



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 21

Sayı 1

Ocak - Haziran 2021

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2021 (21/1) Ocak-Haziran
E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (Dekan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT (Başkan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasi ASLAN	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Doç. Dr. Gülden TÜM	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali AKSAÇ	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali KOÇAK	<i>Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ömer FİDANBOY	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Öğr. Gör. Mohammed OUROT	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>

Yabancı Dil Editörü

Doç. Dr. Gülden Tüm
Arş. Gör. Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK
Arş. Gör. Ali AKSAÇ
Yayın Tarihi: Haziran 2021



Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



MIAR

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kâmil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTİNA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENĖ	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)

MAKALELER

- Yaşlılık Döneminde Manevi Bir Gereksinim Olarak
Sevgi: Huzurevi Yaşlıları Üzerinde Bir Alan Araştırması
Abdullah DAĞCI **1**
*Love as a Spiritual Need in Old Age: A Field Study on
Nursing Home Elders*
- Kur'an Meâlinde İdeolojik Yaklaşım: Bir Örnek
İncelemesi **26**
Bayram KÖSEOĞLU
*Ideological Approach in the Interpretation of the Qur'an: A
Case Examination*
- Modern Arap Şiirinde Öğretmen İmajı **45**
Bekir MEHMETALİ
The Image of the Teacher in Modern Arabic Poetry
- Bir Hac El Kitabı Örneği "Hacılara Yâdigâr"
Bilge KARGA GÖLLÜ **63**
A Handbook Named "Hacilara Yadigar"
- Ebu Zeyd Ahmet El Belhî Düşüncesinde Birey ve
Riyazet/Eğitim **82**
Cevat SİDDİKİ
*Individual and Education in the Thought of Abu Zayd
Ahmed El-Belhi*
- Ariflerin Menkıbeleri İsimli Eserde Mevlânâ'nın Bazı
Ayet ve Hadisler Hakkında Yaptığı Tasavvufî
Yorumlar **98**
Cüveyriye İLTUŞ
*Sufic Interpretations of Mawlânâ on Some Verses and
Hadith in The Sagas of the Arifs (Ariflerin Menkıbeleri)*

- Nüzûl-Sîret İlişkisi Bağlamında Yûsuf Kıssası **123**
Ertuğrul DÖNER , Halit ALDANMA
*The Story of Yusuf in the Context of the Relationship Between
Reveal of Revelation and Life of Prophet Muhammed*
- Endülüslü Şair İbn Hafâce'nin Tabiat Şiirleri **142**
Esat AYYILDIZ
*The Nature Poetry of the Andalusian Poet
Ibn Khafâdja*
- Müslüman Tarihçilerin Kurgusal Tarih Anlatımı: **161**
Dîneverî'nin Ahbâru't-Tivâl Örneği
Feyza Betül KÖSE
*Fictional History Expression of Muslim Historians: The Example
of Ahbâr al Tivâl of Dîneverî*
- Cessâs'ın Meclis Muhayyerliği Konusundaki İstidlalleri **174**
Hasan KAYAPINAR
Deductions of Al-Jassas on the Option of the Session
- İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenen Kurtarıcı **189**
(Mehdi) Algısı (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Örneği)
İlbey DÖLEK
*Theology Faculty Students' Perception of the Expected Savior
(Mahdi) (The Example of Hatay Mustafa Kemal University)*
- Çiştîyye Tarîkatının Semâ ve Mûsikîye Yaklaşımı **210**
İsa ÇELİK , Ömer TAY
The Approach of the Chishtiyya Order to the Sama and Music
- Sa'dullâh Es-Sağîr ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir **231**
İnceleme
Mahmut TEKİN
*Review on Involvement to Sa'dullah As-Sagir and Sa'dullah al-
Burdi*

- İbnü'n-Nâzım'ın, "El-Misbâh Fî İhtisârî'l-Miftâh" İsimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstişhâdların Analizi **251**
Mehmet Sıdık ÖZALP
An Analysis Study on İstishhads (To Show Evidence by Using Poetry) That Used by İbn-Nâzım on Subject Musnad İlayh in His Work Titled "Al-Misbah Fi İhtisar Al-Miftah"
- Yahudi ve İslam Kaynaklarına Göre İlyâs Peygamber Üzerine Bir İnceleme **276**
Sacide ÜNSAL ÖLMEZ
An Investigation on the Prophet Ilyas According to Jewish and Islamic Sources
- Allah Kul İlişkisi Bağlamında Yüce Allah'ın Salâtı **301**
Sami KILINÇLI
Şalât of Almighty Allah Within the Context of Relationship Between Allah and Subjects
- Hadis Rivayeti Özelinde Ashâbın Dinî Bilgiyi Paylaşma Duyarlılığı **321**
Serkan ÇELİKAN
The Sensitivity of the Companions to Sharing Religious Knowledge, Particularly in terms of Hadith Narrative
- Fütuhât Literatüründe İçerik ve Usûl Sorunları Üzerine **343**
Şaban ÖZ
On Content and Method Problems in the Conquests Literature
- Hiz. Ebû Bekir'in Hilâfetinin Kur'ân'a Dayandırılması 'Râzî'nin Mâide 54. Âyete Yaptığı Tefsir Özelinde' Yusuf AĞKUŞ **364**
Abu-Bakr's Caliphate Based on the Quran 'Within the Scope of Interpretation of Râzî to Verse 54 of Surah al-Ma'idah'

- İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin
Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi
(Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)
Yusuf ÖZCAN , Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
*Researching of Foreign Language Learning Efforts of
Theology Faculty Preparatory Class Students (The Sample
of C. U. Faculty of Theology)* **386**

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri
Hikmet ÇİÇEK **410**

YAŞLILIK DÖNEMİNDE MANEVİ BİR GEREKSİNİM OLARAK SEVGİ: HUZUREVİ YAŞLILARI ÜZERİNDE BİR ALAN ARAŞTIRMASI*

Love as a Spiritual Need in Old Age: A Field Study on Nursing Home Elders

Abdullah DAĞCI¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 31.10.2020
Kabul Tarihi : 09.12.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Araştırmanın amacı sevgi konusunu yaşlılık dönemi manevi gereksinimleri kapsamında incelemektir. Huzurevi yaşlılarının duygu, düşünce ve davranışları üzerinde araştırma yapılarak bu inceleme gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla araştırma fenomenolojik yöntem kapsamında tasarlanmış ve yapılandırılmamış görüşme soruları ikili görüşmeler yoluyla huzurevi yaşlılarına uygulanmıştır. Bu görüşmelerden elde edilen bulgular üzerinde kategorik değerlendirmeler yapmadan önce geniş kapsamlı bir alan yazın taraması gerçekleştirilerek; sevginin işlevleri, sevginin nesnelere, sevgiye ilişkin yaklaşımlar, yaşlılık döneminde sevgi ve yaşlılık dönemi manevi gereksinimleri konularında detaylı bilgiler edinilmiştir. Hem alan yazından elde edilen bu bilgiler hem de huzurevi yaşlıları ile gerçekleştirilen görüşmeler ve alan uzmanlarının görüşleri dikkate alınarak huzurevi yaşlılarında sevgi konusunu ele almak üzere sekiz farklı kategori belirlenmiştir. Sevgiyle bağlantılı olarak katılımcılar tarafından 'arkadaşlar ile ilişkili olarak sevgi' kategorisine en fazla ve 'yakın tanıdıklar ile ilişkili olarak sevgi' kategorisine ise en az atıf yapılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre; olumsuz kendilik algılarına sahip olmaları ve benlik bütünlüklerinin hasar görmesi gibi durumlardan yola çıkarak huzurevi yaşlılarının 'kendileri'ne yönelik sevgilerinde eksiklik olduğu tespit edilmiş; huzurevinde kalma zorunluluğu ve terk edilmişlik duyguları gibi nedenlerin onların 'yaşama' sevinçlerini olumsuz etkilediğine ulaşılmıştır. Eşlerine duyulan öfkelerinin devam etmesi ve eşlerini yalnız kalmalarının sebebi olarak düşünmeleri gibi durumların huzurevi sakinlerinin 'eş' sevgisini engellediği gözlemlenmiş; çocukları tarafından huzurevine bırakıldıklarının ve kardeşleri tarafından hiç aranmadıklarının katılımcılar tarafından belirtilmesine bağlı olarak, yaşlılarda 'aile üyeleri'ne yönelik sevgi eksikliği olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında yaşlılar tarafından huzurevindeki diğer sakinlerin hep olumsuz özelliklerinin dile getirilmesi ve küçük bir hata dahi mazur görülmemekle hata yapanla bütün iletişim kanallarının kapatılması gibi durumlara bağlı olarak huzurevi yaşlıları arasında 'arkadaşça' bir sevginin olmadığına ulaşılmış; akrabalarıyla misafirlere gidip geldikleri zamanları şimdi çok aradıklarının ve aralarında sorunlar olduğu için gelinlerini sevmediklerinin ifade edilmesi gibi durumlardan yola çıkarak katılımcıların 'yakın tanıdıklar'ına yönelik sevgi beslemedikleri tespit edilmiştir. Diğer yandan katılımcıların toplum tarafından terk edildiklerini düşünmeleri ve toplumun kendilerine karşı sevgi ve saygı göstermediklerine dair algılarından yola çıkarak yaşlıların 'toplum'a yönelik herhangi bir sevgi duygusunun olmadığına ulaşılmış; huzurevi sakinlerinin maruz kaldıkları olumsuzlukları Allah'a şikâyet ederek bunları yapanlara gerekli cezanın Allah tarafından verilmesini beklemeleri, olumsuz bir geçmişe sahip oldukları eşlerine yönelik olarak sürekli beddua etmeleri, huzurevine bırakan çocuklarının Allah tarafından cezalandırılmalarını istemeleri gibi durumlardan yola çıkarak 'Allah' ile aralarındaki bağın sevgi temelli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak huzurevi yaşlılarındaki sevgi gereksinimlerinin sekiz kategoride ele alınabileceği tespit edilmiştir: kendi, yaşama, eş, aile üyeleri, arkadaşlar, yakın tanıdıklar, toplum ve Allah.

Anahtar Kelimeler: Manevi Gereksinimler • Manevi Bakım • Sevgi • Yaşlılık • Huzurevi.

* Etik Kurul Onayı: Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu, Toplantı Tarihi: 06.11.2020, Karar Sayısı: 2020/118

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Psikoloji Bölümü/Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı, adagci@kmu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1540-1256>

Giriş

Türkiye’de huzurevi yaşlılarına yönelik yapılan araştırmalara bakıldığında manevi bakım sunularak giderilebilecek olan birçok manevi gereksinim olduğu söylenebilir. Bu araştırmalarda ortaya çıkan huzurevi yaşlılarının gereksinimleri şunlardır: ölüm kaygısı, yalnızlık, ilgisizlik, sevgi-saygı-şefkat eksikliği, mutsuzluk, kaderi suçlama, işe yaramama hissi, geçmişe aşırı özlem duyma, geleceğe yönelik beklenti olmama, sosyal desteğe ihtiyaç duyma, yaşamdan zevk almama, başkasına muhtaç olma korkusu, çaresizlik, pasif pişmanlık (Bkz. Şenol, 1989; Yazıcı, 1994; Kalem, 2006; 102-108; Özen, 2008; 55; Karadelioğlu, 2011: 90; Akgül, 2004: 53; Doğan, 2007: 55; Konak ve Çiğdem, 2005; Kılıç ve Şelimen, 2017: 80; Aydın ve İşleyen, 2004: 24; Altıparmak, 2009: 163; Şenol ve Sezgin, 2017: 45; Artan ve Irmak, 2018: 66; Bilecik, 2016: 390-398). Manevi bakım sunularak bu gereksinimler karşılanabileceği için bu gereksinimlerin hepsi, manevi gereksinimler kapsamında değerlendirilebilir. Huzurevi yaşlıları üzerinde yapılan bu araştırmada yaşlıların manevi açıdan sevgi gereksinimi olup olmadığını, sevgi gereksinimi varsa bunun hangi boyutlardan oluştuğunu ve sevgi gereksinimlerini karşılamaya yönelik nasıl manevi bakım içerikleri oluşturulması gerektiğini huzurevi yaşlıları üzerinden araştırmak amaçlanmıştır. Ayrıca araştırmanın konusu olan sevgi, manevi bir gereksinim olarak değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında *manevi gereksinimler* kavramı operasyonel olarak, “bireylerin kendisi, çevresi ve Allah ile ilişkilerini hem anlamlandırma hem de yorumlama süreçlerini doğrudan etkileyen ve manevi bakım içerikleri sunularak karşılanabilen gereksinimler” şeklinde tanımlanmıştır.

1. Yöntem

Araştırmaya başlamak için gerekli etik kurul raporu ve resmî izinler alınmıştır. Araştırmanın evreni Sinop huzurevinde kalan bütün yaşlılar; örnekleme ise bu huzurevinde kalan ve araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden 20 yaşlıdır. Araştırmada veri toplamak amacıyla 10 kadın ve 10 erkekten oluşan örneklem grubu ile ikili görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Örneklemin yaş aralığı 62 ile 94 yaş arasındadır ve yaş ortalaması 76.15’tir. Araştırmada fenomenolojik yöntem takip edilmiş, ikili görüşmeler yoluyla veriler elde ederken yapılandırılmamış görüşme formundan yararlanılmış ve resmî olarak kayıt ya da video cihazına izin verilmediği için yapılan görüşmeler yazıya geçirilmiştir. Yapılandırılmamış görüşmede sorulan bazı görüşme soruları şunlardır: (1) *Kendinizi seviyor musunuz? Niçin?* (2) *Yaşamak sizin için ne anlam ifade ediyor? Yaşamayı seviyor musunuz?* (3) *Eşinizi seviyor musunuz/muydunuz? Niçin?* (4) *Çocuklarınızla ilişkileriniz nasıldı? Çocuklarınızla yaşadığınız eski günleri özlüyor musunuz?* (5) *Huzurevindeki diğer yaşlılarla ilişkileriniz nasıl? Diğer yaşlılara huzurevinde kalmayı tavsiye eder misiniz? Niçin?* (6) *Akrabalarınız ve eski komşularınız ile ilişkileriniz nasıldı? Onlarla birlikte yaşadığınız eski günleri özlüyor musunuz?* (7) *Sizce toplum yaşlılara gereken ilgiyi gösteriyor mu? Niçin?* (8) *Allah ile bağınız nasıl? Niçin? Allah en çok ne zaman aklınıza gelir? En çok ne zaman Allah’a*

dua edersiniz? Bu sorulara ek olarak; katılımcıların üzerinde konuşmakta istekli olduğu konular olan yaşlılık dönemi hastalıkları, ayrılıklar, kayıplar, sosyal uyum ve yalnızlık temaları ile ilişkili sorular sorulmuştur.

2. Sevgi

Araştırma kapsamında *sevgi* kavramı operasyonel olarak, “bireyin kendisi, diğer insanlar, canlı ya da cansız varlıklar ve Allah ile nitelikli bağlar ve ilişkiler kurmasını sağlayan güdü” şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte sevgiye yönelik değerlendirmeler yapmak için sevginin işlevleri, sevginin nesnelere, sevgiyi kuramsal bir çerçeveye oturtmaya yönelik yaklaşımlar ve yaşlılık döneminde sevgi ile ilişkili konular hakkında bilgi edinilmesi bir gerekliliktir.

2.1. Sevginin İşlevleri

Anne karnından başlayarak ölüme kadarki süreçte sevgi, insan hayatında çeşitli işlevler görür ve bu işlevler her gelişim döneminde ilgi ve ihtiyaçlara göre farklılık gösterir. Huzurevi yaşlıları üzerinde yapılan bu araştırma kapsamında, yaşlılık döneminde sevginin işlevleri temelde üç başlıkta ele alınabilir: Sosyal uyum sağlama aracı olarak sevgi, iletişim kurma aracı olarak sevgi ve yalnızlıkla başa çıkma aracı olarak sevgi.

2.1.1. Sosyal Uyum Sağlama Aracı Olarak Sevgi

Sevgi; nezaket, cömertlik, duygusal doyum ve sevilme kapasitesinin yanı sıra sevme kapasitesini de içerir (Seligman, 2004: 12). Sevme ve sevilme yeteneği, karakter özelliklerinden biridir ve kişilerarası uyum için gereklidir (Peterson & Seligman, 2001). Sevginin özü, iş birliğidir (Fromm, 1995: 89). Sevgi, diğer insanlara yönelmeyi ve onlarla arkadaş olmayı içeren kişiler arası güçlü bir yöndür. Sevgi değeri hem samimi arkadaşlıklar kurma, insanlara iyilik yapma ve diğer insanların duygularını anlamayı hem de sosyalliği ve anlayışlılığı gerektirir (Peterson, 2006: 32; Seligman, 2006: 233). Sevgi olmadıkça ne insanlar arası ilişkiler olumlu, sağlıklı ve sürekli ne de güven ve saygınlık kazanılabilir (Köknel, t.y.: 50; Gezgin, 2010: 75). Olgun sevgi ise kişinin bütünlüğünü, bireyselliğini yitirmeden birleşmesidir. Sevgi toplum içinde yer almayı sağlayan, diğer insanlarla aradaki duvarları yıkan ve toplum ile bireyi birleştiren etkili bir motivasyon kaynağıdır (Fromm, 1995: 27). Bu noktada Fromm’a (Akt.: Karacoşkun, 2012: 59) göre bütün arayışların doğru adresi, bu ihtiyacın diğer insanlar ve tüm canlı varlıklarla sevgi boyutunda birlikte yaşanarak karşılanmasıdır. Bireyin hayatında daha fazla pozitif duygulara sahip olması onun arkadaşlık kurmasına, sevgi duygusunun davranışlarına yansımaya, daha iyi bir fiziksel sağlığı elde etmesine ve daha iyi bir başarı yakalamasına imkân verecektir (Seligman, 2004: 46). Sevgi, yeni sevgi tutumları oluşturan bir güçtür (Fromm, 1995: 31). Bu noktada sosyal aktivitelere katılmanın sevgi, memnuniyet, ilgi, neşe ve diğer pozitif duyguların deneyimlenme olasılığını artırdığı ifade edilebilir (Fredrickson, 2002: 130).

2.1.2. İletişim Kurma Aracı Olarak Sevgi

İnsanın ölümlü olduğunun ve ölümü engelleme konusunda çaresiz olduğunun bilincinde olan birey, biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayabilse bile bu ölümlülük gerçeği onun hayatının her yönünü etkiler. Birçok psikolojik sorunun, bu ölümlülük düşüncesinin neden olduğu kaygılar ile yakından ilişkili olduğu ifade edilebilir. Kişiliğinde sevgi, adalet vb. niteliklere sahip olmayan birey, patolojik sorunlar yaşamaya meyillidir. Varoluş koşullarının neden olduğu bu gereksinimler incelenmeksizin insanoğlu tam anlamıyla anlaşılabilir. Bu gereksinimlerin en önemlilerinden biri, ilişki kurma gereksinimidir (Karacoşkun, 2012: 57). Yaşlılık dönemi, psikolojik sorunların sıklıkla karşılaşıldığı zaman dilimidir. Çünkü kendini eleştirilere kapama, başkalarını suçlama, bütün sorumluluğu başkalarına yükleme, problemleri çözmek yerine büyütme gibi durumlar yaşlılıkla paralel bir şekilde artma eğilimindedir. Bu noktada başkalarının hatalı, kendisinin ise doğru ve haklı olarak değerlendirilmesi ya da problemler karşısında diğer insanların aşağılanması gibi durumlar iletişimi bozar ve çatışmalara yol açar (Köknel, 2013: 61). Bu bağlamda iletişimde çoğunlukla sen dili tercih edilir, ancak sevgi duygusunun hâkim olduğu ben dilinin kullanılması daha iyi sonuç verir ve iletişimi zenginleştirir (Dögüşgen, 2010: 107).

2.1.3. Yalnızlıkla Başa Çıkma Aracı Olarak Sevgi

Yalnızlık; sosyal bağların kopmasına paralel olarak bireyin bu durumu terk edilmişlik olarak algılamasıdır (Tufan, Kılavuz, Özgür vd., 2019). Bu duygu sosyal ilişkilerin kopmasından kaynaklanan ve insanları memnun etmeyen psikolojik bir süreci kapsar (Öz, 2010). İnsanın en temel gereksinimlerinden biri ayrılığın üstesinden gelme ve yalnızlıktan kurtulma ihtiyacıdır (Karacoşkun, 2012: 58). Çünkü yalnızlık duygusunun bilinçte belirmesi huzursuzluk yaratır ki gerçekte bütün huzursuzlukların kaynağı budur. Yalnız olmak her şeyden kopmak, insanî güçlerini kullanamamak demektir. Böyle olunca yalnızlık; çaresizlik ve bir canlı olarak dünyayı kavrayamamak demektir (Fromm, 1995: 17). Yaşlılar, yakın çevreleri ile birlikte yaşamlarını sürdürdüklerinde kendilerini, daha mutlu ve daha güvende hissederler. Çünkü saygı ve sevgi gördükleri ortamda yaşamla olan bağlarını daha da sağlamlaştırarak ruhsal ve manevi dünyalarında mutluluğu yaşayan yaşlıların elde ettiği doyumsuz bir sosyal ve psikolojik yaşam, onlara yalnızlık duygusunu hissettirmez. Yaşlıların yalnızlık yaşamalarına neden olan etkenler ise eşin ya da arkadaşın ölümü, emekli olma, evinden ayrılma, rollerde değişim, uzun süreli hastalıklar, iyilik hâlinin olmayışı, duyuşsal kayıplar, fiziksel sınırlılıklar, ekonomik güçlükler, başkalarına bağımlı olma algısıdır (Öz, 2010: 157). Diğer yandan yalnızlıktan kurtulma, birleşme, kendi kişisel yaşamının sınırlarını aşip bütünlüğe ulaşma gibi sorunlar insanoğlunun karşısına her çağda çıkmıştır. Tanrı'ya yönelme ve insanı sevme bu sorunlar ile başa çıkmanın yollarındandır (Fromm, 1995: 18).

Yalnızlık duygusu aşırı huzursuzluk doğurur (Fromm, 1995: 17). Yaşlılık döneminde

maruz kalınan başlıca durumlardan olan yalnızlığı; sağlık durumu, kendini toplumdan soyutlama, yeni şartlara uyum sağlayamama, terk edilmişlik duygusu, stres gibi faktörler etkiler. Yaşlılığa genelde yalnızlıktan korkma duygusu hâkimdir ve yaşlılar toplumdaki değişimlere ayak uyduramaz ya da olaylara adapte olamazsa kendi kabuklarına çekilir (Akyıldız, 1999: 8). Fromm'a (1995: 17) göre her türlü kaygının kaynağı, ayrılık yaşantısıdır ve bu yaşantı hem utanma hem de suçluluk duygularına neden olur. Yaşlı birey utangaç ve çekingen bir kişiye, yalnızlık yaşlılıkta ciddi bir sorun hâline gelebilir. Buna bağlı olarak çevresiyle iletişime geçmede sorunlar yaşayan yaşlıya, yalıtılmışlık duygusu hâkim olur (Hofling & Leininger, 1981: 183). Yalnızlığın yaşlılığın doğal bir sonucu olduğu ve yaşlılığa ulaşan herkesin belli düzeylerde yalnızlaştığı düşünülür. Bu bağlamda günümüz kültürü yaşlılığın yalnızlık ve toplumdan soyutlanma gibi yönlerini göz önünde bulundurur (Kılavuz, 2003: 141). Yaşlının kendisini yalnız hissetmesi ve çevresine uyumda güçlük yaşaması ise psikolojik açıdan depresyona yönelten nedenlerdendir (Duyan, Yolcuoğlu & Artan, 2014: 321). Bu nedenle insanın en büyük gereksinimi ayrılıktan doğan yalnızlık ile başa çıkmaktır. Bu noktada dinî aktivitelere katılmak yalnızlıktan kurtulmanın yollarından biridir ve bu törenlerden sonra kişi pek fazla yalnızlık hissetmeden bir süre yaşayabilir (Fromm, 1995: 18-19).

2.2. Sevginin Nesnelere

Sevgi anlayışı iki gruba ayrılabilir. Birinci grup; anne-dölüt birlikteliği (sym-biosis), boyun eğmeye dayalı mazoşizm, başka birisini kendine sığıntı yaparak onu yönetmeye dayalı sadizm. İkinci grup; bütünlüğünü ve bireyselliğini kaybetmeden birleşmeye dayalı sevgidir. Birinci grup olumsuz sevgi anlayışı iken ikinci grup olumlu sevgi anlayışını ifade eder (Fromm, 1995: 26). Diğer yandan sevme duygusunun yerleşmesi için bu duygunun tutum hâline getirilmesi ve davranışlarla yansıtılması gerekir. Fromm (1995: 50-80) sevginin davranış hâline getirildiği faktörleri sevginin nesnelere olarak adlandırmış ve beş adet sevgi nesnesi olduğunu dile getirmiştir. Bunlar kardeş sevgisi, cinsel sevgi, anne sevgisi, kendini sevme, Tanrı sevgisi. Bunlara doğa sevgisi, mal-mülk sevgisi, vatan-millet sevgisi gibi yeni sevgi nesnelere de eklenebilir.

Kardeş sevgisi, insanın sadece kendi dar çevresine bağlı kalmadan bütün insanları sevmektir. Bu sevgide bütün insanlarla bir olma, insanca bir dayanışma, insanca bir birlik sağlama yaşantısı vardır. Kardeş sevgisi, eşit insanlar arasındaki sevgidir. Üretici sevgi benzer insanlara yöneldiğinde kardeş sevgisi olur (Fromm, 2014: 41). *Cinsel sevgi* ise başka bir insanla bütün bütün kaynaşma ve bir olma açlığıdır (Fromm, 1995: 55). Cinsel sevgide başka bir insanla kaynaşma ve birleşme dürtüsü vardır (Fromm, 2014: 41). Dolayısıyla cinsel sevgi, karşı cinse olan haz temelli sevgi olarak düşünülebilir.

Anne sevgisindeki amaç, çocuğun yaşamının sürdürülmesi ve gereksinimlerinin koşula bağlı olmadan karşılanmasıdır. Bu sevgide hem çocuğun bakım ve sorumluluğu

üstlenilir hem de çocuğa yaşam sevgisi aşılanır. Bencil olmama özelliğinden dolayı anne sevgisi en yüce sevgi türüdür ve duygusal bağların en kuvvetlisidir. Bir kadında sevme yetisi varsa, kocasını, diğer çocukları, yabancıları, bütün insanları sevebiliyorsa gerçekten seven bir anne olabilir (Fromm, 1995: 52-54).

Kendini sevme; bireyin biyo-psiko-sosyo-spiritüel açıdan sağlıklı olmasını destekleyen ve potansiyellerinin farkında olmasını sağlayan bir duygudur. Bu duygu aynı zamanda tutum ve davranışlar üzerinde doğrudan etkilidir çünkü başkalarına gösterilen sevgi, kişinin kendine karşı sevgisinin bir devamıdır (Gezgin, 2010: 315). Gerçek sevgi yaratıcılık, ilgi, saygı, sorumluluk ve bilginin ortaya dökülmesidir. Kişi yaratıcı bir sevgiyle sevebiliyorsa, kendisini de sever; yalnız başkalarını seviyorsa hiç sevemiyor demektir. Başkalarını sevebilen birey, diğer insanların kendisine karşı sevgi duygularını daha kolay hisseder. Yapısı gereği sevgi, 'nesne'yle insanın kendisi arasında bölünemez. Bu bağlamda kendisini ve başka insanları aynı ölçüde seven insan büyük ve dürüst bir insandır (Fromm, 1995: 61-64).

Tanrı sevgisi, bireyin sevgi duygusunu Tanrı ile kurduğu ilişkiye hâkim kılmasıdır. Tanrı'ya inanma, bireyin kendi dinî yönelimleri ve aşkın varlığa bağlanma isteğinin farkına varması ile şekillenir. Hayatın anlam ve amacına ilişkin düşünceleri şekillendirici bir bileşen olan Tanrı algısı; yaşam olaylarını anlamlandırma, benliğe ilişkin düşüncelerin oluşumu ve tecrübe edilen yaşantıları yorumlamada sınırlar belirler (Faver, Cox & Callahan, 2003). Tanrı'ya sarsılmaz bir şekilde güvenen bir insan ile O'nu cezalandırıcı, ulaşılamayan ve yüzüstü bırakan biri olarak algılayan bir insanın hem hayatı algılaması hem de çıkan sorunları değerlendirmesi ve çevresiyle ilişki kurması gibi durumları farklılık gösterir (Arıcı ve Tokur, 2017). Tanrı ile güven temelli bir ilişki içinde olanlar fiziksel, sosyal ve psikolojik olarak daha dengeli bir yaşam sürerler. Bu bireyler hem çevresindeki insanlarla iletişime geçmede endişe ve kaygı duymazlar hem de sağlıklı bir ruh hâline sahiptirler. Olumlu bir Tanrı algısı olan insanların olumlu bir benlik algısına da sahip olduğu söylenebilir (Kirkpatrick, 1999). Diğer yandan Tanrı'ya ilişkin olumlu düşüncelere sahip olmak duygusal iyi oluşu olumlu etkiler. Bu bağlamda sevgi yönelimli bir Tanrı inancı, duygusal iyilik hâlini destekler (Emmons, 2005: 237). Tanrı algısı huzur ve mutluluğu elde etme sürecinde, bireyin kendisi-çevresi-Tanrı ile ilişkilerini dengede tutmaya imkân verir. Hissedilen yalnızlık ve yaşanan kayıpların üstesinden gelmede Tanrı'nın her zaman insanoğlunun yanında olduğunu ve onu sevdiğini düşünmek sevgi yönelimli Tanrı algısının kapsamındadır. İnsanı ilişkilerinde güvensiz ve kavgacı, içsel yaşantısında ise kaygılı olanlar korku yönelimli Tanrı algısının kapsamındadır (Mehmedoğlu, 2011: 43). Fromm'a (1995: 64) göre Tanrı sevgisi, yalnızlıktan kurtulma, birliğe erme gereksiniminden doğar. Zorlukların üstesinden gelme sürecinde inanan bir insan, öncelikle Tanrı'ya sığınmayı seçebilir. Bu sayede hissedilen psikolojik destek ve güven duygusu, bireyin bir yandan mücadeleye azmini artırması diğer yandan sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettirmesi ile sonuçlanabilir (Kartopu, 2014).

Tanrı'yı sevmek demek; O'nun varlığına, adaletine ve sevgisine inanmak demektir (Fromm, 1995: 78). Tanrı algısını bireyin Tanrı'ya yönelik duygu ve düşünceleri oluştururken bireyin Tanrı'ya yönelik olumlu ya da olumsuz algısı, yaşamının her yönüne etki eder. Yaşamı boyunca edindiği tecrübeler, bireyin Tanrı algısının sevgi-güven yönelimli ya da korku yönelimli olmasını belirler. Sahip olduğu duygu ve düşünceler yardımıyla da her bir insan, kendi Tanrı algısını oluşturur. İnsanlar tarafından Tanrı; şefkatli, merhametli, cezalandıran, seven, korkutan, koruyucu, affedici, otoriter, güvenilir gibi sıfatlarla nitelendirilir. Tanrı ile sevgi ve güven temeline dayalı bir bağ kuran bireylerin Tanrı ile ilgili tecrübeleri, genellikle olumlu olur. Böylece sevgi yönelimli Tanrı algısı daha da güçlenerek aradaki ilişki sağlamlaşır. Dolayısıyla Tanrı sevgisi, sevginin nesnelereinden biri olarak değerlendirilebilir.

2.3. Sevgiye İlişkin Yaklaşımlar

Sevgi üzerinde yapılan araştırmalarda sevgiye yönelik çok sayıda bakış açısı olduğu için sevgi teorilerinin benzeşmeyen çok yönü vardır ve bunları sınıflandırmak zordur. Bununla birlikte bu teoriler temelde iki başlıkta toparlanabilir: naturalistik/biyolojik ve psikolojik/sosyal. Naturalistik/biyolojik yaklaşımlar beden, duygu ve kalıtım üzerinde temellenirken psikolojik/sosyal yaklaşımda ise biliş (örneğin prototipler), sosyal güdüler, etkileşim ve iletişim ve çeşitli sevgi sınıflandırmaları gibi kavramlar vardır (Hendrick & Hendrick, 2002: 473). Sevgi kavramını Fromm (1995) ise sevginin yansıtıldığı nesnelere üzerinden beş boyutta sınıflandırmıştır. Bu boyutlar kardeş sevgisi, anne sevgisi, cinsel sevgi, kendini sevme, Tanrı sevgisi şeklindedir. Bununla birlikte sevgiye yönelik kategorik başka değerlendirmeler de mevcuttur. Dion ve Dion (1973) sevgi yaşantısına beş farklı yaklaşım olduğunu söyler: geçici, ihtiyatlı, rasyonel, tutkulu ve aceleci. Berscheid ve Walster (1974), sevgi duygusunu fizyolojik uyarılma bakış açısından ele alarak sevgiyi, hazcı sevgi ve paylaşılan sevgi olarak iki grupta değerlendirmişlerdir. Bileşenleri açısından sevgiyi değerlendiren Kelley (1983); ihtiyaç duyma, ilgilenme, güven duyma ve hoşgörülü olma şeklinde sevginin dört bileşeni olduğunu ileri sürmüştür. Sternberg ve Grajek (1984) ise romantik, ailevi ve arkadaşlık ilişkileri olmak üzere üç değişkeni sevginin genel faktörleri olarak belirlemiştir. May (1969'dan akt.: Scioli & Biller, 2003) romantik sevgi, ilgi, arzu, arkadaşlığı birbirinden ayırmışken Post (2002'den akt.: Scioli & Biller, 2003) ise özgecil sevgi/agape ile cömertlik, şefkat, arkadaşlık ve sempati üzerinde durmuştur. Seligman (2004: 156) da sevgiyi; yakın arkadaşlar, tanıdıklar, aile üyeleri ve yabancılar ile pozitif sosyal ilişkiler kurma açısından sınıflandırmıştır. Son olarak Lee (1973'ten akt.: Hendrick & Hendrick, 1986) altı farklı sevgi stilleri tipolojisi sunmuştur. Buna göre Eros (romantik, tutkulu sevgi), Ludus (oyun oynama sevgisi), Storge (arkadaşlık sevgisi), Mani (hükmeden, bağımlı sevgi), Pragma (mantıksal, 'alışveriş listesi' sevgisi) ve Agape (her şeyi veren, özverili sevgi). Bu noktada Hendrick ve Hendrick (2002: 477), sevginin kültürel bağlamda ele alınması gerektiğine dikkat çeker. Görüldüğü üzere Batılı kaynaklarda sevgiyi kategorilere ayırmaya ve sınıflandırmaya yönelik çok sayıda araştırma mevcut olmasına rağmen Türk

kültüründe sevgi konusuyla ilişkili olarak yapılan araştırmalarda sevgiyi sınıflandırmaya yönelik herhangi bir girişime rastlanamamıştır.

2.4. Yaşlılık Döneminde Sevgi

Maslow (2001: 27-48) fizyolojik, güvenlik, sevgi, özgüven ve kendini gerçekleştirme gereksinimleri olarak beş temel gereksinimden bahseder. O, insanoğlunun en önemli ihtiyaçlarından birinin sevgi olduğunu ve bunun tatmin edilmesi gereken bir gereksinim olduğunu söyler. Fromm (2014: 39) insanın kendisini dünyayla birleştirme ve benlik bütünlüğünü sağlama ve bireysellik duygusu kazanma gereksinimlerini doyuracak tek tutkunun sevgi olduğunu belirtir. Buna ek olarak Fromm'a (Akt.: Karacoşkun, 2012: 61) göre sevgi; insanın hayvanî özelliklerini aşmanın bir sonucudur çünkü bu özellik insana aittir ve hayvanlar sevemez. Carr (2005: 272) ise sevgi gereksiniminin bir zayıflık olarak etiketlenemeyeceğini vurgular.

Yaşlı insan yaşamın dinî ve manevi sorunlarıyla gerçekten ilgilenebilir (Fromm, 2001: 151). Din, topluma uyum sağlama ve barış içinde yaşama işlevi görür (Fromm'dan akt.: Karacoşkun, 2012: 93). Bu bağlamda binlerce yıllık dinler ve gelenekler incelendiğinde hepsinde ortak olan altı değer olduğu görülür: bilgelik ve bilgi, cesaret, sevgi ve insanlık, adalet, ölçülü olma, maneviyat ve aşkınlık (Seligman, 2004: 133). Bu düzlemde maneviyatı güçlü olan bir kişinin sergileyeceği davranışlardan biri de sevgidir (Beck, 1986: 152). Diğer yandan yaşlılık büyük bir meydan okuma ve büyük bir şanstır. Bir insanın yaşayabileceği en iyi evre yaşlılık olabilir çünkü artık yaşamını kazanma görevinden, işini kaybetme endişesinden, terfi etmek için üstünü hoşnut etme gerekliliğinden kurtulmuştur (Fromm, 2001: 151). Neşe, ilgi, yaşam memnuniyeti, sevgi gibi olumlu duygu durumlarının yaşama hâkim olduğu anlar; kaygı, üzüntü ve öfke gibi olumsuz duyguların olduğu zaman dilimleridir (Fredrickson, 2002: 120). Bu bağlamda bedensel fonksiyonlarında bozulmalar meydana gelen yaşlılar, gençlere ve sağlıklı olan diğer yaşlılara yönelik kıskançlık davranışları sergilenebilir (Fromm, 2001: 163).

3. Bulgular ve Yorum

Bütün bireylerin doğuştan sahip oldukları benzersiz bir yetenek ve yönelim olan maneviyat hem sevgi hem de affetme kabiliyetine etki eder (Gorman & Sultan, 2014: 370). Frame'e (2003'ten akt: Çelimli & Güldal, 2016: 109) göre maneviyat; insan ruhunun kendine ve başkalarına mutluluk veren sevgi, şefkat, sabır, hoşgörü, affetme, uyum duygusu ve sorumluluk nitelikleriyle iletişim kurmasıdır. Elkins'e (2007'den akt.: Parlak, 2016: 34) göre maneviyatın amaçlarının başında merhamet, şefkat ve sevgi bulunur. Myers ve diğerleri (2000'den akt: Kasapoğlu, 2017: 259) maneviyatın sevgi, başkalarına şefkat besleme ve diğer insanlara yardım etme gibi unsurları içine aldığı belirtmiştir. Wilber'e (2000'den akt: Kasapoğlu, 2017: 259) göre maneviyatın özelliklerinden birisi birey hangi aşamada olursa olsun, samimiyet veya sevgi gibi bir tutum ile ilişkili olmasıdır.

Yapılan ikili görüşmelerde huzurevi yaşlılarının farklı açılardan sevgi gereksinimleri olduğu tespit edilmiştir. Bu gereksinimleri değerlendirme aşamasında sevgi konusuyla ilgili alanyazından ve manevi bakımla ilgili yapılmış araştırmalardan yararlanılmıştır. Yaşlıların sevgi ile ilgili ifadelerinde kendileri, yaşama, eş, aile üyeleri, arkadaşlar, yakın tanıdıklar, toplum ve Allah faktörlerine atıf yaptıkları görülmüştür. Bu faktörlerin frekans (f) ve yüzde (%) olarak dağılımı, Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların sevgi ile ilişkili ifadelerinin kategorilere frekans (f) ve yüzde (%) olarak dağılımı

Kategori	f	%
1 Kendine yönelik sevgi	10	50
2 Yaşamaya yönelik sevgi	8	40
3 Eşe yönelik sevgi	9	45
4 Aile üyelerine yönelik sevgi	13	65
5 Arkadaşlar ile ilişkili olarak sevgi	15	75
6 Yakın tanıdıklar ile ilişkili olarak sevgi	6	35
7 Toplum ile ilişkili olarak sevgi	9	45
8 Allah ile ilişkili olarak sevgi	11	55

Tablo 1’e göre sevgi ile ilişkili ifadelerinde katılımcılar; ‘arkadaşlar ile ilişkili olarak sevgi’ (f:15, %75) kategorisinde en çok ve ‘yakın tanıdıklar ile ilişkili olarak sevgi’ (f:6, 35) kategorisinde ise en az sayıda düşünce beyan etmişlerdir. Buna ek olarak ‘aile üyelerine yönelik sevgi’ (f:13, 65) kategorisi kapsamında dile getirilen ifadelerin oranının da oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Diğer yandan ‘Allah ile ilişkili olarak sevgi’ (f:11, 55) kategorisinde düşünceler paylaşılanlar azımsanmayacak orandadır ve bu durum katılımcılarda manevi bir bağın olduğunu destekleyicidir. Dolayısıyla katılımcıların sevgi konusunda hem çok çeşitli hem de oldukça fazla beyanları olduğu söylenebilir.

3.1. Kendine Yönelik Sevgi

Benliğin şekillenmesine psiko-sosyo-fizyolojik faktörler arasındaki etkileşimler doğrudan etki eder. Başkaları tarafından sevilme ihtiyacı, bağımsızlığa sahip olma, fiziksel nitelikler vb. unsurlar benlik oluşumunda önemli işlevler oynar (Öz, 2010: 68). Bireyin kendisine yönelik sevgisi küçük yaşlardan itibaren olumlu benlik saygısının meydana gelmesinde ve benlik farkındalığının oluşmasında oldukça işlevseldir. Bütün gelişim evlerinde kendini sevme düzeyleri farklılık göstermekle birlikte kaliteli bir zaman geçirmede oldukça faydalıdır. Yetişkinlikte çalışma hayatı, okul, komşuluk vb. uzun süren ilişkiler kapsamında kurulan dostlukların sağlıklı olması için kendine yönelik olumlu bir sevgi anlayışına sahip olmak gerekir (Canatan, 2008: 74). Yaşlıların,

“Yaşlılığın nesini seviyim. Yaşlanınca hem kendim hem de çevremdeki insanlar kötüleiyor.” (K13, Kadın, 72), “Benim moralim çabuk bozulur. Ne zaman bir şeye

sevinsem, sevincim hep kursağımda kalır. Çektiğim bu çilelere de artık dayanacak gücüm kalmadı.” (K1, Kadın, 74), “Genç yaşta evden kaçtım, anne-babama bakmadım, iyi bir insan olsam anne-baba hakkını gözetirdim.” (K17, Erkek, 79), “Ne elim tutuyor ne de bacaklarım. Evleneyim desem beni kim ne yaparsın? Gelen parası için gelir ama bende de para ne gezer?” (K8, Erkek, 94) ve “Hayatta çok hatalar yaptım, akli başında biri olsaydım, bu hâle düşmezdim.” (K18, Erkek, 73)

vb. ifadeleri paylaşmaları, onların hem diğer insanlardan karşılık bekleyen sevgi düşüncelerine sahip olduklarının hem de benlik saygılarının düşük olduğunun bir göstergesi olabilir. Olumlu bir benlik algısına sahip olmanın bireylerin sevgi ile ilişkili tutum ve davranışlarına da pozitif yansımaları olur. Benlik saygısının olumlu olması bir yandan hayata daha optimistik açıdan bakılmasını diğer yandan olumsuz yaşantılarda da olumlu bir yön aranmasını destekler. Bu durum psikolojik iyi oluşu elde etmede oldukça işlevseldir. Diğer yandan benlik saygısının olumsuz olması ise sevme duygusunun kaybedilmesine ve diğer insanlar ile araya mesafe konulmasına yol açar. Benlik saygısı bireyin kendisi hakkındaki algıları, başkasına sevgi gösterme ve onlardan sevgi bekleme durumlarından etkilenir. Bu bağlamda olumlu bir benliğe sahip olmak; mutluluğun elde edilmesine, üzüntü veren yaşanmışlıklar ile başa çıkılmasına ve sevgiyi yaşamına hâkim kılmasına yardımcı olur (Öz, 2010: 76).

Erikson’a göre bebeklikte güven duygusu ne kadar önemli ise yaşlılıkta da benlik bütünlüğü o kadar önemlidir. Bu nedenle yaşlılıkta sevgi ve saygının hâkim olduğu huzurlu bir ortamın oluşturulması, çevresi ve ailesi ile yaşlı arasında sağlam köprülerin inşa edilmesi gibi durumlar sayesinde yaşlı, gelecek kaygıları ile daha kolay başa çıkabilir (Kaptan, 2013: 3). Yaşlılıkta maneviyat bireyin sadece olumlu bir benlik duygusunun oluşumunu değil aynı zamanda değerli olduğunu hissetmesini destekleyerek, onun psiko-sosyo-spiritüel açıdan gelişme kabiliyetini daha iyi hâle getirir (Uysal, 1996). Bu bağlamda huzurevi katılımcılarının benlik bütünlüklerini sağlamaları için kendilerini sevmeye gereksinim duydukları ifade edilebilir.

3.2. Yaşamaya Yönelik Sevgi

Yaşamseverlik eğiliminde; bütünleşme, birleşme, karşıt biçimlerle kaynaşma ve yapısal bir biçimde gelişme esastır. Yaşama sevgisi insandaki temel potansiyeldir ve bu sevgi bulaşıcıdır. Yaşam sevgisi şunların olduğu toplumda en iyi gelişir: güvenlik, adalet ve özgürlük. Yaşamseverler; her alanda gelişmeyi isterler, eski şeylerin getirdiği güvenlik duygusu yerine yeni şeyler aramaktan hoşlanırlar, insanları yöneterek değil hem sevgisiyle hem de aklıyla ve kendi kişiliğiyle etkilemek ve biçimlendirmek isterler, yaşamdan da zevk alırlar (Fromm, 2008: 39-45). Bu açıdan bakıldığında katılımcıların,

“Ziyaretçiler keşke ölüm ile ilgili sorular sormasa, hep güzel şeylerden konuşsak ne var? Oysa her gelenin ilk sorduğu soru ölen yakınlarımız ile ilgili oluyor. Sanki

mezarlık bekçisi de bana yeni mezar kazacak!” (K12, Kadın, 70), “Anne-babayı huzurevine terk etmek de yeni moda. En acı olanı da beslediğin büyüttüğün evlatlarının gözünü kırpmadan buraya atması. Vücudum yaşıyor ama ben çoktan bitmişim.” (K13, Kadın, 72), “Huzurevine sağlam insan gelmez. Eğer buraya geldiysen bil ki bir sonraki durak kara toprak. Buraya sağlam giren çürük çıkar. Ölümün kapıyı çalmasını bekliyorum.” (K19, Erkek, 70), “Bu yaştan sonra yaşasam ne yaşamasam ne? Yaş yetmiş iş bitmiş.” (K11, Erkek, 62) ve “Yaşlanınca mezara bir adım daha yaklaşırsın. Ben daha yaşlılığı seven kimse görmedim. Yaşamak varken ölümü kim ne yapar?” (K6, Kadın, 75)

gibi düşüncelerini dile getirmeleri, yaşlıların yaşama yönelik sevgilerinde bir azalmaya işaret edebilir. Beden ve ruh, aradan geçen onca senenin ardından bir rahatlama dönemine yaşlılıkla birlikte girer. Böyle insanlar için ölüm bütünleşmeye götüren bir yoldur (Hofman, 2005: 308).

Ölüm korkusunun üstesinden gelmek için yaşama sevgisi artırılmalı ve sevgi alanı genişletilmelidir. Yaşlılıkta bencil bir sevginin yerine fedakârlık temeline dayalı evrensel bir sevgi anlayışı benimsenmelidir. Aynı yaş dönemindeki insanlara içten davranma, eğer eşi vefat etmişse bu boşluğu doldurmaya çalışma, evladiyla sevgi ve muhabbet temelli ilişkiye sahip olma gibi durumlar yaşlının hem benlik bütünlüğünü sağlamasına hem de yaşamaya dört elle tutunmasına olanak sağlar. Yaşlılardan bazılarının,

“Eskiden ben kafama hiçbir şeyi takmazdım çünkü eşim ile aramızda muhabbet vardı. Eşim vefat edince bütün hayatım alt üst oldu, can yoldaşım beni yalnız bıraktı. Artık yaşamamanın ne anlamı var?” (K18, Erkek, 73) ve “Çocuklarım bana yanlarında baksalardı, sevip saysalardı, daha çok yaşamak isterdim. Şimdi Azrail’in gelmesini dört gözle bekliyorum. Artık yaşasam ne yaşamasam ne? (K1, Kadın, 74)

gibi ifadeleri, yakınlarının vefat etmesinin ve çocukları ile aralarındaki sevme-sevilme duygularındaki bir kopukluğun yaşlıların yaşama yönelik sevgisini azalttığı söylenebilir.

3.3. Eşe Yönelik Sevgi

Yapılan evlilikler, huzurlu bir hayat sürmeyi doğrudan etkiler. Sevgiye ve gönül rızasına dayalı yapılan evlilikler hem yetişkinlik dönemi hem de yaşlılık döneminin daha iyi yaşanmasını sağlar. Bu noktada Sternberg ve Grajek (1984) sevginin genel faktörlerinden birinin romantik ilişkiler olduğunu belirtmiş; May (1969’dan akt.: Scioli & Biller, 2003) ise romantik sevgiyi diğer sevgi türlerinden ayrı ele almıştır. Diğer yandan Lee (1973’ten akt.: Hendrick & Hendrick, 1986), altı farklı sevgi stilleri tipolojisinden birini Eros (romantik, tutkulu sevgi) olarak belirtmiştir. Dion ve Dion (1973) tutkulu sevginin sevgi yaşantısından biri olduğunu ifade etmişken Sternberg (1986) sevgiyi samimiyet, tutku ve bağlılığın bir

karışımı olarak değerlendirmiştir. Berscheid ve Walster, (1974) sevgi duygusunu fizyolojik uyarılma bakış açısından ele alarak; sevgiyi hazcı sevgi ve paylaşılan sevgi olarak iki grupta değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla eşler arasındaki sevgi türü romantik, hazcı, tutkulu sıfatları ile nitelenebilir. Bu açıdan bakıldığında katılımcıların,

“Babam beni zorla amcamın kızıyla evlendirdi, mallar bölünmesin diye. Yani istemediğim hâlde evlendim. Eşim çok pis idi, elinden bir kaşık yemek yenilmezdi. Sonra ben de bıraktım gittim.” (K19, Erkek, 70), *“Eşimle severek evlendik. Sonra boşanmak istedim ama çocuk ortada kalmasın diye yıllarca sabrettim. En sonunda boşandık. Şimdi ne o beni arar ne de ben onu.”* (K17, Erkek, 79), *“Bir insan eşinden nefret eder mi? Ben ediyorum. Bir insanın yüzü bir an olsun gülmez mi? Ben hiç gülmedim. Hep eşim yüzünden. Bana bir gün yüzü göstermedi ki.”* (K5, Kadın, 88), *“Eşimin emekli maaşı olunca çocuklar onu yanına aldılar, beni de buraya attılar. Yıllarca yemeğini ben hazırladım, çamaşırlarını ben yıkadım. Hiç bunları hesaba katan yok. Çürüğe çıkınca eşin de sahip çıkmıyor çocuğun da. Böyle bir insanla nasıl yaşadım diye kendime kızıyorum.”* (K16, Kadın, 74), *“Ben böyle yalnız kaldıysam sebebi eşim. Yıllarca dedim ki bir ev yaptıralım da kiraya verelim. Beni dinlemedi. Şimdi param yok, para olmayınca bakanım da yok. Oysa param olsa bakıcı tutardım, etrafımda insan olurdu. Şimdi burada yapayalnızım.”* (K4, Kadın, 76) ve *“İlk başlarda seviyordum eşimi. Zaman geçtikçe bozuldu, içkiye düştü. Sonra nefret eder hâle geldim. Boşansam, bırakıp gideceğim bir yer yoktu. Yıllarca çilesini çektim. Huzurevine gelince boşandım da kurtuldum.”* (K12, Kadın, 70)

gibi ifadelerinden yola çıkarak huzurevi yaşlılarının eşlerine yönelik sevgi eksikliği olduğu söylenebilir.

3.4. Aile Üyelerine Yönelik Sevgi

Lee'nin (1973'ten akt.: Hendrick & Hendrick, 1986) sunduğu sevgi stilleri tipolojilerinden biri Agape'dir (her şeyi veren, özverili sevgi). Seligman'ın (2004: 156) sevgi sınıflandırmasındaki öğelerden biri de aile üyeleri ile kurulan pozitif sosyal ilişkililerdir. Sternberg ve Grajek (1984) ise ailevi ilişkileri, sevginin üç genel faktöründen biri olarak ele alır. Dolayısıyla sevginin biçimlerinden biri de aile üyelerine yönelik şefkat, ilgi ve sorumluluktur (Fromm, 2014: 40; Kelley, 1983; Gezgin, 2010: 45). Diğer yandan gerçek sevgi yaratıcılık, ilgi, saygı, sorumluluk ve bilginin ortaya dökülmesidir (Fromm, 1995: 61-64). Bu açıardan bakıldığında katılımcıların,

“Yemedim yedirdim, içmedim içirdim çocuklarıma. Kazandığım parayla da her birine bir daire aldım. Ne zamanki elden ayaktan düştüm, hepsi bana sırtını döndü. Şimdi bayramdan bayrama telefonla bir ararlar, o kadar. Evlat yönünden yüzüm gülmedi.” (K20, Erkek, 84), *“Evli bir kızım var, onun yanında kalıyordum.*

Elim ayağım tutarken kazandığım parayla evin suyunu, elektriğini ben ödüyordum. Elden ayaktan düşüp de eve para getiremeyince evde istenilmediğimi hissettim ve huzurevine yerleştim.” (K16, Kadın, 74), “Zamanında kardeşlerime yurt dışından çok para verdim, benim paramla ev aldılar, arsa aldılar. Eşimden ayrılınca ben de burada kalmayı tercih ettim. O kadar iyilik yapmama rağmen kardeşlerim ne arar ne sorar. Böyle nankör kardeşler olmaz olsun.” (K10, Erkek, 74) ve “Bir insanın bahtı iyi olacak. Kızımın kalırken torunumla birlikte çok zaman geçirdik, şimdi torunumu çok özlediyorum ama kızım bana bakmayı istemediği için torunumla görüşemiyorum. Oysa hiç olmazsa ziyaretime gelseler ama onu da yapmıyorlar.” (K15, Erkek, 69)

gibi ifadelerinden yola çıkarak, geçmişte her şeylerini çocuklarına verdikleri ve çocukların bütün sorumluluklarını üstlendiklerinden dolayı bugün de çocuklarından aynı davranışları bekledikleri söylenebilir. Ayrıca çocuklarına gösterdikleri ilgi ve şefkate bugün kendilerinin ihtiyaçları olduğu ifade edilebilir. Diğer yandan katılımcılar tarafından herhangi bir çaba sarf edilmeden sadece geçmişte yaptıklarının karşılığını beklemelerinden yola çıkarak katılımcıların pasif-bağımlı kişiliğe eğilimlerinin olduğu söylenebilir. Çalışma hayatındaki değişiklikler ve evlilik gibi gelişmelere bağlı olarak çocukların uzak bir yere taşınması, yaşlı anne-babada sevgi kaybına neden olur. Bu durumun sonucu olarak bu anne-baba değersizlik duygusuna kapılabilir (Duyan vd., 2014: 320). Bu bağlamda, çocukları tarafından huzurevine bırakılan anne-babalar da terk edilmişlik duygularına bağlı olarak değersiz olduklarını hissedebilirler.

3.5. Arkadaşlar ile İlişkili Olarak Sevgi

Sosyal ilişkiler, bireylerin diğer insanlarla ve ailesiyle olan ilişkilerindeki dostluk, sevgi ve destek beklentilerini kapsar (Kalınkara, 2011: 261). Kendini bir başkasının yerine koyarak onu anlamaya çalışması, olumlu bakış açısı içinde olması, kendini olduğu gibi kabullenmesi ve başkasını sevebilmesi gibi değerler bireyler arası ilişkilerin gelişmesine yardım eder (Kılavuz, 2003: 136). Sevgi, diğer insanlar ile samimi arkadaşlıklar kurmaya katkı sunan bireyler arası güçlü bir yetenektir (Peterson, 2006: 32; Seligman, 2006: 233). Kaliteli arkadaşlıklar kurma ise sevgi temelli davranışların sergilenme sıklığını artırır (Sternberg, 1998: 225). Bu bağlamda arkadaşlar arasında olan sevgi, birçok araştırmacı tarafından sevgiye yönelik sınıflandırmalardan ya da sevgiyle ilişkili faktörlerden biri olarak ele alınmıştır (Bkz. Lee, 1973'ten akt: Hendrick & Hendrick, 1986; May, 1969'dan akt.: Scioli & Biller, 2003; Post, 2002'den akt.: Scioli & Biller, 2003; Sternberg & Grajek, 1984). Bu açıdan bakıldığında bazı yaşlıların,

“İki çift laf edecek aklı başında biri olsa burada çok iyi olurdu ama yok. Buradaki insanlarla yaşamak çok zor. Hele bazısını gördüğüm yerde yolumu değiştiririm. Selamlaşacağım bir insan dahi yok” (K10, Erkek, 74), “Bu yaşıma kadar çok

insanla muhatap oldum, beş para etmez çok insanla karşılaştım. Ama buradakiler kadar üç kâğıtçı görmedim. Burası huzur evi değil muzır evi!” (20, Erkek, 81), “Çok öfkeli bir insanım, bana yanlış yapanı bir kalemde silerim, sonra ağzıyla kuş tutsa muhatap olmam. Bu nedenle hiç arkadaşım yok burada.” (K9, Erkek, 67), “Nerde işe yaramaz bir insan var, buraya toplamışlar. Böyle bir yerde bir dakika durulmaz ama gidecek yerim yok.” (K15, Erkek, 69) ve “Benimle uğraşanla ben de uğraşırım. Bana kötülük edene bana yaptığından daha fazlasını yaparım. Zaten buradakilerin çoğuyla küsüz. Sevdiğim eski arkadaşlarımdan biri burada olsa zaman su gibi akıp geçerdi.” (K7, Erkek, 77)

gibi ifadeler paylaşımları, onların hayatında arkadaşlık ilişkilerinin ne derece önemli olduğunu ve bu ilişkilere gereksinim duyduklarını gösterdiği söylenebilir. Çoğu katılımcı diğer yaşlılar hakkında yorum yaparken genellikle negatif anlam yüklü kelimeler kullanmakta ve onların olumlu özelliklerini görmezden gelmektedir. Her gün huzurevinde karşılaşan yaşlılar hâl-hatır sormak yerine birbirlerini görmezden gelmekte ve sevgi eğilimli cümleler kurmamaktadırlar. Huzurevinin diğer sakinleri ile ilgili sorulan sorulara katılımcılar; “Boş ver onu, onunla iki çift laf edilmez.”, “Bunağın teki.”, “Dedikoducun biri.”, “Hiç medeniyet görmemiş.” gibi düşünceler dile getirmişler ve neredeyse hiç olumlu bir nitelirmede bulunmamışlardır. Dolayısıyla huzurevi yaşlılarının arkadaşlık kurmak için sevgi gösterme konusunda yetersiz oldukları ve diğer yaşlılardan sevgi beklediklerinden yola çıkılarak yaşlıların arkadaşça sevgi konusunda desteklenmeye ihtiyaç duydukları söylenebilir.

3.6. Yakın Tanıdıklar ile İlişkili Olarak Sevgi

Sevgi duygusu yakın ilişkiler bağlamında deneyimlenen neşe, ilgi ve memnuniyet gibi farklı olumlu duyguların bir karışımıdır (Fredrickson, 2002: 122). Yakın arkadaşlar, tanıdıklar, aile üyeleri ile pozitif sosyal ilişkiler kurmak sevginin göstergelerindendir (Seligman, 2004: 156). Bazı katılımcıların,

“Ben yıllarca yatalak kaynanama baktım, gıkımı çıkarmadım. Ama benim gelinin evine gitsem önüme bir tas çorba koymaz, ne zaman gideceksin diye gözümün içine bakar. Benim de en büyük imtihanım bu gelin.” (K3, Kadın, 81), “Evde olsam çocuklarım dizimin dibinde olurdu, bayramda seyranda akrabalarla otururduk, torunlarım etrafımda pervane olurdu. O muhabbet ettiğimiz günleri çok özliyorum, hey gidi günler hey.” (K2, Kadın, 86), “Ben de bir gelin var, öyle böyle değil. Oğlum avucunun içine almış. Sürekli oğlumla aramı kızıştırıyor. Oğlum, ‘bizde kal’, diyor ama böyle bir gelin ile aynı evde kalınır mı?” (K14, Kadın, 78), “Eskiden bir yere gideceğimizde evimizin anahtarını komşuya bırakırdık, bir cenazemiz olsa hep birlikte kaldırırdık. Yani komşular o kadar birbirlerini böyle severlerdi. Şimdi huzurevinde o komşularımı çok özliyorum.” (K5, Kadın, 88), ve “Kızımı çok

severdim. Kızım bana bakardı ama işte, damadım yüzünden bakamıyor. Damadım yüzünden kızımınla aramıza soğukluk girdi. Eskiden haftada iki, üç defa arardı, şimdi iki haftada bir arar.” (K4, Kadın, 76)

vb. ifadeleri dile getirmeleri geçmişte kendine, ailesine ve yakın tanıdıklarına yönelik sevgisi olduğu hâlde, şu anda hem kendinden hem de çevresinden uzaklaşmalarına bağlı sevgi eksikliği hissettikleri söylenebilir. Bu ifadelerden yola çıkarak, yakınları ile aralarındaki sevgi bağlarına duyulan özlemin yaşlıların zihinlerinde yer işgal ettiği söylenebilir. Yapılan gözlemlerde de yaşlıların büyük bir bölümünün huzurevinden önce komşularıyla olan ilişkilerini özledikleri, şu anda uzak oldukları için eski komşuları ve tanıdıkları ile konuşamamaktan dolayı hayıflandıkları görülmüştür.

3.7. Toplum ile İlişkili Olarak Sevgi

Yaşlanmaya bağlı olarak sevme içgüdüsünde önemli bozulmalar söz konusu olabilir. Bu durum, depresyon belirtileri gösteren bir yaşlının; kendisine ilişkin iyimser düşüncelere sahip olması ve diğer insanlara yönelik sevme davranışına yönelmesi gibi farklı psikolojik süreçlere engel olabilir (Duyan vd., 2014: 320). Oysa hem etrafındaki insanlardan sevgi ve saygı beklemeleri hem de onlara sevgi ve şefkat göstermeleri yaşlıların toplumda bir yerinin olduğunu hissetmelerine katkı sağlar (Kılavuz, 2003: 27). Bazı yaşlıların,

“Buraya her türden insan ziyarete gelir ama öylesine gelir. Bizimle oturup iki çift laf etmeden kalkıp giderler. Sohbet etsek, konuşsak, dertleşsek çok güzel olurdu! Çünkü biz yaşlıyız, her zaman sevgiye ve sıcaklığa ihtiyaç duyarız.” (K7, Erkek, 77), “Gezmeye giderken dolmuşa bindiğimde çoğu zaman yer veren olmaz, ayakta giderim. İnsanların yaşlılara sevgisi, saygısı bitmiş.” (K20, Erkek, 84), “Huzurevinde kalanları bazen televizyonlara çıkarıyorlar, bizleri hep gözü yaşlı, zavallı gösteriyorlar. Bana acınulmasını istemem. Ama insanlar bize vebalı gibi bakıyorlar.” (K11, Erkek, 62), “Huzurevlerini hep şehrin dışına yapıyorlar. Yani diyorlar ki gözümüze gözükmeyin. Ama eskilerin bir lafı var: gözden irak olan gönülden de irak olur. Aynen o hâldeyiz, insanların umurunda değiliz.” (K3, Kadın, 81) ve “Amirinden temizlikçisine kadar huzurevinde çalışan bir sürü insan var. Ama selam verip de hâlimizi soran çok az. Anladım ki yaşlanınca insanlar senden kaçıyor.” (K8, Erkek, 94)

gibi düşünceler paylaşması, toplum ile olan sevgi temelli ilişkilere duyulan gereksinimi gösterir. Bu durum günümüz toplumunda yaşlılara yönelik saygı ve sevgi eksikliğinin göstergesi olabilir. Bu konuda Hz. Muhammed'in “Küçüklerimize merhamet etmeyen ve büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.” (Ahmed b. Hanbel, 1405/1985, 2/185) sözünün sevgi ve saygının birbirinden ayrılmaz iki tutum olduğuna işaret ettiği söylenebilir. Buna ek olarak Hz. Peygamber küçüklere sevgi ve büyüklere saygı hususuna riayet etmeyen kimselere uyarılarda bulunmuştur (Sarıçam, 2007: 343).

3.8. Allah ile İlişkili Olarak Sevgi

Allah sevgisi yalnızlıktan kurtulma ve birliğe erme gereksiniminden doğar. Tanrı'yı sevmek demek; O'nun varlığına, adaletine ve sevgisine inanmak demektir (Fromm, 1995: 64-78). Bununla birlikte Allah'ı sadece cezalandıran ve kendisinden korkulan olarak algılanması Allah'a yönelik sevgi beslemeye engel teşkil edebilir. Diğer insanlara duyulan öfke, çocukları tarafından terk edilme, eşinin kötü davranışlarına maruz kalma gibi durumlarda beddua edilerek bu kişilerin Allah tarafından cezalandırılması talep edilebilir. Bu durum Allah'ın cezalandırıcı olarak algılanmasına yol açarak huzursuz bir ruh hâli ortaya çıkarabilir. Bu açıdan bakıldığında katılımcılar tarafından,

“Eşim beni kuma olarak aldı, on beş yaşındayken zorla kaçırdı. O ölünceye kadar gün görmedim hiç. Sonra Allah belasını verdi de yatalak yatalak çok çekti.” (K6, Kadın, 75), “Kendi kazandığım paralara aldığım bir evim vardı. Çocuklarım beni bunalttılar, evi zorla sattırdılar. Şimdi buradan iyileşip çıksam başımı sokacağım bir yerim yok. Allah onların belalarını verecek.” (K2, Kadın, 86), “Bazen kendi kendime, ‘Allah’ım beni neden yarattın da bu hâllere soktun?’, diyorum. Anne-babamı terk edip gitmişim zamanında. Herhâlde onların bedduası tuttu da bu hâle düştüm (K9, Erkek, 67), “Burası bir imtihan dünyası. Allah beni sınıyor. Önce eşim öldü, sonra çocuklarım terk etti, şimdi de kendime bakacak durumum yok. Bunlar Allah’ın bana bir cezası.” (K16, Kadın, 74) ve “Eşimle yaşadığım sıkıntılar, çocuklarımın beni terk etmesi, kocamın beni sürekli tartaklaması... Geriye dönüp baktığım zaman bana zulmetmeyen kalmamış. Hepsinin Allah cezasını versin.” (K14, Kadın, 78)

gibi düşünceler paylaşılması onlarda sevgi yönelimli bir Allah algısı yerine, elinde sopası olan cezalandırıcı bir Allah algısı olduğundan yola çıkarak katılımcıların sevgi temelli bir Allah algısına gereksinim duydukları ifade edilebilir.

Sonuç

Araştırmanın amacı yaşlılık dönemindeki en temel manevi gereksinimlerden biri olarak ele alınabilen sevgiyi, huzurevi yaşlıları üzerinden elde edilen veriler ile değerlendirmektir. Araştırmada veriler elde etmek için yapılandırılmamış görüşme soruları Sinop huzurevindeki katılımcılara uygulanmıştır. Elde edilen verileri değerlendirmeye tabi tutmadan önce alan yazındaki sevgi ile ilgili yapılan araştırmalar gözden geçirilmiş ve sevgiye ilişkin geniş kapsamlı bir malumat elde edilmiştir. Huzurevi yaşlılarının beyanları, huzurevinde yapılan gözlemler, alanyazında sevgi ile ilgili yapılmış çalışmalar ve alan uzmanlarının önerileri eşliğinde huzurevi yaşlılarındaki sevgi gereksinimlerinde sekiz odak nokta belirlenmiştir. Bunlar: Kendi, yaşama, eş, aile üyeleri, arkadaşlar, yakın tanıdıklar, toplum ve Allah. Katılımcılar tarafından ‘arkadaşlar ile ilişkili olarak sevgi’ kategorisinde en çok; ‘yakın tanıdıklar ile ilişkili olarak sevgi’ kategorisinde ise en az sayıda düşünce beyan

edildiğine ulaşılmıştır. Buna ek olarak 'aile üyelerine yönelik sevgi' kategorisi kapsamında dile getirilen ifadelerin oranının oldukça yüksek olduğu görülmüştür. Diğer yandan 'Allah ile ilişkili olarak sevgi' kategorisinde düşünceler paylaşılanların azımsanmayacak düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla katılımcıların sevgi konusunda oldukça fazla ve çeşitli beyanları olduğuna ulaşılmıştır. Araştırma sonucunda tespit edilen ve manevi bakım içerikleri sunularak karşılanabilecek olan sevgi gereksinimleri şunlardır:

-Katılımcıların kendilerini sevmeye gereksinimleri olduğuna ulaşılmıştır. Buna göre yaşlılık döneminin sorunlarından dolayı kendilerine yönelik olumsuz algılarının olduğu, bu algıların benlik bütünlüklerini olumsuz etkilediği ve kendilerini sevmelerini engellediği ifade edilebilir.

- Yaşlıların yaşamayı sevme konusunda gereksinimleri olduğu tespit edilmiştir. Buna göre huzurevinde kalmalarının, terk edilmişlik duyguları hissetmelerinin ve ziyarete gelenlerin ölümden bahsetmelerinin yaşlılarda yaşama sevincini engelleyen unsurlar olduğu söylenebilir.

- Katılımcıların eşlerini sevmeye yönelik gereksinimleri olduğuna ulaşılmıştır. Buna göre geçmişte eşleriyle yaşadıkları anlaşmazlıklar, bu anlaşmazlıkların bugüne olumsuz etkileri, eşlerine duyulan öfkenin devam etmesi, yalnız kalmalarının sebebi olarak eşlerini görmeleri gibi durumların yaşlıların vefat eden ya da hayatta olan eşlerinden nefret etmelerine neden olduğu söylenebilir.

-Huzurevi yaşlılarının kendi aile efradını sevmeye gereksinim duyduklarına ulaşılmıştır. Buna göre çocuklarını yetiştirmek için büyük emek sarf ettikleri hâlde şimdi onların kendileriyle hiç ilgilenmedikleri ve huzurevine onlar tarafından bırakıldıkları, çocukları tarafından ziyaret edilmedikleri, kardeşlerine zamanında çok yardım ettikleri hâlde şimdi kardeşleri tarafından hiç aranmadıkları gibi durumlar yaşlıların aile üyelerine yönelik sevgi gereksinimleri olduğunun bir göstergesi olduğu söylenebilir.

-Örnekleme yer alan yaşlıların huzurevindeki diğer yaşlılara yönelik sevgi gereksinimleri olduğuna ulaşılmıştır. Buna göre diğer yaşlıların hep olumsuz özelliklerini dile getirmeleri, onlarla aynı ortamda oldukları için huzurevini yaşanamaz bir yer olarak tanımlamaları, küçük bir hatayı dahi mazur görmeyerek hata yapanla bütün iletişim kanallarını kapatmaları gibi durumlardan yola çıkarak huzurevi yaşlılarının hem diğer yaşlıları sevmeye hem de diğer yaşlılar tarafından sevmeye gereksinimleri olduğu söylenebilir.

-Katılımcıların yakın tanıdıklarıyla ilişkili olarak sevgi gereksinimleri olduğuna ulaşılmıştır. Buna göre komşularıyla daha önce olan yakınlıklarını şimdi özledikleri, akrabalarıyla misafirlğe gidip geldikleri zamanları şimdi çok aradıkları, aralarında sorunlar olduğu için gelinlerini sevmedikleri gibi durumlardan yola çıkarak huzurevi yaşlılarının

yakın tanıdıkları ile ilişkilerinde sevgi gereksinimleri olduğu söylenebilir.

- Huzurevi yaşlılarının toplumla ilişkili olarak sevgi gereksinimleri olduğu tespit edilmiştir. Buna göre toplum tarafından dışlandıklarını düşünmeleri, toplumun kendilerine karşı sevgi ve saygı göstermediklerini dile getirmelerinden yola çıkarak huzurevi katılımcılarının toplum ile olan ilişkilerinde sevgi gereksinimleri olduğu söylenebilir.

-Yaşlıların Allah ile olan ilişkilerinde sevgi gereksinimi olduğuna ulaşılmıştır. Buna göre Allah'ın cezalandırıcı olarak düşünülmesi, maruz kaldıkları olumsuzlukları Allah'a şikâyet ederek bunları yapanlara gerekli cezanın verilmesinin Allah'tan talep edilmesi, huzurevine zorla bıraktıkları için kendi çocuklarına ve olumsuz bir geçmişe sahip oldukları eşlerine sürekli beddua edilmesi gibi durumlardan yola çıkarak huzurevi yaşlılarının Allah ile sevgi temelli bir bağ kurma gereksinimlerinin olduğu söylenebilir.

Öneriler

Araştırmanın sonuçlarından yola çıkarak huzurevi yaşlılarına yapılacak manevi bakımda sevgi altı başlıkta ele alınabilir:

(1) *İnsanın sevgi potansiyeli ile yaratıldığı ve bu potansiyellerini kullanmasının onun duygu durumunu olumlu etkileyeceği* açıklanabilir: [Hz. Muhammed, “*Kendini bilen rabbini bilir.*”, demiştir. İnsanoğlu kendisi, benliği, nefsi hakkında ne kadar bilgi sahibi olursa o kadar Rabbini bilir. Çünkü insan Allah'ın niteliklerinin yeryüzüne yansımasıdır. Dolayısıyla insan kendi sıfatlarını tanıdıkça Allah'ı da tanıyacaktır. Sevgi insanın olumlu duygularını birleştirir ve diğer insanları olumlu etkiler. Örneğin huzurevinde güler yüz göstererek herhangi birine selam vermek hem yaşlının kendisini iyi hissetmesini sağlar hem de diğer yaşlıları da olumlu olarak etkiler. Böylece gösterilen sevgi, daha huzurlu bir ortam oluşmasına yardım eder. Ayrıca sevgi hem bireyin kendisini hem de diğer insanların gelişimini desteklerken bireyin anlayışlı ve sağduyulu olmasını da sağlar.]

(2) *Empatinin sevgiyi destekleyen bir duygu olduğu* izah edilebilir: [Olumsuz davranışlar sergileyenlerin böyle davranmalarına sebep olan şartları gözden geçirmek gerekir. Onların incinebilecek duyguları ve zayıflıkları olduğunu anlayabilmek için kendini onun yerine koymalı ve onlara hem sevgi hem de anlayış gösterilmelidir. Diğer insanları sadece akıl ile değil kalp ile de tanımaya ve anlamaya gayret edilirse aradaki engeller aşılır. Bu noktada Hz. Peygamber hiçbir zaman insanlara zorla bir şey yaptırmamış ve sadece sevgi yolunu takip etmiştir. Mekke'yi fethettiğinde Hz. Peygamber, kendisini Mekkelilerin yerine koyarak, endişe içinde olan Mekkelilere, hiçbirinin zorla dininden döndürülmeyeceğini ve hepsinin kararlarında özgür olduğunu söylemiştir.]

(3) *Paylaşmanın sevgi ortamını desteklediği, cimriliğin ise insanı zarara götürdüğü* açıklanabilir: [Paylaşmak ya da vermek, sevginin, hoşgörünün ve barışın ortama hâkim olmasında ve insanlarla olan olumlu bağların gelişmesinde etkilidir. İnsanın sevgisi, verme

duygusuyla beslenir. Kur'an'da malların Allah yolunda harcanması ve iyilik yapılması (Bakara, 2/195) tavsiye olunur. Sevgi de bir paylaşmadır ve sevgide bir çıkar olmadığından seven karşılık beklemez.]

(4) *Affetmenin sevgi alanını genişleteceği* izah edilebilir: [Her insan evrensel değerlerle birlikte yaratılmıştır. Mesela, her insan sevme duygusuna sahip bir şekilde dünyaya gelmiştir. Bu duygu kullanılırsa Allah sevgisi insanlara yansıtılmış olur. Hz. Peygamber de 'Birbirinize kin tutmayın, birbirinize haset etmeyin, birbirinize arka çevirmeyin; ey Allah'ın kulları, kardeş olun. Bir Müslümana, üç günden fazla kardeşi ile dargın durması helal olmaz.' (Buhârî, "Edeb", 57) demiştir.]

(5) *İnsanlarda kusur araştırmak yerine bu kusurları görmezden gelerek ya da örtterek olumlu bir bakış açısına sahip olmanın sevgi ortamına katkı sunacağı ve mutluluğu destekleyeceği* açıklanabilir: [İnsanlara sevgi göstermeyi engelleyen en önemli neden, kusur araştırmaktır. Bu nedenle kişi kusur aramak yerine bu kusurları örtterek, insanların olumlu yönlerini görmeli ve farklılıklara saygı duymalıdır. Bu da sevgi alanını yakın çevreyle sınırlamak yerine genişletmek ile mümkün olur. "Aşkın gözü kördür." sözü, seven insanın hata görmeyeceğini, hoşgörülü davranacağını ve olumlu yönleri bakacağını ifade eder. Hayatta mutlu olmak için insan hem kendisini hem de diğer insanları sevmelidir.]

(6) *Takva ile korku arasındaki ayırım, sevgi bağlamında* açıklanabilir: [Kalp sevgi eğilimli yaratılmıştır, bu nedenle sevgi insanın özüdür. Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alındığında sevginin karşıt anlamlısı ise korkudur. Sevgi bütün güzellikleri içine alırken korku dışlayıcı bir karakterdedir. Kendini ve diğer yaratılanları sevdikçe, insanın korkuları azalır. Sevgi olmazsa yaşam anlamını kaybeder. Derinliklerdeki sevgiye bağlanılmazsa kendi de tanınmaz hâle gelir. Korku temelli duygulara sahip olduğunda dünya güvensiz bir yer olarak algılanır. Allah tarafından yargılanacağı için korkmak yerine şefkatiyle cennete göndereceği için sevgi beslemek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber her Müslüman'ın mutlaka cennete gideceğini (Buhârî, "Tevhid", 19, 31, 36, 37) dile getirmiştir. 'Takva' kelimesi Türkçe'ye sadece 'korku' olarak çevrilmektedir. Oysa takvanın "Allah'ın sevgisini kaybetmeyi istememek" şeklinde çevrilmesinin daha uygun olduğu söylenebilir. Kur'an'da "Allah'a karşı takvalı olun." yani "Allah'ın sevgisini kaybetmeyi istemeyin." gibi ayetler vardır. Dolayısıyla Allah'ın cezalandırmasından korkmak yerine Allah'ın sevgisini kaybetme endişesi içinde olunmalıdır.]

Sevgiye yönelik bu açıklamalardan sonra sevgi ile ilişkili güzel sözler katılımcılarla birlikte yorumlanabilir, konuyla ilişkili hikâyeler anlatılabilir, sevgiyi daha somut hâle getirmek için küçük metaforlaştırmalar yapılabilir ve öğrenilenlerin kalıcılığı adına yaşlılara sorumluluklar verilebilir. Bu kapsamda şunlar yapılabilir:

(1) Yunus Emre'den "Yaratılanı severim, Yaradan'dan ötürü." sözü birlikte yorumlanabilir. Buna göre diğer insanlara karşı olan önyargılarımız bir kenara bırakılmalı,

Allah'ın yarattığı bir varlık olarak onlara yaklaşılmalı ve her insanın sevilebilecek bir yönü olduğunun bilincinde olunmalıdır.

(2) '*Sevdiğine elma götürən kız ile derviş*' hikâyesi paylaşılabilir. Tıpkı buradaki kızın sevdiğinin hoşuna giden elmaları, hiç saymayarak sevinçle sevdiğine götürdüğü gibi insanlar da Allah'ı seviyorsa, O'nun sevdiği davranışları ortaya koyması ve yaptıklarını hesaplamak yerine elinden geldiği ölçüde iyi işler yapması gerektiği ifade edilebilir. [*Sevdiğine elma götürən kız ile derviş* hikâyesi: Bir derviş, sepet dolusu elmayla uzaklardan gelen genç bir kıza rastlamış. Derviş, "Nereye gidersin? Neler doldurdun sepetine?" diye sormuş. Genç kız, çok uzakları işaret ederek, "Şu uzaktaki dağın eteklerinde çalışan sevdiğime elma götürüyorum." demiş. Derviş "Kaç tane?" diye sorunca, genç kız bu soruya çok şaşırılmış ve "O nasıl soru öyle? İnsan sevdiğine götürdüğü şeyi sayar mı hiç?" diye cevap vermiş. Başı önüne düşmüş dervişin ve genç kızın fark edemeyeceği şekilde usulca koparıvermiş elindeki 99'luk tespihi. Kaynak: Anonim'den uyarlanmıştır.]

(3) *Aynı sürahiden alınan her bardak suyun tadının da aynı olması* metaforlaştırması yapılabilir. Buna göre Allah ile bütünleşen insanın kendini parça değil, bütün hissedeceği dile getirilebilir. Mevlâna'nın "*Ben bir damla değilim, bütün bir deryayım.*" sözünden esinlenerek bir sürahideki sudan bir bardak içilince geri kalanın tadının da aynı olduğunu anlamanın metaforlaştırması yapılabilir. Buna göre Allah'ın kendi güzel vasıfları ile insanları donatarak yeryüzüne gönderdiği açıklanabilir.

(4) Hz. Muhammed'in selamlaşma ile ilgili olarak "*Aranızda selamı yaymanız birbirinizi sevmenizi sağlar.*" (Müslim, "İmân", 93) anlamındaki hadisi ve "*Bir selam ile selamlandığınız zaman, ondan daha güzeli ile selamı alın veya ona aynısıyla karşılık verin.*" (Nisa, 4/86) ayeti paylaşılabilir. Selamın karşıdaki insana, "*Benden sana zarar gelmez.*" mesajı taşıdığı ve buna bağlı olarak aradaki sevgi ve dostluğu daha da güçlendireceği dile getirilebilir. Ardından bu selamlaşmayı uygulamaya koyacakları ve huzurevinde birbirilerini gördükleri zaman selamlaşacakları konusunda sorumluluklar verilebilir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (1985). *el-Müsned*. (Nşr: Ebû Hâcir Muhammed Saïd Besyûnî). Beyrut: Yayınevi yok.
- Akgül, M. (2004). Yaşlılık ve dindarlık: Dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk ilişkisi - Konya Huzurevi örneği. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 19-56.
- Akyıldız, N. (1999). *Sağlıklı yaşlanma*. İstanbul: Yay-pa Yay.
- Altıparmak, S. (2009). Huzurevinde yaşayan yaşlı bireylerin yaşam doyumu, sosyal destek düzeyleri ve etkileyen faktörler. *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi*, 23(3),

159-164.

- Arıcı, İ. & Tokur, B. (2017). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Tanrı algıları ve hoşgörü eğilim düzeyleri arasındaki ilişki. *Turkish Studies*, 12(10), 31-48.
- Artan, T. & Irmak, H. S. (2018). Huzurevindeki yaşlıların huzurevinde yaşlanmaya ilişkin bakış açılarının değerlendirilmesi. *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 29(2), 51-70.
- Aydın, İ. & İşleyen, S. (2004). Huzurevinde kalan yaşlıların geleceğe yönelik beklentilerinin umutsuzluk düzeylerine etkisi. *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences*, 7(3), 19-25.
- Beck, C. (1986). Educating for spirituality. *Interchange*, 17(2), 148-156.
- Berscheid, E. & Walster, E. (1974). A little bit about love. [in] *Foundations of interpersonal attraction*. Ed: T. L. Huston, (pp.355-402). New York: Academic Press.
- Bilecik, S. (2016). Huzurevlerinde dinî danışmanlık ve din hizmetleri: İhtiyaçlar, beklentiler, sorunlar. [içinde] *Manevi danışmanlık ve rehberlik*. Ed.: A. Ayten vd., (ss. 377-400). İstanbul: DEM Yay.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (2001). *el-Câmi'u's-Sahîh*. (Nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. - 8 Cilt). Yayın yeri yok: Dâru Tavki'n-Necât.
- Canatan, A. (2008). *Sosyal yönleriyle yaşlılık*. Ankara: Palme Yay.
- Carr, A. (2005). *Positive psychology: The science of happiness and human strengths*. New York: Brunner-Routledge.
- Çelimli, Ç., & Güldal, Ş. T. (2016). Manevi yönelimli danışmanlık ile psikoterapi yöntem ve teknikleri: Doğu ve Batı'dan örnekler. [içinde] *Manevi yönelimli psikoterapi ve psikolojik danışma*. Ed.: H. Ekşi & Ç. Kaya (ss. 99-122). İstanbul: Kaknüs Yay.
- Dion, K. L. & Dion, K. K. (1973). Correlates of romantic love. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 41(1), 51-56.
- Doğan, C. (2007). Türkiye'de yaşlılık ve huzurevi olgusu. [içinde] *Yaşlılık dönemi ve problemleri*. Ed.: M. F. Bayraktar, (ss. 33-60). İstanbul: Ensar Yay.
- Döğüşgen, M. M. (2010). *Her yönüyle sevgi dili*. İstanbul: Ekinoks Yay.
- Duyan, V., Yolcuoğlu, İ. G., & Artan, T. (2014). *Dünü bugünü yarınyla insanı anlamak*. İstanbul: Nar Yayınevi.
- Elkins, D. N. (2007). A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy. [in] *Spirituality oriented psychotherapy*. Eds: L. Sperry & E. P. Shafranske, (pp. 13-152). Washington/US: APA.
- Emmons, R. A. (2005). Emotion and religion. [in] *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Eds.: R. F. Paloutzian & C. L. Park, (pp. 235-252). New York, NY: The Guilford Press.
- Frame, M. W. (2003). *Integrating religion and spirituality into counseling: A comprehensive approach*. New York/US: Thomson/Brooks-Cole.
- Faver, C. A., Cox, M. E., & Callahan, A. (2003). Social work students' images of god. *Social Thought*, 22(4), 53-74.

- Fredrickson, B. L. (2002). Positive emotions. [in] *Handbook of positive psychology*. Eds: C. R. Snyder & S. J. Lopez, (ss.120-134). US: Oxford University Press.
- Fromm, E. (1995). *Sevme sanatı*. İstanbul: Payel Yay.
- Fromm, E. (2001). *İtaatsizlik üzerine*. İstanbul: Mert Yay.
- Fromm, E. (2008). *Sevginin ve şiddetin kaynağı*. İstanbul: Payel Yay.
- Fromm, E. (2014). *Sağlıklı toplum*. İstanbul: Payel Yay.
- Gezgin, A. G. (2010). *Kur'an'da sevgi*. İstanbul: Rağbet Yay.
- Gorman, L. M., & Sultan, D. F. (2014). *Psikososyal hemşirelik*. Ankara: Akademisyen Tıp Kitabevi.
- Hendrick, C. & Hendrick, S. (1986). A theory and method of love. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50(2), 392-402.
- Hendrick, S. & Hendrick, C. (2002). Love. [in] *Handbook of positive psychology*. Eds: C. R. Snyder & S. J. Lopez, (pp. 472-484). US: Oxford University Press.
- Hofling, C. K., & Leininger, M. M. (1981). *Hemşirelikte ana psikiyatrik kavramlar* (Çev. Aysel Kumral). İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Yay.
- Hofman, P. (2005). *Yeni bir başlangıç: Emeklilik*. İstanbul: İletişim Yay.
- Kalem, M. R. (2006). *Yaşlıların din eğitimi ve öğretimi açısından problem ve beklentileri (Huzurevi yaşlıları üzerine yapılmış bir araştırma)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kalınkara, V. (2011). *Temel gerontoloji: Yaşlılık bilimi*. Ankara: Nobel Yay.
- Kaptan, G. (2013). Yaşlanma ve yaşlılıkla ilgili tanımlamalar. [içinde] *Geriatrik bakım ilkeleri*. Ed.: G. Kaptan, (ss. 1-10). Ankara: Nobel Yay.
- Karacoşkun, M. D. (2012). *Erich Fromm ve din*. İstanbul: İz yay.
- Karadelioğlu, P. (2011). *Huzurevinde ve ev ortamında yaşayan yaşlıların yaşam doyumlarının ölüm kaygı düzeyine etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kartopu, S. (2014). Yaşamı sürdürme nedenlerinin Tanrı algısıyla ilişkisi. *Turkish Studies*, 9(2), 887-903.
- Kasapoğlu, F. (2017). Terapötik süreçte maneviyatın değerlendirilmesi. [içinde] *Psikoterapi ve psikolojik danışmada maneviyat*. Ed.: Halil Ekşi, (ss. 253-282). İstanbul: Kaknüs Yay.
- Kelley, H. H. (1983). Love and commitment. [in] *Close relationships*. Eds: H. H. Kelley et al., (pp. 265-314). New York: Freeman.
- Kılavuz, M. A. (2003). *Yaşlanma dönemi din eğitimi*. Bursa: Arasta Yay.
- Kılıç, Ü. & Şelimen, D. (2017). Yaşlıları huzurevi yaşamını seçmeye zorlayan nedenlerin belirlenmesi. *JAREN Hemşirelik Akademik Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 73-82.
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. [in] *Handbook of attachment theory and research, and clinical applications*. Eds.: J. Cassidy & R. K. Shaver, (pp. 803-822). New York, NY: The Guilford Press.

- Konak, A. & Çiğdem, Y. (2005). Yaşlılık olgusu: Sivas Huzurevi örneği. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(1), 23-63.
- Köknel, Ö. (t.y.). *Kaygıdan mutluluğa kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar Basımevi.
- Köknel, Ö. (2013). *Şiddet dili*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kur'an Yolu*. Erişim Tarihi: 15 Kasım 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Lee, J. A. (1973). *The colors of love: An exploration of the ways of loving*. Ontario/Canada: New Press.
- Maslow, A. (2001). *İnsan olmanın psikolojisi*. (Çev. Okhan Gündüz). İstanbul: Kuraldışı Yay.
- May, R. (1969.) *Love and will*. New York: Norton.
- Mehmedoğlu, A. U. (2011). *Tanrı'yı tasavvur etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (1955). *el-Câmi'uş-Sahîh*. (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Kahire/Mısır: Yayınevi yok.
- Myers, J. E., Sweeney, T. J., & Witmer, J. M. (2000). The wheel of wellness counseling for wellness: A holistic model for treatment planning. *Journal of Counseling & Development*, 78(3), 251-266.
- Öz, F. (2010). *Sağlık alanında temel kavramlar*. Ankara: Mattek Matbaacılık.
- Özen, D. (2008). *Huzurevinde yaşayan yaşlılarda ölüm kaygısının günlük yaşam işlevlerine etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Parlak, S. (2016). Manevi danışmanlığın gelişimi. [içinde] *Manevi yönelimli psikoterapi ve psikolojik danışma*. Ed.: H. Ekşi & Ç. Kaya, (ss. 29-46). İstanbul: Kaknüs Yay.
- Peterson, C. (2006). The values in action (VIA) classification of strengths. [in] *A life worth living: Contributions to positive psychology*. Eds.: M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi, (pp. 29-48). US: Oxford University.
- Peterson, C. & Seligman, M. (2001). *Values in action (VIA) classification of strengths*. <http://www.positivepsychology.org/taxonomy.htm>. Date accessed: 15 November 2020.
- Post, S. (2002). The tradition of agape. [in] *Altruism and altruistic love*. Eds.: S. G. Post et al., (pp. 51-64). New York: Oxford University Press.
- Sarıçam, İ. (2007). *Hız Muhammed ve evrensel mesajı*. Ankara: DİB yay.
- Scioli, A. & Biller, H. (2003, May). Hope, attachment and love. [in] *Works of love: Scientific and religious perspectives on altruism*. An international, interfaith and interdisciplinary conference. Philadelphia, PA.
- Seligman, M. E. (2004). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York/US: Simon and Schuster Publishing.
- Seligman, M. E. P. (2006). Afterword: Breaking the 65 percent barrier. [in] *A life worth living: Contributions to positive psychology*. Eds.: M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi, (pp. 230-236). US: Oxford University.
- Sternberg, R. J. (1986). A triangular theory of love. *Psychological Review*, 93, 119-135

- Sternberg, R. J. (1998). *Love is a story: A new theory of relationships*. New York: Oxford University Press.
- Sternberg, R. J., & Grajek, S. (1984). The nature of love. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47(2), 312-329.
- Şenol, C. (1989). *Ankara ilinde kurumlarda yaşayan yaşlılarda ölüme ilişkin kaygı ve korkular*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şenol, D. & Sezgin, E. (2017). Yaşlılık ve yaşlı kadınlarda huzurevi algısı: Nitel bir çalışma. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2), 31-50.
- Tufan, İ., Kılavuz, A., Özgür, Ö. vd. (2019). Türkiye’de gerontoloji atlası: Yaşlı yoksulluğu ve yalnızlık üzerine bulgular. *Geriatrik Bilimler Dergisi*, 2(1), 1-7.
- Uysal, V. (1996). *Din psikolojisi açısından dinî tutum-davranışlar ve şahsiyet özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston/US: Shambhala Publications.
- Yazıcı, R. (1994). *Yaşlı bireylerin ölüm kaygısı ve bunun günlük yaşam aktivitelerine olan etkisinin araştırılması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü.

Love as a Spiritual Need in Old Age: A Field Study on Nursing Home Elders**Abstract**

The aim of the research is to examine the love within the context of spiritual requirement in the old age. By studying on the feelings, thoughts and behaviors of the nursing home elders, this investigation was carried out. For this purpose, the research was designed within the scope of phenomenological method, and unstructured interview questions were applied to those through bilateral interviews. Before making categorical evaluations on the findings from these interviews; a comprehensive literature review was carried out, and detailed information was obtained about functions of love, objects of love, approaches to love, love in old age and spiritual needs of the old age. Considering information obtained from the literature, interviews with those and field experts' opinions; eight different categories were determined to address the issue of love in the nursing home elders. In conjunction with love, while the most referenced category is 'the relations with friends', the least referenced category is 'the relations with close acquaintances'. In accordance with the study results, it was determined there is a deficiency in the love of elderlies living in the nursing home that based on the situations such as having negative self-perceptions and their self-integrity being damaged; it was found reasons such as the obligation to stay in a nursing home and feelings of abandonment negatively affect their 'joy of living'. It was observed the continuing anger towards their spouses and thinking of their spouses as the reason for their loneliness prevent the 'spouse' love of the nursing home residents; as the participants stated that they were left to the nursing home by their children and never sought by their siblings, a lack of affection was detected for the 'family members'. It was seen there is no 'friendly' love among the nursing home elders due to situations such as the negative characteristics of other nursing home residents who are always expressed by the elderly and they close all communication channels, without excusing even a small mistake; it has been determined that the participants do not feel affection towards their 'close acquaintances' based on the situations such explanations as they do not love their daughter in law because of some troubles between them and they have missed visiting times between their relatives. It was found the elders do not have any sense of love for the 'society', based on the such situations as the their thought relating with abandoned by the society and the society does not show love and respect towards them; such situations as complaining to Allah about the negativities experienced by the nursing home residents and waiting for the necessary punishment to be given by Allah to their spouses with whom they have a negative past, asking to be punished by Allah to their children who put those to nursing home; it has been concluded that there is no love-based relationship between they and 'Allah'. As a result, it was found the love needs of nursing home elders can be addressed in eight categories: himself, life, spouse, family members, friends, close acquaintances, society and Allah.

Keywords: *Spiritual Needs • Spiritual Care • Love • Old Age • Nursing Home.*

KUR'AN MEÂLİNDE İDEOLOJİK YAKLAŞIM: BİR ÖRNEK İNCELEMESİ

Ideological Approach in the Interpretation of the Qur'an: A Case Examination

Bayram KÖSEOĞLU¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 17.09.2020
Kabul Tarihi : 25.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Kur'an Arapça olarak indirilmiş evrensel bir kitaptır. Tüm insanlığa hitap eden Kur'an'ın farklı dilleri konuşan muhatapları tarafından anlaşılması ise bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın sonucu olarak çok eski zamanlardan itibaren Kur'an'ın farklı dillere çevirileri yapılmıştır. İlahi bir kelam olan Kur'an'ın içerdiği manaların eksiksiz olarak farklı dillere aktarılması ise mümkün değildir. Bu yüzden yapılan çeviriler ne kadar güzel olsa da mutlaka bir yönüyle eksiktir. Bununla birlikte, bu durum Kur'an'ı anlama ve anlatma çabalarının önünü kesmemiştir. Bilakis Kur'an'ı anlama, tefsir etme, anlatma gayreti hep var olagelmıştır. Kur'an'ın farklı dillere çevirisi ve tefsir edilmesi bir gereklilik olmakla birlikte, bunun birtakım usul ve kuralları da vardır. Söz konusu kurallara riayet edildiği sürece bu faaliyetler istenen amaca uygun olacaktır. Bununla birlikte, Kur'an'ı tercüme ve yorumlama faaliyetlerinde subjektifliğin var olduğu da bir gerçektir. Bu gerçeklik zaman zaman Kur'an'a belli bakış açıları çerçevesinde yaklaşımlar sergilemekle kendini göstermektedir. Oysa, tercüme ve tefsir faaliyetlerinde asıl hedef Kur'an'da kastedilen manaların tespit edilerek ortaya konulması olmalıdır. Bu hedef gözden kaçırıldığında, ortaya konulan manalar artık âyetlerin mesajından ziyade, bu faaliyetlerde bulunan kişilerin subjektif değerlendirmeleri olarak karşımıza çıkacaktır. Bu durumda Kur'an çevirisini okuyan kişi, aynı zamanda çeviri sahibinin düşünce yapısıyla da karşı karşıya kalacaktır. Bundan kaçınmanın yolu ise, okuyucuya Kur'an ayetlerinin ifade ettiği özgün anlamları ulaştırma çabasıdır.

Bu makalede Abdullah Akgül tarafından hazırlanan ve Furkan Neşriyat tarafından 2015 yılında "Rabbani Yaklaşım ve Anlayışımızla Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı" başlığıyla basılan nüsha üzerinden bir örnek incelemesi yapılmıştır. Söz konusu meâl internet ortamında da yer almaktadır. Bu çalışmada esas alınan nüsha ile internet ortamında yer alan nüshada tespit edilen farklılıklara gerekli görülen yerlerde işaret edilmiştir. Söz konusu meâl, makalenin başlığı açısından çarpıcı örnekler içermesi sebebiyle seçilmiştir. Öncelikle konuyla ilgili temel kavramlar üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde söz konusu meâlden seçilen örneklerle yer verilmek suretiyle bu yaklaşımın Kur'an meâli açısından isabetli olup olmadığı sorgulanmıştır. Sonuç bölümünde çalışma sonucunda ulaşılan kanaat ve tespitlere yer verilmiştir. Böylelikle Kur'an meâlinin imkân ve sınırlarının ne olduğuna/ olması gerektiğine dair bir fikir edinilmesi hedeflenmiştir. Belli bir usulden bağımsız olarak yapılan Kur'an meâllerinde farklı sonuçlara ulaşılabileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle, Kur'an meâli gibi önemli bir eserde takip edilmesi gereken ilkelere dair tespitler vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir • Kur'an • Yorum • Tercüme • İdeoloji.

Giriş

Kur'an-ı Kerim bütün insanlığa hitap eden evrensel bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in, dili Arapça olmayanlar tarafından anlaşılabilmesi için çevirilerinin yapılması

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, bk7791@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8256-8972>

gerektiği muhakkaktır. Bununla birlikte, bir metnin başka bir dile çevirisinin imkânı da tartışma konusu olan bir husustur. Genel olarak benimsenen, bir metni aynıyla başka bir dile aktarmanın mümkün olmayacağı, konu ilahi bir kelam olan Kur'an'ın çevirisi olunca bunun imkânsızlığının daha da aşikâr olduğudur. Bu gereklilik ve imkânsızlık arasında nasıl bir çeviri yapılabileceği, yapılacak olacak çevirinin kural ve sınırlarının neler olacağı gibi hususlar bu açıdan oldukça önemlidir.

Tarihen sabit olan bir husus vardır ki o da Kur'an-ı Kerim'in başka dillere çevirisinin çok eski zamanlardan beri yapılageldiğidir. Bu durumda, yapılan bu çevirilerin mahiyeti önem arz etmektedir. Kur'an'ın harfi tercümesinin yapılamayacağı ittifakla kabul edilen bir husustur. Yapılan çeviriler veya yapılması mümkün görülen çeviriler ise tefsiri tercümelere¹ Nitekim, harfi tercümede Kur'an'ın icazı gereği manaları tam olarak aktarılamamakta, eksik hatta yanlış manaların ortaya çıkması söz konusu olmaktadır.²

Yapılan Kur'an çevirilerinde mütercimim bilgi birikimi, sosyo-kültürel çevresi, dünya görüşü vb. durumlar az veya çok kendini gösterebilmektedir. Aynı zamanda yorumu da bünyesinde barındıran meâlde, bu unsurların ne kadar yer aldığı, ayetlerin manasına olumlu ya da olumsuz anlamda nasıl bir etki yaptığı önemlidir. Zira bu önem, bir meâlde yer alan yorumların sahih olup olmamasını belirleyecektir. Bu durumda, bir meâl çalışmasının mütercimim şahsi görüşlerinden uzaklığı ve ayetlerin asli manalarını ortaya koyabilmesi oranında makbul ve muteber bir meâl olacağı söylenebilir.

1. Kavramsal Çerçeve

Konuyla ilgili örneklere ve değerlendirmelere geçmeden önce, temel kavramlar olması hasebiyle tefsir, te'vil, tercüme, meâl ve ideoloji kavramları üzerinde konumuzla ilgisi olan yönleriyle kısaca durulacaktır.

1.1. Tefsir

“Açıklamak, izah etmek, kapalılığı gidermek” manasına gelen “f-s-r” kökünden³ tefsir kelimesi “anlamı kapalı olan lafızdan murad edilen şeyi ortaya çıkarmak”⁴ demektir.

Farklı tarifleri yapılmakla birlikte⁵ genel olarak tefsirle ilgili tanımların, “Kur'an'ın lafızlarından kastedilen manayı, imkân ölçüsünde ortaya çıkarmak” manasında birleştiği söylenebilir. Ulema örfünde ise, “Kur'an-ı Kerim'in manalarını keşf ve onda olan müşkil ve garip lafızlardan kastedilen şeyi beyan gibi bir manada kullanılmışsa da bu, ilmî bir anlam olarak sadece Kur'an'a tahsis edilmemiş, diğer ilmî sahalarda da kullanılmıştır.”⁶

Tefsir ile biraz sonra izah edilecek olan tercüme kelimesi arasında bir benzerlik ve anlam ilişkisi vardır. Nitekim her ikisi de ilahi kelamın daha iyi anlaşılmasını

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 1995), 217.

² Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2014), 324-325.

³ Benzer anlamlarda olmak üzere kelimenin “s-f-r” kökünden geldiği de söylenmektedir.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), “fsr”, 5/3412-3413.

⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 1/12-14.

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214.

hedeflemektedir. Tercümenin, bir sözün hem söylendiği dilde hem de çevrildiği dilde şerh ve beyan edilmesi manasını da içerdiği dikkate alınarak, “Tefsiri Tercüme” şeklinde bir tabir ortaya çıkmış olması da bu iki kelime arasındaki benzerliği ifade etmektedir.⁷ Bununla birlikte tefsir ve tercümenin iki farklı alan olduğu ve aralarında farklılıklar olduğu da unutulmamalıdır.⁸

Tefsirin mahiyetine ilişkin açıklamalara te’vil başlığı altında da kısmen değinileceği ve tefsir ile te’vilin farklarına işaret edileceği için şimdilik bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

1.2. Te’vil

Te’vil kelimesi “dönmek” anlamına gelen “evl” kökünden türemiştir. Tef’il kalıbında kullanıldığında ise “açıklamak, tefsir” etmek manasını da ifade etmektedir.⁹

Kelime anlamı itibarıyla te’vil, “zahire uygun olan iki ihtimalden birini tercih etmektir.”¹⁰ Te’vil yapan kişi, sözü muhtemel manalarından birine çevirmektedir.¹¹ İstilahta ise te’vil, selefeye göre iki anlamdadır. Birincisi, kelamın tefsiri ve manasının açıklanmasıdır. İkincisi ise bizzat kelimadan kastedilen şeydir.¹²

Müteahhirûna göre te’vil, bir delilden hareketle lafzı, râcih olan manadan mercûh olan manaya çevirmektir.¹³ Buna göre te’vili, “lafzın zahiri manasını bırakıp, ondan uzaklarda, ama ona bağlı kalarak, başka bir anlam arama faaliyeti”¹⁴ şeklinde tanımlanabilir.

“Te’vil delile ihtiyaç duyar. Bu yüzden te’vil için iki durum söz konusudur: Birincisi, lafzın yorulan manaya ihtimalini veya muradın o olduğuna dair bir iddiayı açıklamak; ikincisi, lafzın taşıdığı manayı, tercih edilen manaya çevirmeyi vacip kılan delili ortaya koymaktır. Eğer bu manayı açıklayamaz ve mananın o olduğuna dair delili getiremezse bu fasit te’vil olur. Buna naslarla oyun oynamak denir.”¹⁵

Bu tanımlar aynı zamanda sahih bir te’vilin şartlarını da ortaya koymaktadır. Buna göre sahih bir te’vil, lafzın muhtemel manalarından olmak, sarih bir nassa ters düşmemek, lafzı zahir anlamından başka bir manada yorumlamaya imkân tanıyan şer’î bir delile dayanmak gibi şartları haiz olmalıdır.¹⁶

Bu noktada tefsir ve te’vil arasındaki farka da işaret etmekte fayda vardır. Zira, geçmişten günümüze Kur’an ayetleri üzerine yapılan yorumların tefsir mi yoksa te’vil türünden açıklamalar mı olduğu, yapılan açıklamaların makbul olup olmadığı ya da neye

⁷ Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 64.

⁸ bk.: Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 65-69.

⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/14.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “fsr”, 5/3413.

¹¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/14. Ayrıca bk: Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu Dâru’t-Turâs, 3. Basım, 1404/1984), 2/148; Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirâsâti’l-Kur’aniyye (Medine: 1426), 6/2261.

¹² Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/15.

¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/15. Ayrıca bk.: Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 69-70.

¹⁴ Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 64.

¹⁵ Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 67-68. Ayrıca bk.: Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/15-16.

¹⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2010), 28-29.

göre makbul olup olmayacağı gibi görüşlerin bu kavramlara yüklenen anlamlardan bağımsız olmadığı aşikardır.

Mütekaddimûn tefsir âlimleri arasında yaygın olan görüş tefsir ve te'vilin aynı manaya gelen/müteradif kelimeler olduğu şeklindedir.¹⁷ Bunun yanında tefsirle te'vil arasında fark olduğu da ifade edilmiştir.¹⁸ Örneğin Mâtürîdî (öl. 333/944), tefsirin, lafızdan kastedilenin kesin olarak bu olduğunu söylemek ve bu manayı kastettiğine dair Allah'ı şahit tutmak olduğunu söyler ve buna dair bir delil varsa sahih, aksi halde bunun yasaklanmış olan rey ile tefsir olduğunu belirtir. Te'vilde ise böyle bir kesinlik ve şahit tutma söz konusu olmaksızın muhtemel manalardan birini tercih etme vardır.¹⁹

Bu izahlardan ortaya çıkan şudur ki, te'vil bir delile dayanmalı, tercih edilen mana âyetin lafzına, öncesi ve sonrasına uygun olmalıdır. Nitekim te'vilin, ayetin lafzına, öncesi ve sonrasına mutabık olması, delilinin güçlü olması güzel addedilirken, bu şartlara uymayan te'vil ise makbul sayılmamaktadır.²⁰ O halde te'vilin, yorum sahibinin metinden tamamen bağımsız olarak, tefsir için gerekli olan ilimleri dikkate almadan, kendi şahsi istekleri ve ideolojik eğilimleri doğrultusunda hareket etmesi anlamına gelmediği de anlaşılmaktadır.²¹

1.3. Tercüme

Farklı tarifleri yapılmakla birlikte, bu çalışmayla ilgili olan yönüyle tercüme genel olarak, bir sözü bir dilden başka bir dile çevirmek şeklinde ifade edilebilir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942) tercümeyle "bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifade etmektir" şeklinde açıklar.²² "Demek oluyor ki, bir dilden diğer bir dile tercüme yapılırken, kelamın bütün mana ve maksatlarına itina gösterilmesi icab etmektedir."²³

Tercüme kelimesinin mahiyetine yönelik izahlarda, "bir sözü manasını açıklamaksızın başka bir dile aktarmak" ve "bir sözü kendi dilinden başka bir dile tefsir edip açıklamak" şeklinde iki mananın ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durumda harfi tercüme ve tefsiri tercüme olarak bilinen iki tercüme çeşidinden söz edilmektedir. Harfi tercümede her yönden asla uygunluk aranması sebebiyle Kur'an hakkında böyle bir tercümenin imkânsızlığı ittifakla kabul edilmiştir. Metnin asıl manasını aktarmayı hedefleyen tefsiri tercümenin ise Kur'an için caiz olduğu genel olarak kabul edilmiştir.

Burada şunu da hatırlamak gerekir ki, mütercimün dünya görüşü, Kur'an algısı, fikri yapısı vb. subjektif faktörlerin Kur'an tercümelemlerinin muhtevasını etkilediği bir gerçektir. Bu durumda şu sorular önem arz etmektedir: Tefsiri tercümenin sınırları nelerdir? Tefsir

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/16. Ayrıca bk.: Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.), 2/5.

¹⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/16-17.

¹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 6/2262; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/17. Ayrıca bk.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1935), 1/27-28.

²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 215.

²¹ bk.: Demirci, *Tefsir Tarihi*, 33.

²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/9.

²³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 216. Ayrıca bk.: Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 58.

yaparken uyulması gereken şartlara tercümede de riayet edilmesi gerekir mi? Tercüme yapan kişi her türlü şahsi görüşünü tercümeye aktarabilir mi? Kelimelerin sadece lügat anlamlarından hareketle tercüme yapılabilir mi? vb.

1.4. Meâl

Tercümeyle anlamca yakın bir kelime olan meâl, bu çalışmanın temelini oluşturan önemli kavramlardan biridir. Kur'an-ı Kerim'in icazı gereği manasının tam olarak farklı bir dile aktarılamayacağı gerçeğinden hareketle Kur'an çevirileri için tercüme kelimesi yerine meâl kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir.²⁴ Çünkü, bir eseri başka bir dile çevirirken eserin muhtevasında, belli bir anlam kayması, daralması, genişlemesi, hatta anlam kaybı mutlaka olacaktır.²⁵

Allah'ın kitabını anlama gayreti aynı zamanda onu tercüme etmeyi de gerekli kılmaktadır.²⁶ Bununla birlikte, yorum ve yakın anlam manalarını bünyesinde barındıran meâlin, keyfi ve indî yorumlara imkân vereceği vehmine kapılmamalıdır. Zira, nasıl ki tefsirin birtakım kuralları olması gerekiyorsa, meâlin de bu kurallar çerçevesinde yapılması gerektiği aşikardır. Nitekim, meâlde temel amaç bütün eksikliğine rağmen, ayetlerin kastettiği anlamı ortaya çıkarmaktır. Ayetlerin kastetmediği ve meâl yazarının kendi zihnindeki manaları, fikirleri, ideolojileri ayetlere söyletmek ise bundan farklı bir şeydir.

O halde mütercim, metne sadık kalarak, anladıklarını doğru ve eksiksiz olarak aktarma gayretinde olmalıdır. Zira, genelde insanların, tercümenin aslın aynısı olduğu, aslın bütün manalarını içerdiği, lafzi kalıplar dışında asıl metin ile tercüme arasında fark olmadığı şeklindeki kabullerini²⁷ göz ardı etmemek gerekir.

1.5. İdeoloji

Kökeni Fransızca olan (idéologie) ideoloji kelimesi "Siyasal veya toplumsal bir öğretiyi oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukukî, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü"²⁸ şeklinde tanımlanmaktadır.

Kur'an meâlleri bağlamında ele alındığında, belli bir düşünce ve bakış açısıyla Kur'an ayetlerini açıklamak şeklinde izah edilebilir. Acaba Kur'an meâli buna imkân verir mi? Ya da Kur'an meâlinde bu yaklaşım tarzı ne derece doğrudur?

"Malumdur ki çoğu zaman kişiler, yorum ve açıklamalarında, mensubu oldukları inancın, bağlı oldukları düşüncenin etkisinde kalmaktadırlar. Bu yüzden ayetleri tefsir ve tercüme ederken, bilerek veya bilmeyerek, subjektif duyguların etkisiyle kendi inanç ve

²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220. Ayrıca bk.: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/30.

²⁵ Turan Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 241.

²⁶ Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâline Genel Bir Bakış", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2010), 1/94; Celal Kırcı, "Kur'anın Türkçe Çevirilerinde Metodolojik Anla(ma)ma Sorunları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40, (2014), 10.

²⁷ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 67.

²⁸ Türk Dil Kurumu (TDK), "Güncel Türkçe Sözlük". <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 21 Ocak 2019)

düşüncelerini yansıtmaktadırlar.”²⁹ “Çoğu mütercimim daha çok Kur’an adına bir anlam devşirme temayülünde oldukları ön plandadır... Yani meâllerde de tefsir ve te’villerde olduğu gibi anlam yitimi ve hatta çarpıtılması dikkatlerden kaçmamaktadır.”³⁰

2. Kur’an Meâlinde İdeolojik Yaklaşım³¹

Kur’an’ın icazı gereği, manalarının tam olarak başka bir dile aktarılamayacağı gerçeğine yukarıda işaret edilmişti. Kur’an’ın bu özelliği karşısında, Kur’an’ı tercüme edenler birtakım ilave açıklamalar yapmak durumunda kalmaktadırlar. Neticede Kur’an meâllerinde genellikle parantez içi açıklamalar yapmak, dipnotlarla âyetleri izah etmek veya bu ikisini birlikte kullanmak gibi yöntemlere başvurulmaktadır. Bu çalışmaya konu olan meâlde de parantez içi açıklama yöntemi benimsenmiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilen örneklerde görüleceği üzere, yapılan açıklama ve değerlendirmeler parantez içinde verilmiş, dipnot yöntemi ise kullanılmamıştır.

3. İdeolojik Yaklaşımlara Örnekler

Öncelikle eserin giriş kısmına bakıldığında Adil Düzen, AB, Batı, Meclis, AKP, CHP ve Kemalizm gibi ifadeler yer verildiği görülmektedir.³² Bir Kur’an meâlinin girişinde bu tür ifadelerin yer alması, meâlde belli bir ideolojinin etkisi altında kalındığı izlenimini vermektedir.³³

Çalışmanın giriş kısmında yer verilen kavramlara ilişkin yapılan izahlarda da belirtildiği üzere, bir meâl çalışmasında âyetlerle ilgili yapılan açıklamalarda, öncelikle ayetin lafzını, bağlamını, varsa nüzül sebebini vb. dikkate almak gerektiği malumdur. Aksi halde, bir sınırlama olmaksızın her türlü açıklama yapılmasının yolu açılacak, bu ise meâlin imkân ve sınırlarının neler olduğu konusunu gündeme getirecektir. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse, yetimlere mallarının verilmesini konu edinen Nisâ sûresi 2. âyeti hakkında ilgili meâlde şu açıklamalara yer verilmektedir:

- “Yetimlerin (ve sahipsiz kimselerin ve yönetiminize verilen toplum kesimlerinin hakkı olan) mal (ve maaşları tam) verin...”

²⁹ Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 307.

³⁰ Ali Eroğlu, “Tercüme Problemleri ve Meâller”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2010), 1/77.

³¹ Makalenin bu bölümünde, Abdullah Akgül tarafından hazırlanan ve Furkan Neşriyat tarafından 2015 yılında “Rabbanî Yaklaşım ve Anlayışımızla Yüce Kur’an’ın Manası ve Mesajı” başlığıyla basılan nüsha üzerinden bir örnek incelemesi yapılmıştır. Söz konusu meâl internet ortamında da yer almaktadır. bk: <http://www.mealikerim.com/> (Erişim 15 Ocak 2020) Bu çalışmada esas alınan nüsha ile internet ortamında yer alan nüshada tespit edilen farklılıklara gerekli görülen yerlerde işaret edilmiştir.

³² bk.: Akgül, *Yüce Kur’an’ın Manası ve Mesajı*, 17-23.

³³ Nitekim, bu meâlin tanıtımının yapıldığı bir yazının yer aldığı bazı internet adreslerinde meâle ilişkin şu ifadeler yer verilmektedir: “...**Sosyal ve siyasi şuur ve sorumlulukları hatırlatan bir meal hazırlanmıştır. “HAKK-BATIL”** kavramının tam tanımı yapıldıktan sonra; günümüzde kimler HAKK’ın; kimler BATIL’ın temsilcisidir? Açık adres verilmiş; Siyonizm’in ve onun şeytanî masonik uzantılarının ve yapılanmalarının adları zikredilmekten çekinilmemiştir. Kur’an yaşayan canlı bir Kitap’tır. Her devirde gerekli ve geçerlidir. Sadece geçmiş dönemleri anlatan bir tarih kitabı değildir. İşte bu mealde Firavun’ların, Nemrud’ların ve Karun’ların bugünkü versiyonları deşifre edilmiştir. Ve bu sebepten de aynı zamanda **sosyal ve siyasi mealdir.**” bk.: <http://www.millicozum.com/mc/agustos-2018/abdullah-akgulun-hazirladigi-ahmet-akgul-hocamizin-vorumladi-meal-i-kerimin-fazileti-ve-farki> (Erişim 15 Ocak 2020); <http://www.necmettinbakan.net/haberler/abdullah-akgul-un-hazirladigi-ahmet-akgul-hocamizin-vorumladi-meal-i-kerim-in-fazileti-ve-farki.html> (Erişim 15 Ocak 2020)

Buna mukabil, ayetin nüzül sebebiyle ilgili rivayetlere bakıldığında, ayetin bir yetime malının verilmemesi şeklinde müşahhas bir olay üzerine nazil olduğu görülmektedir.³⁴ Buradan hareketle ayete, “yönetilen toplum kesimlerine maaşlarının tam olarak verilmesi” şeklinde bir anlam yüklemek ayetin lafzı ve bağlamıyla doğrudan alakalı değildir. Bu mananın herhangi bir bağlantı kurmadan doğrudan parantez içi açıklama şeklinde verilmesi, okuyucunun ayetin kastettiği mananın bu olduğunu düşünmesine yol açacaktır.

Yine, Mürselât sûresinin ilk ayetlerinde “gönderilenler, savuranlar ve yayanlar” olarak ifade edilenlerin “rüzgar, bulut veya melekler” olduğu şeklindeki yaygın kanaate rağmen,³⁵ 1. ayette yer alan (وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا) ifadesi “Birbiri ardınca ve iyilik amacıyla (örfen; zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olarak) gönderilenlere (uyarıcılara, Hakka çağırıcılara) yemin olsun ki;” şeklinde; 2. ayette yer alan (فَالْعَاصِفَاتُ عَصْفًا) ifadesi “Derken (sert ve çetin rüzgârlar gibi, her hayırlı hizmete koşturup, şeytani odakları ve münafikları) kökünden koparıp savuranlara...” şeklinde; 3. ayette yer alan (وَالنَّاشِرَاتُ تَشِيرًا) ifadesi ise “Ardından (hakikat prensiplerini ve huzur projelerini, neşriyat yoluyla) korkmadan ve yılmadan yaydıkça yayanlara,” şeklinde açıklanmıştır.

Zekâtın verileceği yerleri açıklayan Tevbe sûresi 60. ayetle ilgili verilen parantez içi açıklamalarda “devlet vergisi harcamaları ve örtülü ödenek” gibi bağlantılara girilmesi de bu konuda bir başka örnektir:

- “Sadakalar (zekât; devlet vergisi harcamaları), -Allah’tan bir farz olarak- yalnızca fakirler, düşkünler, (amme hizmeti) işinde görevli kimseler, kalpleri ısındırılmak istenenler (örtülü ödenek) köleler (hapisten ve esaretten kurtulmak isteyenler), borcunu ödeyemeyenler, Allah yolunda (cihad edenler, savunma giderleri) ve yolculukta (muhtaç düşmüşler) içindir. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

Burûc sûresinde anlatılan Ashâb-ı Uhdûd’un ateş hendeğinden hareketle bu ayetlerin “dünyayı ateşe verecek nükleer yığınaklara işaret ettiğinin” belirtilmesi, Târik sûresi 3. ayette yer alan “delip geçen yıldız” ifadesinin “Hz. Peygamber’in izninde gerçekleşecek olan Mehdiyet önderliğine işaret edebileceğine” yer verilmesi, “insanların yıldızlarla yönlerini bulduklarını” ifade eden Nahl sûresi 16. ayetin “Hz. Peygamber ve Mehdiyet rehberliğine işaret ettiğinin” belirtilmesi bu konudaki başka örneklerdir.

³⁴ bk.: Abdulfettah el- Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınevi, 3. Basım, 1996), 111.

³⁵ bk.: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/221-222; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1381), 2/281; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Garibu'l-Kur'ân*, thk. Saïd el-Lahâm (b.y.: ts.), 1/431.

Söz konusu meâl çalışmasında parti, iktidar, siyaset, seçme, devlet, hükümet gibi siyasi çağrışım yapan kavramların da zaman zaman kullanıldığı görülmektedir. Örnek vermek gerekirse;

- el-Mâide 5/56: “Her kim Allah’ı, O’nun Resulü’nü ve *(Kur’an’a uyan ve İslâm’ı uygulayan)* mü’minleri veli edinir *(onları sever ve seçerse)* muhakkak biliniz ki galip gelecek olanlar, yalnız Allah’ın partisidir. *(Hakk’ın takipçileri ve tarafgirleridir.)*”³⁶

Her ne kadar ayet meninde geçen (حزب الله) terkininde yer alan “hizb” kelimesi siyasi anlamda parti manasını ifade etse de³⁷ günlük siyasette kullanılan bu kavramın aynı manayı çağrıştıracak şekilde “Allah’ın partisi” şeklinde kullanımının ne derece isabetli olduğu, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Kaldı ki, Kur’an’da yer alan kelime, terkip ve kavramların, Kur’an bütünlüğü içerisinde anlaşılması gerektiği ve Kur’an’ın nazil olduğu ortamda ne anlam ifade ettiği gibi hususların da Kur’an meâlinde dikkate alınması gerektiği bir gerçektir.

- el-Ahzâb 33/67: “Ve diyecekler ki: “Ey Rabbimiz! “Sadat”ımıza *(Bazı Tarikat ve maneviyat rehberlerimize ve hoca efendilerimize)* ve “Küberâ”mıza *(Devlet, siyaset ve servet büyüklerimize aldanıp)* itaat ettik. *(Bu iki sınıfın vaazlarına ve vaatlerine inanıp peşlerinden gittik. Onlar ise bizim iyi niyetimizi ve teslimiyetimizi istismar edip, bizleri kâfir ve zalim sistemlere peşkeş çektiler.)* Böylece onlar bizi Hakk yoldan saptırmışlardı.”

- el-Ahzâb 33/68: Ey Rabbimiz! Şimdi onlara *(Talebelerini ve tabilerini mason ve münafık partilere peşkeş çeken hoca efendilere ve dünyası için davasından dönen siyasetçilere, dünyamızı ve ahiretimizi mahveden bu din ve devlet büyüklerimize bize vereceğin)* azaptan iki katını ver ve onları büyük bir lanetle kahret” *(deyip kurtulmaya çalışacaklardır.)*”

Görüldüğü üzere bu ayetlerde ifade edilen ve toplumdaki önderleri ifade eden “sâdet” ve “küberâ” kelimelerinden hareketle “tarikat ve maneviyat rehberleri, hoca efendiler; devlet, siyaset, parti ve servet büyükleri” gibi bağlantılara girilmektedir. Bir başka örnek olarak şu âyet meâli zikredilebilir.

- el-Hucurât 49/7: “Ve bilin ki Allah’ın Resulü *(Sünneti, hayat sistemi ve Nebevi prensipleriyle her zaman)* içinizdedir. Eğer o, birçok işlerde sizin *(keyfinize ve nefsi beklentilerinize)* uysaydı, elbette sıkıntıya düşerdiniz. Ancak Allah size imanını sevdirdi, onu kalplerinizde süsleyip-çekici kılıverdi ve size inkârı, fıskı ve

³⁶ Hizb kelimesinin parti şeklinde açıklanması ile ilgili ayrıca bk.: el-Mü’minün, 23/53.

³⁷ Parti: Ortak düşünce ve görüşteki kişilerin oluşturdukları siyasal topluluk, fırka; insan topluluğu. bk.: TDK Güncel Türkçe Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 13 Eylül 2019)

isyani (*Hakk davadan kopmayı*) çirkin gösterdi. İşte onlar, (*imani ve İslam'ı seven, inkârı ve isyanı çirkin gören Müslümanlar*) Hakk yolu bulmuş (*irşad olmuş*) kimselerdir.”

Ayet meâlinin hemen peşinden şu açıklamaya yer verilmektedir:

“(Not: “Hakk dava”: İslami hükümler ve insani hedeflerle kurulan, Kur'an'a ve Sünnet'e dayalı bilimsel ve evrensel bir Adil Düzeni amaçlayan; inkârcılardan münafık din istismarcılarına, sağıcılardan solculara, dış odaklardan işbirlikçi iktidarlara (kendi aralarında çıkar çekişmesi ve taassup hasetleşmesi yaşansa da) hepsince ortaklaşa “en ciddi tehdit ve tehlike” sayılan ve aleyhinde resmiyete dökülmemiş fiili bir ittifak kurulan ve şeytan şürekasınca asla sahip çıkılmayan ve destek olunmayan hatta dağıtılmaya-kapatılmaya çalışılan hareket ve şahsiyet hangisi ise, işte her asırda Hakk Davayı O temsil etmektedir.)”

Hak dava ile ilgili olarak yapılan bu açıklamada “dağıtılmaya-kapatılmaya çalışılan hareket, Adil Düzen, sağcı-solcu” gibi siyasi ifade ve söylemlere yer verildiği görülmektedir. Özellikle “Adil Düzen” söyleminin siyasetteki karşılığı ve yaptığı çağrışım dikkate alındığında bir Kur'an meâlinde doğrudan günlük siyasete ilişkin bu tür söylemlere yer verilmesinin ne denli isabetli olduğunun sorgulanması gerekmektedir.

İlgili meâl çalışmasında özellikle “Adil Düzen” söylemine sık sık yer verildiği görülmektedir. Bunun başka bir örneğini A'râf sûresi 56. ayetin açıklamasında görmekteyiz:

- “Düzene konulması (*ıslah*)ndan sonra yeryüzünde (*ülkenizde*) bozgunculuk (*fesad*) çıkarmayın (*Adil bir düzeni bırakıp batıl sistemlerin peşine takılmayın*); O'na korkarak ve umut taşıyarak dua edin. Doğrusu Allah'ın rahmeti iyilik yapanlara pek yakındır.”

Yine Nûr sûresi 48. ayetin açıklaması şu şekildedir:

- “Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Resulüne (*onların öğretilerine uygun Adil bir Düzen'e*) çağrıldıkları zaman, onlardan bir grup yüz çevirir.”

Benzer şekilde, yetimi itip kakan, yoksulu doyurmayanların eleştirildiği Mâûn sûresinin ilgili ayetlerinin meâli verilirken “bunları koruyup kollayacak imkânı ve adil bir iktidarı oluşturmak” şeklinde açıklamalara yer verilmektedir.

Alışverişte hile yapanların ve Medine'deki ticari hayatta uygulanan eksik ölçü tartının yanlışlığını ifade etmek üzere nazil olduğu rivayet edilen³⁸ Mutaffifin sûresinin başında yer alan hileli ölçüp tartma ile ilgili ayetler bağlamında şu açıklamalar yer almaktadır:

³⁸ bk.: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli ayi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24/277; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an*

1. “Ölçüde ve tartıda hile ve haksızlık yapanların *(ve ülkede sistem kurarken Kur’ani prensipleri esas almayanların)* vay haline! *(Nasıl da gerçeği çarpıtıp sapıtlarlar?)*”

2. “Ki onlar, insanlardan ölçüp *(haklarını)* aldıkları zaman, tam olarak alırlar.”

3. “Fakat onlara *(verilmek için)* kendileri bir şey ölçüp tartarken eksiltme yaparlar. *(Bunun gibi devlet olarak insanlardan vergilerini fazlasıyla alırlar, ama onların maaşlarını ve topluma gerekli harcamaları kısırlar, şahsi hesaplarına ve yandaşlarına aktarırlar.)*”

Yine, Nûr sûresi 37. ayette “ticaret ve alışverişin müminleri Allah’ı zikretmekten, namazdan ve zekâtan alıkoymadığı” ifade edilirken parantez içi açıklamada “siyaset” de bunlara dâhil edilmektedir.

Yahudilerin Hz. Peygamber’e hakaret ve küfür amacıyla “râ’inâ” (زاعنًا) demeleri üzerine mü’minlere bu kelime yerine unzurnâ” (أَنْظُرْنَا) demelerini emreden³⁹ Bakara sûresi 104. ayetten hareketle doğrudan, yöneticiler, despot idareye karşı çıkmak ve etkin bir şekilde siyasete girmek gibi bağlantılara yer verildiği dikkat çekmektedir:

- “Ey iman edenler, *(yöneticilerinize)*: “Raina-Bizi güt” demeyin; “Unzurna-Bizi gözet” deyin ve *(Hakk ve adalet ettikçe onları)* dinleyin. Kâfirler ve nankörler için acı bir azap vardır. *(Müslüman topluma koyun gibi güdülmek ve despot bir idareye boyun eğmek değil, etkin bir şekilde siyasete girmek, yönetimi takip ve tenkit etmek, ama şuurlu bir sorumluluk yüklenip Hakta ve hayırda itaat etmek düşmektedir.)*”

Benzer şekilde, özellikle ehl-i kitapla ilgili ayetlerde görüldüğü üzere, “Siyonizm, Emperyalizm, Deccalizm, Siyonist, Siyonist Yahudiler, Haçlı, Haçlı Avrupa Birliği, Yahudi Lobisi, Terörist İsrail, zalimlere uşaklık yapmak, Batıyı taklit etmek” gibi ifadelerin kullanılması da meâlde belli bir ideolojinin etkisi olduğu izlenimini vermektedir. Örnek olarak şu ayetler zikredilebilir:

- en-Nisâ 4/45: “*(Halbuki)* Allah sizin *(gerçek dostlarınızı ve)* düşmanlarınızı daha iyi bilendir *(ve bunun için Siyonist Yahudilerin ve Hristiyan emperyalistlerin güdümüne girmenizi yasak etmiştir)*; Bir veli olarak *(güvenip sığınulacak bir merci bakımından)* Allah yeterlidir. Tam bir yardımcı ve zafere ulaştırıcı olarak da Allah kâfidir.”

hakâiki gavâmidî't-tenzîl (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/718; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Tefsiru'l-Celâleyn ile birlikte) (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 9. Basım, 1419/1998), 491; Abdulfettâf el- Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 429.

³⁹ bk.: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/461; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/174; Abdulfettâf el- Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 33-34.

• en-Nisâ 4/51: “Kendilerine kitaptan bir pay verilenleri (ama bu bilgi ve becerilerini nefsi hevesler ve dünyevi hedefler için istismar edenleri ve halk arasında alim ve fazıl bilinen münafık tipleri) görmez misin? Onlar Tağut’a (Şeytani rejimlere ve zalim güçlere) ve Cipt’e (Siyonist ve Haçlı liderlere) inanıp (peşlerine takılıyorlar) ve (Saldırgan) kâfirler için: “Bunlar (hak hakim olsun diye fitne çıkaran) mü’minlerden daha doğru bir yoldadır” diyorlar. (Oysa kendileri fasık ve münafık kişilerdir.)”

• el-İsrâ 17/17: “Biz, Nuh’tan sonra nice kuşakları (inkâr ve isyanları nedeniyle) yıkıma uğrattık. Kullarının günahlarından haberdar olucu (ve her yaptıklarını), görücü (ve intikam alıcı) olarak Rabbin kâfidir. (Öyle ise Siyonist İsrail’in ve zalim Yahudi Lobilerinin yaptıklarını yanlarına mı bırakacağız?!)”

• el-Ahzâb 33/66: “(Dünyada Siyonist Yahudiler gibi ğadaba uğramış ve emperyalist Hristiyanlar gibi sapıtmuş zihniyet ve şahsiyetlere ve işbirlikçilerine uyararak ve İslam’ın özünden ve Kur’an’ın izinden uzaklaşarak küfre ve kötülüğe bulaşanların cehennemde) Yüzlerinin (ve tüm bedenlerinin) ateşte çevrildiği gün: “Eyvahlar-yazıklar olsun bize! Keşke Allah’a itaat etseydik. Ve Resulün peşine gitseydik” diyerek (pişmanlık duyacaklardır).”

• el-Kamer 54/33-34: “Lut kavmi de (yapılan) uyarıları yalanlamıştı. Biz de onların üzerine taş yağdıran bir kasırga yollamıştık. Sadece Lut ailesini (bu azaptan ayrı tutmuş;) onları seher vakti kurtarmıştık. (Bugünkü terörist İsrail’in işgal ettiği topraklarda yaşayan, gemicilik ve inşaatlarda kullanılan asfalt, (kara sakız ve katran) madeni ile zengin olup şımaran. Böylece eşcinsellik sapkınlığına bulaşan Lut kavmi, volkan patlamasıyla oluşan lav parçalarının başlarına yağdırılması, korkunç bir depremle yurtlarının alt üst olması ve şiddetli kasırgalarla savrulmaları sonucu yerin dibine batırılmışlardı.)”

• el-Müddessir 74/43: “(Onlar ise) “Biz (doğru dürüst) namaz kılanlardan (ve okuduğumuz Fatiha’da Rabbimize verdiğimiz sözlerde duranlardan) değildik” (Örneğin; beş vakit namazda okuduğumuz Fatiha’da 40 sefer “Ya Rabbi, gadabına uğramış Siyonist Yahudi merkezlerin ve dalalete kaymış Haçlı Avrupa Birliği’nin ve bunların işbirlikçi takipçilerinin peşine gitmeyeceğiz” dediğimiz halde, namazın dışında tam tersine hareket eder, Batılılara imrenir, batıl zihniyetleri desteklerdik.)”⁴⁰

⁴⁰ Benzer örnekler için bk.: el-Bakara 2/93, 120; Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/88; Fussilet 41/48 vd.

Ayetlerin bağlamından uzak bir şekilde günlük siyasi olaylarla ilişkilendirilmesinin çarpıcı örneklerinden biri de Âdiyât sûresinin baş tarafında anlatılan sahnelerin 11 Eylül saldırılarıyla irtibatlandırılmasıdır:

- el-Âdiyât 100/1: “Andolsun gürültülü sesler çıkararak koşanlara! *(ve hızla ileri doğru fırlayanlara.)*”
- el-Âdiyât 100/2: “*(Ve madeni bir araçla taş ve tuğla (beton) cinsinden bir yapıya çarparak) ateş çıkaranlara!*”
- el-Âdiyât 100/3: “Sabah saatlerinde *(düşman mevzilerine)* akın-baskın yapanlara!”
- el-Âdiyât 100/4: “Derken *(hücumlarıyla, yangınlarıyla ortalığı)* tozu dumana katanlara!. *(Gri toz bulutuyla, siyah yağlı duman oluşturup insanları şaşkınlığa sokanlara.)*”
- el-Âdiyât 100/5: “Ve *(böylece zalim)* topluluğun tam ortasına *(ekonomik ve askeri karargâhlarına)* dalanlara!”
- el-Âdiyât 100/6: “Ki gerçekten insan Rabbine karşı nankörlük yapmaktadır. *(Not: Âdiyât Sûresinin bu ilk beş ayeti, mucizevi bir şekilde, Amerika’daki ikiz kulelere yönelik 11 Eylül saldırılarını hatırlatmaktadır. Etkisi ve paniği halâ devam eden bu korkunç hadisenin, kullanılan araç gereçleriyle, yapılış şekliyle, meydana geliş vakti-saatiyle, hangi önemli stratejik merkezlere yönelmesiyle, sebebiyet verdiği dehşetli toz bulutları ve yağlı duman neticeleriyle ve üstelik aynen sırası ile 1400 yıl önceden işaret edilmesi üzerinde dikkatle ve ibretle durulmalıdır.)*”

Bu konudaki dikkat çeken örneklerden biri de İsrailoğullarının tarihi süreç içerisinde mal, evlat ve sayı itibarıyla desteklenmesini ifade eden İsrâ sûresi 6. ayetin “karşılıksız dolar, siyonist sömürü saltanatı, BM ve NATO” gibi bağlantılarla açıklanmasıdır:

- “Sonra onlara karşı size tekrar “güç ve kuvvet sağladık-sağlayacağız”, size mallar ve çocuklarla destek çıktık-çıkacağız, *(karşılıksız dolar ve masonik organizasyonlarla Siyonist sömürü saltanatını kuracaksınız)* ve topluluk olarak sizi sayıca çok kıldık-kılacağız. *(BM ve NATO’yu güdümünüze alıp söz sahibi olacaksınız).*”

Bu bağlamda şu örneklerde dikkat çekmektedir:

- el-Mülk 67/20: “*(İşte bu yegâne kuvvet ve kudret sahibi olan) Rahman’a karşı (ve O’na rağmen) size yardım edeceğine (inandığınız) kimmiş? Yoksa (süper güç sandığınız) şu sizin ordunuz mu (ABD ve NATO’nuz mu)? (Bütün kafirler, Siyonist ve emperyalist zalim güçler ve Allah’tan ziyade Amerika’dan çekinen ve*

güvenen gafiller!) sadece boş bir gurur ve aldanış içinde bulunmaktadır.”

- el-Mülk 67/21: “Eğer O (Allah) rızkını (size ikram ve ihsanı olan her türlü nimet ve faziletini) tutup kesecek olsa; size rızkınızı (maddi ve manevi ihtiyacınızı) kim verebilecek ve karşılayacaktır? Hayır, onlar (nankör inkârcılar ve münafıklar, Hakka karşı) derin bir gaflet ve nefret içinde, inatla ve azgınlıkla direnip bocalamaktadır.”

- el-Mülk 67/22: “O halde, (ABD ve AB gibi zalim güçlerden ve hain işbirlikçilerden korkarak veya menfaat umarak; bunlara yaranmak için) yüzüstü kapanarak sürünen (uşak ruhlu kimseler mi) daha doğru ve onurlu sonuca (hidayete) ulaşır, yoksa sıratı müstakim üzerinde (İslam ve Kur’an çizgisinde ve insanlığın hizmetinde) dümdüz ve başı dik yürüyen mi? (Allah’ın rızasına ve başarıya kavuşacaktır.) (Elbette, haklı ve hayırlı yolda ve onurla yürüyen; halkın ve mazlumların çıkarlarını gözeten ve sadece Allah’a güvenen kimseler mutlu sona varacaktır; tarihen de, tabiaten de, dinen de, vicdanen de bu hep böyle olacaktır.)”

- Yâsîn 36/75: “Ne var ki Onların (o sahte ilahların) kendilerine (gerçek anlamda) yardım etmeye güçleri yetmez; oysa kendileri onlar için hazır bulundurulmuş askerlerdir. (Olur ki, yardım görürler (makam ve menfaate erişirler) umuduyla, Allah’tan başka ilahlar edinenler; zalim ve kâfir merkezlerin ve NATO gibi şeytani güçlerin güdümüne girmişlerdir.)”

- el-Kamer 54/44: “Yoksa onlar: “Biz, ‘birbiriyle yardımlaşıp öcünü alan’ (ve mutlaka başarılı olan) ‘Güçlendirilmiş bir Cemiyetiz’ (Birleşmiş Milletleriz)” (diye mi güvenip böbürlenmektedir)?”

Karz-1 Hasen sahiplerinin mükafatının kat kat verileceğini ifade eden Hadîd sûresi 11. ayetten hareketle, fazla paranın devlet bankasına yatırılmasının teşvik edildiği sonucuna varılması da bu konudaki bir başka örnektir:

- el-Hadîd 57/11: “Kim Allah’a güzel bir borç verecek olan olursa, artık Allah, bunu onun için kat kat arttırıp ödeyecektir. Onun için ‘kerim (üstün ve onurlu) bir ecir’ de verilecektir. (Bu ayet başka ihtiyaç sahiplerine faizsiz kredi olarak verilsin, kendisi de yatırdığı miktar ve zaman kadar kredi kullanma hakkı elde etsin diye, fazla parasını Devlet Bankasına yatırmaya teşviktir.)”⁴¹

⁴¹ Meâlin internet sitesinde yer alan nüshasında, meâlin sonunda yer alan açıklama kısmı “...fazla parasını Karz-1 Hasen cinsinden Adil Düzen’deki Devlet Bankasına yatırmaya teşviktir.” şeklinde bitmektedir. bk. <http://www.mealikerim.com/57/hadid> (Erişim 15 Ocak 2020)

Bütün bu örneklerde görüldüğü üzere, ayetlere ilişkin yapılan parantez içi açıklamalar, ilgili ayetlerden bu şekilde bir çıkarım yapılabileceği şeklinde değil, doğrudan âyetlerde kastedilenin bu açıklamalar olduğunu hissettirecek şekilde verilmektedir. Oysa ki, ayetlerde yer alan kelime ve ifadelerin, müphemâtın açıklanması vb. amaçlarla meâllerde parantez kullanma ihtiyacı duyulmaktadır. Söz konusu meâl çalışmasından aktarılan bu örneklerde ise ayetlerle doğrudan alakası olmayan subjektif yorumlar ayetlerin anlamı gibi sunulmaktadır.

Çalışmaya konu edilen meâl çalışmasında bazı ayetlerle ilgili olarak yapılan parantez içi izahlarda yer verilen bilimsel açıklamalarda da benzer örneklerle karşılaşılmaktadır. Aynı şekilde bu örneklerde de dikkat çeken husus, yapılan parantez içi açıklamaların ilgili ayetlerden hareketle anlaşılabilir muhtemel yorumlar olarak verilmekten öte, doğrudan o ayetin ifade ettiği gerçek anlam gibi verilmesidir. Bu durumda, meâli okuyan kişinin zihninde sanki o ayet doğrudan bu bilimsel olayları anlatıyor şeklinde bir mefhum oluşacaktır. Bu konuda örnek olarak şu ayetler zikredilebilir:

- Sebe' 34/12: "Süleyman için de, sabah gidişi bir ay, akşam dönüşü bir ay (*mesafe*) olan rüzgâra (*boyun eğdirdik, saatte 800 km. hızla yol alan, kendisini ve askerlerini taşıyan bir hava aracı teknolojisini ona verdik*); erimiş bakır madenini ona sel gibi akıtıp "katran ve maden kaynaklarından istediği gibi istifade ettirdik". Onun eli altında Rabbinin izniyle iş gören bir kısım cinnler vardı. Onlardan kim bizim emrimizden çıkıp-sapacak olsa, ona çılgın ateşin azabından tattırırız."

- el-İnsân 76/28: "(Oysa) Onları Biz yarattık ve (*mafsallarını ve iskelet*) bağlarını sınıksız bağlayıp (*hareket kabiliyetini kolaylaştırdık*). Dilediğimiz zaman da onları benzerleriyle değiştiririz. (*Böylece insan vücudundaki organları ameliyatla düzeltmeye ve organ nakline müsait kıldık.*)"

Bu açıklamalara karşın, emen hemen bütün tefsir kaynaklarında ifade edildiği üzere, ayette zikredilen değiştirme insanların helak edilip yerine başkalarının getirilmesidir.⁴² Böylece Yüce Allah'ın kudretine işret edilmektedir.

- en-Neml 27/16: "Süleyman Davud'a mirasçı oldu ve dedi ki: "Ey insanlar, bize kuşların konuşma-dili (*mantıkut-tayr = sinyallerle haberleşme*) öğretildi ve bize her şeyden (*bol bir nimet*) verildi. Gerçekten bu, apaçık bir üstünlüktür (*ve Allah'ın faziletidir.*)"

Bunun benzer bir örneği A'râf sûresi 1. ayette yer alan Mukattaa harfleriyle ilgili yapılan açıklamada görülmektedir:

⁴² bk.: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/118-119; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/675.

- el-A'râf 7/1: “Elif, Lam, Mim, Sad. (Bu kelimeler, Allah’la Resulü arasında, pek kutlu hikmet ve haberlerin şifrelerini ve büyük İslam medeniyeti ve Mehdiyet devrimindeki üstün teknolojilerin formüllerini içermiş olabilir.)”

Oysa ki, bilimsel olarak ispatlanmamış, sonuçları kesin olarak ortaya konmamış, henüz bilimsel bir kanun haline gelmemiş olan ilmî konulara yer verip, ayetleri buna göre izah etmek doğru olmadığı gibi⁴³ bu yaklaşımın pek çok sakıncaları beraberinde getireceği de muhakkaktır.

4. İdeolojik Yaklaşımın Sonucu Olarak Üslup

Kur’an-ı Kerim’in lafzı gibi manası da ilâhîdir. Buna göre, lafızdan anlaşılan mana lafza uygun olmalıdır. Dolayısıyla, meâl olarak yazılan bir ifadenin murad-ı ilahiye uygun olması gerekir. Bu durumda, meâl olarak seçilen kelime ve ifadelerin, Yüce Allah’ın ayetin lafzından murat ettiği mana olduğu düşüncesiyle hareket edilmesi esas olmalıdır. Bu düşünce, meâl yazarının keyfiligini de önleyecektir.

Bu çalışmaya konu olan meâlde bir takım argo ve hakaret mahiyetinde açıklamalara da yer verildiği görülmektedir. İlgili meâli okuyan birisi bu ifadelerden hareketle Yüce Allah’ın bu şekilde bir üslup kullandığı vehmine kapılabilecektir. O halde, ilâhî bir kelim olan Kur’an’ın manalarını başka bir dile aktarırken de onun Allah kelamı olduğu hakikatine ters düşen bir üsluptan kaçınılması gerekecektir. İlgili meâl çalışmasında bu tür bir üsluba yer verilmesi, meâlin genelinde hâkim olan ideolojik yaklaşımın bir yansıması olduğu düşüncesini öne çıkarmaktadır.

Bu konuda şu ayet meâlleri örnek olarak zikredilebilir:

- el-Enfâl 8/22: “(Zira) Allah katında yerde debelenip dolaşan canlıların en şerlisi (ve şerefsizi) aklını kullanmayan, (gerçeklere kulak tıkayan ve Hak’kı konuşmayan) sağır ve dilsizler (gibi davranan kimseler)dir.”
- el-Felak 113/4: “Düğümlere tükürüp üfürenlerin (büyücülük yapan ve sözleşmelerini bozan kancık ve kaypak tiplerin) şerrinden (hain ve hileli düzenlerinden.)”
- el-Mâide 5/23: “(Bunun üzerine) Bu korkaklar (ve kolaycı kaypaklar) arasında bulunup da, Allah’ın kendilerine nimet (fazilet ve gayret) verdiği iki kişi, (İsrail oğullarına dönüp şunları) söylemişti: “(korkaklığa ve kahpelik yapmaya yönelmeyiniz, gevşeklik göstermeyiniz. Kutsal vatanınızı işgal eden zalim ve zorba topluluğun) üzerine kapıdan (cepheden ve cesaretle hücum edip) giriniz. Böyle (bir gayret ve hareketle) girerseniz, şüphesiz siz

⁴³ Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, 285.

galip geleceksiniz. Eğer *(sahte değil samimi)* mü'minlerseniz, sadece Allah'a tevekkül ediniz *(şeytani kuşku ve kuruntularınızın peşinden gitmeyiniz!)*"

Sonuç

Evrensel bir kitap olan Kur'an'ın, her zaman ve zemine hitap edecek şekilde anlaşılması ve yorumlanması önemlidir. Bununla birlikte bu hakikat, Kur'an ayetlerini istenilen şekilde yoruma tabi tutma şeklinde bir keyfiliğe imkân vermez. Anlamın ve yorumun tabi olduğu bir takım kurallar vardır ki, ilahi bir kitabın anlaşılması ve yorumlanmasında bu kurallara evveliyetle riayet edilmesi gerekmektedir.

Nitekim, tefsir tarihine bakıldığında tefsirin bir usûlü ve birtakım kuralları olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ı tercüme edenlerin de bu usûl ve kurallara uymaları gerekirken, zaman zaman keyfi yorumların yapıldığı da bir gerçektir. Bu bağlamda, Kur'an'ı yorumlayan kişi her türlü yorumu yapabilecek ölçüde özgür değildir. Dolayısıyla Kur'an'ı yorumlarken en başta Kur'an metnini ve bağlamını dikkate almak durumundadır.

Bu makaleye konu olan meâl çalışmasında subjektif değerlendirmelerin yoğun olarak yer aldığı, belli bir ideolojinin etkisinde kaldığı görülmektedir. Çalışmanın giriş kısmında yer verilen Adil Düzen, AB, Batı, Meclis, AKP, CHP gibi ifadeler yanında, ayetlere ilişkin yapılan parantez içi açıklamalarda da bu husus açıkça görülmektedir. Kur'an ayetlerinin ifade ettiği aslı manaları okuyucuya aktarmayı hedeflemesi gereken meâlde günlük siyasete ilişkin bu tür değerlendirmelerin yer almasının doğru olmayacağı ifade edilebilir.

Çalışmada incelenen türden bir meâl çalışmasının, Kur'an'ı meâller üzerinden anlamaya çalışan toplumumuz nezdinde oluşturacağı tasavvurlar da son derece önemlidir. Çalışma boyunca örneklerine yer verildiği üzere, muhtevasında güncel siyasetle doğrudan bağlantılı açıklama ve atıfların yer aldığı bir meâl, okuyucunun zihninde farklı bir Kur'an algısına yol açabilecektir. Öyle ki, değişken olan günlük siyasi tutum ve söylemlerin, Kur'an ayetlerinin asıl anlam ve hedefi gibi sunulmasının, övülen veya yerilen bu ideolojilerin ileride değişmesine bağlı olarak insanların Kur'an ve din algısının da olumsuz etkilenmesine neden olabileceği unutulmamalıdır. Bütün bunların, okuyucunun güvenilir meâl ve tefsir çalışmalarına olan itimadını sarsma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Netice itibarıyla, bir mütercim Kur'an'ı tercüme ederken şahsi görüş ve düşüncelerini bir kenara bırakmalı, çalışmada da ifade edildiği şekilde âyetlerin manalarını siyak-sibakına, ilgili rivayetlere ve tefsir kaynaklarında belirtilen kurallara uygun bir şekilde keşfedip aktarma gayreti içerisinde olmalıdır. Bu şekilde hareket edildiği takdirde, doğru manalara ulaşma imkânı artacak, hata ihtimali ise azalacaktır.

Kaynaklar

- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Eroğlu, Ali. "Tercüme Problemleri ve Meâller", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. Mısır: Dâru'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâline Genel Bir Bakış". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Kâdî, Abdulfettaf. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 3. Basım, 1996.
- Kırca Celal. "Kur'anın Türkçe Çevirilerinde Metodolojik Anla(ma)ma Sorunları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 9-32.
- Koç, Turan. "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri". 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garibu'l-Kur'ân*. thk. Saîd el-Lahâm. y.y., ts.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- Rabbani Yaklaşım ve Anlayışımızla Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı*. çev. Abdullah Akgül. İstanbul: Furkan Neşriyat, 2015.
- Suyûtî, Celâluddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye. 6 cilt. Medine: 1426.
- Suyûtî, Celâluddin. *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Tefsiru'l-Celâleyn ile birlikte). Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 9. Basım, 1419/1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an tevîli ayi'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 21 Ocak 2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c45dc759ab107.54048990
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 13 Eylül 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1935.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1404/1984.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Rabbani Yaklaşım ve Anlayışımızla Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı. Erişim 15 Ocak 2020.
<http://www.mealikerim.com/>

<http://www.millicozum.com/mc/agustos-2018/abdullah-akgulun-hazirladigi-ahmet-akgul-hocamizin-yorumladigi-meal-i-kerimin-fazileti-ve-farki> (Erişim 15 Ocak 2020)

<http://www.necmettinerbakan.net/haberler/abdullah-akgul-un-hazirladigi-ahmet-akgul-hocamizin-yorumladigi-meal-i-kerim-in-fazileti-ve-farki.html> (Erişim 15 Ocak 2020)

Ideological Approach in the Interpretation of the Qur'an: A Case Examination**Abstract**

The Qur'an is a universal book revealed in Arabic. Having said this, it is a need to understand the Qur'an that appeals to all humanity by its interlocutors who speak different languages. As a result of this need, the Qur'an have been translated into different languages for hundreds of years . It is not possible to translate the meanings of the Qur'an completely, which is a divine word, into different languages. Therefore, as much as the translations may be perfect, they will always be missing something from the original. However, this situation did not preclude efforts to understand and explain the Qur'an. On the contrary, the effort to understand, interpret and explain the Qur'an has always existed. With the translation and interpretation of the Qur'an into different languages being a necessity, there is certain rules and methods to follow. As long as these rules are followed, these activities will be suitable for the intended purpose. However, it is a fact that subjectivity exists in translation and interpretation activities of the Qur'an. This reality is manifested from time to time by displaying approaches to the Qur'an within the framework of certain perspectives. Whereas the main objective of translation and interpretation activities should be to determine the meanings meant in the Qur'an. When this goal is overlooked, the meanings set out will now appear as subjective evaluations of the people involved in these activities, rather than the message of the verses. In this case, the person who reads the translation of the Qur'an will also face the mentality of the author of the translation. The way to avoid this is to try to provide the reader with the original meanings expressed by the Qur'anic verses.

In this article, a case study has been made on the copy prepared by Abdullah Akgül and published by Furkan Publications in 2015 with the title "The Meaning and Message of the Supreme Qur'an with Our Rabbani Approach and Understanding". The said translation is also available on the internet. The differences between the copy based on this study and the copy on the internet are pointed out where necessary. The aforementioned translation has been chosen because it contains striking examples in terms of the title of the article. First of all, basic concepts related to the subject were emphasized. In the following parts of the study, it has been questioned whether this approach is correct in terms of the translation of the Qur'an by giving examples from the said translation. In the conclusion part, the opinions and determinations reached as a result of the study are given. Thus, this article aims to provide an idea about the possibilities and limits of the translation of the Qur'an. It has been tried to reveal that different results can be reached in the translations of the Qur'an made independently of a certain method. From this point of view, the determinations about the principles to be followed in an important work such as the translation of the Qur'an are emphasized.

Keywords: *Tafsir • Qur'an • Comment • Translation • Ideology.*

MODERN ARAP ŞİİRİNDE ÖĞRETMEN İMAJI

The Image of the Teacher in Modern Arabic Poetry

صورة المعلم في الشعر العربي الحديث

Bekir Mehmet Ali¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 26.07.2020
Kabul Tarihi : 25.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Bu makale Arap edebiyatında özellikle de şiir türünde çok önemli bir konu olan öğretmeni ele alır. Toplumsal bir değere sahip olan öğretmeni ihmal ve toplum nezdindeki önemini inkâr etmemek gerekir. Geçen 130 yılda modern Arap edebiyatı bu hassas ve önemli konunun farkına varmış ve bu konuyu şairler şiirlerinde dile getirmiştir. Çünkü birçok şair şiirle meşgul olmasının yanı sıra öğretmenlik ile meşgul olmuştur. Bundan dolayı Arap toplumunda öğretmenin küçümsenmesi, gerekli şekilde takdir edilmeyişi ve onun rolüne değer verilmemesi öğretmenleri üzen bir durum olmuştur. Bu araştırma modern Arap şiirinde öğretmenin imajını sunar ve geçen yüz otuz yılda Arap toplumunun öğretmene bakış açısını yansıtır. Bu bakışı ise Arap dünyasındaki çok önemli şairler üzerinden gerçekleştirir. Bu şairlerin başında ünlü Mısırlı edebiyatçı Ahmed Şevkî gelir. Şevkî, Mısır'da bir öğretmen okulunun açılışına davet edilir ve orada bir kaside okur. Bu kaside de toplumu öğretmene saygı duymaya davet eder ve öğretmeni Peygamber makamına yakın bir makamda tutar. Ona kutsal bir nazar ile bakar. Çünkü öğretmen sadece ücret karşılığında görev yapan bir memur değildir. O, öğretmenliği Peygamberler misali kutsal bir görev olarak görür ve öğretmen insan yetiştirmekle sorumludur. Ne yazık ki Arap toplumu öğretmenlik mesleğine gerekli olan saygıyı göstermemiş ve bu mesleğe önem vermemiştir. Şairin yaşadığı toplum İngiliz işgali altında kalarak medeniyetten ve gelişmelerden uzak kalmıştır. Mısırlı başka bir şair ise Muhammed b. 'Abdumuttalib, öğretmenlik yapmış ve şair, öğretmenin toplum içerisinde yaşadığı zorlukları gayet iyi bilirdi. Kendisine göre öğretmen geceleri yatmaz, çocukları aç haldeyken o, öğrencilerine ders hazırlar. Perişan halde yaşar, yoksulluk ve çile çeker, çok şikâyet eder. Buna rağmen toplum öğretmene ve bu mesleğe önem vermez. Cezayirli şair Muhammed el-'İd Al Halife ise Fransız işgali altında olan Cezayir'de çeşitli yerlerde öğretmenlik yapmış ve arkadaşları kendisinin icra ettiği mesleğini küçümsemesine rağmen devam ederek geleceğe iyimser bakmış ve yaptığı işle iftihar etmiştir. Bir öğretmen olarak geleceği kendisinin şekillendireceğini düşünmüştür. Zira öğrencileri şair, hatip, âlim ve komutan olacaktır. Böylece de şair, dostlarını üzmeden ve onlarla münakaşa etmeden kendisine yönelik olumsuz ifadeleri bertaraf etmiştir. Konumuzla ilgili olan son şair ise Filistinli İbrâhîm Tûkân da öğretmenlik vazifesinde bulunmuştur. Şair, öğrencilerin olumsuz olmasından şikâyet etmiş ve Ahmed Şevkî'nin öğretmene saygı duyulması çağrısını reddetmiştir Çünkü çocuklarla uğraşan bir kişi mübeccel olamaz. Tûkân'ın kasidei ne bir nakizadır ne de bir muarazadır. Çünkü bu iki türün şartlarını taşımamıştır. Söz konusu çalışma bunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada söz konusu dört şair aracılığıyla öğretmenin modern Arap şiirindeki imajına yer verilmiş ve Arap toplumu nazarında öğretmenin tutumu belirlenip neden geri kaldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Öğretmen • İmaj • Şevkî • Tûkân • Al Halife.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü/Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, bekler2006@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2783-8543>

صورة المعلم في الشعر العربي الحديث

الملخص

يدرس البحث موضوعاً ذا أهمية كبيرة في الحياة، والأدب العربي، ولا سيما الشعر منه، وهو موضوع المعلم. هذا الإنسان، والعنصر الاجتماعي الذي لا يجوز إهماله، وإهال دوره الحيوي في البناء، بناء الإنسان، والمجتمع بأية حالة من الأحوال. ولم يغفل الأدب العربي الحديث عن هذا الموضوع الهام، والحناس، لا سيما أن بعضاً من الشعراء كانوا معلمين. فهم نقلوا معاناة المعلم نقلاً صادراً عن تجربة، وإحساس واقعي، ومعاناة حقيقية. ونجد في البحث أن شاعراً ذا قامته شعرية في الأدب العربي الحديث مثل أمير الشعراء يعنم فرصة دعوته لحضور افتتاح دار المعلمين العليا، فيطليق نداءً شعرياً ممدوياً يدعو فيه إلى احترام المعلم، وتبجيله، وتوقيره، ووضعه في المقام الاجتماعي الرفيع الذي هو أهل له، ويضفي قدسيته دينية على رسالته، فيجعل عمله شديداً، أو قريباً من عمل الأنبياء، والرسل. فالمعلم عند أحمد شوقي ليس مجرد موظف عادي يؤدي وظيفته معيئة يقوم بها لقاء أجر مادي بسيط لا يسد جوعاً، ولا تدفع فقراً، ولا يلبي حاجة. فالمعلم في فلسفته إنسان كاد أن يكون رسولاً. وهو بهذا يريد النهضة لبلده مصر، وهو يعرف أنها لن تتحقق من دون مشاركة المعلم الفعالة فيها. وهو لا يمكن أن يكون فعالاً، وإيجابياً إن لم يقدر، ويؤجل كما يستحق. وتجذب بعد ذلك ثلاثة شعراء معلمين ذاقوا من المعاناة، والإهمال، والتظرة الثوبية ما يدوقه أغلب المعلمين منذ عشرات السنين في العصر الحديث في المجتمعات العربية. ويصور الشاعر محمد عبدالمطلب معاناة المعلم، ويجذو جذو شوقي في إضفاء القدسية على عمله، ويصور شخصيته، وإخلاصه ليل نهار، مشيراً إلى أوضاعه المادية الصعبة. وأما الشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة، فيبتعد عن التشاؤم، والتذمر، ويسلك طريق التفاؤل، مؤمناً بأن المستقبل سيكون له من خلال طلبته الذين سيكون منهم الأدياء البارعون، والخطباء الموهوبون، والعلماء الدعاة إلى الدين، والحق، والقادة الذين سيرأسون الجزائر. وهو بذلك ردّاً لطيفاً على أصحابه الذين ازدروا محنته، محنة التعليم. فجاءت قصيدته مرآة شعرية، صادقة عكست موقف المجتمع الجزائري من المعلم. وأما الشاعر الفلسطيني إبراهيم طوقان، فبدأ متألاً لعدم اهتمام الطلبة بجهوده، وعدم تجاوبهم معه. فردّ دعوة شوقي إلى تبجيل المعلم، ورأى أنه لا يمكن أن يُجبل طالما يتعامل مع النشء الصغار الذين لا يتجاوبون مع جهوده. وحاول أن يعارض شوقياً، لكننا أثبتنا أن قصيدته لم تكن قبضة، ولا معارضة بل كانت ردّاً شعرياً انفعالياً لم يتم على نقض، وهجاء، ولا على مدح، وتقليد، وإعجاب. لقد قدّم البحث صورة واضحة للمعلم في الشعر العربي الحديث، وبالتالي في المجتمعات العربية في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: المعلم، صورة، شوقي، طوقان، آل خليفة.

1. مدخل:

تعد قضية التعليم من أهم القضايا لدى الشعوب، والمجتمعات، والدول، وهي مسألة لا يمكن إغفالها، ولا إهمالها بأي حال من الأحوال؛ لأنها الأساس الذي تُبنى عليه الدول، والمجتمعات، والمؤسسات. وإذا ما ذكر التعليم، كان لزاماً حضور ذكر المعلم الذي هو الأساس في نجاح التعليم أو فشله. ولم يغفل الأدب العربي الحديث، ولا سيما الشعر منه عن المعلم في الواقع العربي. فأكثر من شاعر عربي في العصر الحديث كان معلماً. منهم الشاعر اليمني عبدالله البردوني¹، والشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة، والشاعر الفلسطيني إبراهيم طوقان، وغيرهم. ولم تكن حالة المعلم في المجتمعات العربية على امتداد المئة والثلاثين سنة الأخيرة مقبولة من حيث احترامه، وتقديره، والاهتمام به، ووضعه في المكانة الاجتماعية التي تليق به، وبرسالته، وهو الذي يؤدي رسالة قريبة إلى رسالة الأنبياء، والرسل، وهو الذي نسب الرسول محمد (ص) نفسه إلى رسالته، وقصر بعثته على التعليم بقوله (ص): " إِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا "

وتهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على صورة المعلم في الشعر العربي الحديث في المئة والثلاثين سنة الأخيرة من تاريخنا هذا، وذلك من خلال أربعة شعراء، هم أحمد شوقي، ومحمد عبد المطلب، وهما يمثلان إقليم وادي النيل، ومحمد العيد آل خليفة الذي يمثل إقليم المغرب العربي، وإبراهيم طوقان الذي يمثل إقليم بلاد الشام، وبالتالي إلى الوقوف على المكانة الحقيقية للمعلم في

¹ ينظر: عبدالله البردوني، الأعمال الشعرية الكاملة، ط1 (صنعا: الهيئة العامة للكتاب، 2002/1423)، 25-26.

المجتمعات العربية من خلال منظار الشعر، وإلى المقارنة بين قصيدي أحمد شوقي، وإبراهيم طوقان الذي حاول معارضة أحمد شوقي. وتكمن أهمية البحث في أهدافه التي يسعى إليها، ومن تناوله قضية ركن أساسي من أركان المجتمع، والحياة من منظور شعري، وهو المعلم. فالبحث يعتمد مناهج الوصف، والتحليل، والمقارنة، والاستنتاج. فيصف ما جاء عن المعلم في شعر الشعراء المقصودين بالدراسة. ويحلل هذه المعلومات، والمعاني، ويقارن بين المعاني، والمواقف المتشابهة، أو المتباينة في موضوع الدراسة، ويستنتج.

2. صورة المعلم في شعر أحمد شوقي:

وُلد الشاعر أحمد شوقي في القاهرة عام 1868 للميلاد، فتعلم شيئاً من القرآن، ومبادئ القراءة، والكتابة في كُتّاب الشيخ صالح، وأُعني في المرحلة الابتدائية من مصاريف الدراسة؛ لتفوقه، فقرأ دواوين الشعر، وبدأت تتفتح موهبته الشعرية ثم درس في فرنسا على نفقة الخديوي توفيق. ولما نفاه الإنكليز إلى إسبانيا عام 1915م، أطلع هناك على الأدب الأندلسي، والحضارة الأندلسية، والآداب الأوربية. وابعه الشعراء عام 1927م أميراً للشعراء، فكتب الشعر، والمسرح، وتوفي عام 1932م.²

نظم أحمد شوقي قصيدة، عنوانها (العلم والتعليم وواجب المعلم) بمناسبة حفل أقامته (مدرسته دار المعلمين العليا) في مصر، وألقاها في ذلك الحفل. وتقع القصيدة في ستة وستين بيتاً.³ وهي على البحر الكامل الذي تفعيلاته الأساسية (مُتفَاعِلُنْ، مُتفَاعِلُنْ، مُتفَاعِلُنْ) في كل شطر من شطري البيت الشعري،⁴ وعلى روي اللام المفتوحة المتبوعة بالألف الساكنة.

يبدأ شوقي قصيدته بالدعوة الصريحة إلى تبجيل المعلم، وتقديره، ويُجِدُّ شكل أداء هذا التبجيل، فتبجيل المعلم، وتحسينه، وتقديره تكون بالوقوف له حين حضوره؛ ويُعلِّل ذلك بأنه يجعل المعلم في أداء رسالته قريباً إلى الرسول، وهو بذلك يُضفي قدسيته دينية على المعلم، ورسالته، ويُخرجه من كونه موظفاً عادياً يعمل لقاء أجر زهيد يتقاضاه، ويُشير إلى القيمة الحقيقية للمعلم، هذه القيمة التي تكمن في طبيعة العمل الذي يقوم به لا في الأجر الذي يتقاضاه. فالمعلم عند شوقي أشرف الناس، وأجلهم؛ لأنه يبني النفوس، والعقول، وفي ذلك كناية عن بناء الإنسان. وثمة أمر آخر يُضفي القدسية على المعلم عند شوقي، هو أن المعلم يسير في طريق الله تعالى الذي علم الإنسان بالقلم - والقلم كناية عن الكتابة - وخاطب العقول، وطلب إعمالها بالتفكير؛ لتخرج من الظلمات إلى النور، وهذا ما يفعله المعلم، فهو الذي يُعلم طلبته الكتابة بالقلم، ويُورِّث بالتعليم عقولهم. وهذا ما صرح به شوقي حين ذكر أن الله تعالى طبع ذلك بيد المعلم، فقال:⁵

كَادَ الْمُعَلِّمُ أَنْ يَكُونَ رَسُولًا⁶

يَبْنِي وَيُنْشِئُ أَنْفُسًا وَعُقُولًا

عَلَّمَتْ بِالْقَلَمِ الْقُرُونَ الْأُولَى⁷

وَهَدَيْتُهُ النُّورَ الْمُبِينِ سَبِيلًا

صَدِيءِ الْحَدِيدِ وَتَارَةَ مَضْفُولًا

فَمُ لِلْمُعَلِّمِ وَقَدْ التَّبَجُّجِيْنَ لَـ

أَعْلَمْتَ أَشْرَفَ أَوْ أَجَلَّ مِنَ الَّذِي

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ خَيْرَ مُعَلِّمٍ

أَخْرَجْتَ هَذَا الْعَقْلَ مِنْ ظُلُمَاتِهِ

وَطَبَعْتَهُ بِيَدِ الْمُعَلِّمِ تَارَةً

² ينظر: فوزي عطوي، أحمد شوقي: أمير الشعراء. ط3(بيروت: دار صعب، 1978)، 9-10.

ينظر: أحمد شوقي، الشوقيات (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، 245-246.

⁴ ينظر: الخطيب التبريزي، كتاب الكافي في العروض والقوافي. تخ: الحستاني حسن عبدالله. ط1(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994/1415)، 58.

⁵ شوقي، الشوقيات، 245.

⁶ التبجيل: الاحترام.

⁷ القرون الأولى: الأجيال السابقون.

ويُتابع شوقي تأكيد إضفاء القدسية على المعلم، ووظيفته، فيذكر أنّ الله تعالى أرسل موسى عليه السلام مُرشداً للنّاس، وكذلك كان عيسى عليه السلام الذي كَتَبَ عنه بابتول - يقصد مريم عليه السلام - معلماً للنّاس عن طريق الإنجيل، وكذلك محمّد (ص) صاحبُ البيان، والقرآن الذي علّم النّاس بالقرآن الكريم، وأحاديثه الشّريفة. وهو بذلك يعتمدُ على ثقافته الدّينية، ويصِرُّ على بيان القيمة الحقيقيّة للمعلّم ليس في مجتمعه، وعصره، ودينه الإسلاميّ فحسب بل في كلّ المجتمعات، والعُصور، والأديان. وهو بذلك يُراعي التسلسل الزمنيّ، التاريخي؛ لأنّه بدأ بذكر موسى عليه السلام، وتلاه بذكر عيسى عليه السلام، وأتبعه بذكر محمّد (ص). وكلّ ذلك دلالةٌ على أنّ قيمة المعلّم قيمةٌ قدسيّة، عُليا أوصى بها الله تعالى. ومن قَصَرَ في ذلك، فكأنّه قَصَرَ في تقدير مكانة الأنبياء، والرّسل، والكتب السّاوية التي جاؤوا بها، فقال: ⁸

أرسلت بالتوراة موسى مُرشداً
وأنزلت بالقرآن مؤسّى مُرشداً
فصنّى الحديث وتاول التّزوير
واينّ البثول فعلم الإنجيل لا

وأستدلّ من كلامه أنّ المعلّم لم يكن في الغالب مقدراً تمام التقدير، أو حقّ التقدير، أو التقدير الذي يجب أن يكون في المجتمع الذي كان يعيش فيه شوقي في تلك البيئة المصريّة التي كانت ترزح تحت الاستعمار البريطانيّ في ذلك الوقت. فأحمّد شوقي عاين ذلك الواقع المؤلم، فتألّم له، واغتنم الفرصة التي أُتيحت له في هذا الحفل في مدرسة دار المعلمين العليا التي وظيفتها إعداد المعلمين للتعليم في المدارس، وغيرها، فأطلق هذه الدعوة الصّارخة التي تحملُ شيئاً من الألم، والتوجّع للمعلّم، وشيئاً من الغضب على الذين أهملوه، وازدروه، ونظروا إليه نظرة موظّف عاديّ. وأعتقد أنّ أحمد شوقي أراد أن يُحدث تغييراً مركزياً، ومفصلياً في نظرة المجتمع إلى المعلّم، وفي تعامله معه. ونراه يصِرُّ على الجانب الدّيني؛ لإحداث هذا التغيير؛ لأنّ مجتمعه مُحافظٌ يتأثر بالخفايق الدّينية أكثر من غيرها.

وما ذهبنا إليه يدعّمه شوقي في أبياته التالية، فهو يُبين أنّهُ ليست مُصرٌ وحدها بل الشّرق كلّهُ بات يعيش حالة صياح، وتدهور؛ لتدهور حالة المعلّم. فهو يرى أنّ المعلّم فقد نفسه في بلاد الشّرق أيّ فقد ذاته، وقيّمته، ومكانته، فكانت نتيجة ذلك أنّ الشّرق صار مُنفصلاً عن العالم الذي كَتَبَ عنه بقوله (يا أرض)، ولعله يعني أنّ الشّرق بات بعيداً عن العلم، ونوره الحقيقيّ، والحضارة، والتقدّم، والتّطور، والحياة الإنسانيّة الكريمة، وبات يعيش حياة الويل، والجهل، والعذاب، والاستبداد، والطّلم، والخضوع للغرب الذي أرسل جيوشه لاستعمار شعوب الشّرق بحجة الوصاية عليها؛ لأنّها غير قادرة بسبب جهلها، على إدارة نفسها. فشعوب الشّرق التي لم تُقدّر المعلّم قتلها الاستبداد، فصارت شبيهة بالرووس التي أطاحت بها ضربة الشّمس، وهو بذلك يلوّم المجتمعات الشّرقية، ومنها مجتمعه المصريّ؛ لإهالها المعلّم، وغفلتها عن دوره في بنائها، ويُحدّثها من الاستمرار في ذلك، ويدعوها دعوّة غير مباشرة إلى الرّجوع عن ذلك، فقال: ¹⁰

يا أرض مُدّ فقد المعلّم نفسه
ذهب الذين حموا حقيقة عليهم
بين النفوس وبين شرقك حيناً
واستعدّبوا فيها العذاب ويلاً
بالفرد مخزوماً به مغلّولاً
في عالم صحب الحياة ممّيداً

⁸ شوقي، الشّوقيات، 245.

⁹ ابن البتول: عيسى بن مريم عليه السلام.

¹⁰ شوقي، الشّوقيات، 245.

¹¹ حيل: مُنع.

¹² وبيل: شديد.

من صَرِيَّةِ الشَّمْسِ الرَّؤُوسِ دُهُولاً¹⁴

صَرَعْتُهُ دُنْيَا الْمُسْتَبِدِّ كَمَا هَوَتْ

ويبتقل شوقي بعد التعميم إلى التخصيص، فيتناول حالة مصر التي هي جزء من الشرق. فيصوّر الواقع التعليمي المتردي في مصر، وتأخرها عن ركب الممالك، والشعوب، وسبب ذلك إهالها المعلم، وعدم تقديرها له في تلك الفترة. مصر التي كانت منذ عهد الفراعنة الذي رمز له بذكر الفرعون (خوفو) إلى عهد قريب منطوية بفضل العلم، والتعليم، والاهتمام بالمعلم، باتت في الزمن الذي يعيش فيه شوقي متأخرة، متخلفة عن ركب الشعوب المتحضرة علمياً، وابتت الأمانة المنتشرة في كل مكان انتشاراً مريعاً. فشعب مصر لا يجيد صناعة أشياء بسيطة كالإبرة، وأبناؤه أحفاداً أجداد صنعوا أشياء أكبر من الإبرة كالمسلة التي رمز بها شوقي إلى تطوّر المجتمع المصري في عصور سابقة بفضل الاهتمام بالعلم، والمعلم. ولا ينسى شوقي هنا أن يصرّح بسبب آخر؛ لتردي حالة المعلم، والتعليم، وبالتالي تردّي حالة مصر، وهو تسلط المستشار الإنكليزي (دنلوب) على وزارة المعارف المصرية في ذلك الوقت، فأساء إلى التعليم أتمّ إساءة حتى بات مثل داء الفيل، وهو ورم يصيب الساق. وهو بذلك يدعو إلى استنصاه، وإعادة المعلم إلى مكانته الحقيقية، فقال:¹⁵

وَالطَّالِبِينَ شَبَابَهُ الْمَأْمُولاً

أُوعَلِّمِي الْوَادِي وَسَامَةَ نَشْتِهِ

عِبَاءَ الْأَمَانَةِ فَادِحاً مَسْئُولاً

وَالْحَامِلِينَ - إِذَا دُعُوا لِيَتَعَلَّمُوا-

وَرِمَتْ بِدُنْلُوبٍ فَكَانَ الْفِيَالاً¹⁶

كَانَتْ لَنَا قَدَمٌ إِلَيْهِ خَفِيَّةٌ

مِنَ الْعِلْمِ إِنْ مَسَّتِ الْمَالِكُ وَيَبْلَا

حَتَّى رَأَيْتَا مِصْرَ تَخْطُو لِضَبْعَا

مِنَ عَهْدِ (خُوفُو) لَمْ تَرَ الْقَنْدِيلَا

تِلْكَ الْكُفُورُ - وَحَشَوَهَا أُمِّيَّة-

لَا يُحْسِنُونَ لِإِبْرَةِ نَشْكِيلَا¹⁷

تَجِدُ الَّذِينَ بَنَى الْمَسْلَةَ جَدُّهُمْ

كَيْفَ الْحَيَاءُ عَلَى يَدَيِ عَزْرِيلَا¹⁸

الْجَهْلُ لَا تَحْيَا عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ

ونجد أن شوقياً يندبه هذه المناسبة، وهذا المقام إلى حقيقة ذات أهمية كبرى، وهي أخلاق المعلم، وهو بذلك يكاد يصرّح بأنه لا يمكن لكل أحد أن يكون معلماً، وأنه لا يكفي امتلاك المعلومات التعليمية؛ لاتخاذ المرء معلماً، والسّاح له بالقيام بهذه الوظيفة القدسية. فالمعلم الذي يدعو إليه شوقي هو المعلم العادل الذي يُعلم طلبته العدل بأقواله، وأفعاله، وسلوكه. وإن لم يكن المعلم عادلاً، وكان ظالماً، غاشياً، كان ذلك وبالاً على المجتمع؛ لأن روح العدل ستسري بطيبته في روح الشباب الذين يتعلمون على يد هذا المعلم. فالمعلم عند شوقي يجب أن يكون ذا بصيرة يرى الحق حقاً، والباطل باطلاً، ويُعلم طلبته ذلك، وإلا، فإن المنتج سيكون جيلاً أحول، بلا بصير، ولا بصيرة، لا يُميّز بين الحق والباطل، أو لا يهتم أن يفعل ذلك. فشوقي ينشد في المعلم خلق التواضع، والابتعاد عن الغرور، والتكبر، وينشد في مجتمعه المعلم الحكيم، الناصح، المرشد الذي لا يُغوي، ولا يُضلل، ولا يتبع

13. مخزوماً: مُسَخَّرًا.

14. صرعه: قتلته، والمستبد: الظالم الذي لا يستشير، وهوت: سقطت.

15. شوقي، الشوقيات، 246.

16. الفيل: مرض يصيب الساق.

17. المسلة: الإبرة الكبيرة.

18. عزريل: ملك الموت.

النَّفْس، والهوى، والمنافع الدَّائِيَّة، وإلا يكن المعلمُ مُتَّصِفاً بهذه الأخلاق، والصفات، والقيم، والمبادئ، فسَدَتْ أخلاقُ المجتمع. وإذا فسَدَتْ أخلاقُ مُجتمعٍ، استحقَّ أن يُعاملَ مُعاملةَ الميت، والمصاب، وكَتَى عن ذلك إقامةُ المأتمِّ، والوعيلُ عليه، فقال: ¹⁹

وَإِذَا الْمُعَلِّمُ لَمْ يَكُنْ عَدْلًا مَسْـُٔى
وَإِذَا الْمُعَلِّمُ سَاءَ لَخَطِّ بَصِيرَةٍ
وَإِذَا أَتَى الرِّشَادُ مِنْ سَبَبِ الْهَوَى
وَإِذَا أُصِيبَ الْقَوْمُ فِي أَخْلَاقِهِمْ

رُوحُ الْعَدَالَةِ فِي الشُّبَابِ ضَيَّلًا ²⁰
جَاءَتْ عَلَى يَدِهِ الْبَصَائِرُ حَوْلًا ²¹
وَمِنَ الْغُرُورِ فَسَدَ التَّضْلِيلَا
فَأَقِمَّ عَلَيْهِمْ مَأْتَمًا وَعَوِيَلَا

وَيُفْهِمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ شَوْقِيًّا يُحَدِّزُ مِنْ وَبَالِ سُوءِ اخْتِيَارِ الْمُعَلِّمِ، وَيُوضِّحُ أَنَّ الْمُعَلِّمَ يُخْتَارُ عَلَى أُسَاسِينَ لَا يَتَفَكَّرُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ، هُمَا: الْمَعْلُومَةُ الْعِلْمِيَّةُ، وَالْأَخْلَاقُ الْفَاضِلَةُ. وَكَأَنَّهُ يُرِيدُ أَلَّا يُجْعَلَ التَّعْلِيمُ مِهْنَةً مَنْ لَا مِهْنَةَ لَهُ. وَهَذَا دَاءٌ عُضَالٌ مَازَالَ أَكْثَرُ مِنْ مُجْتَمَعٍ يُعَانِي مِنْهُ، وَكَأَنَّهُ لَيْسَتْ لَدَيْهِ التَّيَّةُ، أَوْ الْإِمْكَانِيَّةُ لِلتَّخَلُّصِ مِنْهُ.

صَحِيحٌ أَنَّ قَصِيدَةَ شَوْقِي تَقَعُ فِي سِتَّةٍ، وَسِتِّينَ بَيْتًا، لَكِنَّهُ لَا يَبْنِئُ الْمُعَلِّمَ فِي جَمِيعِهَا، فَهُوَ يَبْتَطِرُّ سَرِيعًا إِلَى قَضَايَا مُجْتَمَعِيَّةٍ، وَحَيَاتِيَّةٍ ذَاتِ صِلَةٍ بِاللِّعْلَمِ، وَالتَّرْبِيَةِ، وَكَأَنَّهَا إِشَارَةٌ مِنْهُ إِلَى أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ يَعْتَمِدُ عَلَى الْمُعَلِّمِ سِوَاءَ أَكَانَ فِي الْمَدْرَسَةِ أَمْ كَانَ الْمُعَلِّمُ أَبًا، أَوْ أُمًّا فِي الْبَيْتِ. وَمِنْهَا مَوْضُوعُ تَعْلِيمِ الْمَرْأَةِ الَّتِي يَرَى، وَيُصْرِّحُ أَنَّ إِهْمَالَ تَعْلِيمِهَا سَيُنْجِجُ مُجْتَمَعًا، رَجَالُهُ جَاهِلُونَ، وَكَأَنَّهُ يَدْعُو بِذَلِكَ إِلَى إِدْخَالِ الْمَرْأَةِ فِي عَالَمِ التَّعَلُّمِ، وَالتَّعْلِيمِ فِي مَجْتَمَعِهِ، فَقَالَ: ²²

وَإِذَا النِّسَاءُ نَشَأْنَ فِي أُمِّيَّةٍ رَضَعَ الرِّجَالُ جَهَالَةً وَخُمُولًا

وَيُحَدِّزُ مِنْ إِهْمَالِ تَرْبِيَةِ الْأَوْلَادِ مِنْ قَبْلِ آبَائِهِمْ، وَكَأَنَّهُ يَرَى أَنَّ دَوْرَ الْأَبَوَيْنِ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى إِطْعَامِ الْأَوْلَادِ، وَكِسْوَتِهِمْ، وَسَقْيِهِمْ بَلْ هُنَاكَ دَوْرٌ أَكْبَرُ، وَأَسْمَى، عَلَيْهِمْ أَنْ يَقُومُوا بِهِ نَحْوَ آبَائِهِمْ، وَهُوَ تَعْلِيمُهُمْ، وَتَرْبِيَتُهُمْ، وَإِلَّا صَارَ أَوْلَادُهُمْ يَتَامَى، وَهُوَ يَهْدِي بِقَدَمِ مَفْهُومًا جَدِيدًا لِلبَيْتِ، فَقَالَ: ²³

لَيْسَ الْيَتِيمُ مِنْ انْتَهَى أَبَوَاهُ
إِنَّ الْيَتِيمَ هُوَ الَّذِي تَلَّى لَهُ

مِنْ هَمِّ الْحَيَاةِ، وَخَلْفَاهُ ذَلِيلًا ²⁴
أُمًّا تَخَلَّتْ أَوْ أَبَا مَسْغُولًا

وَيَحْتَمُّ قَصِيدَتَهُ بِاللِّدْعَاةِ إِلَى التَّوَكُّلِ عَلَى اللَّهِ بَعْدَ الْأَخْذِ بِالْأَسْبَابِ، وَهُوَ الْمُتَابِرَةُ عَلَى الْعَمَلِ، مُتَعَجِّبًا مِنْ بُعْدِ الْغَايَاتِ الْمُنْشُودَةِ، وَاجِدًا أَنَّ الصَّبْرَ، وَالتَّابَاتِ كَفِيلَانَ بِإِيصَالِ شَعْبٍ مِصْرَ إِلَيْهَا، فَقَالَ: ²⁵

مَا أَبْعَدَ الْغَايَاتِ إِلَّا أَنْتَ يَا
فَكِلُوا إِلَى اللَّهِ النَّجَاحَ وَثَابِرُوا

أَجِدُ التَّابَاتِ لَكُمْ يَهْنُ كَفِيلَا
فَاللَّهُ خَيْرٌ كَافِلًا وَوَكِيلَا

¹⁹ شوقي، الشوقيات، 247.

²⁰ ضئيلاً: بطبياً.

²¹ الحَوْل: عَيْبٌ فِي الْعَيْنِ.

²² شوقي، الشوقيات، 247.

²³ شوقي، الشوقيات، 247.

²⁴ انتهى أبواه: ماتا.

²⁵ شوقي، الشوقيات، 248.

3. صورة المعلم في شعر محمد عبد المطلب:

وُلد الشاعرُ مُحَمَّدُ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ في (باصوثة) في مِصرَ عام 1871 للميلاد، وتُوِّفِي فيهِ عام 1931 للميلاد. وهو مِن قَبيلة جُهَيْنَةَ العَرَبِيَّة، وكانَ والدهُ صالحاً، فقيهاً، مُتصَوِّفاً. وحَفِظَ الشَّاعِرُ القُرْآنَ قَبْلَ سِنِّ العَاشِرَةِ، فأُرْسِلَ إلى الأزهر، وجاوَزَها سَبْعَ سَنواتٍ، ثُمَّ دَرَسَ في دارِ العُلُومِ أَرْبَعَ سَنواتٍ. وبَعْدَ تَخْرُجِهِ فيهِما عَمِلَ مُدَرِّساً في المدارس الابتدائية، والثانوية، ثُمَّ دَرَسَ في مَدْرسة القَضاءِ الشَّرْعِيّ، وكانَ شاعراً مُنقَطِعَ النَّظيرِ في الشِّعْرِ المَنسُوجِ على التَّمَطِّ القَدِيمِ حَتَّى لا يَكادُ السَّامِعُ يُمَيِّزُ بَيْنَ شِعْرِهِ، وشِعْرِ القُدَماءِ.²⁶

ولا تَحْمَلُ القَصيدةُ التي تَحَدَّثُ فيهِما الشَّاعِرُ مُحَمَّدُ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ في ديوانه عُنواناً مُعَيَّناً، وهي قَصيدةٌ على رَوِيِّ الرِّاءِ المَضْمُومَةِ، وعلى البحرِ الطَّويلِ الذي تَفْعِيلاتُهُ الأساسِيَّةُ (فَعولُنْ، مَقَاعِلُنْ، فَعولُنْ، مَقَاعِلُنْ) في كُلِّ شَطْرٍ من شَطْرِي البيتِ الشِّعْرِي الَّذِي يَكُونُ على التِّظامِ العمودي.²⁷ وذكَّرَ الشَّاعِرُ في ديوانه أنَّها على هذا البحرِ، وأنَّه أَلقاهَا في 10/1/1924 في حفلةٍ أديتِها أَقامَها نادي الطَّلَبَةِ في مَدْرسة المُعلِّمِينَ العُلَيا في مِصرَ. وتَقَعُ في اثْنين وأربَعين بيتاً على نِظامِ الشِّعْرِ العمودي، وروِيَّ الرِّاءِ المَضْمُومَةِ، وتناولَ الشَّاعِرُ فيهِما المُعلِّمَ في عِشرين بيتاً فقط²⁸

فالشَّاعِرُ يَرى أَنَّ كُلَّ بُنيانٍ قامَ على غيرِ نورِ المُعلِّمِ، ولم يَكُنْ للمُعلِّمِ إسهامٌ فيهِ، لِنَ يكونَ فيهِ خَيْرٌ قَطْعاً، ولِنَ يَعدوَ كونهُ سِوى بِناءِ حَجَرِي مَلاءُ الجُهْلِ الذي سَيَقضي على أهله. فالجَمْعُ الذي استَغنى عن نورِ المُعلِّمِ، ومُجُودِهِ في البِناءِ، هو مَجْمَعٌ مَيِّتٌ طَواه الموتُ، وهو في الحِياةِ، وأَبَعَدَهُ الجُهْلُ عن رِكبِ الحِياةِ الكَرِيمَةِ، والحِضارَةِ، وهو بِذلكِ يَدعُو مَجْمَعَهُ إلى الإِهْتِمامِ بالمُعلِّمِ، وإنزالِهِ المَنزَلَةَ التي يَسْتَحِقُّها، وأن تَكُونُ نَهْضَتُهُ مَسْتَنيرةً بِنورِ المُعلِّمِ الذي يَبني الإنسانَ، وهو أَهمُّ من بِناءِ البِنِيانِ الحَجَرِي الَّذِي يَقدِرُ على بِنائِهِ الجاهِلُ أيضاً، وهو في هذا التَّسْباقِ يُضفي على المُعلِّمِ حالَةَ قُدسِيَّةٍ حينَ يَجْعَلُ وظيفتَهُ من وظيفَةِ الأنبياءِ الكَرامِ. فالُعلِّمُ في نَظَرِ الشَّاعِرِ لَيسَ مَوظِّفاً عادِيّاً يَعمَلُ لِقَضاءِ أَجرٍ بَسيطٍ يَتَقاضاهُ مِنَ الدَّولَةِ، أو من صاحِبِ المَؤَسَّسَةِ التَّعليمِيَّةِ، وقيمتُهُ لَيسَتَ مَرتَبَطةً بالأجرِ الَّذِي يَتَقاضاهُ، بل هو صاحِبُ وظيفَةٍ قُدسِيَّةٍ، دِينِيَّةٍ، يَمَلَأُ الدُّنيا صَلاحاً، ونُوراً، وهو بِذلكِ يُبَنِّيهِ مُجْمَعَهُ المِصرِيّ، ويُوَقِّظُهُ من هذا الخِطأِ في نَظَرَتِهِ إلى المُعلِّمِ. والشَّاعِرُ بهِذا يَتَوافَقُ مع أحمد شوقي، فقال:²⁹

وَدَاوِرَ عَلَا عَن طَارِقِها رِثائِحُها
وَحَجَّها ذَلِكِ البِناءِ المُسـوورُ³⁰
إِذا لَم يَضِي نُورُ المُعلِّمِ لِنَها
وَيَرُهو بِها سَريزٌ ومِنبَرُ
فَلَا خَيرَ في دُنيا طَوى الموتُ أَهلَها
وَناءِ بِهم عَيشٌ مِنَ الجُهْلِ أَغْبَرُ³¹
سَبيلُ التَّيِّبِينَ الكَرامِ سَبيلُ
يَعْمُ بِهِ الدُّنيا صَلاحاً فَتَمُورُ

ويُصوِّرُ الشَّاعِرُ مَوقِفَ المِصرِيِّ آنذاكِ مِنَ المُعلِّمِ، فَيَسألُ سَؤالَ العارِفِ إن كان المُعلِّمُ مَنَحَهُ النَّاسُ قَدْرَهُ الحَقِيقِي بَيْنَ أَهلِ الفِضْلِ، والبَدَلِ، ويُصرِّحُ بَعْدَ ذلكِ أَنَّ المِصرِيِّينَ في عَهْدِهِ لَم يَفْعَلوا ذلكَ، فالُعلِّمُ في مُجْمَعِ الشَّاعِرِ يَشعُرُ بِالخِراجِ، والجُحْلِ،

²⁶ ينظر: محمد عبدالمطلب، الديوان. (مصر: مطبعة الاعتقاد، بلا تاريخ)، م، ن، س.

²⁷ التبريزي، كتاب الكافي في العروض والقوافي، 58، ومحمود فاخوري، موسيقا الشعر العربي. (حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1996/1416)، 19.

²⁸ عبد المطلب، الديوان، 111-112.

²⁹ عبدالمطلب، الديوان، 111.

³⁰ الرِّتاج: مزلاج أو شيء يكون خلف الباب؛ لإغلاقه من الخلف.

³¹ ناء: ابتعد، وعَيشٌ أَغْبَرُ: عَيشٌ مُنكَدٌ.

وَالهَوَانُ بَيْنَا الْآخَرُونَ يَعْظُمُونَ، وَهُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ مَكَانَةً فِي الْحَقِيقَةِ بِالنَّظَرِ إِلَى طَبِيعَةِ مَهْنَتِهِ، وَالشَّاعِرُ بِذَلِكَ يَلُومُ مَجْتَمَعَهُ، وَيُؤَيِّتُهُ، وَيُؤَيِّتُهُ فِي آيٍ وَاحِدٍ، وَيُجَبِّلُهُ مَسْئُولِيَّةَ تَرَدِّي صُورَةِ الْمَعْلَمِ إِلَى دَرَجَاتِ السَّلْبِيَّةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَقَالَ:³²

فَهَلْ قَدَّرَ النَّاسُ الْمَعْلَمَ قَدْرَهُ

إِذَا ذَكَرُوا أَهْلَ الْبَلَاءِ وَقَدَّرُوا

يَرَى النَّاسُ فِيهَا يَكْبُرُونَ وَيَضْعُرُونَ³³

بَنِي مِصْرَ مَا بَالُ الْمَعْلَمِ كَاسِفًا

وَيُصَوِّرُ الشَّاعِرُ جَهْدَ الْمَعْلَمِ، وَعِنَاءَهُ، وَبَدَلَهُ، فَهُوَ الَّذِي يَهْجُرُ التَّوَمَ لِيَلَاءٍ، وَيَتَعَبُ مِنَ السَّهَرِ، وَهَذَا لَا يَدْرِي بِهِ النَّاسُ، وَهُوَ الَّذِي يُبْضِي لَيْلَهُ، يَكْتُبُ، وَيُحْضِرُ، وَيُفَكِّرُ حَتَّى أَدْمَى السَّهَرُ جَفْنَهُ، وَهُوَ الَّذِي أَحْلَلَ السَّهَرُ مِنْ أَجْلِ الْعِلْمِ، وَالتَّعْلِيمِ جَسَدَهُ، وَأَمْرَضَهُ حَتَّى بَاتَ لَا يُرَجِي شِفَاؤَهُ. فَالْمَعْلَمُ الَّذِي أَهْمَلَهُ النَّاسُ يَقْضِي لَيْلَتِهِ بَيْنَ الْكُتُبِ يَقْرُؤُهَا، وَيَسْتَخْرِجُ كُنُوزَهَا حَتَّى صَارَ بِسَبَبِهَا مُنْعَزَلًا عَنْ أَهْلِهِ، وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْمَعْلَمَ يُضْحِي بِأَهْلِهِ، وَبِزَوْجِهِ، وَأَوْلَادِهِ؛ لِتَأْدِيَةِ وَظِيفَتِهِ الْمُقَدَّسَةِ بَيْنَا النَّاسِ غَافِلُونَ، أَوْ مُتَغَافِلُونَ عَنْ ذَلِكَ. هَذَا الْمَعْلَمُ الَّذِي يُعَانِي الْفَقْرَ، وَالْحَاجَةَ إِلَى الْمَالِ لِسِدِّ جُوعِ أَوْلَادِهِ الَّذِينَ أَصْرَبَ بِهِمُ الْجُوعُ صَرْرًا بِالْغَا، وَلَمْ يَكْفِهِ الْمُجْتَمَعُ شَرَّ ذَلِكَ. وَالْعِلَاقَةُ بَيْنَ الْمَعْلَمِ وَالْمَجْتَمَعِ لَمْ تَكُنْ مُتَكَافِئَةً، وَلَا عَادِلَةً؛ لِأَنَّهُ يُضْحِي بِوَقْتِهِ، وَصِحَّتِهِ، وَوَقْتِ أُسْرَتِهِ، وَبِدُنْيَاهِ مِنْ أَجْلِهَا بَيْنَا الْمَجْتَمَعِ لَا يُقِيمُ لَهُ وَزْنَ، وَلَا يَكْفِيهِ ذَلِكَ الْمَسْأَلَةُ الَّتِي لَا تُنَاسِبُ مَقَامَهُ الْحَقِيقِيَّ، وَرِسَالَتَهُ الْمُقَدَّسَةَ. فَالْمَعْلَمُ فِي مَجْتَمَعِ الشَّاعِرِ يُعَانِي مِنْ جُفُوفَةِ النَّاسِ، وَسُوءِ مُعَامَلَتِهِمْ لَهُ، وَقَسْوَتِهِمْ عَلَيْهِ. فَإِذَا حَاوَلَ أَنْ يَتَقَرَّبَ إِلَيْهِمْ، فَرَّوْا مِنْهُ غَاضِبِينَ بَلْ قَدْ يَكُونُ لَدَى بَعْضِهِمُ الْإِسْتِعْدَادُ لِمُخَاصَمَتِهِ، وَمُعَادَاتِهِ. فَإِخْوَانُهُ، وَأَصْدِقَاؤُهُ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُمْ، وَسَلَكُوا فِي الْحَيَاةِ مَسَلَكًا غَيْرَ التَّعْلِيمِ بَاتُوا يَتَعَمَّونَ بِالثَّرَاءِ، وَالغِنَى، وَرَفَاهِيَةِ الْعَيْشِ بَيْنَمَا هُوَ فِي فَقْرٍ مُلَازِمٍ بَاتَ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةَ الْحَبِيرِ، فَقَالَ:³⁴

تَنَامُ حَوَالِيَهُ النُّجُومُ وَيَسْهَهُ رُ

سَلُوا عَنْهُ جُنْحَ اللَّيْلِ كَمْ بَاتَ مُتَعَبًا

يَخْطُ عَلَيْهَا فِي الظَّلَامِ وَيَسْطُرُ³⁵ رُ

سَلُوا عَنْهُ عَيْنًا قَرَّحَ السَّهْدُ جَفْنَهَا

فَلَا الْبُرَّةَ مَأْمُولٌ وَلَا هُوَ يُفْـَـدَّرُ³⁶ رُ

سَلُوا عَنْهُ جِسْمًا بَاتَ بِالسُّقْمِ نَاجِلًا

غَرِيبًا عَنِ الدُّنْيَا وَأَهْلِهِ خَصْرُ³⁷ رُ

سَلُوا عَنْهُ أَشْفَارًا قَضَى اللَّيْلُ بَيْنَهَا

عَلَى فِتْنَةٍ مِنْ حَوْلِهِ تَنَصَّرُ³⁸ وُورُ

سَلُوا عَنْهُ قَلْبًا بَاتَ يَخْفِقُ رَحْمَةً

وَعَاتٍ حَوَالِيَهُمْ مِنَ الْبُؤْسِ يَسْرُرُ³⁹ رُ

يَرُوعُهُ صَرْفُ اللَّيَالِي عَلَيْهِمْ

لَهُمْ عَنْهُ وَلَتْ وَهِيَ عَضْبِي تَسْرُرُ⁴⁰ رُ

فَإِنْ مَدَّ لِلدُّنْيَا يَدًا يَسْتَعْمِدُهَا

عَلَوْنَا فِي تَرَاءٍ وَهُوَ بِالْقُتْرِ أَخْبَرُ رُ

سَلُوا عَنْهُ إِخْوَانًا قَضَى الْعُمُرَ بَيْنَهُمْ

32. عبدالمطلب، الديوان، 111.

33. كاسفًا: مهمومًا.

34. عبدالمطلب، الديوان، 111-112.

35. قَرَّحَ: جَرَحَ، وَأَدْمَى، وَالسَّهْدُ: السَّهَرُ، وَقَلَّةُ التَّوَمِ، وَيَخْطُ، وَيَسْطُرُ: يَكْتُبُ.

36. السُّقْمُ: الْمَرَضُ، وَنَجَلًا: ضَعِيفًا، وَالْبُرَّةُ: الشِّفَاءُ.

37. أَشْفَارًا: كُتُبًا. مُفْرَدًا: سِفْرًا.

38. تَنَصَّرُ: تَنَالَمَ.

39. يَرُوعُهُ: يُخِيفُهُ، وَيَفْزَعُهُ، وَصَرْفُ اللَّيَالِي: الْمَصَائِبُ، وَالْعَاتِي: الظَّلَامُ، وَيَزَارُ: يَصِيحُ كَالْأَسَدِ، وَالرَّيْبُ: صَوْتُ الْأَسَدِ.

40. تَسْرُرُ: تَسْتَعِيدُ لِلْقِتَالِ.

واستعمل الشاعرُ فعل أمر السؤال مُسنداً إلى واو الجماعة (سألوا) سنج مَرَاتٍ؛ لتوكيد إهمال المجتمع للمعلم، وعدم معرفته بحالته، ومُعاناته، وكأنه كَلِمًا قال: (سألوا عنه...) لَمَسَ أَنَّ مُجْتَمَعَهُ لم يَنْتَبِه، أو لم يَقْنَع، أو لم يَتَأَثَّر بذلك، فظلَّ يُعِيدُ طلب السؤال تعبيراً عن لومه لمجتمعه، وِعْضِهِ عليه؛ لِجَفْوَتِهِ المُعَلِّمَ، وسوء معاملته له.

وكانَّ الشاعرُ لم يَشْفِ عَلَيْهِ من مجتمعه في تصوير معاناة المُعَلِّمِ، ولم يَسْتَطِعْ أن يَكْبَحَ جِراحَ غضبه على المجتمع، وأنَّ يُخَفِّفَ حُرْزَهُ، وألَمَهُ على وَضْعِ المُعَلِّمِ. فالمُعَلِّمُ في مُجْتَمَعِ الشَّاعِرِ يَقْضِي حياتَهُ في شكاوى كثيرة عَبَّرَ عنها الشاعرُ باستخدام (كَمْ) الخبرية. فهو يَتَلَقَّى بلاءً بعد بلاء، ولكنَّهُ يَواجَهُ كُلَّ ذلكَ بالصَّبْرِ. وهو في الحقيقة لا يَمْلِكُ سِوَى ذلك. فيختارُهُ اختيارَ المُجَبِّرِ. هذا إنَّ صَحَّ أن نُسَمِّيَهُ اختياراً. فهذه المصائب تتركُّ على المُعَلِّمِ هُوماً كثيرة لا يَمْكُنُ حصرُها، وهي هُومٌ ليست عادية، ولا بسيطة؛ فأقلُّها لا يَسْتَطِيعُ الصَّبْرُ أن يَتَحَمَّلَها، فكيف بأكبرها؟! وهذه الهُومُ تترافقُ بِهُومِيس لا يَنْتَعِجُ التُّصْحُ مَعَهَا؛ لأنَّ النَّاصِحَ يَعْلَمُ عَدَمَ جَدَواها. والشاعرُ يُوظِّفُ عناصر اللغة توظيفاً حسناً؛ لأداء معانيه في هذا المشهد الشعري، التصوري في القصيدة. فدلَّ بـ (كَمْ) الخبرية على كثرة شكوى المُعَلِّمِ، ومصائبه؛ لأنَّ وظيفة (كَمْ) الخبرية الدلالة على التكاثر.⁴¹ ودلَّ باستخدام النكرة (هُومٌ) في صيغة جمع الكثرة (فُعُول) على كثرة هُومِهِ، وبالفعل المضارع (يَتَلَقَّى) على تجدد هُومِ المُعَلِّمِ، واستمرارها، وبالفعل المضارع (يَصْبِرُ) على تجدد صبر المُعَلِّمِ، واستمراره. وهو بذلك يُريدُ تقديمَ صورةٍ إيجابيةٍ لمُعَلِّمٍ مُتَماسِكٍ، مُصْخِحٍ، باذِلٍ يَسْتَحِقُّ الاحترام، والتقدير إلى جانب صورة مُجْتَمَعٍ ناكِرٍ للجَمِيلِ، لا يَعْرِفُ كيف يَنْزِلُ أَهْلَ الفَضْلِ الحَقِيقِينَ منازِلَهُم الحَقِيقِيَّة. فيتقدَّمُ في لوحَةٍ شعريَّة واحدة لَوَحَتَيْنِ جَرِيئَتَيْنِ، إحداهما إيجابية، وهي صورة المُعَلِّمِ، والأخرى سلبية، وهي صورة المُجْتَمَعِ. ورُسِمَت اللوحتان الجُرَيْئَتان بناءً على المُعطيات الحَيَّة التي لَمَسَها الشَّاعِرُ في الواقع. فهو لم يُجابِ أحداً بالرَّغْمِ من أَنَّهُ كان في حَظٍّ رَسْمِيٍّ. ولذلك نَسْتَطِيعُ أن نقول: قد أَحَسَّ الشَّاعِرُ توظيفَ الكلمة الشعريَّة في مُعالِجَةِ قَضِيَّةٍ أساسية من قضايا مُجْتَمَعِهِ، وهي قَضِيَّة المُعَلِّمِ، فكانت القصيدة نتاجاً أدبياً، واقِعياً، فقال:⁴²

فَيَا وَيْحَهُ كَمْ يَشْتَكِي فِي حَيَاتِهِ

هُومٌ يَهُوثُ الحَزْمَ دُونَ أَقْلِهَا

وَكَمْ يَتَلَقَّى مِنْ بَلَاءٍ فَيَضْبِرُ

وَبُؤْسَى يَمُوتُ التُّصْحُ فِيهَا وَيَهْتَبِرُ

ويُجَدِّرُ الشَّاعِرُ مُجْتَمَعَهُ من وَبالِ إهماله للمُعَلِّمِ. فالأُمُّ لا تَحْيَا، ولا تَقُومُ، ولا تَسُودُ إلا بالمُعَلِّمِ. فهو أساسُ نهضتها، ورُقِيِّها، وتَحَضُّرها. فإذا لم تكن حياتُهُ، ومَعيشَتُهُ طَيِّبَةً في مجتمعه، ولم يَلِقَ الاحترامَ الذي يَلِيقُ بِهِ، ويرسالته، ولم يُوضَع في مَقَامِهِ الحَقِيقِيِّ، عادَ ذلكَ بالوَبالِ المُخيفِ على المُجْتَمَعِ بأكمله. وذلك أنَّ الشَّبَابَ سِينشأُ جاهلاً، لا نُورَ فِيهِ. وهذا الإهمالُ سَتَنعَكِسُ نتائجُهُ سلباً على النَّاشئةِ الذين سَيَعْدُونَ بلا هَمِّ، ولا عَزْمٍ، ولن يَعْرِفُوا الطَّرِيقَ إلى المَجْدِ، وإنَّ عَرَفُوهُ، فَصَرُوا في طلبه؛ لأنَّهُم لا يَعْرِفُونَ أسرارَ طلبِهِ، ووسائله؛ لأنَّهُم لم يَنْشِئُوا على يَدِ مُعَلِّمٍ يُبَصِّرُهُم بِذلكَ، أو نَشِئُوا على يَدِ مُعَلِّمٍ مَهْمومٍ، مُهْمَلٍ، مُتَشاكِّ، مَشغولِ البالِ بأعباء الحياة. وكُلُّ ذلكَ أَعاقَهُ عن تَأدية رسالته تَأديةً مُتَمَنَّة. والشَّعْبُ الذي يَكُونُ في مُجْتَمَعٍ لا يَقْدِرُ فِيهِ المُعَلِّمُ يَكُونُ خائفاً، لا تتركُهُ المصائبُ، والمِحَنُ، وهو لا يَعْرِفُ كيف يَحْمِي المَجْدَ الذي ورثَهُ عن سالفِيهِ، فيكونُ سبباً في تَهْدِمِهِ. ونجدُ أنَّ الشَّاعِرَ في كلِّ الأبيات لم يَتَحَدَّثْ عن البناءِ الذي سَيَكُونُ فِيهِ التَّعليمُ بل صَبَّ كُلَّ اهْتِمَامِهِ على الرُّكْنِ الأساسِ، وهو المُعَلِّمِ، فدلَّ بذلكَ على مُعَايشَتِهِ الواقعِ مُعَايشَةً حَقِيقِيَّةً، وارتباطِهِ بِهِ، والتزامِهِ قضاياه. فكان في هذه الأبيات مرآةً شعريَّةً حَقِيقِيَّةً نَجَحَ

⁴¹ ينظر: باكر محمد علي، وظيفة العناصر النحوية. ط1 (أنقرا: دار إلهيات، 2020)، 126.

⁴² عبدالمطلب، الديوان، 112.

في عكس مشكلة هامة من مشكلات واقعه، وهو لم يكتف بتصوير الواقع تصويراً آلياً بل قدّم الحلّ، وهو الدّعوة إلى الاهتمام بالمعلّم، وتقديره، وابتعد عن الحياد، فأحاز إلى جانب المعلّم غير مُبالغٍ، ولا مُحابٍ، ولا مُنتظِرٍ مكافأةً. فقال: 43

ولم تحي إلا بالمعلّم أُمَّةٌ
ولا ساد إلا بالمعلّم مغنّةٌ
فإن لم يطب بالعيش نفساً ولم يكن
لّه بين أهليه المقام الموقر
رأيت شعباً يظنّ الجهل نُورَه
ونشأ إذا هموا إلى المجد قصّروا
وشعباً بأحداث الليالي مروّعا
ومجداً على أساسه يتهور 44

4. صورة المعلّم في شعر محمد العيد آل خليفة:

هو محمد العيد بن محمد علي بن خليفة. وُلد في مدينة عين البيضاء في 28/8/1904. 45 فتلقّى القرآن، والدروس الابتدائية في مدرستها الحرة على يد الشّيخين محمد الكامل بن عزّوز، وأحمد بن ناجي. وانتقل سنة 1981 مع أسرته إلى بسكرة حيث تابع دراسته فيها ثم غادر إلى تونس عام 1921؛ للدراسة في جامعة الزيتونة. 46 وبعد عودته من تونس إلى بسكرة عام 1923 شارك في الحركة الفكرية في التعليم، والكتابة، فنشر في صحفٍ، ومجلاتٍ محلّية مثل (صدى الصحراء) و (المنتقد) و (الشهاب) و (الإصلاح). 47.

دُعي إلى العاصمة الجزائر عام 1927؛ للتعليم في مدرسة الشّبيبة الإسلامية الحرة. فظلّ فيها مدرّساً، ومديراً مُدّة اثنتي عشرة سنة، وأسهم في هذه الفترة في تأسيس (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) وكان من أعضائها العاملين، ونشر الكثير من قصائده في صحف الجمعية مثل (البصائر) و(السنة) و(الشريعة) و(الصراف) وفي صحيفتي (المزاد) و(الثبات) لصاحبها محمد عبّاسة الأخصري. ومارس الشاعراً التعليم في العاصمة الجزائر، وفي بسكرة، وفي عين ميلة، وسُجن بسبب اشتراكه في الثورة الجزائرية الكبرى التي اندلعت ضدّ المستعمر الفرنسي عام 1954، ولما أُطلق سراحه، فُرِضت عليه الإقامة الجبرية، فعاش بسببها معزولاً عن المجتمع حتّى استقلال الجزائر. 48.

تختلف التجربة الشعريّة عند الشّاعر محمد العيد عنها عند الشّاعر أحمد شوقي؛ لأنّها صادرة عن معاناة، وتجربة شخصيّة، ذاتية؛ لأنّه مارس التعليم، وذاق مرارة الإهمال، والنظرة الدونية له، وللعاملين في هذه المهنة من المجتمع الذي يعيش فيه، وهي بيئة مختلفة عن بيئة شوقي؛ لأنّ الشّاعر جزائري، ومجتمعه يزرّح تحت الاستعمار الفرنسي خلاف المجتمع المصريّ الذي كان يزرّح تحت الاستعمار البريطاني. وهو يختلف عنه في أنّه لم يُصوّر معاناة المعلّم، وهوومه تصويراً مُباشراً، ولم يستجد العطف عليه، وهذا لا يعني أنّ سابقه استجدى من المجتمع العطف على المعلّم. فقصيدته عن المعلّم وردت في ديوانه بعنوان (التقاؤل)، وتقع في سبعة أبيات فقط على نظام الشعر العمودي، والبحر الطويل، وروي العين المضمومة. 49

43 عبدالمطلب، الديوان، 112.

44. يتهور: يتهدّم.

45 Turgay Gökgöz, "Bağımsızlık Sonrası Cezayir'de Edebi ve Kültürel Çevre" İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi (1962-2016). İstanbul, 2018, s. 125.

46 Zeytune Üniversitesi hakkında detaylı bilgi için bkz: Turgay Gökgöz, "Fransız Sömürgesi Döneminde Tunus Zeytune Üniversitesi ile Tunus Gazetelerinin Cezayir Kültürel Yaşamı Üzerindeki Rolü" *Nüsha Dergisi*, sayı. 48, 2019, s, 186.

47 ينظر: محمد العيد آل خليفة، الديوان. (الجزائر: دار الهدى، 2010)، 544.

48 آل خليفة، الديوان، 544.

49 آل خليفة، الديوان، 544.

فراح يفتخر بمهنته في التعليم التي ازدهارا، واستصغرها أصحابه الذين عابوا عليه امتنائه التعليم؛ لأنها وظيفة مليئة بالهموم، والأوجاع، وليس فيها شيء غير ذلك. وهو بذلك يجعل نظرتهم إلى المعلم نموذجاً لنظرة المجتمع الجزائري إليه، لاسيما أنه علم في العاصمة الجزائر. فمجتمعه لا يرى التعليم رسالةً قُدسيةً، أو ذات أهمية بل هي في نظره مجرد وظيفة عادية، دوتية يجب على الإنسان أن يهزب منها، ويتعد عنها؛ لأنها عالم الهموم، والأوجاع. ومن اختار أن يكون معلماً، فقد اختار الهموم، والأوجاع، والمرتبة الدوتية في المجتمع، فاللوم يقع عليه؛ لأنه لم يُحسّن اختيار عمله، وليس على المجتمع الذي لم يضعه في مقام أعلى. وكيف يُوضَع في مقام عالٍ، رفيع من اختار وظيفة الهموم، والأوجاع. هذه هي عقليته مجتمع الشاعر نحو المعلم. ولكنه لا يستسلم لهذه النظرة السلبية، غير المنصفة، ولا يشعُر بالإحباط، ولا يتحرّج من الفخر بكونه معلماً، وهو بذلك يردُّ على مجتمعه بأسلوب هادئ يقصد التوعية، والتبصير بالحقيقة التي غابت عنهم سهواً، أو عمداً. فهو لا يهجرُ تفاؤله، وهذا مُصرّح به من عنوان قصيدته. فهو يفخر بكونه معلماً؛ لأنه مُنتج حقيقي في الحقل الاجتماعي. ونتأجه ذو قيمة عفا الآخرون عن رؤيتها. فالمستقبل سيكون له من خلال المنتج البشري الذي يُنتجه في مؤسسات التعليم. فعمره ليس ضائعاً مع النشء كما زعم أصحابه. وزعمهم هذا سيرون بُطلانه في المستقبل القريب الذي عبر عنه بالسئين التي أدخلها على الفعل المضارع في قوله (سَيروُن)، وهو تفاؤلاً، ينطوي على تحدٍ سلبي لرؤيتهم القاصرة تجاه المعلم. فالنشء البشري الذي يتعامل معه المعلم سيكون منهم الشعراء الذين يروون عنه شعره، وسيكون منهم العلماء الذين سينقلون عنه، آراءه، وأفكاره إلى الأجيال اللاحقة. ومنهم من سيكون في طليعة المجاهدين، والعلماء، والدعاة الذين سيسعون إلى نشر الدين الإسلامي. وسيكون منهم الخطباء المُسنون، المُفوهون الذين سيهرون الناس بخطبهم، وكلامهم. ومنهم من سيكون أديباً شاعراً يكتب الأشعار، ويُدع في نظمها، وترتيب قوافيها، وإبداع بدائع أفكارها فيها، أو كاتباً يكتب الروايات، فتذبح شهرته، وتتداول الألسنة سيرته. والأمر لن يقف عند هذا. فهم من سيكون قائداً للجزائر في شتى ميادين الحياة، في الإدارة، والاقتصاد، والتربية، والحيش، والأمن... ويؤكد الشاعر أن الحقيقة التي قدما عن مستقبل نتاجه البشري ليست من نسج الخيال، ولا من أحلام اليقظة، ولا من إحباط تولد من ازدياد المجتمع لمهنته بل ذلك نابع عن تفاؤل يقيني، وبصيرة معلم، وإحساس شاعر خاص التجربة، ووعاها، فأتجها تجربة شعريّة في ثوب قصيدة مخنومة بتفاؤل مدعوم برأي الشرع، فقال:⁵⁰

أرى جُلَّ أصحابي ازدرؤا بوظيفتي
وقالوا: هُمومٌ كُلُّها وَوَجائِعُ⁵¹
وقد زعموا عمري مع النشء ضائعاً
وتالله ما عمري مع النشء ضائعُ⁵²
سَيروُن عَيَّي العِلْمُ والشِعْرُ برهه
وتطلّع للإسلام منهم طلائعُ⁵³
فهنهم حاضر الفكر مُصنَعُ
ومنهم أديب طائر الصيبت شائعُ⁵⁴
ومنهم ولوع بالقوافي لفكره
بدائه في تزييفها وبدائعُ⁵⁵
ومنهم زعيم للجزائر قائِدُ
له في مجالات الجهاد وقائِعُ
فهذا رجائي قلته متفائلاً
وللشرع رأيي في التفاؤل دائِعُ

⁵⁰ آل خليفة، الديوان، 344.

⁵¹ جُلَّ: معظم.

⁵² النشء: الجيل.

⁵³ برهه: فترة من الزمن.

⁵⁴ مُصنَع: مسكت للآخرين.

⁵⁵ القوافي: كناية عن الشعر، ولوع: مُحبب شغوف.

استطاع الشاعر في أبيات قليلة أن يرسل رسائل عديدة لمجتمعه. وتمثلت الرسالة الأولى في ردّ النظرة السلبية، وتفنيدها، ودحضها، وبيان خطئها، ومجانبتها الحقيقة. وكانت الرسالة الثانية في تمسك الشاعر بمهنته، مهنة التعليم، والتبأت عليها؛ لأنها الحق، والواقع، فكان الفخر بكونه معلماً، والاعتزاز بذلك خيار الشاعر في الردّ على أصحابه المزدريين لوظيفته. وتمثلت الرسالة الثالثة في توكيد الشاعر أنّ المستقبل للمعلم لا لغيره. وذلك من خلال المنتج البشري الذي يُنتجه، فهو الذي يُنتج الرّواة، والعلماء، والخطباء، والكتّاب، والشعراء، والقادة. وبهم سيكون المستقبل له، وبهم سيخلد ذكره. وهو سلك الأسلوب الهادئ اللين في تبليغ رسائله الشعرية دون انتقاد، ولا سُخرية. لقد برزت في القصيدة شخصيّة المعلم الهادئ، الواعي الذي لا يفعل، ولا يعصب بل يسمع، ويتسم، ويمتص الطرف الآخر، ويتفاعل، ويوضح الحقائق بغرض التوعية لا بغرض التّجريح، والمصادمة.

5. صورة المعلم في شعر إبراهيم طوقان:

وُلد إبراهيم طوقان في نابلس في فلسطين عام 1905م، وتوفي في القدس عام 1941م. وهو شاعر فلسطيني، وأخو الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان. درس الابتدائية في المدرسة الرشيدية في القدس، والثانوية في مدرسة المطران في القدس عام 1919م، وأمضى فيها أربع سنوات، وتخرّج في الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1929م، وكان التحق بها عام 1923م. وبعد تخرّجه درّس في مدرسة التجاح في نابلس ثمّ درّس اللغة العربية في الجامعة الأمريكية في بيروت بين عامي 1931-1933م ثمّ عاد إلى فلسطين، وصار في عام 1936م رئيساً للقسم العربي في إذاعة القدس، ومديراً للبرامج العربية ثمّ انتقل في عام 1940 إلى العراق، فدرّس في دار المعلمين العالية ثمّ أدركه المرض، فعاد إلى فلسطين، وتوفي فيها، ولقّب بشاعر الجامعة. لقد قصّ حياته في طلب العلم، وقول الشعر، وتعليم الأجيال، والكتابة في الصحف، والمجالات، والإذاعة الفلسطينية.⁵⁶

حملت القصيدة التي تناول فيها الشاعر إبراهيم طوقان قضية المعلم عنوان (الشاعر المعلم)، وذلك لأنه كان معلماً، وهذا يعني أنّها صدرت عن مُعاشرة حقيقية، واقعية، وتجربة عملية. والقصيدة التي ألفها الشاعر في مدينة نابلس الفلسطينية بتاريخ 31/3/1933 تقع في أربعة عشر بيتاً على تفعيلات البحر الكامل، وروي اللام المفتوحة المتبوعة بالألف، وعلى نظام الشعر العمودي، نظام الشطرين، وهو أراد أن يعارض قصيدة أحمد شوقي المشهورة في المعلم، والتي تناولناها في هذا البحث أيضاً.⁵⁷ ولكن هل استطاع معارضة شوقي؟ وهل وفق في ذلك أم كانت قصيدته تفضاً لقصيدة أحمد شوقي؟

نذكر أنّ شوقياً كان دعا إلى تبجيل المعلم، وتقديره، ووضعه في المقام الرفيع، المرموق، وربط رسالته برسالة الأنبياء، ونحْن نجد أنّ إبراهيم طوقان افتتح قصيدته بدخس دعوة شوقي إلى تبجيل المعلم، وتقديره، ويرى أنّ دعوة شوقي غير صادرة عن معرفة حقيقية بواقع المعلم. لقد جعل إبراهيم طوقان نفسه نموذجاً، ورمزاً للمعلم الذي يعاني المصائب، والأوجاع في التعليم. فأنكر على شوقي هذه الدعوة؛ لأنه لم يكن يدري بمصيبة المعلم؛ لأنّ شوقياً لم يكن معلماً كإبراهيم طوقان. فهو يطلب بعد ذلك إلى شوقي أنّ يكف عن هذه الدعوة، وحجته في ذلك أنّ المعلم لا يمكن أن يكون مُبجلاً؛ لأنه خليل للأطفال الصغار. واستخدام الاستفهام بـ (هل) لتقديم هذا المعنى، وهو لم يقصد الاستفهام، ولم يكن ينتظر الجواب بل قصد التّفنّي القاطع، وكأنه قال: (لا تبجيل للمعلم...) فعنى التّفنّي القاطع في ثوب الاستفهام مُستفيداً من إمكانات اللغة. وترفع حدة الردّ عند الشاعر على دعوة شوقي، وتصل إلى الدروة في البيتين الرابع والخامس دون أن تصل إلى درجة الصدام معه، وذلك حين جعل مقارنة شوقي لمكانة المعلم بمكانة الرسول سبباً لتسطر الشاعر، وصرّح أنّ دعوة شوقي، ومقارنته لم تكن صادرة عن مُعاشرة حقيقية؛ لأنه لم يُارس

⁵⁶ محمد حسن، عبدالله. إبراهيم طوقان: حياته ودراسة فنية في شعره (الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2002)، 11-

12.

⁵⁷ إبراهيم طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، بلا تاريخ)، 174.

التعليم، ولو كان ساعة واحدة. فشوقي لم يدق ما ذاقه الشاعر المعلم إبراهيم طوقان من معاناة، وشقاء في الصنوف في التعامل مع التلاميذ الصغار، فقال: 58

(شوقي) يقول: - وما ذرى بمصيبتي -
"فم للمعلم وقه التبجيلا" 59

أفعد فديتكم هل يكون مجبلاً
من كان للنشء الصغار خليلاً
ويكاد يفلثني الأمير بقوله:
"كاد المعلم أن يكون رسولاً"

لو جرب التعليم (شوقي) ساعة
لقضى الحياة شقاوةً ومحولاً

ونجد أن الشاعر يقتبس من شوقي شطرين من قصيدته بغرض استحضاره أمامه، وكأنه يقف أمامه؛ ليحاوره، ويرد عليه هذه المعاني رداً، فيه ألم كبير، وأسى، وقد يكون فيه شيء من العتاب الرقيق المزوج بشيء من الحدة التي لم تتجاوز حدود اللباقة، والاحترام لشوقي بدلالة استعماله كلمة (الأمير) في الشطر الأول، وهو لقب شوقي أمير الشعراء.

وينتقل الشاعر بعد ذلك إلى تصوير معاناته مع تلاميذه، وطلبته، فهي معاناة يومية، مستمرة، لا نهاية لها. فهو يبذل كل جهد في تعليم طلبته، ويركز على بعض جزئيات معاناته معهم، فدقاتهم المتراكمة أمامه صباح مساء سبب كافٍ لجعله مهموماً، كئيباً، مغموماً، بعيداً عن السعادة والشور، والراحة. هذه الدقائق المقدسة أمامه بغرض تصحيح كتابات الطلبة، ووظائفهم تستلزم نور عينينه، وكاد نغمه، وتدعه بلا عيون يرى بها. وربما ذلك؛ لكثرة أغلاط التلاميذ، ورداءة خطوطهم، ولاسيما أنهم في المرحلة الابتدائية التي فهمناها من قوله في البيت الثاني من القصيدة (للنشء الصغار). فهو متذمّر من تصلحها؛ لأنه لم يجد فائدة تُرجى من ذلك، وليس تهرباً من أداء واجبه تجاه تلاميذه. فهو مُستعدٌ للتضحية بعيونه من أجل تلاميذ يتجاوبون معه، وليس من أجل تلاميذ لا يبالون، وليس عندهم استعداد، أو قابلية للتطور. وهو بذلك يُصور الواقع التعليمي في بيئته الفلسطينية، ويُقدّم نموذجاً لتلاميذ غير مُبالين، ولا واعين، ولا مُتدربين جُهود معلّمهم نحوهم. فالشاعر دقيق في تصحيح أغلاط طلبته، وحرص على تقديم المعلومة الصحيحة لهم، فهو لا يتوانى عن العودة إلى المصادر القيمة في تصحيح الغلط التحوي، فيعود إلى كتاب سيبويه؛ ليدعم المعلومة التي يُقدّمها لهم، ويستشهد بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر العربي القديم الذي يصح الاحتجاج به في اللغة، ويُبعد الشعر الضعيف، أو المشكوك فيه، أو غير المقبول للاحتجاج، فقال: 60

حسب المعلم غمّةً وكأبوة
مزأى الدفاتر بكرةً وأصيلاً 61

مئة على مئة إذا هي ضلحت
وجد العنى إلى العيون سبيلاً

ولو أن في التصليح نفعاً يترجى
وأبيك لم أكن بالعيون بخيلاً

لكن أصلح غلطة نحوياً
مثلاً وأخذ الكتاب سبيلاً

مُسندُ شهداء بالقر من آياتهِ
أو بالحديث مُفصلاً تُفصيلاً 62

وأغوض في الشعر القديم فأنثني
ما ليس مُلتبساً ولا مندولاً

58 طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، 174.

59 ذرى: علم.

60 طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، 174.

61 غمّة: الهم، والكأبة: الحزن.

62 الحديث: الحديث النبوي الشريف.

نَشْعُرُ أَنَّ الشَّاعِرَ صَادِقٌ صِدْقاً وَاقْعِيّاً، وَفَتِيّاً فِي تَصْوِيرِ الْوَاقِعِ التَّعْلِيمِيِّ الَّذِي يَعِيشُهُ، وَفِي تَصْوِيرِ مُعَانَاتِهِ مِنْ إِهْمَالِ طَلَبَتِهِ. فَلَمْ يَبْشَأْ أَنْ يَزِيغَ الْوَاقِعَ، وَيَتَسَوَّرَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ يُرِيدُ إِصْلَاحَهُ. وَتَسْتَدِيلٌ مِنْ تَرْكِيزِهِ عَلَى الْأَعْلَاطِ النَّحْوِيَّةِ، وَطَرِيقَةٌ تَصْلِيحِيهَا أَنَّهُ كَانَ مُدْرِساً لِلغَةِ الْعَرَبِيَّةِ. وَثَمَّةُ شَيْءٍ آخَرُ ذُو قِيَمَةٍ فِي الْآيَاتِ السَّابِقَةِ، لَا يُمَكِّنُ إِغْفَالَهُ، وَهُوَ ذِكْرُ مَصَادِرِ الْاِحْتِجَاجِ فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ، وَهِيَ الْفُرْأَنُ الْكَرِيمِ، وَالْحَدِيثُ النَّبَوِيُّ، وَأَشْعَارُ الْعَرَبِ الْفَصِيحَةِ الَّتِي قَبِلَ الثُّحَاةُ الْاِحْتِجَاجَ بِهَا، وَالرُّجُوعُ إِلَى كِتَابِ سَيُوهِ الَّذِي تَسْتَنِدُ كُلُّ، أَوْ أَغْلَبُ الْمَصَادِرِ، وَالْمَرَاجِعِ النَّحْوِيَّةِ، وَاللُّغَوِيَّةِ الَّتِي جَاءَتْ بَعْدَهُ عَلَيْهِ، وَكَانَ الشَّاعِرُ يَغْتَنِمُ الْفُرْصَةَ، وَيَرْسُمُ لِلْمُعَلِّمِينَ الْمَنْهَجَ الَّذِي يَرَاهُ صَحِيحاً فِي تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ.

وَلَا يَكْتَفِي الشَّاعِرُ بِذَلِكَ، فَيُضِرُّ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى مَصَادِرِ النَّحْوِ، وَاللُّغَةِ؛ لِتَأْكِيدِ أَنْ تَذَمَّرَهُ مِنْ إِهْمَالِ تَلَامِيذِهِ لَيْسَ نَابِعاً مِنْ نَزْوَةٍ، أَوْ هَفْوَةٍ، أَوْ غَضَبَةٍ عَابِرَةٍ آتِيَةٍ. فَهُوَ دَقِيقٌ كُلُّ الدَّقِيقَةِ فِي تَقْدِيمِ الْمَعْلُومَةِ الصَّحِيحَةِ، الْقِيَمَةِ لَهُمْ مِنْ مَصَادِرِهَا الصَّحِيحَةِ الْمُوثُوقَةِ. وَلَكِنَّهُ بِالرَّغْمِ مِنْ ذَلِكَ يَجِدُ طَالِباً جَاراً، غَيْرَ مُهْتَمٍّ، وَلَا مُبَالٍ يَرْتَكِبُ أَفْطَحَ الْأَعْلَاطِ النَّحْوِيَّةِ كَرَفْعِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَالْمَفْعُولِ بِهِ. هَذِهِ الْأَعْلَاطُ الَّتِي تُنْجِجُ مَعْلَمَهُ عَنْ طَوْرِهِ، وَتُفْقِدُهُ إِتْرَازَهُ، وَهُدُوءَهُ، وَأَعْصَابَهُ، فَلَا يَتَحَرَّجُ بِوَصْفِهِ أَنَّهُ جَارٌ أَلَّا. وَغَضَباً لَا اِحْتِقَاراً، وَاسْتِهْزَاءً، فَقَالَ:⁶³

وَأَكَاذُ أُنْبِثُ سَيِّئِيهِ مِنْ أَيْلِي
وَدَوِيهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرُونِ الْأُولَى⁶⁴
فَأَرَى جَاراً بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّهِ
رَفَعَ الْمُضَافَ إِلَيْهِ وَالْمَفْعُولَا⁶⁵

فَاسْتَعْمَالَ كَلِمَةِ (جَار) فِي تَعَبُّ الطَّالِبِ الَّذِي مَا زَالَ يَقَعُ فِي أَسْطِ الْأَعْلَاطِ بِالرَّغْمِ مِنْ إِرْشَادِ مَعْلَمِهِ، وَتَصْحِيحِهِ لَهُ يَدُلُّ عَلَى ثِقَافَةٍ سَائِدَةٍ فِي بَيْئَةِ الشَّاعِرِ التَّعْلِيمِيَّةِ، وَرُبَّمَا فِي أَكْثَرِ مِنْ بَيْئَةٍ عَرَبِيَّةٍ، وَهِيَ شَتْمُ الْمُعَلِّمِ طَلَبَتَهُ بِتَشْبِيهِهِ بِأَحَدِ الْحَيَوَانَاتِ، وَيَدُلُّ كَذَلِكَ عَلَى ثِقَافَةِ الْمَجْتَمَعِ فِي تَصْنِيفِهِ لِلْحَيَوَانَاتِ. فَكَلَّ مُهْمِلٌ، أَوْ غَمِيٌّ يُوصَفُ بِالْجَارِ، وَهَذَا مَا أَرَادَهُ الشَّاعِرُ. فَالْجَارُ زَمْرُ الْغَبَاءِ فِي بَيْئَةِ الشَّاعِرِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ دَلِيلٌ عِلْمِيٌّ إِلَى الْآنِ يُثَبِّتُ أَنَّ الْجَارَ أَعْبَى الْحَيَوَانَاتِ.

وَيَدُو الشَّاعِرِ فِي نَهَايَةِ الْقَصِيدَةِ يَأْساً، مُتَشَائِماً مِنْ إِصْلَاحِ الْوَاقِعِ التَّعْلِيمِيِّ الَّذِي يَعِيشُهُ، فَهُوَ يَتَوَقَّعُ أَنْ يَمُوتَ فَجَاءَةً مِنَ الصَّدَمَاتِ الَّتِي يَتَلَقَّاهَا مِنْ إِهْمَالِ الطَّلَبَةِ، وَهُوَ يَرَى أَنَّ عَمْرَ الْمُعَلِّمِ قَصِيرٌ، وَلَا عَجَبَ أَنْ يَنْتَجِرَ الْمُعَلِّمُ مِمَّا يُعَانِيهِ مِنْ تَعْلِيمِ التَّلَامِيذِ غَيْرِ الْمُسْتَجِيبِينَ، وَيَدْعُو كُلَّ يَأْسٍ مِنَ الْحَيَاةِ، رَاغِبٌ فِي الْاِتْتِحَارِ إِلَى أَنْ يَكُونَ مُعَلِّماً، فَاخْتِيَارُ مِهْنَةِ التَّعْلِيمِ بِالنِّسْبَةِ لَهُ يَعْنِي اخْتِيَارَ الْمَوْتِ الْمَفْاجِئِ، وَالْاِتْتِحَارِ، فَقَالَ:⁶⁶

لَا تَعْجَبُوا إِنْ صَحْتُ يَوْماً صَنِيعَةً
يَا مَنْ يُرِيدُ الْاِتْتِحَارَ وَجَدْتُهُ
وَوَقَفْتُ مَا يَرَى الْبُتُوكَ قَتِيلَا
إِنَّ الْمُعَلِّمَ لَا يَعِيشُ طَوِيلَا

إِذْنِ، حَاوِلْ إِبْرَاهِيمُ طُوقَانَ أَنْ يُعَارِضَ أَحْمَدَ شَوْقِي، وَلَكِنْ هَلْ وُفِّقَ فِي ذَلِكَ؟ وَهَلْ نُسِّيَ مَا فَعَلَهُ مُعَارِضَةً أَمْ تَقْبِيضَةً؟ فَالْتَقْبِيضَةُ: "أَنْ يَتَّجِعَ شَاعِرٌ إِلَى آخَرٍ بِقَصِيدَةٍ هَاجِياً أَوْ مُفْتَخِراً، مُلْتَزِماً الْبَحْرَ، وَالْقَافِيَةَ، وَالرَّوْيَ الَّذِي اخْتَارَهُ الْأَوَّلُ. وَمَعْنَى هَذَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وَخْدَةِ الْمَوْضُوعِ فُخْراً، أَوْ هِجَاءً، أَوْ سِيَاسَةً، أَوْ رِثَاءً، أَوْ نَسِيباً، أَوْ جُمْلَةً مِنْ هَذِهِ الْفُنُونِ الْمَعْرُوفَةِ... وَلَا بُدَّ مِنْ

⁶³ طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، 174.

⁶⁴ ذويه: أصحابه في النحو.

⁶⁵ حمار: قصد به الطالب الذي لا يفهم.

⁶⁶ طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، 174.

وحدة البحر. فهو الشكل الموسيقي الذي يجمع بين التقيضين... ولا بُدَّ من وحدة الرّوي، وحركته "67" و " يكون نقض المعاني محوراً أساسياً لهذا الفن؛ لأنه مناط التناقض، ومحورها الذي عليه تدور... والتناقض بهذا المفهوم مبارزةً فنيّة، وعقلية داخل إطار موضوعي، وإيقاعي مُحدّد "68. إذن، هي نوعٌ من التزال القولّي. والمعارضة: أن يُعجب شاعرٌ لاحق بقصيدة شاعر سابق، فينظم قصيدةً يعارضها (يقادها) في الموضوع، والمضمون، والمعاني، والوزن، والقافية، والرّوي "69. والفرق بينهما أن التقيضة فيها خصومه، وهجاءٌ بينما المعارضة فيها إعجاب، وإساق، ولا يهدف صاحبها إلى إفحام خصمه، و نقض أغراضه كما هو الحال في التقيضة. "70

والحقيقة أن التقيضة يجب أن يكون فيه الشاعران يعيشان في زمن واحد، فیردُّ التناقض على المنقوض مباشرة، وهذا ما نجده في تناقض الشعر الجاهلي، وصدر الإسلام، وتناقض جرير، والأخطل، والفرزدق في العصر الأموي بينما المعارضة لا يكون الشاعر المعارض يعيش في زمن من يعارضه. وباعتماد المعايير السابقة للتقيضة، أو المعارضة ترى أن إبراهيم طوقان لم يكن ناقضاً، ولا معارضاً، وإن حاول ذلك، أو بدا ذلك للتظر قبل التمهيص، والتدقيق. فقصيدته تلتقي مع قصيدة أحمد شوقي في جزء منها، وليس في كلها؛ لأن قصيدة أحمد شوقي تقع في ستة وستين بيتاً تناول المعلم في جزء منها بينما تقع قصيدة إبراهيم طوقان في أربعة عشر بيتاً، كلها في المعلم. وتلتقي قصيدة طوقان مع قصيدة أحمد شوقي في البحر الطويل، وحرف الرّوي اللام المفتوحة المتبوعة بالألف. ولا ترى في قصيدة إبراهيم طوقان هجاء لشوقي، وخصومه معه، ولا مبارزة قولية، أو فكرية بل هو ردُّ انفعالي لم يتعد تلك اللحظة الشعرية التي أنتج فيها قصيدته، فهو ظلٌّ مُحافظاً على لباقتة، واحترامه لشوقي؛ إذ نعتُه بلقبه الأدبي في قوله (الأمير) وينسبته لا باسمه الأول، وذلك دلٌّ على احترامه، وتقديره له، وهو لم يُفجم شوقياً، ولم يُسكته. ويُضاف إلى ذلك أنه نظّم هذه القصيدة بعد أكثر من عشر سنوات من قصيدة شوقي. وعلى هذا لا يمكن أن نعدّ قصيدته هذه تقيضة. وفي الوقت ذاته لا يمكن عدّها معارضة؛ لأنه لم يكن مُعجباً بقصيدة أحمد شوقي، وإن بدا أنّها في نفس الموضوع. فهو لم يأت بالمعاني التي أتى بها شوقي. فأحمد شوقي لام المجتمع الذي قصّر في توفير المعلم، وتبجيله، وحمله المسؤولية في تردّي وضع المعلم، ودعاه إلى احترامه، وتبجيله، وأضفى عليه حالةً قدسيّة حين ربط رسالته برسالة الأنبياء، وجعله في مقام قريب من مقام الرّسل، والأنبياء بينما نفى إبراهيم طوقان أن يكون المعلم مُقدراً، مُبجلاً، قريباً مقامه من مقام الرّسل. فتدمر من إهمال طلبته، ورأى أنّ التعليم مدعاة للانتحار، وتقصير العمر، ولم يُحمّل المجتمع أيّة مسؤولية. ويُضاف إلى ذلك أنه كان يعيش مع شوقي في نفس الزمن.

النتيجة:

استطاع البحث من خلال الشعراء الأربعة أن يُقدّم صورة واضحة للمعلم في الشعر العربي الحديث. هذه الصورة التي تجلّت في إهمال المجتمع العربي على اختلاف بيئاته الجغرافية للمعلم، وازدراء وظيفته، وعدم تقديره التقدير الذي يستحق. لقد استطاع الشعراء الأربعة أن يجعلوا قصائدهم معاكس حقيقيّة، وفنيّة لوضع أهم ركن في المجتمع، هو المعلم. فمنهم من كانت تجربته الشعرية

67 عبد الرحمن محمد الوصيفي، التناقض في الشعر الجاهلي. ط1 (القاهرة: مكتبة الآداب، 2003/1423)، 9-10. وأحمد الشايب، تاريخ التناقض في الشعر الجاهلي. ط2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954)، 4. وعبدالرؤوف زهدي مصطفى وعمر الأسعد، المعارضات الشعرية، وأثرها في التراث الأدبي. مجلة العلوم الإنسانية. جامعة الشرق الأوسط. عمان، مجلد 36، 903.

68 الوصيفي، التناقض في الشعر الجاهلي، 9-10.

69 محمد محمود قاسم، تاريخ المعارضات في الشعر العربي. ط1 (بيروت: بلا دار نشر، 1983)، 13. ويونس سلوم البجاري، المعارضات في الشعر الأندلسي / دراسة نقدية موازنة. ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008/1429)، 46، 48.

70 ينظر: عبدالله الطواوي، المعارضات الشعرية/ أنماط ونماذج (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 1998)، 86.

صادرة عن تجربة، ومُعَايشة كالشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة، والشاعر المصري محمد عبدالمطلب، والشاعر الفلسطيني إبراهيم طوقان، ومنهم مَنْ صَدْرَتْ تَجْرِبَتُهُ الشَّعْرِيَّةُ نتيجة مُرَاقَبَةِ خَارِجِيَّةٍ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُعَلِّماً كَأَحْمَدَ شَوْقِي الْمَصْرِيِّ. وَلَكِنَّ الْجَمِيعَ نَجَحَ فِي تَقْدِيمِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي يَرَاهَا مِنْ مِيزَانِهِ النَّاقِي، وَالوَاقِعِي، وَالْأَدْبِي. وَكُلُّهُمْ كَانَ هَدَفُهُ تَصْوِيرَ الْوَاقِعِ الْمَرِيرِ، وَالتَّعَاطُفَ مَعَ الْمَعْلَمِ. إِنَّ مَا قَدَّمَهُ الشُّعْرَاءُ الْأَرْبَعَةُ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ عَلَى اخْتِلَافِ بَيِّنَاتِهِمُ الْجُغْرَافِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ يُفَسِّرُ لَنَا تَفْسِيراً وَاضِحاً- برأينا- تَرَدِّي أَوْضَاعِ الْمُجْتَمَعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى التَّوَامِ فِي الْمُنَّةِ، وَالثَّلَاثِينَ سَنَةً الْأَخِيرَةَ.

المصادر والمراجع

- آل خليفة، محمد العيد. *الديوان*. الجزائر: دار الهدى، 2010.
- البيجاري، يونس سلوم. *المعارضات في الشعر الأندلسي/دراسة نقدية موازنة*. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008/1429.
- البردوني، عبدالله. *الأعمال الشعرية الكاملة*. ط1، صنعاء: الهيئة العامة للكتاب، 2002/1423.
- التبريزي، الخطيب. *كتاب الكافي في العروض والقوافي*، تخ: الحسائي حسن العبدالله. ط3. القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994/1415.
- التطاوي، عبدالله. *المعارضات الشعرية/أنماط وتجارب*. القاهرة: دار إحياء للطباعة والنشر، 1998.
- الشايب، أحمد. *تاريخ التفاضل في الشعر العربي*. ط2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954.
- شوقي، أحمد. *الشوقيات*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- طوقان، إبراهيم. *الأعمال الشعرية الكاملة*. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، بلا تاريخ.
- عبدالله، محمد حسن. إبراهيم طوقان: حياته ودراسة فنية في شعره. الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2002.
- عبدالمطلب، محمد. *الديوان*. ط1. مصر: مطبعة الاعتماد، بلا تاريخ.
- عطوي، فوزي. أحمد شوقي: أمير الشعراء. ط3. بيروت: دار صعب، 1978.
- فاخوري، محمود، *موسيقا الشعر العربي*. حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1996 / 1416.
- قاسم، محمد محمود. *تاريخ المعارضات في الشعر العربي*. ط1. بيروت: بلا دار نشر، 1983.
- مصطفى، عبدالرؤف زهدي، والأسعد، عمر، *المعارضات الشعرية وأثرها في إغناء التراث الأدبي*. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة الشرق الأوسط. عمان. ج/36، 2009.
- الوصيفي، عبد الرحمن محمد. *التفاضل في الشعر الجاهلي*. ط1. القاهرة: مكتبة الآداب، 2003 / 1423.

Kaynakça

- Abdulmuttalib, Muhammed. *ed-Divân*. 1.Baskı. Cezâir: Matba'atu'l-İ'timâd, ts.
- Abdullah, Muhammed Hasan. İbrahim Tükân: Hayetühü ve Dirâse Fenniye fi Şiirihî. Kuveyt: Müssest Caizet Abdulaziz Saud el-Bâbtiin llibdâ el-Şiirîi, 2002
- Âl Halife, Muhammed el-Âd. *ed- Divân*. Cezâir: Dâru'l-Hudâ, 2010.
- Atevi, Abdullah. Amed Şevki: Emirül-Şüara. 3.Baskı. Beyrut: Dâr Sab, 1978.
- Beccâri, Yûnus Sellûm. *el-Muarâdât fi's-Şi'iri'l-Endelûsî /Dirâse Nakdiyye Muvâzene/*. 1.Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1429/2008.
- Bereduni, 'Abdullah. *el-A'mâlu's-Şi'iriyetu'l-Kâmîle*. 1.Baskı. Sanâ: el-Hey'etu'l- Âmme li'l-Kitâb, 1423/2002.
- Fâhûrî, Mahmûd. *Mûsikâ eş-Şi'ir el-'Arabî*. Haleb; Mudîriyyetu'l-Kutub ve el-Matbu'at el-Câmi'iyye, 1416/1996.
- Gökgöz, Turgay. "Bağımsızlık Sonrası Cezayir'de Edebi ve Kültürel Çevre" İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi (1962-2016) İstanbul, 2018.
- Gökgöz, Turgay. "Fransız Sömürgesi Döneminde Tunus Zeytûne Üniversitesi ile Tunus Gazetelerinin Cezayir Kültürel Yaşamı Üzerindeki Rolü", *Nüşa Dergisi*, sayı: 48, 2019.
- Kâsım, Muhammed Mahmûd. *Tarih el-Muarâdât fi's-Şi'iri'l- Arabî* 1.Baskı. Beyrût: yy, 1983.
- Mehmetali, Bekir. *Vazîfetu'l-'Anâsiri'n-Nahviyye* .1.Baskı. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Mustafa, Abdurrauf Zuhdi ve el-Esad, 'Umer. *el-Muarâdâtu's-Şi'iriyeye ve Eseruhâ fi İgnâ et-Turâs el-Edebi*. Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve el-İctimâyye. Câmi'atu 'ş-Şarki'l-Evsat. Amman C.36, 2009.
- Şâyib, Ahmed. *Târîhu'n-Nakâ'id fi's-Şi'iri'l-Arabi*. 2. Baskı. Kâhire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1954.
- Şevkî, Ahmed. *el-Şevkiyyât*. Kâhire: Muesseset Hindâvi li't-ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Tebrizi, el-Hatib. *Kitâbu'l-Kâfi fi'l-'Arûz fe el-Kavâfi*. Thk. Hessâni Hasen 'Abdullah. 3.Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Hânci, 1415/1994.
- Tettâvi, 'Abdullah. *el-Muarâdâtu's-Şi'iriyeye/Enmât ve Tecârib/*. Kâhire: Dâr Kibâ li't-Tibâ' ve'n-Neşir, 1998.
- Tükân, İbrâhîm. *el-A'mâlu's-Şi'iriyetu'l-Kâmîle*. Kâhire: Kelimât 'Arabiyeye li't-Terceme ve'n-Neşir, ts.
- Vasifî 'Abdurrahman Muhammed. *en-Nakâ'id fi's-Şi'iri'l-Câhilî*. 1.Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 1423/2003.

The Image of the Teacher in Modern Arabic Poetry

Abstract

The research deals with a topic of great importance in life, and Arab literature, especially poetry from it, which is the topic of the teacher. This human being, and the social element that cannot be neglected, neglecting his vital role in building, building a person, and society in any way. Arab literature did not lose sight of this important and sensitive subject, especially since some of the poets were teachers. They conveyed the teacher's suffering, citing an experience, a realistic feeling, and real suffering. We find in the research that a poet of poetic stature in modern Arabic literature like the Prince of Poets seizes the opportunity to invite him to attend the opening of the House of Supreme Teachers, so he launches a resounding poetic appeal in which he calls for the respect of the teacher, his veneration - and his reverence, and placing him in the high social position, which is his high rank Religious sanctity to his message, so he makes his work similar to, or close to, the work of the prophets and messengers. The teacher at Ahmed Shawky is not just an ordinary employee who performs a certain job that he performs for a simple financial wage that does not satisfy hunger, does not pay poverty, and does not meet a need. The teacher in his philosophy is a human being who was almost a messenger. He thus wants the renaissance of his country, Egypt, and he knows that it will not happen without the teacher's active participation in it. It cannot be effective, positive if not appreciated, and revered as it deserves. Then we find three educated poets who have tasted suffering, neglect, and inferiorism what most teachers have tasted for decades in modern times in Arab societies. The poet Muhammad Abd Al-Muttalib depicts the teacher's suffering, and follows the example of Shawky in giving sacredness to his work, and depicts his sacrifice and devotion day and night, pointing to his difficult financial conditions. As for the Algerian poet Mohamed Al-Eid Al Khalifa, he avoids pessimism, complaint, and takes the path of optimism, believing that the future will be for him through his students, who will be the brilliant writers, the eloquent doctors, and the preaching scholars, the truth, the truth, and the truth. In doing so, he is a kind response to his companions who disdained his profession, the teaching profession. His poem came as a poetic mirror, which reflects the attitude of the Algerian society towards the teacher. As for the Palestinian poet Ibrahim Touqan, he seemed agonized that the students were not interested in his efforts, and that they did not respond to him. He answered Shawky's call to honor the teacher, and he saw that he could not be revered as long as he deals with young people who do not respond to his efforts. He tried to object with longing, but we proved that his poem was not the opposite, nor opposition, but rather an emotional poetic response that was not based on veto, satire, or praise, imitation, and admiration. The research presented a clear picture of the teacher in modern Arab poetry, and thus in Arab societies in the modern era.

Keywords: Teacher • Portrait • Shawky • Touqan • Al-Khalifa.

BİR HAC EL KİTABI ÖRNEĞİ “HACILARA YÂDİGÂR”

A Handbook Named Hacılara Yadigar

Bilge Karga GÖLLÜ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 01.10.2020
Kabul Tarihi : 11.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Her dinin kendine özgü kutsal mekânları vardır. Bu yerlerin ziyaret edilmesinin kişiye ebedî bir hayat kazandıracağına inanılmıştır. Bundan dolayı hac yollarındaki her türlü zorluk göze alınmış, hac kafileleri yılın belli dönemlerinde ibadetini gerçekleştirmek için bu yolculuklara çıkmıştır. Çoğunlukla geçmişteki ulaşım imkânlarının sınırlı olmasıyla bağlantılı olan bu sorunlar, günümüzde gelişen teknolojiyle birlikte değişmiş, çoğunlukla giderilmiştir. Şimdilerde hacı adayları ziyaretlerini daha kolay yapabilmektedirler.

İslâm dininde haccın gerçekleştirildiği Mekke ile Medine Müslümanların yüzyıllardır bütün zorlukları göze alarak gitmek istediği en önemli şehirlerdir. Bu kutsal şehirlerle birlikte önemli zâtların ve mekânların ziyaret edilmesi ise hac güzergâhlarını önemli kılmıştır. Menâzil-i hac türündeki eserler, tarih boyunca izlenen yollar hakkında önemli bilgiler vermektedirler. Bunun dışında haccın edâsını (menâsik) içeren ve hacca dair diğer eserler de geçmişin hac anlayış ve yolculuğuna ışık tutmaktadır.

İçeriklerine ve yazılış amaçlarına göre dört grupta toplanabilen (Hac el kitapları, rehber nitelikli hac seyahatnameleri, hatıra ve rapor nitelikli hac seyahatnameleri, edebî hac seyahatnameleri) hacca dair eserler arasında en fazla edebî hac seyahatnameleri üzerinde araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Hac el kitapları ise pratik bilgiler verme amacıyla yazıldığından şimdiye kadar üzerinde pek fazla durulmamıştır. Hâlbuki bu tür eserlerde tarihe ve kültüre yönelik pek çok unsura rastlamak mümkündür. Hac el kitaplarında haccın nasıl eda edileceği ön planda olsa da güzergâhlar, ziyaret yerleri, ulaşım vb. döneme ait bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca halka hitap eden bu eserlerdeki dil ve anlatımın dönemlere göre gösterdiği değişim araştırılması gereken başka bir konudur. Bu doğrultuda, çalışmamızda Hacılara Yâdigâr isimli matbu eserin tanıtım ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

12 sayfadan oluşan Hacılara Yâdigâr isimli eserin kapağına “Hacılara Yâdigâr Mekke-i Mükerreme Medîne-i Münevvere Cidde Kuds-i Şerif Şâm-ı Şerif ve Surre-i Hümâyün Manzaraları” yazılmış olup sayfalar 3 sütuna ayrılmıştır. Fotoğrafların da yer aldığı bu el kitabının biçim, içerik, dil ve anlatım olarak değerlendirilmesiyle dönemin hac ibadetinin nasıl gerçekleştirildiği, nelere dikkat edildiği, yolculukta hangi vasıtaların kullanıldığı, hacılara ne gibi önerilerde bulunulduğu, güzergâh boyunca nerelerin ziyaret edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yapılan bu çalışmayla, günümüzdeki hac el kitaplarının XX. yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen bir örneği sunulmuştur. Bu tür eserlerin hazırlanışında yüzyıllara göre oluşan değişimlerin nasıl bir seyir izlediği ise ayrı bir araştırmanın konusu olup hac el kitapları hakkında toplu değerlendirmelerin yapılmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hac • El Kitabı • Kutsal Şehir ve Mekânlar.

¹ Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, bilgekarga2011@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6786-3842>

1. Giriş

İslâm'ın şartlarından biri olan haccın, anlamıyla ilgili kaynaklarda şu bilgilere rastlanmaktadır: “Zi'l-hicce ayında Mekke-i Mükerreme'de menâsik ü merâsim-i mu'tâde ile Ka'be-i şerîfeyi ziyâret ve tavâf etmek resmi ki şerâ'it-i hamse-i İslâm'dandır” (Şemseddin Sami, 2006, s. 540); “Mebnâ-yı İslâm olan erkân-ı hamseden biri bulunan farizayı eda için Mekke-i Mükerreme'ye gitmek” (Muallim Nâcî, 2009, s. 183); Mekke'de belirgin vakitlerde Allah'ın evini ziyaret etme (Enverî, 1312, s. 842); “... fıkıh terimi olarak imkânı olan her Müslüman'ın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmek suretiyle yaptığı ibadet...” (Harman, 1996, s. 382).

İslâmî kaynaklarda haccın geçmişi Hz. Âdem'e kadar uzanır. Bazı rivayetlere göre Kâbe'yi önce melekler tavaf etmiş, sonra da Hz. Âdem Mekke'ye giderek Arafat'ta Hz. Havvâ ile buluşup Beytullâh'ın etrafındaki hacla ilgili kutsal yerleri gösteren melek eşliğinde haccetmiştir. Nuh tufanının ardından kumlar altında kalan Kâbe, Hz. İbrâhîm ve oğlu Hz. İsmâil tarafından temelleri gözetilerek¹ tekrar yapılmıştır. Hac yapmak üzere insanları Mekke'ye davet eden ilk peygamberin ise Hz. İbrâhîm olduğu bilinmektedir². Hz. İbrâhîm haccın menâsikini tespit ederek Kâbe'nin her yıl ziyaret edilmesini sağlamış, sonra gelen peygamberler ve onların ümmetleri de Kâbe'yi ziyaret etmişlerdir. İslâm'ın doğuşu sırasında Kâbe'yi tavaf, umre, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, kurban kesme gibi âdetler devam ettirilmekte, hac putperest gelenekleriyle birlikte sürdürülmekteydi (Özaydın, 1996, s. 386-388).

2. Hac Kitapları

Kutsal topraklar, her dönemde insanlığın dikkatini çekmiştir. Dinin emrettikleri haccın nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili endişelerin, ulaşım imkânları ise yolculuklarda karşılaşılan zorlukların belirleyicisi olmuştur. Bu noktada hacla ilgili yazılan eserlerin ayrı bir yeri vardır. Hacca dair eserler “içeriklerine ve yazılış amaçlarına göre dört grupta toplanabilir: (I) hac el kitapları; (II) rehber nitelikli hac seyahatnameleri; (III) hatıra ve rapor nitelikli hac seyahatnameleri; (IV) edebî hac seyahatnameleri” (Coşkun, 2002, s. 6).

Şimdiye kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış³ olan *Hacılara Yâdigâr* isimli eser ise fotoğraflı olup hacıların memleketlerinden ayrılışından haccı tamamlayana kadar yapmaları gerekenlerle ilgili onlara pratik bilgiler sunmaktadır. Ulaşım sırasında hangi vasıtaların kullanılacağı hakkında yolculuk zahmetlerini hafifletecek önerilere yer veren eser, hac yolculuğu sırasında mutlaka ziyaret edilmesi gereken mekânlara da işaret etmektedir. Bu yönüyle eser, hem hac konakları (menâzil) hem de haccın edasındaki kuralları (menâsik) anlatan ve hazır bilgi vermeyi hedefleyen hac el kitapları arasında değerlendirilebilir. Kişisel

¹ bk.: Bakara 2/127: “Ve ne vakit ki İbrahim, Beyt'in temellerini yükseltmeye başladı, İsmail ile birlikte şöyle dua ettiler; Ey Rabbimiz, bizden kabul buyur, hiç şüphesiz işiten sensin, bilen sensin”.

² bk.: Hacc 22/27: “İnsanları hacca çağır, yürüyerek veya incelmış binekler üstünde (uzak yollardan) her derin vadiyi aşarak sana gelsinler”.

³ Araştırma konumuz olan *Hacılara Yâdigâr* adlı eser, şu çalışmada Şam tarihine dair eserler arasında gösterilmiştir: Cengiz, O. (2018). Şam tarihine dair bir bibliyografya denemesi. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, Antalya.

olmayan bir anlatıma sahip olması; yazarının veya kâtibinin adını, yazıldığı tarihi içermemesi (Coşkun, 2002, s. 6) de *Hacılara Yâdigâr* adlı eserin hac el kitapları arasında değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Yazma eser kütüphanelerinde, yıpranma ve yırtılma gibi sebeplerle çoğu yok olmuş olsa da hacılara yol gösterme amaçlı yazılmış bu tür birçok kitapçık bulunmaktadır. Bu eserler genellikle aynı bilgileri farklı şekillerde anlatmaktadırlar (Coşkun, 2002, s. 7). Örneklerinin fazla olması ve birbirini tekrar etmesi nedeniyle de metin çeviri ve incelemelerine pek ilgi gösterilmediği, konuyla ilgili çalışmaların edebî değeri olan eserlere yönelik olduğu dikkat çekmektedir⁴.

Hac el kitapları hakkında herhangi bir çalışma yapılmadığı gibi Hac Seyahatnâmeleri üzerinde duran kapsamlı bir çalışmada da hac el kitapları konu dışında bırakılmıştır⁵. Oysa hacılara yol gösterme amacıyla hazırlanan hac el kitaplarına örnek olan bu eserler, tarihe ışık tutmaktadırlar. XX. yüzyılın başlarındaki hac edasına dair faydalı bilgi ve fotoğraflarla dönemin hac ibadetini yansıtan *Hacılara Yâdigâr* isimli el kitabı da böyle bir eserdir. Bu çalışmayla, günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından organize edilen hac yolculuklarının eskiden ne şekilde gerçekleştiği gözlenmiş, bugün de basılan el kitaplarının eski bir örneği sunulmuştur.

3. Hacılara Yâdigâr'ın Biçimsel Özellikleri

Matbu olan *Hacılara Yâdigâr* isimli kitapçık, İ.B.B. Atatürk kitaplığında bulunmaktadır⁶. Kütüphanede bulunan eserler birbirinin kopyası durumundadır⁷. İkisinde de aynı kelimelerde hatalı yazımlar vardır⁸. Çalışmaya esas alınan eser (Bel_Osm_B. 00349) kapak hariç 12 sayfa ve 23×32 cm. ölçülerinde olup eserde rutubet lekeleri mevcuttur. Diğer

⁴ Mazioğlu, H. (1974). *Ahmed Fakih Kütâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerife*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları; Coşkun, M. (2002). *Manzum ve mensur Osmanlı hac seyahatnameleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; Aksoyak, İ. H. (2020). *Nâtik Mehmed Efendi Tuhfe-i Nâtik*. İstanbul: KTB; Aksoyak, İ. H. (2012). Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'inin Edirneli Nâtik'in Tuhfetü'l-Harameyn'ine etkisi: hikâyeler, gelenekler, inanışlar... *Millî Folklor*, 24 (95), 9-22; Süer, F. R. (2015). *Umdetü'l-hüccâc*. Sivas Belediyesi; Naıçacıgil Çopur, E. (2017). Gubârî'nin eserlerinde hac ibadeti. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*. 12 (23), 191-211; Weyso, M. (2011). Hac yolculuğu metinleri bağlamında 17. yüzyıl halk osmanlıcası. *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Kültür Üniversitesi; Donuk, S. (2017). Servet mahlaslı bir şaire mâl edilen manzum Hac seyahatnâmesi. *SUTAD*, (41), 13-38; Kiraz, S. (2020). Fethî'nin manzum Menâzil-i Hacc'ı. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. (18), 310-334; Gül, Â. (2006). Abdurrahman Gubârî'nin hayatı ve eserleri ve Menâsik-i Hac adlı eseri (edisyona kritik). *Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi; Hazırbulan, T. (2017). Anonim bir yolculuğun durak noktaları: Menâzil-i Gökbuz ve Menâzil-i Hersek Ma' Derbend-i Yeni Köy. *Çoban Mustafa Paşa ve Kocaeli Tarihi ve Kültürü Sempozyumu IV*, Kocaeli. 1957-1973; Koyuncu, F. (2017). Cüdi'nin manzum hac seyahatnâmesi. *Littera Turca*, 3 (1), 177-219; Kararmaz, S. (2019). Seyahatnâmeler ışığında Mekke'de Osmanlı mimâri eserleri. *Yüksek Lisans Tezi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi; Karataş, A. (2012). Nâli Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac manzumeleri. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (1), 77-94; Donuk, S. (2017). Sulhî'nin manzum hac menâzilnâmesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18, 85-118; Kiraz, S. (2020). Konyalı Seyyid Mehmed Efendi'nin manzum Menâsik-i Hacc'ı. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 10, 1-21; Ramazanoglu Özcan, N. (2011). *Seyyid İbrahim Hanîf'in hayatı, eserleri ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf Li-Menâzili'l-Harameyn adlı eserin incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara; Karataş, A. (2003). *Türk İslâm edebiyatında manzum Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac adlı eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul; Çavuşoğlu, R. (2019). Hicaz yollarında bir sûfi Mehmed İlhâmî'nin hac seyahatnâmesi. İstanbul: Okurakademi; Kiraz, S. (2020). *İndî'nin manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme-Metin Dizin ve Sözlük)*. Erzurum: Fenomen.

⁵ Coşkun, M. (2002). *Manzum ve mensur hac seyahatnameleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 7.

⁶ Hacılara Yâdigâr'a dair herhangi bir bilgiye şu eserde rastlanmamıştır: *Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu Arap Harfli Türkçe Eserler (1729-1928)*. (1990). haz.: Müjgan Cunbur-Dursun Kaya. C. I. Ankara: Milli Kütüphane.

⁷ bk.: <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?sayfaOturumAc> Erişim: 20.07.2020/12:22.

⁸ Bu yazım hataları çalışmanın metin kısmında belirtilmiştir.

ise (Alb_000235) kapak hariç 11 sayfadır. Eser, 24,5×34 cm. ölçülerinde olup kütüphane kayıtlarında eserin bordo deri mahfaza içinde ve karton kapaklı olduğu belirtilmiştir. Rutubet lekeleri yoktur.

Eserin⁹ kapak sayfasında “Hacılara Yâdigâr Mekke-i Mükerrreme Medîne-i Münevvere Cidde Kuds-i Şerif Şâm-ı Şerif ve Surre-i Hümâyûn Manzaraları” yazmaktadır. Başlığın altına “Bilâd-ı mübârekenin menâzır-ı ‘âliyesiyle müzeyyen olan şu mecmû’a hüccâc-ı kirâma lâzım pek çok ma’lûmâtı câmi’dir” notu düşülmüştür. Ayrıca eserin Türk matbaacılığında önemli bir yeri olan¹⁰ Ahmed İhsan Matbaası¹¹’nda basılmış olması yayının II. Abdülhamid (1842-1918) döneminde gerçekleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu matbaa II. Abdülhamid’in takdirini de kazanmıştır (Ebüzziya, 1989, C. 2, s. 95). Esere, 6907 numarası verilmiş¹², sayfa numarası ise yazılmamıştır. Eserin iki sayfası 3 sütuna ayrılmış yazılardan ve fotoğraflardan meydana gelmiştir. Fotoğrafların altındaki açıklamalar ise hem Türkçe hem Arapça cümle kuruluşuyla iki türlü kaydedilmiştir.

4. Hacılara Yâdigâr’ın İçerik Özellikleri

Eserde şu alt başlıklara yer verilmiştir: “Önce Mekke’ye mi yoksa Medîne’ye mi gitmelidir?”, “Hicâz’a gitmeden evvel”, “Deniz Yolu”, “Mısır’l-kâhirdede Ziyâret Yerleri”, “Mikât”, “İhrâmda mubâhlar”, “Cidde’de”, “Mekke’de”.

Eserin kapağındaki başlıkta yer almasına rağmen Surre-i Hümâyûn Manzaraları, Şâm-ı Şerif, Kuds-i Şerif ve Medîne-i Münevvere’ye ayrı bir başlık açılmamıştır. Bu yerlerden Kuds-i Şerif ve Medîne-i Münevvere’ye dair bilgilere diğer alt başlıklarda yer verilirken, Şâm-ı şerif ve surre-i hümâyûn¹³ manzaraları fotoğraflarla örneklendirilmiştir.

4.1. Önce Mekke’ye mi yoksa Medîne’ye mi gitmelidir?

Hacıların öncelikli olarak Mekke ve Medîne’den hangisine yönelmesi gerektiği âlimlerin görüşlerinden yararlanılarak sunulmuştur. Alkame, Esved, Ömer bin Meymûn ve Semerkandî’nin ilk olarak Medîne’ye gidilmesi gerektiği yönündeki görüşleriyle Ebû Hanîfe’nin önce Mekke’ye, Arafat’tan sonra Medîne’ye gidilmesini uygun bulan düşüncelerine yer verilmiştir.

Mekke-Medîne arası yolculuğun zamanı ulaşımın hangi vasıtalarla yapılacağına bağlanmıştır. Hacdan dönerken deniz yolunu tercih edeceklerin iki bayram arasında, kara yoluna başvuracakların Arafat’tan sonra Mekke’den Medîne’ye gitmesi gerektiği ifade

⁹ Çalışmanın metin kısmında Bel_Osm_B. 00349 numaradaki matbu eser esas alınmıştır.

¹⁰ Geniş bilgi için bk.: Rukancı, F. ve Anameriç H. (2009). Türk matbaacılığının önemli isimlerinden Ahmed İhsan (Tokgöz) ve matbaası. *Erdem* 54, 149-188.

¹¹ Ahmed İhsan Tokgöz (1867-1942) tarafından kurulan ve sırasıyla Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı (1890), Ahmed İhsan Matbaası ve Şürekâsı, Matbaa-i İhsan, Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekâsı unvanlarını alan yayınevi (Ebüzziya 1989, C. 2, s. 94).

¹² Diğer kopyada 235 yazmaktadır.

¹³ Hac döneminden önce Mekke ve Medine halkına dağıtılmak için yollanan para, altın ve diğer eşyalar anlamına gelmektedir. Abbâsi halifesi Mehdi-Billâh zamanında (775-785) surre gönderilmeye başlandığı düşünülmektedir. Osmanlılar döneminde ise Haremeyn’e ilk surenin ne zaman gönderildiği bilinmemekle birlikte yaygın rivayete göre Çelebi Sultan Mehmed (1413-1421) surre gönderen ilk Osmanlı sultanıdır. Haremeyn’e surre gönderme geleneği XIX. yüzyılın başlarında Mekke ve Medine’nin Vehhâbiler’in yönetiminde kaldığı yıllar haricinde 1915 yılına kadar kesintisiz devam etmiştir (Buzpınar 2009, C. 37, s. 567-568).

edilmiştir. Ancak bu noktada eski ulaşım sistemiyle (gidiş deniz yoluyla, dönüş kara yoluyla) yeni olanaklar karşılaştırılmış ve artık demir yolları olduğundan bu vasıtanın gidip dönmek için daha elverişli olduğuna işaret edilmiştir.

4.2. Hicâz'a Gitmeden Evvel

Bu başlık altında hacıların evlerinden çıkmadan önce yapması gerekenler aktarılmıştır. Hacıların ilk dikkat edeceği husus ise ölümü akıldan çıkarmamaktır. Alışveriş yaptığı kişilerle, evladı, karısı, akrabaları ve düşmanlarıyla helalleşmeli ve ailesine yetecek yiyecek, içecek, giyecek temin etmelidir. Daha sonra da 2 rekât nâfile namazı kılarak selamete gidip gelmesi için Allah'a yalvarıp evinden çıkmalıdır.

4.3. Deniz Yolu

Hicaz'a deniz yoluyla gitmek isteyenler için ilk olarak İskenderiye'ye çıkılması gerektiği belirtilmiştir. Hicaz'a doğrudan bilet alınır ise Süveyş yolunun kullanılmasıyla hacıların için zorlukların oluşacağı ifade edilmiştir. Hicaz'a doğrudan bilet alan hacıların oradan Cidde'ye gideceği ve vapuru¹⁴ günlerce beklemek mecburiyetinde kalacağı söylenmiştir. İskenderiye'den Süveyş'e ise demir yoluyla gidilmesi önerilmiştir.

Bilindiği gibi ilk demir yolu 1825'te İngiltere'de inşa edilmiştir. Fransa'da 1832'de, Almanya'da ise 1835'te trenler yolculara hizmet vermeye başlamıştır. Gittikçe gelişen bu ulaşım sistemine karşı Osmanlı imparatorluğunda da hayranlık uyanmıştır. Abdülmecid'in bu konuda çeşitli girişimleri olmuştur. Ancak demiryolu inşasına dair bilgi ve sermaye yetersizliği gibi önemli problemlerle karşılaşmıştır. Bu sebeple Avrupalı sermaye sahiplerine imtiyazlar vermek zorunda kalmıştır. İlk demiryolu projesi olan Köstence-Çernavoda hattı 4 Ekim 1860'ta açılmıştır. İzmir-Aydın hattının inşası ise Abdülmecid döneminden sonraya kalmıştır (Karal, 1988, C. VI, s. 263-264). Maddi ve manevi birçok kolaylık sunan demiryollarıyla ilgili en büyük gelişmeler ise II. Abdülhamid¹⁵ döneminde yaşanmıştır. "Bu devre bir isim vermek lâzım gelirse, tereddütsüz denebilir ki onun devri demiryolları inşa ettirip işletmek devridir" (Karal, 1988, C. VIII, s. 468). II. Abdülhamid'in en önem verdiği hat ise Hicaz demiryollarına aittir. 1901 yılında yapımına başlanan bu demiryolu hattı 1500 kilometre uzunluğunda olup Eylül 1908'de Medine'ye ulaşmış ve Şam'ı Medine'ye, Havran'ı da Der'a'ya Hayfa yoluyla denize bağlamıştır (Karal, 1988, C. VIII, s. 471). Eserde ise İskenderiye-Süveyş arasının demiryoluyla gidilmesi önerildiğinden henüz Hicaz demiryollarının tamamlanmadığı anlaşılmaktadır. Eserdeki misafirhane fotoğrafı da 1901 sonrasını işaret etmektedir. Çünkü hacıların dinlenebilmesi için inşa edilen misafirhane¹⁶ H. 1318 Zilhicce'sinde (Nisan 1901) açılmıştır (Kararmaz, 2019, s. 134). Bu nedenle hac el

¹⁴ 1900'lü yıllarda buharlı gemiler nehir taşımacılığında adeta devrim yapmıştır (Göçer, 2016, s. 153).

¹⁵ II. Abdülhamid dönemindeki hac yolculukları hakkında geniş bilgi için bk.: Sarıyıldız G. ve Kavak A. (2009). *Halife II. Abdülhamid'in hac siyaseti Dr. M. Şakir Bey'in Hicaz hatıraları*. İstanbul: Timaş.

¹⁶ Geniş bilgi için bk.: Sarıyıldız, G. (1994). II. Abdülhamid'in fakir hacıların için Mekke'de inşa ettirdiği misafirhane. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14, 121-145.

kitabının basım tarihini Nisan 1901 ile Hicaz demiryollarının hizmete açıldığı 1908 yılları arasına tarihlendirmek mümkündür.

Bu başlıktaki ikinci öneri ise doğrudan Cidde'ye bilet alınmayıp İskenderiye'ye kadar gitmek ve oradan deniz yoluyla Süveys'e varmak şeklindedir. Süveys'ten bir vapurla Cidde'ye gitmek hacılara vakit kazandıran daha kolay bir yol olarak gösterilmiştir. Bu önerilerde hacıların hem maddi imkânlarını gözetmek hem de zamandan tasarruf etmek amaçlanmıştır: *"Hâl bu ki doğrudan doğruya Cidde'ye kadar bilet almayıp da İskenderiye'ye çıkılır ve oradan teymur yoluyla Süveys'e gidilirse oradan ilk hareket edecek vapurun acentesinden bir bilet alınıp vakt gâ'ib etmeksizin sühûletle Cidde'ye vâsıl olunur"*.

Kahire'den sonra Mısır'ın ve bütün Afrika kıtasının en büyük şehri olan (Şemsettin Sâmi, 1996, C. 2, s. 931) İskenderiye, vasıta değiştirmek için bir durak olmanın yanında ziyaret edilmesi gereken önemli bir yer olarak da vurgulanmıştır. Sadece şehrin ulaşım kolaylığının değil, ziyaret bölgesi olma özelliğinin de göz önünde bulundurulması istenmiştir. Bu durum eserde şöyle dile getirilmiştir: *"İskenderiye tarihinde bir fâ'ide daha vardır. Bir kerre ba'z-ı zevât-ı şerifenin kabirleri ziyâret olunur; bir de Mısır gibi bir ma'mûre-i İslâmiyye'nin ziyâret ü müşâhedesiyile temettu' olunur. İskenderiye'de bulunan başlıca makâbir-i âliyye şu zevât-ı muhteremenindir: Zü'l-karneyn ve Danyâl 'aleyhi's-selâmun ve ashâb-ı kirâmdan 'Abdü'r-rezzâk radiya'llâhu 'anh hazretlerinin ve Seyyid 'Abdullâh el-Magribî ve tarik-i Şâzeliyye a'zâsından Ebû'l-'abbâs ve Kâfiye sâhibi İbn-i Hâcib hazretlerinin merâkud-ı şerîfeleri"*

4.4. Mısır'ın Kâhirdede Ziyâret Yerleri

İskenderiye'de ziyaret edilmesi gereken mekânlardan sonra Mısır'ın en önemli şehri Kâhire'deki ziyaret yerlerinden bahsedilmiştir. Uğrayanları manevi yönden rahatlatacağı belirtilen mekânların başında Haseneyn camisinde gömülü Kerbelâ şehidi İmâm-ı Hüseyin hazretlerinin mezarı ve İdrisü's-Şâfi'nin mezarı gelmektedir. Bunların dışında da pek çok bölge ve kutsal mezarın burada bulunduğu söylenmiştir.

4.5. Mikât

"Mekke'de hacıların ihrâma büründükleri yerin adı" (Parlatır, 2010, s. 1092) anlamına gelen "mikât" başlığında deniz yolunu tercih edenlerin Şâb denizinde¹⁷ Medine-i Münevvere'nin iskelesi olan Yenbu¹⁸'dan sonra Râbig¹⁹ dağı hizasında ihrama girdikleri anlatılmıştır. Karadan gidenlerin ise Mekke-i Mükerrreme mikâtı sınırında²⁰ ihrama girdikleri söylenmiştir.

İhrâma girecek olanların yapması gerekenler şöyle sıralanmıştır: gusl etmek, koltuk ve avret yerlerini temizlemek, tıraş olmak, tırnaklarını kesmek. Daha sonra iki rekât namaz kılan

¹⁷ Kızıldeniz'e verilen isim (Şemsettin Sâmi, C. 4, 1996, s. 2803).

¹⁸ Medine'ye yaklaşık 200 km. uzaklıkta bulunan ve Suriye-Yemen ticaret güzergâhında yer alan liman şehridir (Bilge, Küçükaşçı, C. 43, 2013, s. 421).

¹⁹ Mekke'ye 186 km. uzaklıkta olan şehir doğrudan Mekke'ye giden hacıların uğrak yeridir (Öğüt, C. 30, 2005, s. 48).

²⁰ Geniş bilgi için bk.: Öğüt, S. (2005). Mikât. DİA, 30: 48-49, İstanbul: TDV.

hacıların okuması gereken bazı dualara işaret edilmiş, duadan sonra ise hacıların elbiselerini çıkarıp ihrama girmeleri istenmiştir.

İhrâmın iki parça beyaz havludan ibaret olduğu söylenerek yapılacak faaliyete (umre, hac veya her ikisi) göre niyet etmenin önemi ve hata yapma ihtimaline karşı niyetin Türkçe yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

4.6. İhrâmda Mübâhlar

Mübâh kelimesi “Yapılması veya terk edilmesi yönünde herhangi bir şer’î-dini yükümlülüğün bulunmadığı fiil ve konum” (Algül vd. 2017, s. 169-170) olarak tanımlanmaktadır. Eserde mübâh görülen davranışlar şöyle sıralanmıştır: ihramlıyken gusl etmek, kirlerini çıkarmaksızın suya girmek, hamamda yıkanmak, elbise yıkamak, yüzük ve kılıç takmak, ipeksiz kuşak ve kemer bağlamak, bir şeyin gölgesinde oturmak, şemsiye tutmak, kokusuz sürme sürünmek, diş çıkarmak (çekmek), çıban sıkmak, kan aldirmek, misvaklanmak, hacamatlanmak, yara bağlamak, yağmurluk örtünmek, aynaya bakmak, hayvan kurban etmek, yastığa baş koymak, elbise giymek, cimcime giymek, yüzü geniş pabuç giymek, kopan tırnağı ayırmak, kıl kopmayacak ve bit telef olmayacak şekilde kaşınmak, balık avlamak, ihramda olmayan avcılarının avladıkları avı ele geçirmek ve boş yere terk etmek. Bunların dışında olan davranışların ise yasaklandığı söylenmiştir.

Kadınların erkekler gibi ihrama girdikleri, yalnızca yüzlerine dokunmamak üzere peçe takmaları ve başlarını kapatmaları, elbise giymelerinin caiz olduğu da belirtilmiştir.

4.7. Cidde’de

Eserde söylenenlerden, hacı adaylarını Cidde’ye varıldığında onlara yol gösterecek kişilerin vekillerinin karşıladığı anlaşılmaktadır. Bu kısımda, Cidde’de neler yapılması ve nelerden sakınılması gerektiğiyle ilgili cümleler yer almaktadır. Bu satırlar, Cidde’nin hem havası hem de yemekleriyle ilgili bilgiler vermesi bakımından dikkat çekicidir.

Cidde, Suudi Arabistan’ın Kızıldeniz kıyısında yer almaktadır. Şehrin önemi ise Hz. Osman zamanında uzak ülkelerden Mekke’ye gelen hacıların karaya ayak bastıkları bir liman şehri olarak kullanılmaya başlanmasından sonra artmıştır (Bilge, 1993, C. 7, s. 524). Eserden de Cidde’nin hac ibadetinde rehberlerin vekilleriyle buluşulan bir yer olduğu, Süveys’ten ancak vapurla buraya gelinebildiği anlaşılmaktadır.

Havası nemli ve kötü olduğundan Cidde’de yemek yemekten kaçınılması gerektiği dile getirilmiştir. Şehrin meyvelerinin yenmemesi ve yalnızca vücudu kuvvetlendirmek için et suyuyla pişirilmiş çorba içilmesi gerektiği belirtilmiştir. En fazla börek, et ve hurmadan kaçınılması konusunda hacılar uyarılmıştır. Rahatsızlık hissedildiğinde ise vakit kaybetmeden doktora müracaat edilmesi önerilmiştir.

İskenderiye ve Kahire’nin ardından Cidde’deki ziyaret edilecek yerlere de işaret edilmiştir. Birtakım şerefli zâtların burada gömülü olduğu söylenerek Hazret-i Havvâ ile Leylâ ve Mecnûn’un mezarları buna örnek gösterilmiştir.

Ziyaretten sonra vekillerin yardımıyla deve tedarik edilmesinin 50 kuruş olduğu (Cidde-Mekke arası) söylenmiş, deveye binmeden önce ise hem deveciye hem vekile bahşiş verilmesi istenmiştir.

Devenin Mekke'ye iki gecede, eşeğin ise bir gecede ulaştığı; Cidde'deki vekillerin gayet hızlı yürüdüğü; yol deveyle gidilecekse iki hacının bir devenin iki tarafına bindiği; develerin genelde gece yola çıktığı; konaklarda pilav pişirilip yendiği; her hacının pilavın bir kısmını devecisine vermesi gerektiği; deveye uygun şekilde binilmesinin ve hareket edildiği zaman dua ile namazın ihmal edilmemesi gerektiği anlatılmıştır.

4.8. Mekke'de

Cidde'den gelen kabilelerin Mekke'de hacılara yol gösterecek olan delil efendiler (rehber) tarafından karşılandığı, rehberlerin ilgilenecekleri hacıları isimleriyle arayıp buldukları ve öncesinde kendilerine Cidde'den haber geldiği söylenmiştir. Anlatılanlara göre, her delil kendi hacısını evine yollamakta ve onlara hürmet gösterip ağırlamaktadır. Bu alt başlıkta ibadetin nasıl yapılması gerektiğinin anlatılmadığı, bunun nedeninin de hacın delil eşliğinde yapılmasıyla ilgili olduğu belirtilmiştir.

Hac dönüşünde kara yolunun tercih edilmesinin kişiye Kudüs'ü ziyaret imkânı da tanıdığı; Medine ile Mekke arasında deve kiralamanın 380 kuruş, Medine'den Yenbu'a 180 kuruş olduğu ve bunun özel bir komisyonca belirlendiği söylenmiştir.

5. Dil Özellikleri

Konu "Hac" olduğundan eserde Arapça kelimelerin diğer kelimelere oranı fazladır. Türkçe kelimeler fiiller ve çekim ekleriyle sınırlı kalırken, yapılması istenmeyen davranışların daha çok Türkçe kelimelerle anlatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Kurulan cümlelerde Arapça ve Türkçe kelimelerin diğer dillere oranla ön planda olduğu fark edilmektedir. Farsça (Çünkü, hem vb.), Fransızca (bilet, vapur, şimendifer) ve İtalyanca (acente, kumpanya) sözcüklere ise daha az rastlanmaktadır. Eserde en fazla Arapça kelimelerin (hayrlıdır, fâriza, rek'at, namâz, ba'de'l-edâ, ifâ, selâmet vb.) olduğu, ikinci sırayı da Türkçe sözcüklerin (gitmek, gelmek, bulunmak, eylemek, yoksa, için, deniz, vb.) aldığı söylenebilir. Ayrıca eserde "hatırından çıkarmamak" ve "müşkülâta uğramak" deyimlerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Eserin basım amacı hacılara rehberlik etmek olduğundan yazılanların halk tarafından anlaşılır olması önemlidir. Bu doğrultuda *Hacılara Yâdigâr*'ın anlaşılır bir dille yazıldığı söylenebilir. Zaten İslam dininin etkisiyle halk Arapça ibare ve kelimelere oldukça yakındır. Ayrıca ulaşım imkânlarına demiryolları ve buharlı gemilerin katılmasıyla, doğal olarak bu vasıtalara ait Batı kökenli terminoloji de toplum hayatına girmiştir. Eserde geçen şimendifer, kumpanya, bilet, acente vb. kelimeler bunu göstermektedir.

Sonuç

Biçim ve içeriği dikkate alındığında eserin, hacılara yardımcı olma amacıyla yazılmış bir el kitabı olduğu söylenebilir. 1890 yılında açılmış olan Ahmed İhsan Matbaası'nda basıldığı kapak sayfasında belirtilen eserin II. Abdülhamid dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca fotoğraflar arasında II. Abdülhamit döneminde inşa edilmiş misafirhaneye ait bir görüntünün yer alması da basımın 1901 yılından sonra yapılmış olabileceğini göstermektedir. Anlatılanlardan Hicaz demiryollarının da henüz faaliyete geçmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple el kitabının basım tarihini 1901-1908 yılları arasına tarihlendirmek mümkündür.

Tanıtımı ve değerlendirmesi yapılan *Hacılara Yâdigâr* isimli eser hem dönemin hac yolundaki ulaşım imkânlarına hem de hac ibâdeti sırasında yapılması ve yapılmaması gereken davranışlara ışık tutmaktadır. İskenderiye ve Kâhire’de hangi kutsal mekânların olduğu bilgisini de veren eser, XX. yüzyılın başlarındaki hac güzergâhları ve konaklarını öğrenmemize yardımcı olmaktadır.

Eserde Arapça, Türkçe, Farsça, Fransızca ve İtalyanca sözcüklere yer verilmiştir. Arapça kelime kadrosu ilk sırayı alsa da Türkçe kelimeler azımsanmayacak sayıdadır. Ayrıca eserde hac niyetinin de Türkçe yapılması istenmiştir.

Bu araştırmayla bir el kitabında hangi bilgilerin yer aldığı, XX. yüzyılın başlarında ulaşım imkânları ile hac anlayışının nasıl olduğu gösterilmeye çalışılmış, dil ve anlatıma dair bazı tespitlerde de bulunulmuştur. Fotoğraflı bir el kitabı örneğinden hareketle yapmış olduğumuz bu değerlendirmenin konu hakkındaki çalışmalara yardımcı olacağını düşünüyoruz. Ayrıca geçmişten bugüne hac el kitapları üzerine yapılacak kapsamlı çalışmalarla da hac yolculuklarının yapılmasına dair değişimler daha ayrıntılı olarak görülebilecektir.

Kaynaklar

- Aksoyak, İ. H. (2012). Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'inin Edirneli Nâtık'ın Tuhfetü'l-Harameyn'ine etkisi: hikâyeler, gelenekler, inanışlar... *Milli Folklor*, 24 (95), 9-22.
- Aksoyak, İ. H. (2020). *Nâtık Mehmed Efendi Tuhfe-i Nâtık*. İstanbul: KTB.
- Algül vd. (2017). *İlmihal I (iman ve ibadetler)*. Ankara: İSAM TDV.
- Bilge, M. L. (1993). Cidde. *DİA*. İstanbul: TDV, 7, 523-525.
- Bilge, M. L.-Küçükaşçı, M. S. (2013). Yenbu'. *DİA*. İstanbul: TDV, 43, 421-423.
- Buzpınar, Ş. T. (2009). Surre. *DİA*, İstanbul: TDV, 37, 567-569.
- Cengiz, O. (2018). Şam tarihine dair bir bibliyografya denemesi. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*. Antalya.
- Coşkun, M. (2002). *Manzum ve mensur Osmanlı hac seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çavuşoğlu, R. (2019). Hicaz yollarında bir sûfi Mehmed İlhâmi'nin hac seyahatnâmesi. İstanbul: Okurakademi.
- Donuk, S. (2017). Servet mahlaslı bir şaire mâl edilen manzum hac seyâhatnâmesi. *SUTAD*, (41), 13-38.

- Donuk, S. (2017). Sulhî'nin manzum hac menâzîlnâmesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18, 85-118.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. (?) *Kur'an-ı Kerim ve Satır Arası Kelime Kelime Okunuşu* [Ed. Abdullah Sarıkaya]. Konya, Haktan.
- Enverî, H. (1312). *Ferheng-i Füşürde-i Sühan*. C. 1, Tahran.
- Göçer, K. (2016). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ulaşım ve Servet-i Fünûn Dergisi ulaşım bibliyografyası. *Bilgi Ekonomisi ve Yönetim Dergisi XI (II)*, 149-205.
- Gül, Â. (2006). Abdurrahman Gubârî'nin hayatı ve eserleri ve Menâsik-i Hac adlı eseri (edisyon kritik). *Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi.
- Hacılara Yâdigâr*. İBB Atatürk Kitaplığı (Bel_Osm_B. 00349).12 s.
- Hacılara Yâdigâr*. İBB Atatürk Kitaplığı (Alb_000235). 11 s.
- Harman, Ö. F. (1996). Hac. *DİA*, İstanbul: TDV, 14, 382-386.
- Hazırbulan, T. (2017). Anonim bir yolculuğun durak noktaları: Menâzil-i Gökbuze ve Menâzil-i Hersek Ma' Derbend-i Yeni Köy. *Çoban Mustafa Paşa ve Kocaeli Tarihi ve Kültürü Sempozyumu IV*, Kocaeli, 1957-1973.
- <http://aturkkitapligi.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?sayfaOturumAc>
Erişim: 20.07.2020/12:22.
- Karal, E. Z. (1988). *Osmanlı Tarihi C. VI*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karal, E. Z. (1988). *Osmanlı Tarihi C. VIII*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kararmaz, S. (2019). Seyahatnâmeler ışığında Mekke'de Osmanlı mimârî eserleri. *Yüksek Lisans Tezi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Karataş, A. (2003). *Türk İslam edebiyatında manzum Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac adlı eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Karataş, A. (2012). Nâli Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac manzumeleri. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (1), 77-94.
- Kiraz, S. (2020). Fethî'nin manzum Menâzil-i Hacc'ı. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 310-334.
- Kiraz, S. (2020). Konyalı Seyyid Mehmed Efendi'nin manzum Menâsik-i Hacc'ı. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 10, 1-21.
- Kiraz, S. (2020). *İndî'nin manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme-Metin Dizin ve Sözlük)*. Erzurum: Fenomen.
- Koyuncu, F. (2017). Cûdî'nin manzum hac seyahatnâmesi. *Littera Turca*, 3 (1), 177-219.
- Mazıoğlu, H. (1974). *Ahmed Fakih Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerife*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Muallim Nâcî. (2009). *Lügat-i Nâcî*. haz. Ahmet Kartal, Ankara: TDK.
- Nalçacıgil Çopur, E. (2017). Gubârî'nin eserlerinde hac ibadeti. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12 (23), 191-211.
- Öğüt, S. (2005). Mikât. *DİA*. İstanbul: TDV, 30, 48-49.
- Özaydın, A. (1996). İslâm'da Hac. *DİA*, İstanbul: TDV, 14, 386-389.
- Parlatır, İ. (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı.

- Ramazanoğlu Özcan, N. (2011). *Seyyid İbrahim Hanîf'in hayatı, eserleri ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf Li-Menâzili'l-Haremeyn adlı eserin incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Rukancı, F. ve Anameriç, H. (2009). Türk matbaacılığının önemli isimlerinden Ahmed İhsan (Tokgöz) ve matbaası. *Erdem* 54, 149-188.
- Sarıyıldız, G. (1994). II. Abdülhamid'in fakir hacılar için Mekke'de inşa ettirdiği misafirhâne. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14, 121-145.
- Sarıyıldız G. ve Kavak A. (2009). *Halife II. Abdülhamid'in hac siyaseti Dr. M. Şakir Bey'in Hicaz hatıraları*. İstanbul: Timaş.
- Süer, F. R. (2015). *Umdetü'l-hüccâc*. Sivas Belediyesi.
- Şemsettin Sâmî. (1996). *Kâmûsu'l-a'lâm C.2*. Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- Şemsettin Sâmî. (1996). *Kâmûsu'l-a'lâm C.4*. Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- Şemseddin Samî. (2006). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu Arap Harfli Türkçe Eserler (1729-1928) C. I*. 1990. haz.: Müjgan Cunbur-Dursun Kaya. Ankara: Milli Kütüphane Basımevi.
- Weyso, M. (2011). Hac yolculuğu metinleri bağlamında 17. yüzyıl halk Osmanlıcası. *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Kültür Üniversitesi.
- Ziyad, E. (1989). Ahmed İhsan Tokgöz. *DİA*, İstanbul: TDV, 2: 94-95.

EK

METİN

Hâcılara Yâdigâr

Mekke-i mükerrerme Medîne-i münevvere Cidde Kuds-i şerîf Şâm-ı şerîf ve Surre-i hümayûn manzaraları

Bilâd-ı mübarekeniñ menâzır-ı ‘âliyyesiyle müzeyyen olan şu mecmû‘a hüccâc-ı kirâma lâzım pek çok ma‘ lûmâtı câmi‘ dir.

Maḥba‘ a-ı Ahmed İhsân

**Farîza-i hacca dâ’ir ba‘ z-ı ma‘ lûmât-ı dîniyye
Evvel emrde Mekke’ye mi yoksa Medîne’ye mi gitmelidir?**

‘Ulemâ-yı eslâf bu huşûsda ihtilâf etmişlerdir. Ekâbir-i tâbi‘în-i kirâmdan ve kudemâ-yı fukehâ-yı zü’l-ihtirâmından ‘Alkame ve Esved ve ‘Ömer bin Meymûn hazretleri ibtidâ Medîne-i münevvere’ye gitmek cihetini iltizâm eylemişlerdir. İmâm-ı Ebû Hanîfe rahmetu’llâhi ‘aleyh hazretleri hüccâc için ahsen olan Mekke-i mu‘azzamaya gidip ba‘de’l-‘arafât Medîne-i münevvereye gitmek iktizâ eder buyurmuşlardır. Semerqandî hazretleri fetâvâsında kavlı-i şânîyi kavlı-i evvele tercîh edip faḫaḫ kavlı-i evvelîni cevâzına da kâ’il olan e’imme pek çokdur diyor.

Zamânımızda hüccâcîñ Mekke-i mükerrermeden Medîne-i münevvereye beyne’l-‘ıydeyn gitmeleri, eger bahren ‘avdet edecek iseler, hayırlıdır. Yoksa berren ‘avdet eyleyecek iseler ba‘de’l-‘arafât uğramaları daha hayırlıdır. Evvelleri bahren ‘azîmet ve berren ‘avdet münâsib idi. Faḫaḫ şimdi teymur yolu mevcûd bulunduğundan mezâhim-i seferiyye hayli ta‘dîl olunmuşdur. Bu cihetle muvaḫḫidîn-i ihlâş-ı karîñ için arz-ı mübareke şimendiferle gidip gelmek evlâdır.

Hicâz’a Gitmezden Evvel

Farîza-i hacı İfaya niyet eden zât memleketinden müfârekat etmezden mevdi ḫatîrından çıkarmayıp aḫz u i‘fâda bulunduğ u kimselerle ve evlâd u ‘ıyâliyle ve akrâbâ ve adüvvâsıyla ḫelâllaşmak ve ‘â’ilesiniñ ihtiyâcına kâfî yiyecek içecek ve giyecek tedârik eylemek vâcibdir.

Bundan sonra sünnet olan iki rek‘at nâfile namâzını ba‘de’l-edâ selâmetle gidip gelmesi için bârgâh-ı şamedânîye ref‘-i niyâz eyleyerek ḫânesinden çıkmalıdır.

Deñiz Tariḫi

Kıt‘a-i mübareke-i Hicâz’iyyeye deñiz tariḫinden gitmek isteyen zevât-ı kirâm için evvel emrde İskenderiyye’ye çıkmak münâsibdir. Çünkü İskenderiyye’ye çıkılmayıp da toğrudan toğruya bilet alınıp Süveyş tariḫiyle gidilmek istenirse müşkilâta uğranılır. Çünkü oradan Cidde’ye gidecek vapuru günlerce ve hattâ ba‘zen on beş gün beklemek lâzım gelir. Bu sebeble toğrudan toğruya bilet alınmayıp bileti İskenderiyye’ye kadar almak ve oradan şimendiferle Süveyş’e gidilmek lâzımdır. Çünkü Süveyş’den her zamân Cidde’ye vapurlar vardır. Toğrudan toğruya bilet almış bulunan bir ḫacî muḫlaḫa biletini aldığı kumpanyanuñ vapurunu beklemeye mecbûrdur. Bu da hem vaḫt-i ziyâ‘ını, hem de masârif-i zâ’ideyi mücibdir. Ḥâl bu ki toğrudan toğruya Cidde’ye kadar bilet almayıp da İskenderiyye’ye çıkılır ve oradan teymur yoluyla Süveyş’e gidilirse oradan ilk ḫareket edecek²¹ vapuruñ acentesinden bir bilet alınıp vaḫt gâ’ib etmeksizin sühûletle Cidde’ye vâsıl olunur.

İskenderiyye tariḫinde bir fâ’ide daha vardır. Bir kerre ba‘z-ı zevât-ı şerîfeniñ ḫabrleri ziyâret olunur; bir de Mışır gibi bir ma‘mûre-i İslâmiyye’niñ ziyâret ü müşâhedesiyle temettu‘ olunur.

İskenderiyye’de bulunan başlıca maḫâbir-i ‘âliyye şu zevât-ı muḫteremeniñdir:

Zü’l-ḫarneyn ve Danyâl ‘aleyhüme’s-selâmiñ ve aşḫâb-ı kirâmdan ‘Abdü’r-rezzâḫ raḫiyya’llâhu ‘anh hazretleriniñ ve Seyyid ‘Abdullâh el-mağribî ve tariḫ-i şâzeliyye a‘zasından Ebû’l-‘abbâs ve Kâfiye şâhibi İbn-i Hâcib hazretleriniñ merâḫıd-ı şerîfeleri.

Mısrü’l-ḫâhirde Ziyâretgâhlar

Bunlardan başka (Haseneyn) câmi‘-i şerîfde şehîd-i Kerbelâ (İmâm-ı Hüseyñ raḫiyya’llâhu ‘anh) hazretleriniñ re’s-i sa‘âdetleri medfûn-ı mevḫi‘-i ḫürmetdür.

Şoñra şâhib-i mezheb İdrîsü’s-şâfi‘î ‘aleyhi rahmeti’ll-bârî hazretleriniñ merḫad-ı şerîfi daḫı oradadır.

Daha bu zevât-ı kirâmdan mâ‘adâ pek çok mevâḫı‘ ü merâḫıd-ı mübareke mevcûd olup cümlesiniñ ziyâretlerinden ma‘nen ve rûḫen istifâde ve istifâza olunur.

Mîkât

²¹ Bu kelime  şeklinde yanlış yazılmıştır.

Hicâz'a giden kimselerden bahren 'azîmet eyleyenler Şâb deñizinde Medîne-i münevverenüñ iskelesi olan Yenbu' dan sonra (Râbiğ) tağı hizâsında ihrâma girerler. Qaradan gidenler de Mekke-i mükerra me mîqâtı hudûdunda ihrâma dâhil olurlar.

İhrâma girecek olanlar mümkün ise gûsl ederler; ondan sonra koltuğ ve 'avret yerlerini temizlerler; trâş olurlar; tırnaqlarını keserler. Bundan sonra iki rek'at (sünnetü'l-ihrâm) namâzını edâ eylerler. İlk rek'atında fâtihadan sonra (kul yâ eyyühe'l-kâfirün) sûre-i celîlesi ve ikinci rek'atde fâtihadan sonra (ihlâş-ı şerîf) kırâ'at olunur. Ve sonra elbiseler çıkarılıp ihrâm giyilir.



Ka' betu'llâhîñ tavâfı-Ṭavâf-ı Ka' betu'llâh



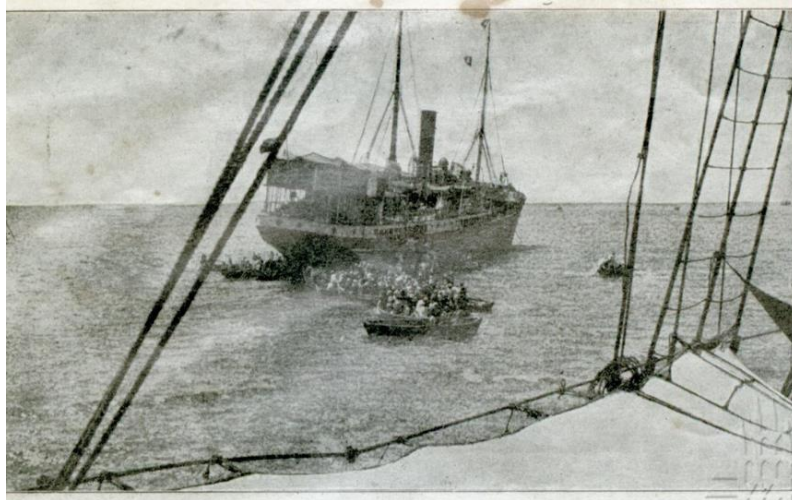
Mekke-i mükerra mede hüccâc-ı İrâniyye-El-hüccâcü'l-İrâniyye fî Mekketü'l-mükerra me



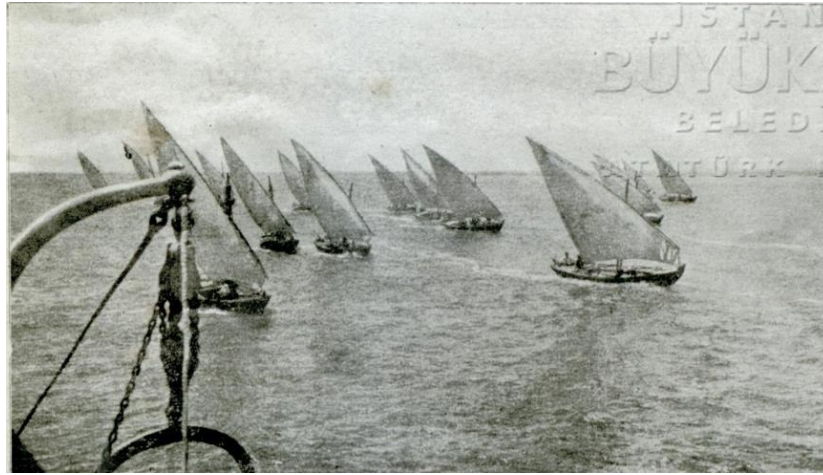
Mekke-i mükerra mede hüccâc-El-hüccâc fî Mekketü'l-mükerra me



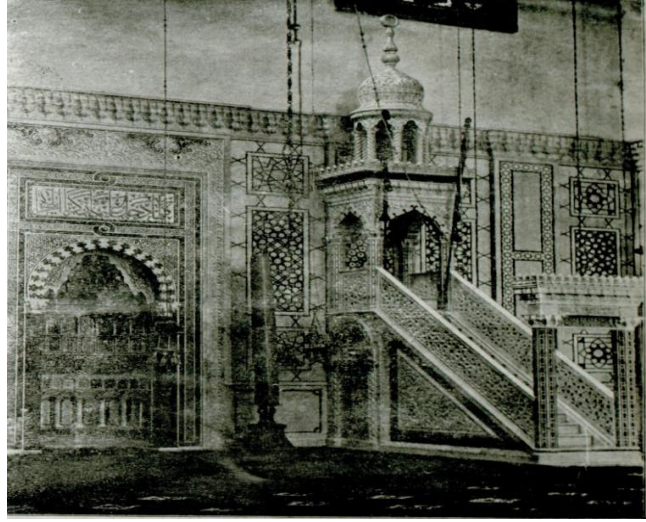
Cebel-i 'Arafat ve huccâc-ı müslimîniñ ziyâreti-Cebelü'l-'arafat ve ziyâreti'l-huccâcü'l-müslimîn



Huccâc-ı müslimînin Cidde'ye vapurdan hürücu-Hürücü'l-huccâcü'l-müslimîn mine'l-bâbü'r fî Cidde



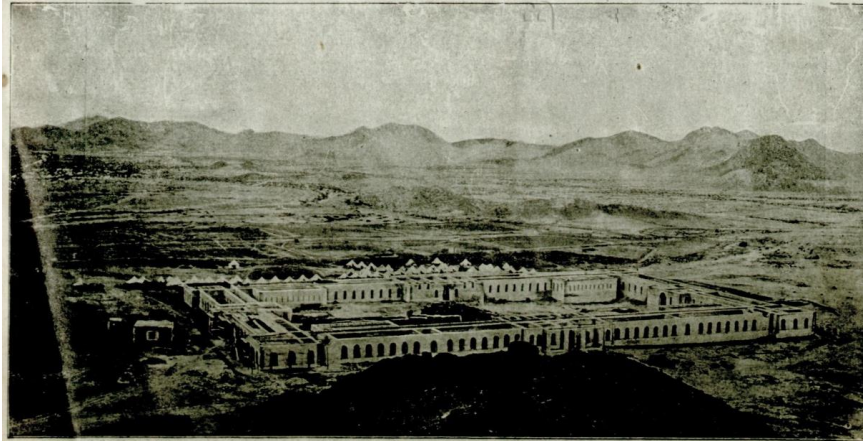
Cidde'de huccâc kayıkları-Zenâyikü'l-huccâc fî Cidde



Medīne-i Münevverede bir mihrāb-Mihrābü'l-laṭīf fī Medīnetü'l-münevvere



Mekke-i mükerremeye maḥmil-i şerīfīn muvāşalatı-Vuşül-i maḥmilü'ş-şerīf ilā Mekketü'l-mükerreme



Mekke-i mükerreme civārında misāfirhâne-“misāfirhâne” fī ḳurb-i Mekketü'l-mükerreme



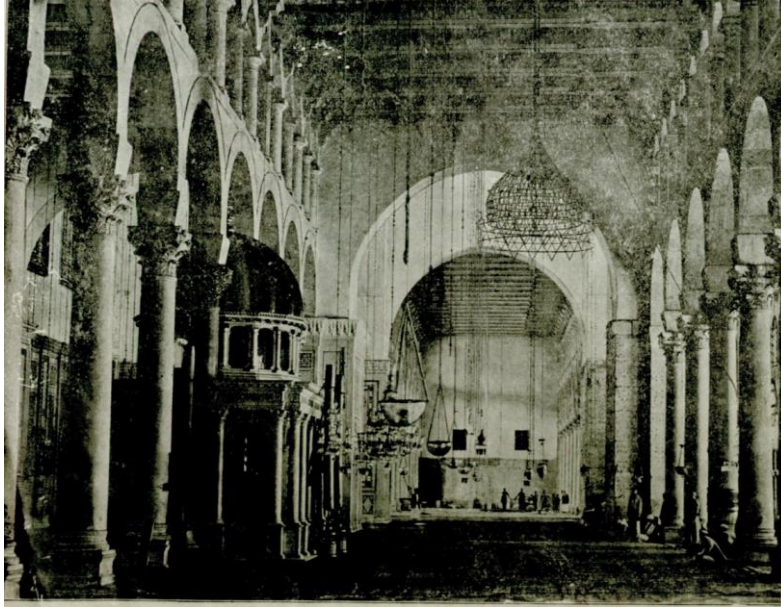
Mekke-i mükherremede dâ'ire-i hükümet-Dâ'iretü'l-hükümet fî Mekketü'l-mükherreme



Şâm-ı şerîfde maḥmil-i ḥüccâc-Maḥmilü'l-ḥüccâc fî'ş-Şâm



Şâm-ı şerîfde câmi'-i Emeviyye derûnunda miḥrâb ciheti-Miḥrâb-ı câmiü'l-Emevî



Şâm-ı şerîfde câmi' -i Emevî derûnu-Dâhîl-i câmi' ü'l-Emevî fî'ş-Şâm

Şâm-ı şerîfde câmi' -i Emeviyye havâlîsi-
Şahî-nî câmi' ü'l-Emevî fî'ş-ŞâmŞâm-ı şerîfde hazret-i Yahyâ türbe-i münîfesi
-Merqad-i Seyyid Yahyâ fî'ş-Şâm

ihram iki parça beyaz havludan 'ibâretidir. Bunlara bürünülererek ('Umre) ye niyet olunur. Yalnız hacc niyetiyle ihrama girenler buña niyet ederler. Eger hem hacc ve hem 'umreye niyet olunursa lisânen her ikisine niyet edilmek lâzımdır. 'Arabca bilmeyenler Türkçe niyet ederlerse efdaldır. Çünkü 'Arabca'nın ma' nâsını bilmeyerek yañış niyet etmek ihtimâli vardır.

İhrâmda Mubâhlar

İhrâmlı iken gûsl etmek, kirlerini çıkarmaksızın şuya girmek, hamâmda yıkanmak, elbise yıkamak, yüzük ve kılınç taşmak, ipeksiz kuşak ve kemer bağlamak, bir şey'in gölgesinde oturmak, şemsiye tutmak kokusuz, sürme sürünmek, diş çıkarmak, çiban şıkma, kan aldırma, misvâklenmek, hacâmatlanmak, yara bağlamak, yağmurluk örtünmek, âyineye bakmak, hayvân zebh itmek, yağdığa baş koymak, elbise bürünmek, (cimcime) denilen pâpüş veyâ na' lîn giymek, yüzü eñsiz pâpüş giymek, kıpan tırnağı ayırmak, kıl kıpmayacak ve kehle telef olmayacak şüretde kaşınmak, balık şayd etmek, ihrâmda olmayan şayyadların şayd etdikleri şikârî tenâvül eylemek ve terk-i mâ-lâ-ya' nî etmek mubâhdır. Bunların hâricinde olan a' mâl ü ef' âlin cümlesi-gerek kaşden gerek unudularak

yapılsın-cinâyettir ve cezâ lâzım gelir. Şâyed kehle öldürülürse üçe kadar beher kehle için bir âdem toyurmak, üçden fazla olursa şadağa-i fiṭr miḳdârında aḳçe taşadduḳ edilmek lâzımdır sâ'ir-i küçek ve sinek mişilli ḫayvânât öldürülürse bir şey lâzım gelmez.

Haccı veyâ 'umreyi ḳablü'l-ekmel mücâma'at edilirse nûsk-i hacc u 'umre fâsid olur.

Arz-ı ḫaremiñ eşcâr u nebâtâtını ḳaṭ' etmek daḫi ḫarâmdır. İmâm-ı a'zam ḫazretlerine göre bunlarıñ ḳıymetlerini taşadduḳ etmek lâzımdır.

Ḳadınlar daḫi erkekler gibi ihrâma girerler; yalnız yüzlerine ṭoḳunmamak üzere bir peçe örtmeleri ve başlarını ḳapatmaları, elbise giymeleri câ'izdir.

Cidde'de

Cidde'de muvâşalat olunduḡu zamân her ḫâcînuñ delîl edineceḡi zâtıñ Cidde'ye vekîli bulunur. Onuñ vâsıtasıyla bir yere inilir. Ğâyet ruṭûbetli ve hevâsı fenâ olduḡundan münâsebetsiz yemek yemekden ihtirâz edilmeli; perhîz olunmalıdır. Yalnız vücûdı kâfî derece ḳuvvetlendirmek için et suyuyla pişirilmiş çorba içmeli ve oranın mîvelerinden şaḳınmalıdır. Hele börek, et, ḫurma gibi şey'leri çoḳça yemekden Ğâyet şaḳınmalıdır. Vücûdca biraz râḫatsızlık ḫiss olursa der-'aḳab ṭabîbe mürâca'at olunmalıdır. Cidde'de birtaḳım zevât-ı şerîfe medfûndur. Ez-cümle ḫazret-i Ḥavvâ'nıñ ḳabrleri vardır. Soñra Leylâ ile Mecnûn daḫi orada medfûndurlar.

Bunlarıñ ziyâretinden soñra deve tedârikine baḳmalıdır. Deve vekîl vâsıtasıyla tedârik edilir. Cidde'den Mekke'ye kadar beher deveniñ fiyatı kırık elli ġuruşdur. Deveye binmezden evvel vekîliñ ḫidmetine muḳâbil kendisine bir mecîdiyye kadar bir para verilmesi ve deveye bindikten soñra gerek deve için ve gerek deveci için beş on ġuruş şadağa nev'inden bahşış verilmesi münâsibdür.

Deve Mekke-i mükerreremeye iki gecede ve merkeb bir gecede vâşıl olur, oralarıñ vekîlleri Ğâyet sür'atli yürür. Deve ile gidilirse iki ḫâcî bir deveniñ iki tarafına binerler.

Develeriñ gece yola çıkması öteden beri mu'tâddır. Gerek yolda ve gerek inip binerken diḳḳatli tavranmak lâzımdır. Yolda ḳonaḳ maḫallinde pilav pişirilip yenir. Her ḫâcî pişirdiḡi pilavıñ bir kısmını devecisine vermeli ve onuñ da ḳarnını toyurmalıdır. Bir yere inildiḡi ve oradan ḫareket edildiḡi şıralarda du'â oḳumak ve ikişer rek'at namâz ḳılmaḳ²² sünnetdir.

Mekke'de

Cidde'den gelen ḳâfileleri, delîl efendiler şehriñ ḫâricinde istikbâl eyerler ve kendi ḫâcîları olan zâtları isimleriyle arar bulurlar. Çünkü kendine Cidde'den ḫaber gönderilmiştir. Her delîl ḫâcîsını ḫânesine yollar ve ḫaḳḳında ḫürmet gösterir.

Artık Mekke'de iḳâmet eşnâsında ifâ edilecek merâsim ü menâsık-ı hacc delîl efendiniñ ta'rîfiyle yapılacağından burada izâhından şarf-ı nazar olundu.

Medîne-i münevvereye 'azîmet edildiḡi şüretde orada daḫi delîl efendileriñ ta'lîmiyle ḫareket olunur. Medîne-i münevvereden 'avdet yâ berren şimendiferle veyâḫûd Yenbuḡ tariḳiyle bahrendir.

Berren 'avdet edenler Ḳuds-i şerîfi de ziyâret edebilirler. Medîne-i münevvere ile Mekke-i mükerrreme arasında beher deveniñ kirâsı (380) ġuruşdur. Medîne'den Yenbû'a ise (180) ġuruşdur. Bu miḳdârlar ḳomisyon-ı maḫşûşca ḳarârlaşdırılmışdır.

Fiyat 60 paradur

²² Kelime "ḳılmaḳı" şeklinde yazılmıştır.

A Handbook Named Hacilara Yadigar

Abstract

Each religion has its own sacred places. It is believed that visiting these places will give an eternal life to the person. Therefore, all kinds of difficulties on pilgrimage routes were taken into consideration, and pilgrimage groups went on these journeys to perform their worship at certain times of the year. These problems, which are mostly related to the limited transportation possibilities in the past, have changed with the developing technology today and mostly have been eliminated. Nowadays, pilgrim candidates can make their visits easier.

Mecca, where pilgrimage was performed in Islam, and Madinah, also known as the city of Mohammed, is the most important city that Muslims want to go for centuries by taking all the difficulties. Along with these holy cities, the way other pilgrimages and places are seen determines the way pilgrimage routes are arranged. "Menazil" type works provide important information about the routes followed throughout history. Apart from this, other works that contain the content of the pilgrimage (menasik) shed light on the pilgrimage understanding and journey of the past.

It is seen that among the works related to the pilgrimage, the most studies are done on literary pilgrimage travel books that can be grouped into four groups according to their content and writing purposes (Pilgrimage handbooks, guided pilgrimage travel books, memoirs and reports, literary travel books). Since the pilgrimage handbooks are written to give practical information, it has been realized that there has not been any research on this subject. However, it is possible to come across many elements of history and culture in such works. Although how to make the pilgrimage is in the foreground, these pilgrimage handbooks contain information about routes, places of visit, transportation, etc. In addition, the change of language and expression in these works that appeal to the public according to the periods is another subject that needs to be researched. In this direction, it is aimed to introduce and evaluate the printed work named Hacilara Yadigar in our study.

"Mekka Medina Jidde Jerusalem Capital of Syria and Surre-i Humayun Scenes" was written on the cover of the work named Hacilara Yadigar, which consists of 12 pages, and the pages are divided into 3 columns. By evaluating the form, content, language and expression of this handbook, which also includes photographs, it was tried to observe how the pilgrimage of the period was carried out, what was paid attention to, what means of travel were used, what kind of suggestions were made to pilgrims, and which places were visited along the route. In addition, with this work, by presenting a sample that can be dated to the beginning of the 20th century, the necessity of collective evaluations on the subject has emerged. The course of the changes over the centuries in the preparation of such works is the subject of a separate research and requires collective evaluations about the pilgrimage handbooks.

Keywords: Pilgrimage • Handbook • Sacred City and Places

EBU ZEYD AHMET EL BELHÎ DÜŞÜNÇESİNDE BİREY VE RİYAZET/EĞİTİM

Individual and Education in the Thought of Abu Zayd Ahmed El-Belhi

Cevat SİDDİKİ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 12.10.2020
Kabul Tarihi : 09.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Öğretimde başarılı olmanın en önemli yollarından biri öğrenciyi/bireyi iyi tanımaktan geçmektedir. Bireyin yetenek ve kabiliyetleri ve güçlü ve zayıf yönlerinin bilinmesi öğretim faaliyetlerinin başarısı için önem arz etmektedir. Bu çalışmanın amacı, bireyi bir bütün olarak çalışma konusu yapan ve İslam filozofları arasında ismi zikredilen Ebu Zeyd Ahmet el-Belhî'nin bireyi tasviri ve eğitim anlayışını incelemektir. Belhî, bireyi normatif bilginin yanı sıra bilimsel yaklaşımla tanımlamaya çalışmıştır. Ona göre Allah insana faydalı olanı bilip elde etsin, zararlı olanı da bilip ondan sakınsın diye temyiz gücü olan aklı vermiştir. Akıl ve idrak gücünü doğru şekilde kullandığı müddetçe dünya ve ahiret hayatını ıslah edebileceği ve en hayırlı nimetlere kavuşabilecektir. Belhî, insanın nefis/ruh ve bedenden meydana geldiğini ve faydalı ve zararlı şeylerin de bu iki yoldan insanı etkilediğini belirtmektedir. Ona göre akıl sahibi herkesin yapması gereken en önemli şey bu iki şeyin selametinin sürdürülmesini ciddiye almak ve arız olacak olumsuzluklardan uzak tutmaktır. Bunun da ancak riyazetle/eğitimle gerçekleşmesi mümkündür. Belhî bireyin kendini tanımamasının önemli olduğunu ve bu hususa öncelik verilmesi gerektiğini belirtmektedir. O bilgi ve öğrenmenin önemine dikkat çekerek bireyin eğitimden mahrum bırakılmamasının altını çizmiştir. Belhî insanı ruh-beden ve insan-evren ekseninde tanımlamaya çalışmış ve buradan yola çıkarak dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşması için önerilerde bulunmuştur. Belhî'nin ruh ve beden riyazeti yaklaşımına göre eğitimin amacı ise bireyin kendini ve evreni tanımaya ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi öğrenmesine yardımcı olmaktır, denebilir. Belhî'ye göre insan fizyolojik ve psikolojik olarak bazı özelliklere sahiptir. Bu özellikler insanın yaşamını etkileyen önemli etkenlerdir. Belhî, nefis ve beden riyazetini, iyi ve kötü hali olmak üzere iki boyutta ele almaktadır. O beden riyazeti hususunda öncelikle bireyin gerçek manada bedeninin korumaya ihtiyacı olup olmadığını ve korunursa ne tür faydaları olacağını bilinç düzeyinde bilmesini, sonra da varlığın ve eşyanın ilkelerini ve özelliklerini öğrenmesini ve bilmesini ister. Nefis riyazetinde ise arzı kuvveleri harekete geçiren hârici rahatsızlıklardan ve gönlün meşgul olmasına, kalbin parçalanmasına yol açan şeyler hakkında düşünme gibi dâhili rahatsızlıklardan korumasını ister. Dâhili rahatsızlıklardan kurtulmayı da iki şekilde olabileceğini belirtmektedir. Birincisi bireyin eğitilmesi ve bilgi ile donatılmasıdır. İkincisi de bireyin kendi tahammül gücünü bilmesidir. Belhî, nefis riyazetinde önemseddiği husus ise bireye kendini (duygularını) yönetme bilgisi ve becerisi kazandırmaktır. Ayrıca nefsin iyi halinin tekrar kazanılması için nasihatın önemine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Zeyd Ahmet El-Belhi • Birey • Eğitim • Riyazet.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/ Din Eğitimi Anabilim Dalı, cevat2010@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1443-3678>

Giriş

Eğitimin konusu ve nesnesi bireydir. İnsanlık tarihinin ilk evrelerinden itibaren insanlar hayatta kalma mücadelesi vererek neslinin devamını sağlamaya çalışmışlardır. İnsanoğlu kalıtsal yeteneklerini çevresel etkenlerle donatarak bu mücadelesini devam ettire gelmiştir. Zamanla doğa, akıl, din ve metafizik gibi bilgi kaynaklarıyla öğrenme kültürünü oluşturmuştur. Yazının bulunmasıyla öğrenme ve öğretme becerileri de gelişmiştir. Geçmişini sözlü aktarımın yanı sıra yazılı kaynaklardan da öğrenen insanoğlu kendini ve dünyayı daha iyi anlama ve anlamlandırabilme imkanını bulmuştur.¹ Eğitim faaliyetleri ve amacı her dönemde kendi koşulları ve imkanları çerçevesinde değişim ve gelişim göstermiştir. Her dönemde olduğu gibi İslam'ın zuhuruyla eğitim faaliyetleri ve amacı İslam'ın temel kaynakları çerçevesinde yeni bir perspektif kazanmıştır. İslam eğitim tarihi Peygamber efendimize nazil olan ilk vahiyle başlamış ve dönemin koşulları çerçevesinde ilk uygulamalarını göstermiştir.² Sözlü irşatla Peygamber efendimizin evinde başlayan ilk eğitim, mescitlerde devam ederek medreselerle kurumsallaşmış ve örgün hale gelmiştir.³ Öğretmen merkezli geleneksel İslam eğitim anlayışı Peygamber efendimizin vahyi sahabelerine aktararak açıklamasıyla başlamış ve modern döneme kadar etkili bir şekilde devam etmiştir. İslam eğitim tarihinde önemli bir yeri olan medreseler, dini eğitimin ağırlıklı olarak verildiği eğitim kurumları olmuştur. Medreselerde dini ilimler arasında fıkıh lokomotif ilim olarak ön plana çıkmıştır.⁴ Dini ilimlerin dışındaki ilimlerin eğitimi özellikle tıp eğitimi ağırlıklı olarak medreseler dışında hastanelerde, saray hastanelerinde ve tıp medreselerinde yapılmıştır.⁵

Eğitim modern dönemle⁶ ve bilimin gelişmesiyle yeni bir ivme kazanmıştır. Bu ivmenin en önemli etkenlerinden biri bireyi daha iyi anlama çabasına giren psikoloji ve eğitim psikolojisi dallarının ortaya çıkmasıdır.⁷ Bireyin davranış ve zihinsel süreçlerini bütün boyutlarıyla ele alan psikoloji⁸ bireyin öğrenme serüvenine de cevaplar aramaya çalışmakta ve eğitim biliminin felsefi kuramlarına katkı sağlamaktadır. Psikoloji ve eğitim psikolojisi gibi insanı konu alan bilim dallarının ortaya çıkışı her ne kadar son asırlara denk gelmişse de bu tür ve benzer bilimsel çalışmaların izlerini İslam'ın ilk yüzyıllarında da bulmak mümkündür.⁹ Bunlardan örnek olarak Ebu Zeyd Ahmet el Belhî'nin çalışmaları

¹ Geniş bilgi için bk., Nuray Yıldız, *Eski Çağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu 2000), 117-125.

² Geniş Bilgi için bk., Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi (Hz. Peygamber döneminde Eğitim Öğretim)*, (Ankara: Fecir Yayınları 2002)120-123.

³ Geniş Bilgi için bk., Cevat, SİDDİKİ, "Mescitten Medreseye Dönüşümün Kurumsal ve Düşünsel Açıdan İncelenmesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1 / 2 (Aralık 2014), 161,162.

⁴ M. Şevki Aydın, "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 323.

⁵ Geniş bilgi için bk., Ali Bakkal, "İslâm'ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, ed. İbrahim Özcoşar, (2008), 1/438-450.

⁶ Geniş bilgi için bk., Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 598.

⁷ Nuriye Semerci, "Eğitim ve Psikoloji" *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Mehmet Taşpınar, (Üniversite Kitapevi,), 42.

⁸Jean Delay-Pierre Pichot, "Psikolojinin Tanımları, Metotları ve Komşu Disiplinlere İlgileri", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1, (Ocak 1972), 323.

⁹ Geniş bilgi için bk. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.

gösterilebilir. Belhî, “Mesalihu’l-Ebdan ve’l Enfüs” adlı eserinde beden ve ruh/nefis sağlığını konu etmiştir. Kitabında konuların ele alışında tümevarım yaklaşımla istidlal, kıyas, tecrübe, deney ve gözlem metodunu kullanmıştır.¹⁰ Kitabı döneminin kaynakları arasında önemli kılan tarafı ise bireyi (ruh ve beden) bir bütün olarak konu edişidir. Belhî kendi dönemine kadar tabipler tarafından sağlıkla ilgili pek çok kitap yazıldığını ancak beden ve ruh sağlığını birlikte ele alıp yazılan herhangi bir kitap görmediğini iddia etmektedir.¹¹

Fuat Sezgin Belhî’nin bu eserini döneminin en önemli çalışmalarından biri olarak saymış ve psikosomatik (hastalıklarda ruhsal durumun rolü konusunun) erken dönem temsilcisi olarak değerlendirmiştir.¹² Belhî’nin bu eseri günümüzde tıp, felsefe, ahlak ve psikoloji boyutlarıyla araştırmacıların bilimsel çalışmalarına konu olmuştur.¹³ Tıp ve psikolojiyle ilgili yazılan bu eser eğitimle ilgili de önemli ipuçları vermektedir. Sözü edilen eserde Belhî bireyi bir bütün olarak ele alıp tasvir etmeye çalışmış ve karşılaştığı olumsuzlukların üstesinden gelebilmesi için beden ve ruh/nefis riyazetinden söz etmiştir. Bu çalışmanın amacı Belhî’nin bireyi tasviri ve riyazet/eğitim anlayışını incelemektir.

Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmada Belhî’nin bireyi tasviri ve eğitim anlayışı, günümüze kadar ulaşan *Mesalihu’l-Ebdan ve’l Enfüs* adlı eseri çerçevesinde ele alınıp incelenmiş ve bazı sonuçlara varmaya çalışılmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölüm’ündeki 3740 numarada kayıtlı nüshasının Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Arapçasıyla birlikte neşredilmiş nüshası esas alınmıştır. Ayrıca Mehmet Uysal’ın yaptığı çeviriden de karşılaştırma amacıyla istifade edilmiştir.

Hayatı

Belhî, M.850 yılında Horasan’ın Belh şehrinin Şâmistiyân köyünde doğmuştur. İlk eğitimini öğretmen olan babasının yanında almıştır. Gençlik döneminde ilim öğrenme maksadıyla uzun seyahatlere karar vererek bir hac kafilesiyle Irak’a gitmiş ve Irakta sekiz yıl kalmıştır. Belhî burada pek çok alimden dersler almıştır. Bunların arasında en önemlilerinden biri İslam’ın ilk filozoflarından Kindi’dir. Belhî, Kindi’nin yanında felsefe başta olmak üzere matematik, tıp, tabiat ilimleri ve dini ilimler öğrenmiş ve kendini geliştirmiştir. Belhî sekiz yıl Bağdat’ta kaldıktan sonra tekrar memleketi olan Belh’e dönmüş ve orada kendini yetiştirdiği alanlarda öğrencilerine ders vermeye başlamıştır. Gittikçe ün

Yayımları, 2008).

¹⁰ Ferruh Özpilavcı (ed.), *Mesalihu’l-Ebdan ve’l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 26, 29-30.

¹¹ Ebu Zeyd El-Belhî, *Mesalihu’l-Ebdan ve’l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 424-426.

¹² Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 40.

¹³ Yapılan çalışmalar bk., Ömer Faruk Söylev, “Psikolojik Sağlık Hakkında İslam Tıp Tarihinin İlk Örneklerinden: Mesalihu’l-Ebdan ve’l Enfüs”, *İslam medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1, (Aralık 2014), 196-202; Orhan Gürsü, “İslam Düşünürü Belhî’nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Nisan 2016), 271-309; Umut Kaya, Ebu Zeyd el-Belhî’nin Ahlak felsefesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006)

kazanmaya başlayan Belhî devlet adamlarının dikkatini çekmiştir. Bu ilginin bir sonucu olarak Ahmed b. Sehl b. Hâşim el-Mervezî' (M. 918-919) döneminde kendisine vezirlik teklifi yapılmış ancak Belhî tarafından reddedilmiştir. Belhî Şâmistiyân'da M.934 yılında vefat etmiştir.¹⁴

Belhî'nin öğrencileri arasından meşhur olanları, Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Muhammed el-Vezîr ile İbn Ferîûn'dur. Kaynaklarda Belhî'nin seyahate çok düşkün, felsefeyi ve antik kültürü iyi bilen bir şahsiyet olduğu zikredilmektedir. Yine kaynaklarda Razi'nin de ondan felsefe dersi aldığı ve Belhî'nin eserlerini kendine mal edecek kadar ilgiyle okuduğu geçmektedir.¹⁵

Kutluer, Belhî'nin fikrî şahsiyetinde en çok ön plana çıkan eğilimin dinle felsefenin uzlaştırılması olduğunu belirtir. Şöyle ki, bir taraftan tefsir çalışmaları yaparak kaleme aldığı metinleri çağının müfessirlerince itibar görmüş, diğer taraftan da matematik, coğrafya, tıp, astronomi, siyaset ve ahlâk gibi pek çok farklı alanlarda eserler vermiştir. Belhî, Hocası Kindî gibi ilâhî bilginin beşerî bilgideki artma veya derinleşmenin miktarı oranınca kavranabileceğine inanmıştır. Onun gözünde din ilâhî ve yüce hikmetler toplamıdır. Dini, gerçek anlamda kavramanın yolu ise beşerî hikmet arayışının ifadesi olan felsefi araştırmalardan geçmektedir. Coğrafya alanında yaptığı çalışmaları ünlü İslâm coğrafyacıları İstahrî ve İbn Havkal'ın eserlerine kaynaklık etmiştir. Batılı araştırmacılar nezdinde de uzun süre yalnızca büyük bir coğrafyacı olarak tanınmasına yol açmıştır.¹⁶

Malik Bedri'ye göre Belhî bilgiye olan derin katkılarıyla, modern zihnimize, birbiriyle alakasız görünen birçok farklı alanı kapsayan ansiklopedik bir dehaydı.¹⁷ İlave olarak onu psikosomatik tıp ve bilişsel terapinin öncüsü, endojen ve reaktif depresyon arasındaki farkı keşfeden ilk kişi ve modern psikolojik danışman olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Yine onu mükemmel tıp teorisyenlerinden kabul edenler de vardır.¹⁹

Belhî'ye nispet edilen kitap sayısı 50 civarındadır. Ancak onun eserlerinden günümüze yalnızca ikisi ulaşmıştır. Bunlardan biri 'Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs', diğeri de 'Şuverü'l-Ekâlim' adlı eserleridir. 'Şuverü'l-Ekâlim' adlı eseri ise 'Taḳvimü'l-Büldan' olarak da anılmaktadır. 'Şuverü'l-Ekâlim' adlı esere ait tek yazma nüshasının Necef'te bulunduğu tespit edilmiştir.²⁰

1. Belhî'nin Düşüncesinde Birey

¹⁴ İlhan Kutluer, "Belhî, Ebu Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 1992), 5/412.

¹⁵ Kutluer, "Belhî, Ebu Zeyd", 5/412.

¹⁶ Kutluer, "Belhî, Ebu Zeyd", 5/413.

¹⁷ Malik Badri, *Abu Zayd al-Balkhî's Sustainance Of The Soul, The Cognitive Behavior Therapy Of a Ninth Century Physician*, Trnc. Malih Badri, The International Institute of İslamic Thought, (London 2013), 1.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Badri, *Abu Zayd al-Balkhî's Sustainance Of The Soul, The Cognitive Behavior Therapy Of a Ninth Century Physician*, 11-23.

¹⁹ Rania Awaad, Sara Ali, "A modern conceptualization of phobia in al-Balkhî's 9th century treatise: Sustainance of the Body and Soul", *Journal of Anxiety Disorders*, Volume 37, January 2016, 90.

²⁰ Kutluer, "Belhî, Ebu Zeyd", 5/414.

Belhî'ye göre Allah insana faydalı olan şeyleri bilip elde etsin ve zararlı olan şeyleri da bilip ondan sakınsın diye ona temyiz gücü vermiştir. Böylece dünya ve ahiret hayatını ıslah edebilecek ve en hayırlı nimetlere kavuşabilecektir. İdrak gücüne sahip olan bireyin ruh ve bedenden meydana geldiğini belirten Belhî, faydalı ve zararlı şeylerin bunlar vasıtasıyla bireyi etkilediğini vurgulamaktadır. Akıl sahibi herkesin yapması gereken en önemli şeyin bu iki unsurun selametinin sürdürülmesini ciddiye alması ve arız olacak sıkıntı ve hastalık gibi rahatsızlıklardan uzak durmasıdır.²¹

Belhî insanı, yaratılışı ve yaşadığı evrenle ilişkisi ve etkileşimi bağlamında ruh-beden ve insan-evren ekseninde ele almaktadır. Başka bir deyişle insanın ruh ve bedenini mahiyeti, özellikleri, kabiliyet ve yetenekleri açısından birbiriyle etkileşimini ve evrendeki zorunlu gereksinimlerini açıklamaya çalışmıştır. Çalışmalarında istidlal, kıyas, tecrübe, gözlem ve deney metotlarından istifade etmiştir.²²

Belhî insan yaratılışını tanımlamada temel elementler ve özelliklerinden başlayarak kendi yorumunu geliştirmiştir. Yaratılış, yaratılışın amacı, insan, kainat, doğanın temel elementleri ve özellikleri gibi konular önceki alimler ve filozofların da ilgi ve araştırma konusu olmuştur.²³ Belhî klasik kaynaklardan etkilenmekle birlikte özgün yorumlarıyla tabiatın hangi elementlerden meydana geldiğini ve özelliklerinin neler olduğunu açıklayıp bireyi ruhsal ve bedensel olarak bu elementlerin özelliklerine göre tanımlamış ve nasıl korunması ve eğitilmesi gerektiğine açıklık getirmiştir. Belhî tabiatın dört temel elementten (ateş, hava, su ve toprak) meydana geldiğini ve bunların özelliklerini: Ateş; tabiatı sıcak ve kuru, Hava; tabiatı sıcak ve yaş, Su; tabiatı soğuk ve yaş ve Toprak; tabiatı soğuk ve kuru,²⁴ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre insan vücudu elementlerin özelliklerine uygun bir şekilde meydana gelmektedir. Her bir organın varlığını devam ettirebilmesi için görevleri vardır. Ayrıca hava, yeme içme ve uyku gibi ihtiyaçları da vardır. Bunlar doğru yönetildiği müddetçe sağlıklı, yönetilmediğinde de hastalıklara maruz kalabilir. Belhî, insanın yaratılışını ve zorunlu olan temel ihtiyaçlarını formüle ederek içsel ve dışsal etkileşimini izah etmiş ve bu temel ve zorunlu ihtiyaçları ise yedi madde halinde yazmıştır. Bunlar ise: 1. Allah'ın evreni yarattığı dört unsur, 2. Dünyayı kuşatan yönler, 3. Rüzgarlar, 4. Mevsimler, 5. Gece gündüz saatler, 6. İnsan bedenini oluşturan salgılar ve 7. İnsan ömrünün dönemleri. Bu yedi temel unsuru yaratılışının külli kısımları olarak tanımlanmaktadır. Bunların her birine de dört özellik nispet ederek her birinde muhakkak bu dört özellikten biri bulunduğunu şöyle formüle etmiştir;²⁵

²¹ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 1.

²² Özpilavcı (ed.), *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 26, 29-30.

²³ Aristotele, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019); Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

²⁴ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 18

²⁵ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 32-36.

1. ATEŞ	1. HAVA
2. Güney	2. Doğu
3. Güney Rüzgarı	3. Sabâ Rüzgarı
4. Yaz, 5. Gece ve Gündüzün Ortasındaki Üç Saatlik Dilimi	4. İlkbahar
6. Safra, 7. Gençlik	5. Gece Gündüzün İlk Üç saatlik Dilimi
	6. Kan, 7. Çocukluk
1. TOPRAK	1. SU
2. Batı, 3. Batı Rüzgarı, 4. Sonbahar 5. Gece ve Gündüzün Ortasındaki Üç Saatlik Dilimi, 6. Kara Safra, 7. Orta Yaşlar	2. Kuzey, 3. Kuzey Rüzgarı
	4. Kış, 5. Gece ve Gündüzün Sonundaki Üç Saatlik Dilimi, 6. Balgam
	7. Yaşlılık

Belhî formülde gösterdiği bu özellikleri tabiatın ilk nitelikleri, insan tabiatının başlangıcı ve organlarının terkihi olarak tanımlamış ve görüşlerini bu formül üzerinde bina etmiştir. Konumuz açısından bakıldığında Belhî'nin bu formülünden aşağıdaki ipuçları çıkarılabilir:

1. İnsan yaratılışının karmaşık, tabiatının etkilenmeye ve değişmeye müsait olduğu.
2. Genel anlamda dört farklı kişilik özelliklerine sahip olması.
3. Özel anlamda her bireyin kendine özgü kişilik özelliklere sahip olması.
4. Bireyin kalıtsal özelliklerinin çevresel etkilerle şekillenmesi. (Bu bağlamda öğrenmeyi etkileyen kalıtım ve çevrenin etkisini açıklayan bir tablo olarak da değerlendirilebilir.)²⁶
5. Bireyin gelişim evrelerinin sınıflandırılması ve her evrenin kendine özgü özelliklere sahip olması.

Belhî'ye göre insan beden ve ruh birleşimidir ve her ikisinin sağlığına arız olan ve onu bozan hastalıklar mevcuttur. Ona göre ruhsal rahatsızlıklar fiziksel rahatsızlıklara göre daha uzun sürer ve insana daha çok musallat olur. Bedene arız olup da onun sağlığını bozacak rahatsızlıklar humma, baş ağrısı ve vücuttaki her türlü ağrılardır. Ruhsal rahatsızlıklar ise öfke, üzüntü, korku, kaygı ve benzerleridir. Belhî'ye göre ruhsal

²⁶ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Yayınları, 2012), 8-10.

rahatsızlıklara yakalanan biri çoğu zaman eziyet çekeceği şeylere itilir. Çünkü insan hiçbir zaman keder, öfke, hüznün vb. ruhsal rahatsızlıklardan kolay kurtulamaz. Ona göre insanların bu tür rahatsızlıklara yakalanması ve etkilenmesi mizacı, gücü ve zaaflarının terkibine göre farklılık arz eder. Her insanı aynı ölçüde etkilemez. Örneğin kadınlar çocuklar ve erkekler, güç ve mizaçlarına göre farklı düzeyde ruhsal ızdırabın etkisinde kalır. Herkes az ya da çok, şiddetli ya da zayıf olsun mutlaka bu husustaki payını alacaktır. Belhî'ye göre ruh ve beden musibetlerde ve arız olan elemlerde müşterektirler. Ancak daha önce tabipler arasında böyle bir adet olmadığı için bu iki konuyu birlikte işlememişlerdir. Ona göre bu iki hususun birlikte işlenmesi doğru bir şey olup ruh ve bedenin esbabının iç içe olmasından dolayı bir ihtiyaçtır. Çünkü insanın kıvamı ruh ve bedeniyledir.²⁷

Her insanın varoluşsal olarak farklı özelliklere sahip olması birey veya fert olma özelliğinin de bir göstergesidir, denilebilir. Bireyi öz benliği ile tanımlanması²⁸ özündeki farklılıktan neşet ettiğini Belhî'nin görüşlerinde de bulmak mümkündür. Nasıl ki ruh ve beden birbirinden ve çevreden etkileniyorsa düşüncesi, tasavvuru, ve dünya görüşü ve bakış açısı da etkilenerek şekillenmektedir. Bireyin kendine özgü varoluşsal özellikleri onun eğitimi için de önemli ipuçları vermektedir.

2. Belhî Düşüncesinde Riyazet/Eğitim

Önceki bölümde Belhî'nin bireyi tanımlarken istidlal, kıyas, tecrübe, gözlem ve deney metodundan istifade ettiğini belirtmiştik. Aynı yaklaşımı ruh ve beden riyazetinde de takip etmiştir. Belhî bireyi akıl ve idrak sahibi olarak tanımlamış ve bu kabiliyetinin geliştirilmesini ve faydalı bir şekilde kullanılmasını eğitime bağlamıştır. O insan ve hayvan arasındaki farkı da bu idrak gücüne bağlamaktadır. Ona göre her insanda sağlıklı ve uzun yaşama isteği olduğu gibi hayvanlarda da sağlığını koruma içgüdüğü mevcuttur. Hayvanlar faydalı olan şeylere yaklaşma ve zararlı olan şeylerden uzak durma gibi durumlarda ihtiyaç duydukları şeyler onlara ilham edilmiştir. Ancak insanlarda aynı durum söz konusu değildir. İnsanlar öğrendikçe eşyanın hakikatini bilirler, bildikleri ölçüde de kendilerine faydalı şeyleri yaparlar ve zararlı şeylerden korunurlar.²⁹

Belhî, bireyin kendini ve evreni bilmeyi ve öğrenmeyi hayatında öncelik vermesini belirtmiş ve bireyin bilgi ve eğitimden mahrum bırakılmaması gerektiğinin altını çizmiştir.³⁰ O bireyi bir bütün olarak ele almış ve yaratılış formülü gereği bir denge/itidal içinde olduğu sürece mutlu bir yaşam sürebileceğini ifade etmiştir. Bu dengeyi yakalayabilmek ve koruyabilmek için ruh ve beden riyazetine işaret etmiştir.

Riyazet

Riyazetin sözlük anlamı “terbiye etmek, eğitmek, ıslah etmek, boyun eğdirmek, idman” anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise “nefsin çekici ancak zararlı olan isteklerinden uzak

²⁷ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 418-422.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 150.

²⁹ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 8-12.

³⁰ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 4.

kalmaya, faydalı ama zor olan şeyleri yapmaya kişinin kendisini alıştırmaması demektir.”³¹ İslam literatüründe “Riyazet” kavramı ağırlıklı olarak tasavvuf eğitimi kavramları arasında yer almaktadır. Tasavvufta sufiler, salikin haram ve mekruhun yanı sıra nefsinin mubah olan hazlardan da mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine düşünürler. Zühd, mücadele, mücadele, nefis tasfiyesi ve tezkiyesi gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlama gelen Riyazet "nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tespit ettiği sınırlar içinde tutmak," şeklinde de tanımlanmıştır.³² Belhî'nin “Riyazet” yönteminde ise ruh ve bedenin özellikleri ve sağlıklı ihtiyaçları gözetilerek bir denge oluşturulması ve korunması amaçlanmıştır.³³

Beden Riyazeti/Eğitimi

Belhî'ye göre İnsan için bedeni, faydalı şeyleri elde etmesi ve zararlı şeylerden korunması için bir araçtır. Onun için doğru yönetilmesi ve korunması gerekir. Belhî beden riyazeti için yapılması gereken on üç hususa işaret etmiştir. Bunlar ise;

1. Bedenin koruma ihtiyacı: Belhî beden riyazetinde öncelikle bireyin gerçek manada bedeninin korumaya ihtiyacı olup olmadığını ve korunursa ne tür faydaları olacağını bilinç düzeyinde bilmesini istemektedir. Belhî'ye göre bütün canlıların bu evrende yaşadığı müddetçe temel ihtiyaçları vardır. Bunlar yeme ve içmeden başlayarak yaşadığı ortamın sıcak ve soğukluğuna kadar her şeydir. Evrendeki tabii ya da insan eliyle yapılan suni her şey bozulma ve dönüştürmeye maruz kalır. Dolayısıyla bu tabii veya suni şey, mevcudiyeti devam ettiği müddetçe varlığını sürdürebilmek ve bozulmayı kendinden defetmek için zorunlu olarak korumaya ihtiyaç duyar. İnsanlar bu ihtiyaçlarının karşılanması noktasında bilgi eksikliğinden dolayı haddi aştıkları durumlar olmaktadır. Haddi aştıkları yüzünden insanlar bedeninde erkenden bir takım zararların ortaya çıktığını anlayamamaktadırlar.³⁴

2. Eşyanın ilkelerini ve özelliklerini bilmek: birey kendi bedenini ve ihtiyaç duyduğu şeylerin mahiyetini bildiğinde, kendisi için faydalı şeylerden istifade eder ve zararlı şeylerden de uzak durur.

3. Yaşadığı yerin, suyu ve havası kendisine ne kadar uygun olduğunu bilmek. 4. Kendini sıcak ve soğuktan nasıl korunmasını bilmek. 5. Yiyecek ve 6. İçeceklerinin kendisine uygunluğunu bilmek. 7. Kokuların faydaları ve zararlarını bilmek. 8. Uykunun önemini bilmek. 9. Cinselliğin ihtiyaç, fayda ve zararlarını bilmek. 10. Temizliğin önemini bilmek. 11. Sporun önemini bilmek. 12. Spordan sonra masajın önemini bilmek ve 13. Müzik dinlemenin önemini bilmek.

Belhî bu hususlarda, bedenin ihtiyacı miktarınca ve bedene uyumu ölçüde bir denge içerisinde olmasına salık vermiştir. Bunlar bireyin sağlıklı yaşamı için bilinmesi ve

³¹ Mehmet Canbulat, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 559.

³² Süleyman Uludağ, “Riyazet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 2006), 143.

³³ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 158, 354, 368, 430.

³⁴ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 10-16.

uygulanması gereken hususlardır ve kendi başında uygulanabilen müfredat olarak değerlendirilebilir.

Belhî'ye göre birey her ne kadar beden sağlığını korumaya çalışsa da doğuştan, hayatın çeşitli alanlarında düştüğü hatalardan dolayı beden sağlığını kaybetme durumu olabiliyor. Tekrar kazanılması için durumun ciddiyetine göre ilaç kullanılabilir. Tedavi noktasında da yaş ve dönemleri (çocukluk, gençlik, orta yaş, yaşlılık) dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.³⁵ Bu yaklaşım günümüz sağlık ve eğitim alanlarındaki bireyselleştirilmiş uygulamaların nüvesi olarak değerlendirilebilir.

Nefis Riyazeti/Eğitimi

Belhî nefsi, cevheri latif, değişimi hızlı ve dönüşümü çok olan cevher şeklinde tanımlamıştır.³⁶ O nefsin kuvvelerinden bahsederek onları iyi ve kötü kuvveler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Nefsin iyi kuvvelerini; akıl, fehim, hıfz gibi üstün kuvveler, iffet, cömertlik gibi güzel ahlak; kötü kuvvelerini ise; zemmedilmiş ahlak, öfke dehşet vb. hızlıca ortaya çıkan ve yok olan arızı haller şeklinde tanımlamıştır. Üzerinde durduğu kısım ise kötü olan arızı kuvvelerdir.

Belhî nefis riyazetini bireyin ruhsal (normal/iyi ve kötü) durumuna göre iki safhada ele almıştır. Başka bir deyişle bireyin ruhsal olarak normal ve sakin hali ile arızı kuvvelerin galebe çaldığı kötü halini ayrı ayrı ele almıştır.

1. Nefsin normal/iyi hali, kuvvelerin denge halindeki durumudur. Bu İyi halin korunması ve sürdürülmesi için nefsin eğitilmesi gerekmektedir. Belhî bu hususu iki açıdan ele almaktadır.

Birincisi birey, duyduğu ve gördüğü şeylerden kendisine gelen ve endişelenmesine, canının sıkılmasına ve öfke, dehşet, keder, korku vb. duyguların tahrik olmasına sebep olan hârici rahatsızlıklardan kendisini koruması gerekir. Bu da ancak bireyin kendini tanıması ve yaşadığı evrenle ilgili bilgisi ve tecrübesiyle mümkündür.

İkincisi bireyin olay ve olguları algılanmasından kaynaklan ve endişelenmesine, canının sıkılmasına ve öfke, dehşet, keder, korku vb. duygularının tahrik olmasına sebep olan ve gönlünün meşgul olmasına, kalbin parçalanmasına yol açan şeyler hakkında düşünme gibi dâhili rahatsızlıklardan kendini koruması gerekir. Bu dâhili rahatsızlıkların riyazeti de iki yolla gerçekleşir.

Birinci yol bireyin ruhen iyi olduğu ve kuvvetlerinin sakin olduğu bir vakitte bu dünyanın nasıl tesis edildiğini ve ahvalinin hangi düzen üzere yürüdüğünü öğrenmesi, bilmesi ve kendi kalbine hissettirmesidir. Hiçbir insan bu dünyada sıkıntı yaşamadan, kederlenmeden yahut bir eziyetle veya hoş olmayan bir durumla karşılaşmadan istediğini elde edemez, temenni ettiği ve arzuladığı gibi isteklerine ulaşamaz. İnsan tabiatının bu hal

³⁵ Geniş bilgi için bk. El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 360, 374-382.

³⁶ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 436-438.

üzere olduğunu ve âdetin de bu şekilde cereyan ettiğini bilmelidir. Dolayısıyla insanın dünyadan aslında olmayan bir şeyi istemesi ve bunu da bildiği için insanlarla olan çeşitli ilişkilerinde ısrarcı olmaması, muradının ve isteğinin tersi başına gelen birçok şeyi elinden geldiği kadar görmezden gelmesidir. Hoşlanmadığı halde başına gelen küçük şeyler karşısında sıkıntı duymamaya kendisini alıştırmasıdır. Küçük şeylere karşı tahammülünü geliştirdiğinde hoşlanmadığı büyük olaylar karşısında da dirençli olur.³⁷

İkinci yol ise bireyin kendi yetenek, kabiliyet ve tahammül gücü ve ölçüsünü bilmesidir. Şöyle ki her insan için kalbin taşıdığı kuvvet ve zayıflık, sinenin geniş veya dar olması bakımından bir sınır söz konusudur. Kimi nefisler büyük sıkıntılara tahammül edebilir, kimileri ise başına gelen her türlü kaygıda zayıf düşer. Bu kaygılar onu dehşet ve hayrete düşürür. Direnci çözümlenme noktasına gelir ve sonunda bedeninde rahatsızlıklara sebep verir. İnsan kendi tabiatını ve gücünün sınırını bildiği zaman olumsuz bir durum karşısında ne ölçüde başa çıkabildiğini bilir ve arzu ve isteklerini ona göre düzenler. Hangi statüde olursa olsun, eğer nefsinin büyük işlerle ve önemli sıkıntılarla baş edebildiğini bilirse onlarla uğraşmayı göze alır. Aksi durumda yani nefsinin zayıf ve narin olduğunu bilirse zor ve tehlikeli işlerin altına girmez ve uzak durur.³⁸

2. Nefsin iyi/normal halinin kaybolduğu durumlarda Belhî, tekrar kazanılması için kendi kendine telkin yöntemi ve nasihat almayı önermiştir. Belhî'ye göre insanın tabiatı gereği nefsinin kuvveleri öfke, dehşet, korku vb. olan nefsani rahatsızlıkların hiçbir zaman harekete geçemeyeceği şekilde sakin ve dingin bir halde muhafaza etmesi mümkün değildir. İnsanın başına hemen her vakit peş peşe gelen ruhsal rahatsızlıklar, bedeni rahatsızlıkların durumuna göre daha kuvvetlidir. Zira insanın bedensel yaralanma veya bedenin ağrıya maruz kalması her zaman olabilecek bir şey değildir. Ancak öfkesini, can sıkıntısını, hüznünü veya gam/tasasını harekete geçiren şeylerle karşılaşmadığı neredeyse hiçbir gün yoktur. Bunun sebebi nefis cevherinin latifliği ve değişiminin süratli, dönüşümünün çok olmasıdır. İşte bunlardan dolayı insan, nefsinin maslahatları bakımından kuvvelerini hazırlamaya ve eğitime ihtiyacı duyar. Çünkü eğer ruhsal kuvvelerinin herhangi biri harekete geçecek olursa hemen onu sakinleştirmesi ve tekrar en güzel haline getirmesi gerekir. Ona göre arızı kuvvelerin harekete geçmesi halinde nefsin riyazeti içeriden ve dışarıdan kendisiyle uygunluk arz eden nefsani şeylerle olur. İçeriden olanı, insanın nefsinden harekete geçirdiği ve bu sayede rahatsızlığı kontrol altına aldığı düşüncedir.³⁹ Bunu kendi kendine telkin⁴⁰ olarak da tanımlanabilir.

Dışarıdan olanı ise bir başkasının konuşmasından kendisine faydasını gördüğü, harekete geçen şeyi sakinleştiren ve nefsinin kuvvelerinden fesada uğrayanı ıslah eden bir

³⁷ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 430.

³⁸ Geniş bilgi için bk. El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 432.

³⁹ Geniş bilgi için bk. El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 436-438.

⁴⁰ Telkin "kişiyi bir düşünceyi, inancı ya da tutumu, eleştirel yaklaşımsız benimsemeye ya da belli bir davranışı kabul etmeye özendirme; bu amaçla kullanılan yöntem ya da araç" olarak tanımlanmaktadır. Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 1242; Kendi kendine telkin "kişinin, kendi moralini yükseltmek, rahatlamak ya da hastalıktan kurtulmak için kendi kendine telkinde bulunmasıdır." Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 2009), 423.

nasihattir.⁴¹ Nasihat ise “başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba; iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt; başkasının faydasına ya da zararına olan hususlarda bir kimsenin onu aydınlatması ve bu yönde gösterdiği gayret”⁴² şeklinde tanımlanabilir. Nasihat İslam eğitim geleneğinde önemli bir yere sahiptir. İslam eğitim geleneği medrese ve tekke ekolü şeklinde ayrı ayrı ele alınırsa tasavvufi eğitim yönteminin temelini nasihatın teşkil ettiği söylenebilir.

Belhî'ye göre nasihat ve hatırlatma yoluyla hariçten gelen yardım hasta için daha etkili ve faaldir. Faydası ve kazancı daha büyüktür. Bunun da iki sebebi vardır. Birincisi insan başkasından gelen nasihati kendi nefisinden gelene göre daha çok kabul eder. Çünkü kendi görüşü her zaman duygularına mağlup olur. Fikir ve duygusu birbirine karışmış vaziyettedir. İkincisi; ruhsal rahatsızlıklardan birinin harekete geçmesi halinde insanoğlu bu rahatsızlığa karşı mukabelede bulunacağı şeyle meşgul olur, azmine ve görüşüne mağlup olur. İşini düzenleyecek ve fesadını ıslah edecek birisine muhtaçtır.⁴³ Bu kişi tecrübeli, yaşlı, öğretmen ya da alim biri olabilir.

Belhî'nin nefis riyazetinde altını çizdiği nokta nefsin arızı kuvveleriyle mücadele edilmesidir. Üzerinde durduğu bu arızı kuvvelerin kaynakları beden kaynakları ile ilişkisi olan ve ruhsal durumunu endişeye düşüren, değiştiren yahut büyük zararları beraberinde getiren neticelere yol açan durumlardır. Örneğin şiddetli öfkenin bazı hallerde beden kaşınmasına ve titremesine, renginin sararmasına sebep olması, endişe ve korkunun etkisiyle vücudun ısınması veya soğuması ve korkunç görüntülü hallerin ortaya çıkması gibi durumlardır. Ruhsal duruma bu arızı haller musallat olduğunda beden salâhı ile ilgilenen kimsenin bunları uzaklaştırması, harekete geçen şeylerden doğan tahribattan koruyacak ve sıkıntılarını kâfi gelecek şekilde teskin etmesi gerekir. Belhî'ye göre eziyet verici rahatsızlıkların başında gam/tasa gelmektedir. Tasa hepsinden önce gelir ve her biriyle mevcuttur. Örneğin öfkeli kimse bir şeyden dolayı tasalanır ve bundan dolayı öfkeye kapılır. Endişeli ve korkan kimsede de durum böyledir. Tasanın zıddı da neş'edir. Neşe insanı rahatlatan ve etkileyen her şeyin aslıdır. Tasadan kaynaklanan ve nefis kuvvelerine arız olan hallerden birisi öfkedir(gazab). Nefse arız olan diğer kuvveler ise; dehşet (feza') hali, kaygı(ceza') ve vesvesedir. Belhî sayılan bu arızların nefsanî rahatsızlıklar olup bedene de zarar verdiğini ve hastalanmasına yol açtığını belirtmektedir.⁴⁴

Belhî sözü edilen rahatsızlıklarla ilgili açıklamalarda bulunup yöntemler göstermiştir. Örneğin öfkenin giderilmesi ve kontrol altına almasıyla ilgili: Belhî'ye göre İnsan birçok zaman öfkeye kapılmakta ve eziyetini çekmektedir. Kişi ister ahaliden veya orta halli veya kral ve sultanlardan olsun insanlarla olan ilişkilerinden kaynaklanan sebeplerle gün içerisinde birçok kere bu durumla karşılaşmaktadır. Özellikle de tabiatı itibarıyla canı çok sıkılan, tahammülü az ve çabuk heyecanlanan biri ise bu öfke kendisine musallat olur ve

⁴¹ El-Belhî, *Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 436-438.

⁴² Mustafa Çağrı, “Nasihat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 2006), 408.

⁴³ El-Belhî, *Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 440.

⁴⁴ Geniş bilgi için bk. El-Belhî, *Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 444-446, 452.

iyice yerleşir. Öfke afetini kontrol altına almaya çalışan kimse hem dışarıdan hem de içeriden yardım almalı, en yakınında bulunan kimselerden öfkelenildiğini gördüklerinde kendisine nasihat ve hatırlatmada bulunmaları, affetme ve yüz çevirmenin faziletlerini ve bunların hem bu dünyada hem de ahirette ne gibi güzel karşılıkları içerdiğini göstermelerini ve aracılık yapmalarına izin vermelidir. İçeriden destek ise fikri çözümlerdir. Bunlardan bazıları ise; a. insanın nefsinin sakin olduğu, öfkesinin ilk harekete geçtiği ve kuvvetli olmadığı anda kendisini zapt edip onun pekişmesine imkan tanırsa başarılı olacağını, aksi halde onu ortadan kaldıramaya güç yetiremeyeceğini ve artık geç olacağını ve işin kontrolünden çıktığını düşünmesi. b. Şiddetli öfkeden dolayı bedeni zararları düşünmesi. c. Birçok kral ve insanın öfke sonucu başlarına gelenleri düşünmesi. d. İnsani faziletleri kendisiyle tavsif edildiği en üstün ve en değerli övgü unsurlarını düşünmesi. e. İntikamın kin ve nefreti doğurduğunu ve affetmenin bunun tersi olduğunu düşünmesi. f. Ani davranmaması ve yanlış karar vermemesi için üzerinde otoritesi bulunan kimseleri öfke halinde cezalandırmaması, nasılsa başka bir zamanda da yapabilmesini düşünmesi. g. İnsanları istenmeyen davranışlarından dolayı hakir ve değersiz görmesinin caiz olmadığını düşünmesi. h. Cezalandırırken onu da cezalandıracak bir üstün olduğunu düşünmesi. Yine öfkenin şiddetini kontrol etmek için eğer öfke duyulan kişi bir yakını olsaydı bunu hoş göreceğini düşünmesidir.⁴⁵ Belhî nasihat ve telkinin ahlaki değerler içermesini önemsemiştir.

Bir diğer örnek, korku ve dehşetin üstesinden gelme ve riyazetiyle ilgili de kendi kendine telkin yöntemini önermektedir. Belhî'ye göre dehşet korkunun ifrat noktasıdır. İnsanın kendisinden korktuğu her şey onu dehşet noktasına götürmez. Dehşet insanın ancak yakın bir zamanda başına geleceğini düşündüğü ve beklediği bir şeyden dolayı olur. İnsan daha sonraki bir vakitte gerçekleşeceğinden korktuğu bir şey hakkında düşündüğünde kederlenir ancak nefsinin meşgul edecek şekilde şiddetli bir korku duymaz. Bu insanın yok olma ve fena bulma hakkında düşünmesine benzer. İnsanın korktuğu şeyler çok muhtelif olup örneğin; yetki sahibi birisinin azledilmekten korkması, mal sahibinin fakirlikten korkması vb. gibi durumlardır. Çözüm yolları ise örneğin hoşuna gitmeyen birçok şeyin beklentisi içinde olmasının belki de vuku bulmasından daha ağır olduğunu düşünebilir. Korkulan şeylerin çoğunun zararsız olmasını ya da tecrübelerden istifa edebilir⁴⁶ ve kendi kendini telkin edebilir.

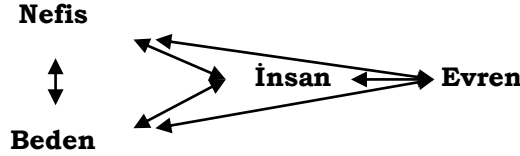
3. Sonuç ve Değerlendirme

Belhî kendi döneminin ve antik çağın ilimlerine vakıf olan, bu ilimlere getirdiği özgün yorumlarıyla ve çağını aşan fikir ve yaklaşımlarıyla İslam filozofları arasında yer alan bir dahi olarak tanımlanmaktadır. *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus* adlı eseriyle bireyi ruh ve beden olarak birlikte ele alan ilk hekim olarak değerlendirilmektedir.

⁴⁵ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 454-470.

⁴⁶ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 470-472.

Belhî insanı temyiz gücüne sahip akıllı bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ona göre ruh ve bedenden oluşan insan fizyolojik ve psikolojik olarak bir takım özelliklere sahiptir. Genel anlamda dört tip kişilik özelliğini formüle eden Belhî, özel anlamda ise bireysel farklılıklara ve her bireyin özel olduğuna işaret etmektedir. Belhî, insanı ruh-beden ve insan-evren ekseninde ve bunların iletişimi ve etkileşimi bağlamında tanımlamaya çalışmaktadır.



Belhî'ye göre akıl sahibi birey temyiz gücü ile faydalı olan şeyleri elde edebilir ve böylelikle dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşabilir. Belhî bilgi ve öğrenmenin önemine dikkat çekerek bireyin eğitimden mahrum bırakılmamasının altını çizmektedir. Eğitimin amacını, bireye kendisini ve evreni tanımasını ve bu ikisinin arasındaki bağı öğrenmesini sağlamak, şeklinde görüşleri çerçevesinde özetlenebilir. Belhî'ye göre ruh ve beden, faydalı ve zararlı şeylerin bireye ulaşması için bir araçtır. Bunların doğru yönetilmesi ve korunması için bireyin eğitilmesine ihtiyaç vardır.

Belhî beden riyazetinde ilk olarak bireyin gerçek manada bedeninin korumaya ihtiyacı olup olmadığını ve korunursa ne tür faydaları olacağını bilinç düzeyinde bilmesini; ikinci olarak da bireyin kendi varlığını ve eşyanın ilkelerini ve özelliklerini bilmesini ister. Daha sonra da bunları bilen bireyin, yaşamında ve zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasında bir denge kurması gerektiğini ifade eder.

Nefis riyazetinde ise Belhî, bireyin dış etkenlerden, duyduğu ve gördüğü şeylerden kendisine gelen ve endişelenmesine, canının sıkılmasına, öfke, dehşet, keder, korku vb. duygularının tahrik olmasına sebep olan hârici rahatsızlıklardan ve gönlünün meşgul olmasına, kalbinin parçalanmasına yol açan şeyler hakkında düşünme gibi dâhili rahatsızlıklardan kendisini korumasını ister. Belhî ruh sağlığı kayb olduğunda tekrar kazanılması için yapılması gerekenleri, kendi kendine telkin yöntemi ve nasihat alma önerisiyle çıkış yolu göstermektedir. Nasihat ve telkinin de ahlaki değerler içermesinin önemine vurgu yapmaktadır. Belhî'nin nefis riyazetinde altını çizdiği nokta ise nefsin arızı kuvveleriyle mücadele edilmesidir.

Son olarak Belhî, eğitimin bireyin kendisini ve yaşadığı evreni anlamasına katkı sağlayacak sağlam bilgi ve değerler temelinde oluşturulmasına işaret eder. Bilinç ve akıl sahibi birey bu sağlam bilgi ve değerlerle ancak kendini bir denge üzerinde tutabilir. Aksi takdirde beden ve ruhuna aykırı her şey onun dengesini bozabilir. Dolayısıyla bireyin sağlam bilgi ve değerlerle eğitilmeden, kendi yetenek ve kabiliyetleri çerçevesinde gelişimi sağlanmadan dünya ve ahirette huzur ve mutluluğuna ulaşması da mümkün değildir.

Kaynaklar

- Aristotele. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aydın, M. Şevki. "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), s. 321-336.
- Awaad, Rania- Ali, Sara. "A modern conceptualization of phobia in al-Balkhi's 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul", *Journal of Anxiety Disorders* 37, (January 2016), 89-93.
- Badri, Malik. (ed.). *Abu Zayd al-Balkhî's Sustenance Of The Soul, The Cognitive Behavior Therapy Of a Ninth Century Physician*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2013.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Ali Bakkal, "İslâm'ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin*, ed. İbrahim Özcoşar, (2008), 1/425-454.
- Canbulat, Mehmet. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Ramzi kitapevi, 37. Basım, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Nasihat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınlar, 2006.
- Delay, Jean- Pichot, Pierre. "Psikolojinin Tanımları, Metotları ve Komşu Disiplinlere İlgileri", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1, (Ocak 1972), 323-343.
- Ebu Zeyd El-Belhî. *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus*. çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi (Hz. Peygamber döneminde Eğitim Öğretim)*. Ankara: Fecir Yayınları 2002.
- Gürsü, Orhan. "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Nisan 2016), 271-309.
- Kaya, Mahmut. "Kindi, Yakub b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26/41-58. İstanbul: TDV Yayınlar, 2002.
- Kaya, Umut. *Ebu Zeyd el-Belhî'nin Ahlak felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kutluer, İlhan. "Belhî, Ebu Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5/412-414. İstanbul: TDV Yayınlar, 1992.
- Özpilavcı, Ferruh (ed.), *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*. çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.

- Semerci, Nuriye, “Eğitim ve Psikoloji” *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Mehmet Taşpınar, 42-64. Ankara: Üniversite Kitapevi, 4. Basım, 2007.
- Senemoğlu, Nuray, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat, *İslam’da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Sezgin, Fuat, *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sıddıki, Cevat, “Mescitten Medreseye Dönüşümün Kurumsal ve Düşünsel Açıdan İncelenmesi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 1/2 (Aralık 2014), 147-163.
- Söylev, Ömer Faruk. “Psikolojik Sağlık Hakkında İslam Tıp Tarihinin İlk Örneklerinden: Mesalihu’l-Ebdan ve’l Enfüs”, *İslam medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1, (Aralık 2014), 196-202;
- Uludağ, Süleyman, “Riyazet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınlar, 2006.
- Yanardağ, Mehmet, “Bireyselleştirilmiş fiziksel eğitim programı” *Özel Gereksinimli Çocuklar için Fiziksel Eğitim ve Spor*. ed. Mehmet Yanardağ, İlker Yılmaz. 1.Basım, 252-286. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Yıldız, Nuray, *Eski Çağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 2000.

Individual and Education in the Thought of Abu Zayd Ahmed El-Belhi**Abstract**

One of the most significant ways to be successful in teaching is to know the individual well. It is crucial for the individual to know the abilities, strengths, and weaknesses in terms of success in training activities. The aim of this study is to examine the education concept of Ebu Zeyd el-Belhi, whose name is mentioned among the Islamic philosophers and made the individual a subject of study as a whole. Belhi has tried to define the individual with scientific approach as well as normative knowledge. According to Belhi, God has given man intelligence/main to distinguish between what is good and what is harmful. As long as he uses his intellect properly, he will be able to have the life of the world and the hereafter and attain the best blessings. Belhi points out that human beings are made up of soul and body and that useful and harmful things affect people in these two ways. According to him the most important thing for anyone with a mind to do is to take the preservation of these two things seriously and keep them away from negativity. This can only be achieved by education. Belhi says that it is vital for the individual to know himself and this issue should be given priority in his or her life. Again, by drawing attention to the importance of knowledge and education, he emphasizes that the individual should not be deprived of education. Belhi defines human beings on the axis of spirit-body and human-universe and considering this, makes suggestions to reach happiness in the world and the hereafter. According to Belhi's approach of spirit and body abstemiousness, (it can be said that) the aim of the training is to get the individual to know himself and the universe and to help him / her learn the relationship between these two. In Belhi's opinion, human has some physiological and psychological features. These features are important factors affecting human life. Belhi deals with the approach of spirit and body abstemiousness considering the state of health and illness. Belhi wants the individual to know about body abstemiousness at the conscious level whether the body really needs to be protected and what benefits it will have if it is protected first, and then to learn and know the principles and properties of the being and the object. In physical education, Belhi wants the individual to know at the level of consciousness whether the body really needs to be protected and what benefits it will have if it is protected, and then to learn and know the principles and properties of the being and the object. In his soul education, he notes that getting rid of internal ailments can also take place in two ways. The first is to educate and equip the individual with knowledge. The second is that the individual knows his or her own strength of patience. Belhi's main concern is to give the individual the knowledge and ability to manage himself (feelings). He also draws attention to the importance of advice for restoring the good state of the soul.

Keywords: Abu Zayd al-Balkhi • Individual • Education,

ARIFLERİN MENKİBELERİ İSİMLİ ESERDE MEVLÂNÂ'NIN BAZI AYET VE HADİSLER HAKKINDA YAPTIĞI TASAVVUFİ YORUMLAR

Sufic Interpretations of Mawlânâ on Some Verses and Hadith in The Sagas of the Arifs (Ariflerin Menkibeleri)

Cüveyriye İLTUŞ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 27.10.2020
Kabul Tarihi : 03.05.2021
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Eşref-i mahluk olarak yaratılan insan, halifelik makamına layık görülmüş ve bu makamın gereği olarak da sorumluluklar üstlenmiştir. İnsanın, üstlendiği mesuliyetleri hakkıyla yerine getirmesi ise, dinî hükümlere inanması, onlar hakkında bilgi edinmesi ve öğrendiklerinin mahiyetini idrak ederek hayata aktarması ile mümkündür. Bu nedenle, dinî hükümlerin kaynağı olan kutsal metinler, muhatapları tarafından bu çerçevede ele alınmıştır. Kur'an-ı Kerim de nüzulünden itibaren anlaşılmaya, yorumlanmaya ve tatbik edilmek suretiyle hayata aktarılmaya çalışılmıştır. Ayetlerin anlaşılması noktasında, büyük bir çaba gösterilmiş ve bu doğrultuda eserler meydana getirilmiştir. Aynı gayret, hadislerin anlaşılması noktasında da gösterilmiştir. Tasavvufun irfan yönünü temsil eden sûfiler de ayet ve hadisleri yorumlamışlar, böylece sûfi bakış açısıyla İslâm düşünce dünyasına, özgün yorumlar kazandırmışlardır. Onların bu yöndeki çalışmaları, tefekkür dünyasının gelişimine katkı sağlamıştır. Medeniyetler, dinî, toplumsal, kültürel, sanatsal, tarihî birikimini, sonraki nesillere sözlü ve yazılı bir şekilde aktarırlar. Toplum, menkabelerle kendi milli ve manevî değerlerini; sosyal kodlarını sonraki nesillere aktarmış ve böylece devamlılığını sağlamıştır. Bu anlamda sûfi menâkıbnâmeleri, döneminin dinî anlayış ve yaşayışını; içtimai, siyasal, ekonomik yapısını yansıtmakta ve içerisinde bu konularla ilgili çok yönlü tarihî veriler bulunmaktadır. Toplumun şekillenmesi, kültürel hafızanın oluşması ve muhafazasında önemli bir yer teşkil eden sûfi menâkıbnâmeleri, üzerinde ilmî bir yöntemle çalışıldığı takdirde birçok alana veri sağlayarak katkı sunmaktadır. Bununla birlikte tasavvuf ilmi açısından bu tür eserlerde sûfilerin hayatını konu edinen menkabelerin yanı sıra sûfilerin tasavvufî kavram ve konularla ilgili görüş ve düşünceleri; ayet ve hadisleri yorumlama tarzı ve açıklamaları hakkında bilgiler de yer almaktadır. Bu sebeple, sûfi menâkıbnâmelerinde ayet ve hadislerin sûfiler tarafından tasavvufî muhteva dahilinde yorumlanmasıyla ilgili malzeme bulmak mümkündür. Sûfilerin açıklamalarında istifade ettikleri bazı ayet ve hadislerin tasavvufî açıdan yorumları dikkat çekicidir. Bu nedenle bu çalışmada, tasavvuf tarihinde önemli iz bırakan ve etkisi çağları aşarak günümüze kadar devam eden sûfilerden olan Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) bazı ayet ve hadislerle getirdiği tasavvufî yorumlar, Ahmed Eflâkî'nin (ö. 761/1360) Menâkıbü'l-ârifîn (Ariflerin Menkibeleri) adlı eseri özelinde ele alınmıştır. Eser, döneminin sosyal, siyasal, kültürel ve tasavvufî yaşamı, tefekkür dünyası hakkında zengin bilgiler ihtiva etmesi yönüyle önemi haizdir. Bu çalışmada, ayet ve hadislerin zâhîri anlamlarıyla Mevlânâ'nın bu ayet ve hadislerle getirdiği tasavvufî yorumları arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu yorumların tasavvufî kavramlarla irtibatı da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf • Sûfi • Menâkıbnâme • Ariflerin Menkibeleri • Mevlânâ.

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, iltuscueveyriye@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4406-325X>

Giriş

Toplumlar, sosyal, kültürel, sanatsal birikimi ve sahip olduğu dinî değerleri sonraki nesillere miras olarak aktararak devamlılığını sağlarlar. Bu mirasın aktarılma yollarından biri de menkabelerdir. Menkabeler ilk etapta sözlü olarak aktarılırken sonrasında yazıya geçirilmeleriyle menâkıbnâmeler oluşmuştur. Bu mirasın devrettikleri arasında yer alan menâkıbnâmeler, tarihi ve sosyal hayata dair bilgiler ihtiva etmektedir.

Sûfi menâkıbnâmelerinde de sûfilerin hayatı, tasavvufî düşünceleri, toplumun tasavvufî yaşantısıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Sûfi menâkıbnâmeleri, tasavvufî duygu ve düşüncenin oluşması, tasavvufun kitleler arasında yaygınlaşmasında etkili olan unsurlardan biridir. Menâkıbnâmelerden elde edilen veriler ilmî bir süzgeçten geçirilerek yeniden inşa edildiğinde menâkıbnâmeler başta tasavvuf olmak üzere farklı alan ve disiplinlere katkı sağlamaktadır. Sûfiler, tasavvufa dair duygu ve düşüncelerini ifade ederlerken referans olarak ayet ve hadislerle yer vermişler, bazı ayet ve hadisleri tasavvufî bakış açısıyla yorumlamışlardır.

Bu çalışmada kendi döneminden günümüze kadar çağları aşan mesajları ve yaklaşımlarıyla insanlar üzerinde etkili olan Mevlânâ'nın, ayet ve hadislerle getirdiği tasavvufî yorumlar, Mevlevîlik açısından önemli eserlerin başında gelen *Menâkıbü'l-ârifîn* (*Ariflerin Menkıbeleri*) adlı menâkıbnâme özelinde incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Mevlânâ'nın ayet ve hadisler hakkındaki tasavvufî yorumlarıyla bu ayet ve hadislerin zâhiri anlamları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Diğer bir amaç ise bu ayet ve hadislerin yorumlandığı tasavvufî çerçeveyi ortaya koymaktır.

Bu çalışmada, işârî/tasavvufî yorum ve menâkıbnâmeler hakkında bilgi verilmiş sonra ise eserin sahibi Ahmed Eflâkî'nin (ö. 761/1360) hayatına, çalışmaya konu olan *Menâkıbü'l-ârifîn* (*Ariflerin Menkıbeleri*) isimli eserin özelliklerine değinilmiştir. Çalışmada Mevlânâ'nın bazı ayet ve hadislerle ilgili tasavvufî yorumları ele alınarak kendi eserlerinden de faydalanmak suretiyle incelenmiştir.

1. İşârî/Tasavvufî Yorum

Sözlükte “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma”¹ gibi manalara gelen işaret, tasavvufta “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana”² şeklinde tanımlanmıştır.

İlk dönem tefsir faaliyetleri de dahil olmak üzere, günümüze kadar süregelen Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmalar; kimi zaman Kur'an'a muhatap olan kimsenin

¹ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 125; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât* (Mısır: y.y., 1308), 22.

² Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960), 60.

kişisel istifadesini yansıtan istihraçlar olarak karşımıza çıkar. Daha çok hususî, kalbî, ilhâmî ve zevki bakış açılarını yansıtan bu tür tefsirlerin tarihsel süreç içerisinde çoğunlukla sûfiler tarafından yapıldığı görülmektedir.³ Bu tür tefsirler, Kur'ân'ın zâhirinden başka, tasavvuf erbabına malum olan ve zâhirî manaya ters düşmeyen⁴ yorumlardır. Tasavvufî düşünceyi diğer disiplinlerden farklı kılan en önemli hususlardan birisi kuşkusuz işârî tefsirlerdir. Daha çok tefsir ilminde yaygınlık kazanmakla birlikte, hadiste de azımsanmayacak derecede işârî yorum örnekleri bulunmaktadır.⁵

Mutasavvıflar İslam ilimlerine zahirî his ve akıldan başka kalp, rûh, sır, hafî gibi bâtinî kuvveleri kullanarak yaklaşma yoluna gitmişlerdir. Bu da diğer ilimlerde ve özellikle âyet ve hadislerin işârî olarak yorumlanmasında kendisini göstermiştir.⁶ Böylece onların âyet ve hadisleri yorumda; gramer, dilbilim, rivâyet kanunları, tefsir kuralları yanında, insanın iç dünyasını da düşünerek, içe dönük ve işârî karakterli açıklama ve o yolla netice alma yöntemini de benimsedikleri anlaşılmaktadır.⁷ Sûfilerin bu anlayışında ayetlerin zâhirî anlamları gözetilmekle birlikte kalplerine doğan işâret ve ilhamlar da te'vilin rotasını belirlemiştir.⁸

İşârî yorumun, geçerli ve kabul edilebilir olmasının şartları: İşârî mananın ayetin zâhirindeki şer'î veya akli hükmü iptal etmemesi, bir başka yerde bu mananın doğruluğuna dair bir delil bulunması, bu manaya şer'î ve akli muarızın bulunmaması ve bâtinî mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesidir.⁹ Bir âyete verilen işârî anlamın, özelde o âyetin, genelde bütün âyetlerin sarahatine aykırı olmaması ve Kur'an'la çelişmemesi en önemli şarttır denilebilir.¹⁰ Bununla beraber, kalbe gelmesi mümkün olan ilhâmâtın ne derece sâdik ve müstakim olduğu yine Kur'ân ve Sünnet mizanından geçirilerek test edilmelidir.¹¹

2. Menâkıbnâmeler ve Özellikleri

Arapça "menkabe" kelimesinin çoğulu olan "menâkıb" kelimesi, bir insanın fazilet, hüner ve meziyet gibi övünülecek vasıflarını dile getirir.¹² Tanınmış kişilerle ilgili hikâyeler veya haberler¹³ aynı zamanda bu tanınmış zatlardan bahseden risâle-i medhiyye¹⁴ gibi manalara da gelmektedir. Tarikat kurucularının, mezhep imamlarının, kahramanlık sahibi diğer önemli dinî ve millî şahsiyetlerin hayat hikâyelerini, mücadelelerini, kerâmetlerini,

³ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 16-17.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/352.

⁵ Necmeddin Şeker, "Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek 'İşârî Yorum'", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 128.

⁶ Halil Baltacı, "Necmeddin Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbâdetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 209.

⁷ Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2004), 22.

⁸ Sami Kılınçlı, "İşârî Te'vil ve Kuşeyri'nin Cihad ve Kıtâl Ayetlerini Yorumlama Yöntemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 119.

⁹ Osman Nuri Küçük, "İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 89.

¹⁰ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 132.

¹¹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 72-74.

¹² Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhîm ve okyânüsü'l-basît* (*Kamus Tercümesi*), çev. Ahmed Asım Cenânî Ayntâbî (İstanbul: y.y., 1304), "menkabe", 1/691.

¹³ Mehmet Kanar, *Kanar Osmanlı-Türkçe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), "menâkıb", 560.

¹⁴ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), "menâkıb", 1420.

olağanüstü hallerini ortaya koyma amacıyla yazılmış mensur eserlere¹⁵ menâkıbnâme denilmektedir. Menâkıbnâmeler, sözlü gelenek ve yazılı kaynakların derlenmesiyle oluşturulan anonim veya müellifi belli eserlerdir.¹⁶

Yazıldıkları devrin bir nevi dinî, içtimâî, rûhî ve siyasî panoraması mahiyetinde olan¹⁷ evliyâ menkabelerine ait olarak gerek Hıristiyan âleminde gerekse İslâm dünyasında eskiden beri birçok eserler yazıldığı, Müslüman ve Hıristiyan birçok milletlerin edebiyatlarında bu cins eserlerin adeta husûsî bir edebî tür teşkil ettiği malumdur.¹⁸ Tasavvuf tarihi açısından da menâkıbnâmelerin önemi oldukça büyüktür. Menâkıbnâmeler, genellikle tasavvuf tarihinde sûfilerin izhar ettikleri kerâmetleri anlatan eserler olmakla beraber, bu tür eserlerde ele aldıkları sûfinin hayatıyla ilgili bol malzeme bulmak mümkündür.¹⁹ Bu durum, menâkıbnâmelerin içerik itibarıyla zenginliğini de göstermektedir.

Menâkıbnâmelerin, bir tarikata mensup müridlerin yetişmesini sağlamak, tarikatın birlik ve bütünlüğünü tesis etmek, velînin ve tarikatının adını duyurmak gibi sebeplerle yazıldığı ifade edilmektedir. Menâkıb, tarikatın üyesi olan mühim bir kişi ya da bir derviş tarafından kaleme alındığı gibi halk arasında anlatılan menkabelerin tertip ve tasnifiyle de yazılı hale gelmektedir.²⁰ Bu eserlerin yazımında birinci kaynak, eğer velînin yaşadığı devirde ve muhitte yaşamış ise yazarın kendisidir. Böyle bir durum söz konusu değil ise o zaman sözlü gelenek, tarih ve diğer menâkıb kitapları gibi yazılı kaynaklar ya da velînin türbesi, kitâbesi, eşyaları, eseri gibi tarihî vesikalar menâkıbnâmelerin yazımında kaynak oluşturur.²¹

Mistik muhayyile, mutasavvıfların kimliklerini çoğunlukla olduğundan farklı bir şekilde takdim eder. Fakat, aklın prensipleri, insan psikolojisi, sosyal psikoloji, tarih şuuru, cemiyete hâkim olan kanunlar gibi esaslardan yola çıkanlar, bu tür menâkıbnâmelere dayanarak, yazıldığı döneme ait tarihî, içtimâî, dinî ve insanî gerçekleri tespit ve teşhis edebilirler. Bununla birlikte nihaî ve doğru tespitlere ulaşmak için, olayları mistik muhayyile ve tasavvufun kendi mantığına göre değerlendirilmesinin şart olduğu unutulmamalıdır.²² Bahsi geçen durumlar göz önünde bulundurulduğu takdirde, araştırmalardan daha objektif değerlendirme ve sonuçlar elde edilebilir.

¹⁵ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 121-22. Ayrıca bk. Süheyla Çelik, *Ariflerin Menkabeleri'ndeki "Kul ve Mürid" Olma ile İlgili Rivayetlerin Tahlili* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹⁶ Ömer Faruk Teber, "Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Özel sayı), (2016), 365-366.

¹⁷ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabaçlı Yayıncılık, 2011), 11.

¹⁸ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1985), 48.

¹⁹ Konuyla ilgili ayrıca bk. Yusuf Gökalp - Hatice Teber, "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.

²⁰ Ömer Faruk Teber, *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânâmesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012), 15.

²¹ Emine Seval Yardım, *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 4.

²² Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 191.

Tarihsel süreçte menâkıbnâmeler, sözlü bir gelenek halinde gelişerek 13. yüzyıldan sonra yazıya geçirilmeye başlanmıştır.²³ Menkabeler yazıya aktarılma sırasında hem dil ve üslup hem de yapı yönünden bazı değişikliklere uğramıştır. Menkabeler günlük konuşma dilinde ve mensur şekilde teşekkül etmiştir. Ancak menkabelere, yazıya aktarıldıkları sırada manzum parçalar eklenebilir ya da menkabe tamamen manzum olarak kaleme alınabilir. Bu bağlamda menâkıbnâmelerin bazıları mensur, bazıları manzum, bazıları da manzum ve mensur karışık şekildedir.²⁴ Menkabelerde asıl verilmek istenen şey, olaylar değil bu olayların ardındaki mesajlar ve ahlâkî muhteva²⁵ olduğu için menâkıbnâmeler, her türlü üslup ve edebî kaygıdan uzak²⁶ olarak oluşturulmuştur.

Menkabeler, Türk dilinin gelişimi ve değişimi hakkında bize bilgiler de vermektedir. Yazılan her menkıbevi eser döneminin dil ve üslup özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu eserlerde geçen kelimelerin yapısı, telaffuzu ve kullanıldıkları bağlam Türk dilinin zaman içerisinde geçirdiği dönüşümü ortaya koyma noktasında önemlidir.²⁷

3. Ahmed Eflâkî (ö.761/1360) ve Menâkıbü'l-ârifin (Ariflerin Menkabeleri) İsimli Eseri

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî ve tarikatı hakkında bilgi veren temel kaynaklardan biri sayılan *Menâkıbü'l-ârifin* adlı eserin yazarı Ahmed Eflâkî'nin adı, doğum yeri, doğum tarihi ve ailesi hakkında adı geçen eseri dışında eski kaynaklarda bir bilgi yoktur.²⁸

XIV. Yüzyıl Tekke Şiiri'nin, önemli temsilcilerinden biri olan Eflâkî Dede'nin asıl adı Ahmed Şemseddin Eflâkî el-Ârifî'dir.²⁹ Daha çok Eflâkî nispesiyle tanınır. Ârifî nispesi ise Mevlânâ'nın oğlu Ulu Ârif Çelebi'ye intisabından gelmektedir.³⁰

Mevlânâ'nın oğlu Ulu Ârif Çelebi'ye (ö. 1316) intisap ederek ölümüne kadar yanından ayrılmayan Eflâkî, onun Azerbaycan ve Anadolu seyahatlerine katıldı. Şeyhinin isteği üzerine *Menâkıbü'l-Ârifin*'in ilk şekli olan *Menâkıbü'l-ârifin ve merâtibü'l-kâşifin* adlı eserini yazdı. Eflâkî, 761/1360 tarihinde vefat etmiştir.³¹

Menâkıbü'l-ârifin'de Mevlânâ ve etrafındakiler hakkında olduğu kadar Anadolu'nun o dönemdeki tarihî, dinî, içtimâî ve iktisadî durumuna dair çok önemli bilgilerin verildiği görülmektedir.³² Çalışmaya konu olması yönüyle eserde Mevlânâ ayetleri açıklarken, onlarla verilmek istenen ders ve hikmetleri etkili bir şekilde vurgular.³³

²³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), "Menâkıbnâme", 365-366.

²⁴ Mehmet Kaplan, *Tip Tahlilleri: Türk Edebiyatında Tipler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2011), 113.

²⁵ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1984), 105.

²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 32-33.

²⁷ Şerife Gül Zengin, *Sürelî Yayınlardaki Menkabelerle İlgili Çalışmaların Açıklamalı Bibliyografyası (1928-2017)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

²⁸ Veyis Değirmençay, "Menâkıbu'l-Ârifin'de Erzurum", *Doğu Esintileri* 6 (Ocak 2017), 217-218.

²⁹ Feridun Nâfiz Uzluk, "XIV. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinden Eflâkî Dede'nin 600. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Ahmet Eflâkî Dede", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1961* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962), 276.

³⁰ Tahsin Yazıcı, "Ahmed Eflâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/62.

³¹ Yazıcı, "Ahmed Eflâkî", 2/62.

³² Tahsin Yazıcı, "Menâkıbü'l-ârifin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/114-115.

³³ Yasin Pişgin, "Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde İşâri Tefsir Örnekleri", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 569.

4. Ariflerin Menkıbelerinde Mevlânâ'nın Bazı Ayetler Hakkında Yaptığı Tasavvufi Yorumlar

Menâkıbü'l-ârifîn (Ariflerin Menkıbeleri)'nde ayet ve hadislerin tasavvufî muhteva dahilinde yorumlanmasında tahkiye, benzetme, temsil metotlarının kullanıldığı görülmektedir. Bu metotlar sayesinde soyut konular veya verilmek istenen mesajlar insan zihnine ve kalbine etkili bir şekilde yerleştirilmektedir. Eser ağırlıklı olarak mensur olmakla birlikte nazım içeren anlatımlar da mevcuttur. Anlatımlarda ayet ve hadisler çok sık kullanılmış olmakla birlikte bunların bir kısmı tasavvufî yorum içermektedir.

Çalışmanın bu bölümünde, Mevlânâ'nın bazı ayetler hakkında yaptığı tasavvufî yorumlarla bu ayetlerin zâhirî anlamları arasındaki ilişki ele alınmıştır. Mevlânâ'nın bazı ayetlerle ilgili tasavvufî yorumları şu şekildedir:

قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْمَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ قَاعِلِينَ

“Onlardan biri, ‘Yusuf’u öldürmeyin, eğer mutlaka yapacaksınız, onu kör kuyunun dibine bırakın. Nasıl olsa gelip geçen kervanlardan biri onu bulup alır’ dedi.³⁴

Bir âlim, münakaşadan hoşlanan bir öğrencisiyle birlikte Mevlânâ'yı denemek amacıyla onun yanına gelmişlerdir. Mevlânâ onları güzel bir şekilde bilgilendirdikten sonra fakih ile nahivci arasında geçen, nahivcinin derin bir kuyuya düşmesi ve ordan kurtulma çabasından söz eden, benlik iddiasından, kendini üstün görmekten vazgeçilmesi gerektiği mesajını veren bir hikâyeden söz etmiştir. Mevlânâ, bu hikâyeden yola çıkarak nefis ve enaniyet konusundan bahsetmiş ve anlatımında, ayette yer alan “kör kuyu” ifadesine yer vererek, nefsi kör bir kuyuya benzetmiştir. Nefis konusunu açıklarken cesaretiyle bilinen Hz. Hamza örneğini vermiştir. Hz. Hamza, İslâm dinini seçerken bu dine karşı olan tereddütünü izale ederek cesaret örneği göstermiş, İslâm dininin mensubu olmayı tercih etmiş ve böylece hidayete mazhar olmuştur. Mevlânâ'ya göre, cesaret duygusu, enaniyet/bencillik duygusuna sebebiyet vermemelidir. Bu nedenle nefsin esaretinden ve enaniyet adlı karanlık kuyudan çıkılamazsa yeryüzünün geniş ferahlığına ulaşamaz ve iç huzuruna kavuşamaz.³⁵

“...Kör kuyunun dibi...”³⁶ ayeti zâhirî anlamına göre Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından atıldığı kuyudan bahseden bir ayettir. Zemahşerî (öl. 538/1144) ayette geçen “Ğayâbe” ifadesinin, kuyunun derinliği, gözle görülmeyen kısımları, karanlık dehlizi olduğunu ifade eder.³⁷ İbn Acibe (öl. 1224/1809) mezkûr ayeti, öncesindeki ayetle birlikte tasavvufî açıdan şöyle yorumlar: “Eğer kalbinin yalnızca sevgiliye yönelip onu yakîn seviyesinde tanımak istersen kalbindeki arzuları bertaraf edip basîretini mâsivâdan çevir. Böylece onun zâtının nûrlarını ve cemâlinin sırlarını görürsün. Ona göre, kardeşleri hakikatte Yûsuf'a iyilik

³⁴ Yûsuf 12/10.

³⁵ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 138-139.

³⁶ Yûsuf 12/10.

³⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil: Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/538.

yaptılar. Çünkü bu sebeplerle Hz. Yûsuf saltanat ve izzete ulaştı.³⁸ *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*'de ise bu âyetin önceki ayetle birlikte işârî mânâsı; “Hevâ bıçağıyla Yûsufu öldürün veya onu beşeriyete terkedin” şeklinde verilmiş, kalbin katili hevânın, kalp için öldürücü bir zehir olduğu zikredilmiştir. Beş duyu organını temsil eden zâhirî hislerin ve nefis de dahil olmak üzere altı bâtinî kuvvetin hevâ bıçağıyla Yûsuf'u temsil eden kalbi öldürmeye çalıştığı şeklinde yorumlanmıştır.³⁹ Mevlânâ bu ayeti, “nefis” konusu bağlamında ele alarak yorumlamıştır. Hz. Yusuf kuyuya atılmış, çıktuktan sonra ise refaha kavuşmuştur. İnsan da nefsin enaniyet adlı kör kuyusundan, Hz. Hamza misali cesaret göstererek kendini kurtarırsa saadete kavuşur. Nefis, tezkiye ve terbiye edilmediği müddetçe insanın önünde engel teşkil eder. Çünkü nefis, insanın karanlık ve derin yönünü ifade eder. İnsan, manevî yönden ilerlemesinin önündeki nefis engeliyle mücadele etmeli ve kazanmalıdır. Bu engel aşıldığında ise ferahlığa ve selâmete ulaşılır. Bahse konu ayetin zâhirî manası çerçevesinde fakat tasavvufî muhtevaya sahip olan “nefis-enaniyet” konularında yorumlandığı görülmektedir.

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

“Ey tatmin edilmiş olan nefis. Sen O'ndan, O da senden hoşnut olarak rabbine dön.”⁴⁰

Mevlânâ, yanında bulunan arkadaşlarına, boyunlarında asılı hamaili (muskası) bulunan develeriyle birlikte hac görevini yerine getirmek için Kâbe'ye giden hacıların hikayesinden bahsetmiştir. Bu hikâyeden yola çıkarak Mevlânâ, dünyayı bir deveye ve dünyadaki yönetici ve zâhirî ilimlerle meşgul olan âlimleri de hac kafilesine benzetmiştir. Devenin boynunda asılı olan ve onu koruyan hamail ise mana erleri/velilerdir. Hamail oldukça deve güven içinde yoluna devam eder. Bu dünyada da veliler oldukça, yöneticiler ve zâhirî ilimlerle meşgul olan âlimler güven içindedirler. “Ey tatmin edilmiş olan nefis. Sen O'ndan, O da senden hoşnut olarak rabbine dön”⁴¹ ayetinin hükmüne göre veliler dünyadan ayrılarak rabbine kavuşursa insanlar nasıl hareket edeceğini, ne yapacaklarını bilemezler.⁴²

Ayetin zâhirî anlamında, nefis-i mutmainne ve kâmil mü'minden bahsedilmektedir.⁴³ Râzî'ye göre itminân, istikrar ve sebatır.⁴⁴ Zemahşerî'nin ifadesine göre ayette geçen “itminân eden kişi” ifadesi, hiçbir korku ve hüznün kendisini tedirgin etmeyeceği emin kişi, imanlı kişidir. Yahut şaibesiz imanın verdiği rahatlıkla sükûnete ermiş, şüphenin mustarip kılmadığı; (bulduğu) gerçeğe yatışmış olan kişidir.⁴⁵ İsmail Hakkı Bursevî ise ayeti şöyle yorumlamıştır: Nefsin huzur duyması, insan nefsinin, gayelerin gayesine ulaşmasıyla, yakînî

³⁸ İbn Acibe Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşi Raslan (Kâhire: y.y., 1999), 2/576.

³⁹ Ebû Bekr Necmüddin-i Dâye Abdullah b. Muhammed er-Râzî, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*, thk. Ahmed Ferid Mezîdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/309- 310.

⁴⁰ el-Fecr 89/27-28.

⁴¹ el-Fecr 89/27-28.

⁴² Eflâki, *Ariflerin Menkübeleri*, 140.

⁴³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 5/621-622.

⁴⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Ahmet Altıntepe-Kul Sadi Yüksel (İstanbul: Emir Yayıncılık, 1997), 8/61.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1300.

mârifeti ve şuhûd makamını elde etmesiyle mümkündür. İnsan nefsi, Allah'ı zikretmek suretiyle itminân makamına ulaşır. “Rabbi'ne dönmek” O'nun vadettiği ikram ve elde edilecek yakınlıktır. Allah'ın has kullarının, sâlihlerin zümresine dahil olmak mutluluk vesilesidir.⁴⁶

Mevlânâ ise ayeti tasavvufî muhtevaya sahip olan “velilik” kavramı doğrultusunda yorumlamıştır. Mevlânâ'nın bu yorumunda halkı temsil eden yöneticiler, ilmi temsil eden âlimler ile irfanı temsil eden velilerin bir bütünün parçaları olduğu ifade edilmektedir.

Tasavvufta nefis, ruhun asıl fonksiyonunu icra edememesi durumuna denir. Mutasavvıflar nefsi, ruha olan uzaklığına göre yedi dereceye ayırmışlardır.⁴⁷ Nefs-i mutmainne, nefsin dördüncü mertebesi olarak kabul edilmektedir. Bazı kaynaklarda ise üçüncü mertebeye de zikredilir. Kemal derecelerinin başlangıcıdır.⁴⁸ Hiçbir şüphe ve tereddüt taşımadan, itminân-ı kalple Allah'ı Rab kabul edip, O'nun peygamberlerinin getirdiği dini de hak din bilerek Allah'a teslim olan ve O'na ulaşan insanın nefisine denir.⁴⁹

Mevlânâ *Divân-ı Kebîr* isimli eserinde söz konusu ayeti şu şekilde yorumlamıştır: “Ey nefis-i mutmainne, Hakk sıfatlarına bürün. İşte ağır ve değerli elbiseler şuracıkta. Ne vakte dek şu yırtık pırtık hırkayı (vücudu) giyip duracaksın.”⁵⁰ “O halde hesaba sığmayan, kıyaslanmasına imkân bulunmayan o kimya kime dokunursa ‘İrci’ (geri dön)’ buyruğu ile hemen onu altın haline sokar.”⁵¹ Mevlânâ, insanın vücudunun/nefsinin telkin ettiği hevâ ve heveslerden kendini kurtarması ve Hak sıfatlarıyla kalbini ve ruhunu süslemesi gerektiğinden bahseder. Nefsini terbiye ettiğinde huzurlu bir şekilde rabbine dönecektir. Mevlânâ bu eserinde ayeti zâhiri anlamına uygun bir şekilde ve tasavvufta tezkiye edilmesi gereken yönüyle merkezî öneme sahip konularından olan nefis ve nefsin türlerinden nefis-i mutmainne konusu çerçevesinde yorumlamıştır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de ise “Dış yüze bakarsan insanın suretini görürsün. Bu dünyada çeşitli renklerde, çeşitli diller konuşan insanlar görürsün. Allah ‘Rabbine dön’ diye buyurdu. Rabbine dönmek, insanın kendi içine dönmesi, insanın kendi içinde bulunan insandan başkasını, Hakk'ı bulması, görmesi demektir⁵² şeklinde ayeti izah etmektedir.

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ

“Asıl güç ve izzet Allah'ındır, rasûlününündür, mü'minlerindir.”⁵³

Hz. Ali, sabah namazına gitmek için evinden çıktıktan sonra, yolda önünden giden bir Yahudi ihtiyara rastlamış ve ona saygı göstererek onun önüne geçmemiş, neticesinde sabah

⁴⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 10/37-38.

⁴⁷ Halim Gül, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 127.

⁴⁸ Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006), 768.

⁴⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ-u ulumi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Erkam, 1998), 3/4.

⁵⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı (Ankara: K.B. Yayınları, 2000), 1/343.

⁵¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 2/420.

⁵² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, haz. Amil Çelebioğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), 2/2102.

⁵³ el-Münâfikûn 63/8.

namazının ilk rekatına yetişememiştir. Fakat yaşlı bir insana olan hürmetinden dolayı ilk rekâtın sevabına nail olmuştur. Mevlânâ, yanında bulunanlara bu rivâyeti anlatmış ve ömrünü Allah yoluna adanmış, Allah'ın razı olduğu mana erlerinin sohbetine devam edilmesini tavsiye etmiştir. Hakk'ın rızasını kazanan mana erlerinin “*Asıl güç ve izzet Allah'ındır, rasûlünüdür, mü'minlerindir*”⁵⁴ ayetinde buyurulduğu gibi lütuflara mazhar olacağını belirtir. Mevlânâ bir mürşide ulaşmak ve ondan istifade etmekten yani mürşid-mürîd ilişkisinden söz etmiştir. Ayrıca tasavvufta önem verilen iletişim yollarından biri olan sohbet konusundan ve mürşidin sahip olması gereken özelliklerden de bahsetmiştir. Bu özellikler şeriat ve tarikat yolunda olmak, bu yolda tecrübe sahibi olmak, Allah aşkıyla dolu olmak ve Hak yoluna sadık kalmaktır.⁵⁵

Bu açıklamalarda yer verilen ayet, zâhirî anlamı itibarıyla, siyak-sibakıyla birlikte göz önünde bulundurulduğunda münafıklardan bahsetmektedir. Ayette geçen “izzet” kavramı münafıklar için kaba kuvvete dayalı üstünlük; Allah, peygamber ve müminler için ise gerçek saygınlığı ifade etmektedir.⁵⁶ Kuvvet, hakiki galibiyet, haysiyet Allah'ın ve O'nun aziz eylediği kimselerindir ki onlar da Allah'ın Rasûlü ve hâlis mü'minlerindir. Sühreverdî'ye göre izzet, insanın kendi nefsinin hakikatini tanınması ve onu acele kısmetler için hakarete düşürmeyip kerim ve kıymetli tutmasıdır. Kibir, insanın kendini bilmemesidir.⁵⁷ Kuşeyri'nin (öl. 465/1072) izahına göre Resûlullah ve mü'minlerin izzeti ve şerefi, yaratma ve sahibi olma cihetiyle Allah'a aittir. Allah'ın izzeti, O'nun ezeli bir sıfatıdır.⁵⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi (öl. 1942) bu ayette mü'minlerin, yani nifak eserlerinden uzak olan hâlis mü'minlerin, izzet şerefiyle mümtaz kılındığını belirtir.⁵⁹ Mevlânâ'nın yorumunda ise ayetin, kâmil bir mürşidin sahip olması gereken nitelikler ve sohbet konusu çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Sohbet, mürşid-mürîd arasında tasavvufî bilgi ve duyguların aktarımını sağlayan iletişim yollarından biridir. Bu yönüyle tasavvufun öneme sahip bir konusudur. Mevlânâ'nın söz konusu ayeti tasavvufî çerçevede yorumladığı görülmektedir.

Mevlânâ *Mesnevî*'de söz konusu ayete Hz. Musâ'nın Firavun'un tehdidine verdiği cevaptan bahsederken yer vermiştir. Hz. Musa Firavun'a “Yücelik O'nun ve kullarınıdır. Bunun işaretlerini Adem'le İblis'e bakıp da gör. Hak sonsuz olduğu gibi Hakk'ın şerhleri de sonsuzdur”⁶⁰ demiştir.

قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ

حِسَابٍ

⁵⁴ el-Münâfikûn 63/8.

⁵⁵ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 143.

⁵⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/364-365.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/11.

⁵⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, 9/91.

⁵⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/12.

⁶⁰ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), Üçüncü Defter 1078-1079/345.

“De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah’ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir.”⁶¹

Mevlânâ, dostlarına, kuyuya düşen ve bilgiçlik taslayan bir nahivci ile kibrin yanlış olduğunu ona anlatan bir dervişin hikâyesini anlatmıştır. Nefsin karanlık dehlizlerinden biri de “kibir” duygusudur. Mevlânâ’ya göre benlik iddiası kuyusuna düşen ve sadece kendi bilgisine güvenen kişilerin kurtuluş yolu bir mürşide teslim olmaktan geçmektedir. Böyle yapıldığı takdirde “kibir” adlı karanlık dehlizden, “nefis” isimli derin kuyudan çıkılacak; “Allah’ın arzı geniştir”⁶² sahrasında salına salına gezilecek, yeryüzünün genişliğine, bereketine, güzelliğine nail olunacaktır.⁶³

Benzer hikâye, menâkıbnâmenin başka bölümünde de yer almaktadır. Daha önce yer verilen hikâyede olay, fakih ile dil bilgini arasında geçmekte ve “nefis” konusuyla ilgili mesaj vermektedir. Bu bölümdeki hikâye ise dil bilgini ile derviş arasında geçmekte ve “mürşid” konusu çerçevesinde ele alınmaktadır.

Ayetin, Ebû Tâlib’in oğlu Cafer ve arkadaşlarının, Mekkeli müşriklerin eziyetlerinden kurtulmak gayesiyle Habeşistan’a hicret etmeye niyetlendikleri esnada, onları teşvik için nâzil olduğu bildirilmiştir.⁶⁴ “...Allah’ın arzı geniştir...”⁶⁵ ifadesini müfessirler genellikle hicrete işaret olarak anlamışlardır.⁶⁶ Zemahşeri’nin ayetle ilgili yorumuna göre acziyet içerisinde yaşamaktansa, ihsan üzere daha güzel yaşayabilmek, taatlere taat katabilmek için, Allah’ın arzı geniştir ve hicret konusunda peygamberlere ve sâlihlerle uyulmalıdır.⁶⁷ Kurtubî’nin belirttiğine göre ayette, Allah’a iman edip O’nun emirlerine boyun eğen ve yasaklarından sakınanlar için dünyada birtakım güzelliklerin olduğu vurgulanmaktadır. Ya da bu dünyada Allah’a itaat ederek güzellikler yapana ahirette cennetin olduğu zikredilmektedir.⁶⁸ Mevlânâ’nın ise ayeti “mürşid” konusuyla bağlantılı olarak yorumladığı müşâhede edilmektedir. Mürşid, kişinin enaniyet duygusundan kurtulmasına vesile olarak kendini bulmasına, benliğini keşfetmesine ve ruhsal dinginliğine vasıta olacaktır. Kişi böylece başka görüşleri hoşgörüle karşılayacak sadece kendi bilgi ve düşüncesinin doğru olduğu iddiasından vazgeçecektir. Böylece yeryüzünün, bütün varlığıyla ne kadar güzel olduğunu idrak edecektir.

وَنَادَى أَصْحَابَ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أْفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَزَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ

⁶¹ ez-Zümer 39/10.

⁶² ez-Zümer 39/10.

⁶³ Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, 158.

⁶⁴ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’an* (Beyrut: y.y., 1412/1992), 10/622; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Bekrî er-Râzi, *Tefsiru’l-kebîr ve mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: y.y., 1411/1990), 26/220; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1408/1988), 15/156-157; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü’t-tefâsir* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1400/1980), 3/73.

⁶⁵ ez-Zümer 39/10.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/606; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân Tefsiri*, 7/235.

⁶⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/908.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 15/205.

“Cehennem ehli cennet ehline, ‘Suyunuzdan veya Allah’ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin!’ diye seslenirler. Onlar da ‘Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır’ derler.”⁶⁹

Mevlânâ’nın belirttiğine göre küfre düşen başka dine mensup insanlar -örnek olarak rahip ve papazlardan bahsetmiştir- bu dünyanın süsü ve lezzeti olan İslâm dininin emrettiği ibadetlerden, âhiretin nimetlerinden ve rû’yetullahtan vazgeçmişler ve bunları Müslümanlara bırakmışlardır. Çünkü “Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır.”⁷⁰ Bu durum cömertlik olarak nitelendirilmiştir. Onlar sadece Allah’ın yardımıyla hidayete ulaşabilirler.⁷¹

“...Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır”⁷² ayeti, cehennem ehlinin cennet ehlinde susuzluklarını giderecek su/rızık istemeleri, cennet ehlinin de bunu reddetmelerinden bahsetmektedir.⁷³ Zemahşerî, cehennemliklerin aslında kendilerine olumlu cevap verileceğinden yana ümitli olmamalarına rağmen, tıpkı zorda kalmış, çetin şartlardaki birinin yaptığı gibi şaşkınlıktan böyle bir talepte bulduklarını ifade eder.⁷⁴ Bursevî’ye göre Allah, cennet yiyecek ve içeceğini onlara yasaklamıştır.⁷⁵ Mevlânâ bu ayeti “cömertlik, hidayet” konuları bağlamında tasavvufi bakış açısıyla yorumlamıştır.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

“O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa’ya açık deliller verdik ve Onu Rûhu’l-Kudüs ile destekledik.”⁷⁶

Mevlânâ, farzları yerine getirmenin ve Hz. Peygamber’in sünnetine uymanın öneminden bahsettiği bir sohbetinde şu misali verir: Hz. Ebûbekir, sahâbe ile birlikte gazaya gitmişler, bir kaleyi kuşatmışlardır. Hz. Ebûbekir, kalenin ele geçirilmesinin gecikmesinin, farz ve sünnetlerin ihmal edilmesinden kaynaklanmış olabileceğini söyler. Sahâbe, unuttukları bir sünneti hatırlayarak yerine getirdikten sonra kaleyi fethetmişlerdir. Bunun üzerine Allah’ın nimetlerini zikrederek şükrederler. Mevlânâ, bu rivâyeti nakleder ve söz konusu misalden yola çıkarak nefs-i emmâreyi bir kaleye benzetmiş ve bu benzetme ile nefs-i emmârenin gücüne işaret etmiştir. Nefs-i emmâre kalesini ele geçirmenin yolu ise Allah’a teslimiyet, ibadet ve Peygamber’in sünnetine ittibâdır. Nefs-i emmâre kalesini güçlendiren ise vesvese ve şeytandır. Bunlar esir alınarak kale kontrol altına alınmalıdır. Nefs-i emmâre kalesi ele geçirildiğinde Hakk’ın nazargâhı olarak nitelenen kalp hayat bulur. Mevlânâ’nın belirttiğine göre kâfirler, bozuk ve doğru olmayan düşüncelere sahiptirler. İnsanlar bu tür

⁶⁹ el-A’râf 7/50.

⁷⁰ el-A’râf 7/50.

⁷¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkubeleri*, 160-161.

⁷² el-A’râf 7/50.

⁷³ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/532.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/854.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân Tefsiri*, 3/172.

⁷⁶ el-Bakara 2/253.

düşüncelerden, “...Onu Rûhu’l-Kudûs ile destekledik”⁷⁷ ayetinin nuruyla uzaklaşabilir ve nefsi üzerinde etkili olabilir.⁷⁸

“...Onu Rûhu’l-Kudûs ile destekledik”⁷⁹ ayeti zâhirî anlamı itibarıyla Hz. İsa’ya verilen destekten bahsetmektedir.⁸⁰ Elmalılı’ya göre bu destek, kudsi ve nezih bir haslete mazhar kıldık demektir.⁸¹ Ömer Neseî, (öl. 537/1142) bir görüşe göre burada kastedilenin İncil, bir görüşe göre Allah’ın ism-i a’zamı, bir görüşe göre onun temiz ruhu olduğunu ifade eder.⁸² Mevlânâ bu ayeti “nefs-i emmâreyle mücadele” konusuyla bağlantılı olarak, daha genel çerçevede yorumlamıştır.

Nefs-i emmâre, insana kötülüğü telkin eden ve insanı kötülüğe yönlendiren nefsin mertebelerinden biridir. Bu nedenle Kuşeyrî’ye göre nefse muhalefet bütün ibadetlerin başı ve bütün mücâhedelerin kemâlidir.⁸³ Hücvirî’ye göre de kul, bundan başka Hakk’a giden bir yol bulamaz. Çünkü kul için, nefse uymak helak olmaktır, selâmet ise ona muhalefet etmektir.⁸⁴

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ

“Gökten bereketli yağmurlar (sular) indirdik, onunla nice bahçeler ve hasat edilen tahullar yetiştirdik.”⁸⁵

Mevlânâ, su nasıl temizleyicilik özelliğine sahipse velilerin de kalplerin kötülüklerden arınmasına vesile olduğunu ifade etmiştir. Sireti temiz olanın sureti de temiz olur. Dolayısıyla veliler insanların bânînini temizlemekle aynı zamanda zâhirini de temizlemektedirler.⁸⁶

Bu ayet, tefsirlerde manası doğrultusunda tefsir edilmiştir.⁸⁷ Söz konusu olan bu ayette, müşriklerin yeniden dirilişi inkar etmeleri üzerine onları ikna etmek maksadıyla Allah’ın kudretine dikkat çekilmekte; insanlar, etraflarındaki nimetlere bakarak yeniden yaratma ve diriltme konusunda düşünmeye sevk edilmektedir.⁸⁸ Kuşeyrî, yağmurun faydasından söz etmiş, Allah’ın ölü toprağı dirilttiği gibi insanlar öldükten sonra onları tekrar dirilterek haşri gerçekleştireceğine delil çıkarmıştır.⁸⁹ Mevlânâ, suyun sahip olduğu

⁷⁷ el-Bakara 2/253.

⁷⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 197.

⁷⁹ el-Bakara 2/253.

⁸⁰ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/392.

⁸¹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’an Dili*, 1/145.

⁸² Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr: Ömer Neseî Tefsiri*, çev. Ali Benli (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/658.

⁸³ Ebü’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 222.

⁸⁴ Ebü’l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfü’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 390.

⁸⁵ Kâf 50/9.

⁸⁶ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 208.

⁸⁷ Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/410; Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 28/135.

⁸⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/105.

⁸⁹ Ebu’l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, thk. İbrahim Besyünî, (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 2000), 3/227.

zâhiri temizleme özelliğiyle, velilerin sahip olduğu bâtını temizleme özelliğinin benzerliğinden hareket ederek, ayeti tasavvufî mahiyette “veli” konusuyla bağlantılı olarak yorumlamıştır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de “gökten inen bereketli suyu” kalplere gelen vahiy ve Allah'ın velî kullarına ihsan edilen doğru ilham⁹⁰ olarak yorumlamıştır.

وَأَنْفُسُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever.”⁹¹

Mevlânâ, söz konusu ayeti te'vil ederek tasavvufî mahiyette yorumlamıştır. Mevlânâ'nın belirttiğine göre ayette geçen “tehlike” ifadesi, yüksek bir yerden düşmek değildir. Asıl tehlike, mürşid-i kâmil olmayanların sözünü dinlemek ve vesveseye düşmektir.⁹²

Yukarıdaki ayet mana itibarıyla infak konusunun öneminden ve cimrilikten kaçınmaktan bahsetmektedir.⁹³ Zemahşerî'nin ifadesine göre ayette Allah yolunda harcamayı terk etmek yasaklanmaktadır, çünkü bu helâk sebebidir. Yahut kendi kendisini fakir kılıp, çoluk çocuğunu ele güne muhtaç edecek derecede harcamada israfa düşmek, ölümü hiçe sayıp canını tehlikeye atmak ya da düşmana kuvvet vermek anlamına gelecek şekilde gazveyi terk etmek yasaklanmaktadır. Çünkü bunlar kişinin, kendi kendini helâk etmesine sebep olur.⁹⁴ Elmalılı'ya göre bu ayet, mal kazanacağız, rahat edeceğiz diye dalıp cihadı terk etmenin tehlike olduğunu ihtar sadedinde nâzil olmuştur.⁹⁵ Ömer Neseî ayette yer alan “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” ifadesi hakkındaki farklı görüşlerin olduğunu belirtir. O görüşlere göre, bile bile kendinizi helâke sürüklemeyin, silahsız savaşa çıkmayın, Allah yolunda harcadığınız yani hazırlık yapın. Yardımlaşın. Kendinizi tehlikeye atmayın. Yenileceğinizi ve bir şey elde edemeyeceğinizi kesin surette bildiğiniz yerde düşman karşısına atılmayın anlamına gelmektedir.⁹⁶ Mevlânâ ise söz konusu ayeti “mürşid” konusu bağlamında ele almaktadır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de ise Hz. Hamzâ'nın bir savaş meydanında cesaretle savaşması ve kendisine bu ayetin hatırlatılmasına karşı verdiği cevap ve hem Hz. Hamzâ'nın⁹⁷ hem de Hz. Ali'nin ölüme olan muhabbetleri⁹⁸ üzerinden ölümü anlatarak söz konusu ayeti yorumlamıştır.

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, 3/4361.

⁹¹ el-Bakara 2/195.

⁹² Eflâkî, *Ariflerin Menkubeleri*, 248-249.

⁹³ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/302.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/640.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 1/40.

⁹⁶ Neseî, *et-Teysir fi't-tefsir: Ömer Neseî Tefsiri*, 2/382-384. Ayrıca bk. Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's seb'î'l-mesânî* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/77-78.

⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, 3/3451.

⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, 4/1702.

“Sıkıntıda olan kimse dua ettiğinde ona icabet eden, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün yöneticileri yapan kimdir? Ne kadar da az düşünüyorsunuz!”⁹⁹

Mevlânâ'nın belirttiği gibi, bir ırmakta bulunan balıkların yiyeceğe ulaşması için ırmağa ekme atılmalıdır. Bu örnekten hareket ederek Mevlânâ, hikmeti bir ırmağa; doğruluk, dürüstlük ve içtenliği ekmeğe; talipleri ise balıklara benzetmiştir. Tasavvufun mana denizine ulaşmak isteyen talipler, hikmet ırmağının doğruluk, dürüstlük ve içtenliğinden nasiplenmelidir. Böyle hareket ettiklerinde kendilerini kötülüklerden korumuş olurlar. Üzüntü ve sıkıntıya sabır ve kulun yaratan karşısında acziyetinin farkında olması güzelliklere ulaşmaya vesile olur. İnsan kendi acziyetinin bilinciyle rabbine yönelmeli ve dua etmelidir. Zira “Sıkıntıda olan kimse dua ettiğinde ona icabet eden kimdir?”¹⁰⁰

Ayet-i kerîmede dua konusundan bahsedilmektedir. Elmalılı'ya göre çaresizlik, ihtiyaç halinde duanın makbuliyetine işaret ve hatta va'd vardır. Çünkü çaresizlik ve ihtiyaç halinde ihlâs zâhir olur.¹⁰¹ Zemahşerî'nin ifadesine göre ise icabet, dua konusu olan şeyin bir maslahat [işe yararlılık] olmasına münhasırdır.¹⁰² Mevlânâ bu ayeti hem “dua” hem de “hikmet” konusu bağlamında ele almıştır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de bu ayeti şöyle yorumlamıştır: “Yüce Hak göklerde ve yerlerde asıl olarak ne yaratmışsa ihtiyaca göre yaratmıştır. Bu bakımdan bir şeye ihtiyacın olmalı ki Allah sana versin. Darda kalış, hak edişin kanıtıdır. Ortaya ne çıkarsa muhtaç için çıkar da böylece arayan aradığını bulur. Nerde bir dert varsa deva oraya gider. Nerde yoksulluk varsa azık oraya gider. Nerede bir güçlük varsa cevap oraya gider. Nerde bir ekin varsa su oraya gider.”¹⁰³ Görüldüğü üzere Mevlânâ, ayeti zâhirî anlamına uygun olarak “dua” konusuyla bağlantılı bir şekilde yorumlamıştır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَاهِهِمْ هَذَا

“Ey iman edenler! Bilin ki müşrikler pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar.”¹⁰⁴

Mevlânâ, ayette kastedilenin dış kirlilik değil müşriklerin kalplerinin temiz olmaması, nefislerine uyararak kötülük işlemeleri, peygamberlere ve velilere itaatsizlikleri olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Mevlânâ'nın, söz konusu ayeti, zâhir-bâtın düalizmi çerçevesinde, “nefis” ve “velilik” konuları bağlamında tasavvufi mahiyette izah ettiği görülmektedir.

Mevlânâ *Mesnevî*'de ayeti şu şekilde yorumlamıştır: Ona göre Allah'ın kâfirleri pis (necis) diye nitelemesinin sebebi dış görünüşleri değildir. Kâfirlerin dış görünüşünde pislik

⁹⁹ en-Neml 27/62.

¹⁰⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 332.

¹⁰¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/175.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/1120.

¹⁰³ Mevlânâ *Mesnevî-i Ma'nevî*, Üçüncü Defter, 3202-3205/417

¹⁰⁴ et-Tevbe 9/28.

¹⁰⁵ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 346.

yoktur. Ancak onların pislği ahlâk ve din bakımındandır.¹⁰⁶ Görüldüğü üzere müşrikleri imana sahip olmamaları ve ahlakî zaafları açısından “necis” olarak değerlendirmiştir.

Zemahşeri'ye göre ayette müşriklerin “necis” olarak nitelendirilmelerinin sebebi, şirk koşmalarıdır, şirk de pislik konumundadır. Ayrıca onlar temizlenmez, gusletmez, diğer necâsetlerden de arınmazlardı, necâsetler onların ayrılmaz parçası (elbisesi) gibiydi. Ya da onların pis olarak nitelenmelerinde mübalağa maksadıyla bizzat kendileri pislik olarak nitelenmiştir.¹⁰⁷ Elmalılı'nın belirttiği üzere ise şirk, manevî pisliklerin en fenasıdır. Müşrikler, bir insan olarak fitraten değil, müşrik olmaları yönüyle itikâden ve amelen bir pislik gibi tiksiniyecek bir haldedirler.¹⁰⁸ Kuşeyri'nin yorumuna göre ise müşrikler, sırlarını tevhid suyuyla temizleme şansını yitirdikleri için zannın ve vehimlerin pislikleri içinde kaldılar ve buna bağlı olarak, Allah'a yakınlığın mekânları olan mescitlere yaklaşımdan alıkonuldular.¹⁰⁹

الَّتَائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ
وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

“O tövbekârlar, İbadet edenler, hamdedenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetenerler; müjdele o müminleri!”¹¹⁰

Mevlânâ, şeriat ve tarikat yolunda ilerlediğini iddia eden taklitçilerin Kur'an-ı Kerim'i okuduklarını fakat sadece lafızda kalıp kalplerine sirayet etmediğini yani mana sarhoşu olmadıklarını ifade eder. İbadet etmekteki amaç mârifetullahı ulaşmak olmalıdır.¹¹¹ Burada ayet, “mârifetullah” çerçevesinde yorumlanmıştır.

Sûfilere göre Hakk Teâlâ'nın zikrinin kulu istilâ etmesi sebebiyle mârifet kulun kendisini kaybetmesini icap ettirir. O zaman kul Allah'tan başkasını müşâhede etmez, O'ndan başkasına rücû etmez.¹¹²

Zemahşeri'nin açıklamasına göre, “İbadet edenler” sadece Allah'a kulluk edenler, kulluğu ona mahsus kılanlar ve ibadette gayretli olanlardır.¹¹³

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرْمِيهِمْ رِجْمًا سُبْحًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِجَاهُهُمْ فِي
وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ الشُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْطَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ

“O Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lütuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secde

¹⁰⁶ Mevlânâ Mesnevî-i Ma'nevî, Üçüncü Defter, 2092-2093/379.

¹⁰⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/54.

¹⁰⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/352.

¹⁰⁹ Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, 1/416.

¹¹⁰ et-Tevbe 9/112.

¹¹¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 355.

¹¹² Kuşeyri, *Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi*, 399.

¹¹³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/196.

de görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir. Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi saplarında üzerinde durur.”¹¹⁴

Mevlânâ'nın belirttiğine göre seyr-ü sülûk talebinde bulunan talip, hemen amaca ulaşmayı ve keşif sahibi olmayı talep eder ama Hakk'a vuslat; zaman, gayret ve çile ister. Talip, teslimiyetle bu yolda yürüdüğünde muradına ulaşır. O, sadece Hakk'ın yolunda yürümeli ve Allah'a kurbiyet istemelidir. Kurbanın hakikati nefsi ve onun arzularını öldürmektir. Talip, "...güçlendirir, kalınlaşır ve kendi saplarında üzerinde durur"¹¹⁵ ayetinde belirtildiği gibi yeterli olgunluğa ulaştığında "keşfe" nail olur.¹¹⁶

Ayet-i kerîmede mü'minlerden bahsedilmektedir. Elmalılı'nın izahına göre, ekin sapları üzerinde nasıl dik, düzgün, dolgunsa; mü'minler de öyle düzgün, güzel bir terbiye üzere yetişmiş ve feyizlidir.¹¹⁷ Mevlânâ ise "keşif" ve "kurb" konuları çerçevesinde ayeti ele almıştır.

Serrâca göre kurb hali; kulun kalbiyle Allah'ın kendisine yakın olduğunu müşâhede etmesi, sonra gizli ve aşikâr olarak Allah'ı zikir ve ona itaat etmek suretiyle Allah'a yakınlaşmasıdır.¹¹⁸ Mutasavvıflara göre kulun Allah'a olan yakınlığı mükâşefe ve müşâhedeye mazhar olması ile gerçekleşir.¹¹⁹

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ

"Biz insanı şiddetli (yüz yüze geleceği nice) zorluklar içinde yarattık."¹²⁰

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ

"Fakat o sarp yokuşu aşamadı."¹²¹

Mevlânâ, "Biz insanı şiddetli (yüz yüze geleceği nice) zorluklar içinde yarattık"¹²² ayetinde geçen "şiddetli zorluklar" ifadesini "zulmet ve cehalet" olarak yorumlamıştır. Allah'ın insanlar üzerine nurundan serpmesiyle insan zahmetten kurtularak rahata kavuşmuş, "Fakat o sarp yokuşu aşamadı"¹²³ ayetinde "sarp yokuş" diye ifade edilen nefsin esaretinden kurtulmuştur.¹²⁴

Mevlânâ'nın bu yorumunda ayette geçen "sarp yokuş" ifadesinin nefse benzetilmesi de ilgi çekicidir. "Fakat o sarp yokuşu aşamadı"¹²⁵ ayetinin siyak-sibak ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda "sarp yokuş" ifadesi daha sonraki ayetlerde köle azat etmek, yetimi ve

¹¹⁴ el-Fetih 48/29.

¹¹⁵ el-Fetih 48/29.

¹¹⁶ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 421.

¹¹⁷ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 6/163.

¹¹⁸ Ebü Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülkâdir Server (Kahire: y.y., 1960), 52.

¹¹⁹ Muhammed b. A'lâ b. Ali Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâf-ü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996), 1313.

¹²⁰ el-Beled 90/4.

¹²¹ el-Beled 90/11.

¹²² el-Beled 90/4.

¹²³ el-Beled 90/11.

¹²⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 282.

¹²⁵ el-Beled 90/11.

yoksulu doyurmak şeklinde açıklanmıştır. Mevlânâ ise bu ifadeyi “nefis”le irtibatlandırmış ve yorumlamıştır.

Elmalılı, “*Biz insanı şiddetli (yüz yüze geleceği nice) zorluklar içinde yarattık*”¹²⁶ ayetini şöyle tefsir etmiştir: İnsan, hayata bir lahzâda kolaylıkla gelmediği gibi kolaylıkla da gidecek değildir. O, ciğerlere işleyecek şiddetli bir meşakkatle kuşatılmış ve inayet-i ilâhiyye ile tavırdan tavra o meşakkatler içinden geçirilerek yaratılmış, o suretle insan olmuştur. (...) O halde insan, kâmil bir insan olmak için bunu bilerek meşakkate göğüs germeli, şükretmeli, rızâ yoluna girmelidir.¹²⁷

Zemahşerî, “*Fakat o sarp yokuşu aşamadı*”¹²⁸ ayetini şöyle tefsir etmiştir: Yani tutsak azat etme, yetimi ve yoksulu doyurma gibi sâlih amelleri ve imanı gerçekleştirerek bu nimetlere şükretmeyip aksine, nimetleri horlayıp nimet vereni de inkâr etti! (...) Sâlih amel “zorlu geçit”, sâlih amel işlemek de bu zorlu geçidi aşmak olarak değerlendirilmiştir çünkü bunda meşakkatin zahmetini çekme ve nefisle savaşıma vardır. Rivâyete göre Hasan-ı Basrî, “Vallahi! Zorlu geçit çok zordur; o, insanın kendi nefsiyle, arzularıyla ve düşmanı olan şeytanla savaşmasıdır.” demiştir.¹²⁹ Beyzâvî (öl. 685/1286) bahse konu ayeti, zor işe girişmekten ve Allah’ın insana verdiği nimetlere şükretmemekten dolayı o yokuşu aşamadı¹³⁰ şeklinde açıklamıştır.

5. Mevlânâ’nın Bazı Hadisler Hakkında Yaptığı Tasavvufî Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde, Mevlânâ’nın bazı hadisler hakkında yaptığı tasavvufî yorumlarla bu hadislerin zâhirî anlamları arasındaki ilişki ele alınmıştır. Mevlânâ’nın bazı hadislerle ilgili tasavvufî yorumları şu şekildedir:

اولیاء تحت قبای لا يعرفهم غیري

“*Velilerim kubbelerimin altındadır. Onları benden başkası bilmez.*”¹³¹

Mevlânâ, söz konusu hadisin manasının sorulması üzerine, velilerin şöhretten kaçınmak için şeriata aykırı gibi görülen ameller işleyebileceklerini ve böylece kendilerini halktan gizleyebileceklerini ifade etmiştir. Gizli olan bu velileri ancak Allah’ın yardım ve inayet gösterdiği kullar tanıyabilir ve diğer insanlar bu velilerden yüz çevirse de onlar velilerden yüz çevirmezler.¹³² Görüldüğü üzere bu rivayet, “velilik ve velilerin huyları” çerçevesinde tasavvufî mahiyette yorumlanmıştır.

¹²⁶ el-Beled 90/4.

¹²⁷ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’an Dili*, 9/73-74.

¹²⁸ el-Beled 90/11.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1308-1310.

¹³⁰ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esrârü’t-te’vîl*, Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1418), 5/314.

¹³¹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtu’l-üns min hadarati’l-kuds*, haz. Süleyman Uludağ -Mustafa Kara (İstanbul: y.y., 1995), 452; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl* (Kahire: y.y., ts.), 50.

¹³² Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 195-196.

Mevlânâ söz konusu hadisi farklı bir şekilde şöyle de yorumlamıştır: Velilerin söz ve davranışlarından akla ve kalbe uygun olanlar alınmalıdır. Uygun olmayanlar ise yayılmaması için halka bahsedilmemelidir. Allah onları ayıpların kubbelerinde tutuyor ki onların bu davranışlarının mahiyetini anlayan muhiplerle anlamayanlar ayırt edilebilsin. Mevlânâ'nın açıklamalarında aşk ve aklın karşılaştırılması vardır. Akıl zâhirle; aşk bâtınla ilgilenir. Kâmil olanlar ise akıl ve aşk dengesini sağlayanlardır.¹³³

İki açıklama birlikte değerlendirildiğinde ilk açıklamada velilerin şöhretten kaçınmak için şeriata aykırı görünen ameller işleyebilecekleri şeklindedir. İkinci açıklamaya göre ise velilerin davranışlarından akla ve kalbe uygun olanların alınması gerektiği, uygun olmayanların ise halk arasında şöhret bulup yayılmaması için saklanması gerektiği ifade edilmektedir. Şöhret kavramı ilk açıklamada veliler açısından ele alınırken ikinci açıklamada halk açısından ele alınmıştır. İki açıklamada da “kubbe” ifadesi “velilerin huylarını saklayan” anlamında yorumlanmıştır.

Hücvîrî, melâmetin türlerinden “kasd” şeklindeki melâmeti şu şekilde izah etmiştir: Melâmete yönelecek kimse, halk arasında mevki, makam ve itibar sahibidir. Kalbi de halkın takdirini kazanmaya heves etmiştir. Fakat sonunda yaptığı işin hatalı olduğunu fark ederek şöhret arzusundan kendisini sıyrır ve Hak ile meşgul olmaya yönelir. Halk arasındaki itibarını yok etmek için de şeriatın meşru gördüğü dairede halkın hoşlanmayacağı işleri yapar. Böylece nefretlerini üzerine çekerek halkın nezdindeki şöhret ve itibarını yok etmiş olur.¹³⁴

Bu bilgiler ışığında Mevlânâ'nın söz konusu hadis yorumunun, “kasd” türü melâmet anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir.

Bahsi geçen rivâyet hakkında *Muzekkin-nufus*'ta şöyle geçmektedir: “Velilerim benim bilgim altındadır. Onları benden başka hiç kimse bilemez.”¹³⁵ İsmail Hakkı Bursevî ise rivâyeti, gizli velilerin olabileceğiyle ilgili olarak zikretmiştir.¹³⁶

انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمين

“Ben Allah'ın nefesini (kokusunu) Yemen tarafından almaktayım.”¹³⁷

Mevlânâ'ya göre, Allah'ın feyzine ve inayetine nail olan ârifin, O'nun lütfuyla hakkı batıldan ayırma kabiliyetine ulaşması; Hz. Ömer'in hakkı batıldan ayırma kabiliyetini hatırlatmaktadır. Ârif, feraset sahibidir. Aklı ve zekâsı sayesinde iyiyi kötüden ayırır. Allah'ın

¹³³ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 424.

¹³⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 121-122.

¹³⁵ Eşrefoğlu Rumî, *Muzekkin-nufus* (İstanbul: y.y. 1977), 309.

¹³⁶ Ramazan Muslu, İsmail Hakkı Bursevî ve *Temâmü'l-feyz Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 153.

¹³⁷ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Mektebetül-Asriyye, 1420/2000), 1/ 217 (No: 659).

nuruyla baktığı için de insanları simalarından tanır.¹³⁸ Mevlânâ, söz konusu rivayeti tasavvufî anlamda “ârif” konusu kapsamında yorumlamıştır.

Mevlâna *Mesnevî*'de bahse konu rivâyeti haramdan yayılan ve göklere ulaşan koku; kibir, ihtiras ve açgözlülük kokusu şeklinde yorumlamıştır. Bu koku yüzünden duaların geri çevrileceğini, eğri kalbin dilden belli olduğunu ifade eder.¹³⁹

Konuyla ilgili olarak *Keşfü'l-hafâ*'da, Irakî'nin rivâyetin aslını bulamadığı belirtilmektedir.¹⁴⁰

أكثر أهل الجنة البلاء

“Cennet halkının çoğu eblehlerdir.”¹⁴¹

Mevlânâ, bahse konu olan hadisi cennet halkının çoğu aptal olmasalardı sevgilinin yüzünün bulunduğu yerde cennet ve nehirleriyle yetinmezlerdi¹⁴² şeklinde yorumlayarak “rû'yetullah” konusundan bahsetmiştir.

ان الله لا ينظر الى صوركم واموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم و اعمالكم

“Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.”¹⁴³

Mevlânâ söz konusu hadisi iki şekilde yorumlamıştır. Tasavvufî manayı yün elbise giymekten ve şekilden ibaret görenlerle; tasavvufta kalbe ve ruha önem verenlerin ayırımına da dikkat çekerek Allah'ın zâhire değil kalbe baktığı şeklinde yorumlar. Diğer yorumda ise, insanın sahip olduğu zâhirî amel ve takvasının yanında bîatını olarak zühd ve takvası da vardır. İnsanın özündeki güzellik aslında bîatınındaki güzelliştir. İnsan kötülük işlese dahi özündeki temizlik sayesinde doğru yola vâsil olur.¹⁴⁴ Mevlânâ'nın açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda tasavvufta şeklin değil mananın önemli olduğuna vurgu yapılarak hadisin zâhir-bîatın düalizmi çerçevesinde tasavvufî mahiyette yorumlandığı görülmektedir.

Mevlâna *Mesnevî*'de dilin ve sözün değil ruhun ve hâlin önemli olduğunu ifade eder. Çünkü kalp cevher, söz arazdır. Öyleyse araz eklenti, cevher amaçtır. Sözler değil aşk ateşiyle kalbin yanmasıdır önemli olan. Aşıklara her dem bir yanış vardır.¹⁴⁵

المؤمن مرآة المؤمن

¹³⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 227.

¹³⁹ Mevlânâ *Mesnevî-i Ma'nevî*, Üçüncü Defter, 165-170/314.

¹⁴⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/217 (No: 659).

¹⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Adil İbn Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2005),13/32-33; Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâi, *Müsnedü's-şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/110.

¹⁴² Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 330.

¹⁴³ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, haz. Sâlih b. Abdülaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), “Birr”, 34 (No: 6543).

¹⁴⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 564.

¹⁴⁵ Mevlânâ *Mesnevî-i Ma'nevî*, İkinci Defter, 1748-1754/236.

“Mü'min, mü'minin aynasıdır.”¹⁴⁶

Mevlânâ'nın hadisle ilgili yorumuna göre Allah'ın isimlerinden birisi Mü'min'dir. İman eden kişiye de mü'min denir. Allah, ayna gibi olan mü'min kulunun kalbinde tecellî eder.¹⁴⁷ Hadis zâhirî anlamı itibariyle mü'minlerin birbirine benzemesinden, mü'minin mü'minde kendisini görmesinden bahsetmektedir. Mevlânâ ise bahsi geçen hadisi tasavvufi mahiyete sahip olan “tecelli” konusuyla bağlantılı olarak yorumlamıştır.

Mevlânâ, *Mesnevî* isimli eserinde mü'min, mü'minin aynası olduğu için, mü'minin yüzünün kirlilerden güvende olduğundan bahseder. Dost, hüznler karşısında can için aynadır.¹⁴⁸ Burada hadis zâhirî anlamına uygun bir şekilde yorumlanmıştır. *Fîhi mâ fîh* adlı eserinde ise “Mü'min mü'minin aynasıdır buyrulmuştur. Kâfir kâfirin aynasıdır denilmemiştir. Bu, kâfirler için ayna yoktur, demek değildir. Ancak kâfirin kendi aynasından haberi yoktur, demek olur”¹⁴⁹ şeklinde yorumlamıştır.

Abdullah b. Mübârek'e göre, Mü'min mü'minin azası gibidir. İhtiyaç anında onunla birliktedir. Sevincinde sevinir, üzüntüsünde üzülür. O, kardeşinin aynasıdır.¹⁵⁰

Sonuç

Sûfi menâkıbnâmelerinde, sûfilerin hayatını anlatan menkabelerin yanı sıra onların anlayışlarını yansıtan, tasavvufi bakış açısıyla yorumladıkları ayet ve hadisler de yer almaktadır. Mevlânâ'nın öne çıkan yönü ise mesajlarını, çoğunlukla hikâyeler, benzetmeler, temsiller, metaforlar üzerinden vermeye çalışması ve bu yönünü ayet-hadisleri tasavvufi muhteva çerçevesinde yorumlarken de ortaya koymasındadır.

Bu çalışmada, Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn (Ariflerin Menkabeleri)* adlı eserinde yer alan Mevlânâ'nın bazı ayet ve hadislerle ilgili tasavvufi yorumları hakkında bilgi verilmiş, ayet ve hadislerin zâhirî anlamlarıyla ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu ayet ve hadislerin ilişkilendirildiği tasavvufi konu ve kavramlarla ilgili yorumları ele alınırken, Mevlânâ'nın kendi eserlerinden de faydalanılmış böylece benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

İncelenen eserde, Mevlânâ'nın bazı ayet ve hadislerle getirdiği tasavvufi yorumların genellikle zâhirî anlamları çerçevesinde kaldığı bununla birlikte gönül dünyasının, ilim ve irfan anlayışının getirdiği tasavvufi derinlikle zenginleştirildiği tespit edilmiştir. Diğer bir husus, bazı ayetlerin siyak-sibak ilişkisi dikkate alınmadan, ayette geçen belirli ifadeler yer verilerek, tasavvufi muhteva çerçevesinde yorumlandığı görülmüştür. Bununla birlikte, anlaşılması daha zor olan girift konuları insanların zihinlerine yaklaştırarak idrak etmelerini temin etmek amacıyla tahkiye, temsil ve benzetmelerden sıklıkla istifade edilmiştir. Tasavvufi konuların açıklanmasında Hz. Yusuf, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, haz. Sâlih b. Abdulazîz (Arabistan: Dâru's-Selâm, 1421/2000), “Edeb”, 49 (No: 4918); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/294 (No: 2687).

¹⁴⁷ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, 404.

¹⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, İkinci Defter, 30-31/179-180.

¹⁴⁹ Mevlânâ, *Fîhi mâ fîh*, terc. A. Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 24.

¹⁵⁰ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 232 (No: 662)

peygamberlerden bahseden ayetlere yer verildiği görülmüştür. Ayrıca Hz. Ömer'in hakkı batıldan ayırma kabiliyetinden (Fâruk), Hz. Hamza'nın da cesaretinden bahsedilmiştir.

Mevlânâ'nın yorumları hadisler açısından değerlendirildiğinde ise sahih hadis kaynaklarında yer alan hadislerle birlikte hadis ilmi açısından tartışmalı rivâyetler de bulunmaktadır. Süfiler genel olarak rivâyetlerin sıhhatinden ziyade manasına odaklanmışlar, ahlâkî ve amelî yönden bu rivayetleri ele almışlardır. Mevlânâ da hadisleri meşrep, düşünce ve gönül dünyasına göre yorumlamıştır.

Kaynaklar

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-İlbâs*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.
- Abdullah b. Mübârek. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Abdurrahman Câmî. *Nefehâtu'l-üns min hadarati'l-kuds*. haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: 1995.
- Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud. *Ruhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Baltacı, Halil. "Necmeddin Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbâdetlere Dair Bazı İşâri Yorumlar". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 193-210.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Adil İbn Sa'd. 13 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2005.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 8. Basım, 2012.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rifât*. Mısır: y.y., 1308.
- Çelik, Süheyla. *Ariflerin Menkabeleri'ndeki "Kul ve Mürid" Olma ile İlgili Rivayetlerin Tahlili*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Değirmençay, Veyis. "Menâkıbu'l-Ârifin'de Erzurum". *Doğu Esintileri* 6 (Ocak 2017), 215-233.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. haz. Sâlih b. Abdulazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkabeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Eşrefoğlu Rumî. *Müzekkin-nufus*. İstanbul: y.y. 1977.

- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsü'l-muhît ve okyânüsü'l-basît (Kamus Tercümesi)*. çev. Ahmed Asım Cenânî Ayntâbî. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1304.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ-u ulumi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- Gökalp, Yusuf - Teber, Hatice. "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gül, Halim. *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Câmiu'l-usûl*. Kahire: y.y., ts.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1984.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslan. 6 Cilt. Kâhire: y.y., 1999.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Kanar, Mehmet. *Kanar Osmanlı-Türkçe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Kaplan, Mehmet. *Tıp Tahlilleri: Türk Edebiyatında Tipler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. basım, 2011.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960.
- Kılınçlı, Sami. "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 119-155.
- Kudâî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârat*. thk. İbrahim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 3. Basım, 2000.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Küçük, Osman Nuri. "İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.

- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Divân-ı Kebîr*. haz. Abdülbâki Gölpinarlı. 7 Cilt. Ankara: KB Yayınları, 2000.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerif*. haz. Amil Çelebioğlu. 6 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 2000.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Fîhi mâ fîh*. terc. A. Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. 6 Defter. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Muslu, Ramazan. *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-feyz Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed er-Râzî. *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *et-Teysîr fî't-tefsîr: Ömer Nesefî Tefsiri*. çev. Ali Benli. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Pişgin, Yasin "Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde İşârî Tefsir Örnekleri", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 569-582.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Bekrî. *Tefsîru'l-kebîr ve mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: y.y., 1411/1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.
- Sâmi, Şemseddin. *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. nşr. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülkâdir Server. Kahire: y.y., 1960.
- Şeker, Necmeddin. "Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek 'İşârî Yorum". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 115-149.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*. 30 Cilt. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Teber, Ömer Faruk. *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânnâmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012.
- Teber, Ömer Faruk. "Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1(Özel sayı), (2016), 364-370.
- Tehânevî Muhammed b. A'lâ b. Ali Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâf-ü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996.

- Togan, Zeki Velidî. *Tarihte Usûl*. İstanbul: Enderun Yayınevi, 1985.
- Uzluk, Feridun Nâfiz. "XIV. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinden Eflâkî Dede'nin 600. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Ahmet Eflaki Dede". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1961*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962.
- Yardım, Emine Seval. *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Yazıcı, Tahsin. "Ahmed Eflâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/62. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazıcı, Tahsin. "Menâkıbü'l-ârifin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/114-115. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. haz. Ahmet Altıntepe-Kul Sadi Yüksel. 10 Cilt. İstanbul: Emir Yayıncılık, 1997.
- Yıldırım, Ahmet. "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2004), 13-36.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl: Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zengin, Şerife Gül. *Sürelî Yayınlardaki Menkıbelerle İlgili Çalışmaların Açıklamalı Bibliyografyası (1928-2017)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sufic Interpretations of Mawlānā on Some Verses And Hadith in the Sagas of the Arifs**Abstract**

The human being, created as an ashraful makhluqat, meaning the noblest of all creations is deemed worthy of the state of the caliphate and assumes responsibilities by the nature of this state. It is only possible for the human being to thoroughly fulfill these responsibilities by believing in religious provisions, learning about them, comprehending the essence of what has been learned, and adapting them into life. Accordingly, their addressees have approached religious writings, which are the sources of religious provisions within this framework. The Quran has also been tried to be understood, interpreted, and adapted into life through implementation since its revelation. A great effort has been made to understand the verses and many works have been created for this purpose. The same effort has been made regarding the understanding of hadiths (records of the traditions or sayings of the Prophet Muhammad). Representing the insight of tasawwuf (Sufism), Sufis have interpreted the verses and hadiths and, in this way, brought distinctive interpretations in the Islamic world of thought through the Sufi perspective. Their works carried out in this aspect have contributed to the improvement of the world of thought. Civilizations convey their religious, social, cultural, artistic, and historical accumulation to the next generations in verbal and written forms. Society has conveyed its national and moral values and social codes to the next generations through sagas and ensured its continuity in this way. In this sense, Sufi manāqib-nāmes reflect the religious way of understanding and living and the social, political, and economic structure of the period and contain miscellaneous historical data regarding these subjects. Taking an important place in society's formation and the creation and preservation of cultural memory, Sufi manāqib-nāmes make contributions to many fields by providing data as long as they are studied through a scientific method. These kinds of works include Sufis' opinions and thoughts about Sufistic notions and subjects and information about their ways of interpretation and explanations regarding the verses and hadiths in terms of Sufism in addition to the epics on Sufis' lives. Therefore, it is possible to find materials regarding the interpretation of verses and hadiths by the Sufis within the scope of the Sufistic content in the Sufi manāqib-nāmes. The Sufistic interpretations of some verses and hadiths used by Sufis in their statements attract attention. Accordingly, in this study, the Sufistic interpretations of some verses and hadiths by Mawlānā (d. 672/1273), one of the Sufis who left a significant mark on the history of Sufism and whose influence goes beyond the ages and still continues today, were discussed in the context of the work by Aḥmad Aflākī (d. 761/1360) titled Manāqibu'l-Ārifin. The work is significant in terms of containing substantial information on social, political, cultural, and Sufistic life and the world of thought of the period. In this study, the relationship between the apparent meanings of verses and hadiths and Mawlānā's Sufistic interpretations of these verses and hadiths was emphasized. The connection between these interpretations and Sufistic concepts was also discussed.

Keywords: Sufism • Sufi • Manāqib-nāme • Sagas of the Arifs • Mawlānā.



NÜZÛL-SİRET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YÛSUF KISSASI

The Story of Yusuf in the Context of the Relationship Between Reveal of Revelation and Life of Prophet Muhammed

Ertuğrul DÖNER¹

Halit ALDANMA²

Makale Bilgileri*

Geliş Tarihi : 02.11.2020

Kabul Tarihi : 24.05.2021

Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Kur'an'ı Kerim'in yaklaşık üçte biri kıssalardan oluşmaktadır. Kur'an'da bu kadar önemli bir paya sahip olan kıssaları doğru anlamak, neredeyse Kur'an'ın büyük bir bölümünü anlamak demektir. Kur'an'ı anlamaya yardımcı olan kıssalar içerisinde "Ahsenü'l-Kasas" yani "kıssaların en güzeli" olarak isimlendirilen kıssa Hz. Yûsuf kıssasıdır. Ayrıca Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberler arasında hayati bir süre içerisinde ayrıntılarıyla sunulan tek peygamber Hz. Yûsuf'tur.

Vahyin nüzûlü; tarih, zaman, mekân ve toplum gibi unsurlardan bağımsız olarak vâki olamayacağına göre Kur'an'ı Kerim'deki birçok kıssa gibi Hz. Yûsuf kıssası da evvel emirde nüzûl ortamıyla doğrudan irtibatlı manalar içermektedir. Biz, bu çalışmada Hz. Yûsuf kıssasının mana ve maksadını daha sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için Hz. Peygamber'in sîretini ve nüzûl sürecindeki Mekke dönemi göz önünde bulundurduk. Bu noktada Hz. Peygamber ve ilk Müslüman neslin kıssalardan ne anladıkları ve kıssaları nasıl yorumladıkları meselesine ışık tutan bilgilere yer verdik. Hz. Yûsuf ve kardeşleri arasında yaşanan hadiseler nüzûl-sîret ilişkisi içerisinde ya da başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in Kureyşli müşriklerle yaşadığı mücadele çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık.

Öncelikle sürenin nüzûl sebebi, nüzûl ortamı, Mekke'nin sosyal ve dinî yapısı hakkında birtakım bilgiler sunduk. Sonrasında ise Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin ona karşı olan kıskançlığı, Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması, köleliği, imtihanı, zindana atılması gibi bazı konular ve başından geçen birtakım olaylar merkezinde, kendi kavmi ve yakın akraba çevresi tarafından dışlanıp eza ve cefa çektilen Hz. Peygamber ve ilk Müslüman neslin, Yûsuf kıssası merkezinde bir okumasını yaptık. Mekke halkının içinde bulunduğu durum ve müşriklerin kıssalarla uyarılmaları bağlamında ilgili kıssanın tebliğ metodu açısından önemi hakkında birtakım bilgileri değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Nüzûl-Sîret • Kıssa • Hz. Yûsuf • Hz. Muhammed • Mekke.

Giriş

Yazılı bir metin olarak elimizde bulunan Kur'an'ı Kerim'in, esasında sözlü olarak ve 23 yıl gibi bir zaman dilimi içerisinde Hz. Peygamber'e vahyedildiği bilinmektedir. Dolayısıyla ilk

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ Tefsir Anabilim Dalı, ertugruldoner@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

² Milli Eğitim Bakanlığı, haldanma78@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6874-6015>

* Katkı Oranı: Veri Toplama: E.D. %50, H.A. %50, Veri Analizi: E.D. %50, H.A. %50, Makale Yazımı: E.D. %50, H.A. %50, Makale Gönderimi ve Revizyonu: E.D. %50, H.A. %50

muhatapların kendilerine sözlü olarak vahyedilen bu metne muhatap oluş keyfiyeti ile bizim muhatap oluş keyfiyetimiz arasında farklılık vardır. Vahyin ilk muhatapları Kur'an'ı karşılarında yazılı bir metin olarak değil; bizzat içerisinde yaşamakta oldukları şartlar dâhilinde Hz. Peygamber'in dilinden tebliğ edilen ilâhî ifadeler olarak görmüş ve bu ilahî ifadeleri nazil oldukları şartlar çerçevesinde anlamışlardır. Netice itibariyle vahyin mesajını anlama noktasında pek de sorun yaşamamışlardır. Oysa bugün Kur'an metnini eline alan bizler için durum oldukça farklıdır. Zira Kur'an metnine muhatap olan bizler için bir sözün hangi bağlamda söylendiğini bilmeden onu anlamaya çalışmanın -nereden ve nasıl bakılırsa bakılsın- yanlış anlama riskini ortaya çıkarması muhtemeldir. Bu nedenle Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışan ilk muhataplar dışında kalan kimseler mümkün mertebeye nüzül-sîret bağlamını dikkate almalıdırlar. Bizim bu çalışmada savunacağımız anlayışa göre Kur'an, sadece yazılı bir metin değil; sözlü bir "hitap" olarak okunmalı ve "hitap-muhatap" diyalogu çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu diyalog bir taraftan Kur'an metni ile diğer taraftan Hz. Peygamber'in sîreti ile ilişkilidir. Bu nedenle vahyin mesajını bir bütün halinde anlayabilmek için onun sadece "yazılı metin olarak" bütünlüğüne, yani siyak-sibak ilişkisine değil; aynı zamanda ve daha da önemlisi "hitap-muhatap" bütünlüğüne dikkat etmek gerekmektedir. Bunun yolu da vahyin inzal edildiği ortamın ve ilk muhatapların yaşamakta oldukları vasatın olabildiğince detaylı bir şekilde tasvir edilmesinden geçmektedir.¹

Vahyin nüzülü tarih, zaman, mekân ve toplum gibi unsurlardan bağımsız olarak vâki olamayacağına göre, Kur'an'ı Kerim'deki birçok kıssa gibi Hz. Yûsuf kıssası da evvel emirde nüzül ortamıyla doğrudan irtibatlı manalar içermektedir. Biz bu çalışmada Hz. Yûsuf kıssasının mana ve maksadını daha sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için Hz. Peygamber'in sîretini ve nüzül sürecindeki Mekke dönemini göz önünde bulunduracağız.

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Kur'an'ı Kerim'in yaklaşık üçte biri kıssalardan oluşmaktadır. Kur'an'da bu denli geniş hacim kaplayan kıssaları doğru anlamak neredeyse Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak demektir. Kur'an'ı anlamaya yardımcı olan kıssalar içerisinde Yûsuf kıssası, "Ahsenü'l-Kasas" yani "kıssaların en güzeli" olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberler arasında hayatı bir süre içerisinde ayrıntılarıyla sunulan tek peygamber Hz. Yûsuf'tur. Yûsuf süresi, temelde ilk muhataplara, dolaylı olarak tüm Müslümanlara çok yönlü olarak hitap etmektedir. Kıssada anlatılan Hz. Yûsuf'un yaşadıkları ve yaşadığı şeyler karşısında gösterdiği iman, tevekkül, sabır, iffet ve benzeri davranışlar Hz. Peygamber ve ilk muhataplara birçok mesaj vermektedir. Tüm bunları sağlıklı bir şekilde anlayabilmemiz için de Kur'an vahyinin nâzil olduğu dönemin şartlarını ve başta Hz. Peygamber olmak üzere ilk muhatapların yaşadıkları tecrübeleri ve psikolojik durumları iyi kavramak gerekmektedir. Sonuçta Kur'an kıssalarında anlatılan hususlar ve verilen mesajlar, Hz. Peygamber ve ilk muhatapların karşılaştıkları olaylarla yakından

¹ Coşkun, Muhammed, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzül İlişkisi*, Fikir Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 16-17.

irtibatlıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve ilk muhatapların yaşadıkları olayları, dönemin şartlarını bilmek, kıssada anlatılmak istenenleri ve verilen mesajları daha iyi anlamaya vesile olacaktır.

Biz bu çalışmada, Hz. Yûsuf kıssasının esas mana ve maksadını daha sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için temelde Kur'an'ın, özelde sûrenin nazil olduğu dönemin sosyal, dini, siyasî ve kültürel açıdan durumunu iyi bilmek gerektiğinden hareketle Hz. Peygamber'in sîretini ve nüzûl sürecindeki Mekke dönemini göz önünde bulunduracağız. Vahyin nüzûlü, zaman, mekân ve toplum gibi unsurlardan bağımsız olarak ele alınamayacağına göre, Kur'an'daki birçok kıssa gibi Hz. Yûsuf kıssası da nüzûl ortamıyla doğrudan irtibatlı manalar içermektedir. Biz de bu çalışmamızda, Hz. Yûsuf kıssasını Hz. Peygamber'in sîreti bağlamında, bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in kendi kıssası ışığında, özellikle Kureyşli müşriklerle yaşadığı mücadele çerçevesinde okumayı ve yorumlamayı hedeflemekteyiz.

1. Araştırmanın Yöntemi

Her anlamlı söz ve metin, bağlamına yani söylendiği yer ve zamana göre bir anlam ve amaç taşır. Söylenen söz veya yazılan metin durum, yer ve zaman farklılaştığında farklı manalara gelebilir. Kur'an ilk muhatapların idrakine bir söz, sonraki muhatapların idrakine de bir metin olarak sunulduğuna göre, onu da kendi bağlamı çerçevesinde anlamaya çalışmak kanaatimizce sağlıklı bir anlama ve yorumlama yöntemi olacaktır. Sözün aslı bağlamını dikkate almadan yapılan her yorum, sağlıklı bir yorum olmaktan uzaklaşacaktır. Zira bağlamsız anlam üretmeye çalışmak, anlamsız bağlam icat etmeyi beraberinde getirecektir. Bu durumda gerçek bağlamdan koparak yapılan yorum sanal bir anlam üretimine geçiş anlamı taşıyacaktır. Söylenen söz/yazılan metin ile ondan kastedilen manayı doğru anlayabilmek, bağlamı isabetli bir şekilde tespit edebilmekle doğru orantılıdır. Bu durum, insanlar tarafından söylenen bir söz, yazılan bir metin için geçerli olduğu gibi Kur'an'daki lafız-mana ilişkisi için de geçerlidir.

Kur'an kıssalarını doğru anlayabilmek için Kur'an'ın nâzil olduğu dönemin özelliklerini ve en başta Hz. Peygamber olmak üzere ilk muhatapların yaşadıkları tecrübeleri bilmenin gerekliliği, aslında Kur'an'ın da işaret ettiği bir husustur. "(Ey Peygamber) Bu sûrede önceki peygamberlerden her biri hakkında anlattığımız onca şey sana manen destek vermek, kalbini güçlendirmek içindir." mealindeki Hûd sûresi 120. ayet, Kur'an'da anlatılan kıssaların, İslam'a davet esnasında karşılaştığı güçlükler ve yaşadığı sıkıntılar hususunda Hz. Peygamber'e moral desteği vermeyi amaçladığına işaret etmektedir. Bu bağlamda kıssalarda anlatılan hususlar ve verilen mesajlar, Hz. Peygamber'in hayatta karşılaştığı olaylarla yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaşadığı olayları bilmek, Kur'an kıssalarında anlatılan ve verilmek istenen mesajları daha iyi ve doğru anlamamıza vesile olacaktır. Biz de bu çalışmamızda Hz. Yûsuf kıssasında anlatılan ve verilmek istenen

mesajları daha iyi ve doğru kavrayabilmek için kıssayı nüzül-sîret bağlamında ele almaya çalıştık.

2. Yûsuf Sûresi ve Nüzûl Ortamı

2.1. Yûsuf Sûresinin Nüzûl Sebebi

Sûrenin nüzûl sebebi hakkında nakledilen birçok rivayet bulunmaktadır. Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (ö. 55/675) nakledilen bir haberde ashabın, nâzil olan bazı Kur'ân ayetlerini kendilerine tilavet eden Hz. Peygamberden kısca anlatmalarını istemeleri üzerine Yûsuf sûresinin nazil olduğu anlatılmıştır.² Diğer bir rivayet ise Yahudilerin, Mekke müşriklerine "Muhammed'e sorun, İsrailoğulları Mısır'a niçin gitti?" şeklinde bir soruyu Hz. Peygamber'e sormalarını istemeleri ve Hz. Peygamber'in sorulan soruya tatmin edici bir cevap veremeyeceğini düşünmeleri hakkındadır. Hatta onlar, Hz. Peygamber'in ilgili soruya kaçamak cevaplar verip Yahudilerden birtakım bilgiler edindikten sonra karşılık vereceğini düşünmüşlerdir. Böylece onların kendilerince iddia ettikleri Hz. Peygamber'in foyası açığa çıkmış olacaktı. Fakat umulanın aksine Allah, Hz. Peygamber'e Hz. Yûsuf kıssasını hem de "Ahsenü'l-Kasas" olarak vahyetmiş, Kureyşli müşriklerin ve Yahudilerin kötü niyetle hazırladıkları bu tuzağı boşa çıkarmıştır. Ayrıca onlara bu sûreyle "Eğer sizler de Hz. Muhammed'e, kardeşlerinin Yûsuf'a davrandığı gibi davranırsanız, sonunuz onlarınki gibi olacaktır." şeklinde uyarıda bulunulmuştur.³

Yûsuf sûresinin nüzûl sebebine dair bir başka rivayette, Yahudilerin, Hz. Peygamber'e Yûsuf kıssasına dair soru sormaları üzerine bu sûrenin indirilmiş olduğu haber verilmektedir.⁴ Nehhâs (ö. 338/950), "Yahudilerin, Mekke müşriklerine 'Gidin ve Muhammed'e Şam'da olup daha sonra oğlu Mısır'a götürülen, bunun üzerine oğlu hakkında birtakım olaylar sebebiyle ağlayarak gözleri kör olan bir peygamberden bize haber versin.' diye sormalarını istemeleri üzerine Hz. Peygamber'e Yûsuf sûresinin bir bütün olarak nazil olduğunu" söylemiştir. Nehhâs, Mekke'de Ehl-i Kitap'tan kimselerin olmaması, peygamberlerin haberlerini bilen herhangi bir kimsenin de bulunmaması gibi nedenlerle Hz. Yakub hakkında soru soranların Medine'deki Yahudiler olduğunu ve onların, Mekkeli müşriklere ilgili hususta Hz. Peygamber'e soru sormalarını telkin etmeleri sebebiyle sûrenin inzal edildiğini belirtmiştir.⁵

Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), Muhammed b. İshâk'tan (ö. 385/995?) aktardığına göre sûrenin nüzûl sebebinin; kardeşlerinin kıskançlıkla yapmış olduğu birtakım eziyetler karşısında Hz. Yûsuf'un Allah'a teslimiyeti ve bunun neticesinde Allah'ın ona birçok ihlanda bulunduğu anlatılarak, Mekke'deki müşriklerin Hz. Peygamber'e yapmış olduğu zulümler

² Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs., s. 203; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1998, III, 250; Fahrredîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1981, XVIII, 86; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XI, 240; Mevdüdi, Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1997, II, 443; Erdoğan, Latif, *En Güzel Kıssa ve Gerçekleşen Rüya*, İzmir 1997, s. 1.

³ Mevdüdi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 443.

⁴ Kurtubî, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 240; Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, İstanbul 1995, III, 143.

⁵ Kurtubî, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 259.

karşısında Hz. Peygamber'i teselli etmek amacını taşımakta olduğunu ifade etmiştir.⁶ Hz. Peygamber ve arkadaşları kendi kavimlerinin baskı ve eziyetleri karşısında bunalmış hatta bu bunalımdan kurtulmak için bir çıkış yolu arama sürecine girmişlerdir. Böylesi sıkıntılı bir anda bu sürenin inmesi, çektikleri sıkıntılar karşısında bir teselli kaynağı ve müjde olmuştur. Çünkü Hz. Yûsuf, Kenan diyarında kardeşleri tarafından birtakım kötülöklere mâruz kaldıktan sonra yaşadıklarına sabrederek köle olarak geldiği Mısır'da önemli bir makama yükselmiş, hatta kendisine kötülük yapan kardeşlerinin de bu devletin bazı imkanlarından faydalanmasına müsaade etmiştir. Yûsuf sûresinde anlatılan kıssa, Hz. Peygamber ve arkadaşlarına, yapılan baskı ve eziyetler karşısında gösterecekleri sebat karşılığında Hz. Yûsuf'a ihsan edilmiş şeylerin bir benzerinin kendilerine de verileceğini ve Kureyşlilerin eninde sonunda boyun eğeceğini müjdelemektedir. Sonuç olarak, kavminin sebep olduğu bazı eziyetler neticesinde Medine'ye hicret etmek zorunda kalan Hz. Peygamber, yıllar sonra Mekke'yi fethetmiş ve Kureyşliler kendisine boyun eğmiştir. Kureyşlilerin yaptıkları onca kötülüğe rağmen Hz. Peygamber onlara, Mısır'da Hz. Yûsuf'un, kardeşlerine söylediği sözün bir benzerini dile getirmiştir: "Bugün sizi kınamak yok, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir. Gidiniz, hepiniz serbestsiniz!". Bu durum Yûsuf sûresinin, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden hemen önce vuku bulan olaylar esnasında, yani Kureyşli müşriklerin, her kabileden bir gencin katılımıyla Hz. Peygamber'i ortadan kaldırma gibi bir plan tasarladıkları sırada indirilmiş olduğunu göstermektedir.⁷

2.2. Yûsuf Sûresi Hakkında

Nüzûl sıralamasında 53. sûre olan ve 111 ayetten oluşan Yûsuf sûresi Mekke'de nazil olmuştur. Genel kabule göre sürenin tamamı Mekke'de indirilmiştir. Bazı ilim adamları Yûsuf sûresinin ilk üç ayetinin Medine'de nazil olduğunu rivayet etmişlerse de bu görüşe katılan pek kimse olmamıştır.⁸ Bazı müelliflere göre Yûsuf sûresi, Hz. Peygamber'i koruyup gözeten amcası Ebû Tâlib ile Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice'nin vefat ettikleri yıldan, Peygamber ve yanındaki Müslümanlar için bir çıkış yolu olarak düşünülen Medine'ye hicret ve Birinci ve İkinci Akabe Biatları'nın yapıldığı yıla dek uzanan çetin bir dönemde, "Hüzün Yılı" olarak da adlandırılan risâletin 10. yılında Mekke'de nazil olmuştur. "Hüzün Yılı" denmesinin sebebi, Hz. Peygamber'i himaye edip destekleyen iki yakını; amcası Ebû Tâlib ve ardından eşi Hz. Hatice'nin bu yılda vefat etmiş olmalarıdır. Yûsuf sûresi, bu iki yakını birbirini ardına kaybeden, bunun yanı sıra Mekkeli müşriklerin ağır baskı ve eziyetlerinden bitkin düşen Hz. Peygamber için bir teselli teşkil etmektedir. Çünkü bu kıssada anlatılan olaylar Hz. Peygamber'in o an içinde bulunduğu durumla oldukça örtüşmektedir. Zira Hz. Yûsuf'un babası Hz. Yakub'tan; yani en sevdiği kişiden uzaklaşmak durumunda kalması gibi Hz. Peygamber de en değerli iki yakınının vefatı üzerine bir anda yapayalnız kalmıştır. Ayrıca Hz. Yûsuf gibi o da en yakın akrabalarından çeşitli eziyetler görmüş ve türlü çileler

⁶ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1995, IV, 2841.

⁷ Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2014, III, 209-210.

⁸ Çetiner, Bedrettin, *Esbab-ı Nüzul*, İstanbul 2002, I, 508.

çekmiştir. Mekke’de, Hz. Peygamberle birlikte bütün Müslümanlara birkaç yıl süren sosyal ve ekonomik boykot uygulanmıştır. Fakat Hz. Peygamber’in bütün bu zorluklara katlanıp sonuna kadar sabır ve azimle mücadele etmesi sonucunda tıpkı Hz. Yusuf gibi muzafferiyet ve muvaffakiyet kazanacağına dair ipuçları sunulmuştur.⁹

Sûrenin nüzûl zamanına dair bir diğer önemli nokta ise onun muhtevasıyla Kureyşli müşriklerin içinde buldukları durumun benzerliğidir. Kardeşlerinin, Hz. Yûsuf’a kurdukları tuzakta amaçlarına ulaşamadıkları ve sonunda ona muhtaç oldukları gibi Kureyşlilerin de Hz. Peygamber ve yakın çevresindeki Müslümanlara yaptıkları baskı ve eziyetlere rağmen amaçlarına ulaşamayacakları adeta önceden haber verilmektedir.¹⁰ Çünkü Kureyşliler de tıpkı kardeşlerinin Hz. Yusuf’a eziyet etmeleri, onu öldürmek istemeleri ve sonunda kuyuya atıp ailesinden, memleketinden uzak tutmaları gibi Hz. Muhammed’e ve yakın çevresindeki Müslümanlara eziyet etmişler, öldürmek istemişler ve nihayetinde Müslümanları Medine’ye göç etmek zorunda bırakmışlardır. Böylece Allah onlara kurdukları tuzaklarla amaçlarına ulaşamayacaklarını önceden haber verip ileride gerçekleşecek olan Hicret’e de işaret etmektedir. Ayrıca Kureyşlilere, Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin onun huzurunda boyun büktükleri gibi Mekkeli müşriklerin de Hz. Muhammed’in karşısında boyun bükceklerini haber vermektedir.

Hz. Yûsuf’un kardeşleri ona “(Ey Yûsuf)! Bize lütfet, zira Allah bağışta bulunanları cömertçe ödüllendirir.” dediklerinde Hz. Yûsuf, yaptıkları kötülöklere karşılık onlardan intikam alabilecek güçte olmasına rağmen onları bağışlamış ve onlara “Bugün sizin için bir yargılama yoktur, sizi Allah affetsin. O merhametlilerin en merhametlisidir.”¹¹ diyerek kardeşleri için herhangi bir yargılama olmayacağını söylemiş ve onları affedici olan Allah’a havale etmiştir. Benzer bir olay Mekke’nin fethinden sonra Hz. Peygamber ile bir zamanlar ona ve arkadaşlarına her türlü eza ve cefayı reva gören Kureyş arasında cereyan etmiştir. Hz. Peygamber de tıpkı Hz. Yûsuf gibi kendisine zulmeden Kureyş müşriklerinden intikam almak için gerekli güce sahip olduğu halde bunu yapmamış ve onlara “Ey Kureyş topluluğu! Size nasıl bir muamelede bulunayım?” diye sormuş, onlar da “Sen kerim bir kardeşsin, kerim bir kardeşin oğlusun.” diye cevap verdiklerinde onları şu sözlerle bağışlamıştır: “Ben size, Yûsuf peygamberin kendi kardeşlerine verdiği cevabı vereceğim; yani size karşı hiçbir kinim yoktur; gidin, sizi affediyorum.”¹²

Sonuç itibariyle bu sûre, verdiği mesajlar itibariyle Mekke döneminin karakteristik yapısı hakkında bize önemli birtakım ipuçları sunmaktadır. Hedef alınmış, yalnızlığa itilmiş

⁹ Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, çev. Kurul, İstanbul 1990, VI, 428-430; Erdoğan, *En Güzel Kıssa ve Gerçekleşen Rüya*, s. 1-2. Müslümanların Mekke’de müşrikler tarafından uğramış oldukları sıkıntılar hakkında geniş bilgi için bkz. Acar, Cafer, “Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: 2, sayı: 1, ss. 43-68; Asiler, Çiğdem, *İslam Tarihinde İşkence (Emevilere Kadar)*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2018, s. 1-42; Çelenk, Dilek, *Hz. Peygamber’in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017, s. 44-162.

¹⁰ Emiroğlu, M. Tahsin, *Sebebi Nuzûl*, Konya 1972, VI, 156.

¹¹ Yûsuf 12/88-92.

¹² Mevdüdi, *Tefhimu’l-Kur’ân*, II, 434.

ve dışlanmış durumda olan Hz. Peygamber ve beraberindeki Müslüman topluluğa bu süreyle teselli, iç huzur ve güven verilmekte, ayrıca sabır ve direnç de aşılanmaktadır.¹³

3.3. Sürenin Nâzil Olduğu Ortam

Yûsuf sûresi, Hz. Peygamber'in hayatının en zorlu ve sıkıntılı dönemlerinden birinde, müşriklere karşı kendisinin en büyük savunucusu ve yardımcısı olan amcası Ebû Tâlib'i ve vahyin indiği ilk günden itibaren desteğini eksik etmeyen eşi Hz. Hatice'yi kaybettiği bir dönemde inmiştir. Özellikle amcası Ebû Tâlib sağlığında iken Hz. Peygamber'i müşriklere karşı koruduğundan, onun vefatını müteakip müşrikler Hz. Peygamber'e karşı hakaret ve eziyetleri daha kolay yapmaya başlamışlardır. Bu iki yakınının birbiri ardınca vefat etmesi üzerine Hz. Peygamber "Bu iki musibetten en çok hangisine yanacağımı bilemiyorum." diyerek üzüntüsünün ne kadar yoğun olduğunu belirtmiştir.¹⁴

Hz. Peygamber ve müminlerin müşrikler tarafından yalnızlığa itildiği ve her türlü insanî ilişkilerin askıya alındığı bir dönemde Allah, Hz. Peygamber ve müminleri teselli etmek, sabrı tavsiye etmek ve onların acılarını dindirmek için bu süreyi indirmiştir. Hz. Yûsuf kıssasıyla sanki Allah şöyle diyordu: "Ey Muhammed! Kavminin seni yalanlamasına, sana türlü eziyetlerde bulunmasına üzülme. Kardeşin Yûsuf peygamberin çektiği sıkıntı, zorluk ve musibetleri düşün. Kardeşlerinin, onu babalarından kıskanması sonucu ona tuzak kurup onu kuyuya atmasını, daha sonra kervan tarafından kuyudan çıkarıldıktan sonra köle olarak satılmasını, Mısır Azizi'nin karısının ona ilgi duymasını, birtakım hile yollarıyla ondan nefsinin tatmin etmek istemesini ve Hz. Yûsuf'un kadının bu davetine karşılık vermemesi üzerine suçsuz yere zindana atılması gibi uğradığı haksızlıkları, zorlukları düşün. Hz. Yûsuf'un sabır ve inançla zorluklara, sıkıntılara katlanıp sabrettiğinde Allah'ın onu zindandaki süreçten saraydaki makama nasıl naklettiğini, onu Mısır'da önemli bir makama yükselttiğini hatırla. Sen de Yûsuf gibi dışlandın, türlü eziyetlere maruz kaldın; ama eğer sana yapılanlara sabreder, sebat gösterirsen sonunda Yûsuf gibi zafer elde edeceksin. O halde diğer peygamberlerin sıkıntı ve musibetlere sabrettiği gibi sen de sabret."¹⁵ Allah, Nahl sûresi 127-128. ayetlerde, Hz. Peygamber'in karşılaştığı zorluk ve sıkıntılara göğüs germesini istemekte, ona sabretme gücünü verenin kendisi olduğunu söylemektedir. Müşriklerin yaptıklarına üzülmemesini, kurdukları tuzakları kendine dert etmemesini söyleyerek bu konuda onu teselli etmekte ve kendisine şirk koştuktan sakınıp ona itaat edenlerin her daim yanında olduğunu bildirmektedir. Böylece Allah, Hz. Peygamber ve müminlerin karşılaştıkları sıkıntı ve eziyetler nedeniyle onları teselli etmek için Yûsuf peygamberin kıssasını onlara anlatmaktadır.¹⁶ Bu sûre peygamberlerin yolunda yürüyenlere huzur getirmektedir. Aslında bu süreyle dolaylı yoldan Müslümanlara Mekke'den çıkarılacaklarının ve gidecekleri yerde zafere, egemenliğe kavuşacaklarının da bir

¹³ Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, VI, 430.

¹⁴ Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, İstanbul 1987, V, 57-58.

¹⁵ Sabûni, *Safvetü't-Tefâsir*, III, 137-138.

¹⁶ Kiraz, Celil, "Vâni Mehmed Efendi'ye Göre Hz. Yûsuf Kıssası'ndan Çıkarılacak Dersler ve İncelikler", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, 7-8 Kasım 2009, Bursa, s. 104-105.

müjdesi verilmektedir. Hz. Peygamber ve müminler için doğup büyüdüğü vatanından, atalarının yurdundan tehdit altında çıkarılmak tahammülü zor bir durumdu. Sonuçta Hz. Yûsuf da kıssada anlatılan tüm sıkıntı ve imtihanları yaşamak üzere, babasının kolları arasından istemeyerek çıkarılmıştı. Ama bu çıkışın sonucu, zafer ve egemenlik olmuştur. Dolayısıyla Yûsuf süresinin böyle amansız ve çetin bir dönemde inmesi hem Hz. Peygamber ve beraberindeki Müslümanlar için bir teselli kaynağı hem de sabır ve sebatlarının karşılığı olarak zafer ve egemenlikle ödülleneceklerinin müjdesi olmuştur.¹⁷

3.4. Kıssaları Nüzûl Sürecine Göre Okumak

Her metin oluştuğu ortamın izlerini taşır. Bu bağlamda Kur'ân'ı Kerîm de nâzil olduğu ortamın izlerini bünyesinde barındırır. Kur'ân'ın, içerdiği konuların tarihsel vasattan, yaşanan durumlardan kopuk olması, dolayısıyla zamanı ve mekânı, sosyo-kültürel yapıyı ıskalması düşünülemez.¹⁸ Anlaşılması ve yorumlanmasına dair pek çok metot bulunmakla birlikte, insanlara hidayet kaynağı olarak inzâl edilen Kur'ân'ın nüzûl ortamı ve muhataplarıyla olan ilişkisi bağlamında kıssaların oldukça önemli bir yeri vardır.¹⁹

Kur'ân kıssalarıyla ilgili birçok çalışmada kıssaların nüzûl ortamındaki ilk muhataplara ne tür mesajlar verdiği ya da onlar tarafından ne şekilde anlaşıldığı meselesi önemli olmasına rağmen her nedense pek irdelenmemiştir. Daha açıkçası, bu önemli mesele Hz. Peygamber ve sahabeyi teselli edip moral vermek gibi genel amaçlar kapsamında bir bakıma geçiştirilmiş; haliyle Mekke döneminin çok zor ve çetin şartlarında nazil olan birçok süredeki kıssalara konu olan hususların Hz. Peygamber ve sahabeyi teselli keyfiyeti hakkında doyurucu açıklamalar yapılmamıştır.

Kur'ân'ın kendi nüzûl vasatındaki ilk ve aslî manaları üzerinde pek durulmaması, kıssaların tarihi bağlamından kopuk tarzda yorumlanması, hatta kimi zaman çarpıtılması, Kur'ân'ın mesajını anlama noktasında sorunlara yol açmıştır. Oysa kıssalar, Hz. Peygamber ile müminler, müşrikler ve Ehl-i Kitap gibi farklı zümrelerden müteşekkil ilk muhatapların pratik hayat tecrübelerinde doğrudan karşılık bulan manalar ve mesajlar taşımaktadır. Ancak bu manaları keşfedip doğru biçimde ortaya koymak genelde Kur'ân'ı, özeldense kıssaları Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadığı tecrübeyle birlikte okumaya bağlıdır.²⁰

Kur'ân kıssaları nazil olduğu tarihsel vasata ve yaşanan sürece mutabık olmalıdır. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının Hz. Peygamber'in sîretinden kopuk olması düşünülemez. Nitekim pek çok müfessir de Kur'ân kıssalarının Hz. Peygamber'in sîretiyle paralellliğini vurgulamış ve bunu çeşitli örneklerle somut olarak göstermeye çalışmıştır. Bunu tespit

¹⁷ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 198-199.

¹⁸ Kılınçlı, Sami, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*, Ankara 2013, s. 14.

¹⁹ Kılınçlı, Sami, "Hz. Âdem-İblîs Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2020, cilt: 20, sayı: 2, s. 700. Bkz. Ünsal, Fatma, "Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Süresi'nin Temel Vurguları", *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1, Aralık 2018, s. 106; Küçükvar, Zekiye Sena, *Hz. Nûh Kıssasını Sîret Bağlamında Okumak*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize 2020.

²⁰ Küçükvar, *Hz. Nûh Kıssasını Sîret Bağlamında Okumak*, s. 4; Ünsal, "Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Süresi'nin Temel Vurguları", s. 2.

edebilmek için de öncelikle o dönemde olup bitenleri, yaşananları, yani Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadıkları olayları iyi bilmek gerekir. Böylece kıssaların, nazil oldukları dönemde ilk muhatapları için ne tür mesajlar verdiği, sonraki muhataplar için de nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.²¹ Sonuç olarak, anlama ve açıklama faaliyetinde durum-değer ilişkisini bilmek kıssaların ne söylemeye çalıştığını mutlak surette tayin garantisini vermese dahi en azından ne söylemediğini tespit imkânı sağlaması açısından oldukça önemlidir.²²

3.5. Vahyin Nüzûl Ortamının Genel Yapısı

Kur'an'ı Kerim, Mekke'de nazil olmaya başlamış ve Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretine kadar da Mekke ilk tebliğ merkezi olmuş, Hz. Peygamber, en büyük muhalifleriyle burada karşılaşmıştır.²³ Mekke halkının çoğunluğu müşrik Araplardan oluşmaktaydı. Müşrikler, Allah ile birlikte başka tanrıların varlığını kabul edenlerdir. Mekke halkından olan putperestler buna örnektir.²⁴ Ekseriyeti uzak bölgelerden gelen ve kölelerden oluşan, güçsüz ve azınlık olmasına rağmen Ehl-i Kitap olan kimseler de vardı. Her iki grup da İslâmî davete muhatap oldular. Fakat her iki grubun da güçleri, inançları ve siyasal yapılarıyla orantılı bir şekilde, davete karşı farklı tutum ve tavırları olmuştur. Müşrik liderlerin Hz. Peygamber ve davetine karşı tutumları, Mekke döneminin başlangıcından beri düşmanca bir tavır görünümündeydi. Öyle ki müşriklerin bu tutumlarının, Müslümanların sayısı ve güç bakımından sınırlı bir çerçevede kalmasına neden olduğu gibi Hz. Peygamber ve inananların karşılaştıkları birtakım sıkıntıların ve eziyetlerin oluşmasında başat rolü oynadığı söylenebilir.²⁵

Mekke müşrikleri, kendi inanç ve uygulamalarının, geleneklerinin değişmesini beraberinde getireceği düşüncesiyle Hz. Peygamberle gelen İslam inancını, kendi varlıklarını ve otoritelerini tehdit eden bir unsur olarak görmüşlerdi. İslâmî davetin, kendi saltanatlarının sonu olacağını düşünmeleri nedeniyle de muhalif bir tavır sergilemişlerdi.²⁶

Cahiliye döneminin güç sahibi liderleri, ilahî iradeye boyun eğmek anlamına gelen bu davetin, sahip oldukları düzeni altüst edeceğini ve şayet kabul ederlerse, diğer bütün otoriteleri de karşılıklarına alacaklarının farkındaydılar.²⁷ Bu farkında oluş, onları mevcut sistem ve dengeleri kökünden değiştireceğini düşündükleri ilahî davete karşı düşmanca tavır almaya sevk ediyordu. Onlar, şayet putları reddedip Muhammedî daveti kabul ederlerse, bu reddedişin, sadece putların ilahlığını terk etmek anlamında değil, aynı zamanda putlar etrafında oluşturulan maddi ve manevi otoritelerinin de yok olması

²¹ Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak*, İstanbul 2017, s. 113-114.

²² Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul 2015, s. 21.

²³ Örenç, Aşır, "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiili Olarak Yapılan Saygısızlıklar", *SDÜ Fen Edebiyat Dergisi*, Nisan 2013, sayı: 28, ss. 145-168; Balıkcı, Şükrü, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 3, s. 366-381.

²⁴ Sarıkçıoğlu, Ekrem, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslami Araştırmalar*, Temmuz 1986, sayı: 1, s. 26-27.

²⁵ Derveze, M. İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 2016, s. 539-568.

²⁶ Kılınçlı, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*, s. 14.

²⁷ Mubarekfürî, Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, çev. H. İbrahim Kutlay, İstanbul 2013, s. 85.

anlamına geleceğini düşünüyorlardı. Hz. Peygamber'i kabul etmenin ise onu ilahlarından üstün görmenin ötesinde, kendi itibar ve sahip oldukları nüfuzun kaybolması anlamına geleceğinin de farkındaydılar.²⁸ Sonuç itibarıyla Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinin, söz konusu ilahî daveti, sadece dinî alana hasredilmiş bir Allah inancı olarak görmedikleri, bu davetin siyasi alanda da bir hâkimiyet kurmasından çekindikleri için kabullenmek istemedikleri anlaşılmaktadır.

3.6. Mekke'de Müslümanların Müşriklerle İlişkisi

Mekke müşriklerinin Müslümanlara karşı tutum ve davranışları, vahiy sürecinin başlangıcı olan 610 yılından hicret olayının gerçekleştiği 622 yılına kadarki zaman aralığında farklılık göstermektedir. Sürecin başında Müslümanlara karşı nispeten daha ılımlı ve yumuşak davranan müşrikler, vahyin getirmek istediği değişimin sadece Hz. Peygamber ve etrafındaki birkaç kişiyle sınırlı kalmayacağını, kendi kurdukları düzenin ve sahip oldukları saygınlık ve menfaatin sona ereceğini anlayınca şiddete başvurmuş ve nihayetinde Müslümanların Medine'ye hicret etmelerine neden olmuşlardır.²⁹

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber ve müminlerle olan ilişkilerini değerlendirirken bölgenin dinî ve kültürel şartları düşünüldüğünde Hz. Peygamber'i bir nebi olarak algılama ve kabullenme noktasında ihtiyatlı davrandıkları, varlık tasavvuru ve dünya görüşü bağlamında farklı düşünceye sahip oldukları için ona ve müminlere karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Kur'an kıssalarında bahsi geçen diğer peygamberlerin durumu da Hz. Peygamber'in durumundan farksızdır. Dolayısıyla kendilerine peygamber gönderilen kavimlerin ilk etapta nübüvveti kabullenmeleri beklenemezdi. Mekkeli müşrikler başlangıçta nübüvvet ile Hz. Peygamber arasında gerçek anlamda bir bağ kuramadıklarından, onun Kâbe'de namaz kılmasına karışmıyor, hatta onu, Hira mağarasında yaşadığı münzevi hayatın bir yansıması olarak kendine has dini ritüeller gerçekleştiren biri olarak görüyorlardı.³⁰ Vahyin başlangıcında nâzil olan ayetler müşriklerin inançlarını eleştirmekten ziyade davetin temel prensiplerini açıklamaya yöneldiğinden, müşriklerin tepkisini çekmemiştir. Ne zaman ki, müşriklerin inançlarına, örf ve âdetlerine dokunan ayetler nâzil olmaya başladı, Hz. Peygamber'e karşı ılımlı olan tavırları da değişmeye başlamıştır. Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'in getirdiği dini kendi makam ve mevkileri, sahip oldukları mal ve servetleri için büyük bir tehlike olarak görüyorlardı. Bunları kaybetmemek için de Hz. Peygamber'e şiddetle muhalefet ediyor, hatta davasından vazgeçmesi için dünyalık çeşitli şeyler vadediyorlardı. Aslında onun getirdiği mesajın doğru olduğuna inanıyorlardı, fakat

²⁸ Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara 2015, s. 430. Daha geniş bir bilgi için bkz. Yılmaz, Ali, "Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/1, cilt: 6, sayı: 10, ss. 59-89.

²⁹ Bayram, Enver, "Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları (Mekki Sureler Bağlamında)", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Tokat 2019, cilt: 8, sayı: ek sayı: 1, ss. 941-945.

³⁰ Akyürek, Yunus, "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamberin Nübüvvetine İlişkin İntibaları", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çanakkale 2015, sayı: 7, s. 55-72.

kibirlerinden ve sahip oldukları sosyal çıkarlarının zarar göreceğinden çekindikleri için onu inkar ettiler.³¹

Ehl-i Kitap aracılığıyla Hz. Peygamber hakkında az ya da çok bilgi sahibi oldukları halde, nübüvveti bir kabile liderliği veya hükümdarlığı şeklinde algıladıklarından ona iman etmemişlerdi. Hz. Peygamber'in davasından vazgeçmesi karşılığında ona hükümdarlık vadinde bulunmaları bunu teyid etmektedir.³² Mesela Ebû Cehil, peygamberliğin Mekke'deki diğer görevler gibi sıradan bir görev olduğunu düşünmüş olacak ki, İslam'a davet edildiğinde, Hz. Peygamber'in söylediği şeylerin hak olduğunu bildiğini; fakat ona tabi olmaktan kendisini alıkoyan bir şeyin varlığını ifade etmiştir. O, sikâye, rifâde ve meşvere görevlerinin Kusayoğullarının elinde olduğunu, şimdi de peygamberin onların içlerinden çıktığını ve kendilerine herhangi bir şeyin kalmadığını dile getirmiş; netice itibarıyla bunu kabul edemeyeceğini belirtmiştir. Ebû Cehil'in bu sözleri onun nübüvvet konusundaki yorumunun "kabile asabiyeti" ile oluştuğunu göstermektedir.³³

Mekke dönemine baktığımızda müminlerin henüz ayrı bir toplumsal güce sahip olmadıklarını, Hz. Peygamber'i koruyan kendi kabilesinin, ona ilk günden beri destek olan Hz. Ebû Bekir ve sonrasında iman eden Hz. Ömer'in kabilelerinin diğer Arap kabileleri içerisinde çok da güçlü bir konumlarının bulunmadığını, bu kabilelerden iman edenlerin sayısının azınlıkta olduğunu, ancak iman eden bu müntesiplere de baskı uygulamadıklarını görmekteyiz. İslâmî davete karşı menfi tutum sergileyen, Hz. Peygamber ve müminlere karşı acımasız davranan, muhalefet eden kabilelerin ise Mekke'nin en güçlü ve Dâru'n-Nedve'de nüfuzu en fazla olan kimselerden oluştuğu söylenebilir. İslâmî davetin gelişme gösterdiği, inananların sayıca arttığı, muhalif güçlerin de daveti reddetmekle kalmayıp Hz. Peygamberle alay etmeye, onu hakarete varan sözlerle incitmeye, müminlere karşı da baskı ve olumsuz tavırların başladığı dönemde "(Ey Peygamber!) Sana emredilen tevhid davasını bütün açıklığıyla ortaya koy ve müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma. Hiç şüphelen olmasın ki seninle alay edenlere karşı biz senin yanındayız, biz onlara yeteriz."³⁴ şeklinde geçen ayetler nazil oldu. Bu ayetlerden de anlaşıldığı üzere Allah, Hz. Peygamber'den tevhid inancını ortaya koymasını, müşriklerin olumsuz davranışlarına aldırış etmemesini ve Rabbinin kendisinin yanında olacağını açık bir şekilde beyan etmektedir. Mekkeli müşrikler daha önce Hz. Peygamber'e olan sevgi, saygı ve güvenlerini, onu "el-Emin" olarak nitelendirmek suretiyle ifade etmişlerdi. Ancak onların sahip oldukları inanç sisteminin yanlış olduğunu ifade eden ayetler nâzil olunca Hz. Peygamber'e karşı tavırları değişmiş, özellikle müşriklerin lider takımı tarafından ona karşı muhalefet oluşturulmuştur. Oluşturulan bu muhalafetle

³¹ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, 27.

³² Akyürek, *Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamberin Nübüvvetine İlişkin İntibaları*, s. 55-72.

³³ Bayram, *Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları (Mekki Sureler Bağlamında)*, s. 944-945.

³⁴ Hicr 15/94-95.

mücadele edecek güce henüz sahip olmayan Hz. Peygamber'in tebliğ görevine devam etmesi ve müşriklerle herhangi bir çatışmaya girmemesi emredilmiştir.³⁵

Hz. Peygamber'in davetine muhalif olan müşriklerin düşmanlıkları ilerleyen süreçte sözlü ve fiili saldırılara dönüşmüş, ancak müminler güç bakımından zayıf olduklarından onlara herhangi bir karşılık verememişlerdir. Bu durum karşısında "Müstehziün grubu"³⁶ olarak anılan bazı müşrikler için Kalem sûresi 44. ayette "Bu Kur'an'ı yalanlayanları sen bana bırak. Biz onları farkına varamayacakları şekilde, yavaş yavaş helaka sürükleyeceğiz" ve 45. ayette "Ben şimdilik onlara mühlet veriyorum. (Fakat bil ki) benim planım ve hesabım çok sağlamdır." gibi sert ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Hatta bazı ayetlerde "Bak gör, ben onların hakkından nasıl geleceğim!"³⁷ şeklinde tehditlere varan ifadeler yer almaktadır. Bu ayetlerle Hz. Peygamber'e, müşrikler tarafından maruz kaldığı sözlü ve fiili saldırılara karşı herhangi bir karşılık vermeden sabretmesi, onlardan uzak durması, onları kendi bildikleriyle başbaşa bırakması mesajı verilmektedir. "Onu bana bırak!" buyruğu ile Allah, müşriklerin hesabını kendisinin göreceğine, güçsüz bir durumda olan Hz. Muhammed ve müminlerin yalnız olmadığına dair işarette bulunurken, aynı zamanda müminlerin gönlünü ferahlatacak bir mesaj da vermektedir.³⁸

Müşriklerin sözlü ve fiili saldırılarına, güç ve sayı bakımından zayıf oldukları için karşılık veremeyen Hz. Peygamber'e ve onun şahsında müminlere "(Ey Peygamber!) İnsanları rabbinin yoluna sözünde sağlamlık, davranışında tutarlılıkla, güzel öğüt ve nasihate davet et. Onlarla en güzel şekilde mücadele et."³⁹ ayetinde de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'e davet metodunda izlemesi gereken yöntem öğretilmiş ve ondan inkarcılara karşı en güzel şekilde mücadele etmesi istenmiştir.⁴⁰

İslâmî davet sürecinde şirke dair ve putları eleştiren ayetlerin nüzülünden sonra bazı Müslümanlar bundan cesaret alarak müşriklerin putlarını eleştirme hususunda ileri gidince müşrikler de buna karşılık Allah hakkında hakaretvari şeyler söylemeye başlamışlardır. Bu durum "Müşriklerin Allah'tan başka ilahlık yakıştırdıkları şeyler/putlar hakkında kötü/hakaretamiz şeyler söylemeyin. Aksi halde onlar da öfkeye kapılıp taşkınlık ve densizlikle Allah hakkında kötü sözler söylerler."⁴¹ şeklinde ifade edilen ayetten de anlaşılacağı üzere Müslümanların, ilahlaştırılan varlıkları alaya almaları ve onlar hakkında hakarete varan ifadeler kullanmaları müşrikleri öfkelenmiş olacak ki, onlar da işi Allah'a hakaret etmeye kadar vardırırmışlardır. Bu durum müşriklerin, İslam'a ve Müslümanlara karşı daha büyük bir kin ve nefret beslemelerine neden olacağı gibi, belki de kalplerinin İslam dinini kabul etmeye tamamen kapanmasına da neden olacaktı. Bundan dolayı Allah,

³⁵ Kılınçlı, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*, s. 226-234.

³⁶ Yılmaz, Ali, "Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/1, cilt: 6, sayı: 10, s. 85.

³⁷ Müzemmil 73/11-13.

³⁸ Kılınçlı, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*, s. 239.

³⁹ Nahl 16/125.

⁴⁰ Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul 1999, s. 239.

⁴¹ En'am 6/108.

müşriklerin dinine sövülmesini yasaklamıştır.⁴² Bunun yerine müşrikleri ikna etmede nezaket ve saygı kuralları çerçevesinde hareket etmenin daha etkili olacağı tavsiye edilmiştir. Çünkü hakaret etme ve sövme, düşmanlık duygularının daha da artmasına neden olur.⁴³

Hız. Peygamber ve müminler için şartların iyice zorlaştığı, Müslümanları dinlerinden döndürmek için fiili saldırıların başladığı, bu amaçla fakir ve kimsesiz Müslümanlara eziyet edildiği bir ortamda Hıristiyan bir grup Mekke'ye gelerek Hız. Muhammed ile karşılıklı bazı dini konularda mütalaada bulunmuş ve Müslüman olmuştur. Rivayete göre Ebû Cehil ve yanında bulunan kimseler bu görüşmeyi takip etmiş, hatta bu grubu uyardı ve onlar üzerinde baskı kurmaya çalışmışlardır.⁴⁴

Müslümanlara uygulanan zulüm ve işkence Mekke döneminin en belirgin özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Habbâb b. Eret, Bilâl-i Habeşî ve annesi Hammâme, Ammâr b. Yâsir ve annesi Sümeyye ilk dönem zulme ve işkenceye uğrayan güçsüz Müslümanlardan bazılarıdır.⁴⁵ Bu Müslümanlardan bazıları çöl sıcağında sıcak kumlar üzerinde günlerce aç ve susuz bırakılmış, bazıları dövülüp kamçılanmış, bazıları da işkenceye dayanamayıp dininden döndüğünü söylemek zorunda bırakılmıştır.⁴⁶ Müşriklerin eziyet ve işkencelerine Hız. Peygamber de maruz kalmıştır. Hız. Peygamber'i yolundan döndürmek için türlü alay ve hakaretin işe yaramadığını gören müşrikler daha sonra ona karşı fiili saldırıya geçmişlerdir. Ebû Cehil'in, Kâbe'nin avlusunda namaz kılan Hız. Peygamber'in üzerine secde esnasında deve işkembesini dökmesi,⁴⁷ müşriklerden birinin ridasını Hız. Peygamber'in boynuna dolayıp onu öldürmek istemesi,⁴⁸ müşriklerin Hız. Peygamber'e karşı fiili saldırıya geçtiklerini göstermektedir.

Netice olarak Müslümanlar, artık bu topraklarda yaşam alanı bulamayacaklarını anlayıp yeni bir yurt arama girişiminde bulunmuşlardır. Hız. Muhammed, Mekke'deki türlü eziyet, sıkıntı ve boykot olayından sonra kendine bir sığınak olması için Taif'e gitmiş; fakat burada olumsuz bir durumla karşılaşmıştır. Neredeyse son üç yılını Mekke'ye gelen kabilelerin çadırlarında geçirmek durumunda kalan Hız. Peygamber'in Mekke'deki bitmek bilmeyen sıkıntı ve eziyetler sonucunda ümidi kırılmış ve Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştır.⁴⁹

⁴² Râzî, *et-Tefsîr-i Kebîr*, XIII, 113; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el-Ak, Beyrut ts., II, 121; Şevkânî, Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut ts., II, 150.

⁴³ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, II, 150.

⁴⁴ Öztürk, Levent, "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, s. 13-14.

⁴⁵ Sarıçam, İbrahim, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2002, s. 97; Asiler, *İslam Tarihinde İşkence (Emevilere Kadar)*, s. 26-41.

⁴⁶ Derveze, *Kur'an'a Göre Hız. Muhammed'in Hayatı*, II, 132.

⁴⁷ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 96.

⁴⁸ İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul 2014, I, 368.

⁴⁹ Azimli, Mehmet, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İstem: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2006, yıl: 4, sayı: 7, s. 63-64.

Sonuç

Yûsuf sûresi, Mekke döneminde vahyedilmiştir. Nüzûl sıralamasında 53. sure olduğu ve Hûd sûresinden sonra, Hicr sûresinden önce indiği belirtilir. Sürenin nüzûl sebebiyle ilgili farklı rivayetler varsa da Mekkeli müşriklerin zulmüne maruz kalan Hz. Peygamber ve müminleri teselli etmek için nazil olduğu genel kabul gören görüştür. Toplam 111 ayetten oluşan sûre, ismini 4. ayetten 101. ayetin sonuna kadar bir bütünlük içinde anlatılan Hz. Yûsuf kıssasından almıştır.

Muhtevasına ve işaret ettiği konulara bakıldığında sürenin, hicretin arifesinde meydana gelen olaylar esnasında, yani Kureyş'in Hz. Peygamber'i öldürme, sürgün etme veya hapsedme planları tasarladığı sırada inmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'ı Kerim'deki kıssalar bazı hikmetlere dayanmaktadır. Özellikle peygamberlerin kıssaları, alınması gereken ibretlerle doludur. Nitekim bu sürenin 7. ayetinde "Andolsun ki Yûsuf ve kardeşlerinde, almak isteyenler için ibretler vardır." ve 111. ayetinde "Hiç şüphe yok ki geçmişteki peygamberlerin kıssalarında akıl sahipleri için ibretler ve dersler vardır." şeklinde geçen ifadeler dikkate alındığında, genelde tüm peygamber kıssaları özelde ise Hz. Yûsuf kıssasının içerik olarak birçok ibretleri haiz olduğu ve bunlardan öncelikle ilk muhatapların, sonrasında ise insanların tümünün ders çıkarması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bazı müelliflere göre Yûsuf sûresi Mekke döneminde, Hüzün Yılı olarak nitelendirilen risâletin 10. yılında nazil olmuştur. Bu yıla Hüzün Yılı denmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in çok sevdiği iki değerli insanın; eşi Hz. Hatice ve amcası Ebû Tâlib'in bu yılda vefat etmiş olmalarıdır. Yûsuf sûresi, bu iki yakını kaybeden, bunun yanı sıra Mekkeli müşriklerin ağır baskı ve eziyetlerinden de bitkin düşen Hz. Peygamber ve müminler için bir teselli ve müjde olmuştur. Çünkü bu kıssada anlatılan olaylar Hz. Peygamber'in o an içinde bulunduğu durumla oldukça örtüşmektedir. Zira Hz. Peygamber de Hz. Yûsuf'un babası Hz. Yakub'u kaybettiği gibi, o da çok sevdiği kişileri kaybetmiş; Hz. Yûsuf gibi bir anda yalnız kalmıştır. Ayrıca Hz. Yûsuf gibi o da en yakın akrabalarından çeşitli eziyetler görmüş ve türlü çileler çekmiş; hatta hatırlanacağı üzere Mekke'de Hz. Peygamberle birlikte bütün Müslümanlara birkaç yıl süren sosyal ve ekonomik boykot uygulanmıştır. Bu süreçte anlatılan kıssa ile dolaylı olarak Hz. Peygamber ve arkadaşlarına, bütün bu zorluklara katlanıp sonuna kadar sabır ve azimle çalıştıkları, sabrettikleri takdirde, tıpkı Hz. Yûsuf gibi muzafferiyet ve muvaffakiyet kazanacakları ve Kureyşliler'in kendilerine boyun eğeceği müjdesi verilmektedir. Nitekim kavminin baskısı neticesinde Medine'ye göç etmiş olan Hz. Peygamber, sekiz sene sonra Mekke'yi fethetmiş ve Kureyşliler ona boyun eğmiştir. Böylece Hz. Peygamber, daha önce kendisine zulmeden hatta öldürme planları yapan müşriklerden intikam alma imkânına sahipken onları affetmiş ve Hz. Yûsuf'un Mısır'da kardeşlerine verdiği karşılığın benzerini göstermiştir.

Yûsuf kıssasında, insanoğlunun özellikle haset ve kine neden olan birtakım olumsuz işleri terketmeleri gerektiğine, kıskançlık ve hasetin felakete sonuçlanacağına, hasetin

kardeşler arasında menfi durumlara neden olacağına dair işaretler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'e inanmak istemeyen Mekke'li müşrikler de kıskançlıkları yüzünden "Urve b. Mes'ud es-Sekafi ve Velid b. Muğire gibi Mekke'nin eşrafından olan önemli şahıslar varken peygamberlik gibi önemli bir görevin Muhammed gibi yetim ve fakir, üstelik muhalif kabileden birine verilmemesi gerekirdi. Toplumunu arkalarından sürükleyen, onlara liderlik yapan akıllı ve varlıklı olan kendileriydi, dolayısıyla peygamberliğin de kendilerine ait olması gerektiği" şeklindeki düşüncelerini dile getiriyorlardı. Onların böyle düşünmelerine üzülen Hz. Peygamber'i teselli etmek ve onun ve etrafındaki kimselerin acılarını dindirmek, sabır ve teslimiyeti tavsiye etmek için Allah bu sūreyi indirmiş ve önemli mesajlar vermiştir.

Kıssada Hz. Yûsuf'un kuyuya atılma merhalesinde Hz. Peygamber ve müminlere teselli vardır. Yûsuf sūresinin Hz. Peygamber ve müminlerin Mekke'li müşrikler tarafından her türlü işkence ve eziyetlere maruz kaldıkları, boykot edilip dışlandıkları bir zaman diliminde inzal edildiğini düşündüğümüzde, "Sadece evinden, ailesinden ve sevdiklerinden tecrit edilip boykot edilen sizler değilsiniz. Bakın Hz. Yusuf da kardeşleri tarafından evinden, ailesinden ve sevdiklerinden tecrit edilerek kuyuya atıldı." vurgusunun yapıldığı söylenebilir. Burada Hz. Peygamber ve müminlerin Mekke'nin dışında bir yere hapsedilip boykot edilmeleri, Hz. Yûsuf'un kuyuya hapsedilip ölüme terk edilmesi gibi düşünülebilir. Bir yönüyle Hz. Peygamber ve müminlerin maruz kaldıkları bu boykotun bir benzerini Hz. Yûsuf'un da yaşadığına işaret edilmiş, böylece Hz. Peygamber ve müminleri teselli etmeye, onların dirayetlerini artırmaya yönelik mesajlar verilmiş, tıpkı Hz. Yûsuf'un imdadına yetişen Allah'ın onların da imdadına yetişeceği vurgusu yapılmıştır.

Bu kıssada, sıkıntılara nasıl sabredileceği, nimetlere nasıl şükredileceği anlatılmaktadır. Aynı zamanda Hz. Yûsuf'un, kendisine yanlış yapan kardeşlerine karşı tutumunda olduğu gibi, yaptığı yanlışlardan utananların/pişman olanların bağışlanacağı mesajı verilmektedir. Böylece Hz. Peygamber ve sahabe sabır, şükür, Allah'ın hükmüne ve kadere rıza, tevekkül ve zafere nasıl ulaşılacağı, hükmün, olayların gidişatının insanların değil, Allah'ın elinde/yetkisinde olduğu vb. konularda bir nevi eğitilmiş olmaktadır.

Sūrenin "Sen ne kadar üstüne düşsen de insanların çoğu iman edecek değillerdir." şeklinde geçen 103. ayetiyle Hz. Peygamber'e, sen her ne kadar çok istesen de insanların/Kureyş'in çoğunun tevhide inanmayacağı, "Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirerek geçip giderler." 105. ayetiyle Kureyşlilerin hakkı ve hakikati görmedikleri, görmek istemedikleri ve "Onların çoğu, ancak ortak koşarak Allah'a iman ederler." şeklinde geçen 106. ayetiyle de Hz. Peygamber'e, onların ekserisinin şirkle karışık bir şekilde inandıkları anlatılmaktadır. Yusuf'un kardeşleri de ne babalarının öğütlerini ve ne de yaşadıklarını düşünerek hakikati buldular. Tam aksine yaptıklarına kılıf uydurdular. Kureyş'in İslam'a ve Hz. Peygamber'e karşı tavrı da benzer şekilde olmuştur. 108. ayetteki "De ki, işte bu benim yolumdur. Ben, ne yaptığımı bilerek Allah'a çağırıyorum; ben ve bana uyanlar (bunu yapıyoruz). Ve ben Allah'a ortak koşanlardan değilim." ifadeleriyle bir taraftan Hz. Yakub ve Hz. Yûsuf'un mücadele ve yaşamları anlatılırken diğer

taftan Hz. Peygamber ve sahabiler tarafından yapılan davetin ve inancın kimliği vurgulanmaktadır. 110. ayet, Hz. Peygamber ve müminler için çaresiz kaldıkları bir zamanda yalnız olmadıklarını ve ilahî yardımın onlara da geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu ayet, peygamberlerin toplumun iman etmesinden ümitlerini kestiklerinde Allah'ın yardımının geleceğini bildirmektedir. Sürenin sonunda 111. ayette "...Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir." denilmekte, ayrıca sürenin ilk üç ayetinde geçen ifadelerle burada geçen anlatımlar bağlamında Kur'an'ın ilahî kaynaklı ve Hz. Peygamber'in Allah'ın rasulü oluşuna paralel bir vurgu yapılmakta ve Mekke döneminin karakteristik yapısı çok net bir biçimde görülmektedir.

Sonuç olarak, Kur'an'ı Kerim'deki kıssaların salt tarihi malumat aktarmak veya bizlerin tarih bilgisini artırmak gibi bir hedef gözetildiği söylenemez. Kıssaların vermek istediği birtakım önemli mesajlar vardır ve özellikle peygamberlerle ilgili kıssalar, alınması gereken birçok ibretlerle doludur.

Kaynakça

- Acar, Cafer. "Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: 2, sayı: 1, ss. 43-68.
- Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamberin Nübüvvetine İlişkin İntibaları". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çanakkale 2015, sayı: 7, ss. 55-72.
- Asiler, Çiğdem. *İslam Tarihinde İşkençe (Emevilere Kadar)*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2018.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak*. İstanbul 2017.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul 1999.
- Azimli, Mehmet. "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar". *İstem: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2006, yıl: 4, sayı: 7, ss. 55-64.
- Balıkçı, Şükrü. "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 3, ss. 366-381.
- Bayram, Enver. "Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları (Mekki Sureler Bağlamında)". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Tokat 2019, cilt: 8, sayı: ek sayı: 1, ss. 919-939.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. tah. Halid Abdurrahman el-Ak, Beyrut ts.
- Coşkun, Muhammed. *Kur'an Yorumunda Siret-Nüzül İlişkisi*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Çelenk, Dilek. *Hız. Peygamber'in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017.

- Çetiner, Bedrettin. *Esbab-ı Nüzul*. İstanbul 2002.
- Derveze, M. İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 2016.
- Emiroğlu, M. Tahsin. *Sebebi Nuzül*. Konya 1972.
- Erdoğan, Latif. *En Güzel Kısas ve Gerçekleşen Rüya*. İzmir 1997.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Dâru'l-Fikr, Lübnan 1981.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *Sîret-i İbn Hişâm*. çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul 2014.
- Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara 2014.
- Kılınçlı, Sami. "Hz. Âdem-İblis Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2020, cilt: 20, sayı: 2, ss. 700-723.
- Kılınçlı, Sami. *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*. Ankara 2013.
- Kiraz, Celil. "Vânî Mehmed Efendi'ye Göre Hz. Yûsuf Kıssası'ndan Çıkarılacak Dersler ve İncelikler". *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu*, 7-8 Kasım 2009, Bursa.
- Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. İstanbul 1987.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Kurul, İstanbul 1990.
- Küçükvar, Zekiye Sena, *Hz. Nûh Kıssasını Sîret Bağlamında Okumak*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize 2020.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul 1997.
- Mubarekfûrî, Safiyyurrahman. *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*. çev. H. İbrahim Kutlay, İstanbul 2013.
- Örenç, Aşır. "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar". *SDÜ Fen Edebiyat Dergisi*, Nisan 2013, sayı: 28, ss. 145-168.
- Öztürk, Levent. "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, ss. 7-24.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. İstanbul 1995.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara 2002.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler". *İslami Araştırmalar*, Temmuz 1986, sayı: 1, ss. 26-32.
- Şevkânî, Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut ts.
- Ünsal, Fatıma. "Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Sûresi'nin Temel Vurguları". *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1, Aralık 2018, ss. 105-129.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*. Ankara 2015.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-Nüzûl*. Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs.,

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul 1995.

Yılmaz, Ali. "Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü".

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019/1, cilt: 6, sayı: 10, ss. 59-89.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1998.

The Story of Yusuf in the Context of the Relationship Between Reveal of Revelation and Life of Prophet Muhammed

Abstract

About a third of Qur'an consists of parables. Understanding correctly these parables, which have such an important parts in the Qur'an, almost means that understanding a large part of the Qur'an. In these parables that help to understand the Qur'an, "Ahsan al-Qasas" in other words "the most beautiful story" is the parable of prophet Yusuf. In addition, among the prophets whose stories are described in the Qur'an, the only prophet whose life is presented in detail is Yusuf.

Since the reveal of revelation is not occur independently such features as history, era, place and society; the story about prophet Yusuf also contains meanings directly related to the environment of revelation, like many stories in the Qur'an.

In order to determine meaning and purpose of the story about Yusuf accurately, in this study we will consider life of Prophet Muhammed and period of Mecca at the reveal time of revelation. At that point, we give information which answer the question of what the Prophet and the first generation of Muslims understood and how they interpreted these stories. Events between Yusuf and his brothers are tried to evaluate in the context of the relationship between revelation and life of the Prophet in other words, within the framework of Muhammed's struggle with the Quraysh pagans.

Firstly, information is given about reason of revelation the surah Yusuf and situation of revelation, social and religious features of Mecca. Then, at the focus of some issues such as the jealousy of Yusuf's brothers, being thrown into the well, being enslaved, being tested, being thrown into the dungeon and a number of events that prophet Yusuf went through, an evaluation will be made about Muhammed, who was excluded and tortured by his own people and close relatives, and first Muslim generation.

In the context of the situation in which the people of Mecca are lived and pagans who warned by stories information will be given about the importance of parable Yusuf in terms of the method of notification.

Keywords: Reveal of Revelation-Life of Prophet Muhammed • Yüsuf • Muhammed • Parable • Mecca.

ENDÜLÜSLÜ ŞAİR İBN HAFÂCE'NİN TABİAT ŞİİRLERİ

The Nature Poetry of the Andalusian Poet Ibn Khafādja

Esat AYYILDIZ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 03.11.2020
Kabul Tarihi : 11.12.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Tabiat şiirlerini yüksek bir nazım seviyesine ulaştıran Ebû İshak İbrahim b. Ebî'l-Feth İbn Hafâce, Endülüs'ün en meşhur şairlerinden biriydi. İbn Hafâce 450/1058 senesinde, ömrünün büyük bir kısmını geçireceği Cezîratu Şukr'da dünyaya gelmiştir. O, mühim şahıslar ve hamiler için, onlardan gelecek ihvanların beklentisiyle methiyeler nazmetmeyecek kadar zengindi. Bu sayede tabiat şiirlerine odaklanmak için gerekli zamanı ve enerjiyi bulabilmişti. Tabiat şiirleri nazmeden Endülüslü pek çok şairin arasındaki en önemli kişinin, İbn Hafâce olduğu kabul edilmiştir. Dağları, ırmakları, akarsuları, bahçeleri, ağaçları, meyveleri ve çiçekleri, orijinal ve güzel şekilde betimlemesi, ona el-Cennân (Bahçivan) lakabını kazandırmıştır. Aynı zamanda kendisine Endülüs'ün Senevberî'si mahlası da verilmiştir. İbn Hafâce ilhamlarının büyük bir çoğunluğunu, el-Buhturî, es-Senevberî, eş-Şerîf al-Radî, Abdu'l-Muhsin es-Sûrî ve Mihyâr ed-Deylemî gibi seleflerinden almıştır. Buna mukabil olarak yeğeni İbnu'z-Zekkâk gibi haleflerini de etkilemiştir. Nevi şahsına münhasır bir yolla, altmış dört yaşında bizzat kendisi tarafından tedvin edilen divanında, doğa teması baskın konumdadır. İbn Hafâce şiirlerinde genellikle doğayı kişileştirmekte ve özlem, üzüntü, sıla hasreti ve melankoli gibi insana has duygulara yoğunlaşmaktadır. Doğa onun şiirlerinde, aşkın, içki meclisinin yahut yolcuğun bir arka planı olarak değil, bilakis bir ana tema olarak kullanılmaktadır. Bahçe temasını işlemesi hasebiyle, onun Endülüs'teki ravdiyyât şiirlerinin mühim bir temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür. İbn Hafâce'nin en büyük avantajlarından birisi, gerçekten de harika bir doğaya sahip olan Endülüs'te yaşamış olmasıdır. Endülüs'ün bahçeleri, daha ılıman bir iklime yerleşmek için Kuzey Afrika'yı boydan boya geçmiş olan çöl sakinleri için hak edilmiş bir ödül olarak görülmektedir. İspanya'nın Araplar tarafından, ilahî cennetin dünyadaki bir yansıması olarak tahayyül edildiği aşikârdır. İbn Hafâce bir şiirinde, Endülüs halkına cehenneme girmekten korkmamalarını, zira cennetten sonra cehenneme girilemeyeceğini salık vermektedir. İbn Hafâce'nin Endülüs şiirinde yeni bir başlangıç müjdecisi olduğunu söylemek mümkündür. Bazı edebiyat tarihçilerine göre, onun Endülüs şiirinde gerçekleştirdiği değişim, doğayı ele alışıyla yahut dünyaya ilişkin muayyen yaklaşımlarıyla bağlantılıdır. İbn Hafâce'nin gençlik ve yaşlılık, yaşam ve ölüm gibi belli başlı varoluşsal sorunlara yaklaşımı ve bunları somutlaştırma eğilimi son derece dikkat çekicidir. Söz konusu varoluşsal tutum, daha sofistike şiirlerinde, orijinal, zengin ve derinlikli bir zihni yansıtmaktadır. Keza İbn Hafâce'nin bu husustaki özgünlüğü, dağarcık, üslup ve sözdizimi açısından da ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu makalede, İbn Hafâce'nin tabiat şiirleri ve şiirsel üslubu bilimsel bir metotla tetkik edilmiştir. Bunun yanı sıra onun öne çıkan birkaç şiirinden örnekler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı • İbn Hafâce, Tabiat Şiirleri • Endülüs Edebiyatı • Endülüs Şiiri.

GİRİŞ

İbn Hafâce, Endülüs'ün en saygı duyulan şairlerinden biridir. İsmi tam hali, Ebû

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü/Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, esatayildiz@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

İshak İbrahim b. Ebî'l-Feth b. 'Abdillâh b. Hafâce el-Endelusî şeklindedir¹. Mülûkû't-Tavâif ve Murâbıtlar döneminde yaşamış olan şair, Valensiya'da yer alan Şukr beldesinde, 450/1058 senesinde dünyaya gelmiştir. Cezîratu Şukr olarak da bilinen bu mıntıka, Endülüs'ün güzel tabiatıyla öne çıkmış bölgelerindendir. Şair yaşamının büyük bir bölümünü memleketinde geçirmiş, güzel bir eğitim almış, Arapçanın ve Arap edebiyatının inceliklerine hâkim olmuştur. Gençlik yıllarında *mucûn* şiirlerine ilgi göstermiş olmasına rağmen, orta yaşlarında zühde yönelmiştir. Keza evlilik yapmamasının nedeni olarak da zahitliği benimsemesi gösterilmektedir. Kendi yaşamını idare ettirebilecek kadar zengin olan İbn Hafâce, methiyeciliği bir gelir kapısı olarak görmemiştir. Önceleri hükümdarlara yakınlık göstermeyen şair, Murâbıtların gelişini bir kurtuluş olarak görmüş ve hiçbir hükümdara methiye nazmetmemesine karşın, Murâbit hükümdarına ve onun etrafında bulunan kadı ve idarecilere methiyeler söylemiştir. Ne var ki şairin ismini duyuran faaliyetleri bundan ileri gelmemektedir. 533/1137 senesinde vefat eden İbn Hafâce'nin, daha ziyade *vaşf* sanatına yoğunlaştığı ve kendisini tabiat şiirlerine adadığı gözlemlenmektedir².

İbn Hafâce'nin divanı, arkadaşlarının istekleri üzerine, altmış dört yaşındayken bizzat kendisi tarafından tedvin edilmiştir. Doğaya adanmış şiirlerin baskın konumda olduğu divanında, methiye, mersiye, *zuhdiyyât*, *ihvâniyyât* ve *gazel* şiirleri de bulunmaktadır. Onun divanını ayrıcalıklı kılan önemli bir husus, şairin şiir sanatı hakkındaki bazı fikirlerini açıkladığı ve kendisine yöneltilen eleştirilere yanıt verdiği bir mukaddime bölümünü içeriyor olmasıdır. Divanda kafiye esasına göre alfabetik tertibi esas alan alışıldık üslup takip edilmemektedir. Çoğu şiiri, mensur takdimlerle birlikte kayıt altına alınmış durumdadır. Söz konusu ifadeleri, bizzat İbn Hafâce'nin kendisinin yazdığı tahmin edilmektedir; ama bu metinlerde üçüncü şahsın kullanılması dikkat çekicidir. İbn Hafâce'nin kendi üslubunda olan mezkûr düzyazılar, şairden başka kimsenin bilemeyeceği kişisel hususlara da değinmektedir. Üstelik bazen üçüncü şahıstan birinci şahsa ani bir geçiş yapılmaktadır. İbn Hafâce tarafından, üçüncü şahsın sürekli kullanımının oluşturduğu monotonluğun kırılması maksadıyla bu yol izlenmiş olabilir. Yahut râvilerin birinci şahsı üçüncü şahsa dönüştürmüş olması ihtimali, bu durumun muhtemel bir diğer gerekçesi olarak gösterilebilir. Mamafih Mustafa Selâme en-Neccârî, İbn Hafâce'nin divanını ilk kez neşrettiğinde, kafiye esasına göre alfabetik bir sıralamayı tercih etmiş, ayrıca şairin uzun mukaddimesine ve taliklerine yer vermemiştir. İbn Hafâce'nin *ihvâniyyât* şiirleri, divanının takriben üçte birini teşkil etmektedir. Öte yandan az sayıdaki methiye ve mersiyesinin, genellikle neo-klasik tarzda olduğu ve bunlarda *aılâl* ve *rahîl* bölümlerine yer verildiği gözlemlenmektedir³.

¹ Ebû 'Abdillâh Şemsettin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Kâhire: Dâru'l-İlâhî, 1427/2006), 14/453.

² Aida Qasimova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər* (Bakü: Qasimova A.Ş., 2019), 522-523.; Şevki Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu fi's-şi'ri'l-'Arabî* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 444.; İhsan Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelusî: 'Asru'l-Tavâ'if ve'l-Murâbi'în* (Amman: Dâru's-Şurûk, 1997), 165.

³ Rahmi Er, "İbn Hafâce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/534-535.; R. P. Scheindlin, "İbn Khafâja, Abû İshâq İbrâhîm", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 1/342-343.; Magda M. al-Nowaihi, *The Poetry of Ibn Khafâjah*:

İbn Hafâce hakkında Türk dilinde yapılmış ilk müstakil çalışma, Rahmi Er'in 1991 senesinde yayımladığı öncü ve ilham verici makalesidir. Keza *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbn Hafâce'ye hasredilen maddenin yazarı da Rahmi Er'dir⁴. Öte yandan 1990'da M. Faruk Toprak, Endülüs şiirindeki mersiyeleri ele aldığı doktora tezinde, İbn Hafâce'nin bazı mersiyelerine yer vermiştir⁵. Türkiye'deki Endülüs çalışmaları için önemli bir mihenk taşı olan bu eser, 2014 senesinde kitap olarak da neşredilmiştir⁶. Ayrıca 2004 senesinde, Hayati Öncel tarafından, Nevzat H. Yanık'ın danışmanlığında bir yüksek lisans tezi hazırlanmış, daha sonra bu tezden İbn Hafâce'nin şiirlerindeki tasvir konusunu ele alan bir makale de yayımlanmıştır⁷. Endülüs'teki tabiat şiirlerini incelemek isteyen araştırmacılar için, Nevzat H. Yanık'ın *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri* adlı özgün çalışması, başvurulması gereken ilk kaynaktır. Ayrıca ismi geçen çalışmada, İbn Hafâce'nin şiirlerinden bazı güzide parçalar da Türkçeye kazandırılmış durumdadır ve konunun daha iyi kavranılması için muhakkak incelenmelidir⁸.

Bizim çalışmamız, İbn Hafâce'nin tabiat şiirlerinin daha dar bir çerçevede, müstakil olarak incelenmesine yoğunlaşmaktadır. Bu makalenin sınırlandırılmış bir konuyu ele alması ve şairin hayatıyla kariyerine ilişkin bilgilerin daha önceki çalışmalarda yeterince aktarılmış olması hasebiyle, giriş kısmında değinilen kısa malumatın haricinde, bütünüyle şairin tabiat şiirlerine ağırlık verilecektir. İbn Hafâce'nin tabiat şiirlerinde doğayı ve kozmolojiyi ele alırken nasıl bir yol izlediğinin ve hangi temalara eğilim gösterdiğinin tetkiki makalenin temel gayesidir. Bu doğrultuda çalışmanın birincil kaynağı, tahmin edileceği üzere şairin kendi divanıdır. Öte yandan İbn Hafâce'ye ilişkin modern araştırmacıların çalışmaları da incelenmiş ve bunlardan da yararlanılmıştır. Onun tabiat şairliğine yaklaşımının doğru şekilde değerlendirilmesi noktasında, bulgulara birincil kaynaktan delil getirilmesi mühimdir. Bu yüzden divanında temayüz eden tabiat şiirlerinden seçilmiş bazı kullanışlı örnekler, Türkçe tercümeleriyle birlikte aktarılacaktır.

1. İbn Hafâce'nin Tabiat Şairliği ve Şiirlerinin Edebî Değeri

İbn Hafâce, Endülüs'te tabiat şiiri nazmeden pek çok şairin arasından sıyrılarak Arap şiirinde ayrıcalıklı bir konuma yerleşmiştir. Bahçe temasını ve ilişkili konuları işlemesi hasebiyle, onun Endülüs'teki *ravdiyyât* şiirlerinin mühim bir temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim genellikle çiçekleri konu edinen *nevriyyât* sanatından çok *ravdiyyât* sanatıyla ilişkilendirilmektedir⁹. Tabiat şiirlerine fazlaca yoğunlaşmış olması hasebiyle,

A Literary Analysis (Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1993), 4.

⁴ Bk. Rahmi Er, "İki Endülüs Şairi: İbn 'Ammâr ve İbn Hafâce", *DTCF Dergisi* 35/2 (1991), 87-125.; Er, "İbn Hafâce", 19/534-535.

⁵ Bk. M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990).

⁶ Bk. M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014).

⁷ Bk. Hayati Öncel, *İbn Hafâce (Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiiri)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).; Hayati Öncel, "İbn Hafâce'nin Şiirlerinde Tasvir", *İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası* 23 (2013), 115-144.

⁸ Bk. Nevzat H. Yanık, *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri* (Erzurum: Fenomen Yayınları: 2019).; Doğudaki tabiat şiirlerine ilişkin ayrıca bk. Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye – Abbasiler)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010).

⁹ Brigitte Foulon, "Les representations paysageres dans la poesie descriptive d'Ibn Hafâğa: Analyse de la structure

kendisine “Bahçıvan” manasına gelen “Cennân” lakabı verilmiştir. İbn Hafâce'nin en büyük avantajlarından birisi, olağanüstü bir doğaya sahip olan Endülüs'te yaşamış olmasıdır. Endülüs'ün bahçeleri, daha ılıman bir iklime yerleşmek için Kuzey Afrika'yı boydan boya geçmiş olan çöl sakinleri için hak edilmiş bir ödül olarak görülmektedir. Hatta İspanya coğrafyasının, Araplar tarafından, ilahî cennet vadinin dünyadaki bir yansıması şeklinde telakki edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin; İbn Hafâce bir şiirinde, Endülüs halkına cehenneme girmekten korkmalarını, zira cennetten sonra cehenneme girilemeyeceğini salık vermektedir. Böylelikle Endülüslü şairler, İspanya'nın bugüne kadar korunmuş olan pek çok doğal güzelliğini methetmişlerdir¹⁰.

Endülüs pek çok dinamiğiyle farklı bir coğrafya olmasına karşın, doğu kültüründen ve edebiyatından kopuk değildir. Hatta Endülüs'ün kendini kanıtlamış şairlerine, doğunun büyük nazım ustalarının namından hisse verilmesi, bu ikili ilişkinin bariz bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Bu dağıtımlardan İbn Hafâce'nin payına düşen, “Endülüs'ün Şanevberî'si” lakabı olacaktır¹¹. Bilindiği üzere, bizzat çiçek yetiştiricisi olan Ebû Bekr eş-Şanevberî (ö. 334/945-46), şiirlerinde bahçeleri, bitkileri, arazileri ve bunların mevsimsel değişimlerini ele alan bir şairdir¹². İbn Hafâce'nin tabiat şiirleri hususundaki ilhamlarının büyük bir çoğunluğunu, Doğulu şairlerden aldığı anlaşılmaktadır. Bunların arasında eş-Şerif er-Râdî (ö. 406/1015), 'Abdu'l-Muhsin eş-Şürî (ö. 419/1028), Mihyâr ed-Deylemî (ö. 428/1037), el-Buhturî (ö. 284/897) ve eş-Şanevberî gibi önemli isimleri saymak mümkündür. Ayrıca onun yağmacı şairlerden (*şâ'âlik*) etkilendiği de bilinmektedir. Öte yandan İbn Hafâce'nin şiirlerinde kullandığı üslup, haleflerinin üzerinde son derece etkili olacaktır. Hatta “hafâcî üslubu” diye tabir edilen şiirsel bir stil şekillenecek ve Endülüs'te uzunca bir müddet etkinliğini sürdürecektir. García Gómez (ö. 1995), hafâcî üslubunun Gırnata Emirliğinin yıkılışına kadar devam ettiğini söylemektedir. İbn Hafâce'nin, yeğeni İbnü'z-Zekâk (ö. 530/1137) başta olmak üzere, bir dizi Endülüslü şairi etkilediği anlaşılmaktadır¹³.

İbn Hafâce'nin tabiat şairliğine yönelmesi, muhtemelen kendi asrının toplumsal ve politik hadiselerinden uzak bir yaşam sürmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle şiirlerinde genellikle dağlar, ırmaklar ve vadiler gibi coğrafi unsurlar; ağaçlar, çiçekler, meyveler ve hayvanlar gibi canlı varlıklar; yıldız, güneş, ay ve samanyolu gibi kozmolojik figürler; çığ, yağmur, kar ve dolu gibi meteorolojik olaylar ele alınmıştır¹⁴. Doğayla bütünleşik birisi olduğu anlaşılan şair, tabiata adeta bir dost yahut âşık nazarıyla bakmaktadır. Çevresindeki

hypsométrique du paysage et de l'action des météores”, *Arabica* 51/1 (2005), 67.

¹⁰ Yanık, *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, 27-28.; Abdelwahab Meddeb, *Islam and the Challenge of Civilization*, çev. Jane Kuntz (New York: Fordham University Press, 2013), 108.

¹¹ Mustafa Sadık er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, haz. Abdullah el-Munşâvî – Mehdi el-Behkîrî (Mansûre: Mektebetü'l-İmân, ts.), 2/227-228.

¹² Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 2/501-502.

¹³ F. de la Granja, “İbn Khafâdja”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 3/822-823.; Nadia Yaqub, “Some of Us Must Depart: An Intertextual Reading of the Mountain Poem By Ibn Khafâjah”, *Journal of Arabic Literature* 30/3 (1999), 240-257.; Sam Liebhaber, “al-Shanfarâ and “The Mountain Poem” of Ibn Khafâja: Some Observations on Patterns of Intertextuality”, *Journal of Arabic Literature* 34/1/2 (2003), 107-121.

¹⁴ Bk. İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, thk. Abdullah Sende (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1427/2006).

güzellikleri neşe verici bir memba olarak görmesi, dinleyicilerin doğadan aldığı hazzı da arttırmakta, onları adeta betimlenen sahnelerin gözlemcisi haline getirmektedir.

İbn Hafâce'nin manzumeleri doğanın güzelliklerini yansıtan bir ayna gibidir. Bu minvaldeki şiirleri aracılığıyla, Endülüs efsanesinin beslenmesine de büyük katkılar sağlamıştır. Manzumelerinde adeta bitkilerin yaşamına ruh vermekte, elementlere şahsiyet atfetmekte ve onlara insansı özellikler kazandırmaktadır¹⁵. Daha veciz bir ifadeyle, İbn Hafâce'nin şiirlerinde genellikle doğayı kişileştirdiğini söylemek mümkündür. Doğa unsurlarına insanî duygulardan pay verilmesi önemli bir gelişmedir. Nitekim bunlar artık eskisi gibi yalnızca aşk, içki ve eğlence sahnelerinin arka planı olarak kullanılmamaktadır. Hatta İbn Hafâce bazen doğa olaylarının haricî tasvirini asgari seviyeye indirmekte, bunun yerine özlem, üzüntü, yabancılaşma, ölüm ve vatan hasreti gibi insana has duygulara yoğunlaşmaktadır. Böylelikle tüm bu hususlar ele alınan figüre yansıtılabilmektedir. Eleştirmenler onun bu bağlamdaki en önemli şiirinin, geniş, karanlık ve melankolik bir dağ konu edindiği kasidesi olduğu kanaatindedir¹⁶. Bu yüzden İbn Hafâce'nin *teşhis* yahut *kişileştirme* sanatından nasıl yararlandığının tetkik edilebilmesi için, ilerleyen sayfalarda söz konusu kasidesi ele alınacaktır.

2. İbn Hafâce'nin Tabiat Şiirlerindeki Özgünlüğü

İbn Hafâce'nin Endülüs şiirinde yeni bir başlangıcın müjdecisi olduğunu söylemek mümkündür. Bazı edebiyat tarihçilerine göre, onun Endülüs şiirinde gerçekleştirdiği değişim, doğayı ele alışıyla, bazılarına göreyse dünyaya ilişkin muayyen yaklaşımlarıyla bağlantılıdır. İbn Hafâce'nin gençlik ve yaşlılık, yaşam ve ölüm gibi belli başlı varoluşsal sorunlara yaklaşımı ve bunları somutlaştırma eğilimi son derece dikkat çekicidir. Söz konusu varoluşsal tutum, daha sofistike şiirlerinde, orijinal, zengin ve derinlikli bir zihni yansıtmaktadır. Keza İbn Hafâce'nin bu husustaki özgünlüğü, dağarcık, üslup ve sözdizimi açısından da ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Selma el-Ḥadrâ' el-Ceyyûsi bu bağlamda, onun bazı şiirlerinin önemli ve çok belirgin bir lengüistik gelişime tekabül ettiğini öne sürmektedir¹⁷.

İbn Hafâce'nin tabiat şairliğini şekillendiren belirgin kullanımlardan biri, makrokozmetik bir fenomenin, bir bahçe bağlamına yansıtılmasıdır¹⁸. Öte yandan kozmolojik mukayeselerin ve metaforların İbn Hafâce'nin selefleri tarafından da *medîh* şiirlerinde kullanıldığı bilinmektedir. Övülen kişinin ay, yıldız ve güneş gibi semavi cisimlerle ilişkilendirilmesi, Câhiliye şiirlerinde dahi vakidir. Keza Emevî döneminde Cemîl b. Ma'mer (ö. 82/701) sevgilisini aya benzetmektedir¹⁹. Modern Arap edebiyatında bile hâlâ devam ettirilen bu

¹⁵ Meddeb, *Islam and the Challenge of Civilization*, 108.

¹⁶ Scheindlin, "İbn Khafāja, Abū Ishāq İbrāhīm", 1/342-343.

¹⁷ Salma Khadra Jayyusi, "Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn Khafāja", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi (Leiden: E. J. Brill, 1992), 379.

¹⁸ G. J. H. van Gelder, "Nature, in classical poetry", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 2/582-584.

¹⁹ Esat Ayyıldız, "et-Tayyib Sâlih'in "Mevsimu'l-Hicre İle's-Şemâl" Adlı Romanının Tahlili", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (2018), 681. Cemil b. Ma'mer bu konuda şunları söylemektedir: "O güzellik

gelenek, Endülüs edebiyatında da geniş şekilde kullanım alanı bulmuştur. Şairin kolundaki sevgilinin güzelliğinden utanan ayın bir bulutun ardına saklandığının anlatıldığı şiirler bulunmaktadır. Hatta banyo kubbesi ve gözleme gibi günlük yaşama özgü unsurların betimlenmesinde dahi ayın kullanıldığı manzumeler mevcuttur. Dolayısıyla kozmolojik metaforlar, İbn Hafâce'den önce hali hazırda önemsizleştirilmiş durumdadır²⁰. Buna rağmen, İbn Hafâce'nin gökle yeri etkileyici bir üslupla birleştirdiğini söylemek mümkündür. Örneğin; onun bu minvaldeki bir şiirinde, misvak ağacı (*erāk*) tarafından gökyüzünün bir çadırımsıcasına nasıl kurulduğu konu edilmektedir. Samanyolu, yıldızlar, gök cisimleri, dereler, çiçekler ve güzel bir kadın, birbirinden ayırt edilmesi zor bir dizilimde, pek insicamlı bir bütünlükte dinleyiciye sunulmaktadır:

1. وَأَرَاكَتَ صَرَيتَ سَمَاءَ فَوْقَنَا
تَنَدَى وَأَفَلَكَ الْكُؤُوسِ تُنَادِ
2. حَفَّتْ بِدَوْحَتِهَا مَجْرَةُ جَدُولٍ
نَتَرْتُ عَلَيْهِ نُجُومَهَا الْأَزْهَارِ
3. وَكَانَتْ مَاءً وَكَانَ جَدُولَ مَاءٍ
حَسَنَاءَ شُدَّ بِخَصْرِهَا زَنَارٌ²¹

“1. Misvak ağacı, çiyli semayı üzerimize (çadır gibi) çattı; kadehlerin gök cisimleri ise (etrafımızda) dönmektedir.

2. Derenin Samanyolu onun (muazzam) gölgeğiyle sarmalanmıştır. Çiçekler onun üzerine yıldızlarını saçmıştır.

3. (Şekil itibarıyla etrafındaki) dere, adeta beline zünnâr dolanmış güzel bir kadın gibidir.”

Kozmolojik kullanımlar bir tarafa, İbn Hafâce'nin tabiat şiirlerindeki *hamriyyât* unsurlarına, bazı yenilikçi yaklaşımların bulunması maksadıyla dikkatlice bakılmasında fayda vardır. *Hamriyyât* içerisinde doğa unsurlarına yer verilmesi, esasen alışılmadık bir durum değildir. Ne var ki bilindiği üzere kadim şairler, şarap temasını işlerken etraflarındaki doğal güzellikleri adeta bir arka plan olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda onlar tarafından başrol doğaya değil şaraba verilmekte, bazen de arka plana neredeyse hiç değinilmemektedir²². Oysa İbn Hafâce'nin dizelerinde şarap temasına değinildiğinde dahi tabiata verilen önemin son derece arttırılmış olduğu gözlemlenmektedir. Aşağıda aktaracağımız şiir, bu durumun bariz göstergelerindedir.

İbn Hafâce tarafından *hamriyyât* geleneklerinden alınarak tabiat şiirlerine uyarlanan

bakımından dolunay, diğer kadınlar da yıldızdır. Dolunay nerede yıldızlar nerede.”

²⁰ J. C. Bürgel, “Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja”, *Journal of Arabic Literature* 14 (1983), 39.

²¹ İbn Hafâce, *Divānu İbn Hafâce*, 136.

²² Örneğin; bk. Esat Ayyıldız, “Hassân b. Sâbit'in Methiyeleri”, *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*, ed. Meriç Eraslan (İzmir: Asos Yayınevi, 2019), 290-292.

bir başka kullanım, vücut organlarının tasvirine ilişkindir. Malum olduğu üzere, Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]) gibi hamiyyât sanatının büyük ustalarının kasidelerinde, şarap sunumu yapan sakilerin ve cariyelerin vücutları genellikle bahis konusu edilmektedir²³. Oysa İbn Hafâce'nin bazı tabiat şiirlerinde, mevzu vücut organlarına getirildiğinde, bizzat doğanın kendisinden bahsedilmektedir. Örneğin; *gulâmın* kalçalarının yerine tepenin kalçalarına, cariyenin belinin yerine vadinin beline değinilmektedir. İçki âlemlerinde müzik yapmakla görevli olan şarkıcıların yerini ise güzel ötüşleriyle insanları mesut eden kuşlar alacaktır:

1. أذِنَ الْغَمَامُ بِدَيْمَةٍ وَعُقَارٍ فَاْمزُجْ لَجِينًا مِنْهَا بِنُضَارٍ
2. وَارْبَعُ عَلَى حُكْمِ الرِّيْعِ بِأَجْرِعٍ هَزَجِ النَّدَامَى مُفْصِحِ الْأَطْيَارِ
3. مَتَّقْتُمْ الْأَحْطَاظَ بَيْنَ مَحَاسِنٍ مِنْ رَدْفِ رَابِيَةٍ وَخَصْرٍ قَرَارِ
4. نَثَرْتُ بِجِجْرِ الرُّوْضِ فِيهِ يَدُ الصَّبَا دُرَّرَ التَّوَدَى وَدِرَاهِمِ الْأَنْوَارِ
5. وَهَفَّتْ بِتَغْرِيدٍ هُنَاكَ أَيْكَةً حَقَّاقَةً بِمَهَّابِ رِيحِ عَزَارِ
6. هَزَّتْ لَهُ أَعْطَافَهَا وَلَوْرَتَا خَلَعَتْ عَلَيْهِ مُلَاءَةَ النُّوَارِ²⁴

“1. Bulutlar yağmur ve şarap duyurusu yaptılar. Öyleyse bu ikisinin gümüşünü saf altınla karıştır!

2. Kumluk bir alanda, ilkbaharın hükmünün altında, içki arkadaşlarının ve fasih kuşların cıvıladığı (yerde) konakla...

3. ...Tepenin kalçalarının ve vadinin belinin güzellikleri arasında bakışları dağıtarak (yap bunu).

4. (Görüyorsun ki) saba rüzgârının eli, çayırın kucağına çiy incileri ve çiçek dirhemleri saçmıştır.

5. Orada kuş ötüşüyle ağaçlar dalgalanmış, 'arâr (bitkisinin kokusunu taşıyan) rüzgâr esinti(leri)yle sallanmıştır.

6. (Adeta bir cariyeymişçesine) onun için yanlarını (yani dallarını) sallamış ve ona çiçeklerden bir pelerin giydirmiştir.”

Bu bağlamda son olarak, İbn Hafâce'nin tabiat şiirlerindeki yeniliklerine ve

²³ Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs*, thk. İskender Âsâf (Mısır: Maṭba'atu'l-'Umûmiyye, 1898), 245-246.

²⁴ Şehabettin Ahmed b. Muhammed el-Makarrî, *Nefhu'l-İtib min ğusni'l-Endelusi'r-raġib*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Şâdir, 1997), 3/201.

seleflerinden miras aldığı kullanımlarına ilişkin, Nevzat H. Yanık'ın kayda değer bazı bulgularına değinmek doğru olacaktır. Yanık'ın belirttiğine göre, İbn Hafâce'nin methiye şiirlerinde tabiat temalarından yararlanması, önceki şairlerden miras alınan bir gelenektir. Endülüs şairlerinin mersiye şiirlerinde doğayı ağlayış ve kederle iç içe geçmiş şekilde kullanmaları ise yeni ve tuhaf karşılanacak bir durum olarak görülmektedir. Bu yeni üslubun İbn Hafâce tarafından da kullanıldığı gözlemlenmektedir. Daha sonra söz konusu kullanım, İbnu'z-Zekâk tarafından devam ettirilecektir. Tabiatın gazelle, nesib ve şarabın ise mersiyeyle mezcedilmesi buluşunun sahibi, İbn Hafâce'dir. Keza Doğulu şairlerin ve Endülüs'ün bazı şairlerinin, bizzat ağaç betimlemesi yapmaya çalışmadıkları; lakin İbn Hafâce'nin bu alanda yaratıcılık sergileyen şairlerin başında geldiği söylenmektedir. Endülüs şairlerinin çiçekleri bir kasidede yahut tabloda topluca işlememiş olmalarına karşın, İbn Hafâce'nin en azından iki çiçeği aynı tabloda işlediği gözlemlenmektedir²⁵.

3. İbn Hafâce'nin Bitki ve Meyveleri Konu Edinen Şiirleri

İbn Hafâce'nin tabiat şiirlerindeki canlı unsurları oluşturan figürler, tahmin edileceği üzere, bitkiler ve meyvelerdir. Zira çorak ve dağlık arazilerde dahi bir şekilde yaşama tutunabilen doğanın bu çetin organizmaları, jeolojik unsurların merkeze alındığı şiirlerde bile anlatımın zenginleştirilmesi için ideal bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabiat şiirlerinde daha çok turunç ve portakal ağaçlarını konu edinen İbn Hafâce, elma motifini, diğer şairler tarafından yeğlenmesine rağmen, kullanmamayı tercih etmiştir. Öte yandan bazen meyvelerin mukayesesine girişmekte, nar ile üzümü, incir ile *beles* tabir edilen bir meyveyi kıyaslamaya koyulmaktadır²⁶. Ayrıca bu bağlamda, Şemuel ha-Nagid (ö. 447/1056) gibi dönemin Yahudi şairleriyle İbn Hafâce arasında bazı etkileşimlerin yaşandığı da anlaşılmaktadır²⁷. İbn Hafâce'nin şiirlerinde kullandığı çiçeklerin arasında, reyhan, gül, nilüfer, nergis, papatya ve şakayık; meyvelerin arasındaysa narenciye, üzüm, incir ve nar sayılabilir²⁸. *Erâk* ağacı, İbn Hafâce'nin şiirlerinde sıklıkla kullanılan başka bir motiftir. Onun bu kullanımı, Doğu şiirine, özellikle de Câhiliye şiirine yapılan bir atıf olma özelliğindedir²⁹.

İbn Hafâce'nin tabiata, bilhassa da nebatata bakışının idrak edilebilmesi için, pek erken bir dönemde, henüz İslam öncesinde şiirsel açıdan gelenekselleşmiş olan "kadın" algısının doğru şekilde anlaşılması önemlidir. Kadınlar, Câhiliye şairlerinin ve haleflerinin nazarında değerli bir konuma sahiptir. Dolayısıyla güzel bir sevgili, erken dönem şairlerinin idealleştirdiği bir güzellik ve beğeni kıstası haline gelmiş bulunmaktadır. Daha sonraları çok temalı geleneksel kaside yapısının tematik açıdan bağımsızlığını kazanmasıyla, artık şiirin tek teması haline gelen belli başlı motifler, başrolü elde etmeleriyle birlikte, adeta bir

²⁵ Yanık, *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, 28-31, 36-37, 40, 58, 65.

²⁶ Meyve mukayesesini içeren bir şiir örneği için, bk. Rahmi Er, "İki Endülüs Şairi: İbn 'Ammâr ve İbn Hafâce", 117.

²⁷ Arie Schippers, "Short Poems in Andalusian Literature Reflections on Ibn Hafâga's Poems About Figs", *Quaderni di Studi Arabi* 5/6 (1987-1988), 709.

²⁸ Bk. İbn Hafâce, *Divânü İbn Hafâce*, 7-334.

²⁹ J. A. Abu-Haidar, *Hispano-Arabic Literature and the Early Provençal Lyrics* (Londra-New York: Routledge, 2001), 143.

kadınmışçasına kıymet görmeye başlayacaktır. Örneğin; İbn Hafâce'nin tabiat şiirlerine bakıldığında, temasından haz duyduğu bahçelerin, genç kızlara benzetildiği gözlemlenmektedir. Bahçenin çiçekleri bu genç kızın takılarıyla, dalları ve gövdeleri ise insan uzuvlarıyla özdeşleştirilmektedir. İbn Hafâce'nin nazarında bahçenin bir dans sahası ve şarkı meclisi olduğu anlaşılmaktadır³⁰. Şairin incir ağacına ilişkin kısa bir şiiri, doğa unsurlarıyla sevgilinin nasıl özdeşleştirildiğinin görülmesi açısından güzel bir misaldir:

1. "أَمَا وَاهْتَصَّارِ عُصْوِنِ الْبَلَسِ وَقَدْ قَلَّصَ الصُّبْحُ ذَيْلَ الْغَلَسِ

2. "وَمَالَ يَسِيلُ جَنَى شَهْدِهِ كَمَا سَالَ رِيْقُ حَبِيْبِ نَفْسِ

3. "لَقَدْ سَاقَ مِنْ رَائِقِ الْمُجْتَلَى شَوِيَّ الْجَنَى مُسْتَطَابَ النَّفْسِ

4. "فَهَمَّتْ لَهُ بِبَيَاضِ الثُّغُورِ وَأَحْبَبْتُ فِيهِ سَوَادَ اللَّعْسِ"³¹

"1. İncir ağacının ("beles" tabir edilen cinsinin) dallarını bükelim. Sabah, gece karanlığının elbisesini büzmüştür.

2. Uyuyan sevgilinin (ağzından) salya akması gibi, balının devşirilmesi de akmanın eşiğindedir.

3. Hoş kokulu nefesiyle ve zahir olan duru yüzüyle lezzetli hasada (doğru ben) cezbetti.

4. Ben ağızların beyazlığına tutuldum ve dudakların siyahlığını sevdim."

4. İbn Hafâce'nin Meteorolojik Olayları Konu Edinen Şiirleri

Meteorolojik hadiseler, tabiatın insanları tarih boyunca en çok etkileyen yönlerinden birisi olagelmıştır. Zira bu doğal ve ani yağışlar, kimi durumlarda öngörülemez oluşu, bereketliliği ve yıkıcılığıyla, insanların daima ilgisini çekmiştir. Canlıların hayatını direkt olarak etkileyen meteoroloji, İslam öncesinden itibaren şiirlerde oldukça önemli bir kullanım alanı bulmayı başarmıştır. İbn Hafâce'nin manzumelerine bakıldığında, söz konusu doğa fenomenlerinin oldukça etkileyici ve özgün şekilde anlatıldığını görmek mümkündür. Örneğin; dolu yağışını konu edindiği bir şiirinde, dolu tanelerini toprağın boynunu süsleyen mücevherata benzetmekte, yağışın tahrip gücüne değinmekte ve kişileştirilmiş yeryüzünün bu yağışa nasıl güldüğünü anlatmaktadır. Müteakiben dolunun korku uyandırıcı yönüne işaret etmekte ve bu kez havayı kişileştirerek onu dik dik bakan çatık kaşlı birisine benzetmektedir. İbn Hafâce'nin en can alıcı ifadesi, bu kısa şiirinin son dizesinde yer almaktadır. Nitekim burada, göğün gazabına uğrayan yeryüzü, zina etmiş bir kadına

³⁰ Hayati Öncel, "İbn Hafâce'nin Şiirlerinde Tasvir", 122.

³¹ İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 177.

benzetilmektedir. Aşağı doğru dolu yağdıran gökyüzü ise zaniyeyi işlediği cürüm nedeniyle recmeden kişilerle özdeşleştirmektedir. Söz konusu şiir, kişileştirme gibi İbn Hafâce tarafından sıkça kullanılan alışıldık yöntemleri içermesine rağmen, buradaki anlatımın son derece orijinal fikirler ihtiva ettiği açıkça görülebilmektedir:

1. يَا زُبَّ قَطْرِ جَاهِدِ حَلِي بِهِ
نَحَرَ الثَّرَى بَرْدٌ تَحْدَرُ صَائِبٌ
2. حَصَبَ الْأَبَاطِحِ مِنْهُ مَاءٌ جَائِدٌ
عَشَى الْبِلَادِ بِهِ عَذَابٌ ذَائِبٌ
3. فَالْأَرْضُ تَضْحَكُ عَنْ قَلَائِدِ أَنْجَمٍ
نُتِرَتْ بِهَا وَالْجَوُّ جَهْمٌ قَاطِبٌ
4. فَكَأَنَّهَا زَنَتْ الْبَسِيطَةَ تَحْتَهُ
فَأَكْبَبَ يَرْجُمُهَا الْعَامُ الْحَاصِبُ³²

“1. (Aşağı doğru) süzülen dolu (yağışı), toprağın boynunu nice sert damlacıkla (inci gibi) süslemiştir.

2. Donmuş su, geniş yataklı vadilere çakıl taşı atmaktadır. Onunla yurdu eriyici bir azap kaplamıştır.

3. Yıldızların (ipi koptuğu için) saçılan kolyelerine yeryüzü gülüyor. (Çünkü yerdeki dolu taneleri, gülünce ortaya çıkan dişler gibi görünüyor. Buna mukabil) hava çatık kaşlı ve ters ters bakıyor.

4. Sanki yeryüzü aşağıda zina yapmış bir (kadın), bulutlar da aşağı çakıl taşı atarak onu recmediyor.”

5. İbn Hafâce'nin Coğrafi Motifleri Konu Edindiği Şiirleri

Kadim Arap şairleri, hayatta kalabilmek için yön bulma yeteneklerine bel bağlayan ve çoğu zaman göçebe hayatı sürdüren bir kavme mensuptur. Bu yüzden Araplar coğrafyalarına ve çevrelere duydukları ilgiyi şiirlerine de geniş ölçüde yansıtmışlardır. Gelenek Endülüs'te bozulmamış, İbn Hafâce tarafından ırmak, dağ ve vadi gibi çeşitli coğrafi unsurlara ilişkin şiirler nazmedilmiştir. Bitkilerde olduğu gibi, coğrafi unsurların ana motif olduğu manzumelerde de kadınlara yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Örneğin; geniş yataklı düz bir vadide akan isimsiz bir nehrin konu edildiği bir şiirde, nehir güzel bir kadının lezzetli dudaklarından daha hoş bulunmaktadır. Irmağın eğilimleri bir bileziğe benzetilmekte ve çiçekler tarafından sarmalandığı anlatılmaktadır. Daha sonra ırmağın betimlenmesinde makrokozmetik unsurlardan yararlanılmakta ve manzara Samanyolu'na benzetilmektedir. Ardından betimlemeler birden bire dünyevileşmekte ve nehir bu kez elbiselerde kullanılan insan mamulü bir diskle teşbih edilmektedir. Irmağı çevreleyen dallar

³² İbn Hafâce, *Divānu İbn Hafâce*, 29.

ise kirpiklere, diğer bir deyişle bir insan uzvuna benzetilmektedir. Beşinci dizede şair içki arkadaşlarının ellerini sarıya boyayan şaraplardan söz ederek şiirine ufak bir *hamriyyât* havası katmaktadır. Şarabın eli nasıl sarıya boyadığı şiirde anlatılmamaktadır; ama güneş ışınlarının kadehe vurmasıyla, nedimlerin elinde meydana gelen renk değişimlerinin ima ediliyor olması muhtemeldir. Zira altıncı dizede tekrar bir renk oyunu konu edinilmekte ve güneş ışınlarının gümüşü suya vurmasıyla zahir olan görsel şölen anlatılmaktadır:

1. "لِلَّهِ نَهْرٌ سَالَ فِي بَطْحَاءِ أَشْهَى وَرُوداً مِنْ لَمَى الْحَسَنَاءِ
 2. مُتَعَطِّفٌ مِثْلَ التَّيَّوَارِ كَأَنَّهُ وَالزَّهْرُ يَكْنُفُهُ مَجْرُ سَاءِ
 3. قَدْ رَقَّ حَتَّى ظَنَّ قُرْصاً مُفْرَغاً مِنْ فَضَّةٍ فِي بُرْدَةِ خَضْرَاءِ
 4. وَعَدَّتْ تَحْتَهُ بِهَ الْغُصُونُ كَأَنَّهَا هُدْبٌ يَحْتَفُ بِمِقْلَةِ زَرْقَاءِ
 5. وَأَطَالَهَا عَاطِيَتْ فِيهِ مُدَامَةً صَفْرَاءُ تَخْضِبُ أَيْدِيَ التُّدْمَاءِ
 6. وَالرِّيحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُونِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الْأَصِيلِ عَلَى لُجَيْنِ الْمَاءِ"³³

"1. Aman Allah'ım! Ne nehir ama! Geniş yataklı düz vadide akar; güzel bir kadının (dudaklarının) kırmızılığundan daha lezzetlidir.

2. Bilezik gibi bükülmüş, çiçekler tarafından sarmalanmıştır. Adeta semanın Samanyolu'na benzemektedir.

3. (Bu nehir), yeşil bir elbise(ye yerleştirilmiş) gümüşten mamul bir disk sanılacak kadar narindir.

4. Dallarla kuşatılmıştır; adeta uzun kirpiklerle çevrelenmiş mavi bir göz küresi gibidir.

5. İçki arkadaşları(m)ın ellerini boyayan sarı şaraplardan orada ne kadar da çok içmişliğim vardır!

6. ...Rüzgâr dallarla oynarken ve gurup vaktinin altuni (rengi), gümüşü suyun üzerine vurmuşken."

6. İbn Hafâce'nin Varoluş Temalı Melankolik Bir Tabiat Şiiri

İbn Hafâce'nin özgünlüğü, imgeleriyle meydana getirdiği doğal karşıtıklarda ve tabiatın farklı işlevlerini bir araya getirme biçiminde aranmalıdır. Örneğin; tabiat şiirlerini,

³³ İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 13-14.

insan vücudundan yahut vücudun bir uzvundan alınmış insicamlı metaforlar aracılığıyla şekillendirdiği gözlemlenmektedir. Böylelikle metaforik ve kişileştirici bir kompozisyon tarzı husule gelmektedir. Hatta çoğu zaman metaforları fazlaca kullanması nedeniyle, esasen betimlediği nesne silikleşebilmektedir. Bu bağlamda, bilhassa İbn Hafâce'nin "Dağ" adıyla bilinen şiirini zikretmek gerekir. Bahsi geçen dağ, kendisiyle kısa bir süre kalan ziyaretçilerine yaşam dersleri veren kişileştirilmiş bir motiftir. Şairin bu özgün kasidesi son derece beğenilmektedir³⁴. Kasidede geleneksel imgelerle birlikte yeni anlamların da meydana getirildiği anlaşılmaktadır³⁵. Hakikaten de İbn Hafâce'nin bu kasidesinde, kişileştirme sanatı en ala şekliyle tezahür etmektedir. Özellikle şiirin sonunda, ayrılmak üzere olan yolcu dağla vedalaştığında, duygulanım doruk noktasına ulaşmaktadır:

1. بَعِيثُكَ هَلْ تَدْرِي أَهْوَجُ الْجَنَائِبِ تَحْتَبُّ بِرَحْلِي أَمْ ظُهُورُ النَّجَائِبِ
2. فَمَا لُحْتُ فِي أُولَى الْمَشَارِقِ كَوَكْبًا فَأَشْرَقْتُ حَتَّى جِئْتُ أُخْرَى الْمَغَارِبِ
3. وَحِيدًا تَهَادَانِي الْفَيْفَى فَأَجْتَلِي وَجَوْهَ الْمَنَائِيَا فِي قِنَاعِ الْغِيَاهِ
4. وَلَا جَارَ إِلَّا مِنْ حُسَامٍ مُضْمَمٍ وَلَا دَارَ إِلَّا فِي قُتُودِ الرِّكَائِبِ
5. وَلَا أَنْسَ إِلَّا أَنْ أُضَاجِكَ سَاعَةً تُغْوِرُ الْأَمَانِي فِي وَجْهِهِ الْمَطَالِبِ
6. وَلَيْلٍ إِذَا مَا قُلْتُ قَدْ بَادَ فَاِنْقَضَى تَكْشِفُ عَنْ وَعْدٍ مِنَ الطَّنِّ كَذِبِ
7. سَجَبْتُ الدِّيَاجِي فِيهِ سُودَ دَوَائِبِ لِأَعْتَبِقَ الْأَمَالَ بِيضَ تَرَائِبِ
8. فَمَزَّقْتُ جَيْبَ اللَّيْلِ عَنْ شَخِصٍ أَطْلَسِ تَطَّلَعَ وَضَّاحَ الْمَضَاجِكِ قَاطِبِ
9. رَأَيْتُ بِهِ قِطْعًا مِنَ الْفَجْرِ أَعْبَشًا تَأَمَّلَ عَنْ نَجْمٍ تَوَقَّفَ ثَاقِبِ
10. وَأَرَعَنْ طَمَاحَ الدُّوَابِّ بِذِيخِ يُطَاوِلُ أَعْنَانَ السَّمَاءِ بِغَارِبِ
11. يَسُدُّ مَهَبَّ الرِّيحِ عَنْ كُلِّ وَجْهَةٍ وَيَزْحَمُ لَيْلًا شُهُبَهُ بِالْمَنَاقِبِ
12. وَقَوَّرَ عَلَى ظَهْرِ الْفَلَاةِ كَأَنَّهُ طَوَالَ اللَّيَالِي مُفَكِّرٌ فِي الْعَوَاقِبِ

³⁴ A. Schippers, "The Theme of Old Age in the Poetry of Ibn Hafāga", *Quaderni di Studi Arabi* 9 (1991), 143.

³⁵ Qasimova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*, 523.

13. يَلُوثُ عَلَيْهِ الْغَيْمُ سَوْدَ عَائِمٍ
لَهَا مِنْ وَمِيضِ الْبَرْقِ حُمْرُ ذَوَائِبِ
14. أَصْحَتْ إِلَيْهِ وَهُوَ أَخْرَسُ صَامِتٍ
فَكَدَّتْنِي لَيْلُ السَّرَى بِالْعَجَائِبِ
15. وَقَالَ أَلَا كَمْ كُنْتُ مَلَجًا قَاتِلِ
وَمَوْطِنَ أَوَاهٍ تَبَّتْ لَنَا نَائِبِ
16. وَكَمْ مَرَّي مِنْ مُدْلِجٍ وَمُؤْوَبِ
وَقَالَ بِظِلِّي مِنْ مَطِيٍّ وَرَاكِبِ
17. وَلَا ظَمَمَ مِنْ نُكْبِ الرِّيحِ مَعَاظِنِي
وَزَا حَمَمَ مِنْ خُضْرِ الْبِحَارِ غَوَارِبِي
18. فَمَا كَانَ إِلَّا أَنْ طَوَّوْتُمْ يَدُ الرِّدَى
وَطَارَتْ بِرِيحِ التَّوَيِّ وَالنَّوَائِبِ
19. فَمَا خَفْتُ أَيُّكِي غَيْرَ رَجْفَةٍ أَضْلَعُ
وَلَا نَوْحُ وَزُقِي غَيْرَ صَرْخَةٍ نَادِبِ
20. وَمَا غَمَّضَ السُّلُوانَ دَمْعِي وَإِنَّمَا
تَزْفَتْ دُمُوعِي فِي فِرَاقِ الصَّوَابِ
21. فَحَتَّى مَتَى أَتَى وَيُظْعَنُ صَاحِبِ
أُودِعُ مِنْهُ رَاحِلًا غَيْرَ آيِبِ؟
22. وَحَتَّى مَتَى أَرَعَى الْكَوَاكِبَ سَاهِرًا
فَمِنْ طَالِعِ أُخْرَى اللَّيَالِي وَغَارِبِ؟
23. فَزُحَاكَ يَا مَوْلَايَ دَعْوَةَ ضَارِعِ
يُمَدُّ إِلَى نُعْمَاكَ رَاخَةَ رَاغِبِ
24. فَاسْمَعْنِي مِنْ وَعْظِهِ كُلَّ عِبْرَةٍ
يُتْرَجُّهَا عَنْهُ لِسَانُ التَّجَارِبِ
25. فَسَلِّ بِمَا أَبْكِي وَسَرَى بِمَا شَجَا
وَكَانَ عَلَى عَهْدِ السَّرَى خَيْرَ صَاحِبِ
26. وَقُلْتُ وَقَدْ نَكَبْتُ عَنْهُ لِطِيَّةٍ:
سَلَامٌ فَإِنَّا مِنْ مُقِيمٍ وَذَاهِبِ³⁶

"1. Ömrüne ant olsun! Biliyor musun? Şiddetli güney rüzgârları mı yoksa soylu develerin sırtları mı benim eyerimi harekete geçiriyor?"

2. Doğunun başlarında şafak yıldızı olarak söker sökmez, şarkta doğdum

³⁶ İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 47-49.

ve garbın sonlarına doğru geliverdim.

3. ...Karanlığın maskesinin altında ölümün yüzlerini görünceye kadar, bir çölden diğerine geçerek ve de tek başıma...

4. ...Keskin kılıçlarla, ama komşu olmadan; deve eyerlerinin iskeletinde, ama evsiz...

5. ...Umutların ağızları isteklerin yüzlerindeyken, bir anlığına gülmemle, ama arkadaşsız...

6. ...Geçip bittiğini söylediğim zaman, bu zannı(mı)n yalancı bir vaat olduğunun ortaya çıktığı bir gecede...

7. ...(İşte bu anlattığım), beyaz kaburga kemikleri olan umutları kucaklamak için siyah perçemli karanlığı çekip attığım (bir gecedir).

8. Grimsi bir şahıs (belirecek) şekilde gecenin mintanını yurttım. Ağız açık, çatık kaşlı bir halde zahir oldu...

9. ...Onda tan vaktinden karanlık bir parça gördüm. Parlak, keskin bir yıldızla ilişkin düşüncelere dalmıştı...

10. ...Ve de yüksek zirveli, gururlu ve ulvi perçemli bir dağa (ilişkin). (Öyle bir dağdı ki irtifasının yüksekliğinden), omzu gökyüzünün etrafındaki (bulutlarla) yarışıyordu.

11. Her yönden (gelen) rüzgâr(lar)ın esişinin önünü tıkıyor, geceleri omuzlarıyla yıldızları itiyordu...

12. ...Geniş düzlüklerin üzerinde vakur şekilde; sanki geceler boyunca akıbetlerin (nasıl olacağını) düşünüyormuşçasına.

13. Bulutlar onun üzerine siyah sarkıklar gibi dolanmaktadır. Yıldırımların ışıltısından, kırmızı bukleleri vardır.

14. Samut ve dilsiz olmasına karşın, ben ona kulak verdim. Yolculuk gecesinde bana harika şeylerden bahsetti.

15. (Dedi ki): 'Ben kaç kez katil(ler) için sığınak; (kaç kez) ah çekmiş, münzevi tövbe-kâr(lar) için bir vatan olmuşumdur?

16. Gece yolculuğuna çıkan ve geri dönen kaç kişi benim yanıma uğramış, biniciler ve binekler gölgemde uyumuştur?

17. Sapan rüzgârlar böğürlerimi (kaç kez) tokatlamıştır? Yeşil denizler, kürek kemiklerimin arasını (kaç kez) sıkıştırılmıştır?

18. Ölümün elinden başka onları dürebilecek bir şey yoktur. Onları (yalnızca) kaderin felaketleri ve uzaklığın rüzgârı alıp götürebilir.

19. *Ağaçlarımın titremesi, kaburgaları(mu)n sarsılmasından başka bir şey değildir. (Üzerimde yaşayan) hayvanların iniltisi ise bir ağıtçının feryadıdır ancak!*

20. *Benim gözyaşımı teselli azaltmamıştır. Bilakis gözyaşlarım arkadaşları(mu)n ayrılığında tükenmiştir.*

21. *Bir dost(um daha yanımdan) ayrılırken, ben ne zamana kadar (bu halde) kalacağım? O dönmemek üzere ayrılırken, ben (de tutmuş ona) veda ediyorum.*

22. *Geceleyin doğan sonra da kaybolan yıldızları, uyumaksızın ne zamana kadar gözleyeceğim?*

23. *Mevla'm! Senin lütfuna arzu elini uzatan ve (sana) yalvararak dua(eden bu kuluna) merhamet et!'*

24. *(İşte bu sözlerini sarf ettiği) vaazında, deneyimlerin(den hareketle konuşan) dilinin tercüme ettiği tüm ibretleri bana dinletmiştir.*

25. *(Gel gör ki) ağlatan şeyle teselli verdi; üzücü şeyle rahatlattı! Gece yolculuğu boyunca arkadaşların en hayırlısı oydu.*

26. *Yolculuğuma (yeniden koyulmak) için ondan ayrılarak dedim ki: '(Ayrılık) selamı (üzerine) olsun! Kimimiz kalır, kimimiz gider!'*

SONUÇ

İbn Hafâce üstün şiirsel yeteneği sayesinde, ismini Endülüs'ün ve genel olarak tüm Arap edebiyatının en ünlü birkaç tabiat şairinin arasına yazdırmayı başarmıştır. Onun tabiat şiirlerine bu denli yoğunlaşabilmiş olması, züht hayatı yaşaması ve siyasetle fazla içli dışlı olmamasıyla ilişkilendirilmektedir. *Endülüs'ün bahçwanı* namıyla anılmasından da anlaşılacağı üzere, onun şiirsel üretkenliğinin en gelişkin mahsulleri tabiat şiirleridir. Tahayyülündeki Endülüs imgesi, gerçekten de cennetle özdeşleştirilmiş gibidir. Hatta şairin vatanını ilahî gücün vadettiği bir yurt gibi gördüğü, bazı şiirlerindeki kendi beyanlarından anlaşılmaktadır. İbn Hafâce söylediği şiirleri sayesinde, Endülüs'ün büyüğü bir coğrafya olarak görülmesi kanaatinin beslenmesine de büyük katkılar sağlamış olmalıdır. Şiir sanatında, daha sonraları hafâci üslubu diye tabir edilecek bir stil bırakmış ve Endülüslü pek çok şairi etkilemiştir. Öte yandan İbn Hafâce'nin şiirsel ilhamlarını daha çok Doğulu şairlerden aldığı gözlemlenmektedir. eş-Şerif er-Râdî, 'Abdu'l-Muhsin eş-Sûrî, Mihyâr ed-Deylemî, el-Buhturî ve eş-Şaneverî gibi şairlerin yanı sıra, yağmacı şairlerin şiirlerinden (*şa'âlık*) de etkilenmiş gibi görünmektedir.

İbn Hafâce'nin şiirlerinde bazı belirgin kullanımlardan sıkça istifade edildiği gözlemlenmektedir. Bunların başında *kişileştirme* yahut *teşhis* sanatına verilen büyük önem gelmektedir. Şair dizelerinde bitkileri adeta bir insana yahut insanüstü bir varlığa

dönüştürmekte, cansız figürleri canlıymışçasına anlatmaktadır. Bu açıdan onun manzumelerinde önemli bir gelişimin husule geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim seleflerinin şiirlerinde tabiat teması başka mevzuların arka planını süsleyen bir öge olarak kullanılmaktayken, İbn Hafâce'nin dizelerinde başrolü üstlenmektedir. Kimi durumlarda zahiri yönden ziyade batini yöne odaklanması, betimlediği motifin özlem, üzüntü ve melankoli gibi insana has duygularına ağırlık vermesi, bu durumu oldukça pekiştirmektedir.

İbn Hafâce'nin Endülüs tabiat şiirlerindeki ağırlığı, onun doğayı ele alışıyla bağlantılıdır. Gençlik ve yaşlılık, yaşam ve ölüm gibi konulara değinilmesi, varoluşsal sorunlardan dem vurulması ve bunların somutlaştırılması hususunda verilen emek, şairi ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir. Dolayısıyla onun şiirlerinin ayırt edici yönünün, özgün ve derinlikli zihnini yansıtabildiği dizelerinde aranması daha doğru olacaktır. Keza makrokozmetik unsurların bir bahçede karşımıza çıkabilecek nesnelere yansıtılması, İbn Hafâce'nin dikkat çeken kullanımları arasındadır. Ancak süfli nesnelere betimlenmesi için göksel cisimlere başvurulması, İbn Hafâce'nin yaşadığı çağa gelinceye kadar, sıkça işlenmiş bir teşbih olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Hafâce'den önce, bu minvaldeki kullanımların değerinin iyiden iyiye düşürüldüğü, hatta bir gözlemenin dahi ay ile teşbih edilebildiği bilinmektedir.

İbn Hafâce'nin şiir terazisinde *hamriyyât-ravdiyyât* kefelere sağladığı yeni denge, dikkat çekici hususlardan bir diğeridir. Klasik kasidelerde hamriyyât temasının arka planını oluşturmak için kullanılan tabiat unsurları, İbn Hafâce'nin şiirlerinde baskın tema hüviyetiyle karşımıza çıkmaktadır. Nitekim artık onun manzumelerinde, şarap meclisini eğlendirmekle görevli olan müzisyenlerin yerini kuş sesleri, cariyelerin vücut organlarının betimlenmesinin yerini ise doğa parçalarının betimlenmesi almış durumdadır. Dolayısıyla İbn Hafâce'nin bazı şiirlerinde, güzel bir cariyenin belindense vadinin beline, cariyenin kalçalarındansa tepenin kalçalarına önem verildiği gözlemlenmektedir. Tabiat şiirlerinin, yenilikler açısından fazla umut vadeden bir konu olmadığı ortadadır. Mamafih İbn Hafâce'nin özgün kullanımları sayesinde, özellikle şiirlerinin satır aralarında, bu sanat dalına unutulmaz katkılar sağladığı ve şiir sanatındaki üstünlüğünü yeterince gösterebildiği söylenebilir.

Kaynaklar

Abbâs, İhsan. *Târîhu'l-edebi'l-Endelusî: 'Aşru'î-Tavâ'if ve'l-Murâbiîn*. Amman: Dâru's-Şurûk, 1997.

Abu-Haidar, J. A.. *Hispano-Arabic Literature and the Early Provencal Lyrics*. Londra-New York: Routledge, 2001.

Ayyıldız, Esat. "et-Tayyib Sâlih'in "Mevsimu'l-Hicre İle's-Şemâl" Adlı Romanının Tahlili".

- Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 58/1 (2018), 662-689.
- Ayyıldız, Esat. "Hassân b. Sâbit'in Methiyeleri". *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*. ed. Meriç Eraslan. 286-298. İzmir: Asos Yayınevi, 2019.
- Bürgel, J. C.. "Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja". *Journal of Arabic Literature* 14 (1983), 31-45.
- Dayf, Şevki. *el-Fennu ve mezâhibuhu fı'ş-ş'i'ri'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 11. Basım, Tarihsiz.
- Ebû Nuvâs. *Divânu Ebî Nuvâs*. thk. İskender Âsâf. Mısır: Maṭba'atu'l-'Umûmiyye, 1898.
- Er, Rahmi. "İbn Hafâce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Er, Rahmi. "İki Endülüs Şairi: İbn 'Ammâr ve İbn Hafâce". *DTCF Dergisi* 35/2 (1991), 87-125.
- Foulon, Brigitte. "Les representations paysageres dans la poesie descriptive d'Ibn Ḥafâğa: Analyse de la structure hypsométrique du paysage et de l'action des météores". *Arabica* 51/1 (2005), 66-108.
- van Gelder, G. J. H.. "Nature, in classical poetry". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 2/582-584. Londra-New York: Routledge, 1998.
- de la Granja, F.. "Ibn Khafâdja". *The Encyclopaedia of Islam*. 3/822-823. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- İbn Ḥafâce. *Divânu İbn Ḥafâce*. thk. Abdullah Sendi. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1427/2006.
- Jayyusi, Salma Khadra. "Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn Khafāja". *The Legacy of Muslim Spain*. ed. Salma Khadra Jayyusi. 367-397. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Liebhaber, Sam. "al-Shanfarâ and "The Mountain Poem" of Ibn Khafāja: Some Observations on Patterns of Intertextuality". *Journal of Arabic Literature* 34/1/2 (2003), 107-121.
- el-Makarrî, Şehabettin Ahmed b. Muhammed. *Nefḥu'l-'îb min ğusni'l-Endelusi'r-ra'îb*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1997.
- Meddeb, Abdelwahab. *Islam and the Challenge of Civilization*. çev. Jane Kuntz. New York: Fordham University Press, 2013.
- al-Nowaihi, Magda M.. *The Poetry of Ibn Khafâjah: A Literary Analysis*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1993.
- Öncel, Hayati. "İbn Ḥafâce'nin Şiirlerinde Tasvir". *İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası* 23 (2013), 115-144.
- Öncel, Hayati. *İbn Ḥafâce (Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiiri)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Qasimova, Aida. *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*. Bakü: Qasimova A.Ş., 2019.
- er-Râfi 'î, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. haz. Abdullah el-Munşâvî – Mehdi el-Behkîrî. 2 Cilt. Mansûre: Mektebetu'l-İmân, Tarihsiz.
- Scheindlin, R. P.. "Ibn Khafāja, Abū Ishâq İbrâhîm". *Encyclopedia of Arabic Literature*. Ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1/342-343. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Schippers, A.. "The Theme of Old Age in the Poetry of Ibn Hafâğa". *Quaderni di Studi Arabi* 9

(1991), 143-160.

Schippers, Arie. "Short Poems in Andalusian Literature Reflections on Ibn Hafāğa's Poems About Figs". *Quaderni di Studi Arabi* 5/6 (1987-1988), 708-717.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Toprak, M. Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.

Toprak, M. Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Yanık, Nevzat H.. *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye – Abbasiler)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010.

Yanık, Nevzat H.. *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*. Erzurum: Fenomen Yayınları: 2019.

Yaqub, Nadia. "Some of Us Must Depart: An Intertextual Reading of the Mountain Poem By Ibn Khafājah". *Journal of Arabic Literature* 30/3 (1999), 240-257.

ez-Zehebî, Ebû 'Abdillah Şemsettin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ĥadis, 1427/2006.

The Nature Poetry of the Andalusian Poet Ibn Khafādja

Abstract

Abū Ishāq Ibrāhīm b. Abī al-Faṭḥ Ibn Khafādja, who developed nature poetry to a great level of composition, was one of the most renowned poets of al-Andalus. Ibn Khafādja was born in 450/1058 in Djazira Shuḡr where he spent most of his life. He was wealthy enough to not compose panegyrics for important men or patrons in order to get some favor from them. Therefore he could find enough time and energy to focus on the nature poetry. He is considered the most prominent of the many poets of al-Andalus who composed nature poetry. His original and beautiful descriptions of mountains, rivers, streams, gardens, trees, fruits and flowers won him the soubriquet of al-Djannān (the gardener). He was also nicknamed al-Ṣanaubarī of al-Andalus. Ibn Khafādja drew much of his inspiration from his predecessors such as al-Buḥtūrī, al-Ṣanaubarī, al-Sharīf al-Raḍī, ‘Abd al-Muḥsin al-Ṣūrī and Miḥyar al-Daylamī. On the other hand he influenced his successors such as his nephew Ibn al-Zaḳḳāk. The theme of the nature dominates his diwan, which was compiled by the poet himself at the age of sixty-four in his own idiosyncratic way. Ibn Khafādja generally personalizes the nature in his poetry and concentrates on human feelings such as missing, sadness, homesickness, and melancholia. Nature was used as main theme in his poetry, not as a background for scenes of love, carouse or journey. It is possible to say that he is an important representative of rawḍiyyāt poetry in al-Andalus because he deals with the theme of garden. One of Ibn Khafādja’s greatest advantages was that he lived in al-Andalus, which had a truly wonderful nature. The gardens of al-Andalus were seen as a well-deserved reward for the desert dwellers, who have crossed North Africa to settle in a warmer climate. It is obvious that Spain was considered by the Arabs as a reflection of the divine heaven on earth. In one of his poems, Ibn Khafādja advises the people of al-Andalus not to be afraid of going to hell, because it is not possible to go to hell after the paradise. It is possible to say that Ibn Khafādja is the harbinger of a new beginning in Andalusian poetry. According to some literary historians, his change in Andalusian poetry is linked to his perception of nature or his particular approach to the world. Ibn Khafādja’s approach to major existential problems such as youth and old age, life and death, and his tendency to concretize them are extremely striking. This existential attitude reflects an original, rich and profound mind in his more sophisticated poems. Likewise, Ibn Ibn Khafādja’s uniqueness in this matter has a privileged position in terms of vocabulary, style and syntax. In this study, nature poetry of Ibn Khafādja and his poetical style are examined with a scientific method. In addition to this, a number of examples of his outstanding poems are given.

Keywords: Arabic Language and Literature • Ibn Khafādja • Nature Poetry • Literature of al-Andalus • Andalusian Poetry.



MÜSLÜMAN TARİHÇİLERİN KURGUSAL TARİH ANLATIMI: DİNEVERİ’NİN AHBÂRU’T-TIVÂL ÖRNEĞİ

Fictional History Expression of Muslim Historians: The Example of Ahbâr al Tivâl of Dineverî

Feyza Betül KÖSE¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 26.10.2020
Kabul Tarihi : 06.04.2021
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

İslâm Tarihi'nin temel malzemesi, rivâyetler başta olmak üzere vesikalar ve kalıntılardır. Bu malzemelerin eksikliği durumunda anlatı içerisinde kronolojik devamlılık, tematik bütünlük veya neden-sonuç ilişkilerinde kırılmalar oluşmaktadır. Tarihçiler ise anlatımda bütünlüğü sağlamayı amaçlamakta, malzemesinin bulunmadığı durumlarda herhangi bir boşluk oluşmaması için kurgusal anlatıma yönelerek tarih kurguları imâl etmektedirler. Her ne kadar tarihte olanı, olduğu gibi ifade edemese de tarih kurguları, tarihin o şekilde de olabileceğine dair bir fikir vermektedir. Bu tür kurgular; şekil, amaç ve tarih değeri bakımından mevzû haberlerden ayrılmaktadır. Tarih kurguları, klasik dönem Müslüman tarihçilerinin tümünün eserlerinde belirli oranda mevcuttur. Bu dönemin İslâm Tarihi eserlerindeki kurgusal anlatım konusunda, 282/895 tarihinde vefât eden İranlı tarihçi Dineverî'nin Ahbârü't-Tivâl adlı eseri üzerinde özel olarak durulmalıdır. Dineverî, İran tarihini merkeze alarak telif ettiği eserinde kurgusal anlatıma, diğer İslâm Tarihi eserlerinden çok daha fazla başvurmuştur. Eserde hâdiseler, şahıslar ve ayrıntı kurguları yoğun olarak yer almıştır. Kaynak zikrine önem vermeyen müellifin bu kurguların, kurgulayanını mı yoksa aktaranını mı olduğunu kesin bir şekilde tespit etmek ise mümkün değildir. Müellifin tarih kurgularının önemli bir özelliği de edebî usûlle kaleme alınmış olmasıdır. Canlı aktarım, iç monologlar, psikolojik tahliller, metinlerarasılık, lirik anlatım, ulaşılmaması mümkün olmayan bilgilerin aktarımı, bilinçakışı, betimleme gibi edebî usûller Ahbârü't-Tivâl'in tüm tarih anlatımında olduğu gibi kurgu metinlerinde de kendisini göstermektedir. Edebî yöntemi kullanarak tarih anlatmak son zamanlarda özellikle Siyer-roman bağlamında tartışılan bir konu haline gelmiştir. Klasik dönem İslâm tarihçilerinin genel metodu kendilerine ulaşan rivâyetleri tenkide tâbi tutarak ve kaynağını göstererek nakletmek ve kronolojiyi esas alarak metin oluşturmaktır. Dineverî, aynı dönemin müellifi olmasına rağmen bu genel temâyülün dışına çıkarak eserlerini edebî üslupla kaleme almış, dolayısıyla kronoloji, kaynak gösterimi, rivâyet tenkidi, farklı rivâyetleri zikretme gibi klasik dönem İslâm tarih yazımının unsurlarını ihtiva etmeyen metinler üretmiştir. Ahbârü't-Tivâl'deki tarih kurguları üzerinde yapılan bu çalışma, söz konusu eserde edebî üslubun seçilmesinin metne etkisini de incelemekte ve tarih yazıcılığında farklı yöntemler kullanımının imkânını sorgulamaktadır. Çalışmamız, kurgunun ne olduğuna, tarih kurgularına yönelmenin nedenlerine değinmekte, tarih kurgularının mevzû haberlerle çeşitli açılardan farkını incelemektedir. Bu kurguların edebî kurgularla olan ayrışma noktalarını ortaya koyarak Ahbârü't-Tivâl'deki kurguları tarih veya edebî kurgular çerçevesinde değerlendirmektedir. Müellif ve eseri hakkında, çalışma sınırlarımız çerçevesinde bilgi sunduktan sonra Ahbârü't-Tivâl'deki kurgusal anlatımın özellikleri ele alınmaktadır. Çalışmanın çerçevesi ise Hz. Ömer döneminde İran'ın fethedilmesiyle başlayan İslâm tarihi konularından oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyer • Tarih Yazıcılığı • Edebiyat • Dineverî • Usûl, Kurgu.

¹ Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü/ Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, feyzabetulkose@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-3249-4194>

Giriş

Kurgu metinler, herhangi bir dış gerçekliğe sahip olan veya olmayan metinlerdir. Dış gerçekliğe sahip olan, sahih metinlerdeki kurgu, tarihçinin belgeleri seçmesinden başlayarak anlatımında yer vermesine kadar geçen bir dizi süreçte dini, ırkı, cinsiyeti, yaşı, kültürü, eğitimi gibi kendisine özel pek çok durumunun etkisiyle hareket etmesinden kaynaklanmakta ve tarihçi –çoğu zaman farkında olmaksızın– tüm bunların yönlendirmesiyle yeni bir metin inşa etmektedir. Her bir tarihçinin fikrinin arkasındaki bu etkenlerin kendisine özel oluşu, tarih metnini inşanın her adımında ona “biricik”liği sağlamaktadır. Aynı hâdiseyi anlatan, birbirinden esinlenmenin olmadığı metinlerdeki özgünlük de bu durumun bir neticesidir. Dolayısıyla her tarih metni, tarihçinin kurguladığı “yeni” bir metindir.

İslâm tarihçileri tarih anlatımını inşa etme ve metin oluşturma itibariyle kurguyu kullanmışlardır. Tarihçilerin kendi tarih anlatımlarını inşadaki kurguları, ulaştıkları malzemeyi; din anlayışları, siyasi kanaatleri, mezhebi kimlikleri gibi etkenler doğrultusunda seçmeleri ve anlatımda bunlara yer vermeleriyle oluşur. Örneğin, mezheplerinin var oluşu, Hz. Ali'nin hilâfet hakkı meselesine dayanan Şiâ'ya mensup tarihçiler, herhangi bir konudaki mevcut rivâyet malzemesi arasından bu doktrini destekleyecek olanları ayıklayarak tarih anlatımını kurgulamaktadır. Kendisini Şiâ'ya karşı konumlandıran Ehl-i Sünnet'in tarihçileri ise anlatımlarını kurgularken, Sünnî hilafet algısına uygun düşen rivâyetleri seçmektedir.

Dış gerçekliğe sahip olmayan metinlerdeki kurgusal anlatım ise, Togan'ın “*O (tarihçi) bu işi yaparken çok vakit eksikliklerle karşılaşır. Bu husus, sebeplerin neticesi olan olaylar elde olduğu halde, sebebini bulamamak yahut ele geçen vesikaları birbirleriyle bağlanamayan parçalar (fragments) halinde bulmak gibi hallerde görülür*” ifadesinde geçen durumlarda gündeme gelmektedir. Tarihçinin bu gibi eksiklikler karşısında bütünlüğü sağlamak üzere başvurduğu kurgusal anlatım, “*râvi veya müellifin, merkeze aldığı doğru bir bilginin (tarihsel gerçekliğe sahip) altını, kendi kültür düzeyi, ulaşabildiği bilgi malzemesi, çıkarımı, anlatım becerisi ve hatta okuyucusunun durumuna göre doldurması*”¹ olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmanın üzerinde durduğu kurgu, her tarih metni inşasında muhakkak bulunan kurgu değil bu tanımda açıklanan şekilde tarihçi tarafından oluşturulan metinlerdeki kurgudur ve çalışmamızda “tarih kurgusu” olarak tanımlanacaktır.

Klasik dönem İslâm tarihçilerinin oluşturdukları tarih metinlerinin bir kısmı da kronoloji, içerik veya neden sonuç ilişkilerindeki boşlukları, elde bulunan verilerden hareket ederek “böyle olsa gerek” düşüncesiyle doldurdukları kurgu metinlerdir. İbn İshâk'ın, Hz. Peygamber'in Şam yolculuğuna dair kurgusu, bu metinlere açık bir örnektir. Rahip Bahîrâ rivâyetinde Hz. Peygamber'in küçük bir çocuk olmasına rağmen bu yolculuğa nasıl çıktığı sorusuna dair bir kanıt bulunmaması; müellifin anlatıdaki eksikliği gidermek amacıyla,

¹ Şaban Öz, *Siyer Usûlü* (İstanbul: Endülüs Yay., 2019), 64.

“...Gitmeye karar verip yolculuk için hazırlandığı vakit, onu çok seven Resulullah devesinin yularından tutarak ‘Amca, beni kime bırakıyorsun? Benim babam yok, annem de yok,’ dedi. Ebû Tâlib, ona acıdı’ Allah’a yemin olsun ki, onu benimle götüreceğim ve asla yanımdan ayırmayacağım’ dedi”² şeklinde bir kurgu metni üretmesinin gerekçesini oluşturmaktadır.

Anlatının bir noktasındaki eksiklik dışında ideolojik, dinî, mezhebî gibi çeşitli etkenlerle haber imâline ihtiyaç hissedilebilir. İlk dönem İslâm tarihinin büyük yıkımlara sebep olan hâdiselerinin anlatımında Abdullah b. Sebe adlı bir şahıs ve onun etrafında dönen olayların kurgulanması, haber imâline ideolojik olarak ihtiyaç hissedilmesiyle gündeme gelmiştir. Zira Müslümanların Halifesi yine Müslüman kimseler tarafından öldürülmüş ve Hz. Ali döneminde sahabe birbirine kılıç çekmiştir. Bu hâdiselerin siyasetten itikada kadar pek çok alanda ortaya çıkardığı sorunları aşabilmek ve sahabe algısının zedelenmesini engelleyebilmek amacıyla sahabî olmayan ve olayların tümünün sorumluluğunun kendisine yükleneceği bir başka unsura ihtiyaç hissedilmiştir.³ Sa’lebe kıssası, emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker bağlamında duyulan dinî ihtiyaçla üretilmiştir.⁴ İnzâr, kırtas gibi hâdiseler ise mezhebî ihtiyaçlar doğrultusunda va’z edilen haber örnekleri olup bu kategoride Şia’nın öne çıktığını belirtmek gerekir.

Dikkat edilmesi gereken nokta, tarih kurgusu ile ihtiyaç sonucunda üretilen mevzû haberlerin birbirinden ayrılmasıdır. Burada tarihçi ve mevzû haber üretenin usûllerinin farklı oluşunun yanında amaç farklılığı da söz konusudur. Tarihçi, kurgu yaparken kronoloji veya sebep-sonuç ilişkilerini dikkate alarak hareket eder. Böylelikle oluşturduğu metin/tarih, anlatısı içerisinde eğreti durmayarak bir boşluğu doldurur. Mevzû haber imâlinde ise kronolojik veya sebep-sonuç ilişkisinde boşluk olması şart olmadığı gibi çoğu zaman böyle bir boşluk bulunmaksızın anlatıya eklemeler yapılır. Mevzû haberler, masa başı tarihçiliğin ürünü olduklarından dolayı hâdiselerin mikro düzeyde ele alınmasıyla oluşturulur. Haber uyduran, bu haberin anlatı içerisinde eğreti durmasını problem olarak görmez.

Tarih kurgusu ile mevzû haberler amaçları bakımından da farklılık gösterir. Tarihçinin hedefi tarih yazımıdır. Kurguya giderken anlatıdaki bir boşluğu gidermeyi amaçlar. Tarihçi için bu haberden herhangi bir çıkar elde etmek söz konusu değildir. Mevzû haber üreticisinin amacı ise hissettiği bir ihtiyacı gidermektir. Şayet bir haber, ideolojiyi desteklemek, bir mezhebi savunmak veya onun argümanlarına destek bulmak, İslâm’a ve Müslümanlara zarar vermek, dine bağlılığı artırmak, ekonomik hayata katkı sağlamak, kıssalarda yer vermek, siyasî hedeflere ulaşmak, bireysel menfaat elde etmek gibi çeşitli amaçlara hizmet ediyorsa mevzû olarak değerlendirilmelidir.

² Muhammed İshâk b. Yesâr b. İshâk (150/767), Siretu İbn İshâk, thk: Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1398/1978, 73.

³ Bk. Siddik Korkmaz, Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi (Ankara: Araştırma Yay., 2005), 40-62.

⁴ Sa’lebe Kıssası hakkında tarihçilerin değerlendirmeleri için bk. Ahmet Nedim Serinsu, Sa’lebe Kıssası –Esbâb-ı Nüzûl’e Yeni bir Yaklaşım– (İstanbul: Şule Yay., 1994), 18-22.

Üzerlerine fikir bina edilip edilememesi bakımından da tarih kurguları ile mevzû haberler arasında fark bulunmaktadır. Mevzû haberler içeriği itibariyle herhangi bir doğruluk değeri taşımamakta buna karşılık tarih kurguları, Jahn'ın, "... *yaşamış ya da yaşaması muhtemel karakterlerle ve olmuş ya da olması muhtemel olaylarla ilgili bir tablo yaratması açısından takdir edilir*"⁵ şeklinde ifade ettiği gibi kronoloji, neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız olarak üretilmemeleri nedeniyle olana dair ihtimal düzeyinde de olsa bir fikir vermektedir. Bununla birlikte tarih kurgusunun kesin kanıt olarak kullanılmayacağını vurgulamak gerekir.⁶

Mevzû bir haber, onu üreten kişiden bağımsız olarak farklı bir tarihçi tarafından anlatıdaki boşluğu gidermek üzere alınmış olabilir. Herhangi bir amaca hizmet etmek için üretilen bir haber, tarihçilik adına hareket eden bir tarihçi tarafından farklı bir bağlamda kurgu metin olarak kullanılabilir. Bu durumda mevzû haber, başka bir tarihçinin anlatısında tarih kurgusuna dönüşmüştür.

Böyle bir dönüşüm tarih kurgusunun tarih metni haline gelmesinde de görülmektedir. Bir tarihçinin "böyle olsa gerek" düşüncesiyle ürettiği tarih kurgusu, sonraki dönemde başka bir tarihçi tarafından "böyle olmuş" fikri ile bir tarih metni olarak eserine alınabilir. Bu durumu fark edebilmenin yolu ise metinler arası karşılaştırma ve kronolojik takip ile ilk metni bulmak ve bu ilk metnin kurgu olup olmadığını sorgulamaktır ki kesin sonuç elde etmek her zaman mümkün olamamaktadır.⁷

Tarih kurgularının ayırt edilmesi gereken bir diğer metin türü de edebî kurgulardır. Togan,

*"Biz buna "uydurma"dan farklı olmak üzere "uyduruş" dedik ki kombinasyonun karşılığı olsun. Tarihçi böyle bir "uyduruş" yaparken şair ve edipler kadar serbest hareket edemez. Yani gelişi güzel fantezi işletemez. Tarihçi ancak menbalardaki malûmata istinad eder ve onların arasındaki sebep ve sebeplenme münasebetlerini tayin eder."*⁸

ifadeleriyle tarih kurgusu ile edebî kurgunun farkını ifade etmektedir. Tarih kurgusu bir zemin üzerine ve bir bağlam içerisinde yapılırken edebî kurguda zemin ve bağlam esas değildir, edebiyatçının hayal gücü tek belirleyici faktördür. Her iki kurgunun kesiştiği nokta ise tarihî romanlar olup bu romanlarda tarihî zemin ve bağlam esas alınarak hayal gücü ile yeni metinler üretmek söz konusudur.

Klasik dönem İslâm tarihçilerinin metinlerinde yer verdikleri tarih kurgusu 282/895 yılında vefat eden Dineveri'nin *Ahbâru't-Twâl* adlı eserinde de yer almaktadır. Müellifin bu eserinin kurgusal anlatımla öne çıkmasının nedeni, eserin edebî bir üslupla kaleme

⁵ Manfred Jahn, *Anlatıbilim*, çev. Bahar Dervişcemaloğlu (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 50.

⁶ Öz, *Siyer Usûlü*, 63.

⁷ Bk., Öz, *Siyer Usûlü*, 63.

⁸ A. Zeki Velidi Togan, *Tarihî Usûl* (İstanbul: Enderun Yay., 1985), 111.

alınmasının kurguların çokluğuna ve anlatımda boşluk bırakılmamasına sebebiyet vermesidir.

Dineverî ve Ahbâru't-Tivâl

İran'ın Dinever adlı yerleşim biriminde doğan Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dineverî, çeşitli ilim dallarına vukûfiyeti ile birlikte Botanik ve Tarih'te temâyüz etmiş bir isimdir. Kaynakların bildirdiğine göre çok sayıda eser telif etmiş olmasına⁹ rağmen hâlihazırda ulaşılabilen eserleri; çalışmamızın konusu Ahbâru't-Tivâl, bal ve arı hakkındaki *Kitâbu'l-Asel ve'n-Nahl*, botanik sahasındaki altı ciltlik meşhur eseri *Kitâbu'n-Nebât*'ın üç ve beşinci ciltleri ile astronomiye dair olan ve ancak kendisinden yapılan uzun alıntılar sayesinde önemli bir kısmı günümüze kadar gelen *Kitâbu'l-Envâ*'dır. Eserlerin bizzat kendileri ve âlimlerin Dineverî'nin eserlerinden ziyadesiyle istifade etmiş olmaları, müellifin ilimdeki yüksek mertebesini ortaya koymaktadır. Nitekim ünlü botanikçi İbn Baytar'ın, çalışmalarını *Kitâbu'n-Nebât*'a dayandırması;¹⁰ Mes'ûdî ve Kâtip Çelebi'nin ifadeleriyle İbn Kuteybe'nin, Ahbâru't-Tivâl'den büyük ölçüde faydalanması¹¹ Dineverî'nin İslâm bilim tarihindeki seçkin yerine işaret eden örneklerdendir. Ayrıca Mes'ûdî, Dineverî'nin ilimde büyük bir yere sahip olduğunu ifade etmiştir.¹²

Ahbâru't-Tivâl, telif edildiği üçüncü yüzyıla kadar kaleme alınmış eserler arasında gerek konu yelpazesinin genişliği gerekse ele aldığı hâdiselere dair aktardığı malûmat ile öne çıkmaktadır. Hâdiselerin İran tarafına ait olan ve diğer İslâm tarihi kaynaklarında bulunmayan bilgileri ihtiva etmesi Ahbâru't-Tivâl'in önemini artırmaktadır.

Klasik İslâm tarih yazıcılığının genel temâyülü, eserlerin âlemin ve insanın yaratılışı ile başlamasıdır. Ahbâru't-Tivâl ise yaratılışa değinmeksizin Hz. Âdem ile başlamakta ve müellifin yaşadığı döneme kadar gelmektedir. Eserin diğer İslâm tarihlerinden en önemli farkı Ahbâru't-Tivâl'in, İran'ı merkeze alan bir anlatım içermesi ve –bazı istisnalarla beraber– ancak İran ile bir şekilde kesişen hâdiselere yer vermesidir.

Ahbâru't-Tivâl, Hz. Âdem'den itibaren peygamberlerin bir kısmının hayatına ve nesillerine yer verdikten sonra Yemen, Babil, Filistin gibi bölgelerin tarihlerine ilişkin anekdotlar aktarır. Bu başlıkların içeriği de adı geçen bölgelerin İran ile irtibatı çerçevesinde şekillenmiştir. İran tarihine dair ayrıntılı bilgilerin akabinde İran bölgesindeki İslâm fetihleri ile İslâm tarihi hâdiselerine giriş yapar. Hz. Ömer dönemindeki İran'ın fethi öncesine dair

⁹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1417/1997), 106; Salâhu'd-Dîn Halil b. Aybeg Safedî, (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1420/2000), 6/233.

¹⁰ Örneğin İbnu'l-Baytar'ın *Müfredât* isimli eseri, Dineverî'den yoğun alıntılarla oluşmuştur. Bk. Ebû Muhammed Ziyaeddin Abdullah b. Ahmed İbnu'l-Baytar (646/1248), *el-Câmi' li Müfredati'l-Edviyye ve'l-Agziyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992). İbnu'l-Baytar ve Dineverî'nin eser ve metotlarının karşılaştırması için bk. Martin Theodor Houtsma, vd., *Mucez Dâireti'l-Meârifî'l-İslâmiyye* (Şârika: Merkezü's-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikri, 1998/1418), 16/4972.

¹¹ Mes'ûdî ve Kâtip Çelebi, İbn Kuteybe'nin, Dineverî'den aldıklarını kendisine mâl ettiğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında Mes'ûdî, İbn Kuteybe'nin, Dineverî'nin çoğu kitabından aynı şekilde aşırma yaptığını eklemiştir. Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesûdî (345/956), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Es'ad Dâğir (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 2/202; Hâci Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/280.

¹² Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 2/202.

İslâm tarihi bilgileri oldukça kısıtlıdır. O kadar ki Hz. Peygamber’le alakalı kısım birkaç cümleden ibaret olup dönemin İran tarihi içerisinde yer almıştır. Hz. Ömer’den itibaren Râşid Halifeler dönemine ilişkin konuların işlenişinde de yine İran merkezli anlatım devam eder. Burada sadece İran bölgesindeki fetih ve çarpışmalar ayrıntılarıyla ele alınır. Hz. Osman’ın hilâfetinde kısaca Küfe, Basra ve Mısır’a tayin edilen valiler ile Mısır’ın vergi memurları ismen zikredildikten sonra dönemin İran fetihlerine geçilir. Eserde bu fetihler hakkında özet malûmatla yetinilmiş, fitne olaylarına hiç temas edilmeksizin “*Osman öldürüldü, halk üç gün halifesiz kaldı, Gâfiki onlara namaz kıldırıyordu. Sonra insanlar Ali’ye biat ettiler*” ibaresi ile Hz. Osman dönemi nihayete erdirilmiştir. Hz. Ali’nin hilâfeti ise oldukça detaylı bir şekilde nakledilmiştir. Halife’nin vali atamaları, Cemel, Siffin, Tahkîm, Hâriciler, Nehrevân gibi konular üzerinde ayrıntılarıyla durulmuş, özellikle Siffin gün gün anlatılmıştır. Ahbâru’t-Tivâl, Hz. Ali’nin Muâviye ve Hâricilerle mücadelesi çerçevesinde Hâricilere dair aktardığı bilgilerle de İslâm tarihleri arasında öne çıkmaktadır. Hz. Ali ve nesline özel önem verdiği göze çarpan eser, Kerbelâ hâdisesi üzerinde geniş bir şekilde durmuştur. Emevîler ve Abbasîlere ayrılan bölümler ise eserin son konusu Halife Mu’tasım’a kadar sürmektedir.

Dineverî’nin millî ve mezhebî kimliğini eserine yansıtmadığı, tarafsız bir tutumla meseleleri ele aldığına dair görüşler¹³ olduğu gibi Ahbâru’t-Tivâl’in müellifin bu yönleri ekseninde telif edildiği ve taraflı bir tutumla kaleme alındığı şeklinde görüşler de bulunmaktadır.¹⁴ Günaltay, “*Eserin her satırında ulusçuluğun güçlü ve baskın etkisi duyulmaktadır. Fakat buna rağmen, yazarı olayları tasvir ederken tarafsız bir tarihçi özelliğini korumaya samimi gayret göstermiş olduğu da inkâr edilemeyecek bir gerçektir*”¹⁵ diyerek her iki görüşü mezcetmiştir. Dineverî’nin, İran tarihini merkeze alarak bir genel tarih telif etmekle birlikte millî ve mezhebî kimliğini, ele aldığı konuların içeriğine bilinçli olarak yansıttığını söyleyemeyiz.

Ahbâru’t-Tivâl, edebî üslûbu ile de diğer klasik dönem Müslüman tarihçilerinin eserlerinden ayrılmakta ve müellifin güçlü bir edip yönünün bulunduğu işaret etmektedir. Dineverî’nin edebiyatla ilgili eserler telif ettiği, kaynaklarımızda yer almaktadır ki bu eserlere henüz ulaşılmış değildir. Kendisinin edebî yönü Câhız¹⁶ ile kıyaslanarak her ikisinin de edebiyatta zirvede buldukları¹⁷ ve icâz ve tekrardan kaçınmada aynı usûle sahip oldukları belirtilmiştir.¹⁸ Bunda Dineverî’nin, dönemin önde gelen edip ve şairlerinden

¹³ Zekeriya Akman, “Ebû Hanîfe Ahmed Dineverî Hayatı, Tahsili ve İlmî Kişiliği”, *el-Ahbâru’t-Tivâl Eskilerin Haberleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 40, 48; Ethem Ruhi Fiğlalı, “*el-Ahbâru’t-Tivâl*”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1/494.

¹⁴ Nahide Bozkurt, *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihi Tasarımları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020), 47.

¹⁵ M. Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, haz. Yüksel Kanar, (İstanbul: Endülüs Yay., 1991), 53.

¹⁶ Câhız’ın edebî yönü hakkında bk. Mustafa Köse, *Mutezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız-*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 144-146.

¹⁷ Şihâbüddin Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Mu’cemu’l-Udebâ İrşadü’l-Erib ila Ma’rifeti’l-Edib*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1414/1993) 1/258-259; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, 6/233.

¹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, 1/274.

İbn Sikkî't'in talebesi olması¹⁹ etkili olmalıdır. Zira İbn Sikkî't, kendi zamanının en önemli şair, edîb ve dil âlimlerinden sayılıyor ve Halife Mütevekkil'in oğullarına dersler veriyordu.²⁰ Ayrıca Dineverî de nahiv ve dil âlimi olarak zikredilmiştir.²¹

Ahbâru't-Tivâl'de Kurgusal Anlatım

Her tarih eserinin tarihçinin anlatım/sunum kurgusu çerçevesinde oluşmasının yanında bir eserin belirli ibare veya metinlerinin tarih kurgusu niteliğini taşıması, tarih yazıcılığında örneklerine sıklıkla rastlanan bir durumdur. İslâm tarih yazıcılığında da mevcut olan tarih kurguları; hâdiseler, şahıs veya ayrıntı kurguları gibi farklı başlıklarda değerlendirmek mümkündür. Ahbâru't-Tivâl de bu tür kurguları içermekte ve kurgusal anlatımın edebiliği ile diğer tarih eserleri arasında öne çıkmaktadır. Bununla birlikte eserdeki kurguların bazılarının hâdiseler, şahıs, ayrıntı türü kurgulardan hangisine dâhil olduğunu ayırt etmeyi zorlaştıracak şekilde iç içe geçmeler söz konusudur.

Müellifin naklettiği haberlerin tamamına yakınının kaynaklarını belirtmemiş olması, yer verdiği kurgulardaki metinlerarasılık²² durumunun ve tarih kurgularını kendisinin mi yoksa râvilerin mi ürettiğinin tam olarak tespitine imkân tanımamaktadır. Bu nedenle incelediğimiz tarih kurgularında Dineverî'yi kurguyu üreten veya nakleden olarak değil ona yer veren olarak zikretmek durumundayız. Bu durum, çalışmamız üzerinde herhangi bir değişikliğe neden olmayacaktır. Zira çalışmamız, Dineverî'nin sadece kendi ürettiği kurgulara değil nakilde bulunduğu kurguları da kapsayan kurgusal anlatımına yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte müellifin naklettiği kurgular da diğer Müslüman tarihçilerin ürettikleridir.

Ele aldığımız eserdeki kurgusal anlatımı incelerken râvi veya müellifin anlatımın içinde yer alan dar kapsamlı tasarruflarına yer vermediğimizi belirtmeliyiz. Bu usûlü takip etmekteki gerekçemiz, neredeyse her haberde karşılaşılan bu durumun tarih yazıcılığının bir parçası olmasıdır. Bazen kelime, bazen cümle ölçüğündeki bu tasarruflara yer vermek çalışmanın konu çerçevesi açısından herhangi bir fayda sağlamayacağı gibi çalışmanın hacmini de ihtiyaç duyulmayan bir şekilde arttıracaktır.

Hâdiseler Kurguları

Dineverî, kronoloji, içerik veya sebep-sonuç ilişkilerinde görülen boşlukları doldurmak üzere tarihçiler tarafından başvuru alan *hâdiseler kurgularına*, bu amaçların yanı sıra edebî anlatımı zenginleştirmek amacıyla da yer vermiştir.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1/258.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan Zübeydî (379/989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, tz.) 202-204; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 6/2840-2841.

²¹ Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî Ebu'l-Berekât (577/1181), *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Udebâ*, thk. İbrâhim Samerrâî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 180; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1/258; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1985), 13/422.

²² "Bir yazarın, başka bir yazarın metninden parçaları kendi metninin bağlamında kaynaştırarak yeniden yazma"sını ifade edilen metinlerarasılık, "her metnin kendinden önce yazılmış öteki metinlerin alanında yer aldığı, hiçbir metnin eski metinlerden tümüyle bağımsız olamayacağı" düşüncesini temel alır. Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yay., 2000) 17-18.

Ahbâru't-Tivâl'deki tarih kurgularının bir kısmı, sonraki dönemde yaşanan hâdiseler doğrultusunda üretilmiş metinlerdir. Mervân b. Hakem'in Yezîd b. Muâviye'ye kendisine biat etmeyenler hakkındaki tavsiyesi, ilerleyen günlerde yaşananların öngörüsü gibidir. Bu kurguya göre Mervân, Yezîd'e, Abdullah b. Ömer ve Abdurrahman b. Ebî Bekr'in hilâfet konusunda herhangi bir taleplerinin olmadığını ancak Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'in biatlerinin ivedilikle almasını, alamazsa boyunlarını vurmasının gerektiğini, aksi halde bu isimlerden her birinin ayrı bir yerde muhalefet edeceklerini söylemiştir.²³ Tarih, Mervân'ın söylediklerinin aynı şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.

Ahbâru't-Tivâl'de yer alan hâdiseler kurgularının bazıları, ulaşılması mümkün olmayan gizli konuşmalar olup bunların en tipik örneklerinden biri Amr b. el-Âs ve Muâviye b. Ebî Süfyân arasında geçmiştir. Konuşmanın içeriği, Siffin sonrası sürecin nasıl işlediğini ve Amr'ın Mısır'a sahip oluşunun arka planını açıklamakta, tarih geriye yönelik olarak kurgulanmaktadır. Muâviye'nin evinde geçen ve kendisi ile Amr'ın Mısır pazarlığına dair gizli diyalogun bir noktasında Muâviye, muhatabına, "*Bana yaklaş sana bir sır vereyim*" demekte, Amr'ın kendisine yaklaşması üzerine de, "*Bu bir hile, evde ikimizden başkasını görüyor musun ki?*" diye uyarılmaktadır.²⁴ Konuşmanın gizliliğinin, diyalogun içeriğinde bu şekilde teyit edilmesiyle diğer gizli konuşmalardan farklılaşan kurgu, bu konuşmanın nasıl dışarıya yansıdığı sorusunu ise diğer pek çok gizli diyalog kurgusu gibi yanıtız bırakmaktadır.

Gizli konuşmalara dair kurguların yanında gizli olmayan diyaloglar da eserde geçmektedir. Genel olarak rivâyet naklinde görülmeyen karşılıklı konuşma ayrıntıları Ahbâru't-Tivâl'i farklı kılan unsurlardan biridir. Zira diğer İslâm tarihlerinde de anlatı içerisinde diyaloglara yer verilirken Dineveri onlardan çok daha fazla ve uzun diyaloglarla anlatımının edebî hale gelmesine katkıda bulunmuştur.²⁵

Esasen Dineveri'nin tarih anlatımının geneli edebîdir. Müellif, kurguları edebî hale getiren fizikî ve ruhî tasvirlerle, konuşmanın öznesinin "ben" olduğu iç monologlara,²⁶ diyaloglara ve kahramanın zihninden geçenleri resmettiği bilinçakışlarına²⁷ oldukça fazla yer vermesiyle eserini edebî açıdan zenginleştirmektedir. Esere ilmî değerinden bir şey kaybettirmeksizin edebî bir anlatımla okuyucuya hâdisenin içindeymiş hissini vermektedir. "*(Ubeydullah b. Ziyâd'ın, Müslim b. Akil'i aramak için gönderdiği) Mi'kal yola çıktı, sonunda bir mescide girdi. Fakat işe nasıl koyulacağını bilmiyordu. Sonra mescitte sütunların birinin yanında çok namaz kılan birini gördü. Kendi kendine, 'Bu Şitler çokça namaz kılar. Bu adam*

²³ Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud Dineveri (282/895), el-*Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdulmünim Âmir, (Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960), 227.

²⁴ Dineveri, *Ahbâru't-Tivâl*, 158.

²⁵ Muhammed el-Hanefiyye ile Ubeydullah b. Ömer arasında Siffin'de geçen diyalog bunlardan yalnızca biridir: Dineveri, *Ahbâru't-Tivâl*, 174-175.

²⁶ David Lodge, *Kurgu Sanatı*, çev. Aytaç Ören (Ankara: Hece Yayınları 2013), 65.

²⁷ Lodge, 66. Bilinçakışı, modern/postmodern dönemin bir tekniği olarak görülse de (bk. Şerefur Atik, *Metinlerarasılık ve Kurmacada Gerçeklik Üzerine* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017), 72; Dineveri gibi klasik dönem İslâm tarihçileri bilinçakışının karşılığı olan zihin dünyasının resmedilmesi tekniğini eserlerinde kullanmışlardır.

da onlardan olmalı' dedi"²⁸ ibaresi Dineverî'nin ruhî tahlil, bilinçakışı, iç monolog, fizikî tasvir gibi öğeleri bir arada kullanımının sayısız örneklerinden biridir.

Ana olayın arkasında onu besleyen yan olay kurguları da Dineverî'nin, eserine edebî nitelik kazandıran anlatımlardır. Hz. Ali'nin öldürülmesi sürecini işleyen müellif, üç Hâricî fedâinin suikast planını aktarırken, suikast kararı sonrası İbn Mülcem'in kabilesi arasında geçirdiği günlerdeki durumunu psikolojik öğelerle harmanlayan bir kurguya yer vermiştir: "*İbn Mülcem, sabah namazından güneş yükselinceye kadar Teymü'r-Rebâb'ın meclisinde oturuyordu. Halk sohbet ediyor o ise Ali'yi öldürme kararından dolayı sessiz kalıyor, tek kelime dahi etmiyordu.*"²⁹

Şahıs Kurguları

İslâm tarih yazıcılığında, menfî sonuçların sorumluluğunu yüklemek, etkin şahıs veya olayı tespit edememek, hâdiselerin gidişatını onların diliyle açıklamak gibi farklı amaçlara ulaşmak üzere şahıs kurgularına gidilmesinin sayısız örneği mevcuttur. Ahbâru't-Tivâl'de de anlatıya yerleştirilen şahıs kurguları bulunmaktadır. Bunlardan biri Ubeydullah b. Ziyâd'ın Basra'dan Şam'a yolculuğu sırasında kendisine rehberlik etmek üzere yanına verilen "Yeşkurlu adam"dır. Yeşkurlu olmasının dışında bu şahsın kimliğine dair bir ize rastlanmayan metinde yolda konakladıkları bir sırada rehber ve Ubeydullah arasında geçen konuşma üzerinden Hz. Hüseyin'in katli, İbn Ziyâd'ın Basra'da yaptırdığı saray konularında sorumluluğun Halife Yezîd'e ait olduğu vurgulanmakta, Hâricileri öldürmesinde ise Hz. Ali'yi katleden bu gürûhun geçmişte Hz. Ali tarafından öldürüldüğü ifadeleriyle Hâricilerin "öteki"liği bir kez daha pekiştirilmektedir.³⁰ Böylelikle kurguda bir şahıs sayesinde birbirinden farklı amaçlara ulaşmak hedeflenmiştir. Ayrıca bu kişinin anlatımıyla, yolculuk sonrasında Ubeydullah'ın Mervân'ı hilâfete yönlendirdiği konuşma aktarılmıştır. Bir yol rehberinin Şam'da iki kişi arasında geçen görüşmeye neden katıldığı ayrı bir sorudur. Bu da Yeşkurlu adamın kurgulanması ile birden fazla hâdisenin kurgusuna zemin oluşturulduğunu göstermektedir.

Başka bir râvi tarafından yapılan şahıs kurgusunun Dineverî tarafından eserinde zikredildiği de olmuştur. Abdülmelik'in Abdurrahman b. Eş'as ile mücadelesi bağlamında aktarılan ve kurgu şahıs olarak bir cariyenin yer aldığı rivâyet, müellif tarafından "Denilir ki" şeklindeki kaynak kaydı ile verilmiştir. Kurgu, Abdülmelik'in düşmanı ile mücadelesi sürecinde kendisine hediye edilmiş ve "dünya güzeli" olarak nitelenen bir cariyeye dokunmamasını içermekte ve Abdülmelik'in okuduğu bir beyit ile durum gerekçelendirilirken mücadelenin Halife üzerindeki etkisine dair bir panorama sergilenmektedir.³¹

Ayrıntı Kurguları

²⁸ Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 235.

²⁹ Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 214.

³⁰ Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 284-285.

³¹ Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 318.

Bu tür kurgular, nakledilen hâdisenin ayrıntılarına dair zihinde soru işareti bırakacak boşlukları doldurmak amacıyla yönelik olarak tasarlanmaktadır. Müslim b. Akil'in, Hânî b. Urve'nin evinde, Ubeydullah b. Ziyâd'ın evi ziyareti sırasında bir dolaba saklanması bir ayrıntı kurgusudur. Dineveri'nin çağdaşı veya sonraki dönem müelliflerinin konuya dair yer verdikleri haberde bu ayrıntı bulunmamakta, bu da anlatının eksikliğine yol açmaktadır. Zira hâdiseyi nakleden diğer tarih kitaplarında evde olan Müslim'in, Ubeydullah'ın orayı ziyaretinde nerede saklandığına dair bir bilgi olmadan, "Müslim, Ubeydullah gittikten sonra çıktı" şeklinde ifadeler kullanılmıştır.³² Ahbâru't-Tivâl'deki dolap kurgusu bu eksikliği tamamlamaktadır. Buna göre Müslim, Hânî'nin evinde iken oraya gelen Şerik b. A'ver, Ubeydullah'ın eve geleceğini söyleyerek Müslim'den dolaba saklanmasını ve kendisine işaret etmesiyle dolaptan çıkarak Ubeydullah'ı öldürmesini istemiştir. Bu ayrıntı kurgusu başka kurgularla da desteklenmiştir. Müslim'in işarete rağmen dolaptan çıkmaması üzerine Şerik, onu Ubeydullah'ı öldürmeye teşvik eden bir de şiir söylemiştir.³³

Ahbâru't-Tivâl, şahıs, mekân veya hâdise ile alakalı çok sayıda fizikî tasvir içermektedir. Müellifin anlatım üslubu, hâdiseyi zihinlerde canlandırarak şekildedir. Örneğin, Hire'de Müslümanlar ile İranlıların savaş sahnesi canlı bir şekilde tasvir edilmiştir: "...İki topluluk birbirine girdi. Sesleri, gök gürültüsünün sesi gibiydi. ...Müslümanlar bir kere düşmana saldırdılar (sonra geri çekildiler). Müsennâ sakalını yoluyordu."³⁴

Sonuç

Bir metin için malzeme seçiminden onu sunmaya kadar geçen işlemlerin tümünü ihtiva eden "kurgulamak", metin inşâ etmekle aynı anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla kurgusal olmayan hiçbir metin bulunmamaktadır ve tarihe dair metinler de bu kapsamdadır.

Tüm metinlerin kurgusal olması, mevzû haber oldukları anlamına gelmemektedir. Zira metinler, sahih ibareler ve kurgulardan mürekkeptirler. Bu kurguların bir kısmı tarih kurguları, bir kısmı ise mevzû haberlerdir. Her iki tür; amaç, kurgulanma şekli ve tarih değeri bakımından birbirinden ayrılmaktadır.

İslâm tarihçileri de eserlerinde tarih kurgularına yer vermişlerdir. Bundaki amaçları metin ve kronoloji açısından boşluksuz bir tarih yazımına ulaşmaktır. Klasik dönemin tarih kurgularının sonradan tarih metinleri olarak algılanması da söz konusu olabilmektedir.

³² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, tkd., thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 2/79; Ahmet b. Ebi'l-Yakûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, (292/905), *Târîhu'l-Yakûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şirketu'l-Âlemi'l-Matbûat, 2010), 2/156-157; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't Taberî -Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk-* (Beyrut Dâru't-Turâs, 1387), 5/363; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûri (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 3/138; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureysî, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, thk. Ali Şîri (Beyrut Daru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988), 8/165.

³³ Dineveri, *Ahbâru't-Tivâl*, 234. Ubeydullah b. Ziyâd'a suikast niyetine dair haberin tamamen kurgu olduğu da söylenmiştir. Bk. Muhammed b. Abdilhâdi b. Rezzân eş-Şeybânî. *Mevâkıfu'l-Muârada fi Hilâfeti Yezîd b. Muâviye* - 60-64- (Riyad: Dâru't-Taybe, 1430/2009), 317-318.

³⁴ Dineveri, *Ahbâru't-Tivâl*, 112.

Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*'de anlatısındaki boşlukları gidermek amacıyla tarih kurgularına yer vermiştir. Eserinin tamamına hâkim olan edebî üslup bu kurgularda, özellikle de diyalog şeklindeki kurgularında daha bârız şekilde kendisini göstermektedir.

Müellifin, az sayıdaki istisnaları hâricinde eserine aldığı metinlerin kaynağını göstermemesi nedeniyle bu kurguların kendisi veya nakilde bulunduğu râviye aidiyeti konusunda kesin sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Ahbâru't-Tivâl, bir tarih eseri olup onu edebî türlere dâhil etmek mümkün değildir. Ancak eser, edebî bir üslup ile kaleme alınması nedeniyle, tarihin edebî türlerden biri ile aktarılabilmesinin imkânı konusunda klasik döneme ait bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Akman, Zekeriya. "Ebû Hanîfe Ahmed Dineverî Hayatı, Tahsili ve İlmî Kişiliği". *el-Ahbâru't-Tivâl Eskilerin Haberleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017, 13-48.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yay., 2000.
- Atik, Şeref Nur. *Metinlerarasılık ve Kurmacada Gerçeklik Üzerine*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892). *Ensâbu'l-Eşraf*. 13 Cilt. tkd., thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bozkurt, Nahide. *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihi Tasarımları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282/895). *el-Ahbâru't-Tivâl*. thk. Abdülmünim Âmir. Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.
- Ebu'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî (577/1181). *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Udebâ*. thk. İbrâhim Samerrâi. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "el-Ahbâru't-Tivâl". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1988, 493-494.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*. haz. Yüksel Kanar. İstanbul: Endülüs Yay., 1991.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût (626/1229). *Mu'cemu'l-Udebâ İrşadü'l-Erib ila Ma'rifeti'l-Edib*. 7 Cilt. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Houtsma, Martin Theodor vd, *Mucez Dâireti'l-Meârifî'l-İslâmiyye*. 33 Cilt. Şârika: Merkezü's-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikri, 1418/1998.
- İbn İshâk, Muhammed İshâk b. Yesâr (150/767). *Siretu İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureysî (774/1372). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 Cilt. thk. Ali Şirî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Rezzân, Muhammed b. Abdilhâdi eş-Şeybânî. *Mevâkifu'l-Muârada fi Hilâfeti Yezîd b. Muâviye -60-64-*. Riyad: Dâru't-Taybe, 1430/2009.

- İbnu'l-Baytar, Ebû Muhammed Ziyaeddin Abdullah b. Ahmed (646/1248). *el-Câmi' li Müfredati'l-Edviyye ve'l-Agziyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232). *el-Kâmil fi't-Târih*. 10 Cilt. thk. Ömer Abdusselâm Tedmüri. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk (385/995). *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1417/1997.
- Jahn, Manfred. *Anlatıbilim*. çev. Bahar Dervişcemaloğlu. İstanbul: Dergah Yay., 2012.
- Kâtip Çelebi, Hâcî Halife Mustafa b. Abdillâh (1067/1657). *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhuz-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Lodge, David. *Kurgu Sanatı*. çev. Aytaç Ören. Ankara: Hece Yayınları 2013.
- Mesûdî, Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957). *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*. 4 Cilt. thk. Es'ad Dâğir. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- Öz, Şaban. *Siyer Usûlü*. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.
- Safedî, Salâhu'd-Din Halîl b. Aybeg (764/1363). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. 29 Cilt. thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Sa'lebe Kıssası -Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni bir Yaklaşım-*. İstanbul: Şule Yay., 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922). *Târîhu't Taberî -Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk-*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihîte Usûl*. İstanbul: Enderun Yay., 1985.
- Ya'kûbî, Ahmet b. Ebi'l-Yakûb b. Ca'fer (292/905). *Târîhu'l-Yakûbî*. 2 Cilt. thk. Abdülemîr Mühennâ. Beyrut: Şirketu'l-Âlemi'l-Matbûat, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvût Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1985.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (379/989). *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, tz.

Fictional History Expression of Muslim Historians: The Example of Aḥbār al Twāl of Dīneverī

Abstract

The basic material of Islamic History is, documents and remnants, especially narratives. In the deficiency of these materials, there are breaks in chronological continuity, thematic integrity or cause-effect relationships within the narrative. Historians, on the other hand, aim to ensure integrity in the narration, and in order to prevent any gap in the absence of material, they turn to fictional narration and produce history fictions. Although they cannot express what happened in history as it is, historical fictions give an idea that history can also be that way. Such fictions differs from fabricated narrations in terms of form, purpose and historical value. Historical fictions are present to a certain extent in the works of all classical period Muslim historians. As regard to the fictional narration in the Islamic History works of this period, special emphasis should be placed on the work named Aḥbār al Twāl by the Iranian historian Dīneverī, who died on 282/895. Dīneverī made use of fictional narration much more than other works of Islamic history in his work, which he wrote by focusing on Iranian history. Event, person and detail fictions took place intensively in the work. It is not possible to definitively determine whether the author, who does not attach importance to citing sources, is the person who fictionalizes or transmits these fictions. Another important feature of the author's historical fictions is that it was written in literary style. Literary methods such as live narration, internal monologues, psychological analysis, intertextuality, lyrical narration, transfer of unreachable information, stream of consciousness, description show themselves in Aḥbār al Twāl's fictional texts as well as in all historical narration. History narration by using the literary method has recently become a topic of discussion, especially in the context of the Sirah-novel. The general method of the classical period Islamic historians is to convey the narrations that reach them by criticizing them and showing their source and to create a text based on chronology. Although Dīneverī was an author of the same period, he went beyond this general theme and wrote his works in a literary style and so he produced texts that do not contain the elements of classical period Islamic historiography such as chronology, citation, criticism of narrations and mentioning different narratives. This study on the historical fiction in Aḥbār al Twāl also examines the effect of the selection of literary style on the text in the work in question and questions the possibility of using different methods in historiography. Our study touches on what fiction is, the reasons for turning to historical fiction, and examines the difference between historical fictions and fabricated narratives from various angles. By revealing the points of separation between these fictions and literary fictions, it evaluates the fictions in Aḥbār al Twāl within the framework of history or literary fictions. After presenting information about the author and his work within the framework of our study limits, the features of the fictional narration in Aḥbār al Twāl are discussed. The framework of the study, on the other hand, consists of Islamic history topics that started with the conquest of Iran during the Omar period.

Keywords: Sirah • Historiography • Literatüre • Dīneverī • Method • Fiction.

CESSÂS'IN MECLİS MUHAYYERLİĞİ KONUSUNDAKİ İSTİDLALLERİ

Deductions of Al-Jassas on the Option of the Session

Hasan KAYAPINAR¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 16.10.2020
Kabul Tarihi : 26.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

İslam hukuku eserlerinde akdin bağlayıcılığı konusu detayları ile ele alınmaktadır. Nitekim pek çok fürû-ı fıkıh eserinin büyü bölümleri muhayyerlik konusu ile başlamaktadır. Alışveriş akdini yapan tarafların birbirinden ayrılmadıkları sürece bu akdi tek taraflı olarak feshedebilme hakkı olarak ifade edilen meclis muhayyerliğinin hukuki mevcudiyeti tartışmalıdır.

Muhayyerlikler genel olarak iki sınıf içinde ele alınmıştır. Birincisi iradî muhayyerliklerdir. İradî muhayyerlikler akdin içerisinde mevcut olmayıp tarafların iradeleri ile oluşur. İkincisi ise kanuni muhayyerlikler olup bu tür muhayyerlikler kaynağını hukuktan aldıkları için akit esnasında zikredilmese dahi var kabul edilirler. Bu nedenle alışveriş yapan taraflar bu muhayyerlikleri iptal edemezler.

Meclis muhayyerliğini kabul eden Şâfiî ve Hanbelî müçtehitler bu muhayyerliği, tarafların birbirinden ayrılmadıkları sürece akdi feshedebilmeye hakkı sahibi olmaları şeklinde tanımlamışlardır. Buna karşın meclis muhayyerliğini kabul etmeyen Hanefî ve Mâlikî müçtehitler icap-kabulün gerçekleşmesi ile akdin taraflar için bağlayıcı hale geleceğini iddia etmişlerdir.

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri meclis muhayyerliğinin hadislerde yer aldığını ileri sürmüştür. Bundan dolayı meclis muhayyerliğine hukuklarında yer vermişlerdir. Bu mezhep alimleri Meclis muhayyerliğini çok farklı deliller ileri sürerek savunmuşlardır. Muhayyerliği kabul eden müçtehitler bu hakkın meşruiyeti için farklı deliller kullanmakla birlikte genelde hadislerden istişhâd etmişlerdir. Ancak Hanefî ve Malikî mezhepleri bu hadisleri farklı anlamışlardır. Bu anlayıştan dolayı meclis muhayyerliğini kabul etmemişlerdir. Her iki görüş sahipleri mezheplerini savunmak için farklı deliller ileri sürmüşlerdir.

Meclis muhayyerliği konusunu ele alan alimlerden birisi de Hanefî mezhebine mensup olan Ebû Bekir el-Cessâs'tır. Tahâvî'nin el-Muhtasar'ına yazdığı şerhte meclis muhayyerliği konusunu ele almış ve muhtelif kaynaklardan istidlallerde bulunmuştur. Bu istidlalleri sistemli bir şekilde ele almış, mezhebin görüşünü sırasıyla ayetler, hadisler ve nazarla temellendirmeye çalışmıştır. İstidlal edilen ayetler genel olarak külli hüküm bildirmekte olup, bunların meclis muhayyerliği gibi özel delile binaen sübutu iddia edilen bir konuda istidlal edilmesi tartışmaya açıktır. Cessâs'ın istidlalde bulunduğu hadislerin bir kısmı da genel hüküm bildirmekte olup bunlarla istidlal de aynı şekilde tartışmaya açıktır. Cessâs'ın istidlalde bulunduğu rivayetlerin diğer bir kısmı da muhtelif konularda hüküm bildirmekte olup Cessâs bu rivayetlerin meclis muhayyerliğinin nefyine delalet yönünü ele almıştır. Cessâs son olarak da güçlü bir şekilde akli çıkarımlarda bulunmuş, meclis muhayyerliği teorisinin farklı akitlede uygulanma imkanını değerlendirmiş ve mezhebin görüşü için isabetli kabul edilebilecek istidlallerde bulunmuştur.

Cessâs Hanefî mezhebinin delillerini zikrettikten sonra Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin delillerini incelemiştir. Bu mezheplerin delili olan hadisi yorumlamıştır. Bu yorumlarda Hanefî mezhebinin anlayışının daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Çalışmada bu konular ele alınmış ve Cessâs'ın istidlalleri değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh • Alışveriş • Cessâs • Muhayyerlik.

¹ Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ İslam Hukuku Anabilim Dalı, hasankayapinar03@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8752-463X>

Giriş

İslam hukukunda prensip olarak muâvazalı akitlerin her iki taraf için de bağlayıcı olduğu kabul edilmektedir.¹ Ancak bazı durumlarda akdi gerçekleştiren taraflara akdi feshetme yetkisi verilmiş, karşı tarafın iradesinden bağımsız bir şekilde akdi sonlandırabileceği kabul edilmiştir. Bazı muhayyerliklerin kaynağı olarak da kabul edilen rivayetler² dikkate alındığında muhayyerliklerin temelinde tarafların iradelerinin akde tam olarak yansımaları sağlamanın yer aldığı söylenebilir. Zira zaman zaman içinde bulunduğu psikolojik durumlar insanın düşüncesini etkilemekte, bunun sonucunda da insanın görüşü, akde ve akde konu olan eşyaya bakışı değişebilmekte ve böylelikle irade tam olarak tecelli etmemektedir. İşte iradenin akde tam olarak yansıtılmasına yardımcı kurumlardan birisi de muhayyerliklerdir. Nitekim İmam Şâfiî (v. 204/820) ilk fûrû-ı fıkıh eserlerinden birisi olan *el-Ümm*'de büyü konusunun girişinde "Birbirinizin mallarını batıl yollarla yemeyin. Ancak iki tarafın da razı olduğu ticaret yolu ile (mallarınız helaldir)" ayetine³ yer vermekte, muhayyerlikleri anlattığı bölümde de sık sık tarafların rızasını dile getirmektedir.⁴

Muhayyerlikler konusu erken döneme ait fûrû-ı fıkıh kitaplarının büyü bölümlerinin giriş kısımlarında ele alınmaktadır. Örneğin İmam Muhammed (v. 189/805) muhayyerlikler konusunu *el-Asl* isimli hacimli eserinin büyü bölümünün başlarında ve sarf kısmında ayrıca ele almaktadır.⁵ Aynı şekilde İmam Şâfiî *el-Ümm*'de büyü bölümünün ilk konusu olarak muhayyerlikleri incelemektedir.⁶ Muhayyerlikler kısmı Tahâvî'nin (v. 321/933) *el-Muhtasar*'ı, Kudûrî'nin (v. 428/1037) *et-Tecrid*'i ve İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğni*'si gibi eserlerde büyü kitaplarının girişinde yer almaktadır.⁷

Muhayyerlikler konusunun büyü bölümlerinin giriş kısımlarında yer almasının muhtemel sebebi, büyü teorisini tartışmaya başlamadan önce bey' akdinin gerçekleşip gerçekleşmediğini, tam olarak kurulup kurulmadığını kesinleştirmek isteği olabilir. Şöyle ki hukuken vücuda gelmeyen bir akdin tartışılması, ona binaen hükümlerin vazedilmesi uygun olmasa gerektir. Nitekim pek çok fıkıh kitabının da büyü bahsine akdin kurulması ile başlaması, akdin kurulabilmesi için asgari şartları, gerekli olan lafız ve sigâları detaylı bir şekilde ele alması bu yorumu destekler mahiyettedir.

¹ Fatih Orhan, "Muhayyerlikler", *İslam Hukuku II*, ed. Mehmet Dirik Abdullah Çolak (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), s. 158.

² Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh'ül-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), "Büyü", 48; Ebü'l-Hüseyn en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabi (Riyad: Daru Tibe, 2006), "Büyü", 1533.

³ Nisa, 4/29.

⁴ Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mansure: Dar'ul-Vefa, 2001), 4: 7-11.

⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut Daru İbn Hazm, 2012), 2:457, 453:455.

⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 6.

⁷ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Kahire Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1370 h.), s. 73; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Ali Cuma Muhammed Muhammed Ahmet Serrac (Kahire Daru's-Selam, 2004), 5:2213; Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 6: 10.

İslam hukukunda muhayyerlikler prensip olarak kabul edilmekle birlikte bazı kısımlarının meşruiyetinde ihtilaf edilmiştir. Bu bağlamda hakkında ihtilaf edilen muhayyerlikler şart ve ayıp muhayyerlikleri olup diğer muhayyerlikler mezhepler arasında tartışılmıştır.⁸

Muhayyerlikler genel itibarıyla şer'i ve iradi olarak iki sınıf içinde ele alınmıştır. Şer'i muhayyerlikler, kaynağı nas olan ve tarafların iradelerinden bağımsız bir şekilde mevcut olan muhayyerliklerdir. Rü'yet muhayyerliği, meclis muhayyerliği ve ayıp muhayyerliği bu sınıf içinde incelenmektedir. İradî muhayyerlikler ise aslen akdin mahiyetinde yer almayan, ancak tarafların karşılıklı rızası ile sabit olan muhayyerliklerdir. Şart muhayyerliği ve tayin muhayyerliği bu sınıf içinde ele alınmaktadır.⁹

Muhayyerliklerin hangi hususlarda meşrû olduğu mezhepler arasında tartışmalıdır. Bu tartışmalara değinen alimlerden birisi de Hanefî bilginlerden Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'tır (v. 370/981). Cessâs, döneminin Hanefî otoritelerinden birisi kabul edilmiş, bu bağlamda kendisine kadılık teklifleri yapılmış ancak tıpkı müntesibi olduğu mezhebin kurucusu olan Ebû Hanîfe gibi o da bu teklifleri kabul etmemiştir.¹⁰ Hanefî doktrinin oluşmasında İsa b. Eban (v. 221/836) ve Kerhî (v. 340/952) ile birlikte önemli rol oynadığı kabul edilmektedir. Nitekim Hanefî fûrû kitaplarında rivayetlerle istidlal alanında Tahâvî'ye çokça atıf söz konusu iken usûl alanında İsa b. Eban, Kerhî ve Cessâs silsilesiyle gelen bilgi ve görüşleri tercih edilmiş ve usûl alanında bu alimler belirleyici kabul edilmiştir.¹¹

Cessâs'ın eserlerine bakıldığında diğer Hanefî fakihlerden farklı olarak akli istidlallerden oldukça faydalandığı görülmektedir. Bu yönüyle Cessâs, Hanefî mezhebine ait görüşlerin temellendirilmesinde ayrı ve önemli bir konuma sahip olmaktadır. Biz de bu çalışmada meclis muhayyerliği konusu çerçevesinde Cessâs'ın bu yönünü ve Hanefî fûrû-ı fikhî içindeki konumunu tespiti için çalıştık.

Hanefî mezhebinde önemli bir role sahip olması sebebiyle Cessâs'ın farklı konulardaki görüşleri üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak meclis muhayyerliği hakkındaki görüşlerine dair bir çalışmaya ulaşamadık. Elbette meclis muhayyerliği konusunda farklı çalışmalar mevcuttur. Ancak bunlar genel olarak mezheplerin meclis muhayyerliğine yaklaşımını inceleyen bir mahiyettedir. Bu bağlamda çalışma konumuz ilk defa bizim tarafımızdan ele alınmış olmaktadır.

⁸ Vehbe Zuhayli, *Fıkhul-İslamî ve Edilletühü* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1985), 4: 257, 261, 162; Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31: 26.

⁹ Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), s. 364.

¹⁰ Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevi, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Seyyid Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), s. 28. Hayreddin b. Mahmûd Zirikli, *el-A'lâm Kâmüsü Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müstarebin ve'l-Müsteşrikin* (Beyrut Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1: 171.

¹¹ Murteza Bedir, *Fıkh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 106, 107.

Bu çalışmada Cessâs'ın kaleme aldığı *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eser temel başvuru kaynağı olacaktır. Cessâs'ın ileri sürdüğü delillere yöneltilen eleştiriler ve bu konuda verilen cevaplar da Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin temel kaynaklarından araştırılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Akit Meclisi

Akit meclisi kavramı icap ile kabulün sahih bir şekilde birleşebilmesi için sadır oldukları zaman veya mekânın azamî sınırlarını ifade etmektedir. Akit meclisi teorisi, tarafların gerçekleştirdiği akdi daha detaylı düşünceleri ve bunun sonucunda irade beyanında bulunmalarını sağlamaya yöneliktir.¹² Bu açıdan bakıldığında muhayyerliklerin temelinde yer alan, tarafların iradelerini, akde sağlıklı bir şekilde yansıtabilmesi düşüncesi, akit meclisi teorisinde de göze çarpmaktadır.

Hukuk, yapısı itibarıyla ilgi alanına giren konular için standart, asgari düzey belirleme gayreti içindedir. Bu refleksin bir sonucu olarak İslam hukuku da akit meclisi kavramı için sınır tespit etmiştir. İslam hukukçularının akit meclisi için farklı sınırlar tespit etmesi bu yargıyla tenakuz arz etmeyecektir.

Akit meclisi, akdi gerçekleştiren tarafların akdi yaptıkları ve henüz terk etmedikleri zaman ve mekanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Fûru-ı fıkıh eserlerine bakıldığında bazı hükümlerin akit meclisi üzerine inşa edildiği görülmektedir. Şöyle ki taraflar arasında icap ve kabulden sonra, mebî ya da semende artırma ya da azaltmanın akde dahil edilebilmesi için akit meclisinde kabul edilmesi gerektiği kabul edilmiştir.¹³ Bu kuralı bir örnekle açıklamak gerekirse 100 liraya satın alınan bir ürün için icap ve kabulden sonra taraflardan birisi ürünün 110 liraya ya da 90 lira olmasını talep etse, diğeri de bunu kabul ettiği zaman ve mekan akit meclisi sınırları dahilinde ise akde konu ürünün fiyatı 110 ya da 90 lira olarak kabul edilir. Dolayısıyla şufa, ikâle, fesih gibi durumlarda bu fiyat üzerinden işlem yapılır. Buna karşın teklif edilen yeni miktar akit meclisi dışında kabul edilmişse, o ürünün fiyatı 100 lira olarak kabul edilir ve sonradan eklenen ya da çıkarılan 10 lira hibe olarak kabul edilir.

1.2. Meclis Muhayyerliği

Klasik döneme ait pek çok fûru-ı fıkıh eserine bakıldığında muhayyerlik bölümlerinin ilk kısmında meclis muhayyerliğinin ele alındığı görülmektedir. Bu durum meclis muhayyerliğini kabul eden Şâfiî ve Hanbelî eserlerde olduğu gibi meclis muhayyerliğinin sabit olmadığını ileri süren Hanefî ve Mâlikî kaynakları için de geçerlidir.¹⁴ Buradan

¹² Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2: 87.

¹³ Efendi Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, nşr. Osman Erdem Raşit Gündoğdu (İstanbul Osmanlı Yayınevi, ts), 1: 254, 255; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istılâhâtı Fıkhiye Kamusu* (İstanbul Bilmen Yayınevi, 1976), 6: 45.

¹⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 4:7; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Muhammed el-Azâzî (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2018), 2: 253; el-Kudûri, *et-Tecrid*, 5:2225; Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd

hareketle meclis muhayyerliği konusunun mezhepler arasında önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Nitekim aşağıda kısaca ifade edildiği üzere farklı görüşlere sahip mezhep alimleri, kaleme aldıkları eserlerinde meclis muhayyerliği konusunda uzun açıklamalara yer vermişlerdir. Bu açıklamalarında naslardan istidlal yapıldığı gibi akli çıkarımlar da söz konusudur.

Meclis muhayyerliği kavramı, akdi gerçekleştiren tarafların akit meclisinde buldukları sürece yaptıkları akdi tek taraflı olarak feshedebilme hakkını ifade eder. Meclis muhayyerliği bütün mezheplerin üzerinde ittifak ettiği bir konu değildir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri meclis muhayyerliğini kabul ederken Hanefî ve Malîkî mezhepleri kabul etmez.¹⁵

Meclis muhayyerliği bağlamında dile getirilen görüşlere bakıldığında tartışmanın “*Alışverişi yapanlar ayrılmadıkları sürece muhayyerdir*”¹⁶ hadisi etrafında şekillendiği görülmektedir.¹⁷ Başka bir ifadeyle meclis muhayyerliği konusundaki ihtilafın temelinde bu rivayetin farklı yorumlanması yer almaktadır.¹⁸ Meclis muhayyerliğini kabul etmeyen mezhep alimleri bu rivayeti tevil etmişler ve hadisin zahir anlamını terk etmişlerdir. Bu bağlamda hadiste yer alan *ayrılma* lafzı ve bu lafza yüklenen anlam önem arz etmektedir.

Muhayyerliğinin sabit olduğunu ileri süren Şâfiî ve Hanbelî alimler hadisteki *ayrılma* ifadesini hakiki anlamıyla ele almışlar, tarafların bedenen akdin yapıldığı mahalli terk etmeleri olarak anlamlandırmışlar ve buna göre hüküm vermişlerdir.¹⁹

Buna karşın Hanefî ve Malîkî alimleri rivayetteki *ayrılma* ifadesini mecazî olarak ele almışlar ve tarafların sözde ayrılığa düşmeleri, farklı irade beyanı ileri sürmeleri olarak yorumlamışlardır. Bu tevilin delili olarak da bazı küllî kaideleri gerekçe göstermişlerdir. Şöyle ki akitlerde karşılıklı rıza esas olup aldatma, zarar verme gayr-i meşrudur. Sınırları belli olmayan muhayyerlik ise taraflara zarar verecek olduğundan meclis muhayyerliğinin meşrûiyeti tarafların zarar görmesine sebebiyet verebilir.²⁰ Meclis muhayyerliğini kabul eden alimler ise bu teville karşı çıkmışlar, hadisteki *ayrılma* kelimesinin tevil edilmesinin mümkün olmadığını ve zahir anlamı ile anlaşılmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹

el-Bâcî, *el-Münteka Şerhu Muvatta' Malik*, thk. Muhammed Ali Bidûn (Beyrut Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999), 6:428.

¹⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 9; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstizkâr* nşr. Abdülmü'ti Emin Kal'aci (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 6: 471; Bâcî, *el-Münteka*, 6:429; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6:10.

¹⁶ Buhârî, "Büyü", 16, 42, 44; Müslim, *Sahihu Müslim*, "Büyü", 43, 47.

¹⁷ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmam eş-Şafî*, nşr. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995), 2: 4; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 10.

¹⁸ Usûl kitaplarında da benzer yaklaşım söz konusudur. Örnek olarak bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), s. 296; Ömer Korkmaz, *Osmanlı Fıkıh Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâli) Örneği* - (Ankara: Bizim Büro, 2017), s. 125.

¹⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 4:9; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6:10.

²⁰ Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik* (Bulak Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315), 4: 3, 4; Bedrüddin Muhammed b. Ahmed Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, nşr. Emin Sâlih Şa'bân (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye: Beyrut 2000), 8: 12, 13.

²¹ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 4. Detaylı açıklamalar için bk. İbrahim Tüfekçi, "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği",

2. Cessâs'ın İstidlalleri

Yukarıda aktarıldığı üzere Hanefî mezhebi meclis muhayyerliğinin mevcut olmadığını ileri sürmektedir. Bu konuda istidlal edilen rivayetleri diğer mezheplerden farklı yorumlamışlar, aynı rivayetlerle istidlalde bulunmuşlardır. Önemli bir Hanefî alimi olan Cessâs da meclis muhayyerliğini reddetmiş ve bu görüşü savunmak için güçlü istidlallerde bulunmuştur. Cessâs'ın istidlalleri mahiyetleri bakımından iki başlık altında ele alınabilir. Bunlar naslarla ve nazarla istidlal olarak ifade edilebilir.

2.1. Naslarla İstidlal

Yukarıda ifade edildiği üzere Cessâs'ın bu konuda istidlalde bulunduğu kaynaklardan birisi naslardır. Buna göre Cessâs bazı ayet ve hadislerin meclis muhayyerliğinin bulunmadığına delalet ettiğini ileri sürmektedir. Bu başlıkta Cessâs'ın istidlalde bulunduğu ayet ve hadisler ele alınacak, Cessâs'ın istidlal yönü incelenecek, muhalif mezhep ve alimlerin bu konudaki itirazları verilip değerlendirme yapılacaktır. Konunun fikhî boyutu ön planda olduğundan rivayetlerin sübutu noktasındaki tartışmalara yer verilmeyecektir.

Muhtasaru't-Tahâvî metninde şart muhayyerliği olmaksızın tarafların anlaşmaları durumunda fiziki olarak ayrılma olsa da olmasa da taraflardan birisi için tek taraflı fesih hakkının bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu cümle açıkça meclis muhayyerliğinin sabit olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Cessâs bu metnin şerhinde meclis muhayyerliğinin aleyhinde yoruma açık bazı istidlallerde bulunmaktadır. İstidlallerine ayetlerle başlamakta, meclis muhayyerliğinin söz konusu ayetlere aykırı olduğunu ileri sürmektedir.

Cessâs'ın bu konuda istidlalde bulunduğu ayet Nisa suresinin 29. ayetidir. Bu ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Ey iman edenler, birbirinizin mallarını batıl yollarla değil ancak karşılıklı rıza ile alın”*.²² Cessâs, bu ayette karşılıklı malların alınıp tasarrufta bulunma hakkının tarafların yaptıkları ve razı oldukları ticarete bağlandığını, bu durumun da meclis muhayyerliğini nefyettiğini, bizzat akdin kendisi ile tarafların akde konu mal ve semene malik olup tasarrufta bulunabileceğini ileri sürmüştür.²³

Cessâs'ın istidlal ettiği bu ayet farklı yorumlanmış, *karşılıklı rıza* ibaresinin kapsamı hakkında ittifak sağlanamamıştır. Taberî'nin (v. 310/923) aktardığına göre bu ayetteki *karşılıklı rıza* ibaresi meclis muhayyerliğini de kapsamakta, tarafların yaptıkları akde razı bir şekilde ayrılmalarını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) aktarılan *taraflar ayrılmadıkları sürece muhayyerdir* mealindeki rivayetin de sahih olduğunu kabul ettiği için meclis muhayyerliğinin bu ayetin kapsamında olduğunu ileri sürmektedir.²⁴

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 20 (2012).

²² Nisa, 4/29.

²³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 253.

²⁴ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmi'ül-Beyân an Tefsiri Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammet Ali Bidûn (Beyrut Dar'ul-Kütüb'il-İlmiye, 1997), 6: 636.

Buna karşılık İbnü'l-Arabî'ye (v. 543/1148) göre meclis muhayyerliğinin bu ayette yer alan karşılıklı rıza ibaresinin kapsamına dahil edilmesi doğru değildir. Kaldı ki bu ayet mutlak olarak iki tarafın da razı olduğu ticaretin mübah olduğunu vurgulamaktadır. Ticaret ise akitle ve bağlayıcı irade beyanı ile tamam olur. Dolayısıyla meclis muhayyerliği açık veya kapalı bu ayetin zımında yer almaz. İbnü'l-Arabî ayrıca “*akitlerinize vefa gösterin*” ayetiyle²⁵ istidlal yapar ve akdi yaptıktan sonra akdi onaylamamanın vefaya aykırı olduğunu belirtir.²⁶

Bu ayet malların meşrû yollarla elde edilmesini emretmekte, kimsenin malının rızasının dışında alınmasını yasaklamaktadır. Meclis muhayyerliğinin ayette emredilen rıza kapsamında olduğu ya da olmadığı noktasında herhangi bir fikir vermemektedir. Ayet mutlak olarak ele alınıp meclis muhayyerliğinin bu ıtlakın içine dahil edilmesi nassa ziyade olarak değerlendirilecek olursa aynı durum şart muhayyerliği için de geçerlidir. Yani ayet açık bir şekilde karşılıklı rızaya dayanarak akdi yaptıktan sonra mallarda tasarrufa cevaz veriyorsa şart muhayyerliği sebebiyle daha sonra bu akdin bozulamayacağı anlamı da çıkartılabilir. Ayette meclis muhayyerliğinden söz edilmediği gerekçesine dayanarak meclis muhayyerliğinin gayr-i meşrû olduğu ileri sürülürse, ayette şart muhayyerliği başta olmak üzere diğer muhayyerlikler de yer almadığı gerekçesiyle söz konusu muhayyerliklerin meşrûiyeti reddedilebilir.

Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayeti genel prensipler vaz etmekte, detaylara dair herhangi bir hüküm koymamaktadır. Bu ayetlerin ıtlakını dikkate alıp fûrû-ı fıkha dair pek çok hükmün söz konusu ayetlerde yer almadığını ileri sürüp bu hükümleri reddetmek fûrû-ı fıkhıdaki pek çok hükmün meşrûiyetini tartışmalı hale getirecektir.

Cessâs'ın istidlal ettiği diğer bir nas da “*Ey iman edenler akitlere vefa gösterin*” ayetidir.²⁷ Cessâs alışverişin de bir akit olduğunu ve bu akde ayetin açık bir şekilde emrettiği vefanın gösterilmesi gerektiğini ancak meclis muhayyerliğinin kabul edilmesi durumunda akde vefanın söz konusu olmayacağını ileri sürmüştür.²⁸

Yukarıdaki istidlalin de eleştiriye açık yönlerinin bulunduğu söylenebilir. Şöyle ki İmam Şâfiî taraflar anlaşkıktan sonra bedenen ayrılmaları ile akdin bağlayıcı hale geldiğini, taraflar ayrılmadan akdin tam anlamıyla kurulmadığını ileri sürmektedir.²⁹

Bu tartışmaya benzer bir fikir ayrılığı rehin ve hibe konularında da mevcuttur. Şöyle ki Hanefî mezhebine göre rehin ve hibe akitlerinin tamam olabilmesi için kabz şarttır. Kabzdan önce bu akitler bağlayıcı olmayıp tarafların cayma hakkı vardır.³⁰ Hanefî kitaplarında bu

²⁵ Maide, 5/1

²⁶ Ebu Beki Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1: 523.

²⁷ Maide, 5/1

²⁸ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 2: 253.

²⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5: 359.

³⁰ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûri *el-Muhtasar*, thk. Kami Muhammed Muhammed

konu farklı istidlallerle savunulmaktadır. Hanefî mezhebindeki kıyasa göre teberrû akitlerinin lazım olabilmesi için kabz şarttır.³¹

Mâlikî mezhebine göre rehin ve hibe gibi akitler de bağlayıcı olarak kurulmakta, akdin lazım olması için ayrıca kabza ihtiyaç bulunmamaktadır. İmam Malik'in bu görüşünün temelinde rehin akdini diğer akitlerle aynı değerlendirmesi yer almaktadır. Ona göre “*Ey iman edenler akitlere vefa gösterin*” ayeti gereği bütün akitler kurulmalarıyla birlikte bağlayıcıdır.³²

Yukarıda aktarılan tartışma ve istidlallere bakıldığında Hanefî mezhebinin bazı gerekçeler sebebiyle “*Ey iman edenler akitlere vefa gösterin*” ayetinin umumuna aykırı hüküm verdikleri görülmektedir. Bu tartışmaların bizim konumuz açısından önemine gelince, “*Ey iman edenler akitlere vefa gösterin*” ayetinin mutlak olarak meclis muhayyerliğinin butlanına delalet ettiğini ileri sürmenin eleştiriye açık olduğu ileri sürülebilir. Şöyle ki rehin ve hibe konularında olduğu gibi bey' akdinin de henüz tamam olmadığı düşünülebilir ve bu durumda akde vefasızlık söz konusu olmayacaktır. Nitekim Şâfiî mezhebi akdin tarafların ayrılması ile kurulduğunu ileri sürmekte, tarafların gerçekleştirdikleri işleme bu safhadan sonra *akid* ismini vermekte ve bundan sonra bu işlemin bağlayıcı olduğunu, bundan sonra akde vefanın farz olduğunu ileri sürmektedirler. Aynı şekilde bu ayetin mutlak olarak ele alınması durumunda diğer muhayyerliklerin de nefyedilmesi gerekmektedir. Ancak bazı özel delillere binaen söz konusu muhayyerliklerin genel hüküm bildiren ayetlerden istisna edildiği görülmektedir. Dolayısıyla genel hüküm bildiren ayetlerin özel delile binaen vazedilen hükümlere karşı istidlal edilmesinin sıhhati tartışmaya açıktır.

Cessâs'ın istidlalde bulunduğu diğer bir nas da “*alışveriş yaptığınızda şahit tutun*” ayetidir.³³ Müellif, Allah'ın taraflar adına güvence olması için yapılan akde şahit tutulmasını istediğini, ancak taraflardan birisi için muhayyerliğe hükmedilmesi durumunda bu güvencenin ortadan kalktığını ileri sürmüştür. Nitekim muhayyer olan akdi feshettiği zaman karşı tarafın akdi ilzam etmesi söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla meclis muhayyerliğinin olduğunu ileri sürmek ayetin manasını iptal etmek demektir.³⁴

Şâfiî kaynaklara bakıldığında Hanefî mezhebinin bu ayetle istidlaline karşı çıktığı görülmektedir. Onlara göre ayetteki *şahit tutun* ifadesi taraflar bedenen ayrıldıktan

Avida (Beyrut Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1997), s. 92.

³¹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, nşr. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 10:155.

³² Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 6: 7; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, nşr. Muhammed Suhbi Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410), 3: 1909.

³³ Bakara, 2/282

³⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, 2: 253.

sonrasına ilişkindir. Zira akit tarafların ayrılmalarından sonra bağlayıcı hale gelir ve o zaman tamam olur.³⁵

Cessâs meclis muhayyerliği konusunda ayetlerden istidlalde bulunduğu gibi bazı hadislerden de istidlalde bulunmuştur. Buna göre “*Biriniz yiyecek satın aldığı zaman onu eline alıncaya kadar satmasın*” hadisi³⁶ meclis muhayyerliğinin caiz olmadığına delalet etmektedir. Zira meclis muhayyerliği meşru olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) malın teslim alınmasından sonra satılmasına cevaz vermezdi. Dolayısıyla malın teslim alınmasıyla tasarruf caiz olduğuna göre akdin hukuki sonuç doğurması için tarafların ayrılmalarının beklenmesine ihtiyaç yoktur.

Cessâs yukarıda zikredilen lafızlardan farklı olarak aynı manaya gelen başka rivayetlere de yer vermiştir. Diğer taraftan bazı Şâfiî alimlerin eserlerine bakıldığında bu rivayetler sahih olarak kabul edilmekte ve bunlar üzerine hüküm bina edilmektedir. Bu minvalde kişinin teslim almadığı gıda ürünlerini satmasının meşru olmadığı ileri sürülmüştür.³⁷ İmam Nevevî ayrıca kişinin teslim almadığı gıda ürününü satmasının caiz olmadığı noktasında icma oluştuğunu nakletmiştir.³⁸ Bununla birlikte söz konusu Şâfiî eserlerinde meclis muhayyerliği konusunda bu rivayetlere ilişkin bir açıklama bulunamamıştır.

Cessâs'ın istidlalde bulunduğu diğer bir nas da genel hüküm bildiren “*Müslümanlar şartlarına sadıktır*” hadisidir.³⁹ Cessâs, meclis muhayyerliğinin bu rivayete aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Zira akdi gerçekleştiren taraflar akdin kendisi ile karşı tarafa bu akdi yapmaya söz vermiş olmaktadır. Bundan sonra akdin bozulması kişinin sözünü ilga etmesi, vaadini iptal etmesi anlamına gelecektir. Zira taraflar icap ve kabul ile akdi gerçekleştirme mebî ve semeni karşılıklı alıp vermeye söz vermektedirler.

2.2. Nazarla İstidlal

Cessâs'ın istidlalleri naslarla sınırlı değildir. O ayrıca akli istidlallerde de bulunarak Hanefî mezhebinin görüşünü temellendirmeye gayret etmiştir. Akli istidlallerinin birincisine göre Cessâs, bey' akdini, nikah, muhâlea ve kitabet gibi akitlere kıyaslamış ve bu akitlerin kurulmasında herhangi bir muhayyerliğin söz konusu olmadığını, icap ve kabulün yeterli olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde bey' akdinin kurulmasında da muhayyerliğin olmadığını, icap ve kabulün yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Bey' akdinin diğer akitlerle benzerlik yönü

³⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5: 36.

³⁶ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Büyü", 8.

³⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5: 222; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut Dâru'l-Ma'rife, 1960), 4: 350.

³⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzi*, nşr. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 9: 279.

³⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar v. dğr. (Dimaşk Müesset'ü-Risâle, 2011), "el-Ahkamu an Rasûlillah", 17.

ise muâvazalı akitlerden olmasıdır. Ayrıca bu akitlerde taraflar, akdin konularına karşılıklı rıza ile muhayyerlik olmaksızın sahip olmaktadır.⁴⁰

Cessâs'ın diğer bir istidlaline göre de meclis muhayyerliğinin kabul edilmesi durumunda sarf akdi batıl olmaktadır. Şöyle ki sarf akdinin tam ve sahih bir şekilde kurulabilmesi için taraflar arasında alışveriş bitmiş olmalı yani taraflar akit meclisinden ayrılırken bedellere karşılıklı olarak tam mülkiyetle sahip olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) dinar ve dirhemlerin değişimi konusunda İbn Ömer'e "ayrılırken aranızdaki alışverişin bitmiş olması şartıyla beis yoktur" buyurmuştur.⁴¹

Sarf akdinde meclis muhayyerliği kabul edilirse taraflar akdin konularına akitle sahip olamazlar. Zira tarafların akdin konularına sahip olabilmesi ve akdin bağlayıcı bir şekilde kurulması için ayrılmaları gerekmektedir. Ancak sarf akdinin kurallarına göre ise taraflar ayrılmadan önce malların mülkiyeti karşı tarafa geçmiş olmalı ve akit bağlayıcı hale gelmelidir. Dolayısıyla sarf akdinin tamamlanmadan tarafların ayrılması sarf akdini batıl kılacaktır. Akdi sahih kılacak tamamlayıcı bir unsurun yani akdin sıhhat şartlarından olan bir şeyin akdi iptal eden bir sebep olması paradoks oluşturacaktır. Bu durumda böyle bir şartın ileri sürülmesi aklen mümkün değildir.⁴² Cessâs burada sarf akdinin tamam olabilmesi için tarafların karşılıklı olarak bedellere sahip olması yani akdin bağlayıcı hale gelmesi ve tarafların bundan sonra ayrılması gerektiği kuralı zikreder. Daha sonra meclis muhayyerliğinin bu kural ile tenakuz oluşturduğunu iler sürer.

3. Cessâs'ın Meclis Muhayyerliği Hakkındaki Nasları Değerlendirmesi

Cessâs, meclis muhayyerliğinin sabit olmadığı noktasında naslardan ve akli istidlallerden sonra Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin meclis muhayyerliğinin sabit olduğuna dair istidlalde bulunduğu nasları yorumlamıştır. Yukarıda geçtiği üzere meclis muhayyerliğinin varlığına dair ileri sürülen en güçlü delil " *البيعان بالخيار ما لم يتفرقا* " alışverişini yapan taraflar ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdir" hadisidir. Cessâs da bu hadisi ele almakta ve öncelikle bu hadisin muhtelif lafızlarla ve farklı sahâbilerden rivayet edildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla hadisin sübutuna yönelik bir eleştiri ileri sürmemekte, hadisin sahih olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu hadisin muhalif görüş taraftarları için değil kendi görüşleri için bir delil teşkil ettiğini ileri sürmektedir.

Cessâs'ın ifadelerine göre "alışveriş yapanlar ayrılmadıkları sürece muhayyerdir" hadisinde mütebâyiân lafzı bulunmaktadır. Bu lafız hakiki anlamıyla ele alınsa kurulmuş, tamamlanmış bir akdi değil akdin henüz kurulma halini ifade etmektedir. Zira bu kalıp Arapçada failin fiili yapma anını ifade etmektedir. Aynı şekilde *المتضاربان* mütekâbilân, *المتضاربان* mütedâribân kelimeleri de failerin fiili yapma anını anlatmaktadır. Bu kalıp ifadelerin fiilin

⁴⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 255.

⁴¹ Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997), "Büyü", 14.

⁴² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 255.

sona ermesinden sonraki zaman için kullanılması doğru olmamakla birlikte kullanılsa bile bu mecaz olarak ifade edilebilir.⁴³

“Mütebâyiân” kelimesi tarafların alışverişe, pazarlığa başlamalarını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı rivayetlerde “*biriniz kardeşinin alışverişi üzerine alışveriş yapmasın*” buyurmaktadır⁴⁴, bazı rivayetlerde de “*biriniz kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasın*” buyurmaktadır.⁴⁵ Yani aynı anlamı ifade eden rivayetlerin bir kısmında alışveriş anlamında *بيع* lafzı kullanılırken, bazı rivayetlerde ise *pazarlık* anlamına gelen *اسوم* lafzı kullanılmaktadır.

Cessâs hadisteki *firkat* kelimesi (ما لم يتفرقا) üzerinde de durmaktadır. Buna göre *firkat* kelimesinin iki anlamı vardır. Bunlardan birincisine göre tarafların bedenen ayrılması, ikincisine göre de tarafların sözlerinin ayrılmasıdır. Bu kelimenin bedenen ayrılma anlamında ele alınması durumunda hadisin anlamı şöyle olmaktadır:

Taraflardan birisi alışveriş için icapta bulunduğu zaman diğersinin bu teklifi kabul etmesi için tanınan zaman dilimi, tarafların birlikte bulunduğu süredir. Taraflar bedenen ayrıldıktan sonra karşı tarafın kabulü hukuken geçersizdir. Dolayısıyla taraflar bedenen ayrılmadıkları sürece icapta bulunan kişi, karşı tarafın kabulünden önce icaptan vazgeçebilir. Taraflar bedenen ayrıldıktan sonra icabın hükmü ortadan kalkmaktadır. Bu durumda kabul gerçekleşse bile icap mevcut olmadığı için akit kurulamamaktadır.

Tarafların sözlerinin ayrılması ise icapta bulunan tarafın kabulden önce icabından vazgeçebilme hakkıdır. Karşı taraf kabul ederse artık akit gerçekleşmiş, alışveriş konusu kapanmış ve tarafların gündeminde başka konular yer almaya başlamıştır. İşte bu konunun değişmesi tarafların sözlerinin ayrılması olarak tanımlanmış ve bu noktadan sonra tarafların muhayyerlik haklarının bulunmadığı ifade edilmiştir.⁴⁶

Cessâs ayrılma kelimesinin fiziki anlamda olmayıp, sözlerin değişmesi anlamında olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'den istidlalde bulunmuştur. Buna göre “*Ehl-i kitap ancak kendilerine o açık kanıt geldikten sonra ayrılığa düştüler*” (Beyyine, 98/4) ayetindeki ayrılma kelimesi fiziki ayrılmayı değil fikir ve sözde ayrılmayı ifade etmektedir.⁴⁷

SONUÇ

Fürû-ı fıkıh eserleri akitlerin hukuki sonuçları üzerinde durmuş ve bunların hangi aşamadan sonra bağlayıcı hale geldiğini detayları ile incelemiştir. Akdin bağlayıcılığı noktasında ele alınan konuların başında da meclis muhayyerliği gelmektedir. Hanefî alimi olan Cessâs da meclis muhayyerliği konusunu ele almış ve farklı kaynaklardan istidlallerde bulunmuştur.

⁴³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 256.

⁴⁴ Buhârî, “Büyü”, 64.

⁴⁵ Müslim, “Nikah”, 54.

⁴⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 258.

⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 259.

Cessâs'ın istidlallerine bakıldığında genel hüküm bildiren ayetlerin kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerin referans olmasının temel sebebi, meclis muhayyerliğinin sabit olduğuna delalet eden “*alışveriş yapan taraflar ayrılmadıkları sürece muhayyerdir*” rivayetinin kıyasa aykırı olması olabilir. Cessâs'ın gerek naslarla gerekse de nazarla yaptığı istidlaller, meclis muhayyerliğinin kıyasa aykırı olması ekseninde şekillenmektedir.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayeti genel hükümler vazetmekte, detaylara dair herhangi bir hüküm koymamaktadır. Bu ayetlerin ıtlakını dikkate alıp fûrû-1 fıkhı dair pek çok hükmün söz konusu ayetlerde yer almadığını ileri sürüp bu hükümleri reddetmek fûrû-1 fıkhıdaki pek çok hükmün meşrûiyetini tartışmalı hale getirecektir. Binaen aleyh genel hüküm bildiren ayet ve hadislerle istidlalde bulunmak fikhî açıdan bazı eleştirilere konu olabilir. Nitekim özel bir nassa veya kıyasa binaen verilen pek çok hükmün genel hüküm bildiren naslara aykırılığı söz konusu olabilmektedir. Örneğin rehin ve hibe konularında olduğu gibi bu akitlerin sadece icap ve kabul ile bağlayıcı olmaması yukarıda istidlal edilen pek çok ayet ve hadise aykırı olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki fûrû-1 fıkhın rehin ve hibe bölümlerine bakıldığında çok farklı deliller ve gerekçeler sunulduğu görülecektir. Dolayısıyla bu konulardaki hükümlerin genel hüküm bildiren ayetlere aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmesi isabetli olmasa gerektir. Aynı şekilde meclis muhayyerliğinin de genel hüküm bildiren ayet ve hadislere göre değerlendirilmesi eleştiriye açıktır.

Cessâs'ın güçlü bir yorumlama ve istidlal yönünün bulunduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere farklı konuda hüküm bildiren bir rivayeti meclis muhayyerliği konusunda ele alması ve tutarlı çıkarımlarda bulunması bu özelliğini teyit eder mahiyettedir. Aynı şekilde nazarla yaptığı istidlallerde de bu husus ortaya çıkmaktadır. Özellikle meclis muhayyerliğinin sarf akdinde kabul edilmesinin akli olarak mümkün olmadığını ileri sürmesi Cessâs'ın istidlal konusundaki başarısını göstermektedir.

Hanefi mezhebinin meclis muhayyerliği konusundaki yaklaşımına baktığımızda genel olarak bu konudaki rivayetleri kabul etmekle birlikte bunları, kıyasa ve bazı genel hüküm bildiren ayetlere aykırı olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Cessâs'ın da istidlalleri bu yönde olup nasları, mezhebin görüşüne uygun bir şekilde yorumlamış ve genel prensiplere göre değerlendirmiştir. Burada ayrıca belirtilmesi gereken bir husus olarak şart muhayyerliği başta olmak üzere muhayyerliklerin aynı şekilde genel ilkelere aykırı olduğu düşünülebilir. Bu durumda Hanefi mezhebinin şart muhayyerliği ile ilgili rivayetleri meclis muhayyerliği rivayetlerinden daha güçlü gördüğü ileri sürülebilir. Zira bu rivayetlere binaen kıyasa ve genel hüküm bildiren ayetlere aykırı olarak şart muhayyerliği kabul edilmektedir. Buna karşın yukarıda Cessâs'ın istidlalleri özelinde ele alındığı üzere meclis muhayyerliği hakkındaki rivayetler genel hüküm bildiren ayetler ve hadislerle çeliştiği gerekçesine de dayanarak meclis muhayyerliği reddedilmektedir. Ne var ki şart muhayyerliğinin kaynağı olan rivayetlerle meclis muhayyerliği hakkındaki rivayetlerin mukayese edilmesi ve bunların

Hanefî mezhebindeki kıyas ile ilişkisi bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu konuda müstakil bir çalışma uygun olacaktır.

Kaynakça

- Ali Haydar, Efendi. *Dürrü'l-Hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*. Nşr. Osman Erdem Raşit Gündoğdu. İstanbul Osmanlı Yayınevi, ts.
- Apaydın, Yunus. "Muhayyerlik ". *TDV İslam Ansiklopedisi* 25-30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Nşr. Emîn Sâlih Şa'bân. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut 2000.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd. *el-Münteka Şerhu Muvattaı Malik*. Thk. Muhammed Ali Bidûn. Beyrut Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiye ve Istılâhâtı Fıkhiye Kamusu*. İstanbul Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh'ül-Buhârî*. Nşr. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. Muhammed el-Azâzî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenu Ebi Dâvûd*. Nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut Dâru'l-Ma'rif, 1960.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-Kebîr*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed *el-İstizkâr* Nşr. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Beki Muhammed b. Abdullah. *Ahkamü'l-Kur'an*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid *Şerhu Fethi'l-Kadir*. Nşr. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Fıkıh Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâli) Örneği -*. Ankara: Bizim Büro, 2017.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. Thk. Ali Cuma Muhammed Muhammed Ahmet Serrac. Kahire Daru's-Salam, 2004.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed - *el-Muhtasar*. Thk. Kami Muhammed Muhammed Avida. Beyrut Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Nşr. Seyyid Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyin en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessetü'l-Muhtar, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzî*. Nşr. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Orhan, Fatih. "Muhayyerlikler". *İslam Hukuku II*. Ed. Mehmet Dirik Abdullah Çolak. 157-182. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. Nşr. Muhammed Suhbi Hasan Hallak. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. Thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib. Mansure: Dar'ul-Vefa, 2001.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut Daru İbn Hazm, 2012.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmam eş-Şafîî*. Nşr. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Tefsiri Âyil-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ali Bîdûn. Beyrut Dar'ul-Kütüb'il-İlmiye, 1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-Tahâvî*. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efganî. Kahire Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1370 h.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Nşr. Ammar Tayyar v. dğr. Dimaşk Müesset'ü-Risâle, 2011.
- Tüfekçi, İbrahim. "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 11-42.
- Zehra, Muhammed Ebû. *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1996.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*. Bulak Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315.
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmûd. *el-A'lâm Kâmûsü Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrut Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zuhayli, Vehbe. *Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1985.

Deductions of Al-Jassas on the Option of the Session

Abstract

The pieces of work in Islamic Law examine the subject of contractual binding in detail. For many works in substantive fiqh (fūrū-ı fikh), in fact, the sections of purchase begin with this matter. The option of the session, the right to unilaterally cancel the contract unless the contracting parties diverge from each other, has been questionable in terms of its legal existence.

The option is generally covered in two classes. The first is voluntary options. The voluntary options is not included in the agreement and occurs with the requests of the parties. However, the legal options takes its source from the law and is present in the shopping agreement. Therefore, shopping parties cannot cancel this options.

The Şafii and Hanbali Madhabs adopted the option of the session and warranted that the parties can use the right of unilateral cancellation provided that the parties together do not separate, while the Hanafi and Maliki Madhabs proposed that it is an unproven issue and judged that the sales and purchase agreement will be a legally binding contract between the buyer and the seller at the time when it is established.

The Şafii and Hanbali Madhabs claimed that the option of the session was included in the hadiths. Therefore, they have included the option of the session in their law. They defended the issue by putting forward very different evidence. However, Hanafi and Maliki Madhabs understood these hadiths differently. Because of this understanding, they did not accept the option of the session. Both opinion holders put forward different arguments to defend their madhabs.

One of the scholars who has discussed the option of the session is Abu Bakr al-Jassas from the Hanafii Madhab. In his annotation to al-Mukhtasar of Tahawi, al Jassas reviews this topic based on deductions from various resources. Dealing with them systematically he aims to base the Madhab's opinion on ayahs, hadiths, and theories. In general, the deducted ayahs pronounced universal judgment, which is debatable in such an issue that its proof is argued based on specific evidence, like the option of the session. Furthermore, part of the hadiths from which he deduced is also argumentative, including general judgment. Another part of the narrated hadiths deducted are of multifarious issues, and he examined only their being evidence to the negation of the option of the session. Lastly, al-Jassas strikingly makes rational inferences, considering the feasibility to administer the principle of the option of the session in different types of agreement and conducting proofs/deductions whose accuracy could be accepted from the Madhab's perspective.

al-Jassas after mentioning the evidence of the Hanafi madhhab, he examined the evidence of the Şafii and Hanbali madhhab. He interpreted the hadith, which is evidence of these sects. In these comments, he stated that the understanding of the Hanafi school is more correct. In the study, these issues were addressed and the prosecutions of al-Jassas were evaluated.

Keywords: Fihq • Shopping • Jassas • Option.



**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN BEKLENEN KURTARICI (MEHDİ)
ALGISI (HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)***

**Theology Faculty Students' Perception of the Expected Savior (Mahdi) (The Example of
Hatay Mustafa Kemal University)**

İlbey DÖLEK¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 30.10.2020
Kabul Tarihi : 03.03.2021
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

İnsanlık tarihinde neredeyse bütün toplumlarda bir dini inanaşa rastlamak mümkündür. İnsanlar farklı nedenlerin etkisinde kalarak özellikle zor zamanlarda bir kurtarıcının geleceğine ve içinde buldukları durumdan kendilerini kurtaracağına inanırlar. Her ne kadar kurtarıcı beklentisinde sosyo-psikolojik nedenler öne çıksa da dini/teolojik referanslar da etkili olmaktadır. Kurtarıcı beklentisi genelde din bilimleri alanındaki disiplinleri ilgilendirirse de Dinler Tarihi alanını özel olarak ilgilendirmektedir. Kurtarıcı beklentisi insanlık tarihinin her döneminde görülmekle birlikte özellikle kıyamete yakın bir zamanda düzeni sağlayıcı bir figürün geleceğine dair beklentinin arttığı görülmektedir. Kurtarıcı beklentisinde tarihi, kültürel ve psikolojik nedenlerin dışında dini/teolojik nedenler de etkili olmaktadır. Dini referanslara dayalı olarak bir kurtarıcı beklemek soteriolojik anlamda kıyamet ile ilişkilendirilmektedir. Dinler Tarihi geleneğinde din kurucusunun vefatının ardından geride kalanların karizmatik bir lider arayışına girdikleri görülür. Neredeyse bütün dini ve kültürel gelenekte rastlanan beklenen kurtarıcı inancı İslami gelenekte Mesih ya da Mehdinin ortaya çıkışı olarak tezahür etmiştir. Bu araştırmanın konusu İslami gelenekte görülen beklenen kurtarıcı (Mehdi) inancını kapsamakta olup çalışma evreni, İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrenciler ile sınırlandırılmıştır. Bu araştırmanın amacı, İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin kurtarıcı Mehdi beklentisi ile İlahiyat eğitiminin öğrencilerin kurtarıcı beklentisi inancı üzerinde etkili olup olmadığını tespit etmektir. Mehdi beklentisinde etkisi araştırılan bağımsız değişkenler arasında cinsiyet, sınıf kademesi, doğum yeri bölgesi, yerleşim yeri, ekonomik durum yer almaktadır. Araştırma nicel yöntemine uygun olarak hazırlanmış olup kullanılan anket soruları Sümer ve Aktaş'tan (2018) ve araştırmanın yapıldığı üniversitenin Etik kurulundan gerekli izinler alınarak uygulanmıştır. Hazırlanan ankette kurtarıcı Mehdi beklentisi inancı, Mehdi'nin kimliği, Mehdilik düşüncesinin bilgi kaynakları, Mehdi düşüncesinin tarihsel ve toplumsal geçmişi ve diğer inançlarda görülen kurtarıcı beklentisi ile ilişkisini yönelik sorulara yer verilmiştir. Anket soruları ile İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin kurtarıcı Mehdi beklentisine yönelik görüş ve tutumları incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre, İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin Mehdi beklentisi %25,2'dir. Beklenen kurtarıcı inancında cinsiyete dayalı anlamlı bir fark görülmez iken sınıf kademesine göre farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. İlahiyat Fakültesinde alınan eğitim kademesi arttıkça öğrencilerin beklenen kurtarıcı (Mehdi) inancında bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın sonunda önerimiz, kurtarıcı beklentisi inancı bir inanç meselesi yerine insani bir arayışın ürünü olarak telakki edilmesi konunun anlaşılması adına daha sağlıklı olacaktır. Kurtarıcı beklentisi inancı farklı dini ve kültürel geleneklere sahip toplumlarda yer alması nedeniyle farklı disiplinlerin bakış açısıyla kurtarıcı beklentisinin ortak nedenleri ve sonuçlarını mukayese edecek yeni araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mehdi • Beklenen Kurtarıcı • İslam • İlahiyat • Kurtuluş.

* Etik Kurul Onayı: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu, Toplantı Tarihi:08.11.2019, Karar No: 05

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü /Din Bilimleri Anabilim Dalı, ilbey.dolek@mku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6287-4067>

1. Giriş

Kurtarıcı beklentisi genelde din bilimleri alanındaki disiplinleri ilgilendirir ancak Dinler Tarihi alanını özel olarak ilgilendirmektedir. Kurtarıcı beklentisi insanlık tarihinin neredeyse her döneminde görülmekle birlikte özellikle kıyamete yakın bir zamanda düzeni sağlayıcı bir figür olarak bu beklentinin arttığı görülmektedir. Kurtarıcı beklentisinde tarihi, kültürel ve psikolojik nedenlerin dışında dini/teolojik nedenler de etkili olmaktadır. Dini referanslara dayalı olarak bir kurtarıcı beklemek soteriolojik anlamda kıyamet ile ilişkilendirilmektedir. Bu beklenti ahir zamanda geleceği ve bozulan düzeni tekrar sağlayacağına yönelik bir inanış olarak karşımıza çıkar. Dinler Tarihi geleneği açısından bir kurtarıcı beklemek iki şekilde algılanmaktadır. Birincisi iman dâhilinde inanç meselesi olarak ele alınması iken ikincisi ise inanç konusu yapılmadan kültürel bir olgu olarak kabul edilmesidir. Örneğin Hristiyanlık açısından kurtarıcı beklentisi (Mesih) imanın konusu olurken Sünni Müslümanlar açısından kültürel bir fenomen olarak değerlendirilmektedir. Verilen örneklerde olduğu gibi kurtarıcı beklentisi, bazı Müslümanlar arasında buhranlı dönemlerde bir halk inanışı olarak yer edinmiştir (Kutlu, 2017: 528). O nedenle, bu çalışmada kurtarıcı beklentisini “inanç” yerine “inanış” olarak kullanmayı tercih ettik.

I.Dini Geleneklerde Kurtarıcı Beklentisi

Kurtarıcı beklentisi inanışı farklı dini ve kültüre sahip neredeyse bütün toplumlarda görülür (Şeriati, 1991; Kirman, 2016:201; Gündüz, 2017). M. Weber'e göre, ilksel dönemde insanlar kötülüklerden ve hastalıklardan korunabilmek için ait olduğu kabilesinin putuna değil de büyücüsüne sığınyordu. Büyücüler de bu insanları tehlikelerden, kötülükten ve hastalıktan korumaya çalışmıştır. Onlar da bu sayede sıkıntılardan kurtulacaklarına inanıyordu. Weber'e göre, sığınmanın temel sebebi büyücünün sahip olduğu karizmaya dayanıyordu. İşte bu karizmatik kişiye duyulan inanç zaman içinde kutsallaştırılmıştır (1998, 346-349) J. Wach da bu görüşleri destekler nitelikte günümüzde dinlerde görülen kurtarıcı beklentisinin benzer formda ilkel dinlerde olduğunu belirtir. Ona göre, ilkel toplumlarda kurtarıcı yoksunluktan ve talihsizlikten kurtaran, ferahlatıcı, yardım edici ve ölümsüzlük getiren biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kurtarıcı genellikle ya bir hayvan, ya bir insan, ya da bir tanrı olarak görünebilir (2004: 273). Antik Yunan'da kurtarıcı (Savior) olarak Zeus kabul edilmiş ve ona “*kurtaran, koruyan, koruyucu*” anlamında “*Zeus Soteros*” (Δίας Σωτήρ) denilmiştir. Ayrıca Athena, Artemis, Demeter gibi bazı Tanrıçaların da lakabı “epiteti” olarak kullanılmıştır (Çelgin, 2018: 755). Antik dönemde Tanrıların ve Tanrıçaların en çok kullanılan epitetlerinden olan Soteros, kötülüklerden kurtarıcı ve koruyucu Tanrı kimliğinde olup bu külte Atina başta olmak üzere Batı Anadolu'da örneklerine rastlamak mümkündür (Şahin, 2001: 172).

Bu inanışın ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Jeremias'a göre kurtarıcı beklentisi ilk defa Sümerlerde ortaya çıkmış olup daha sonra Babil ve Mısır'a yayılmıştır. Bu inanışa göre, zaman gittikçe kötüye gidecek, dünyayı günahlar saracak ve halkın beklediği kurtuluşu Tanrı'nın göndereceği bir kurtarıcı sağlayacaktır (Jeremias,

1927: 72-73; akt. Sarıkçioğlu, 1977: 16-17). W. Staerk, Jeramias'ın görüşünün aksine kurtarıcı beklentisi Yahudiliğe Mısır'dan değil Zerdüştilik'ten geçmiştir. Bir başka görüşe sahip olan H. Gressmann'a göre ise Yahudilerdeki kurtarıcı beklentisi Mısırlılardan değil Amurrilerden geçmiştir (Sarıkçioğlu,1977: 17).

İlahi dinler olarak kabul edilen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın dışında Uzak Doğu, Hint ve İran dinlerinde bu inanın örneklerine rastlamak mümkündür. Budistlere göre, dünya gündün güne kötüye doğru gitmekte olup bu gidişin sonunda ahlak tamamen yozlaşacak, dünyayı hırs, öfke, cehalet ve sapıklık dolduracaktır. İnsanlar anne babalarına hürmet etmeyecek, rahip olmak isteyen talebe bulunmayacak ve kutsal yazıların manası kaybolacaktır. Bu tür olumsuz durumların yaşandığı dönemde bazı rivayetlere göre Buda'nın ölümünden beş bin sene sonra (yaklaşık M.S. 4457) Maitreya kurtarıcı olarak dünyaya gelecektir. Maitreya kamil bir aydınlatıcı, bütün ilimleri ve doğru yolları bilen yüksek bir Buda'dır (Sarıkçioğlu,1980: 80). Maitreya, “*dost, arkadaş, hamedilen*” anlamlarına gelmektedir (Gündüz,2017: 315). Zerdüştilik'te de ahir zamanda gelecek kurtarıcı beklentisi inancı vardır. Zerdüştilerde beklenen kurtarıcı, Saoşyant'tır. Zerdüş'tün soyundan olan Saoşyant, dünyanın sonunda ilahi adaleti sağlamak üzere dünyaya gelecektir. Saoşyant, “*fayda*” anlamına gelen bir kelimedenden türemiş olup “*fayda sağlayan kişi*” manasına gelir. Gathalarda bu kelime “yardımcı, kurtarıcı” anlamında kullanılmıştır (Harman, 2017: 46). Hinduizm'de beklenen kurtarıcı, Hint kutsal metinlerine göre zamanın sonunda gelecek olan Kalki'dir. Bu isim ona dünyanın kir ve günahlarını temizleyecek kişi olduğundan verilmiştir. Reenkarnasyon inancı ile ilişkili olarak kurtarıcı Kalki'nin, Vişnu'nun gelecekteki son *avatarı* olacağına inanılır (Sarıkçioğlu, 1997: 13). Sabiilik'te ise dünyanın sonunda kötülük, fitne, zulüm, savaş, doğal afetler ve kıtlık ortaya çıkacak ve yaşanan bu kötü durumu ortadan kaldıracak bir kurtarıcının geleceğine inanılır. Beklenen kurtarıcı olarak Praşai Siva'dır ve Sabii kutsal metinleri ondan “*son savaşçı veya kral*” olarak bahsetmektedir (Gündüz, 2007: 485-486).

Mesih kavramı Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı tarafından özel bir güçle ve görevle yüklenmiş kişi (Levililer, 4:3, 5, 16), Krallar (I. Samuel, 2:10; I. Krallar, 19:16) ve peygamberler (Mezmurlar, 105:15; I. Tarihler, 16:22) için kullanılmıştır. Yahudi geleneğinde kurtarıcı (Mesih) beklentisi çok köklü bir inanç olup iman esasları arasında yer almaktadır. Üstün niteliklere sahip Mesih geldiğinde Yahudileri diasporadan ve başka milletlerin tahakkümünden kurtararak onları vaadedilmiş topraklara kavuşturacağına ve bütün dünyaya Yahudiler hâkim olacağına inanılır. Beklenen Mesih'in gelişi ile Yahudiler, eski şan ve şöhretlerine kavuşacaktır (Harman, 2017: 47). Talmud'da Mesih olarak Davud motifi işlenir. Onun gelişi yeni bir çağın başlangıcı olarak kabul edilir. Onun gelmesi için ise bazı hadiselerin gerçekleşmesi gerekir. Örneğin, İsrail'de egemen olan iki evin egemenliğinin sona ermesi, zamanın giderek kötüleşmesi ve kötülüğün had safhaya ulaşması ile zulmün ve adaletsizliğin artmasıdır (Batuk,2003: 94; Sanhedrin, IV, 38a). Yahudilik açısından Mesih'in geleceğine inanmak başlangıçta iman esasları arasında görülmesi de sonraları dâhil edilmiştir. Hatta bu konuda Ortaçağ'ın etkili Yahudi kelimcisi Maimonides'in (1135-1204)

belirlediği on üç maddelik amentünün on ikinci maddesi, “*kâmil bir imanla gecikse de mesihin geleceğine inanmayı ve onu her gün beklemeyi*” (Adıbelli, 2016) içermektedir.

Hristiyanlar da kurtarıcı olarak Mesih beklemektedirler. Ancak Yahudilerden farklı olarak Hristiyanlara göre İsa Mesih, insanlığı kurtarmak için yeryüzüne gelerek enkarne olmuş ve ilk günah kirinden insanlığı temizlemek için kendi kanını çarmıhta akıtmıştır. Dolayısı ile İsa, kristolojik açıdan hem beşeri hem de ilahi özelliğe sahiptir. İsa Mesih, çarmıhta ölüp gömüldükten sonra mezardan dirilerek ilahi aleme yükselmiş ve orada semavi krallığını kurmuştur. İsa Mesih ya da Oğul, ahir zamanda tekrar kurtarıcı olarak yeryüzüne ikinci kez gelerek adeta yarım kalan insanlığın kurtarılması işini tamamlayacaktır (Gündüz, 2017: 335). Yahudilerle Hristiyanlar beklenen kurtarıcıyı “Mesih” adında beklemektedirler ve her iki gelenekte de kurtarıcı Mesih inancı iman esasları arasında yer alır. Ancak, Yahudilerin beklediği kurtarıcı İsa Mesih değildir. Mesih konusundaki bu görüş ayrılığının Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki diyalogun en önemli engeli olduğu da ifade edilir (Scholem, 1995). Zamanın sonunda gelmesi beklenen kurtarıcı inancı Yahudilik ve Hristiyanlık açısından apokaliptik dönem ve literatür ile merkezi bir konuma ulaşmış ve bu literatür İslam geleneğinde mevcut olan kurtarıcı beklentisi düşüncesini etkilemiştir. Bu bağlamda söz konusu inanış, mevcut inançsızlık, adaletsizlik, kötülük, savaşlar, bela ve musibetlerin yakın zamanda sona ereceği, beklenen kurtarıcının gelişiyi birlikte dini hâkimiyet, mutlak adalet, iyilik, barış ve bereket dolu bir çağın başlayacağı umut ifade edilmiştir (Aygan, 2019: 255). Hristiyanlık’ta bu dönem apokaliptik bir çağ olup kıyametten önceki bin yıllık barış, saadet ve mutluluk devresine denk gelir. Bu çağ aynı zamanda kavga ve çatışmanın habercisi olup Hristiyanlık’ta İsa Mesih’in ikinci kez gelişine eşlik eder (Kirman, 2016: 46).

II. İslam Dünyasında Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanışı

İslam geleneğinde “*beklenen kurtarıcı*” denildiğinde Hz. İsa’nın Mesih olarak tekrar yeryüzüne gelişi ve/veya Mehdi’nin kıyametten önce gelmesi anlaşılmaktadır. Hatta bazen ikisinin birbirine karıştırıldığı ve birbirinin yerine kullanıldığı olmuştur. Sünni gelenekte inanç olarak bir kurtarıcı beklentisi yer almazken bazı çevrelerde kültürel anlamda bir inanış olarak algılanmıştır. Ancak İslam’ın Şia mezhebinde kurtarıcı olarak Mehdi’yi beklemenin bir inanç meselesi olduğu da bilinmektedir.

Mehdi, sözlükte “*doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek*” anlamındaki hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup “*hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi*”ye denir. İleride gelecek bir kurtarıcı (mesih, mehdi) inanışı ilahi kökenli dinlerde olduğu gibi ilksel dönem dinlerde de görülmekte olup bu inanış bir bakıma tarihte ve günümüzde bazı dinî-siyasî hareketlerin güç kaynağını oluşturmaktadır. Kavramın içeriğindeki âhir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi ana özellikleri değişmemekle birlikte içinde bulunduğu dinin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar görülmekte, bu kavramı ifade eden kelimeler de dinlere ve kültürlere göre değişmektedir (Sarıkçıoğlu, 2003). İslami gelenekte ahir zamanda geleceğine inanılan kurtarıcıya “Mehdi”

adı verilir. Arapça “*heda*” yol gösterici kökünden gelen Mehdi aynı zamanda Hz. Muhammed’e verilen bir isimdir.

Kurtarıcı beklentisi inancının dinlerin kurtuluş öğretileri ile ilişkisi bulunmaktadır. Dinin hedefi, insanın bu dünyada mutlu olmasını ve ebedi alemde de nihai kurtuluşa ulaşmasını sağlamaktır. Dolayısıyla kurtuluş kavramı, dinlerin temel motiflerinden biridir. Dinler insanlara inandıkları taktirde kurtuluşa erme umudu vermekte ve bu kurtuluşun yolunu göstermektedir. J. Wach’a göre kurtuluş fikri, kurtuluş öğretilerine sahip dinlerin dini düşünce ve faaliyetlerinin merkezinde yer alır (1995: 253). Çünkü bütün dinlerdeki “*kurtuluş fikri*”, insanların kurtuluş ihtiyacına ve dünyaya bakışlarına ilişkin benzer temel anlayışlar ortaya koymaktadır (Baybal, 2002: 38). Kuran, bu fikri “*felah*” kavramı ile ilişkilendirerek kurtuluşa erenleri “*muflihun*” olarak nitelendirmektedir (Harman, 2017: 42; Bakara, 2: 5; Al-i İmran, 3: 104; Araf, 7: 8). Çeşitli dini gelenekte ahir zamanda gelmesi beklenen kurtarıcının yeryüzündeki kötülükleri yok edeceği ve Tanrı’nın iradesi ve hükümlerini bu dünyada uygulayarak insanların barış, huzur ve refah içinde yaşamalarını temin edeceğine inanılır (Batuk, 2017: 62). Kuran’da bir kurtarıcı beklentisine dair herhangi bir bilginin olmayışını ve önceki kutsal metinlerde beklenen kurtarıcıya (peygambere) dair bilgilere yer verilmesini iki şekilde açıklamak mümkündür. Birincisi Kuran’ın son din olarak İslam’ın kutsal metni olmasıdır. İkinci olarak da nübüvvet geleneği çerçevesinde her peygamberin kendisinden sonra gelecek olanı haber vermesi/müjdelemesiyle alakalı olup Hz. Peygamber’den sonra başka bir peygamberin gelmeyecek olmasıdır. Tevrat’ta “*İsrailoğullarına söyle, onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber göndereceğim..*” (Tesniye, 18). İncillerde ise “*ben de Baba’ya yalvaracağım ve o size başka bir “Paraklit” gönderecektir*” (Yuhanna, 14: 15-16), başka bir yerde de “*ben gitmezsem Paraklit size gelmez*” (Yuhanna, 16:7) ifadeleri yer alır. Buna mukabil Kuran’da gelecek bir kurtarıcıdan bahsedilmez ancak önceki kutsal yazıları bu konuda tasdik eder. “*O, sana kitabı, önündekileri doğrulayıcı olarak hak ile indirmektedir.*” (Al-i İmran, 3:3). Yine Kuran’a göre, Hz. İsa havarilerine “*benden sonraki ismi övülen (Ahmed) bir elçinin müjdecisiyim..*” demiştir (Saf, 61: 6). Kuran-ı Kerim’de İsa, “*İsa Mesih*”, “*Meryemoğlu İsa Mesih*” olarak geçmektedir (Al-i İmran, 45; Maide 74-75). Kuran’ı Kerim’de onun diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğu ve kendisinden sonra gelecek olan Ahmed ismindeki peygamberi müjdelediği ifade edilir. Dolayısıyla Hristiyan geleneğe göre teslisin ikinci unsuru olan İsa Mesih ile İslam’ın peygamber olarak gördüğü İsa taban tabana zıttır. Bu ontolojik ve teolojik farklılık kendisini iki dini geleneğin kurtarıcı beklentisinde de göstermiştir.

Fazlur Rahman’a göre İslam dünyasındaki kurtarıcı beklentisi inancı ilk olarak Şiiiler ve Sufiler (Mutasavvıflar) arasında ortaya çıkmış ve daha sonra Sünnilere geçmiştir. Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşlar ve fitnelere dolaylı olarak halkın içine düştüğü kötü duruma karşı umut aşılama için Allah tarafından bir kurtarıcının gönderileceği beklentisi yaygınlık kazanmıştır. Ona göre böyle bir düşüncenin ortaya çıkmasında “*Sahabelere, sonra onları takip eden nesle, daha sonra da bu ikinci nesle hürmet gösteriniz*” şeklindeki rivayet

etkili olmuştur (F. Rahman, 2004: 333). İsmail Hakkı İzmirli'ye göre de önceki İmamiyye âlimleri arasında Mehdi meselesi yok idi. Sadece Şeyhayn'dan (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer) uzak durmaları, Hz. Ali'yi Hz. Peygamberin vasisi ve sahabenin en faziletlisi bilmeleri meselesi vardı. Masum imam, beklenen imam (imam-ı muntazır) meselesi sonradan ortaya atılmıştır. Bu yüzden Mehdi meselesi sonraki dönem İmamiyye ve Mutasavvıflar arasında esaslı bir mesele olarak karşımıza çıkar (İzmirli, 2010: 339-340).

Kuran-ı Kerim'de açıkça herhangi bir kurtarıcının geleceğine dair bilgi yer almadığı gibi bu konuda “bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez” (Rad,13: 11; Enfal, 8:53) ayeti ile toplumlardaki değişim ve dönüşümün bir kurtarıcıya bağlı olmadığı anlatılmaktadır. Bu minvalde, A. İzzetbegoviç, “Mehdi bizim tembelliğimizin adıdır” diyerek, ayette belirtilen azim ve çalışmanın önemine dikkat çekmiştir (İzzetbegoviç, 2010: 54). Mehdi beklentisi genellikle adaletsizlik, eşitsizlik ve haksızlığın olduğu ortamlarda zuhur etmekte olup bu ortamlarda bazı siyasi hareketleri de ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla beklenen kurtarıcının kimliğinin ve geliş zamanının belirsiz oluşu siyasi emellere hizmet edebilmektedir (Utku, 2017). Fığlalı'ya göre (2011) kurtarıcı beklentisi inancı “kurtarıcı” rolüne heveslenen siyasiler ya da kendilerinden menkul “kutsal” sıfatı taşıyan meczuplar tarafından başlatılır ya da körüklenir. Mehdilik ve Mesihlik meselesi, kesinlikle bir iman konusu değil; olsa olsa çaresiz insanları avlamak için bir ökse olabilir. Öztürk'e (2017) göre, kurtarıcı beklemek insanın Allah'ın kendisine lütfettiği akıl ve irade gibi nimetleri yok sayması anlamına gelir.

Beklenen kurtarıcı ile ilgili hadislerde Hz. Peygamber'e isnad edilen birçok rivayet bulunmaktadır. Süyuti'nin (ö.911/1505) tespitine göre konuyla alakalı 257, Bestevi'ye göre ise 338 rivayet bulunur. Bu sayı Şia külliyatında daha da fazladır. Beklenen kurtarıcı Mehdi'nin ismi hadislerde “Muhammed b. Abdullah”, “İsa b. Meryem”, “Ehl-i Beyt'ten”, “Fatma'dan”, “Hz. Muhammed ümmetinden” olarak geçmektedir. Geldiğinde ise yeryüzünü adaletle dolduracağı, daha önce görülmemiş refaha ulaştıracağı ve adaleti tesis edeceği ifade edilmektedir (Yücel, 2017: 143-144). İbn-i Haldun Mukaddime adlı eserinin 52. Faslı'nda İslami geleneğe Mesih ve Mehdi konusundaki görüşleri ele almıştır. Ona göre, asırlar boyunca Müslümanlar arasında ahir zamanda Hz. Peygamberin soyundan -Mehdi adında- birinin zuhur edeceğine inanılmaktadır. Geleceğine inanılan bu kişi dini kuvvetlendirecek ve adaleti hâkim kılacak, Müslümanlar kendisine tabi olacak ve bütün İslam ülkelerini hâkimiyeti altına alacaktır. Deccal'in zuhur edişi ve hadislerde bildirilen kıyametin diğer büyük alametleri Mehdi'den sonra ortaya çıkacaktır. İsa (Mesih) da Mehdi'den sonra gökten inip Deccal'i öldürecek veya Mehdi'nin zuhur edişiyle birlikte gökten inip Deccal'i öldürmesinde ona yardım edecek ve Mehdi'nin arkasında namaz kılacaktır. İbn-i Haldun hadis kitaplarında rivayet edilen bu bilgilerin senedlerini tetkik eder ve Mesih ve Mehdi konusunu tartışır (İbn-i Haldun, 2004). İslam dünyasında İbn-i Haldun'un Mukaddimesi hariç tutulursa rivayetlerin kapsamlı bir eleştirisi de yapılmamıştır (Kutlu, 2017). Philippe Hitti, “mehdilik, mesihle ilgili fikirlerin bir aksinden ibarettir” der ve aynı görüş Margoliouth

tarafından da paylaşıldıktan sonra ek olarak, "*ancak beklenen kurtarıcı için niçin mehdi unvanının alınmış olduğu hususu çözümlenememiş bir muammadır*" görüşü öne sürülüyorsa da, Avrupalı müsteşriklerin bu kanaatlerine katılmak pek mümkün görülmemektedir. Çünkü Müslümanlar arasında, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki gibi "*beklenen bir kurtarıcı*" fikri bulunmakla birlikte, bu inanışta "Mesih" ve "Mehdi"nin şahsında ayrı ayrı roller yüklenmiş gibidir (Fırlı, 1982). Alevilik'te; Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi'nin (M.868/869-?) kaybolması ile imamlığın son bulduğuna ancak onun diri olduğuna, zamanın sahibi (Sahibü'z-Zeman) Mehdi olduğuna ve zamanı geldiğinde tekrar yeryüzüne zuhur edeceğine inanılır (Galib et-Tavil, 2015:107; Ökten,2017: 40). Mehdinin zuhuru hakkında nakledilen birçok rivayetin etkisiyle olacaktır ki Selefiyye ile hadis âlimleri, Şia'nınkinden farklı da olsa âhir zamanda bir mehdinin geleceğini kabul etmişlerdir. Onların telakkisine göre kıyametin büyük alâmetlerinden biri olan mehdi, Muhammed b. Abdullah adıyla Hz. Hasan veya Hüseyin'in soyundan gelen bir ailenin çocuğu olarak Medine'de doğacak ve Mekke'de mehdiliğini ilân edecektir (Sarıkçıoğlu, 2003: 372).

Hadislerdeki Mesih ve Mehdi tasavvurları incelendiğinde kıyamete yakın bir zamanda Mesih gelişiyse Deccal'ı yenerek insanları kurtaracak olması, mehdinin de hidayete erdiren, doğru yola eriştiren kişi olmasının yanı sıra Mesih'in gelişini müjdeleyeceği ve haber vereceğine inanılmaktadır. Mesih ve Mehdi'ye farklı görevler yüklense de birbiri ile ilişkili olduğu görülmektedir. İslami gelenekte Mesih beklentisinin İsrailiyat kaynaklı olduğu, Mehdi beklentisinin de Şia'ya dayandığı yönünde önemli görüşler bulunmaktadır. İslam Tarihinin ilk dönemlerinden itibaren İslam toplumu içinde Mesih, Mehdi ve Mücehhid¹ gibi isimlerle kurtarıcı fikrinin ortaya çıktığı görülür. Özellikle Hz. Osman'ın halifeliğinin sonlarına doğru ortaya çıkan siyasi karışıklıklar ve iç savaşlar ile ardından Hz. Osman'ın şehadeti sonrası ortaya çıkan fitne ortamı siyasi mücadelelerle dini inançların desteğine olan ihtiyacı artırmış. Müslümanlar arasında Peygambersiz yaşama tecrübesinin zorluğu kurtarıcı beklentisi ile hafifletilmeye çalışılmıştır. Peygamberin manevi kurtarıcılığı, umutla beklenen Mehdi'nin gelişi ile gerçekleşeceği yönündeki inanç güçlenmiştir (Utku, 2017: 66).

Kurtarıcı Mehdi düşüncesinin temel itikadi bir mesele haline dönüştüğü en önemli İslam mezhebi İmamiyye Şia'sıdır. Onikinci İmam Muhammed El-Mehdi'nin gaybetinin iddia edildiği dönemden itibaren bir insan ömründen fazla bir zaman geçince beklenen Mehdilik vurgusu ile uzak hedefe dönüşmüştür. Yaşanan sosyo-ekonomik, kültürel ve dini şartlar neticesinde ulema bu sorunu gaib onikinci imamın tüm yetkilerini kullanılabileceği velayet-i fakih formülü ile çözmüştür (Hakyemez, 2017: 109). İslam dünyasında mehdi kavramına yönelik farklı yaklaşımlar olmasına rağmen mehdinin Hz. Muhammed'in tekrar dünyaya gelmiş hali oluşu (reincarnation) fikri ilk kez Limamou Laye (1844-1909) tarafından gündeme getirilmiştir. Batı Afrika'nın Senegal - Gambiya bölgesinde Lebu kabilesine mensup Limamou Laye ismiyle tanınan Libasse Thiaw, 24 Mayıs 1883'te kendisinin mehdi

¹ Kurtarıcının isimleri arasında "Müceddid" olmasının nedeni "Allah, her yüzyılda dini yenileyen (müceddid) birini gönderir." hadisine dayanmaktadır (Ebu Davud, Melahim:1).

olarak Hz. Muhammed'in yeryüzüne yeniden gelmiş hali olduğunu iddia etmiştir. Onun mehdilik iddiası 'mehdi' kavramının yeniden tanımlanmasına neden olmuştur (Douglas, 2019: 185). 19. Yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan dini karakterli bir hareket olan Kadiyaniliğin (daha sonraları Ahmediyye olarak bilinen) lideri Mirza Gulam Ahmed'dir. Kendi iddialarına göre o, bir müceddid, mehdi, mesih hatta nebi ve resuldür. Gulam Ahmed, Müslümanların beklediği Mehdi, Hristiyanların beklediği Mesih olmanın yanında Hinduların beklediği Krişna'dır (Yönem,2011: 181). IX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs'te yaşanan siyasi, toplumsal ve ekonomik nedenlere dayalı kötü şartlar halkta bir kurtarıcı beklentisine yol açmış ve İbnu'l-Kıtt iyiliği yayma, adaleti sağlama ve kötülüğü ortadan kaldırmak için kendisini Mehdi ilan etmiştir (Özdemir, 1999: 135). Yukarıda verilen örneklerin dışında İslam coğrafyasında kendisinin Mehdi olduğunu iddia eden Adnan Oktar, Serdar Çiftçi, İskender Evrenesoğlu gibi benzer şahıslar da ortaya çıkmakta (Akın, 2018) ve bu kişiler takipçileri üzerindeki çıkarları için mehdilik söylemlerini siyasi ve dini ideolojiler için bir istismar aracı olarak kullanmalarına neden olmaktadır. Ayrıca Sünni kültürde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan kişilerden hareketle beklenen kurtarıcının yaşayanlar arasından çıkacağı inancı öne çıkarken Şia Müslümanlar'da ise bu beklentinin ölen bir kişinin (kayıp 12 İmam'ın) tekrar yeryüzüne gelişi olarak şekillendiği gözlemlenmektedir.

2. Metodoloji

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin kurtarıcı mehdi algısı, mehdilik konusundaki düşüncelerini ve bireysel ve toplumsal hayat üzerine yansımalarını tespit etmeye yönelik yapılan bu araştırmaya 111 öğrenci katılmıştır. Bu araştırma için kullanılacak anket soruları Sümer ve Aktaş'tan (2018) izin alındıktan sonra Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 08.11.2019 tarih ve 05 sayılı kararı ile uygulanmıştır. Anket çalışmasına Mayıs-Haziran 2020 tarihlerinde Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan 120 öğrenci katılmıştır.

Tablo 1: Araştırmanın Çalışma Evreni

	Kadın	Erkek	Toplam
1. Sınıf	65	55	120
2. Sınıf	39	32	71
3. Sınıf	32	25	57
Toplam	136	112	248

Araştırmanın çalışma evrenini Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesine 2019-2020 Akademik yılında kayıtlı 136 kız, 112 erkek olmak üzere toplam 248 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmaya yabancı uyruklu olup Türkçe hazırlık okuyan öğrenciler dâhil edilmemiştir. Anket verileri bilgisayar programı (SPSS.21) aracılığıyla değerlendirilmiştir. Ayrıca Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesi 2017-2018 yılında eğitim ve öğretim faaliyetine başlaması nedeniyle araştırmaya ilk 3 sınıf kademesi katılmıştır. Araştırmanın yapıldığı 2019-2020 eğitim ve

öğretim yılında Hatay MKÜ İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin sayısı toplam 248'tir. Bunların 120'si 1. Sınıflar, 71'i 2. Sınıf ve 57'si de 3. Sınıfa kayıtlıdır.

Araştırmanın temel hipotezleri şunlardır:

1. Araştırmaya katılan öğrencilerin kurtarıcı Mehdi beklentisi düşüktür.
2. Öğrencilerin kurtarıcı beklentisi cinsiyete göre değişir. Kadınlarda Mehdinin geleceğine yönelik beklenti oranı erkeklere göre daha yüksektir.
3. Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasında Mehdinin geleceğine yönelik beklenti sınıf düzeyine göre değişir. İlahiyat eğitimine bağlı olarak sınıf kademesi arttıkça Mehdi beklentisinde azalma görülür.
4. Tarikat ve Cemaate bağlı olmaya karşı olumlu tutuma sahip olanlar arasında Mehdi'nin geleceğine yönelik beklentisi yüksektir.
5. İslam dünyasında görülen Mehdi beklentisi diğer inanç ve kültürlerden etkilenmiştir.

3. Bulgular

3.1. Demografik Bilgiler

Tablo 2: Örneklem Grubunun Cinsiyet ve Sınıflara Göre Dağılımı

Cinsiyet	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	Toplam
Kadın	21	23	27	71
	%18,9	%20,7	%24,3	%64
Erkek	6	15	19	40
	%5,4	%13,5	%17,1	%36
Toplam	27	38	46	111
	%24,3	%34,2	%41,4	%100

Araştırmanın örneklem grubu 71 kadın (%64) ve 40 erkek (%36) olmak üzere toplam 111 öğrenciden oluşmaktadır. Yukarıda (Tablo.1) görüldüğü üzere çalışma evreninde her sınıf kademesinde kadın öğrenci sayısının erkek öğrencilerden fazla olması örneklem grubuna da yansımıştır. Araştırmaya toplam 116 öğrenci katılmıştır ancak 5 anket formu eksik ya da hatalı olduğundan değerlendirmeye alınmamıştır. Araştırmanın çalışma evrenine göre örneklem grubunun temsil oranlarına bakıldığında ise 1. Sınıfların % 22,5'ine, 2. Sınıfların % 53,5'ine ve 3. Sınıfların % 80,7'sine karşılık gelmektedir.

Araştırmada cinsiyet ve sınıf kademesi dışında etkisi araştırılan bağımsız değişkenler arasında doğum yeri bölgesi, yerleşim yeri, ekonomik duruma da yer verilmiştir. Bunların dağılımına bakıldığında doğum yeri bölgesine göre en üstte sırasıyla Akdeniz bölgesi 71 (%34.2), Güneydoğu Anadolu Bölgesi 32 (%28.8) gelmektedir. Hatay'ın Akdeniz bölgesinde yer alması ve özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesinden okumaya gelen öğrencilerin sık olması burada etkili olduğu düşünülmektedir. Yerleşim yerine göre ise ilk sırada İlçe merkezinde 45 (%40.5), ikinci sırada il merkezinde 38 (%34.2) ve üçüncü sırada köyde kalanlar 28 (25.2) yer almaktadır. Araştırmaya katılanların ekonomik durumları

incelendiğinde orta gelir düzeyinin 87 (%78.4) öne çıktığı ve daha sonra iyi (%14.4) ve düşük 8 (%7.2) gelir düzeyine sahip oldukları görülmektedir.

Araştırmaya katılanların Mehdi beklentisine yönelik tutumlarını tespit etmek ve yorumlamaya katkı sağlaması için “*Dini bilginizin kaynağı nedir?*” şeklinde sorulan soruya %36 kişisel araştırmalarım cevabını verirken, *Ailem* şeklinde cevap verenlerin oranı %34.2, *İlahiyatçılar* cevabını verenlerin oranı %18, *Diyanet* cevabı verenlerin oranı %8.1 olurken en düşük oran *Bağlı olduğum tarikat veya cemaat* olarak %1.8’dir. Araştırmaya katılan öğrencilerin İlahiyat Fakültesine gelmeden önce nereden dini bilgiyi edindiklerini tespit etmek amacıyla “*Daha önce İlahiyat eğitimi nereden aldınız?*” şeklinde sorulan soruya %44.1 *İmam Hatip Lisesi*, %29.7 *Kuran Kursu*, %14.4 *Ailem*, %3.6 *Medrese* cevabını verirken %8.1 ise daha önce İlahiyat eğitimi almadığı yönünde görüş bildirmiştir. İlahiyat Fakültesine gelen öğrencilerin genellikle İmam-Hatip Lisesi mezunu olması ve Kuran Kursu’na gitmiş olmaları bu oranlara yansımış olup az sayıda öğrencinin (4 kişi) Medrese eğitimi aldığı da görülmektedir.

3.2. Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanışı

Tablo 3: Mehdi’nin geleceğine inanıyor musunuz?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Evet	28	%25,2	%25,2	%25,2
Hayır	58	%52,3	%52,3	%77,5
Bilmiyorum	25	%22,5	%22,5	%100
Toplam	111	%100	%100	

Araştırmaya katılanlarda Mehdi beklentisinin olup olmadığını tespit etmek amacıyla sorduğumuz “*Mehdi’nin geleceğine inanıyor musunuz?*” sorusuna verilen cevaplar incelendiğinde, %52,3’lük kesim Mehdi’nin gelmeyeceğine inanırken, %25,2’si de Mehdi’nin geleceğine inanmaktadır. “Bilmiyorum” seçeneği işaretleyenlerin oranı ise %22,5’tir. Bu veriler ışığında araştırmaya katılanların yaklaşık ¼’ü Mehdi beklentisi inancına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 4: Mehdi’nin gelip gelmeyeceğine dair bilgi kaynağınız nedir?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Kişisel araştırmalarım	42	37,8	37,8	37,8
Ailem	6	5,4	5,4	43,2
İlahiyatçılar	34	30,6	30,6	73,9
Cemaat ve tarikat büyükleri	6	5,4	5,4	79,3
Diğer	9	8,1	8,1	87,4
Fikrim yok	14	12,6	12,6	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Mehdi'nin geleceği yönünde yer alan bilgilerin kaynağı hakkında sorulan soruya verilen cevaplar incelendiğinde “kişisel araştırmalar” seçeneğinin %37,8 ile ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Daha sonra “İlahiyatçılar” seçeneği %30,6 ile ikinci sırada yer alırken, “Cemaat ve Tarikat büyükleri” seçeneği %5,4 olduğu görülmektedir. Bu konuda görüş beyan etmeyenlerin oranı ise %12,6'dır.

Tablo 5: Mehdi ile ilgili rivayetler hakkında ne düşünüyorsunuz?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Gerçeği yansıtıyor	16	14,4	14,4	14,4
Uydurmadır	32	28,8	28,8	43,2
Kısmen doğrudur	37	33,3	33,3	76,6
Fikrim yok	26	23,4	23,4	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Mehdi hakkında yer alan rivayetlerin doğruluğu konusunda araştırmaya katılanların %14,4'ü “gerçeği yansıttığını” ve % 33,3'ü “kısmen doğru olduğunu” beyan ederken % 28,8'i “uydurma olduğunu” ve %23,4'ü de bu konuda görüş bildirmemiştir.

3.2. Beklenen Kurtarıcının (Mehdi) Kimliği ve Görevi

Tablo 6: “Mehdi” denilince aklınıza ne geliyor?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı	43	38,7	38,7	38,7
Her asrın Müceddidi	6	5,4	5,4	44,1
İnsanların kendini avutmak için uydurduğu hayali zat	44	39,6	39,6	83,8
Diğer	11	9,9	9,9	93,7
Fikrim yok	7	6,3	6,3	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Beklenen kurtarıcı olarak Mehdi'nin kimliğine yönelik “Mehdi denilince aklınıza ne geliyor?” sorusuna katılımcıların %38,7'si Mehdi'yi, “kıyamete yakın bir zamanda gelip düzene sağlayacak büyük kurtarıcı” olarak tanımlarken %39,6'sı ise aksi yönde Mehdi'nin “insanların kendini avutmak için uydurduğu hayali bir zat” olarak algılamaktadır. Az sayıda katılımcı ise Mehdi'yi “her asrın müceddidi” %5,4 olarak tanımlamaktadır.

3.3. Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanışının Nedenleri

Tablo 7: Mehdi düşüncesinin yaygın hale gelmesinde sizce etkili olan faktör nedir?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Mehdilikle ilgili kitaplar	9	8,1	8,1	8,1
Şifahi bilgiler	22	19,8	19,8	27,9
Tarikat/Cemaat	44	39,6	39,6	67,6
Dini içerikli TV programları	12	10,8	10,8	78,4
Diğer	13	11,7	11,7	90,1
Fikrim yok	11	9,9	9,9	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Mehdi-lik düşüncesinin toplumda yaygınlaşması konusunda etkili faktörler arasında “*Tarikat ve Cemaatler*” %39,6 ile ilk sırada yer alırken “*Şifahi bilgiler*” %19,8 ikinci sırada, “*Dini içerikli TV programları*” %10,8 üçüncü sırada olduğu katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Özellikle “*Tarikat ve Cemaat*” seçeneği ile “*Şifahi bilgiler*” seçeneğinin öne çıkması birbirini destekler nitelikte görülebilir. Cemaat ve Tarikatlara katılan insanların sorgulama ve eleştiri eksikliğinin de etkisiyle grup liderinin söylediklerine itibar edilmesinin yanı sıra farklı kanallardan elde edilen şifahi bilgilerle desteklenmesi Mehdi-lik düşüncesinin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır.

3.4. Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanışının Sosyo-Psikolojik Etkisi

Tablo 8: Mehdi'nin Geleceği Düşüncesi Bireysel Olarak Sizi Nasıl Etkilemektedir?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Olumlu	15	13,5	13,5	13,5
Kısmen olumlu	12	10,8	10,8	24,3
Olumsuz	7	6,3	6,3	30,6
Etkisiz	72	64,9	64,9	95,5
Fikrim yok	5	4,5	4,5	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Araştırmaya katılanların bireysel olarak %64,9'u Mehdi'nin geleceği düşüncesinden etkilenmediğini beyan ederken, %13,5'i olumlu, %10,8'i de olumlu etkilendiğini ifade

etmiştir. Bunların dışında %6,3'ü ise Mehdi'nin geleceği düşüncesinden olumsuz şekilde etkilendiği görülmektedir.

Tablo 9: Sizce “Mehdi gelecek” düşüncesinin Müslüman toplumuna etkisi hangi yödedir?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Olumlu	34	30,6	30,6	30,6
Olumsuz	48	43,2	43,2	73,9
Etkisiz	29	26,1	26,1	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Araştırmaya katılanların beklenen kurtarıcı Mehdi'nin geleceği düşüncesinin Müslüman toplum üzerinde %43,2'si “*olumsuz*“ bir etkisi olduğunu ifade ederken %30,6'sı “*olumlu*” yönde bir etkisi olduğunu savunmaktadır. Bunların dışında “etkisi yoktur” seçeneğini işaretleyenlerin oranı ise %26,1'dir.

Tablo 10: “Mehdinin geleceğine inanmak, sıkıntılı ve buhranlı dönemlerde insanı rahatlatır” önermesine katılıyor musunuz?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Katılıyorum	17	15,3	15,3	15,3
Kısmen katılıyorum	34	30,6	30,6	45,9
Kararsızım	12	10,8	10,8	56,8
Katılmıyorum	41	36,9	36,9	93,7
Kısmen katılmıyorum	5	4,5	4,5	98,2
Fikrim yok	2	1,8	1,8	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

“Mehdi'nin geleceğine yönelik inanışın sıkıntılı ve buhranlı dönemlerde insanları rahatlattığı yönündeki görüşe katılımcıların %36,9'u “*katılmıyorum*” ve “%4,5'i “*kısmen katılmıyorum*” seçeneğini işaretlerken, %15,3'ü “*katılıyorum*” ve %30,6'sı “*kısmen katılıyorum*” cevabını vermiştir. “*Kararsızım*” seçeneğini ise işaretleyenlerin oranı %10,8'dir.

Buradan hareketle katılımcıların yaklaşık %45'inin Mehdi beklentisinin zor zamanlarda insanları rahatlattığı yönündeki görüşe katıldığı görülmektedir.

Tablo 11: “Mehdi, bizim tembelliğimizin adıdır” yargısı hakkında ne düşünüyorsunuz?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Katılıyorum	51	45,9	45,9	45,9
Kısmen katılıyorum	28	25,2	25,2	71,2
Kararsızım	3	2,7	2,7	73,9
Katılmıyorum	18	16,2	16,2	90,1
Kısmen katılmıyorum	2	1,8	1,8	91,9
Fikrim yok	9	8,1	8,1	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

“Mehdi beklemek, bizim tembelliğimizin adıdır” görüşüne katılımcıların toplam %68,1'i “katılıyorum” ve “kısmen katılıyorum” seçeneğini işaretlerken, “katılmıyorum” ve “kısmen katılmıyorum” cevabını verenlerin oranı ise toplam %18'dir. Bu görüşe katılıp katılmama konusunda “kararsız” kalanların oranı ise %2,7'dir. Bu verilerden hareketle Mehdi beklemek ile insanların tembelliği arasında bir ilişki olduğu ön plana çıkmaktadır.

3.5. Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanışının Diğer Dinlerle İlişkisi

Tablo 12: İslam inancındaki “Mehdi anlayışının” diğer dinlerden etkilendiğini düşünüyor musunuz?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Evet	46	41,4	41,4	41,4
Hayır	17	15,3	15,3	56,8
Kısmen etkilenmiştir	32	28,8	28,8	85,6
Bilmiyorum	16	14,4	14,4	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

İslam inancındaki Mehdi düşüncesinin diğer dinlerde yer alan kurtarıcı beklentisi ile aralarında bir ilişkinin olup olmadığına yönelik katılımcıların cevapları incelendiğinde %41,4'ü "Evet" etkilenmiştir, %28,8'i "Kısmen etkilenmiştir" cevaplarını verirken, %15,3'ü "Hayır" aralarında bir etkileşim yoktur cevabını vermiştir. Bu konuda bir bilgisi olmadığını belirtenlerin oranı ise %14,4'tür.

Tablo 13: Ehl-i Sünnet'teki Mehdi anlayışı ile Şia'daki mehdi anlayışı hakkında ne düşünüyorsunuz?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Aynı	3	2,7	2,7	2,7
Farklı	35	31,5	31,5	34,2
Birbirinden etkilenmiştir	36	32,4	32,4	66,7
Fikrim yok	37	33,3	33,3	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Tablo.12'de İslam düşüncesinin diğer dinlerdeki kurtarıcı beklentisi etkileşimine odaklanılırken Tablo.13'te ise İslam düşüncesi içinde iki ekol olarak ortaya çıkan Sünni ve Şia mezhebinde görülen kurtarıcı beklentisi ilişkisi hedeflenmiştir. İki mezhebin Mehdi anlayışlarının "farklı" olduğunu savunanların oranı %31,5, "birbirinden etkilenmişlerdir" diyenlerin oranı %32,4 iken aynı olduğu görüşünü bildirenlerin oranı ise %2,73de kalmıştır.

3.6. Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanışı ve İlahiyat Eğitimi İlişkisi

Tablo 14: İlahiyat fakültesine geldikten sonra Mehdi algınızda bir değişiklik oldu mu?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Evet	53	47,7	47,7	47,7
Hayır	48	43,2	43,2	91,0
Fikrim yok	10	9,0	9,0	100,0
Toplam	111	100,0	100,0	

Araştırmaya katılan öğrencilerin Mehdi algısı üzerinde İlahiyat Fakültesinde aldıkları eğitimin etkisinin olup olmadığını tespit etmek amacıyla sorulan soruya verilen yanıtlar

incelendiğinde “Evet” değişiklik oldu diyenlerin oranı %47,7, “Hayır” değişiklik olmadı diyenlerin oranı ise %43,2’dir. Bu konuda fikir beyan etmeyenlerin oranı ise %9’dur.

Tablo 15: İlahiyat Fakültesi mehdi anlayışınız üzerinde nasıl bir etki yaptı?

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Mehdi'nin gelip gelmeyeceği ile fikrim yoktu. Artık geleceğine inanıyorum	3	2,7	5,7	5,7
Mehdi'nin gelmeyeceğine olan inancım daha da pekişti.	25	22,5	47,2	52,8
Mehdi'nin geleceğine yönelik inancım iyice pekişti.	3	2,7	5,7	58,5
Mehdi konusundaki rivayetlerin uydurma olduğunu öğrendim.	22	19,8	41,5	100,0
Toplam	53	47,7	100,0	
Değişmedi ve fikrim yok yanıtı verenler	58	52,3		
Toplam	111	100,0		

İlahiyat Fakültesine geldikten sonra Mehdi algısında değişiklik olduğunu beyan eden (bkz. Tablo.14, Evet: %47,7) katılımcıların nasıl etkilendiği konusunda verilen cevaplar incelendiğinde “Mehdi gelmeyeceğine olan inancım daha da pekişti” diyenlerin oranı %22,5 ve “Mehdi konusundaki rivayetlerin uydurma olduğunu öğrendim” diyenlerin oranı %19,8’dir. “Mehdi'nin gelip gelmeyeceğine yönelik fikrim yoktu. Artık geleceğine inanıyorum” diyenlerin oranı %2,7 ve “Mehdi'nin geleceğine yönelik inancım iyice pekişti” diyenlerin oranı %2,7 olduğu tespit edilmiştir. Bulgulardan hareketle İlahiyat Fakültesinde alınan eğitimin katılımcıların Mehdi beklentisinde azalmaya (%42,3) neden olduğu görülmektedir.

3.7. Hipotezlerinin Sınanması ve Yorumlanması

Araştırmanın başlangıcında beş ayrı hipotez öne sürülmüştür. H1, H2 ve H3 hipotezlerinin sınanmasında Ki Kare Testi analizi SPSS.21 yardımıyla değerlendirilerek yorumlama yapılmıştır. Ki kare testinde iki değişken arasında anlamlı bir ilişki kabul edilebilmesi için p değerinin ,005’ten düşük olması aranmaktadır.

H1. “Araştırmaya katılanların kurtarıcı Mehdi beklentisi düşüktür.” Hipotezi, Tablo.3’te elde edilen bulgulara göre doğrulanmıştır. Araştırmaya katılan 111 öğrencinin sadece %25,2’si (28 kişi) beklenen kurtarıcı inancına sahipken %52,3’ünde (58 kişi) kurtarıcı bekleme inancı görülmez. Buradan hareketle İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrenciler arasında kurtarıcı beklentisi inancının düşük olduğu kanıtlanmıştır.

H2. “Öğrencilerin kurtarıcı beklentisi cinsiyete göre değişir. Kadınlarda Mehdi'nin geleceğine yönelik beklenti oranı erkeklere göre daha yüksektir.” Hipotezi, Kurtarıcı Beklentisi İnanişi ile Cinsiyet değişkeni çapraz değerlendirildiğinde Kurtarıcı bekleyen öğrencilerin %57,1'i kadınlardan (16 kişi), %42,9'u da erkeklerden (12 kişi) oluşurken; Kurtarıcı beklentisine sahip olmayanlar arasında ise kadınların oranı 65,51, erkeklerin oranı ise %34,48'tir. Ki Kare testine göre p değeri ,441 sonucuna göre Cinsiyet ile Mehdi beklentisi arasında anlamlı bir fark görülmemiştir. Ancak, kurtarıcı beklentisine sahip öğrenciler arasında kadınların erkeklere göre yüksek olduğu sonucuna ulaşılmış olup hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır.

H3. “Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasında Mehdi'nin geleceğine yönelik beklenti sınıf düzeyine göre değişir. İlahiyat eğitimine bağlı olarak sınıf kademesi arttıkça Mehdi beklentisinde azalma görülür.” Hipotezi, Kurtarıcı Beklentisi İnanişi ile Sınıf Kademesi değişkeni çapraz değerlendirildiğinde Kurtarıcı bekleyen öğrencilerin %50'si (14 kişi) 1. Sınıf, %39,3'ü (11 kişi) 2. Sınıf ve %10,7'si (3 kişi) 3. Sınıf olduğu tespit edilmiştir. Kurtarıcı beklentisine sahip olmayanların ise %6,89'u (4 kişi) 1. Sınıf, % 32,75'i (19 kişi) 2. Sınıf ve % 60,34'ünün (35 kişi) de 3. Sınıf olduğu görülmektedir. İki değişken arasındaki p değeri ,000 olduğundan Sınıf kademesi ile Kurtarıcı beklentisi inanişi arasında anlamlı bir fark görülmekte olup bu sonuca göre İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin sınıf kademesi arttıkça Kurtarıcı beklenti inanişi azalmaktadır.

H4. “Tarikat ve Cemaate bağlı olmaya karşı olumlu tutuma sahip olanlar arasında Mehdi'nin geleceğine yönelik beklentisi yüksektir.” Hipotezi, Kurtarıcı beklentisi ile Tarikat ve Cemaatlere bağlı olma tutumu ile çapraz değerlendirildiğinde Kurtarıcı bekleyenlerin %46,4'ü (13 kişi) “*şart değil ama olabilir*” seçeneğini işaretlemiş olup; Kurtarıcı beklentisi inanişine sahip olmayanların ise %31,3'i (18 kişi) de aynı görüştedir. “*Gerekli görmüyorum ama saygılıyım*” diyenlerin %32,1 (9 kişi) kurtarıcı beklentisine sahipken %53,44'ü kurtarıcı beklentisi inanişine sahip değildir. Ki Kare testi p değeri ,676 sonucuna göre Kurtarıcı beklentisi ile Tarikat ve Cemaatler bağlı olma arasında anlamlı bir ilişki kurulamamıştır.

H5. “İslam dünyasında görülen Mehdi beklentisi diğer inanç ve kültürlerden etkilenmiştir.” Hipotezi, Tablo. 12'ye göre İslam düşüncesindeki Mehdilik anlayışının diğer dinlerde görülen kurtarıcı beklentisinden etkilendiğini düşünenlerin oranı toplamda %70,2 olarak karşımıza çıkmakta olup buna göre hipotezimiz doğrulanmıştır.

4. Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada, İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin beklenen kurtarıcı inanişi İslam geleneği içinde tezahür eden Mehdi-lik düşüncesi özelinde incelenmiştir. Nicel araştırmaya uygun olarak hazırlanan ankette kurtarıcı Mehdi beklentisi inanişi, Mehdi'nin kimliği, Mehdilik düşüncesinin bilgi kaynakları, Mehdi düşüncesinin tarihsel ve toplumsal

geçmiş ve diğer inançlarda görülen kurtarıcı beklentisi ile ilişkisini yönelik sorulara yer verilmiştir. Anket soruları ile İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin kurtarıcı Mehdi beklentisine yönelik görüş ve tutumları incelenmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin Mehdi beklentisi inancı %25,2'dir. Bu sonuç bizim hipotezimizi doğrular niteliktedir. Bu konuda yapılan başka bir çalışmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Sümer ve Aktaş'ın (2018) Siirt İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada Mehdi beklentisi %32,5 çıkmıştır.

Araştırmaya katılanların kurtarıcı Mehdi beklentisi inancı ile cinsiyet arasında anlamlı bir fark görülmemiştir ancak kurtarıcı beklentisine sahip öğrenciler arasında kadınların oranı (%57,1) erkeklerden (%42,9) yüksektir. Katılımcıların sınıf kademesine göre Mehdi beklentisi incelendiğinde Kurtarıcı bekleyen öğrencilerin %50'si (14 kişi) 1. Sınıf, %39,3'ü (11 kişi) 2. Sınıf ve %10,7'si (3 kişi) 3. Sınıf olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre İlahiyat eğitimi Kurtarıcı beklentisi inancı üzerinde etkili olduğu ve İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin sınıf kademesi arttıkça Mehdi beklentisine yönelik inancı azalmaktadır. Mehdi'nin geleceği yönündeki bilgilerin kaynağı konusunda "*Kişisel araştırmalar*" (%37,8) ve "*İlahiyatçılar*" (%30,6) seçeneği öne çıkmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin Mehdi denildiğinde akıllarına ilk olarak "*Kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı*" gelmektedir. Bu düşüncenin öne çıkmasında öğrencilerin dini bilgi kaynakları arasında "*Cemaat ve Tarikatler*" ile "*Şifahi Bilgiler*" seçeneği öne çıkmaktadır. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin genelde doğu ve güneydoğu illeri ile Hatay'a komşu illerden olmaları hem Türkiye'nin sosyo-kültürel dinamikleri hem de öğrencilerin aile yapılarının ve yetiştikleri ortamdaki edindikleri bilgi ve tecrübelerle İlahiyat Fakültesine gelmeleri araştırma sorularına verilen cevapları etkilediği şeklinde sosyolojik yorumda bulunabiliriz.

Araştırmaya katılan öğrenciler İslam inancındaki "*Mehdi anlayışının*" diğer dinlerin gelenek ve kültüründen etkilendiğini (%41,4) düşünmektedirler. İslam geleneği içinde ortaya çıkan Sünni ve Şia mezheplerinin kurtarıcı beklentisi anlayışlarının birbirinden farklı olduğunu savunanların oranı %31,5 olurken bu iki anlayışın birbirinden etkilendiğini düşünenlerin oranı ise %32,4'tür.

Öneri olarak diyebiliriz ki, kurtarıcı beklentisi inancı bir inanç meselesi yerine insani bir arayışın ürünü olarak telakki edilmesi konunun anlaşılması adına daha sağlıklı olacaktır. Kurtarıcı beklentisi inancı farklı dini geleneklere sahip toplumlarda yer alması nedeniyle tarihi, kültürel ve dini açıdan disiplinler arası bakış açısıyla kurtarıcı beklentisinin ortak nedenleri ve sonuçlarını mukayese edecek yeni araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynaklar

- Adıbelli, R. (2016). "İsa'nın "Maşiah"a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt.5, Sayı.2, 242-270.
- Ayğan, F. (2019). "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz". *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 2, 225-259.
- Batuk, C. (2003). *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Baybal, S. (2002). *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Konya: Yediveren Kitap.
- Çelgin, G. (2018). *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Douglas, T. (2019). Redefining al-Mahdi: The Layennes of Senegal. *Darulfunun İlahiyat*, 30 (1), 171-186. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulfunun/issue/46747/586286>.
- Fırlalı, E. R. (1982). "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (1), 179-214. <http://dergipark.gov.tr/auifd/issue/40701/490373>.
- Gündüz, Ş. (2007). "Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2017). "Mehdi" ve "Mesih" mad. *Din ve İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Hakyemez, C. (2017). "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*, İstanbul: KURAMER Yayınları.
- Harman, Ö. Faruk (2017). "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dini Arka Planı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*, İstanbul: KURAMER Yayınları.
- İbn-i Haldun (2004). *Mukaddime*, Cilt.1, Çeviren: Kandemir, H. Ankara, Yeni Şafak Yayıncılık.
- İzmirli, İ. Hakkı (2010). "Mehdi Meselesi", Sadeleştiren: Ali Duman, Yıl.3, C.3, S.6, Temmuz-Aralık, 339-346.
- İzzetbegoviç, A. (2010). *İslam Deklarasyonu*, İstanbul: Fide Yayıncılık
- Kirman, M A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Kutlu, S. (2017). "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdi Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*, İstanbul: KURAMER Yayınları.
- Ökten, A. İhsan (2017). *Anadolu'nun Sırlı Aynası: Arap Alevileri (Nusayriler)*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Özdemir, M. (1999). "Endülüs'te Bir Emevi Mehdisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, 115-135.
- Rahman, F. (2004). *İslam*, Çev. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın, (7. Basım) Ankara: Ankara Okulu.
- Sarıçioğlu, E. (1980). Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet. *Atatürk*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (4), 0-0. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2744/36581>.
- Sarıkcıoğlu, E. (2003). "Mehdi" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, 28. Cilt. Ankara: TDV Yayınları.
- Sümer, N. & Aktaş, A. (2018). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mehdi Algısı (Siirt Üniversitesi Örneği)", *Siirt İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.5, Sayı.1, 73-96.
- Şahin, N. (2001). *Zeus'un Anadolu Kültleri*, İstanbul: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Şeriati, A. (1991). *Bekleyiş-Karşı Tepki Dini*, Ankara: Nüans Yayınevi.
- Utku, N. Şahin (2017). "Beklenen Kurtarıcı İnançının Siyasi-Dini İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*, İstanbul: KURAMER Yayınları.
- Wach, J. (2004). "Dinler Tarihinde Kurtarıcı" Çev. Ali Çoşkun, *Dinler Tarihi*, (Çev: Fuat Aydın), İstanbul.
- Weber, M. (1998). *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yönem, A. (2011). "Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 / 24 (Aralık): 175-191.
- Yücel, A. (2017). "Mehdi Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*, İstanbul: KURAMER Yayınları.

Theology Faculty Students' Perception of the Expected Savior (Mahdi) (The Sample of Hatay Mustafa Kemal University)

Abstract

In the history of humanity, a religious belief is found in nearly all societies. Under the influence of different reasons, people believe that a savior will come and save them from the situation they are in, especially in difficult times. Although socio-psychological reasons come to the fore in the expectation of the savior, religious/theological references are also effective. Although the expectation of the Savior generally concerns disciplines in the field of religious sciences, it is of particular interest to the History of Religions. While the expectation of a savior is seen in every period of human history, it is seen that the expectation for the future of an orderly figure is increasing, especially soon. Apart from historical, cultural, and psychological reasons, religious/theological reasons are also effective in the expectation of the Savior. Waiting for a savior based on religious references is associated with the apocalypse in a soteriological sense. In the History of Religions tradition, it is seen that those left behind after the death of the founder of the religion began to search for a charismatic leader. The expected savior belief found in all religious and cultural traditions has manifested as the Messiah or Mahdi in the Islamic tradition. The subject of this study includes the belief of the expected savior (Mahdi) seen in the Islamic tradition and is limited to the students of the Faculty of Theology as the universe of study. The purpose of this study is to determine the expectation of the savior Mahdi by students studying at the Faculty of Theology and whether or not theology education affects the savior belief. The independent variables whose effects on the expectation of the Mahdi are investigated include gender, class level, place of birth, place of residence, and economic status. The research was prepared by the quantitative method and the questionnaire questions used were applied with the necessary permission from Sümer and Aktaş (2018) and the Ethics Committee. According to the results, the Mahdi expectation of the students studying at the Faculty of Theology is 25.2%. While there is no significant gender-based difference in the expected savior belief, there is differentiation according to the grade level. It has been determined that as the education received in the Faculty of Theology increases, there is a decrease in the expected savior (Mahdi) belief of the students. As a suggestion, we can say that the belief of savior expectation is considered as the product of a humanitarian quest rather than a matter of belief, to understand the subject. Since the belief of a savior expectation exists in societies with different religious traditions, there is a need for new researches to compare the common causes and consequences of savior expectation from an interdisciplinary perspective from historical, cultural, and religious aspects.

Keywords: Mahdi • The Expected Savior • Islam • Theology • Salvation.

ÇİŞTİYYE TARİKATININ SEMÂ VE MÛSİKİYE YAKLAŞIMI*

The Approach of the Chishtiyya Order to the Sama and Music

İsa ÇELİK¹

Ömer TAY²

Makale Bilgileri*

Geliş Tarihi : 17.09.2020

Kabul Tarihi : 09.11.2020

Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Hicri IV. asırda Afganistan'ın Çişt kasabasında faaliyetlerine başlayan Çiştîyye tarikatı, miladi XII. yüzyılda ikinci kurucusu kabul edilen Muinüddin-i Çiştî (ö. 633/1236) tarafından Hind alt kıtasına taşınmıştır. Horasan ve Mâverâünnehir süfi geleneklerinin etkin olduğu Çiştîyye tarikatı, Hind alt kıtası ülkelerinin mânevî, kültürel ve hatta siyasi tarihlerinde inkâr edilemez bir rol oynamıştır. Ülkemize geç dönem sayılacak miladi XIX. yüzyıl ortalarında gelmesine rağmen, günümüzde bu tarikat, başta Hind alt kıtası olmak üzere dünyanın farklı ülkelerine yayılmıştır. Sünnî tasavvuf geleneği etrafında gelişen söz konusu tarikat, siyasi otoriteden uzak kalmak, Sünnet'e bağlılık, vahdet-i vücûd doktrinini kabul etmek, rü'yetullahın rüyada ve âhirette gerçekleşeceği fikrini savunmak, ricâlü'l-gayb'ın varlığını kabul etmek, semâ ve semâ ehline değer vermek, topluma hizmet etmek, yoksulları yedirmek, yolcuları ve kimsesizleri barındırmak, dergâha gelen hediyeleri ihtiyaç sahiplerine dağıtmak gibi esâslar bağlamında gelişmiştir.

Çiştîler, semâ'ı tarikatın kuruluşundan itibaren savunmuşlardır. Zaman zaman zâhir ulemâ tarafından valilere şikâyet edilmelerine rağmen pîrlerinin geleneklerine bağlı kalarak nakli ve akli deliller çerçevesinde semâ'ı savunmaya çalışmışlardır. Şerîata sıkı sıkıya bağlı olan Çiştîler, semâ'nın mutlak mânâda ne haram ne de mübâh olmadığını ifade etmişlerdir. Onlar, semâ'nın birtakım özel şartlar altında bir tedbir ve mânevî terapi niyetine kullanılabilirliğini, bu yüzden ehil olanlar için ihtiyaç ölçüsünde mübâh olduğunu belirtmişlerdir. Semâ meclislerini Kur'ân ile açan Çiştîler, bunun için bazı âdâb ve erkân koymuşlardır.

Çiştîler nazarındaki semâ, fizik ve fizyolojik açıdan birtakım özellikler gösteren müzisyenlerin anladıkları tarzda bir müzik çeşidi değildir. Onlar, tamamen rûhânî surlara, mânevî gerçeklere ve iç alemlerinde duydukları ulvî seslere uyarak samimi bir şekilde semâ yapmaya çalışmışlardır. Bu yüzden zikir ve mücâhedelerle yorgun düşen vücûdlarına tekrar güç kazandırarak, zindelik elde etmek için semâ yapmışlardır. Çiştîler, içlerindeki ilâhî aşk ve muhabbetin ateşini ilâhîler ve ârifâne beyitleri dinlemekle söndürmeye çalışmışlardır. Nitekim ileri seviyede semâ uygulaması yapılan bu tarikatta bazı pîrlerinin vefâtına kadar uzanmıştır. Bunların yanı sıra semâ esnasında sâlikte meydana gelen bazı hallerden dolayı bu tarz bir zikrin tehlikelerine de dikkat çekmişlerdir. Ayrıca ulemâ ve meşâyih arasında tartışma konusu olan raksın, Çiştîler'de şartları yerine getirildiği takdirde bir sakıncası görülmemiştir. Semâ'ı kendi emelleri için kullanan insanlar her zaman olduğu gibi o dönemde de bulunmaktaydı. Ancak Çiştîler bu işin menfaat sağlamak için değil, samîmi bir şekilde yapılmasını istemişler, bunu ticarete dökenlere kesinlikle

* Bu çalışma, Ömer TAY'ın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Tasavvuf Anabilim Dalında, Prof. Dr. İsa ÇELİK danışmanlığında devam etmekte olan "Muinüddin-i Çiştî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tasavvuf Anabilim Dalı, isacelik@uni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0051-1807>

² Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tasavvuf Anabilim Dalı, o.tay21@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1692-9143>

* Katkı Oranı: Veri Toplama: İ.Ç. %50, Ö.T. %50, Veri Analizi: İ.Ç. %50, Ö.T. %50, Makale Yazımı: İ.Ç. %50, Ö.T. %50, Makale Gönderimi ve Revizyonu: İ.Ç. %50, Ö.T. %50

karşı çıkmışlardır. Bu yüzden semâ meclislerinde çalgı aletlerinin kullanılmasına sert bir şekilde engel olmaya çalışmışlardır. “Bu iş dert işidir def işi değildir.” sözüyle, semâ'nin ciddiyet ve samimiyet gerektirdiğini, eğlence ve oyunla en küçük bir ilgisinin olmadığını ısrarla vurgulamışlardır. Elinizdeki çalışmada, Çiştîyye tarikatının semâ ve mûsikîye olan yaklaşımını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Çiştîler'in temel eserleri etrafında konu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf • Tarikat • Çiştîyye • Semâ • Raks.

Giriş

Çiştîyye tarikatı ilk defa bugün Afganistan'ın Herat şehrinin¹ 170 km. doğusuna düşen Çişt kasabasında ortaya çıkmıştır. Söz konusu tarikat, İbrahim-i Edhem (ö. 161/778 [?]), Hz. Ali (ö. 40/661) kanalıyla Peygamber efendimize ulaşmaktadır. Bu tarikatta ilk defa Çiştî nisbesiyle şöhret bulan kişi Ebû İshâk-ı Şamî (ö. 355/966)'dir. Bu lakabın, mürşidi Mımşâd İlvî Dineverî (ö. 299/912) tarafından kendisine verildiği söylenmektedir. Rivâyete göre Ebû İshâk-ı Şamî, Bağdât'ta şeyhine intisâb etmek istediğinde mürşidi kendisine ismini sorar, O da Ebû İshâk-ı Şamî der. Mürşidi: “Bundan sonra adın Ebû İshâk-ı Çiştî'dir.² Çişt diyarında insanları irşâdla görevlendirildin. Kıyamete kadar tarikatına intisâb edenler Çiştî adıyla anılacaklar.” der.³ Mürşidinin bu sözü üzere bölgeye gelen Ebû İshâk-ı Şamî'nin, ihlâslı ve samimi gayretleri sonucunda Çiştîyye gibi önemli bir tarikat ortaya çıkmıştır.⁴ Daha sonraları Çiştîyye tarikatı, Sicistan (Sistân) doğumlu ve tarikatın ikinci kurucusu kabul edilen Muinüddin-i Çiştî (ö. 633/1236) tarafından Hind alt kıtasına taşınmıştır. Söz konusu tarikat, Kadirîyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye gibi önemli tarikatlardan önce Hind alt kıtasına girmiştir.⁵

Çiştîyye tarikatının, günümüzde başta Hind alt kıtası olmak üzere dünyanın farklı ülkelerinde mensupları bulunmaktadır. Öyle ki Amerika'dan Avrupa'ya kadar birçok yerde izine rastlamak mümkündür. Ancak her ne kadar farklı ülkelerde bu tarikat yayılmış olsa da ülkemize geç dönem sayılabilecek miladî XIX. yüzyıl ortalarına doğru Hindistan'dan Anadolu'ya gelen Şeyh Fazıl Hüseyin Söylemez Efendi (ö. 1910) tarafından getirilmiştir.⁶

Çiştîler, Sünnî inançlara sahip, amelde Hanefî, 'akâidde Mâtürîdî'dir.⁷ Çiştîyye tarikatının amacı, Hind alt kıtası toplumuna dinî vecibeleri ve mânevî terbiyeyi öğretmek, Müslümanları ıslâh edip onlara mânevî havayı ve Allah'a kulluk rûhunu yerleştirmektir. Ancak

¹Ahmed Şâh Çiştî Mevdüdü, *Târih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye* (Herât: İntişârât-i Ahrârî, 1976), 24; Ferhâd Ahrârî, *Çişt-i Şerif* (Afganistan: Tasfiye, 2014), 196. Bazı kaynaklarda ise Herat'a yaklaşık 150 km. uzaklıktadır. G. Potter Lawrence, “Moğollar Sonrası İnan'da Süfiler ve Sultanlar”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Hanifi Şahin, 28 (2011): 221.

² Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'* (Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885), 95; b. Abdürrahîm-i Çiştî Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb* (Tahran: İntişârât'î-İlim, 1966), 8; Muhammed Zekerîyyâ Kandelevî, *Târih-i Meşâyih-i Çişt* (Karaçi: Mektebetü's-Şeyh, 1931), 152; Hâdım Hasan Şâh Zübeyri, *Muinü'l-Ervâh* (Ecmir: Mühyî'l-Evkâf, 1983), 22; Halik Ahmed Nizâmî, *Târih-i Meşâyih-i Çişt* (Delhi: Nedvetü'l Musannifin Urdübâzâr, 1985), 137; Gulâm Ali Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan* (İran: Zevâr Yayınları, 1964), 72; Mevdüdü, *Târih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 29.

³Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 58; Muhammed Ekrem Kuddûsî, *İktibâsü'l-Envâr*, trc. Mevlânâ Hâc Kaptân (Lahor: Ziyâü'l-Kur'ân, 1993), 270; Kandelevî, *Târih-i Meşâyih-i Çişt*, 152; Zübeyri, *Muinü'l-Ervâh*, 23; Nizâmî, *Târih-i Meşâyih-i Çişt*, 137; Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 73.

⁴ Zübeyri, *Muinü'l-Ervâh*, 23; Nizâmî, *Târih-i Meşâyih-i Çişt*, 138.

⁵ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 69-70.

⁶ Yusuf Küçükdağ, “Konya'da Söylemez Zâviyesi ve Vakfiyeleri”, *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, 1 (1998): 155-194.

⁷ Mehdi Tâhirî, “Berresi Cereyân-i Tasavvuf Der Şibh-i Kâreh”, *Faslnâme-i Mutâlaât-i Şibh-i Kâreh*, 5 (1969): 36; Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 193.

bunları yapmaya çalışırken dönemin padişahlarından uzak durma prensibine dikkat edilmekteydi. Daha sonraları bu prensip, tarikatın bir özelliği ve şiarı haline gelmişti.⁸ Çiştîyye pîrleri her ne kadar siyasî otoriteden uzak kalmaya özen göstermişler ise de bu, onların siyasî otoriteye müdahale etmedikleri ve Müslümanların halleriyle ilgilenmedikleri anlamına gelmemelidir. Zira Çiştîler'in devletin üst kademelerinde müridleri vardı ve bu müridler üzerinden siyasilerle irtibâta geçiliyordu.⁹

Çiştîler, şeriata sıkı sıkıya bağlıdırlar. Onlar, mürîdin sünnetlere bağlı kalmadan bu yolda mesafe alamayacağını beyan ederler.¹⁰ Bu tarıkatta hem mürşid hem de mürîdin ömürlerinin sonuna kadar farzlara hatta müstehaplara bile titizlikle bağlı kalmaları gerekir.¹¹ Çiştîler, vahdet-i vücûd doktrinini kabul ederler.¹² Onlar, peygamberlerin mucizeleri gibi evliyânın kerametlerinin de hak olduğunu kabul eder ve mucizeleri izhâr etmek esâs olduğu halde kerâmetlerin ise gizli kalmasının şart olduğunu söylerler. Onlara göre kerâmetini açıklayan kişi, sülûk ehlinin nazarında farz olan bir şeyi terk etmiş gibidir.¹³ Çünkü keşf ve kerâmet, sâlik için perdedir. Yani sâlikin yaşadığı hâl, kerâmet mi yoksa istidrâc mı belli değildir. Bu yüzden sâlik için asl olan istikâmet üzere kalmasıdır.¹⁴ Çiştîler, rü'yetullahın dünya gözüyle vukû bulmayacağını, rü'yetullahın ancak rüyada ve âhirette gerçekleşebileceğini savunurlar.¹⁵ Eserlerinde ricâlü'l-gayb konusu fazla işlenmemiş olsa da onların ricâlü'l-gayb'ı kabul ettikleri söylenebilir.¹⁶ Çiştîyye tarikatının doğuşu hakkında kısa bilgiler verdikten sonra şimdi de bu tarikatın esâslarından biri kabul edilen semâ konusunu ele almaya çalışacağız.

1. Çiştîyye'de Semâ'ın Tasavvufî Boyutu

Kelime olarak semâ, dinleme ve işitme anlamına gelir.¹⁷ Tasavvuf literatüründe ise, dinlenen ilâhînin, müziğin veya kâinâtta herhangi bir ritmik sesin etkisiyle coşup dönme anlamını ifâde eder. İlk zamanlar dinlenen müziğin veya gazelin etkisiyle, bir kurala bağlı olmaksızın kalkıp dönülmesi söz konusu iken sonradan, Mevlevîler'de olduğu gibi şekli bazı

⁸ Ira Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, trc. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 1: 606; Ebu'l Hasan Ali en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, trc. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1992), 3: 92; Said Şirâzî-Muhsin Masûmî, "Münâsebât-i Salâtîn-i Dehlî bâ Meşâyih-i Çiştîyye ve Sühreverdîyye", *Tarihi Temeddün-i İslâmî Dergisi* 1 (2013): 109; Mevdûdî, *Tarih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 223.

⁹ Lawrence, "Moğollar Sonrası İran'da Süfîler ve Sultanlar", 217.

¹⁰ Tâhirî, "Berresi Cereyân-i Tasavvuf Der Şibh-i Kâreh", 30-53; Cûzkânî-Atâî, "Sey-i Târihi-Fikrî *Tarikat-i Çiştîyye ez Âgâz tâ Pâyâni İtilâ-i Ân*", 107-120; Mevdûdî, *Tarih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 98; Vahid Ahmed Mesûd, *Sîret-i Hazret-i Hâce Muînüddîn-i Çiştî* (Lahor: Diyâü'l- Kur'an, 2013), 153.

¹¹ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 202; Mevdûdî, *Tarih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 98.

¹² Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 1: 602.

¹³ İshâk Bedr, *Esrârü'l-Evliyâ* (Kânpûr: Nevel Keşver Yayınları, 1890), 88.

¹⁴ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 373; Abdülhak Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l- Ahyâr fî Esrârü'l-Ebrâr* (Tahran: Encümen-i Âsâru Mefâhir-i Ferhengî, 1963), 176.

¹⁵ Kutbüddin Bahtiyâr b. Kemâlıddin Ahmed b. Mûsâ el-Ûşi Kâkî, *Delîlü'l-Ârifîn* (Lahor: Diyâü'l-Kurân, 1999), 42.

¹⁶ Kâkî, *Delîlü'l-Ârifîn*, 27.

¹⁷ Muhammed Zeynüddin Ebû Abdullah b. Ebi Bekr Râzî, "Muhtârü's-Sihâh" (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 326; Râgîb İsfahânî, "Müfredâtu Elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm" (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 749; Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mûkrîm İbn Manzûr, "Lisânü'l-Arab" (Beyrut: Dâr-u Sadır, 1968), VIII, 162-167; Muhammed A'la b. Ali Tehânevî, "Kitâbu Keşşâf-i Istulâhâti'l-Fünûn" (Beyrut: , Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), I, 675.

kaidelerle düzen altına alınmıştır.¹⁸ Semâ, güzel sesle okunan Kur'ân, ilâhî veya kasideyi dinlemek anlamındadır. Okunan şeyin mânâ veya bestesiyle vecde gelip sallanma ve dönme gibi hareketleri yapmaya da raks adı verilir.¹⁹

Çiştîyye tarikatında semâ uygulaması ilk döneme kadar uzanmaktadır. Zira bu tarikatın kurucusu kabul edilen Ebû İshâk-ı Şamî, Çişt kasabasına geldiğinde, Çiştîyye ailesinin ilk şeyhi olan Ebû Ahmed Abdâl Çiştî (ö. 350-355/961-966)'nin onun semâ halkalarına katıldığı söylenmektedir.²⁰ Bu geleneğe bağlı kalarak onlardan sonra Ebû Yûsuf Çiştî (ö. 459/1067)'nin de fazlaca semâ yaptığı aktarılmaktadır. Hatta Ebû Bekir eş-Şibli (ö. 334/949)'nin onun semâ sohbetlerine devam ettiği nakledilmektedir. Rivayete göre Ebû Yûsuf Çiştî, semâ'nın ilâhî sırlardan bir sır olduğunu söyleyince kendisine, madem semâ'da ilâhî sırlar var neden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) semâ'dan dolayı tevbe ederdi? sorusu yöneltilir. O da bu soruya şu cevabı verir: "Ebû Bekir eş-Şibli, Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifelerindendir. Ancak o da semâ halkalarımıza katılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, semâ meclislerine katılanların semâ'nın hakkını vermediklerini düşündüğü için semâ yapmaktan vazgeçmişti. Semâ'nın hakikatını anlamayanlar için tevbe etmek en iyisidir. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî, bizim semâ halkamızda olsaydı tevbe etmezdi."²¹ der. Bununla kendilerinin tertip ettiği semâ meclislerinin şerîata ters olmadığını anlatmak istemiştir.

Ebû Yûsuf Çiştî ile ilgili başka bir rivayette, onun hânkâhında bazı dervişlerin semâ meclisinde buldukları sırada, aşağıdaki beyitlerin okunduğu ancak dervişlerin kendilerinden geçtiği ve uzun bir süre sekr halini yaşadıkları sadece namaz vakitlerinde sahv haline dönebildikleri aktarılmaktadır:

Âşık dostu zikretmekle sarhoş oldu.

Muhibb-i fazla sevmekten kendinden geçti.

Yarın mahşerde herkes şaşkın iken.

İsmin hâlâ sine ve kulaktadır.

Bu hadiseyi aktaran Muînüddîn-i Çiştî bütün bunlarla: Gerçek derviş, ilâhî aşkı anlatan bir beyit ile semâ'a kalkabiliyorsa âyetlerle daha kolay kalkabilir. Zaten mü'minin gönlü, âyetler okunduğu sırada yumuşaması gerekir, aksi takdirde iyiye alâmet değildir.²² der. Zira hak olan vecd, aşırı derecede Allah'a olan aşktan meydana gelir. Farklı bir sesi duyan derviş vecde geldiği gibi Kur'ân okunurken de aynı şekilde kendini gösterir. Aksi takdirde vecde gelen kişiye Hakk'a âşıktır denilmez.²³

¹⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 555; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Terimleri Sözlüğü" (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 312.

¹⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005), 335.

²⁰ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 212.

²¹ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 212; Mevdûdî, *Târih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 157.

²² Kâkî, *Delîlül-Ârifin*, 20.

²³ Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 731.

Semâ'a önem veren bir başka Çiştîyye şeyhi ise Şerif Zendenî (ö. 612/1215)'dir. Yüz yirmi yıl gibi uzun bir ömür yaşayan Şerif Zendenî, neredeyse ömrünün çoğunu semâ meclislerini tertip etmek ile geçirmiştir. Zendenî'nin semâ esnasında çok ağladığından kendinden geçtiği aktarılır. *Hazînetü'l Asfiyâ*'nın yazarına göre, onun semâ meclislerinin çok etkili geçtiğini öyle ki dünyaperest birinin onun semâ meclisinde hazır bulunması dünya sevgisinden vazgeçmesine vesile olduğunu aktarır.²⁴

Şerif Zendenî'nin halifesi ve Muînüddîn-i Çiştî'nin müşşidi Hâce Osman-i Hârvenî (ö. 617/1220)'de şikayetlere aldırış etmeden pîrlerinin geleneklerine bağlı kalarak semâ uygulamasını devam ettirmiştir. Rivayete göre fukahâ, semâ meclisleri tertip ettiğinden dolayı onu dönemin valisine şikâyet ederler. Vali de Çiştîyye pîrlerinin kavvâliler (gazel okuyucuları) eşliğinde semâ yaptıklarını bildiğinden kavvâlilerin onun semâ meclislerine katılmalarını yasaklar. Bunun üzerine Hâce Osman-i Hârvenî valiye, semâ bize pîrlerimizden kalan bir gelenektir, şayet mübâh olmasaydı pîrlerimiz yapmazdı; konulu bir mektup yollar. Vali ondan bunun mübâhlığını fakihlerin huzûrunda ispatlamasını ister. Bunun üzerine Hâce Osman-i Hârvenî fakihlerle münâzârâya girer. Neticede Hâce Osman-i Hârvenî galip gelir.²⁵

Buraya kadar anlattıklarımız, Çiştîyye'nin Hind alt kıtasına girmeden öncesi gelişen olaylardır. Çiştîyye tarîkatı, Muînüddîn-i Çiştî tarafından Hind alt kıtasına taşındıktan sonra bu gelenek devam etmiş ve daha da yaygınlık kazanmıştır. Çiştîyye tarîkatı üzerine çalışması olan Ğulâm Ali Âryâ, her ne kadar Muînüddîn-i Çiştî'nin semâ ile ilgili herhangi bir anekdotuna rastlamadık dese de bu açıklama onun semâ'a karşı olduğu anlamına gelmez. Çünkü yirmi yıl gibi uzun bir süre Hâce Osman-i Hârvenî'nin sohbetinde bulunmuş birinin semâ'a alakasız kalması düşünülemez. Ayrıca Muînüddîn-i Çiştî'nin halifesi Kutbeddîn Bahtiyâr'ın semâ'a olan aşkı yüzünden vefat ettiği söylenir. Nitekim semâ'da böyle ileri bir seviyeye gelen Kutbeddîn Bahtiyâr'ın büyük ihtimalle müşşidinden etkilenmiş olmalıdır. Neticede Muînüddîn-i Çiştî'nin ömrünün yarısını Hind alt kıtasında İslâm'ı yaymak için geçirdiğini düşünürsek, müşşidleri kadar olmasa da onun da semâ'a vakit ayırmış olacağı sonucuna varabiliriz.²⁶ Zaten *Siyerü'l-Aktâb* müellifinin söyledikleri de bu akıl yürütmeyi destekler niteliktedir: "Muînüddîn-i Çiştî semâ yapmaktan zevk alır, bazen semâ'ın etkisiyle kendinden geçirdi. Onun hizmetine giren herkes semâ ehli olurdu. Onun semâ meclislerine, halifesi Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî, Şehâbeddîn es-Sühreverdî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Bağdat'ın önde gelen sûfilere de katılırdı."²⁷ der.

Zaman zaman semâ uygulaması yapan Muînüddîn-i Çiştî, sözleriyle de onu destekleyen ifadeler kullanır. Nitekim o, semâ'ın Hakk'ın esrârından bir sır olduğunu ifade eden bu ayet-i kerimeyi semâ bağlamında değerlendirir. *الَّذِينَ يَمَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ*

²⁴ Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 212.

²⁵ Vâhid Bahş Siyâl, *Makâm-i Genç Şeker* (Lahor: Sûfî Yayınları, 1982), 102; Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 213.

²⁶ Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 213.

²⁷ Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 105.

هُمُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ “Sözünü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.”²⁸ Bu ayette geçen *el-kavl* (söz) sözcüğünün umumî manada kullanıldığını bu yüzden semâ’nın meşru olduğunu savunur. O, insandaki hayvanî hasletlerin aşk ve esrârın zuhûruna mâni olduğunu bu yüzden sâlikin gönlünde şevk ve zevk meydana gelmediğini söyler. Zira ona göre, bütün alemde insanî hasletlerin yanı sıra hayvanî hasletlerde bulunur. Bu hayvanî hasletler, insanî hasletlere tebdil edildiğinde kulun gönlünü aşk kaplar ve kulda heybet meydana gelir. Bunun neticesinde de bâtındaki esrâr keşf olunur. Bu esrâr ortaya çıkınca kul, esrârın verdiği şevk ve zevk ile raks yapmaya başlar.²⁹

Muînüddîn-i Çiştî’den sonra gelen Çiştîye şeyhlerinden Feridüddîn Genc-i Şeker, Cüneyd-i Bağdâdî, Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi mûsikî anlamındaki semâ’ı *Elest* bezmiyle irtibat kurarak açıklamıştır.³⁰ Ona göre semâ ehli, “*Elestu bi’Rabbikum*” nidasını işittikleri zaman kendinden geçtiler. Onlar Dost’un ismini duyduklarında kendilerinde hareket, hayret, zevk ve kendinden geçme gibi bu dört şeyin meydana geldiğini ve semâ yaptıkça onlarda kendinden geçme izleri görülmeye başladığını,³¹ bunun da mârifetten kaynaklandığını ifade eder. Zira sülûk ehli, “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”³² ayetteki kulluğu mârifet anlamında yorumladıklarını söyler.³³

Hakk’a âşık olanlar, cemâlini görmenin iştîyâkı ile kıvrananlar nereye baksalar, O’nu görürler. Neyi iştirtilerse O’ndan iştirtiler. Bu kimseler için semâ kalpteki kıvılcımların ortaya çıkmasını sağlayan bir sebeptir.³⁴ Bu yüzden Hakk âşıklarından olan Feridüddîn Genc-i Şeker, bir gün semâ yapmak ister, ancak o esnada kavvâlilerden hiç kimse hazır bulunmaz. Bunun üzerine halifesi Bedreddin İshâk (ö. 690/1291)’a, Çiştîye pîrlerinden Kâdî Hamidüddîn Nâgevrî (ö. 643/1246)’nin kendisine gönderdiği mektubu getirmesini söyler. Bedreddin İshâk mektubu getirince oku der. Mektupta, “*Bendeniz fakir, hakir, zayıf, nahif ve dervişlerin hizmetkariyim.*” ibaresinin yazılı olduğunu duyunca kendinden geçip cezbe kapılır.³⁵ Zaten ömrünün sonlarına doğru cezbe ve âşk Feridüddîn Genc-i Şeker’i tamamen etkisi altına almıştı. Öyle olmuştu ki âşk ve muhabbetle ilgili bir söz, şiir veya büyük zatların menkıbelerini dinleyince elinde olmadan kendinden geçer ve gözyaşı dökerdi.³⁶ İlâhî aşkın ileri bir seviyeye geldiğini gösteren bir anekdotunu halifesi Nizâmeddîn Evliyâ (ö. 725/1325) şöyle aktarır: “Bir gün mürşidimin huzûruna çıktığım sırada başı açık, rengi solmuş, odada kendinden geçmiş bir vaziyette dolanıyor ve dilinde şu mısralar dökülüyordu:

²⁸ Zümer: 39/18.

²⁹ Nasirüddin Mahmud b. Yahya Çirâğ-ı Dehli, *Miftâhü’l-Âşıkîn*. (Delhi: Müctebâi, 1892), 22.

³⁰ Semih Ceyhan, “Semâ” (İstanbul: DİA, 2009), XXXVI: 455-457.

³¹ Nizâmeddîn Evliyâ, *Râhetü’l-Kulûb* (Tahran: Meclis-i Şûrâyi İslâm, ts.), 24.

³² (Zâriyât: 51/56)

³³ Evliyâ, *Râhetü’l-Kulûb*, 25.

³⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ’* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1992), 310.

³⁵ Mîrhord, *Siyerü’l-Evliyâ’*, 502.

³⁶ en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 50.

Daima senin emrinden kıl payı ayrılmadan yaşamayı arzularım.

Toprak olup senin ayaklarının tozu olmayı isterim.

Benim gibi çaresiz ve zavallının iki cihanda da arzuladığı sensin.

Senin için yaşamayı senin için ölmeyi ve senden dolayı yaşamayı isterim.

Bu mısraları tekrar tekrar okuyup secdeye kapanıyordu. Oda içerisinde kendinden geçmiş bir şekilde tekrarlayıp duruyordu. Bu hâl uzun bir süre devam etti.”³⁷

Çiştîyye tarikatında semâ uygulaması neredeyse hiyerarşik bir şekilde devam ede gelmiştir. Bu tarikatta semâ’î sistemleştirdiğini bildiğimiz Nizâmeddin Evliyâ, tasavvufta belli bir mesafe kat ettikten sonra semâ’a olan iştîyâkını izhar etmiş ve semâ ile ilgili geniş bilgiler vermiştir. Öyle ki mürşidi onu irşad için Delhi’ye gönderirken ne istiyorsun? diye sorduğunda Nizâmeddin Evliyâ, dini bilgiler istediğini ancak daha sonraları keşke semâ esnasında ölmeyi isteseydim deyip büyük bir pişmanlık duyduğunu belirtmiştir.³⁸ Bununla semâ’dan aldığı şevki ifâde etmeye çalışmıştır.

Sohbetlerinde semâ konusunu detaylı bir şekilde ele alan Nizâmeddin Evliyâ, semâ’î iki şekilde değerlendirir. Birincisi “hâcim”; semâ’a yeni başlayanların hücûma uğradıklarından dolayı bu ismi aldığını söyler. Örneğin sâlik bir ses ya da bir beyit işittiğinde o kişi harekete geçer bu yüzden buna hâcim denilir. Bu aşamada sâlikin gönlüne gelen şeyleri tam kestiremediğinden izâh edemez. Yani heves ettiği şeyin ne olduğunu bilmez, sadece içinde bir iştîyâk ve gönlünde bir ateş alevlenir. İşte bu, kendisinde hayret ve dehşet uyandırır. İkincisi gayri hâcim; semâ etkisini gösterdikten sonra sâliki Hakk’a veya şeyhe ya da gönlünde geçen başka bir şeye sevk etmesidir.³⁹ Burada semâ’ın ilk şeklini mübtedîler için, ikinci kısmını ise kâmiller mertebesine ulaşanlar için değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Âşıklar semâ’î gönlü teselli etmek, aşkı artırmak için yaparlar. Onların semâ yapma gayeleri Maşûk ile buluştukları zaman zevki artırmak, ayrılık dönemlerinde ise O’na karşı iştîyâkı artırmaktır.⁴⁰ Bu bağlamda Nizâmeddin Evliyâ, mürîdlerin, Hakk’a olan muhabbetlerinden dolayı semâ esnasında dinledikleri her harfi Allah’ın bir sıfatına yorumladıklarını ve kendisinin de semâ esnasında dinlediği her harfi Hakk’ın bir sıfatına hamledip onun sıfatlarını dinliyormuş gibi hissettiğini ifâde eder.⁴¹ Semâ ehlinin semâ yapmaları, Hakk’a olan iştîyâk, muhabbet ve içlerindeki şevk ateşinin alevlenmesinden kaynaklandığını zira şevkten olmasa ne bekâ ne de bekânın şevki olmazdı.⁴² Çünkü ona göre, semâ’î ancak zevk sahibi olanlar dinlerler, zevki olmayan ne ile dinlesin?⁴³ der.

³⁷ en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 50.

³⁸Hamid Kalender, *Hayrû’l-Mecâlis, (Melfûzât-i Nâsırüddin Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî)* (Pakistan: Aligarh, 1959), 225; Mîrhord, *Siyerü’l-Evliyâ’*, 203; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü’l- Ahyâr fî Esrâri’l-Ebrâr*, 106; Abdurrahmân Çiştî Sâbirî, *Mirâtü’l-Esrâr*, trc. Mevlânâ el-Hâc (Lahor: Ziyau’l-Kur’ân, 1993), 781.

³⁹ Hasan b. Alâ Siczî, *Fevâidü’l-Fuâd* (Tahran: İntişârât-i Rüzene, 1965), 139; Mîrhord, *Siyerü’l-Evliyâ’*, 666.

⁴⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, 695.

⁴¹ Mîrhord, *Siyerü’l-Evliyâ’*, 496.

⁴² Mîrhord, *Siyerü’l-Evliyâ’*, 496.

⁴³ Siczî, *Fevâidü’l-Fuâd*, 271.

Sûfiler, semâ'nın mûsikîden daha kapsamlı olduğunu zira tabiatta işitilen bütün seslerin semâ kapsamına girdiğini belirtirler.⁴⁴ Aynı şekilde kainattaki bütün sesleri semâ ahengi içinde gören Nizâmeddin Evliyâ, sâlikin, kapı sesi, sinek ve kuş sesinden bile bir anlam çıkardığını,⁴⁵ öyle ki Hz. Ali, çan sesini işittiğinde ne dediğini biliyor musunuz? “*Sübhânallâhi hakken hakken inne'l-mevlâ kad yebkâ*” (Allah'ı gerçek manasıyla tesbih ederim. Hazret-i Mevlâ hep bâkidir) dediğini aktarır. Ona göre sâlik, şiir veya herhangi bir sesi duyarken tamamen Hz. Allah'ın sıfat ve zikrine yorumladığını söyler.⁴⁶ Yani semâ, âlemdaki çeşitli ritmik seslerden hareketle bütün varlığın Allah'ı zikrettiğini söylemeye çalışır.

Nizâmeddin Evliyâ, Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin semâ yapmadığını ve Necmeddin-i Kübrâ (ö. 618/1221) onun hakkında: Sühreverdî'ye semâ zevki hariç insanoğluna verilen her nimetin kendisine verildiğini aktarır.⁴⁷ Ayrıca Sühreverdî ile ilgili şöyle bir hadiseyi aktarır: “Bir gün Evhadüddin-i Kırmânî (ö. 635/1238), Sühreverdî'nin huzûruna gelir. O sırada zikir ile meşgul olan Sühreverdî namazlığını sarıp dizinin altına koyar. Bu, meşâyihin yanında tâzim ve saygı anlamına gelir. Gece olduğunda Evhadüddin-i Kırmânî semâ talep eder. Sühreverdî kavgâlıları çağırıp semâ tertip edilir, kendisi bir köşeye çekilip zikir ve taatle meşgul olur, semâ ehli olan Evhadüddin-i Kırmânî sabaha kadar semâ yapardı. Sabahleyin hânkâh hizmetçisi gelip Sühreverdî'ye gece semâ tertip edilmiştir. Bu topluluğa kahvaltı hazırlanmalıdır.

-Şeyh, gece semâ mı yapıldı?

-Evet Efendim.

Sühreverdî hiç haberim olmadı. der. Nizâmeddin Evliyâ, Sühreverdî'nin zikir ve taatta öyle istiğrak halini yaşardı ki semâ'dan haberi olmazdı. Semâ meclislerinde Kur'ân okunduğu sırada dinlerdi. Ancak Şeyh diğer semâ hareketlerine katılmaz ve onların ne yaptıklarından haberi olmazdı.”⁴⁸

1.1. Çiştîler'de Semâ Âdâbı

Semâ'ı esas alan tarikatlar onun âdâb ve erkânına da değinirler. Bu yüzden Çiştîye tarikatında semâ meclisleri için bazı uygulamalar konulmuştur. Bu tarıkatta semâ meclisleri sadece hankâhlarda değil evlerde de düzenlenir, semâ'dan sonra ikrâmlar yapılır.⁴⁹ Çiştîler, semâ meclislerini Kur'ân ile açar Kur'ân ile bitirirler.⁵⁰ Büyük ihtimalle bu gelenek Çiştîye piri Mimşâd İlvi Dineverî'den kalmadır. Zira rivayete göre, Dineverî bir defasında rüyasında Hz. Muhammed (sav)'i görmüş ve ona; “Ya Resulallah, mûsikîyi (semâ) red ediyor musun?” diye sormuş. “Reddetmiyorum, fakat semâ'ı yapanlara söyle semâ'ı Kur'ân okuyarak

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1992), 229.

⁴⁵ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 661.

⁴⁶ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 496.

⁴⁷ Siczi, *Fevâ'idü'l-Fuâd*, 42; Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 524.

⁴⁸ Siczi, *Fevâ'idü'l-Fuâd*, 42.

⁴⁹ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîye der Hind u Pakistan*, 215.

⁵⁰ Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 83-152; Cûzkânî-Atâi, “Sey-i Târihi-Fikrî *Tarikat-i Çiştîye ez Âğâz tâ Pâyâni İtilâ-i Ân*”, 114.

başlasınlar ve Kur'ân tilaveti ile bitirsinler."⁵¹ Çiştîyye tarikatında kavvâliler eşliğinde aletli semâ yapılır. Ancak aletli semâ'a karşı çıkan tek kişi, Nizâmeddîn Evliyâ'nın halifesi Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî (ö. 757/1356)'dir. O, bu tür semâ'nın Sünnet'e ters olduğuna inanırdı. Onun semâ meclisleri sadece sesle yapılırdı, aletler kullanılmazdı. Mürşidi Nizâmeddîn Evliyâ onun bu düşüncesini gayet doğal karşıladı.⁵² Tabii ki bu, onun semâ'a karşı olduğu anlamına gelmez. Çünkü o bizzat sema'nın kendisine değil, alet ile yapılan semâ meclislerine karşıydı. Nitekim *Miftâhü'l-Âşıkîn* adlı eserde Çırâğ-ı Dehlî'nin semâ'ı öven sözleri bulunmaktadır.⁵³

Bunlara ilâveten semâ meclislerinin âdâb ve erkânından bahseden Nizâmeddîn Evliyâ, Gazâlî'ye benzer bir şekilde semâ meclislerinde sekiz kurala riayet edilmesini gerektiğini söyler:

1- Sâlik, semâ yapmak isterken gönlü boş ve mutmain olmalı, tereddüt içinde olmamalıdır.

2- Mekânın temiz olması gerekir.

3- Mecliste bulunanların tümü semâ ehli yani semâ'ı kabul edenlerden olmalı.

4- Semâ'a gelirken güzel koku ve güzel elbiseler giymek gerekir.

5- Semâ'ı can ü gönülden dinlemeli.

6- Sağa sola fazla bakmamalı, başını öne eğip düşünceye dalmalı ve semâ'nın hareketleri ile ilgilenmeli.

7- Fazla bağırılmamalı, riyâyâ girmeyecek şekilde gayr-i ihtiyârî ağlaması ve raks etmesi mübâhtır. Çünkü ağlamak hüznü azaltır, raks ise sevinci tetikler.

8- Semâ meclisinde bulunan kişi semâ topluluğuna uymalıdır.⁵⁴

Semâ yapma şekli açısından bakıldığında, Çiştîler'in de Mevlevîlere benzer bir tarzda semâ yaptıkları görülmektedir. Zira Ferîdüddîn Genc-i Şeker'in semâ'a kalktığı esnada ellerini omuzlarına koyduğu aktarılmaktadır.⁵⁵

1.2. Semâ Esnasında Meydana Gelen Haller

Sûfilere göre semâ esnasında bazı haller meydana gelir. Nizâmeddîn Evliyâ, Kur'ân tilâveti ve semâ esnasında meydana gelen saâdet üç kısımdır. der. Birincisine envâr, ikincisine ahvâl, üçüncüsüne âsâr denir. Bunlarda mülk, melekût ve bunlar arasındaki ceberût aleminden nâzil olurlar. Bu üç saâdet; ruh, kalp ve azâlara inerler. Semâ esnasında ilkin envâr, melekût aleminden ervâha iner. Ondandır sonra ahvâl ceberût aleminden kalbe iner.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 2, 680; Sühreverdî, *'Avârifü'l-Ma'ârif [Tasavvufun Hakikatleri]*, 218; Arif Demir, "İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2015): 79.

⁵² Kalender, *Hayrî'l-Mecâlis, (Melfûzât-i Nâsîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî)*, 286; Hâmid b. Fazlullah Derviş Cemâlî, *Siyerü'l-Ârifîn*, trc. Muhammed Eyyüp Kâdiri (Lahor: Merkez-i Urdübürd, 1975), 129; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ* (Kânpür, 1883), 100.

⁵³ Çırâğ-ı Dehlî, *Miftâhü'l-Âşıkîn*, 25.

⁵⁴ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 744-750; Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 658; Ahmed İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsüdrâz* (Haydarâbâd, 1966), 92.

⁵⁵ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 504.

Daha sonra âsâr mülk aleminden azâlara iner. Yani ilkin semâ esnasında melekût aleminden envâr ervâha iner daha sonra gönülde meydana gelene ahvâl denir ki o da ceberût aleminden kalplere iner. Gönülden dışa vurması zâhirde görünmesine; yani azâlarda ağlama, hareket etme ve sallanma gibi meydana gelen şeylere de âsâr denir. Bu da mülk aleminden azâlara iner.⁵⁶

Semâ'n tehlikesine de dikkat çeken Nizâmeddin Evliyâ, bazılarında semâ esnasında hal galip gelir bunlar temiz kalamazlar. Yani hem akli hem de itikâdi açıdan tehlikeye düşme ihtimalleri vardır. Diğer grup ise hal onları zorlamasına rağmen mağlup olmazlar yani kendilerini kaybetmezler. Semâ'da kemâl derecesine ulaşanlar ise semâ esnasında mağlup olmayanlardır. Ayrıca semâ esnasında bazıları sekr halinde olduklarından dolayı kendilerinden bihaberdirler, ayaklarına çivi batsa bile haberleri olmaz. Ancak kemâl ehli olan kişiler, sahv ehli olduklarından dolayı Hakk huzûrunda öyle hazır olurlar ki ayaklarının dibine ağaçtan bir yaprak düşse bile haberleri olur.⁵⁷

1.3. Semâ Yapmanın Hikmeti

Sâlik, Hakk'a olan sevgisini, aşk ve iştîyâkını artırmak için semâ yapar. Çünkü semâ onun aşkını güçlendirir, şevkini artırır, gönlünün ateşini alevlendirir ve onu öyle keşif ve taltiflere ulaştırır ki, bunları söz ile anlatmak imkansızdır. Zira bunu tadan bilir, tatmayan anlamadığından inkâr eder.⁵⁸ Zikir ve mücâhedelerle yorgun düşen vücûdlarına tekrar güç kazandırarak, zindelik elde etmek için semâ yapan Çiştîler, içlerindeki ilâhî aşk ve muhabbetin ateşini ilâhîlerle ve ârifâne beyitleri dinlemekle söndürmeye çalışırlar. Bu duruma dikkat çeken Çiştîye tarikatının önemli şahsiyetlerinden Nizâmeddin Evliyâ, semâ dinlemenin hikmetini şöyle açıklar: “Terennümlü ilâhî dinlemek, gerçek müridlerin, sağlam inanışlı kişilerin, zikir ve riyâzat yapanların işidir. Onların beden ve rûhu tamamen bîtap düşüp yorulunca, bu ilâhîleri dinlemekle güç, kuvvet kazansın diye semâ dinlemek onların haklarıdır. Hadîsi-i Şerifte: “*Şüphesiz nefsinin (vücûdunun) senin üzerinde hakkı vardır.*” buyurulmuştur. Bir süre nefis bu ilâhîleri dinleyip sükûnet bularak zindeleşince vücûd tekrar harekete geçer.” Bu nedenlerden dolayı terennümlü ilâhî dinlemek Çiştîler'in aşk ateşiyle yanan gönüllerini teskin etmenin bir vasıtasıydı. Bunu, bir ilaç olarak benimsemiş ve gerektiği kadar da ondan yararlanmışlardır. Bununla birlikte gayr-i müslimlerin etkisiyle özellikle Hindistan'da nefis ve hevâsına uyanların veya hâm sûfilerin mûsikîye soktukları şerîata aykırı tüm haramlardan, bid'atlardan, eğlence ve çalgı aletlerinden uzak durmuş, kendilerine tâbi olanları da bu tür şeylerden sakındırmaya son derece özen göstermişlerdir.⁵⁹

Onlara göre bu bir gönül işidir. Hakk'ın kendisine aşk, cezbe ve şevk bahşettiği kimsede, çalgı sesi olmadan bir tek beyit duymakla bile aşk ve muhabbeti ortaya çıkar. Ancak aşk ve

⁵⁶ Siczî, *Fevâ'idü'l-Fuâd*, 45; Mirhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 662.

⁵⁷ Mirhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 499.

⁵⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 696.

⁵⁹ en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 138-141.

cezbe âleminde habersiz olan kişi, ne kadar beyit okunursa okunsun etkilenmez. Çünkü bu iş gönül ehlinin işidir. Dert ve cezbe ehli olmayan bu işten anlamaz.⁶⁰

1.4. Semâ Esnasında Vefat Eden Çiştîyye Pîrleri

Çiştîler nazarındaki semâ, fizik ve fizyolojik açısından birtakım özellikler gösteren müzisyenlerin anladıkları mûsikî değildir. Onlar tamamen ruhânî sırlara, manevî gerçeklere ve iç alemlerinde duydukları ulvî seslere uyarak samimi bir şekilde semâ yapmaya çalışıyorlardı. Zira Çiştîyye tarikatında semâ meclisleri öyle bir seviyeye gelmişti ki bazı Çiştîyye pîrleri semâ meclisinde vefat ettikleri aktarılır. Örneğin Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî'nin semâ meclisinde okunan bir beyitten dolayı vefat ettiği söylenir.⁶¹ Rivâyete göre; bir gün müridleriyle semâ yaparken, “*Teslim kılıcıyla öldürülenlere gaybtan her an bir başka can bahşedilir.*” anlamına gelen beyti duyunca vecde gelir, cezbe kapılır ve tekkeden eve dönünce cezbe hali devam eder ve kendi kendine tekrar edip durur.⁶² Namaz vakti girdiğinde kendine gelir, namazını kılar, sonra aynı beyti okumaya devam eder.⁶³ Bir daha kendisine gelemediği kaydedilen Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî bu olaydan dört gün sonra vefat ettiği aktarılır.⁶⁴ Ayrıca Sâbirîyye kolunun kurucusu Alâeddîn Ali b. Ahmed Sâbir (ö. 690/1291)'in hayatı hakkında her ne kadar elimizde fazla bilgi olmasa da onun da semâ meclisinde vefat ettiği söylenir.⁶⁵ Bunların yanı sıra aşk ve semâ ehli olan Şemseddîn Yahyâ bir çok Çiştîyye şeyhi gibi semâ meclisinde aşka gelip vefat ettiği nakledilir. *Siyerü'l-Evliyâ'* yazarı şöyle anlatır: “Nizâmeddin Evliyâ'nın vefat yıl dönümünde Çırâğ-ı Dehlî, Kutbeddîn Münevver gibi büyük zatlarda bulunuyorlardı. Semâ meclisi düzenlenmişti. Sa'dî-i Şîrâzî' (ö. 691/1292)'nin şu beyitleri okunmaya başlandı:

Senden gelen gamı kime söyleyeyim.

Gönlümün devasını nerede arayayım.

Eğer cefa hançerinle ölsem.

Bu macerayı hiç kimseye anlatmam.

Tabibim sen olduktan sonra ilaca ne gerek var.

Esirin olunca kurtulmaya ne hacet var.

⁶⁰ en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 142.

⁶¹ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 145.

⁶² Cemâli, *Siyerü'l-Ârifîn*, 39; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fî Esrârü'l-Ebrâr*, 48; Muhammed b. Hasan b. Musa Gavsî Şattârî Mânevî, *Gülzâr-ı Ebrâr fî Siyeri'l-Ahyâr* (Tahran: Müze-u Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâyî İslâm, 1971), 45; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, 96; Abdülhayy b. Fahriddin b. Abdilâlî el-Hasanî, *Nûzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzir* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1: 114; Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 160; Kuddûsî, *İktübâsü'l-Envâr*, 423; Mustafa Muhyüddin el-Hüdvâ el-Ârûri Milbârî, *eş-Şeyh Muinüddin-i Cîştî el-Ecmîri Hayâtuhu ve Davetuhu ve Âsâruhu* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 59.

⁶³ Allah Diyâ, *Siyerü'l-Aktâb*, 160; Kuddûsî, *İktübâsü'l-Envâr*, 423; en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 41; Enver Konukçu, “Kutbüddin Bahtiyâr” (İstanbul: DİA, 2002), XXVI: 483.

⁶⁴ Siczî, *Fevâidü'l-Fuâd*, 297; Çiştî Sâbirî, *Mirâtü'l-Esrâr*, 691; Kuddûsî, *İktübâsü'l-Envâr*, 419; en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 42; Konukçu, “Kutbüddin Bahtiyâr”, XXVI: 483; Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 110.

⁶⁵ Âryâ, *Tarikat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 215.

O sırada Şemseddin Yahyâ semâ'a kapılıp ellerini göğsüne götürüp hareket etmeye başladı. Ve aradan çok geçmeden vefat etti.”⁶⁶

2. Çiştîyye'de Semâ'ın Fıkîhî Boyutu

Semâ, sūfîler ile fukahâ tarafından aynı şekilde karşılanmamıştır. Genel anlamda sūfîler semâ'a mūsamaha gösterirken fukahâ daha sert yaklaşmışlardır. Bu bağlamda semâ'a önem veren Çiştîler, zaman zaman zâhir ulemânın eleştirilerine maruz kalmışlardır. Rivayete göre dönemin fakihleri, Nizâmeddin Evliyâ'nın müridleriyle birlikte semâ'dan başka hiçbir şeyle meşgûl olmadıklarını ve Hanefî mezhebinde haram olan müziği dinlediklerini iddia ederek sultana şikâyette bulunurlar. Sultan, derhal fakihleri ve Nizâmeddin Evliyâ'yı münâzârâya davet eder. Münâzârâ sırasında Nizâmeddin Evliyâ, “*Semâ, ehline mübâhtır.*” hadîsini öne sürer. Kâdî, ‘sen mukallit birisin sen ne anlarsın hadîsten, bize Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin görüşünü söyle’ şeklinde itiraz eder. Şeyh, hayretler içinde ‘Ben sana Resûlullah'ın hadîsini okuyorum, sen benden hâlâ Ebû Hanife'nin görüşünü istiyorsun’ der. Bunun üzerine Sultan orada bulunan Bahâeddin Zekeriyâ el-Mültânî (ö. 661/1263)'nin torunu Şeyhülislâm Rükneddin'e dönüp bunun cevabını ister. O da ‘Ben birçok İslâm ülkesini gezdim ve bu esnada birçok âlimle görüştüm ancak hiçbirinin semâ'a muhâlefet ettiklerini görmedim. Ayrıca Resûlullah efendimizin de semâ yaptığına dair rivayetler bulunmaktadır.’ der. Sultan bunları dinledikten sonra Nizâmeddin Evliyâ'dan özür diler.⁶⁷ Ancak çok kırılmalı ki daha sonraları Nizâmeddin Evliyâ, orada bilginlerden gördüğü o manzaranın şaşkınlığını Emîr Hüsrev (ö. 725/1325) ve Ziyâüddin b. Müeyyidülmülk el-Berenî (ö. 758/1357) gibi müridlerine şöyle anlatır: “Delhi bilginleri bana kin ve düşmanlık besliyorlar. Öyle olmuş ki Hz. Peygamber'in sahîh hadîslerini bile delil getirdiğimde dinlemediler. Bana bizim memleketimizde fıkîh ile amel etmek hadîsten önce gelir dediler. Öylelerinden bahsettiler ki Hz. Peygamber'in hadîslerini inkâr ediyorlardı. Her defa sahîh hadîs zikrettiğimde yanıma gelip reddediyorlardı ve bu Şâfî (ö. 204/820)'nin amel ettiği bir hadîstir. Şâfî ise âlimlerimizden düşmandır. Biz bu hadîsi kabul etmiyoruz. Ben şimdiye kadar böyle bir şey ne gördüm ne de duydum. Bu memlekette böyle şeylerin olmasından dolayı nasıl ayakta kalıyor hayret ediyorum.” Bu sözlerinden sonra Delhi'de bir kıtlık yaşandığı söylenir.⁶⁸

Semâ'ın kaynağını hadîslere dayandıran Nizâmeddin Evliyâ, “*Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün.*”⁶⁹ Cebrail (a.s.) bu ayeti getirdiğinde Peygamberimizin sevinçten sırtındaki cübbesinin düştüğü söylenir.⁷⁰

Nizâmeddin Evliyâ, Sühreverdî gibi semâ'ı inkâr edenleri üç kategoride değerlendirir:

1- Semâ münkiri, hadîs ve önceki zatların sözlerinden habersizdir.

⁶⁶ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 333; Mândevisi, *Gülzâr-ı Ebrâr fi Siyeri'l-Ahyâr*, 128.

⁶⁷ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 697; Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 214.

⁶⁸ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 531.

⁶⁹ (Mâide: 5/83)

⁷⁰ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 697.

2- Semâ münkiri, kendi iyi amellerinden dolayı gurura kapılmıştır.

3- Semâ münkiri, fitratı semâ'a uygun değil bu yüzden ondan zevk almıyor.⁷¹

Semâ, şevk ve ileri derecede ilâhî aşk taşıyanlarda meydana gelir. İlâhî aşk sahibi olmayan zâhire takılıp kalır, semâ'a bir anlam yükleyemez. Bu yüzden bu tarikatın önemli simalarından Feridüddin Genc-i Şeker, semâ yapmanın şevk ve aşk meselesi olduğunu ifade eder. Birisinin semâ'ı doğru bulmayan âlimlerin olduğunu söylemesi üzerine, “*Sübhânallah; biri yanmış kül olmuş, diğeri hâlâ câiz olup olmadığı ile uğraşüyor.*”⁷² şeklinde semâ'ın ileri derecede ilâhî aşktan kaynaklandığını ifade etmeye çalışır. Âlimler ilmin esası olan akli, dervişler ise amelin semeresi olan aşkı esas alırlar. Biri zâhiri diğeri bâtını esas alır. Bu yüzden aralarında ihtilaf kaçınılmaz hale gelir. Halbuki insanoğlu hem zâhir hem de bâtından oluşur. Bu yüzden birinin kâmil dereceye ulaşabilmesi için her ikisini kendinde cem etmesi gerekir. Aksi takdirde eksik kalır. Âlim ve dervişler arasındaki ihtilafa değinen Feridüddin Genc-i Şeker, dervişlerin aşk ehli, âlimlerin ise akıl ehli olduklarından dolayı aralarında tezatlık ve çekişme meydana geldiğini söyler. Önemli olan ise kişide hem aklın hem de aşkın bulunmasıdır. Zira peygamberlerin her ikisini cem ettiğini ifade eder. Ayrıca sülûk yolunda dervişin aşkı âlimin aklına hep galip geldiğini ifade eder.⁷³

2.1. Çiştîler'in Semâ'ın Helâl ve Haram Oluşu Hakkındaki Görüşleri

Müsikî ve semâ konusunda lehte ve aleyhte pek çok şeyler yazılmıştır. Ancak öyle anlaşılıyor ki, onun ne mutlak mana da haram olduğu ne de mutlak mana da ibadet ve tâat olduğudur. Normal olarak birtakım özel şartlar altında bu bir tedbir ve ilaçtır, ihtiyaç sahipleri ve ehil olanlar için ihtiyaç ölçüsünde mübâhtır, hatta bazen faydası görülmektedir. Bu yüzden zâhir fıkıh kuralları çerçevesinde meramlarını ifade etmeye çalışan Çiştîler, kendilerinin aslında İslâm sınırları dışına çıkmadıklarını, ilâhî aşktan dolayı bir nevi gönül hastalığına yakalandıklarını bunun tedavisinin de ancak semâ ilacı ile olduğunu etrafa ısrarla anlatmaya çalışmaktadırlar. Nitekim semâ'ın helâl ve haram meselesine değinen Çiştîye şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'ya, sizin huzûrunuzda semâ yapmak helâl imiş denilince O da bir şey helâl ise kimse ona haram diyemez, bir şey haram ise birilerin demesiyle helâl olmaz. Bununla semâ'ın kendi şahsi görüşünden ileri gelmediğini aksine şeriat ve tasavvuf büyüklerinin görüşleri doğrultusunda hareket ettiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Zira o, semâ'ın âlimler arasında ihtilafı bir konu olduğunu,⁷⁴ semâ'ın mutlak anlamda ne helâl ne de haram olmadığını söylemeye çalışmaktadır. Onun semâ hakkındaki yaklaşımı, eğer semâ yapan kişi muttakî ve semâ esnasında memnuâtтан, yani şeriatın yasak ettiği şeylerden uzaksa semâ yapması câizdir, aksi takdirde semâ yapması câiz değildir.⁷⁵

⁷¹ Ebü Hafs Şihâbuddin Ömer Sühreverdi, *'Avârifü'l-Ma'ârif [Tasavvufun Hakikatleri]*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Saadet Yayınları, 2010), 221; Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 691.

⁷² Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fî Esrârü'l-Ebrâr*, 102; en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 50; Âryâ, *Tarikat-i Çiştîye der Hind u Pakistan*, 119.

⁷³ Siczî, *Fevâ'idü'l-Fu'âd*, 160; Bedr, *Esrârü'l-Evliyâ'*, 4.

⁷⁴ Siczî, *Fevâ'idü'l-Fu'âd*, 269; Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 666.

⁷⁵ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 656.

Şüpheli şeylerden dahi uzak durmaya gayret eden Nizâmeddin Evliyâ'ya, bir gün âlimlerden biri gelip sūfilerin semâ meclislerinde def ve flüt eşliğinde raks etmeleri doğru mu? diye bir soru yöneltir. Nizâmeddin Evliyâ: "Azizim! semâ mutlak anlamda ne haram ne de helâldir. Semâ bazılarında helâl bazılarında haramdır. Ancak her ne kadar flüt ve def gibi aletlerde ihtiyatlı davranılmış ise de bunların men edilmesi evlâdır. Çünkü bir kişi tarikat makamından düşerse şeriat makamına iner, ancak şeriatından düşer ise elinde hiçbir şey kalmaz. Yani semâ'nın şeriatın değil tarikatın bir âdâbı olduğunu ancak şartları yerine getirenlerin bunu yapabileceğini söylemeye çalışır. Ayrıca semâ yapılırken çalgı aletlerinden uzak durulması gerektiğini çünkü harama girme ihtimalinden dolayı yükseleyim derken şeriat dairesinden çıkma tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Semâ'î âşıkların ve dertlilerin ilacı olarak gören Nizâmeddin Evliyâ, nasıl ki zâhiri hastalıklar için ilaç gerekiyorsa bâtın hastalığının da semâ dışında herhangi bir ilacı olmadığını ifade eder."⁷⁶

Nizâmeddin Evliyâ, tasavvuf ehli olmayan bir âlimin semâ'î menfi görmesi normaldir. Ancak fakr elbisesini giyen birinin semâ'î engellemesi yanlıştır. Kendisi haram görüyorsa onu yapmayabilir. Ancak yapanlara husumet besleyip onları engellememelidir. Çünkü sūfiye husumet yakışmaz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şöyle bir örnekleme yapar: "Vaktin birinde öğrencilerden biri öne geçip imamlık yapar. Arkasında büyük âlimler de bulunur. Birde cahil biri de ona tabi olur. Namaz dört rekattır. İmam birinci tahiyyatta oturacağına üçüncü rekâta kalkar. İmama tabi olan âlimler işi bildiğinden namazlarını bozmazlar. Ancak cahil defalarca *Subhanallah* deyip ancak hocanın kendisini dinlemediğini görünce namazının bozulduğunu düşünüp namazdan çıkar. Namazdan sonra hoca cahile dönüp bu kadar âlim namazını bozmazken sen niye namazını bozdun."⁷⁷ der. Nizâmeddin Evliyâ bununla aslında işi bilen âlimlerin semâ'a ses çıkarmadıklarını ancak konuya vakıf olmayanların bu işe karşı çıktıklarını anlatmak ister.

Semâ'î sistemli bir şekilde ele alan Çiştîler, onu dört kategoride değerlendirirler:

1- Helâl: Eğer vecde gelen âşığın eğilimi gerçek sevgiliyse, Hakîkî Mâşûk (Allah) tarafına tam ve eksiksiz yönelmekse bu durumda dinlemek helâldir.

2- Haram: Şayet dinleyen kişi fânî olan mâşûk tarafına yönelmişse ve kendisini buna tamamen kaptırmışsa bu durumda dinlemek haramdır.

3- Mekruh: Eğer kişi fânî mâşûklar tarafına fazla yöneliyorsa dinlemek mekrûhtur.

4- Mübâh: Eğer vecde gelen kimsenin eğilimi, Hakîkî Mahbûb'a daha fazla ise bu durumda dinlemek mübâhtir.⁷⁸ Bununla birlikte Gazâlî gibi düşünen Çiştîler,⁷⁹ mübâh olan dinleyişi, dinleten, dinleyen, dinlenen, dinleme aleti zaviyesinden de değerlendirirler. Mübâhlık açısından semâ'a bakıldığında, dinleten kişi söz konusu olduğunda dinleten kişinin

⁷⁶ Çırâğ-ı Dehlî, *Miftâhü'l-Âşıkîn*, 23.

⁷⁷ Siczi, *Fevâ'idü'l-Fuâd*, 270; Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 521.

⁷⁸ Çırâğ-ı Dehlî, *Miftâhü'l-Âşıkîn*, 22; en-Nedvi, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 140; Nizâmî, *Târîh-i Meşâyih-i Çişt*, 306; Cûzkânî - Atâî, "Sey-i Târîhi-Fikrî *Tarîkat-i Çiştîyye ez Âğâz tâ Pâyâni İtilâ-i Ân*", 113.

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 699-702.

erkek ve olgun yaşta olması, çocuk ve kadın olmaması gerekir. Dinleyen için ise, dinlediği mûsikînin kendisine Hz. Allah'ı hatırlatması ve onu gaflete düşürecek şeyleri içermemesi gerekir. Dinlenen şeyin de hayâsızlık ve sadece eğlence içermemesine dikkat edilmelidir. Dinleme aleti de çalgı, ud ve saz gibi müzik aletlerinden olmamalıdır.⁸⁰

2.2. Çiştîyye'de Raks (Vecd)

Semâ'nın semeresi olan vecd, külfetsiz ve meşakkatsiz meydana geliyorsa ona vecd, ancak zorlamayla geliyor ise ona tevâcüd (vecde gelmeye çalışmak) denir. Tevâcüd, şayet riyâkarlık yapılarak kendini iyilerden göstermek için ise mazmûm yani çirkindir. Yok eğer iyi hallere sahip olabilmek için yapılıyorsa makbuldür.⁸¹ Gazâlî başta olmak üzere birçok sûfi, vecd kelimesini daha çok "raks" anlamında kullanmışlardır.⁸² Çünkü ortaya çıkan şevk ve vecd yapılan semâ'nın semeresidir. Bu yüzden çoğu tasavvuf eserlerinde genellikle semâ (mûsikî) ve vecd konuları birlikte anlatılmıştır.⁸³ Aynı şekilde bunu savunan Nizâmeddin Evliyâ, Esmâ-i Hüsnâ'dan biri olan Vâcid ismini şu bağlamda izâh etmiştir: "Vâcid, zenginliğinden hiçbir şey eksilmeyen anlamındadır. Diğer anlamı ise vecde gelen, vecd sahibi demektir. Örneğin Şekûr'da Esmâ-i Hüsnâ'dan biridir. Anlamı çokça şükreden demektir. Ancak söz konusu Yüce Allah olunca kulların şükürünü kabul eden anlamındadır. Vâcid isminin zâhir anlamı vecde gelen anlamında ise de bu mana Hakk Teâlâ için câiz olmadığından buradaki Vâcid isminin manası vecd veren demektir. Yani semâ esnasında vecde gelenler zorlama değil, Hakk tarafından kendilerine Vâcid isminin tecelli etmesiyle meydana geldiğini ifade etmeye çalışmıştır."⁸⁴

Çiştîler'de şartları yerine getirildiği takdirde raksın bir sakıncası görülmemektedir. Onlara göre, semâ esnasındaki hareket Hakk'ı hatırlatıyorsa müstehaptır. Ancak raks yapanın tabiatı fesada meylediyorsa o zaman kendisine haram olur. Semâ esnasında raks ederken elbisesini yırtmak şayet mağlûbu'l-hâl ise bunu yapan sorumlu tutulmaz, eğer riyâ veya dervîşliğini izhâr etmek için raks edip elbisesini yırtıyorsa kesinlikle haramdır.⁸⁵ Semâ esnasında vecde gelip elbiselerini yırtmak iradesi dahilinde ise buna mü'sâade yoktur. Ancak yaptığından haberi yok, ya da haberi var ancak kendine hâkim olamıyorsa bunlar mazûr görülürler.⁸⁶ Zira Ferîdüddîn Genc-i Şeker, semâ esnasında elbiselerini parçalayanların mazûr görülmeleri gerektiğini çünkü o esnada hırkalarını parçalayanlar aşk deryasında yüzdüklerindedir. Dost'un iştîyâkiyle istiğrak halindedir. Muhabbet makamıyla sarmaş dolaş olduklarından onlarda zerre kadar hayat aleminden eser kalmamıştır.⁸⁷

Çiştîler'de şartları yerine getirildiği takdirde raksa cevaz verilse de ancak riyakâr ve yapmacık olanlara asla taviz verilmezdi. Nitekim bir gün Kâdî Hamîdüddîn Nâgevri'nin semâ

⁸⁰ en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 140; Nizâmî, *Târîh-i Meşâyih-i Çiştî*, 306; Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 147-215; Mesûd, *Sîret-i Hazret-i Hâce Muînüddîn-i Çiştî*, 215.

⁸¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 729.

⁸² Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II, 705.

⁸³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 724; Demir, "İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları", 76.

⁸⁴ Siczî, *Fevâ'idü'l-Fu'âd*, 42; Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 496.

⁸⁵ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ*, 671.

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 749.

⁸⁷ Bedr, *Esrârü'l-Evliyâ*, 42.

meclisinde biri, gereksiz ve yapmacık bir şekilde ellerini göğsüne koyup raks etmeye başlar. Semâ bittikten sonra Nâgevrî'ye gelip; Efendim semâ yaparken bana göğün kapısı açıldı tam cennete ayak basacakken falan kişi gelip beni geri çekip o nimetten mahrum etti. Nâgevrî ona dönüp şöyle dedi: “Cennet gereksiz kişilerin yeri değildir.”⁸⁸

Nizâmeddîn Evliyâ'nın da zaman zaman semâ ettiği rivayet edilir.⁸⁹ O, semâ esnasında seccadesi üzerinde oturur ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi⁹⁰ kendi içinde ağlardı.⁹¹ O, sessiz cezbeye kapılır, mendille gözyaşlarını silince etraftakiler onun cezbeye kapıldığını anlarlardı.⁹² Zira semâ esnasında vücudun her âzası kendisine ait bir pay alır. Örneğin semâ'nın etkisi göze gelirse göz ağlar, dile vurursa dil sayha atar, ele dokunursa el elbiseyi parçalar, etki ayağa ulaşırsa ayak raks etmeye başlar.⁹³ Bu yüzden Nizâmeddîn Evliyâ, *Elest* bezminde bazıları dil ile, bazıları el işareti, bazıları ise kafa sallayarak evet anlamında “*Belâ*” dediklerini ve bundan dolayı semâ esnasında vücutta hareketin meydana geldiğini söyler.⁹⁴ Semâ'ı kendi emelleri için kullanan insanlar her zaman olduğu gibi o dönemde de bulunmaktaydı. Ancak Çiştîler bu işin menfaat sağlamak için yapılmamasını, bunun samimi bir şekilde yapılmasını istemişler, bunu ticarete dökenlere kesinlikle karşı çıkmışlardır. Nitekim bir defasında Nizâmeddîn Evliyâ'nın müridi olan Emir Hüsrev, semâ esnasında raks edip gayri ihtiyari ellerini açınca, Nizâmeddîn Evliyâ ona: “Sen dünya parasını kazanmak için mi semâ yapıyorsun?” diye uyarıda bulunur. Bunun üzerine Emir Hüsrev bundan sonra ellerini yumruk halinde bağlayıp semâ ettiği söylenir.⁹⁵ Görüldüğü üzere Çiştîler, her ne kadar raksı yasaklamamışlarsa da temkini elden bırakmamak gerektiğine dikkatleri çekmişlerdir.

2.3. Çalgı Aletleri ile Semâ Yapmak

Çiştîler'in semâ'a verdikleri önem bakımından kaynaklar, onların semâ meclislerinde çalgı aletlerinin kullanılmasına sert bir şekilde karşı çıktıklarını aktarmaktadırlar. Ancak ilâhî söylemek için kavvâllerden yararlandıkları da ifade edilmektedir. Zira Nizâmeddîn Evliyâ, semâ yapmak istediğinde Emir Hüsrev kendisine gâzel ve irfân beyitlerini okur, kavvâli ve aynı zamanda şâir olan Emir Hasan Siczî (ö. 649/1251)'de kavâl çalardı. Semâ esnasında Nizâmeddîn Evliyâ başını sallar ve vecde gelip kendinden geçerdi. Bazen iki yüze yakın kavvâlinin şeyhin semâ meclisinde toplandıkları olurdu.⁹⁶ Bunun yanı sıra çalgı aletlerine şiddetle karşıydı. Bu konuda herhangi bir dikkatsizlik veya laubali davrananlara son derece kızar ve özür kabul etmezdi.⁹⁷ Bir defasında bazı müridler çalgı aletlerin çalındığı bir ortamda semâ etmeye başlamışlar. Bunu duyan Nizâmeddîn Evliyâ, onlar şerîata aykırı hareket

⁸⁸ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 675; Ebû'l-Feth Sadrüddin Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gisüdrâz, *Şerh-i Cevâmi'u'l-Kelim* (Lahor: el-Faysal, 2010), 261.

⁸⁹ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 679.

⁹⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 746.

⁹¹ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 508.

⁹² en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 142.

⁹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 369.

⁹⁴ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 504.

⁹⁵ Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 507.

⁹⁶ Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 214; Mevdûdî, *Târih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 158.

⁹⁷ en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 141; Âryâ, *Tarîkat-i Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 215.

etmişlerdir. Sohbetle oturanlardan biri, efendim kendilerine yanlış yaptınız denildiğinde onlar biz öyle cezbe gelmiştik ki çalgıdan hiç haberimiz bile yoktu. Nizâmeddin Evliyâ, böyle bahaneler her günah için uydurulur.⁹⁸ Ona göre bu bir gönül işidir. Hakk'ın kendisine âşk, cezbe ve şevk bahşettiği kimsede, çalgı aleti olmadan bir tek beyit duymakla âşk ve muhabbeti ortaya çıkar. Ancak âşk ve cezbe âleminden habersiz olan kişi istediği kadar beyit okunsun hiçbir tesiri olmaz. Çünkü bu iş gönül ehlinin işidir. Dert ve cezbe ehli olmayan anlamaz.⁹⁹ Semâ ehli olan büyükler zevk ve dert ehlidirler. Bir beyit işittiğinde cezbe gelirler ister def olsun ister olmasın. Bu iş dert işidir def işi değildir.¹⁰⁰ Bu sözleriyle, semâ'nın gerçek sûfilerin işi olduğunu ve semâ esnasında şeriat çizgisine dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.

Nizâmeddin Evliyâ, sûfilerin çalgı aletleri önünde raks etmeleri icmâ ile mübâh değildir. Zira sâlik, amellerin süsü olan tarikat mertebesinden düşerse şerîata iner pekiyi dinin esası olan şerîattan düşerse nereye gider? Yani tarikat makamından düşen zinetini kaybetmiş olsa da günahkâr sayılmaz ancak şerîata ters bir eylemde bulunmak kişiyi günahkâr eder. Semâ, âlimler arasında ihtilâfıdır, bazı şartlar yerine getirilirse ehline mübâhtır. Ancak çalgı aletleri icmâ ile mübâh değildir.¹⁰¹

Sonuç

Çiştîye tarikatının ilk dönemine kadar uzanan semâ uygulaması, bu tarikatın ayrılmaz bir parçası ve esâslarından biri olarak kabul edilir. Semâ'ı *Elest* bezmiyle irtibat kurarak açıklamaya çalışan Çiştîler, semâ'nın ileri derecede ilâhî aşktan kaynaklandığını ileri sürerler. Çiştîler'in semâ yapmalarına neredeyse her dönemde fukahâ tarafından itiraz edilmiştir ancak onların samimi oldukları anlaşılınca ve ikna edici deliller ortaya konunca onlara dokunulmamıştır. Semâ konusunda aşırılıklardan sakınarak orta yolu seçmiş olan Çiştîler, mutlak anlamda sema'ı redd etmedikleri gibi mutlak anlamda da savunmamışlardır. Zira onlara göre normal olarak birtakım özel şartlar altında bu bir tedbir ve manevî terapidir. Ehil olanlar için ihtiyaç ölçüsünde mübâhtır. Semâ'ı muayyen kimseler için ve belli bir dereceye kadar câiz görürler. Zira bazılarının fitratı bunu kabul etmediğinden hem akli hem de itikadi açıdan tehlikeye düşme ihtimalleri olduğunu söylerler.

Çiştîye tarikatında kavvâliler (kavvâl çalanlar) eşliğinde semâ yapılır. Ancak kavvâliler eşliğinde semâ'a karşı çıkan tek kişi, Nizâmeddin Evliyâ'nın halifesi Nasirüddin Mahmud b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî'dir. O, bu tür semâ'nın Sünnet'e ters olduğuna inanırdı. Onun semâ meclisleri sadece ses tonuyla yapılırdı, kavvâliler onun semâ meclislerinde bulunmazdı.

Çiştîye tarikatında Mevlevîler'e benzer tarzda düzenlenen semâ meclisleri, bazı şeyhlerinin semâ esnasında vefatına sebep olmuştur. Çiştîler, semâ'nın ciddi bir uygulama

⁹⁸ Siczi, *Fevâidü'l-Fuâd*, 118-270; Mirhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 521; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l- Ahyâr fi Esrârî'l-Ebrâr*, 109; en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 141.

⁹⁹ Mirhord, *Siyerü'l-Evliyâ'*, 692; en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3: 142.

¹⁰⁰ Siczi, *Fevâidü'l-Fuâd*, 119.

¹⁰¹ Kalender, *Hayrü'l-Mecâlis*, (*Melfûzât-i Nâsirüddîn Mahmud b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî*), 42; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l- Ahyâr fi Esrârî'l-Ebrâr*, 157.

olduğunu, eğlence ve oyunla bir ilgisinin olmadığını ısrarla belirtmişlerdir. Zira çalgı aletleri ile yapılan tüm musikiyi sert bir dille eleştirmişlerdir. Çiştîyye tarikatının büyük şeyhleri umumiyetle Hanefî mezhebine mensuptur. Bu mezhebin musiki hakkındaki görüşü son derece menfidir. Ancak Çiştîler, semâ konusunda tasavvufun umumî meyline ve Şâfî mezhebine yakın durmuşlardır. Zira mezhep ve tarikat çakışığında genellikle müridler tarikatın esaslarını esas alırlar. Diğer tarikatlarda olduğu gibi Çiştîler’de bu gibi durumlarda umumiyetle mezhep görüşleri terk edilerek tarikat görüşleri ile amel edilmiştir.

Bugün Hind alt kıtasındaki Çiştîyye tarikatının hâlâ semâ üzerinde önemle durduğu söylenebilir. Zira bu tarıktta semâ, sadece pîrlerinden kalan bir gelenek olduğu için yayılmadı. Bu yayılmaya etki eden başka bir faktörün olduğu kanaatindeyiz. O da Hind alt kıtası insanların buna yatkın olmalarıdır. Nitekim Hindü ve Sihlerin mabedlerinde müzik aletleri kutsal kabul edilir. Çiştîyye pîrlerinin buraya geldikten sonra semâ’nın daha da yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Ahrârî, Ferhâd. *Çişt-i Şerîf*. Afganistan: Tasfiye, 2014.
- Allah Diyâ, b. Abdürrahîm-i Çiştî. *Siyerü'l-Aktâb*. Tahran: İntişârât-i-İlim, 1966.
- Âryâ, Ğulâm Ali. *Tarîkati Çiştîyye der Hind-u Pakistan*. İran: Zevâr Yayınları, 1964.
- Bedr, İshâk. *Esrârü'l-Evliyâ*. Kânpûr: Nevel Keşver Yayınları, 1890.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cemâlî, Hâmîd b. Fazlullah Dervîş. *Siyerü'l-Ârifîn*. Trc. Muhammed Eyyüp Kâdirî. Lahor: Merkez-i Urdübürd, 1975.
- Ceyhan, Semih. “Semâ”. XXXVI: 455-457. İstanbul: DİA, 2009.
- Cûzkânî, Abdurraûf Nuseyrî-Atâî, Rızâ Dehkânî-Dîn Muhammed. “Sey-i Târihî-Fikrî Tarîkati Çiştîyye ez Âġâz tâ Pâyâni İtilâ-i Ân”. *Horâsâni Bûzurg*. 21 (2016): 107-120.
- Çiştî Sâbirî, Abdurrahmân. *Mirâtü'l-Esrâr*. Trc. Mevlânâ el-Hâc. Lahor: Ziyau'l-Kur’ân, 1993.
- Çırâġ-ı Dehlî, Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ, *Miftâhü'l-Âşîkîn*. Delhi: Müctebâî, 1892.
- Dârâ Şükûh. *Sefînetü'l-Evliyâ*. Kânpûr, 1883.
- Demir, Arif. “İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2015): 76.
- Evliyâ, Nizâmeddîn. *Râhetü'l-Kulûb*. Tahran: Meclis-i Şûrâyi İslâm, ts.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Trc. Ahmed Serdaroġlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Gîsûdrâz, Ebû'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Şerh-i Cevâmiu'l-Kelim*. Lahor: el-Faysal, 2010.
- Hasanî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilâlî. *Nûzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. “*Lisânu'l-Arab*”. Beyrut: Dâr-u Sadır, 1968.
- İkbâlüddin, Ahmed. *Tezkire-i Hâce Gîsûdırâz*. Haydarâbâd, 1966.
- İsfahânî, Râğîb. “*Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*”. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kâkî, Kutbüddîn Bahtiyâr b. Kemâliddîn Ahmed b. Mûsâ el-Ûşî. *Delîlü'l-Ârifîn*. Lahor: Diyâü'l-Kurân, 1999.
- Kalender, Hamîd. *Hayrû'l-Mecâlis, (Melfûzâtî Nâsırüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî)*. Pakistan: Aligarh, 1959.
- Kandehlevî, Muhammed Zekerîyyâ. *Târîh-i Meşâyih-i Çişt*. Karaçi: Mektebetü's-Şeyh, 1931.
- Konukçu, Enver. “Kutbüddîn Bahtiyâr”. XXVI: 483. İstanbul: DİA, 2002.
- Kuddûsî, Muhammed Ekrem. *İktibâsü'l-Envâr*. Trc. Mevlânâ Hâc Kaptân. Lahor: Ziyâü'l-Kur'an, 1993.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Kuşeyrî Risalesi*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.
- Küçükdağ, Yusuf. “Konya'da Söyleme Zâviyesi ve Vakfiyeleri”. *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*. 1 (1998): 155-194.
- Lapidus, Ira. *İslâm Toplumları Tarihi*. Trc. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Lawrence, G. Potter. “Moğollar Sonrası İran'da Süfiler ve Sultanlar”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Hanifi Şahin. 28 (2011): 215-243.
- Mânevî, Muhammed b. Hasan b. Musa Gavsî Şattârî. *Gülzâr-ı Ebrâr fi Siyeri'l-Ahyâr*. Tahran: Müze-u Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâyi İslâm, 1971.
- Mesûd, Vahîd Ahmed. *Sîret-i Hazret-i Hâce Muînüddîn-i Çiştî*. Lahor: Diyâü'l-Kur'an, 2013.
- Mevdûdî, Ahmed Şâh Çiştî. *Târîh-i Çişt'u-Meşâyih-i Çiştîyye*. Herât: İntişârât-i Ahrârî, 1976.
- Mîlbârî, Mustafa Muhyüddîn el-Hüdvâ el-Ârûrî. *eş-Şeyh Muînüddîn-i Çiştî el-Ecmîrî Hayâtuhu ve Davetuhu ve Âsâruhu*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018.
- Mîrhord, Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî. *Siyerü'l-Evliyâ'*. Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885.
- Muhaddis ed-Dihlevî, Abdülhak. *Ahbârü'l- Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr*. Tahran: Encümen-i Âsâru Mefâhir-i Ferhengî, 1963.
- Nedvî, Ebu'l Hasan Ali en-. *İslâm Önderleri Tarihi*. Trc. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.
- Nizâmî, Halik Ahmed. *Târîh-i Meşâyih-i Çişt*. Delhi: Nedvetü'l Musannifin Urdübâzâr, 1985.
- Râzî, Muhammed Zeynüddin Ebü Abdillâh b. Ebî Bekr. “*Muhtârü's-Sihâh*”. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Siczî, Hasan b. Alâ. *Fevâ'idü'l-fuâd*. Tahran: İntişârât-i Rûzene, 1965.
- Siyâl, Vâhid Bahş. *Makâm-i Genç Şeker*. Lahor: Süfi Yayınları, 1982.
- Sühreverdi, Ebü Hafs Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-Ma'ârif [Tasavvufun Hakikatleri]*. Trc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Saadet Yayınları, 2010.
- Şirâzî, Said-Masûmî, Muhsin. “Münâsebâti Salâtini Dehlî bâ Meşâyih-i Çiştîyye ve Sühreverdiyye”. *Tarihi Temeddüni İslâmî Dergisi* 1 (2013): 109-122.

Tâhirî, Mehdî. “Berresi Cereyân-i Tasavvuf Der Şibhi Kâreh”. *Faslnâme-i Mutaâlât-i Şibhi Kâreh*. 5 (1969): 30-53.

Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali. “Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhâtî'l-Fünûn”. Beyrut: , Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Müsiki ve Semâ'*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. “Tasavvuf Terimleri Sözlüğü”. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Zübeyrî, Hâdım Hasan Şâh. *Muînü'l-Ervâh*. Ecmîr: Mühî'l-Evkâf, 1983.

The Approach of the Chishtī Order to the Sama and Music

Abstract:

The Chishti Order, which was founded in the town of Chisht in Afghanistan in the 4th century AH, was moved to the Indian subcontinent in the 12th century AH by Moinuddin Chishti (d. 633/ 1236), who is regarded as its second founder. The Chishti order, in which the Khorasan and Ma Wara'un-Nahr sufistic traditions are dominant, has played an undeniable role in the cultural and even the political histories of the countries in the Indian subcontinent. Although it arrived in our country in mid-19th century, which can be regarded as a late period, today, this order has spread to various countries around the world, especially in the Indian subcontinent. The said order, which was established around the Sunni Sufi tradition, was based on principles such as being distanced from the political authority, devotion to Sunnah, adopting the Unity of Existence doctrine, advocating the idea that Allah will be seen in dreams and in the hereafter, acknowledging the existence of Rijalul Ghaib, valuing sama and its masters, serving the society, feeding the poor, sheltering the travelers and the homeless, and distributing the gifts that come to the dervish convent to the needy.

The Chishtis have defended the sama from the establishment of the order. Although they were reported to governors from time to time by the exoteric ulama, they tried to adhere to the tradition of their founders and defend the sama based on rational and scriptural proof. The Chishtis, who strictly follow the Shari'a, stated that the sama is neither haram nor permissible in absolute terms. They argued that the sama could be used for purposes of counsel and spiritual therapy under certain special conditions, therefore stating that it is permissible when needed for those who are adept in it. The Chishtis, who opened their sama assemblies with the recitation of the Qur'an, specified certain rules of good manner for it.

The concept of sama in the eyes of the Chishti is not the same as the type of music understood by musicians, one with physical and physiological features. They rather aimed to perform the sama freeheartedly by fully adhering to spiritual secrets, unearthly realities and the sublime voices they heard in their inner realms. Therefore, they performed the sama with the aim of gaining vitality and reinforcing their bodies, which were exhausted from dhikr and mujahede. The Chishtis aimed to put out the fire of divine love and affection within themselves by listening to hymns and divine verses. As a matter of fact, advanced forms of sama were practiced up to the death of some of the founders of this order. They also pointed out the dangers of such a form of dhikr due to certain effects of sama on the followers. Additionally, the Chishtis observed no disadvantages in raqs, which became a subject of discussion among the ulama and sheiks, as long as the specified conditions were met. Like in all periods of history, individuals who used the sama for their own ends existed at that time, as well. However, the Chishtis wanted sama to be performed freeheartedly rather than profit, and strongly objected those who commercialized the practice. For this reason, they strictly opposed the use of musical instruments in sama assemblies. With the saying "This is a matter of trouble, not timbrel", they insistently emphasized that sama requires seriousness and sincerity, and that it was completely unrelated to entertainment and pleasure. The present study aims to determine the approach of the Chishti order towards the sama and music. In this context, the subject will be evaluated based on the main works of the Chishtis.

Keywords: Mysticism • Order • Chishtiyya • Samâ • Raks.

SA'DULLÂH ES-SAGİR VE BERDE'Î'YE AİDİYETİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Review on Involvement to Sa'dullah As-Sagir and Sa'dullah al-Burdi

Mahmut TEKİN¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 08.11.2020
Kabul Tarihi : 17.12.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Berde'î (ö. 793/1390), İslâm âleminde bulunan birçok medresede hala okutulan Hadâiku'd-dekâik adlı eserin yazarıdır. Üstün kabiliyet ve keskin zekâsıyla tanınan Berde'î'nin talebeler tarafından ayrı bir ilgi ve sevgiyle karşılandığı dikkat çekmektedir. İslâm âleminde yetişen ve ender dâimiler arasında yerini koruyan Berde'î, ilim ehli tarafından büyük bir rağbet gören onların takdirini kazanmıştır. Aynı şekilde Curcânî (ö. 471/1078-79) de ilgili alanda önemli bir değere sahiptir. Özellikle onun kaleme aldığı el-'Avâmilü'l-mi'e adlı eseri birçok dâiminin övgüsüne mazhar olmuştur. Ebû'l-Huseyin er-Râvendî (ö. 573/1177), Zeynuddîn Hâlid b. 'Abdillâh el-Ezherî (ö. 905/1500) ve Şeyh Fethullâh Verkânîsi gibi dil âlimleri 'Avâmil üzerine çalışmalar yapmış dâimler arasında sayılabilir.

Söz konusu şerhlerden biri de Sa'dullâh es-sagîr adıyla ün kazanan eserdir. Medrese sıra ders kitapları arasında bulunan Sa'dullâh es-sagîr, talebeler arasında Berde'î'ye nisbesiyle ün kazanan önemli eserlerdendir. Memzûc/karma yöntemiyle yazılan Sa'dullâh es-sagîr, Curcânî'nin el-'Avâmilü'l-mi'e adlı eseri üzerine yazılmış önemli şerhler arasında yer almaktadır. Bu eserde kısa ve veciz ifadelerin kullanılması, müellifin ihtilaflı meselelerde tercih yaparak kendi fikirlerini ortaya koyması ve dâimler arasında meydana gelmiş bazı ihtilaflara değinirken öğrencileri sıkacak ifadelerden gerektiğince kaçınması mücmel konularda kastedilen manaların daha kısa ve anlaşılabilir bir dille okuyucuya büyük bir ustalıkla aktarıldığını gösteren en iyi örneklerdendir. 'Avâmil'in onlarca şerhleri arasında yalnızca orta seviye hacimli olan Sa'dullâh es-sagîr medrese müfredatında yer almakta günümüzde de okunmaya ve okutulmaya kesintisiz bir şekilde devam edilmektedir. Nahiv ilminin önemli konularını barındıran bu eserin Hâmid b. Ömer es-Süsî el-Huşnâvî (ö. ?/?), Ahmed b. Muhammed el-Gerevî (ö. ?/?), ve Hasan b. es-Seyyid 'Abdulkâdir el-Çürî (ö. 1322/1909) gibi döneminin muhakkik âlimlerinin çalışmalarına da konu olduğu tespit edilmiştir. Sa'dullâh es-Sagîr'in kaleme alındığı günden bu yana özel bir ilgiyle karşılanarak dil alanında çalışmalara konu olması söz konusu eserin hem medrese âlimleri hem de talebeler tarafından büyük bir teveccüh gördüğünün en iyi göstergesidir.

Bu çalışmada, ilim ehli arasında büyük önem arz eden ve zamanla medreselerin vazgeçilmez haline gelen Sa'dullâh es-sagîr hakkında önemli hususlara değinildikten sonra Berde'î'ye aidiyeti konusunda yapılan geniş çaplı araştırmalar neticesinde elde edilen veriler aktarılmıştır. Ayrıca el-'Avâmilü'l-mi'e'nin sahibi Curcânî ve Berde'î hakkında da bir takım bilgilere yer verilerek bazı önemli noktalara değinilmiştir. Sa'dullâh es-sagîr'in müellifini tespit edebilmek adına yapılan bu çalışmada bazı temel esaslar göz önünde bulundurularak gerekli araştırmalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Curcânî • 'Avâmil • Berde'î • Hadâiku'd-dekâik • Sa'dullâh es-Sagîr.

¹ Dr. Öğr Üyesi, Düzce Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, mahmuttekin83@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8823-0972>

Giriş

Müslümanlar tarafından başlatılan eğitim ve öğretim serüveninin temelini ilahî vahye dayandığı gözlemlenmektedir. Hz. Peygambere (s.a.v) gönderilen ilk vahiy “*Yaratan Rabbinin adıyla oku!... Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir*”¹ ayetlerinden oluşmaktadır. Bu ayetler, Hz. Muhammed’in (s.a.v) nezdinde bütün Müslümanları açık bir şekilde okumaya davet etmektedir. Müslümanların da bu ayetin nüzulünden itibaren kendilerine emredilen şekilde başta okuma ve yazma olmak üzere birçok alanda yeni bir vizyon belirledikleri fark edilmektedir. Nitekim Bedir savaşında esir düşen her bir müşrikin on Müslümana okuma yazma öğretme karşılığında serbest bırakılacağı şartının öne sürülmesi Müslümanların ilahî vahye uyduklarını eğitim ve öğretim alanında ciddi çalışmalar yaparak ilgili alanda gerçek anlamda çaba sarf ettiklerini göstermektedir.

Kaynaklarda, Asr-ı saâdet döneminde Mescid-i Nebevî’nin giriş kısmında bazı kimsesiz sahâbilerin konakladığı ve orada dönemin şartlarına göre tedrisat işleriyle meşgul oldukları yönünde birtakım bilgiler geçmektedir. Ashab-ı suffe denilen bu sahâbîlere Ubade b. Samit gibi hocaların denetiminde okuma-yazma ve Kur’ân eğitimi veriliyordu. Ayrıca Medine’de Kur’ân’ın öğretildiği bir mekâna “Dârulkurrâ” adının verildiği de bilinmektedir. Bir “kurs” mahiyetinde olan bu gibi yerlerin ilerleyen dönemlerde açılan resmi medreselere zemin oluşturduğu ifade edilebilir.²

Böylelikle İslâm dünyasında bulunan medreselerin ilim ve kültür alanında köklü bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Ancak tam teşekküllü medresenin resmi olarak ne zaman açıldığı bilinmemekle birlikte bazı araştırmacıların ilk medresenin Halife Me’mûn döneminde açıldığını ifade ettikleri görülmektedir.³ Nitekim onun döneminde kütüphane ve çeviri merkezinden müteşekkil olan Beytulhikme’nin⁴ daha sonraları ilim ve bilim akademisi özelliğine kavuşturulduğu herkesçe bilinmektedir. Böylelikle Abbâsiler döneminde günümüz dünyası eğitiminin temellerinin atıldığı, ilim ve kültür alanında ciddi çalışmaların yapıldığı ve bütün bunların süreç içerisinde bilimsel gelişmelere zemin hazırladığı görülmektedir.⁵

Tarihi süreçte yaşanan birtakım gelişmeler sonucunda şekillenen medreselerin, Selçuklu ve Osmanlı döneminde dini eğitimin yanında bazı devlet adamlarının yetişmesine de kaynaklık ettiği görülmektedir. Selçuklular dönemde yükseköğretim görevini üstlenen Nizâmiye Medresesi, Nizâmülmülk tarafından 459/1066 yılında eğitim ve öğretime

¹ el-‘Alak, 96/1,3.

² Mecduddin el-Mubârek İbn Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs*, thk. Ahmed ez-Zâvi Mahmûd Muhammed et-Tanâhi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1979), 3/37; Abdulhayy el-Fâsi Kettânî, *et-Terâtibu’l-idâriyye*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam, ts.), 1/474; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev.: Salih Tuğ (İstanbul: İsfan Yayıncılık, 1993), 2/1054.

³ Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323–327.

⁴ Farklı ülkelerden getirilen kitaplar, burada bir takım Helenistik okulların hocaları tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. Ramazan Şeşen, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İSAR (İst. Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2013), 79; Uğur Erman, “Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 138.

⁵ Geniş Bilgi için bkz. Mustafa Keskin, “Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği” *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 63-65.

açılmıştır.⁶ Medreselerin en önemli görevi din alanında iyi bir eğitim vermekle birlikte ilim ehli ile İslâm dini arasında önemli bir köprü görevi görerek vatandaşlar ile İslâm dünyası arasındaki etkileşimin kuvvetlenmesine olanak sağlamaktır.

Zira asırlar boyunca İslâm âlimleri, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini gerçek anlamda kavrayabilmek ve en iyi şekilde anlatabilmek için gece gündüz demeden medreselerde faaliyet göstermişlerdir. Eski âlimlerin izinden gitmek ve onlar ile yeni nesil arasında irtibatı sağlamak amacıyla yapılan söz konusu çalışmalar günümüzde de az da olsa varlığını devam ettirmektedir. Ancak bu günkü medreselerde eğitim sistemi eskiye nisbeten dar bir alana indirgenmiş ve yalnızca sarf, nahiv, mantık, meânî, beyân, bedî', istiâre, münâzara, hadis, fıkıh, tefsir, usûl, siyer ve akâid gibi bir takım dini ilimler okutulmaktadır. Matematik, felsefe, coğrafya, astronomi ve tıp gibi pozitif ilimler ise artık medreselerde revaçta değildir.

1.1. Curcânî

Curcânî'nin asıl adı 'Abdulkâhir bin Abdirrahmân bin Muhammed'dir (ö. 471/1078-79). Doğumu hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber Taberistan ile Horasan arasında bulunan Curcân'da doğduğu ileri sürülmektedir.⁷ Fars asıllı olan Curcânî'nin eğitimini Ebû 'Alî el-Fârisî'nin yeğeni Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Hasan el-Fârisî ve Kadı 'Alî b. 'Abdulazîz Curcânî'den aldığı bilinmektedir. Kaynaklarda Curcânî'nin yukarıda adı geçen hocalardan büyük ölçüde istifade ettiği tahsilini yalnızca memleketinde yaptığı ve diğer birçok âlim gibi eğitim amacıyla farklı beldelere seyahatler düzenlemediği gibi bazı bilgiler geçmektedir.⁸

Tahsilini bitirdikten sonra doğum yeri olarak tahmin edilen Curcân'da tadrîsât ile meşgul olan Curcânî'nin şöhreti her tarafa yayılmıştır. Nitekim Curcânî'nin tadrîsât ile meşgul olduğu zamanlarda birçok talebenin dünyanın dört bir tarafından kendisinden ders almak amacıyla Curcân'daki medresesine yöneldikleri tarihi kayıtlarda yer almaktadır.⁹ Bu çerçevede Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*, *Esrâru'l-belağa* ve *el-'Avâmilu'l-mie* gibi eserleri onun Arap dili alanında ne kadar otoriter bir âlim olduğunun göstergesidir.¹⁰ "Şeyhu'l-'Arabiyye"

⁶ Abdullah Abdüddâim, et-Terbiyetü 'ibere't-tarih (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 145-146.

⁷ Cemâluddin Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424), 2/188-189; Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1984), 13/505; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Bulğê fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa*, thk. Muhammed el-Mısıri (Dimaşk: Dâru's-Sa'diddin, 2000), 185-186; Abdurrahmân b. Ebi Bekr Celâluddin es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 2/106; Ebu'l-Felâh Abdullhayy İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. 'Abdulkâdir el-Arnâût-Mahmûd el-Arnâût (Dimaşk: Daru İbni Kesir, 1986), 5/308-309; Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris ez-Zirikli, *el-'Alâm* (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/48-49.

⁸ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/106.

⁹ Kiftî, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* 2/188-189; Nasrullah Hacımüftüoğlu, 'Abdülkâhir el-Cürçânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/247-248.

¹⁰ Firûzâbâdî, *el-Bulğê fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa*, 186-185; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/106; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-mufessirin*, thk. Suleymân b. Sâlih el-Hazî (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1997), 133.

ve “İmâmu'n-Nuhât” gibi lakaplarla da bilinen Curcânî, dilciler arasında belâgat ilminin kurucusu olarak kabul görmektedir.¹¹

1.2. Berde'î

Döneminin seçkin âlimleri arasında yer edinen ve “Ebu'l-Feth” künyesiyle meşhur olan Berde'î'nin tam adı Muhammed b. S'a'd b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed'dir. Kaynaklarda doğum yeri ile ilgili herhangi bir bilgi verilmediği halde “el-Mervezî” nisbesiyle anılması onun burada doğmuş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹² Bazı eserlerde “Sa'duddîn”¹³ diğer bazılarında ise “Muntecibu'd-dîn”¹⁴ gibi lakaplarla anıldığı tespit edilmektedir. “ed-Dîbâcî”, “el-Mervezî” ve “en-Nahvî” nisbeleriyle anılan Berde'î'nin medrese eğitimini babasından aldığı bilinmektedir. Berde'î'nin biyografisini ele alan kitapların birçoğunda babası dışında herhangi bir kimseden eğitim gördüğüne işaret edecek bir bilginin bulunmadığı görülmektedir.¹⁵

Ancak Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* adlı eserinde müellifin başka bir hocasına dikkat çekerek şu bilgileri vermektedir: Muhammed b. S'ad b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed “ed-Dîbâcî”, “el-Mervezî”, “en-Nahvî” ve “İbnu'n-nahvî” olan Ebu'l-Feth, insanlarla iyi iletişim kurabilme yeteneğine sahip büyük bir İslâm âlimidir. Nahiv eğitimini babasından aldıktan sonra Zemahşerî ile buluşmuş ve onun talebesi olan Bakkâli'den ilgili alanda eğitim almıştır.¹⁶ Ancak Hadâiku'd-dekâik adlı eserinde Radiyyuddîn el-Esterâbâdî'den (ö. 688/1289) alıntı yaptığı tespit edilmiştir.¹⁷ İlgili eser dikkatli bir şekilde değerlendirmeye alındığı takdirde Berde'î'nin Zemahşerî döneminde değil de ondan sonraki dönemlerde yaşamış olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Üstün kabiliyet ve keskin bir zekâya sahip olan Berde'î, yöresinde ilim ve irfan ile meşhur olmuş oranın medreselerinde müderrislik yapmıştır.¹⁸ İslâm dünyasında yetişmiş eşine az rastlanır dilciler arasında yer alan Berde'î'nin araştırmacı, edip, güvenilir ve nahiv ilmine son derece hâkim olduğu gözlemlenmektedir.¹⁹ Aslen Merv'li olan Berde'î'nin oranın camisinde bulunan kütüphanede görevini yaptığı sıralarda kapının önünde yüz üstü

¹¹ Kiftî, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 2/189; Firûzâbâdî, *el-Bulge fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa*, 186-185; Ziriklî, *'Alâm*, 4/48; Numan Konaklı, *Abdulkâhîr Curcânî'nin İcâzu'l-kur'an Fikrine Katkıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 12; ALİ Sevdî, “Abdulkâhîr el-Curcânî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018), 67.

¹² Bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/111.

¹³ Sadullah Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik* (İstanbul: Salah Bilici, 1984), 3; Ahmed b. Muhammed el-Gerevî, *Hâşiyetu'l-gerevî 'alâ s'adillâh es-sağîr* (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh 2016), 55; İsmâ'îl b. Mumhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 3/395.

¹⁴ Hâcî Halîfe Mustafâ b. Abdillâh Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Bağdâd Mektebetu'l-Musennâ, 1941), 2/1776; İsmâ'îl b. Mumhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'arifîn esmâu'l-muellifîn ve asâru'l-musannifîn* (İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârifî'l-Celile, 1951), 2/108.

¹⁵ Salâhuddîn Hâilî b. Aybek b. 'Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût, Mustafâ Turki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 3/76.

¹⁶ Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2538. Aynı şekilde Suyûtî de el-Hamevî'nin mezkur eserinden nakilde bulunarak yukarıda geçen bilgileri vermektedir. Bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/111.

¹⁷ Örnek için bkz. Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik* 21.

¹⁸ el-Kiftî, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/139; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Ziriklî, *'Alâm*, 5/137; 'Umer Ridâ b. Ridâ b. Muhammed b. Râğib b. 'Abdilgâni Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, ts.), 10/21; Zübeyir Aslan, *Sa'dullâh Berde'î'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 19-23.

¹⁹ Ziriklî, *'Alâm*, 6/137; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76.

düşerek safer ayının on sekizinde (ö. 609/1212) doksan iki yaşında vefat ettiği bilinmektedir.²⁰ Esterâbâdi'den alıntı yapan bir kişinin (ö. 609/1212) yılında vefat etmesi imkânsızdır. Ya onun döneminde ya da ondan sonraki dönemlerde yaşaması gerekmektedir. Kütüphane kayıtlarında Berde'î'nin vefat tarihinin (ö. 793/1390) olarak geçtiği tespit edilmiştir. Bu sebeple bu çalışmada yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen veriler dikkatli bir şekilde değerlendirmeye alınarak müellifin vefat tarihi (ö. 793/1390) şeklinde kabul edilmiştir.

1.2.1. Berde'î'nin Eserleri

- 1 Hadâiku'd-dekâik fi şerhi risâlet-i 'allâmeti'l-hakâik/ Şerh'ul-unmûzec li'z-Zemahşeri²¹
- 2 el-Muhassel fi şerhi'l-mufasssal²²
- 3 Fulku'l-edeb²³
- 4 el-Kânunu's-selâhî fi edviyeti'n-nevâhî²⁴
- 5 Menâfi' a'dâi'l-hayevân²⁵
- 6 Tehzibu mukaddimeti'l-edeb li'z-Zemahşeri²⁶

1.3. Medreselerde Okutulan Kitaplar

Medrese kelimesi, مدرس kökünden türemiş ism-i mekândır. İslâmî ilimlerin okutulduğu alanlara “medrese”, orada ders veren hocalara da “müderres” denilmektedir.²⁷ Günümüzde varlığını devam ettiren medreselerin birçoğunun önceki zamanlarda eğitim alanında okutulan bazı eserleri müfredatlarından çıkardıkları görülmektedir. Ancak bazı medreseler tarafından Osmanlı döneminden kalan klasik eğitim sisteminin eskiye kıyasla az ve eksik de

²⁰ Kiftî, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/140; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76.

²¹ Yukarıda geçen her iki isim de aynı esere ait olup Zemahşeri'nin (ö. 538/1143) *Unmûzec* isimli risalesinin şerhidir. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2538; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-ıuğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/111; Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*, 3/395; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 10/2. Dünyasının pek çok farklı kütüphanelerinde eserin yazma nüshaları mevcuttur. Bkz. Riyâd'daki “Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye” adlı kütüphanenin nahiv kısmında 09959 numarada bulunmaktadır. Ayrıca şu kütüphanelerde mezkur eserin nüshaları bulunmaktadır: Berlin'deki “Mektebetu'd-Devle” 6518 numarada, Fiina'daki el-Mektebetu'l-Kayseriyye 155 numarada, St. Petersburg'daki “Mehedu' Dirâsâti'l-Şerkiyye” 197 numarada, Princeton'daki Mektebetu Princeton 332-333 numarada, İskenderiyye'deki Mektebetu'l-Belediyye 14 numarada.

²² Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2538; Kiftî, *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/139; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Amr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Alî Şîri (Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1988), 13/77; Zirikli, *'Alâm*, 6/137; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 10/21.

²³ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2538; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Zirikli, *'Alâm*, 6/137; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 10/21.

²⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2538; Safedî, *Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-ıuğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/112; Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*, 3/395; Zirikli, *'Alâm*, 6/137; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 10/21.

²⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2538; Safedî, *Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-ıuğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/112; Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*, 3/395; Zirikli, *'Alâm*, 6/137; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 10/21.

²⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2538; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-ıuğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/112.

²⁷ Şeşen, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 78-79; Keskin, “Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faliyetleri: Gaziantep Örneği” *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 70.

olsa devam ettirildiği görülmektedir. Gerek eskiden gerekse günümüzde sıra ders kitapları arasında Türkiye’de bulunan medreselerde hala okutulan bazı eserler şunlardır:

1.3.1. Sarf Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 Emsile
- 2 Binâ
- 3 Maksûd
- 4 Merâh
- 5 Tasrifu’l-‘izzî
- 6 Şerh-u tasrifî’l-‘izzî (Sa’dîni)

1.3.2. Nahiv Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 Avâmil (Avâmil-i Curcânî/Avâmil-i Birgivi)
- 2 Zurûf
- 3 Terkîb
- 4 Sa’dullâh es-sağîr
- 5 el-Âcurrûmiyye
- 6 Şerhu’l-âcurrûmiyye li’l-ezherî
- 7 Mutemmimetu’l- âcurrûmiyye
- 8 Muğnî/Şerhu’l-muğnî
- 9 Kavâidu’l-‘îrâb
- 10 Hallu me’âkidi’l-kavâ’id el-lâti sebetet bi’d’-delâili ve’s-şevâhidi
- 11 Mûsilu’t-tullâb ilâ kavâ’idi’-i’râb
- 12 Şerhu katri’n-nedâ ve belli’s-sedâ
- 13 Hadâiku’d-dekâik fi şerhi risâlet-i ‘allamet’il-hakâik (Sa’dullâh Gewre)
- 14 el-Behcetü’l-mardiyye fi şerhi’l-elfiyye
- 15 Netâicu’l-efkâr
- 16 İmtihânu’l-ezkiyâ
- 17 Kâfiyetu ibni’l-Hâcib
- 18 el-Fevâidu’d-diyâiyye (Molla Câmi)
- 19 ‘Abdulğafûr

1.3.3. Mantık Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 İsâgûci
- 2 Muğni't-tullâb
- 3 es-Sullemu'l-munevrak
- 4 el-Fevâidu'l-fennâriyye (Fennâri)
- 5 Kavl-i Ahmed
- 6 Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi şerhi'r-risâleti'ş-şemsiyye

1.3.4. Vadi' Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 er-Risâletu'l-vad'iyye
- 2 Hulâsatu'l-vadi'

1.3.5. Belâgat Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 Sutûr
- 2 Belâgâtu'l-vâdiha
- 3 Şerhu'r-risâleti's-semerkandiyye li'l-'isâm
- 4 Telhîsu'l-miftâh
- 5 Muhtasaru'l-me'ânî

1.3.6. Munâzara Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 Velediyye fi âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara
- 2 Habiyye

1.3.7. Akâid Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 Cevheretu't-tevhid
- 2 Tuhfetu'l-murid 'alâ cevhereti't-tevhid
- 3 Şerhu'l-'akâid

1.3.8. Fıkıh Usûlu Alanında Okutulan Kitaplar

- 1 Verakât
- 2 Cemu'l-cevâmî²⁸

1.4. Sa'dullâh es-Sağîr'in Genel Özellikleri

²⁸ Yahya Suzan, "Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmi İlimler" *Bingöl: Uluslararası Sempozyum* (2012), 601-613; Mustafa Kırkız, Aslam Jankır, "el-Medârisu'l-kadîme ve devruha fi te'lîmi'l-'arebiyye li'n-nâtikîne bi gayrihâ" *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2012), 50; Muhammed İkbâl Ekinci, "Tillo Mücahidiyye Medresesi'nde İcâzet Ve İcâzetnâme" *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2012) 251-253; Erman, Süirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri, *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 141-167.

Yukarıda medrese sıra ders kitapları arasında okutulan bazı eserler bağlı oldukları alanlarla birlikte verildi. Söz konusu eserler arasında ilgili alanda müracaat edilen ilk kitaplar arasında yer alan ve talebeler arasında Berde'î'ye nisbesiyle ün kazanan *Sa'dullâh es-sağîr* adlı eser de bulunmaktadır. Eser, karma/memzûc yöntemiyle yazılmış bir şerh olduğundan metin ile şerh karışık bir şekilde verilmiştir. Bu kitap, bir risâle niteliğinde olmasına rağmen içeriğinde bulunan bir takım ince nüktelerden dolayı yazıldığı günden bu yana ilim erbabının dikkatini üzerine toplamıştır. Süreç içerisinde medreselerin vazgeçilmezi haline gelerek talebeler arasında önemli bir konuma yükselen *Sa'dullâh es-sağîr*, Cürcânî'nin *el-'Avâmilü'l-m'î'e* adlı eseri üzerine yazılmış en önemli şerhler arasında yer almaktadır.

Bu eserde *el-'Avâmil*'in işaret ettiği konular, kısa ve veciz bir ifadeyle izah edilmiştir. Aynı zamanda müellif, ihtilaflı meselelerde tercih yaparak kendi fikirlerini ortaya koymaktan da geri kalmamıştır. Müellif, ele aldığı konularda, dilciler arasında meydana gelmiş bazı ihtilâflara değinirken öğrencileri sıkacak ifadelerden gerektiğince kaçınmakta ve ilgili konuyu okuyucuya büyük bir ustalıkla aktarmaktadır. Esere haşiye yazan Gerevî, onun faziletine dair şu cümleleri ifade etmektedir: *Sa'dullâh es-sağîr*, özlü bir ibareye sahip olduğu halde nahiv ilminin çoğu mesele ve inceliklerine işaret etmektedir. Ayrıca söz konusu ilmin önemli nükte ve işaretlerini de kapsamaktadır.²⁹

1.5. Muhtevası

Sa'dullâh es-sağîr adlı eserin Curcânî'nin *'Avâmil*'i için önemli bir şerh niteliğinde olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple *Sa'dullâh es-sağîr*, *'Avâmil*'in içeriğine genel itibariyle sadık kalmıştır. Eserde lafzî doksan sekiz; manevî ise iki olmak üzere toplamda yüz amilden bahsetmiştir. Lafzî amiller kendi içerisinde semâî ve kıyâsî olmak üzere iki başlık altında ele alınmaktadır. Semâî amiller on üç bölümde ele alınmaktadır: Cer harfleri,³⁰ fiile benzeyen harflerden olan ا ve kardeşleri,³¹ ليس'ye benzeyen harfler,³² yalnızca ismi nasb eden harfler,³³ müzâri fiilini nasb eden dört harf,³⁴ müzâri fiilini cezm eden beş harf,³⁵ müzâri fiilini cezm eden dokuz isim,³⁶ nekire isimlerini temyiz hasebiyle nasb eden dört isim,³⁷ isim fiiller,³⁸ nâkıs fiilleri,³⁹ mukârebe fiilleri,⁴⁰ medh ve zemm fiilleri,⁴¹ şekk ve yakîn fiilleri.⁴² Kıyâsî amiller de yedi kısma ayrılmaktadır: fiil,⁴³ masdar,⁴⁴ ism-i fâil,⁴⁵ ism-i meful,⁴⁶ sıfatı

²⁹ Gerevî, *Hâşiyetu'l-gerevî 'alâ s'adillâh es-sağîr*, 55.

³⁰ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 78-111.

³¹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 111-120.

³² Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 120-122.

³³ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 122-127.

³⁴ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 127-128.

³⁵ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 129-133.

³⁶ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 134-141.

³⁷ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 141-148.

³⁸ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 149-155.

³⁹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 156-164.

⁴⁰ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 165-170.

⁴¹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 170-175.

⁴² Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 176-178.

⁴³ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 179-180.

⁴⁴ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 180-181.

müşebbehe,⁴⁷ muzâf⁴⁸ ve dört şeyden biriyle İzâfetten müstağni olan isimler.⁴⁹ Manevî amil ise mübtedâ, haber ve müzâri fiilin amilinden müteşekkildir.⁵⁰

1.6. Metodu

Müellif, eserine başlarken yalnızca besmele ile iktifa etmiştir.⁵¹ Ayrıca müellif, mukaddimesinde alışılmışın dışında hamdele ve salveyle giriş yapmadığı gibi eserin telif sebebine de değinmemiştir. Bunun dışında eserinde şu metodu izlemiştir:

Sa'dullâh es-sağîr'de, 'Avâmil'i okuyan öğrencilere kolaylık olsun diye önemli görülen bazı ibareleri terkip etmiştir. Eserin çoğu yerinde kelimelerin terkibi ile ilgili yalnızca bir görüş ile iktifa edilmemekte birden fazla görüş aktarılmaktadır. Örneğin Müellif, بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ cümlesinde geçen الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ kelimelerinin gramatikal analizini yaparken üç farklı vecihten bahsetmiştir. Birinci veche göre, الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ kelimeleri mecrûr olup lafzı اللّٰه celâlinin birer sıfatı konumundadır. İkinci veche göre söz konusu kelimeler, اعْنِ olan mahzûf bir fiilin mefulü olup cümlenin takdiri الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ şeklindedir. Üçüncü veche göre ise الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ, medh üzere merfû' olup mahzûf bir mübtedaya haberdir.⁵²

Yukarıda geçen cümlede olduğu gibi أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَسَهَا cümlesinde geçen رَأَسَهَا'da da üç farklı terkip bulunmaktadır. Müellif, حَتَّى'dan sonra gelen رَأَسَهَا kelimesinin mecrûr, mansûb ve merfû' olmak üzere üç farklı şekilde okunabileceğini belirtmektedir. Birincisinde حَتَّى harfiyken رَأَسَهَا ögesi ise أَكَلْتُ'ya mütealliktir. İkincisinde حَتَّى atıf harfi olup رَأَسَهَا'yı السَّمَكَةَ'ye bağlamaktadır. Üçüncüsünde ise حَتَّى ibtidâ (başlangıç) harfi olup kendisinden sonra gelen رَأَسَهَا da haberi mahzûf bir mübtedadır.⁵³ *Sa'dullâh es-sağîr*'de gramatikal açısından bu gibi yerlerin çok olduğu görülmektedir.⁵⁴

Müellifin, Curcânî'nin ibaresinde meydana gelen takdim ve tehirleri gayet ince eleyip sık dokuduğu gözlemlenmektedir. Örneğin Curcânî, "Allah'tan yardım diliyorum" cümlesini به نستعين şeklinde değil de نستعين به biçiminde câr ve mecrûr olan به'yi öne alarak getirmektedir. Şarih, söz konusu takdimle birlikte üç mesajın verilmek istendiği ifade ederek

⁴⁵ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 182.

⁴⁶ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 183-184.

⁴⁷ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 184-185.

⁴⁸ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 185-186.

⁴⁹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 187-189.

⁵⁰ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 190-192.

⁵¹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 55.

⁵² Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 60.

⁵³ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 98.

⁵⁴ Bkz. Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 65-66, 68-69, 73-74, 83.

ilgili durumu gayet açık ve faydalı bir şekilde izah etmektedir: Birincisi Allah'ın ismine önem vermek, ikincisi müşriklere redd,⁵⁵ üçüncüsü de hasrı ifade etmektir.⁵⁶

Şarih, işârî tefsirlerle bir takım edatların manalarına da dikkat çekmektedir. Örneğin o, *el-İfadesini açıklarken* *كل فرد من أفراد الحمد* demekle *الحمد* kelimesinin başında bulunan elif lâm takısının istiğrak, *أو الحقيقة المعهودة المعبر عنها بلفظ الحمد* demekle de ilgili elif lâm takısının cins için olabileceğine işaret etmiştir.⁵⁷

Sa'dullâh es-sağîr'in müellifi, muhakkik âlimler arasında yer aldığı için çoğu zaman sarahaten değil de işaretlerle okuyucuya bilgileri aktardığı göze çarpmaktadır. Örneğin o, Curcânî'nin *عامل* bairesini şerh ederken *معدودة بهذا العدد* tabirini kullanmakla kendisinden sonra gelen ... *على ما ألفه* olan câr ve mecrûrun kendisine müteallik olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸ Nitekim *مأ* kelimesi, normal şartlarda câmid (türememiş) bir isim olduğundan müştak bir isimle tevil edilmeden câr ve mecrûr kendisine müteallik olamaz.

Eser dikkatli bir şekilde incelendiğinde şarihin genel itibariyle tekrarlardan kaçındığı ancak zaman zaman az da olsa bir takım tekrarlara yer verdiği dikkat çekmektedir. Örneğin *el-'Avâmil*'de cer harflerinin konusu işlenirken bu tür harflerden olan ba, min ve lâm için gerekli bazı manalar zikredildikten sonra ilgili harflerin zâide olarak da gelebileceği *وللزيادة* kaydıyla dillendirilmektedir.⁵⁹ Şarih de *وللزيادة* kavramını her gördüğünde *بشرط عدم اختلال المعنى* ifadeleriyle toplam üç defa bu cümleyi açıklamaktadır.⁶⁰ Aslında şarih, yukarıda geçen cümleyi üç defa tekrarlamak yerine yalnızca başta söylemekle iktifa edebilirdi.

1.7. 'Avâmil'in Diğer Şerhleriyle Mukayesesi

Ebu'l-Huseyin er-Râvendî (ö. 573/1177), et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Zeynuddîn Hâlid b. 'Abdillâh el-Ezherî (ö. 905/1500), İbrâhîm b. Hasan el-Gûrânî (ö. 1101/1689), Molla 'Alî el-Eşnevî (ö. 1152/1739) ve Şeyh Fethullâh Verkânîsi gibi dil alanında uzman âlimler, *el-'Avâmil* üzerine bir takım çalışmalar yapmışlardır.⁶¹ *el-'Avâmil*'in onlarca şerhleri arasında *Sa'dullâh es-Sağîr*'in kaleme alındığı günden bu yana medreselerde ayrı bir ilgi ve sevgiyle karşılanması, Hâmid es-Susî (ö. ?/?), Gerevî (ö. ?/?), Hasan b. es-Seyyid 'Abdulkâdir el-Çürî (ö. 1322/1909) gibi döneminin muhakkik âlimlerinin çalışmalarına konu olması, onun ne kadar paha biçilmez bir eser olduğunun nişanesidir.

⁵⁵ Zira müşrikler, herhangi bir şey yapmak istediklerinde mabûdlarını öne almak kaydıyla o işe başlıyorlar.

⁵⁶ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 61-62.

⁵⁷ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 61-62.

⁵⁸ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 71.

⁵⁹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 87, 91, 99.

⁶⁰ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 87, 91, 99.

⁶¹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, (neşredeninin mukaddimesi) 22-26.

Müellif, bu eserini kaleme alırken kendinden önce geçen büyük âlimlerin görüşlerini güzel bir üslûpla özetlemektedir. Bununla birlikte görüşlerini değerlendirmeye aldığı âlimlere karşı edebini muhafaza ettiği ve saygı çerçevesinde hareket ettiği de dikkat çekmektedir. Eserini mümkün mertebe gereksiz ibarelerden, okuyucunun zihnini bulandıracak bilgilerden ve ilgili konunun anlaşılmasını zorlaştıracak ihtilafli meselelerden uzak tuttuğu görülmektedir. Eserinde ilgili alanda önemli nüktelere işaret etmekte ‘*Avâmil*’in ihtiva ettiği bir takım garip bilgilere de değinmektedir. Müellifin böyle davranması onun nahiv ilminde ne kadar yetkin olduğunun göstergesidir. *Sa’dullâh es-sağîr*, şerhten ziyade bir haşiye niteliğine sahip olduğundan ‘*Avâmil*’in bütün ibarelerini değil de gerekli gördüğü bazı ibareleri izah ederek konuya ışık tutmaktadır.

‘*Avâmil*’ üzerine kaleme alınmış şerhler ele alındığında söz konusu şerhlerden bazılarının çok uzun diğer bazılarının ise çok kısa bir ibareye sahip olduğu görülmektedir. İbareleri uzun olanlar, genellikle gereksiz bilgileri de ihata ettiklerinden olumsuz bazı eleştirilere maruz kalmaktadır. Özlü bir ibareyle kaleme alınan şerhler ise kapalı ve anlaşılması zor olan bazı kelime ve ifadeleri içermektedir. Bundan dolayı medreselerde el-‘*Avâmil*’in onlarca şerhleri arasında yalnızca orta seviye hacimli olan *Sa’dullâh es-sağîr* medrese ders müfredatı arasında yer almakta zamanla kendisine olan ilgi ve alakanın artması sonucu günümüzde de okunmaya ve okutulmaya devam edilmektedir.⁶²

1.8. Eserin Baskıları ve Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar

Osmanlı medreselerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulan *Sa’dullâh es-sağîr*, gerek müstakil olarak gerekse de *el-‘Avâmilü’l-mîe*, *Zurûf* ve *Terkîb* ile birlikte “nahiv cümlesi” ve “nahiv mecmuası” adıyla defalarca basılmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen bilgilere göre Hâmid b. Ömer es-Süsî el-Huşnâvî (ö. ?/?),⁶³ Ahmed b. Muhammed el-Gerevî (ö. ?/?)⁶⁴ ve Hasan b. es-Seyyid ‘Abdulkâdir el-Çürî (ö. 1322/1909)⁶⁵ gibi âlimlerin eser üzerine önemli haşiyeler kaleme aldıkları tespit edilmiştir.

1.9. Eserin Berde’î’ye Ait Olduğuna Dair Deliller

Daha önce de beyan edildiği üzere *Mu’cemu’l-udebâ*, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, *Buğyetu’l-vu’ât*, *Keşfu’z-zunûn Hediyetu’l-‘arifîn* ve *İdâhu’l-meknûn* gibi el-Berde’î’nin biyografisini ele alan hiçbir kaynakta, el-Berde’î’ye aidiyeti düşünülen mezkur eser geçmemektedir. Ancak Berde’î’ye aidiyeti kesin olan *Hadâiku’d-dekâik ile Sa’dullâh es-sağîr* isimli eserin ibareleri

⁶² ‘Avâmil isimli risaleler için bkz. Ahmet Tekin, “Avâmil-i Birgivi ile ‘Avâmil-i Hilmiyye’nin Mukayesesi”, *Turkish Studies* 14/2 (2019), 773.

⁶³ Bilindiği kadarıyla bu eser şüana kadar tahkik edilmemiştir. Eserin yazması için bkz. Milli Kütüphane-Ankara (Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi) 1479/2 nolu mecmuanın 54a-68b varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri (54-68 y, 15 st, 225x160-160x105 mm, nesih) şeklinde olup Beyazid b. Molla Halid tarafından istinsah edilmiştir; Milli Kütüphane-Ankara (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu) 6751/2 nolu mecmuanın 36a-49a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri (36-49 y, 20 st, 240x80-210x150 mm, nesih) şeklinde olup 1120 (1708) tarihinde istinsah edilmiştir.

⁶⁴ Söz konusu eser, *el-‘Avâmilü’l-mîe*, *el-‘Avâmilü’l-cedit*, *Tuhfetu’l-ihvân* ve *Harbûti* ile birlikte “el-Mecmu’etu’l-behiyye” adlı bir mecmuada Dâru Nûri’s-Sabâh tarafından 2016 yılında basılmıştır. Ayrıca Ahmet Hilmi Koğî’nin el yazısı ile *Mecmu’etu’r-resaili’n-nahviyyeti’l-cedide* adında Muessesetu M. Nuri Nas tarafından basılmıştır.

⁶⁵ el-Çürî’nin bu haşiyesi hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Hasan b. es-Seyyid ‘Abdulkâdir el-Çürî, *Hâşiyetu’l-çürî ‘alâ şerhi’l-Fennârî*, (Neşredenin Mukaddimesi) Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2017, 6.

arasında yapılan karşılaştırma neticesinde aralarında ciddi anlamda bazı benzerliklerin var olduğu ortaya çıkmıştır.

1.9.1. İbarelerin Mukayesesi

Bu başlık altında yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen verilere göre *Sa'dullâh es-sağîr*'in el-Berde'î'ye nisbetine dair tespit dilmiş delillere yer verilmiştir:

1 *Sa'dullâh es-sağîr*'de harfî cerden olan ba'nın bir takım manalara geldiği zikredilmektedir. Bu manalardan birinin ilsâk (yapıştırmak) olduğu belirtildikten sonra الإصاق المحامرة والاختلاط ifadeleri kullanılarak ilsâk terimi tanımlanmaktadır.⁶⁶ el-Berde'î *Hadâiku'd-dekâik*'te söz konusu terimi التصق به وخامره ile açıklamaktadır.⁶⁷ Metinler birbiriyle mukayese edildiğinde *Sa'dullâh es-sağîr*'deki ifadeler ile *Hadâiku'd-dekâik*'teki ifadeler arasında önemli bir farkın olmadığı ortaya çıkacaktır. Birinci ifade isim cümlesiyle ikincisi ise fiil cümlesiyle aktarılmıştır. Ancak her iki cümle arasında da anlam açısından ciddi bir farklılık söz konusu değildir.

2 *Sa'dullâh es-sağîr*'de ba'nın zâid olarak gelebileceğine dair وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın”⁶⁸ ayeti ile istişhâd edilmektedir. Ancak ba'nın zâide olarak gelebilmesi için şu şart koşulmaktadır: Ayette geçen كَلِمَةً kelimesinden beden organı olan “el” değil de إذا أريد بها الأَنْفُسُ “nefis” kastedilmelidir.⁶⁹ Yukarıda geçen ayet *Hadâiku'd-dekâik*'te de إذا أريد بالأيدي الأَنْفُسُ şeklinde bir ifade ile kayıtlandırılmaktadır.⁷⁰ Her iki eserde de yukarıda geçen âyetin aynı cümlelerle tefsir edildiği fark edilmektedir. Yalnız *Sa'dullâh es-sağîr*'de “أيدٍ” kelimesi zamir ile ifade edilirken *Hadâiku'd-dekâik*'te zâhir (açık) bir isim ile ifade edilmektedir.

3 *Sa'dullâh es-sağîr*'de من'in bazen sadece ibtidâ (başlangıç) anlamında gelebileceği وقد تكون cümleleriyle dile getirilmektedir.⁷¹ *Hadâiku'd-dekâik*'te ise ilgili konu وقد يكون للابتداء بدون ملاحظة الغاية، نحو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم şeklinde ele alınmaktadır.⁷² Yukarıda geçen ibareler arasında mana açısından hiçbir fark bulunmazken lafız açısından ise dikkat çekmeyen ufak tefek bazı farklılıklar bulunmaktadır. *Sa'dullâh es-sağîr*'de وقد تكون للابتداء بدون ملاحظة الانتهاء ifadesi getirilirken *Hadâiku'd-*

⁶⁶ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 84.

⁶⁷ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 379.

⁶⁸ el-Bakara, 2/195.

⁶⁹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 87.

⁷⁰ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 379.

⁷¹ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 90.

⁷² Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 376.

dekâik'te ise ملاحظة الغاية بدون ملاحظة الغاية şeklinde aynı anlamı karşılayan daha kısa bir cümle zikredilmektedir.

4 *Sa'dullâh es-sağîr*'de رأسها حتى السمكة örneğinde geçen kelimesinin üç farklı şekilde de okunabileceği şu cümlelerle izaha kavuşturulmaktadır: بالجر صلة أكلت، والنصب عطف على المفعول أي: السمكة، وبالرفع مبتدأ محذوف الخبر، أي: حتى رأسها مأكول، فحتى في الأول جارة، وفي الثاني عاطفة، وفي الثالث يجوز في مسألة السمكة وجوه الإعراب: الجر بناء على كونها جارة، والنصب بناء على كونها عاطفة، والرفع بناء على كونها مبتدأ. ⁷³ *Hadâiku'd-dekâik* adlı eserde yukarıda geçen ibareye benzer bir ifadenin geçtiği görülmektedir: يجوز في مسألة السمكة وجوه الإعراب: الجر بناء على كونها جارة، والنصب بناء على كونها عاطفة، والرفع بناء على كونها مبتدأ. ⁷⁴ Görüldüğü gibi bu pasajda her iki eserde de kullanılan cümleler çok az bir değişim sonucu mana açısından aynı noktaya işaret etmektedir. Yukarıda örnek olarak gösterilen diğer parçalar gibi aralarında yalnızca bir takım yüzeysel değişiklikler mevcuttur.

5 *Sa'dullâh es-Sağîr*'de رب'nin taklîl (azlık) anlamına geldiği ifade edildikten sonra cümleye şöyle devam edilmektedir: ورب للتقليل، أي: لتقليل النوع من الجنس، أي: للتقليل الإضافي دون الحقيقي نحو رب رجل جواد لقيته؛ فإن الرجل الجواد نوع من مطلق الرجل... ⁷⁵ *Hadâiku'd-dekâik*'te ise aynı durum şu cümlelerle dile getirilmektedir: ورب للتقليل، أي: لتقليل النوع من الجنس، نحو رب رجل كريم؛ فإن الرجل الكريم نوع من مطلق الرجل... ⁷⁶ Gerek *Sa'dullâh es-sağîr*'de gerekse de *Hadâiku'd-dekâik*'te olsun رب'nin taklîli ile ilgili verilen bilgilerin neredeyse aynı anlamı ihtiva ettiği görülmektedir. Ancak *Sa'dullâh es-sağîr*'de ilgili konu hakkında aktarılan cümlelerin uzun, *Hadâiku'd-dekâik*'te yer alan cümlelerin ise kısa ve özlü olduğu fark edilmektedir.

6 *Curcânî*, cer harflerinden olan رب'nin للاستعلاء isti'la (üstünlük) için kullanıldığını söylemektedir. *Sa'dullâh es-sağîr*'de ilgili ibare للاستعلاء، وهو الفوقية حقيقة أو حكماً، نحو عليه دين، مثال الاستعلاء، كما يقال: ركبته الدين... şeklinde şerh edilmektedir. ⁷⁷ Aynı konu *Hadâiku'd-dekâik*'te şu ibarelerle geçmektedir: وعلى للاستعلاء، حقيقة نحو: زيد على السطح، أي: مستعل عليه، أو حكماً نحو: عليه دين؛ فإنه لما تعلق بدمته، ولزم عليه أدائه صار كأنه ركبته دين... ⁷⁸ Her iki eserde de aynı bilgilerin yer aldığı fark edilmektedir. Fakat

⁷³ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 98.

⁷⁴ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 378.

⁷⁵ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 101-102.

⁷⁶ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 381.

⁷⁷ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 104.

⁷⁸ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 383.

Sa'dullâh *es-sağîr*'de öncelikle hükmi daha sonra hakiki isti'la yüzeysel bir değişiklikle verilirken *Hadâiku'd-dekâik*'te ise durum tam tersinedir. Aşağıda her iki eserden de örnek olarak verilecek metinlerde aşağı yukarı aynı durum söz konusudur.

7 *Sa'dullâh es-sağîr*'de fiile benzeyen harfler konusunda وکأن ile ilgili ifadeler, *Hadâiku'd-dekâik*'te kullanılan ifadelerle çokça benzemektedir. *Sa'dullâh es-sağîr*'de ilgili konuda şu cümlelere yer verilmektedir: وکأن للتشبيه، أي: تدل على أن اسمها مشبه بخبرها في بعض الأحوال، بشرط أن يكون الخبر جامدا، نحو: كأن زيدا أسد، بخلاف ما إذا كان مشتقا، نحو: كأن زيدا قائم؛ فإنها حينئذ تكون بمعنى لعل، ولا تكون للتشبيه، وإلا يلزم اتحاد المشبه والمشبه، لاتحاد ماصدق عليه زيد وقائم. وبعضهم يقبل التشبيه أيضا، ويتكلف بتقدير الموصوف، وکأن للتشبيه...⁷⁹ *Hadâiku'd-dekâik*'te bulunan söz konusu ibareler şöyledir: وکأن للتشبيه...⁸⁰ Yukarıda geçen هذا إذا كان الخبر جامدا، كما ذكر، أما إذا كان مشتقا، نحو: كأن زيدا قائم؛ فهي بمعنى لعل، لاقتضاء التشبيه تغيرا بحسب الذات، ولا...تغير ههنا بحسبها. وبعضهم يقبل التشبيه هنا أيضا، بتقدير الموصوف، أي: كأن زيدا شخص قائم cümleler dikkatli bir şekilde irdelendiğinde aralarında yalnızca birkaç yönden farklılığın bulunduğu ancak her iki ibarenin de sonuç itibarıyla aynı anlama ışık tuttuğu dikkat çekmektedir.

8 Fiile benzeyen harfler arasında bulunan وليت konusunda da mezkur eserler arasında bir takım ciddi benzerlikler bulunmaktadır. İlgili konuda *Sa'dullâh es-sağîr*'de şunlar dillendirilmektedir: ...أو ممكنا لكن لا طماعية في وقوعه، كقوله: وليتك ترضى والأنام غضاب؛ فإن رضى المخاطب وإن كان وليت للتمني، وهو إظهار لإرادة شيء ممتنع أو ممكن، لكن لا طماعية في وقوعه كقول الشعاع: وليتك ترضى والأنام غضاب؛ فإن رضا الله تعالى عنه وإن كان ممكنا، لكنه لا يتوقعه؛ لسواد وجهه بفرطته وفرط معاصيه،⁸¹ وقد يتمنى بلعل لتناهي حرصه في متمناه.⁸²

9 *Sa'dullâh es-sağîr*'de mansûbât konusunun bir alt başlığı olan münâdâ olgusu şu ifadelerin kullanımıyla izaha kavuşturulmaktadır: لنداء البعييد، أي: حقيقة، كنداء بعيد المسافة، أو حكما كنداء الأصم، والنائم والأبله...وأي، والهمزة لنداء القريب، حقيقة كنداء قريب المسافة، أو حكما كنداء بعيد المسافة المفهم المستيقظ

⁷⁹ Berde'i, *Sa'dullâh es-sağîr*, 117.

⁸⁰ Berde'i, *Hadâiku'd-dekâik*, 391.

⁸¹ Berde'i, *Sa'dullâh es-sağîr*, 118.

⁸² Berde'i, *Hadâiku'd-dekâik*, 391.

الذي يسمع النداء كقريب المسافة، وكنداء من يحضر بالبال دائماً، كقول الشاعر: أسكان نعمان الأراك تيقنوا بأنكم في ربع قلبي سكان؛⁸³ فإن القائل نزل هتولاء السكان؛ لكثرة حضورهم بالبال منزلة قريب المسافة، ومسافتهم عنه بمراحل، وناداهم بالهمزة كنداء القريب

قوله: للبعيد، أي: لنداء البعيد حقيقة، كبعيد *Hadâiku'd-dekâik* 'te Berde'î ise yukarıda geçen konuyu المسافة، أو حكماً كالأصم، والنائم والساهي...وأي، والهمزة للقريب، أي: لنداء القريب، حقيقة كقريب المسافة، أو حكماً كبعيد المسافة، المحضور بالبال دائماً، كقوله: أسكان نعمان الأراك تيقنوا بأنكم في ربع قلبي سكان؛ لما دام حضور هتولاء السكان بقلبه صاروا كأنهم في...⁸⁴ sözlere ile ifade etmektedir. فناداهم بالهمزة، وهم بمراحل عنه...

10 *Sa'dullâh es-sağîr*'de fiilin mahsusun bi'l-medhinin irabı hakkında şu dört farklı vecihten bahsedilmektedir: Birincisi, kendisi mübteda, ondan önceki cümle de mübtedâya mukaddem olan bir haberdir; ikincisi, mahzûf bir mübtedânın haberi; üçüncüsü, kendisinden önce geçen fâile bedel ve dördüncüsü de söz konusu fâile atf-ı beyân konumundadır.⁸⁵ Yukarıda geçen her dört vecih de *Hadâiku'd-dekâik* 'te olduğu gibi yer almaktadır.⁸⁶

11 *Sa'dullâh es-sağîr*'de fiilin fâili üzerinde bulunan *أل* takısı ile ilgili şöyle denilmektedir: العلم أنه اختلف في لام الفاعل، فقيل للاستغراق، والمعنى: نعم كل فرد من أفراد الرجال زيد، وقيل للعهد الذهني، والمعنى: نعم فرد ما من أفراد الرجال زيد. وفي الوجه الأول نظر من وجهين، الأول: أن الاستغراق يفيد المدح لجميع الأفراد، وأن المخصوص كزيد مثلاً يجب أن يكون عبارة عن الفاعل. والثاني: أن قولهم: نعم زيد، في معنى: نعم الرجل زيد بالاتفاق، مع أنه لا استغراق في المضمرة. والجواب عن الأول: أن المعنى ما لكل فرد من الأفراد من الحصال والمناقب قائم بزيد، لا أن المعنى: جميع الأفراد زيد. وعن الثاني: منع أن المضمرة لا يكون فيه الاستغراق، ولم لا يجوز ذلك فيه تأمل؛⁸⁷

Hadâiku'd-dekâik 'te ise mezkur *أل* takısının cins için değil de istiğrak manasını ifade ettiği söylendikten sonra şu açıklamalara yer verilmektedir: ومنع ابن الحاجب قدس سره: كون اللام للجنس، ذاهبا إلى أن اللام للعهد الذهني، والمعنى: نعم فرد ما زيد، مستندا بأن المخصوص لا يكون عبارة عن الجنس والأفراد، وهو يجب أن يكون عبارة عنه؛ لكونه تفسيرا له. وبأن نعم رجلا زيد وحبذا رجلا زيد بمعنى: نعم الرجل زيد بإجماع. ولا استغراق في المضمرة

⁸³ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 126-127.

⁸⁴ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 418-419.

⁸⁵ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 126-127.

⁸⁶ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 367.

⁸⁷ Berde'î, *Sa'dullâh es-sağîr*, 172.

والإشارة. والجواب عن الأول: أنه من قبيل المسامحات كما أشرنا إليه. والمعنى: أنه قائم بالخصوص ما للجنس وجميع الأفراد من المناقب والمثالب.⁸⁸ وعن الثاني: منع أن لا يكون المضمرة والإشارة للاستغراق، لم لا يجوز أن يقصد بكل منها إلى الاستغراق بقربنة المقام

1.9.2. Kütüphane Kayıtlarına Göre Eserin Berde'î'ye Aidiyeti

Aşağıdaki yazma kütüphanelerde yapılan incelemeler neticesinde *Sa'dullâh es-sağîr*'in Sa'dullâh Berde'î'ye nisbet edildiği müşâhede edilmektedir:

1 Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinin 19/2 nolu mecmuanın 17b-54a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri şöyledir: (17-54 y, 7 st, 155x105-95x60 mm, nesih) 1228 (1812).

2 Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesinde 1856/1 nolu mecmuanın 1b-11b varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri (1-11 y, 17 st, 188x145-130x70 mm, talik) şeklinde olup 1043 (1632) tarihinde Mehmed Kulî b. Kurban Ali Şirvanî tarafından istinsah edilmiştir.

3 Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinin 672/2 nolu mecmuanın 51b-63a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri (51-63 y, 15 st, 210x155-160x105 mm, talik) şeklinde olup 1174 (1759) tarihinde Muhammed b. Molla Hasan tarafından istinsah edilmiştir.

4 Milli Kütüphane Ankara, 4956 nolu mecmuada yer almaktadır. Nüsha özellikleri (27 y, 10 st, 210x150-145x80 mm, nesih) şeklinde olup 985 (1576) tarihinde istinsah edilmiştir.

5 Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 4955/4 nolu mecmuanın 45a-65a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri şu şekildedir: (45-65 y, 11 st, 210x150-145x80 mm, nesih).

6 Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 987/2 nolu mecmuanın 87b-100a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha özellikleri (87-100 y, 19 st, 215x125-160x60 mm, talik) şeklinde olup 1125 (1712) tarihinde istinsah edilmiştir.

7 Milli Kütüphane-Ankara, 5004 nolu mecmuada yer almaktadır. Nüsha özellikleri (28 y, 11 st, 266x185-165x95 mm, nesih) şeklinde olup Yasin el-Hilalî tarafından istinsah edilmiştir.

8 Milli Kütüphane-Ankara, 1478 nolu mecmuada yer almaktadır. İlgili nüsha (22 y, 11 st, 225x160-140x70 mm, nesih) gibi özelliklerden meydana gelip 1312 (1893) tarihinde istinsah edilmiştir.

9 Milli Kütüphane-Ankara, 4995 nolu mecmuada yer almaktadır. Nüsha özellikleri (36 y, 13 st, 253x190-172x102 mm, nesih) şeklinde olup 1280 (1863) tarihinde istinsah edilmiştir.

⁸⁸ Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 367-368.

1.9.3. İsmi ve Eserin Berde'î'ye Nisbetiyle Şöhreti

Bilindiği üzere söz konusu eser, daha çok *Sa'dullâh es-sağîr* adıyla tanınmaktadır. Eserin bu şekilde isimlendirilmesi muhtemelen Berde'î'nin kendisine intisabı kesin olan *Hadâiku'd-dekâik* adlı eseriyle karıştırılmamak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda geçen eser bir risâle formatında küçük bir kitaptan oluştuğu için *Sa'dullâh es-sağîr* (Küçük Sa'dullâh) adıyla isimlendirilmiştir. Diğer de hacimce büyük bir eserden meydana geldiğinden Sa'dullâh *Gewre* (Büyük Sa'dullâh) şeklinde adlandırılmıştır.

1.10. Delillerin Değerlendirilmesi

Yukarıda sunulan her üç başlıkta da *Sa'dullâh es-sağîr*'in Berde'î'ye aidiyeti ile ilgili delillere yer verilerek bir takım değerlendirmeler yapıldı. Gerek kütüphanelerdeki kayıtlara göre gerekse de *Hadâiku'd-dekâik* ile *Sa'dullâh es-sağîr* arasında üslup, yöntem ve eserlerde zikredilen bazı meselelerin birbiriyle uyumlu olması bizi bu eserlerin müellifinin aynı kişi olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Nitekim Berde'î'nin en önemli ve kendisine aidiyeti kesin olan *Hadâiku'd-dekâik* isimli eseri baştan sona incelenmeye alındı. Yapılan inceleme neticesinde mezkur eser ile *Sa'dullâh es-sağîr* arasında hem yöntem hem de içerik açısından ciddi ölçüde benzerlikler bulunduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar müellifin hal biyografisini veren kaynaklar mezkur eseri ona nispet etmeseler de Sa'dullâh es-sağîr'in geçtiği bütün kütüphane kayıtlarında istisnasız bir şekilde Berde'î'ye nispet edildiği gözlemlenmektedir. Kısacası yukarıda geçen deliller göz önünde bulundurulduğu takdirde ilgili eserin Berde'î'ye ait olma ihtimalinin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Sonuç

Kaleme alındığı günden bu yana İlim camiası tarafından büyük bir teveccüh kazanan ve zamanla medrese müfredatına girerek büyük bir boşluğu dolduran *Sa'dullâh es-sağîr*'in şu ana dek akademik çalışmalara konu edilmemiş olması ciddi bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Nitekim kendisine ait olduğu düşünülen *Sa'dullâh es-Sağîr* isimli eser, Hâmid es-Susî (ö. ?/?), Gerevî (ö. ?/?) ve Hasan b. es-Seyyid 'Abdulkâdir el-Çürî (ö. 1322/1909) gibi dönemin meşhur âlimlerinin çalışmalarına konu olarak kendisini en iyi şekilde kanıtlamıştır.

Bu çalışmayla birlikte bir nebze de olsa eserin tanıtımı ve Berde'î'ye aidiyeti hakkında önemli veriler elde edilmiştir. Sa'dullâh es-Sağîr'in aidiyeti her ne kadar şimdiye kadar kesinleşmemiş olsa da çalışma kapsamında yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen verilere göre söz konusu eserin Berde'î'ye ait olma ihtimalinin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılacaktır.

Birincisi İslâm âleminin ilim ve kültür alanında büyük bir paya sahip olan medrese âlimleri arasında Berde'î'ye aidiyeti çok yaygındır. İkincisi Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi ve Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi gibi kütüphanelere müracaat edilmiş söz konusu eserin Berde'î adına kayıtlı olduğu tespit

edilmiştir. Üçüncüsü *Sa'dullâh es-sağîr* ile isimlendirilmesi muhtemelen onun *Hadâiku'd-dekâik* isimli eseriyle karıştırılmamak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Zira talebeler arasında onun *Hadâiku'd-Dekâik* adlı eseri de *Sa'dullâh Gewre* (büyük Sa'dullâh) adıyla meşhur olmuştur. Dördüncüsü Berdeî tarafından kaleme alınan *Hadâiku'd-dekâik* ile *Sa'dullâh es-sağîr*'in ilgili konularda yer alan ibarelerinin büyük bir kısmının birbirine ciddi anlamda benzediği tespit edilmiştir. Her iki eserin ibareleri arasında da bir takım önemli olmayan şekilsel farklılıkların bulunduğu gözlemlenmektedir.

Kısacası çalışma süresince elde edilen verilerin doğru bir şekilde değerlendirmeye alınması sonucu her iki eser arasında yüzeysel bazı farklılıkların var olduğu anlaşılrsa da söz konusu eserler arasında hem içerik hem de üslup açısından önemli benzerliklerin mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abduddâim, Abdullah. *et-Terbiyetu 'ibere't-tarih*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Aslan, Zübeyir. *Sa'dullâh el-Berdeî'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bağdâdî, İsmâ'îl b. Mumhammed Emin b. Mir Selîm el-Bâbânî. *Hediyetu'l-'arifîn esmâu'l-muellifîn ve asâru'l-musannifîn*. İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârifî'l-Celîle, 1951.
- Bağdâdî, İsmâ'îl b. Mumhammed Emin b. Mir Selîm el-Bâbânî. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Berdeî, Sa'dullâh. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: Salah Bilici, 1984.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çelebî, Hâcî Halife Mustafâ b. Abdillâh Kâtib, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Bağdâd: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.
- Çürî, Hasan b. es-Seyyid 'Abdulkâdir. *Hâşiyetu'l-çürî 'alâ şerhi'l-fennârî*, (Neşredenin Mukaddimesi) Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. thk. Suleymân b. Sâlih el-Hazî. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1997.
- Ekinci, Muhammed İkbâl, "Tillo Mücahidiyye Medresesi'nde İcâzet Ve İcâzetnâme" *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2012).
- Erman, Uğur. "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016).
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulğ'e fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa*. thk. Muhammed el-Mısırî, Dimaşk: Dâru's-Sa'diddîn, 2000.
- Gerevî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu'l-gerevî 'ala s'adillâh es-sağîr*. Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2016.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhir el Cürcânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 1/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev.: Salih Tuğ. İstanbul: İsfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Esir, Mecduddîn el-Mubârek el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*. thk. Ahmed ez-Zâvi Mahmûd Muhammed etTanâhi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Amr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Alî Şîrî. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1988.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhayy. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkâdir el-Arnâût-Mahmûd el-Arnâût. Daru İbn Kesîr, Dımaşk 1986.
- Kehhâle, 'Umer Ridâ b. Ridâ b. Muhammed b. Râğib b. 'Abdilgânî. *Mu'cemu'l-muellifîn*. Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, ts.
- Keskin, Mustafa. "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faliyetleri: Gaziantep Örneği" *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017): 63-65.
- Kettânî, Abdulhayy el-Fâsî, *et-Terâtibu'l-idâriyye*, thk. Abdullâh el-Hâlidî Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Kiftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf. *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, Beyrût: Mektebetu'l-'Asriyye, 1424.
- Kırkız, Mustafa, Aslam Jankır. "el-Medârisu'l-kadîme ve devruha fî te'lîmi'l-'arebiyye li'n-nâtikîne bi gayrihâ" *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2012).
- Safedî, Salâhuddîn Hâلیل b. Aybek b. 'Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût, Mustafâ Turkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Şeşen, Ramazan. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İSAR (İst. Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları,) 2013.
- Suzan, Yahya. "Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler". *Bingöl: Uluslararası Sempozyum*, 1 (2012).
- Tekin, Ahmet. "Avâmil-i Birgivi ile 'Avâmil-i Hilmiyye'nin Mukayesesi". *Turkish Studies* 14/2 (2019).
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1984.
- Zirikli, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris. *el-'Alâm*. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Review on Involvement to Sa'dullah As-Sagir and Sa'dullah al-Burdi**Abstract**

Sa'dullah al-Burdi (D. 609/1212) is the author of work with the name of Hadaiku'd-dekaik which has still been studied by the mudarrises in many madrasahs in Islamic world. It attracts attention that Burdi who is known with his superior ability and acute mind was met with an especial interest and love by the students. Burdi who grew in Islamic world and protects his position among the unusual linguists got in favour of scholars and won their approval.

Similarly, Jurcani (d. 471/1078-79) has an important value in the relevant field. Especially his work in the name of "Avamilu'l-mi" was honoured to the praise of many linguists. The scholars of language such as Abu'l-Huseyin er-Ravendi (d. 573/1177), Zeynuddin Halid b. Abdullah al-Ezheri (d. 905/1500) and Sheikh Fethullah Verkanisi can be indicated as one of the linguists who worked about 'Awamil. One of the aforementioned glosses is the work which gained reputation with the name of Sa'dullah as-sagir. Sa'dullah as-sagir which was among the course books in madrasahs is one of the important works which gained reputation with the quotation to Burdi among the students. Sa'dullah as-sagir that was written with the combined/mixed method is one of the important glosses which were written on Jurcani's work in the name of al-'Awamil. It is one of the best samples showing the transfer of meanings, which are intended on the concise subjects, ingeniously in shorter and more understandable way for the readers that the brief and succinct statements were used in the work, the author revealed his own opinions by making preference on issues in conflict and he avoided properly from statements to bother the students while mentioning about some conflicts among the linguists. Sa'dullah as-sagir which has only the mid-level volume among tens of 'Awamil's glosses is in the curriculum of madrasahs and has gone on being studied today. It was determined that the work including the important subjects of syntax science is subject to the studies of that period's investigator scholars such as Hamid b. Omar as-Susi al-Husnavy (d. ?/?), Ahmed b. Muhammed al-Gerewi (d. ?/?), and Hasan b. as-Seyyid 'Abdulkadir al-Juri (d. 1322/1909). It is the best indication that the aforementioned work got a great favour by the scholars of madrasahs and by the students that it has been subject to the studies in the field of language as it got a special attention since the day when it was written. The information which was obtained as a result of extensive researches that were made on the quotation to Burdi were transferred in this research after the important issues were mentioned about Sa'dullah as-sagir which is very important among the competent people and became indispensable of the madrasahs in time. Moreover, some important points were mentioned by involving a set of information about Jurcani who is owner of 'Awamil' and about Burdi . The necessary researches were made in consideration with some main terms in that research which was made to determined its author.

Keywords: Jurcani • 'Awamil • Burdi • Hadaiku'd-dekaik • Sa'dullah as-sagir.

İBNÜ'N-NÂZİM'İN, “EL-MİSBÂH FÎ İHTİSÂRİ'L-MİFTÂH” İSİMLİ ESERİNDE MÜSNED İLEYH KONUSUNDA GÖSTERDİĞİ ŞİİR İSTİŞHÂDLARIN ANALİZİ

**An Analysis Study on İstishhads (To Show Evidence by Using Poetry) That
Used by İbn-Nâzım on Subject Musnad İlayh in His Work Titled "Al-Misbah Fi
İhtisar Al-Miftah"**

Mehmet Sıdık ÖZALP¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 06.09.2020
Kabul Tarihi : 25.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Kökü kadim Yunan medeniyetine kadar uzanan Arap belâgatı, Câhiliye döneminde şair ve hatipler tarafından doğal olarak icra edilmiştir. Bu minvalde bu ilim, İslamiyet'in ilk dönemlerinde de devam etmiştir. Bu kapsamda Belâgat ilmi, Abbasi devletinin ilk döneminde değişik kültür ve medeniyetlerin etkileşimleri neticesinde ivme kazanarak, gelişimini sürdürmüştür. Bu çerçevede büyük ilerleme sağlayan belâgat çalışmaları, değişik eksenler etrafında kümelenmek üzere meyve vermeye başlamıştır. Böylece tarihi süreç içerisinde belâgat ilmi, farklı membalardan beslenmek üzere gelişmeye devam etmiştir. Ayrıca Arap dünyası, Arap dünyasının doğusunda yer alan halklar ve Arap dünyasının batısında yer alan halklar tarafından kullanılmak üzere farklı edebî akımları da bulunan belâgat ilmi, sürecin sonunda üç ana ilim şeklinde oluşumunu tamamlamıştır. Belâgat ilmi tedvin edilmeden çok önce Araplar, kendi üsluplarından farklı bir üslup barındıran Kur'an'la tanıştılar. İnsanoğlunun benzerini getirecek seviyede olmayan bir fesâhata sahip olmakla beraber hiçbir sözün nitelendirilmeyeceği bir belâgatı da içeren Kur'an, Arapların övgü kaynağı olan belâgatın en parlak döneminde kendilerine bu alanda meydan okumuştur. “me'ânî”, “beyân” ve “bedî” olmak üzere üç ana disipline ayrılan belâgat ilminin sözlük anlamı “ulaştırmak” olduğu ve bu disiplinin de manaları, dinleyenlere ulaştırdığı ve dinleyicilerin anlamalarını da sağladığı için bu disiplin “belâgat” olarak adlandırılmıştır. Belâgat ilminde Sekkâki tarafından “Miftâhü'l-'ulûm” isimli eser kaleme alınarak, bu ilmin ana omurgası oluşturulmuştur. Böylece belâgat ilmi üzerine parmak izlerini de bırakan Sekkâki, kendisinden sonra gelen alimler tarafından odak noktası haline gelerek, eserine şerhler ve telhisler yazılmıştır. Bu çerçevede Bedreddin b. Mâlik (İbnü'n-Nâzım) da “el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh” isimli eseriyle Sekkâki'nin söz konusu eserini ihtisar etmek üzere bir telhis kaleme almıştır. İbnü'n-Nâzım hakkında akademide kayda değer bir çalışma olmadığından makalede İbnü'n-Nâzım'ın, bahsi geçen kendi telhisinde müsned ileyh konusunda gösterdiği şiir istişhâdları analiz edilmiştir. Bu münasebetle Sekkâki ile eseri “Miftâhü'l-'ulûm” ve İbnü'n-Nâzım ile eseri “el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh” kısacası tanıtılmıştır. Ayrıca konuyla ilişkili olmaları hasebiyle “isnâd”, “müsned” ve “müsned ileyh” ile “istişhâd”, “şâhid” ve “şevâhid” gibi kavramları da kısacası açıklanmıştır. Bahsi geçen konuda sunulan yirmi istişhâd, eserde geçme sırasına göre aktarılmış ve hangi aruz bahrine ait oldukları da belirtilmiştir. Ayrıca Şiirlerin Türkçe tercümelemleri verildikten sonra, kim tarafından söylendiği ve istişhâd konuları hakkında da bilgi verilmiştir. Sonuç ve değerlendirme kısmında ise istişhâdlarla ilgili istatistiksel veriler ışığında iki yazar arasında karşılaştırmalar yapılarak, çalışma bitirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Belâgat • müsned ileyh • şiir • istişhâd.

¹ Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/ Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, sozalp65@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4260-6989>

Giriş

Öz kısmında da değinildiği üzere çalışmada *İbnü'n-Nâzım'ın "el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh"* isimli eserinin mûsned ileyh konusunda gösterilen şiir istişhâdları ele alınmıştır. Bu münasebetle çalışma alanımız, söz konusu eserin mûsned ileyh konusunda gösterilen şiirlerle sınırlandırılmış ve nitel araştırma yöntemiyle çalışma yürütülmüştür. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla "*Miftâhü'l-'ulûm*", yazarı Sekkâkî, İbnü'n-Nâzım ve eseri "*el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh*" hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bununla beraber konuyla alakalı temel kavramlardan "*isnâd*", "*mûsned*", "*mûsned ileyh*", "*istişhâd*", "*şâhid*" ve "*şevâhid*" sözcüklerinin tanımları yapılarak, mûsned ileyh konusunda sunulan şiir istişhâdları, eserde geçme sıralamasına göre incelenmişti. Aynı zamanda konu başlıkları da olduklarından istişhâdlar, koyu yazı fontuyla sunulmuştur.

Sekkâkî

Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) çağdaşı olan Yâkût el-Hamevî (626/1229), "*Mu'cemü'l-Üdebâ*" isimli eserinde kedisini şöyle anlatmaktadır: *Havârizmlî olan Yusuf b. Ebî Bekir b. Muhammed Ebû Yakup es-Sekkâkî, Arapça, me'ânî, beyân, edebiyat, arûz ve şiir ilimlerinde yetkin bir âlimdir. Aynı zamanda kelimci ve fakih olan es-Sekkâkî, çok sayıda farklı alanlarda da uzman olan bir şahsiyettir. Kervanların namını dört bir tarafa yaydığı değerlerden biri olan es-Sekkâkî, 554/1159 yılında doğmuştur. Muhtevası farklı on iki ilimden oluşan "Miftâhü'l-'ulûm" eserinin de yazarı olan Sekkâkî, günümüzde yaşamakta olup Havârizm ülkesinde ikamet etmektedir.*¹

Taşdelen, "*Arap belâgatı Sekkâkî 'den önce, me'ânî, beyân ve muhassinât adlarını taşıyan üç ana kategoriye ayrılmamıştı. Belâgatı bu şekilde ilk defa ele alan kişi Sekkâkî'dir*" diye aktarmıştır.²

Miftâhü'l-'ulûm

Sekkâkî tarafından telif edilen *Miftâhü'l-'ulûm'un* birinci bölümü sarf, ikinci bölümü nahiv ve üçüncü bölümü me'ânî ve beyân ilimlerini kapsamak üzere toplam üç ana bölümden oluşmaktadır. *Miftâhü'l-'ulûm*, âlimlerin ilgi odağı haline gelmiştir. Kimisi şerh ederken, kimisi de telhis etmiştir. 1407/1987 yılında Na'im Zerkûr tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır.³

İbnü'n-Nâzım (Bedruddîn)

İbnü'n-Nâzım olarak meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâi Ebû Abdullah Bedruddîn'in⁴ doğum yeriyle ilgili tabâkatlarda genellikle değinilmemiştir. Bununla beraber Tantâvî (ö. 1379/1959), Ziriklî (ö. 1396/1976) ve Kehhâle (ö. 1408/1987)

¹ Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2846.

² Hasan Taşdelen, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 294.

³ Çelebi/Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, nşr. Mehmet Şerafettin Yaltkaya/Kilisli Rifat Bilge, (Beyrut: Daru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, y.t.), 2/1762-1763; Sirâceddin Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekir Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk, Na'im Zerkûr, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1407/1987), 5-8.

⁴ Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabî ve'l-musta'ribine ve'l-Musteşrikîn*, (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 8/31.

gibi son dönem tarihçiler, Bedruddin b. Mâlik'in Dimaşk'ta doğduğunu belirtmişlerdir.⁵ Muhammed Kâmil Berekât: “İbn Mâlik’in oğlu Bedruddin’in hicri 686 yılında genç yaşta vefatı, 640/1242 civarı veya az sonrasında doğmuş olduğunu göstermektedir” diye ifade etmiştir.⁶ Bedruddin b. Mâlik, Ciddi bir şekilde kendisini etkileyen kalın bağırsak iltihabından sekiz Muharrem⁷686 yılında⁸ (23 Şubat 1287 tarihinde) Dimaşk'ta genç veya orta yaşlarda vefat etmiştir.⁹

Zehebî (ö. 748/1348), Bedreddin'in âlim, zeki, akıllı ve kıvrak zekalı biri olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Bedreddin'in nahiv, me'ânî, beyân ve mantık ilimlerinde otorite olmakla beraber fıkıh ve usûl gibi diğer disiplinlerde de derin bilgilere sahip olduğu belirtmiştir. Babasının vefatından sonra Dimaşk'a yerleşerek görevini üstlendiğini söyleyen Zehebî, Bedreddin'in, zekâ, münâzara ve doğru kavrayış yönünde de olağanüstü bir şahsiyete sahip olduğunu, Arapça, me'ânî ve bedî' ilimlerinde de meşhur eserler verdiğini beyan etmiştir.¹⁰

el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh

İbn Haldun (ö. 808/1406), Bedreddin İbn Malik'in yazmış olduğu “*el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh*” isimli eserini, Sekkâkî'nin “*Miftâhu'l-'ulûm*” kitabından telhis edilmiş dönemin yaygın temel kaynakları arasında göstermiştir.¹¹

Misbâh'ın muhakkiklerinden Hüsnî Abdülcélil Yusuf, *Misbâh'ın* sözleri veciz, ibareleri anlaşılır, örnek şiirlerinin çok ve seçkin olması, bayağı ve problemlili şiirleri barınmama açısından müstesna bir konuma sahip olduğunu; yazarının da eseri, konularına göre düzgün bir biçimde ayırdıktan sonra, konuları bölümlere, bölümleri kısımlara ayırarak, eseri nizami bir şekilde tasarlaması bakımından mümtaz bir yerde olduğunu dile getirmiştir.¹²

İsnâd, Müsned ve Müsned İleyh

Kendisine bir yargının varlığı veya yokluğu yöneltilen ya da kendisinden bir yargının yapılması veya yapılmaması talep edilene “*müsned ileyh*” denir. Yöneltilen yargıya “*müsned*”, ilgili yargının yöneltilme eylemine ise “*isnâd*” denir. (سافر محمود) cümlesinde “*sefere çıkılma*” eylemi Mahmud'a yöneltilmişken, (لم يسافر محمود) cümlesinde “*sefere çıkılmama*” eylemi

⁵ Ömer Rıda el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3/655; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 7/31; eş-Şeyh Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve tarihu eşheri'n-nuhât*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 274.

⁶ Cemaluddin b. Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmilu'l-Mekâsid (Temhîd)*, nşr. Muhammed Kâmil Berekât, (y.y: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabi Li't-Tebâ'ati ve'n-Neşir, 1387/1967), 14.

⁷ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2000), 51/284.

⁸ Tacuddin Eu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhi/Abdulfettah Muhammed el-Hulluv, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964), 8/98.

⁹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51/284.

¹⁰ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51/283.

¹¹ Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *el-Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimaşk: Dâru ya'rab, 1425/2004), 375.

¹² İbnü'n-Nâzım Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh fî'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî' (Mukaddimetü'l-muhakkik)*, nşr. Hüsnî Abdülcélil Yusuf, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1409/1989), ص

Mahmud'a yöneltilmiştir. Aynı şekilde (سافر يا سعيد) cümlesinde Sait'ten "sefere çıkılması" talep edilmiştir. "Mahmut sefere çıktı" cümlesinde de görüldüğü üzere bir yargının gerçekleşmesi veya "Mahmut sefere çıkmadı" cümlesinde de olduğu gibi bir yargının gerçekleşmemesi ya da "Sait sefere çık!" cümlesindeki gibi kişiden bir eylemin yapılması veya "Sait sefere çıkma!" cümlesindeki gibi kişiden bir eylemin yapılmama talebine "isnâd" denir. Başka bir ifadeyle bir yargının, gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğinin bir kişiye yöneltilmesi ya da bir yargının yapılması veya yapılmamasının talep edilme eylemini bir kişiye nisbet edilmesine "isnâd" denir. "Sait" ve "Mahmut" sözcükleri "müsned ileyhi" ilgili yargı ise "müsned" olarak isimlendirilir.¹³

Fiil cümlelerinde olduğu gibi isim cümlelerinde de sözcükler, tek başlarına kullanıldıklarında sadece sözlüksel manaları ifade edebilirler. Bir yargıyı ifade edebilmeleri için biri "müsned" ve biri de "müsned ileyh" olmak üzere iki sözcüğün yan yana getirilmesi gerekmektedir. Örneğin: "الْكِتَابُ" sözcüğü tek başına söylendiğinde sadece "kitaplar" manasını ifade edebilmektedir. Bunun dışında herhangi bir yargıyı bildirmez. Bu durum "مُفِيدَةٌ" sözcüğü için de geçerlidir yani tek başına söylendiğinde sadece "yararlı" anlamını ifade eder. Bunun dışında herhangi bir yargıyı bildirmez. Ancak "müsned" olan "مُفِيدَةٌ" sözcüğünü, "müsned ileyh" olan "الْكِتَابُ" sözcüğüne yöneltilerek, "الْكِتَابُ مُفِيدَةٌ" şekliyle yan yana getirirsek, "kitaplar yararlıdır" manasını ifade eder. Böylece ifade edilmek istenen yargı ortaya çıkabilir. İşte nisbet edilen bu yargıya "isnâd" denir.

İstişhâd, Şâhid ve Şevâhid

Sözlükte "şahit getirmek, şahit göstermek" anlamında kullanılan istişhâd; lügat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde "bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" manasını ifade etmektedir. Bunun için getirilen örneğe ise "şâhid (çoğulu şevâhid)" denir. Bazı kaynaklarda "istişhâd" yerine "ihticâc" ve "istidlâl" terimleri de kullanılmıştır. "Misal" ile "şâhid" arasında fark vardır. "Şâhid", bir dil bilgisi kuralı veya bir ifadenin doğruluğunu kanıtlarken; "misal" ise kuralı açıklamak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla getirilir.¹⁴

قَالَ لِي : كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ : عَلِيلٌ سَهْرٌ دَائِمٌ، وَخُرْنٌ طَوِيلٌ

¹⁵(Hafif)

¹³ Hasan, Abbas, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-maarife, 1974), 1/28.

¹⁴ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396; bu kavramlar için ayrıca bk. Nevra Nahir Dayfullah el-Harbi, *Irregularity In The Poetical Example Between Indication And Use : Sebawae's Example In Particular*, (Cidde: Melik Abdülaziz Üniversitesi Edebi ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1432/2011), 13-14.

¹⁵ Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsi, *Me'âhidü't-tansîs 'alâ şevâhidi't-Telhîs*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1367/1947), 1/100.

“Nasılsın?” diye bana sordu, “hastayım” diye cevap verdim. Ayrıca uykusuz ve üzüntülü olduğumu da belirttim.

Burada mübtedâ yani müsnedün ileyh olan (أنا), hazfedilmiş haber yani müsned olan (علي) sözcüğünün dile getirilmesiyle yetinmiştir. Cümlenin tamamı: (أنا علي) şeklinde olacaktır.

İbnü'n-Nâzım (ö. 686/1287), şiirin kim tarafından söylendiğine değinmeden (في مثل قوله) diyerek, aktarmıştır.¹⁶ Aynı şekilde Sekkâkî de (ö. 626/1229), şiiri dile getiren hakkında herhangi bir malumat sunmamıştır.¹⁷ Mehmet Zihni Efendi (ö. 1332/1913), şiirin birinci mısrasını verirken, “Bu mısra bahr-ı hafifden ve metni Telhîs şevahidindedir. Kâilî hakkında sâhib-i Me‘âhid (Me‘âhidü't-tansîs ‘alâ şevâhidi't-Telhîs) olan Abdürrahim, (لا أعرَف) demiştir” diye belirtmiştir.¹⁸ Zihni Efendi'nin de belirttiği üzere Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî (ö. 963/1556), söz konusu eserinde, (هو من الحفيف ولا أعرَف قائله) demiştir.¹⁹

Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338), “el-İdâh fî ‘Ulümü'l-belâga” isimli eserinde, Müsned İleyhinin hazfini gerektiren durumları detaylı bir şekilde açıklamış ve mevzu için göstermiş oldu İstişâdlar arasında söz konusu şiir de yer almaktadır.²⁰

أَرَى الصَّبْرَ مَحْمُوداً وَعَنْهُ مَذَاهِبُ
هُوَ الْمَهْرَبُ الْمُنْجِي لِمَنْ أَحْدَقَتْ بِهِ
فَكَيْفَ إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ عَنْهُ مَذْهَبُ
مَكَارَهُ دَهْرٍ لَيْسَ عَنْهُنَّ مَهْرَبُ

²¹(Tavîl)

Ben alternatifleri varken bile sabretmeyi iyi bir şey olarak görüyorum. Ya hiç alternatifi olmasaydı nasıl olurdu? (Yani sabretmek zorunda olunca sabır daha önemlidir manasına)

Kaçışı olmayan zamanın sıkıntıları bir insanı kuşattığında, sabır insanı kurtaracak olan kaçış noktasıdır.

İbnü'n-Nâzım, şiirin kim tarafından söylendiğine değinmeden (كما في قوله) diyerek, aktarmıştır.²² Sekkâkî de şiiri dile getiren hakkında herhangi bir bilgi vermeden, (كنحو قوله)

¹⁶ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 12.

¹⁷ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 176.

¹⁸ Mehmet Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-Amire, 1328/1910), 68.

¹⁹ Abbâsî, *Me‘âhidü't-tansîs*, 1/100.

²⁰ Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed Hatib el-Kazvîni, *el-İdâh fî ‘Ulümü'l-belâga el-me‘ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, nşr. İbrahim Şemsettin, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1424/2003), 39.

²¹ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Divânu İbni'r-Rûmî*, thk (şârih), Ahmed Hasan Besec, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1423/2002), 1/147/148.

²² İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 14.

diyerek, sunmuştur.²³ Ancak *Misbâh*'ın muhakkiki Hüsnî Abdülcelîl Yusuf, bu iki beytin İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896) tarafından söylendiğini ifade etmiştir.²⁴

İbnü'n-Nâzım, bu istişhadı müsnedün ileyhın zamir olduğunu göstermek için sunmuştur. Görüldüğü üzere (هُوَ الْمَهْرُبُ) cümlesinde geçen ve mübtedâ yani müsned ileyh olan (هُوَ) sözcüğü zamirdir. Sekkâkî, müsned ileyhın zamir olduğu durumları detaylı bir şekilde anlatarak, çok sayıda istişhad sunmuştur. Sekkâkî'nin İstişhadları arasında da yer alan bu şiirin birinci beytinin ikinci mısırı (فَكَيْفَ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْهُ مَذْهَبٌ) şeklinde yer alırken,²⁵ İbnü'r-Rûmî, divanında ise (فَكَيْفَ إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ عَنْهُ مَذْهَبٌ) şeklinde geçmektedir. Bu istişhad, İbnü'r-Rûmî'nin (الصر الجميل) konusunda yazdığı ve 18 beyitten oluşan kasidenin birinci ve üçüncü beyitlerinden oluşmaktadır. Kasidenin ilk dört beyti ise İbnü'r-Rûmî divanında şu şekilde yer almaktadır.²⁶

أرى الصبرَ محموداً وعنه مذاهبُ	فَكَيْفَ إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ عَنْهُ مَذْهَبُ
هَذَاكَ يَجُودُ الصَّبْرُ وَالصَّبْرُ وَاجِبٌ	وَمَا كَانَ مِنْهُ كَالضَّرُورَةِ أَوْجِبُ
فَشَدَّ امْرُؤٌ بِالصَّبْرِ كَفًّا فَإِنَّهُ	لَهُ عِصْمَةٌ أَسْبَابُهَا لَا تُقْصَبُ
هُوَ الْمَهْرَبُ الْمُتَجِي لِمَنْ أَحَدَقَتْ بِهِ	مَكَارِهِ دَهْرٍ لَيْسَ عَنْهُنَّ مَهْرَبُ
أبو مالكٍ قاصرٌ ففقره	على نفسه، ومُشِيعٌ غناه

²⁷(Mütekârib)

Ebû Mâlik'in (babası 'Uveymir'in), fakirliğinin kendisi için geçerli olduğunu, zenginliğini ise halka dağıtmaktadır.

Müsnedün ileyh olan (أبو مالك), alem yani isim olarak geldiğini belirten İbnü'n-Nâzım, şiirin kim tarafından söylendiğine değinmeden (كما في قولهم) diyerek, aktarmıştır.²⁸ Sekkâkî de şiiri dile getiren hakkında herhangi bir bilgi sunmadan, (وقوله) diyerek, şiiri vermiştir.²⁹ Ancak *Misbâh*'ın muhakkiki Hüsnî Abdülcelîl Yusuf, bu beytin Mütenehhil el-Hüzelî olarak meşhur olan Mâlik b. 'Uveymir (ö. ?) tarafından söylendiğini ifade etmiştir.³⁰

²³ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 180.

²⁴ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (dipnot)*, 14.

²⁵ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 180.

²⁶ İbnü'r-Rûmî, *Divânü İbni'r-Rûmî*, 1/147/148.

²⁷ Kazvîni, *el-İdâh*, 42.

²⁸ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 14.

²⁹ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 180.

³⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 14.

Mütenehhil el-Hüzelî olarak meşhur olan Mâlik b. 'Uveymir³¹ tarafından, babası 'Uveymir'in (Ebû Mâlik'in) ölümü üzerine mersiye olarak dile getirilen ve altı beyitten oluşan mersiye'nin son beytidir. Kasidenin tamamı ise *Divânü'l-Hüzelliyîn*'de şu şekilde yer almaktadır.³²

يوانٍ وَلَا بِصَعِيفِ قُوَاهُ	لَعَمْرُكَ مَا إِنَّ أَبَا مَالِكٍ
يُعَارِي أَخَاهُ إِذَا مَا نَبَاهُ	وَلَا بِاللَّذَّةِ نَارِعُ
كَعَالِيَةِ الرُّمَحِ عَزْدُ نَسَاهُ	وَلَكِنَّهُ هَيَّيْنِ لَيْنُ
وَمَهْمَا وَكَلَّتْ إِلَيْهِ كَفَاهُ	إِذَا سُدَّتْهُ سُدَّتْ مَطْوَاعَهُ
أَفِي أَمْرِنَا أَمْرُهُ أَمْ سِوَاهُ	أَلَا مَنْ يُنَادِي أَبَا مَالِكٍ
عَلَى نَفْسِهِ، وَمُسْتَعِغِ غِنَاهُ	أَبُو مَالِكٍ قَاصِرُ فَقْرُهُ
حَيَوَانٌ مُسْتَحَدَّتْ مِنْ جَمَادٍ	وَالَّذِي حَارَتِ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ

33(Hafif)

Kâinatı hayrete düşüren, topraktan türeyen bir canlıdır.

İle başlayan ve 64 beyitten oluşan uzun bir kasidenin, sondan ikinci beyti olan bu istişhâd, Ebû'l Alâ el-Maarri (449/1057) tarafından söylenmiştir.³⁴

Müsnedün ileyhini (الَّذِي), isim-i mevsûl olarak geldiğini belirtmek amacıyla istişhâd olarak gösteren İbnü'n-Nâzım, şiirin kim tarafından söylendiğine değinmeden (كقوله) diyerek, aktarmıştır.³⁵ Aynı şekilde Ebû Yakup es-Sekkâki de şair hakkında bilgi vermeden, (كقوله) diyerek, istişhâd olarak göstermiştir.³⁶ *Misbâh*'ın muhakkiki Hüsnî Abdülcelîl Yusuf ise beytin Ebû'l Alâ el-Maarri tarafından söylendiğini belirtmiştir.³⁷

Ebû'l Alâ el-Maarri, söz konusu kasideyi, Hanefî bir fakihin ölümüne mersiye olarak yazmıştır.³⁸

بَيْنَا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ	إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا
--	---

39(Kâmil)

³¹ Zirikli, *el-A'lâm*, 5/264.

³² Şu'arâü'l-Hüzelliyîn, *Divânü'l-Hüzelliyîn*, nşr. Ahmed ez-Zeyn-Mahmud Ebû'l-Vefâ, (Kahire: Dârü'l-Kutubü'l-Misriyye, 1385/1965) 2/29/30.

³³ Kazvîni, *el-İdâh*, 55.

³⁴ Ebû'l Alâ el-Maarri, *Siktü'z-Zend*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1376/1957), 7-12.

³⁵ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 15.

³⁶ Sekkâki, *Miftâhü'l-'ulûm*, 183.

³⁷ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (dipnot)*, 15.

³⁸ Abbâsi, *Me'âhidü't-tansîs*, 1/135.

³⁹ Ferazdak, *Divânü'l-Ferazdak*, nşr. Ali Fâ'ûr, (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1407/1987), 489; Kazvîni, *el-İdâh*, 44; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 76.

Gökleri yükselten, dayanakları en güçlü ve uzun olan bir ev bize inşa etmiştir.

İbnü'n-Nâzım, Sekkâki'nin de yaptığı gibi Müsnedün ileyhin, ism-i mevsül (الذی) olarak gelen ve yüceltme manasını ihtiva ettiğini belirttikten sonra, şiirin kim tarafından söylendiğine değinmeden (كقوله) ifadesini kullanarak, şiire yer vermiştir.⁴⁰

Mehmet Zihni Efendi ile *Misbâh'ın* muhakkiki olan Hüsni Abdülcelil Yusuf ise bu beytin Ferazdak (ö 114/732) tarafından söylendiğini ifade etmişlerdir.⁴¹

Bu istişhâd, ilk mısrası olan (إِنَّ الذی سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا) ismini taşıyan ve 77 beyitten oluşan uzun bir kasidenin ilk beyitidir.⁴²

Zihni Efendi ise “*el-Kavlü'l-ceyyid*” isimli eserinde, “*bu beyit, bahr-ı kâminden ve metn-i Telhis şevahidindedir. Kâili Ferazdak'tır ki şairi meşhurdur. Onun bu beyti, fahra dair yüz beyitten ziyade olan bir kasidesi ebyatindedir*” diyerek, söz konusu kasidenin yüz beyitten aşkın olduğunu belirtmiştir.⁴³

إِنَّ الَّتِي ضَرَبَتْ بَيْتاً مُهَاجِرَةً بِخَوْفَةِ الْجُنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا عُولُ
44(Basit)

Bizi terk edip, Kûfe'ye yerleşenin, yokluğuyla sevgisi de ortadan kalkmıştır.

İbnü'n-Nâzım da Sekkâki'nin yaptığı gibi Müsnedün ileyhin, ism-i mevsül (الَّتِي) olarak gelen ve vurgulamak manasını ihtiva ettiğini belirttikten sonra, şiirin kim tarafından söylendiğine değinmeden (كقوله) ifadesini kullanarak, istişhâda yer vermiştir.⁴⁵

Zihni Efendi, “*bu beyit, bahr-ı basitten ve Mutavvel ve Muhtesar (Muhtesaru'l-me'âni) şevahidindedir. Kâili sâbikü'z-zikr Abde b. et-Tabib'dir (ö. 25/645)*” diye belirttikten sonra, “*Bunda şâhid müsnedün ileyhin mevsüliyetiyle veçhi bina-i haber-i ima haberin tahkikine vesile olmuş olmasıdır. Çünkü Kûfe'ye muhâceretle orada ikamet ve tesis-i beyt etmenin bir taraftan da zeval-i muhabbet ve inkitâ-i mevedetin iş'âridir*” şeklinde istişhâd gerekçesini de aktarmıştır.⁴⁶

Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794?), *Mufaddaliyyât'da* Abde b. et-Tabib'in (ö. 25/645), sevgilisi Havle'nin ayrılışı konusunda dile getirdiği ve yedinci beytinin İstişhâdımızın olduğu Lâmiyesine yer vermiştir. Söz konusu kasidenin tamamı seksen bir beyitten ibaret olup şu şekilde başlamaktadır.⁴⁷

⁴⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 16; Sekkâki, *Miftâhü'l-'ulûm*, 182.

⁴¹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (dîpnot)*, 16; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 76.

⁴² Ferazdak, *Divânü'l-Ferazdak*, 489/495.

⁴³ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 76.

⁴⁴ Kazvini, *el-İdâh*, 44; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 78.

⁴⁵ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 16; Sekkâki, *Miftâhü'l-'ulûm*, 182.

⁴⁶ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 78.

⁴⁷ el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun-Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1383/1964), 1/134/145.

هَلْ حَبْلٌ حَوْلَهُ بَعْدَ الْهَجْرِ مَوْصُولٌ أَمْ أَنْتَ عَنْهَا بَعِيدُ النَّارِ مَشْغُولٌ
 حَلَّتْ حَوِيلَهُ فِي دَارٍ مُجَاوِرَةً أَهْلَ الْمَدَائِنِ فِيهَا الدَّيْكَ وَالْفَيْلُ
 إِنْ الَّذِينَ تُرَوَّنُهُمْ إِخْوَانُكُمْ يَشْفَى غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا
 48(Kâmil)

Yıkılmanız, kardeş olarak gördüklerinizin içini ferahlatır.

Gerek İbnü'n-Nâzım gerekse de Sekkâkî, Müsnedün ileyhin, ism-i mevsûl (الَّذِينَ) olarak gelerek, karşısındakinin yanlış düşündükleri konusunda uyarma manasını ihtiva ettiğini belirtmişlerdir. Ancak her iki yazar da şiirin kim tarafından dile getirildiği konusunda bilgi sunmadan, (كقولاه) ifadesiyle yetinmişlerdir.⁴⁹

*Misbâh'ın muhakkiki Hüsnî Abdülcelil Yusuf ile Zihni Efendi, bu beytin Abde b. et-Tabîb tarafından söylendiğini aktarmışlardır.*⁵⁰

Zihni Efendi, “bu beyit, bahr-ı kamilden ve metn-i Telhîs şevahidindedir. Kâilî Abde b. et-Tabîb'dir. Şairî, muhadramîdir. Pederî, ümurlerinde (işlerinde) hazakati cihetiyle “Tabîb” ile telkîb olunmuştur. İsmi Yezid b. Amr'dir” diye belirtmiştir.⁵¹

Abde b. et-Tabîb, hastalığında oğluna vasiyet ve nasihat amaçlı içinde istişhâd beytinin de geçtiği bir kasideyi kaleme almıştır.⁵²

ed-Dabbî, on sekizinci beytinin istişhâdımızın olduğu ve otuz beyitten meydana gelen Abde b. et-Tabîb'in söz konusu kasidesine *Mufaddaliyyât'da* yer vermiştir. Abde'nin kasidesinin ilk iki beyti ise şunlardır.⁵³

أَبِيَّ إِنِّي قَدْ كَرِهْتُ وَرَأَيْتِي بَصْرِي، وَفِي لِمُضْلِحٍ مُسْتَمْتَعٍ
 فَلَنْ هَلَكَتُ لَقَدْ بَنَيْتُ مُسَاعِيَا تَبَتَّى لَكُمْ مِنْهَا مَا تَرَى أَرْبَعٍ
 وَإِذَا تَأَمَّلَ شَخْصَ ضَيْفٍ مُقْبِلٍ مُتَسَرِّبٍ سِرْبَالٍ لَيْلٍ أُغْبِرُ
 أَوْ مَا إِلَى الْكَوْمَاءِ : هَذَا طَارِقٌ نَحْرَتِي الْأَعْدَاءُ إِنْ لَمْ تُنْحَرْ
 54(Kâmil)

*Yani Hatim öyle bir cömerttir ki gecenin karanlığında gelen ve toza toprağa bulanmış olan bir misafirin karartısını zihninde tahattur etse, büyük hörgüçlü devesine hitaben: “bu gelen gece misafiridir. Ona ikramen eğer sen boğazlanmazsan, düşmanlar beni boğazlasınlar” der.*⁵⁵

⁴⁸ Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/100; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 75.

⁴⁹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 17; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 182.

⁵⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (dipnot)*, 17; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 75.

⁵¹ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 75.

⁵² Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/100

⁵³ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 1/145/149.

⁵⁴ Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/108; Kazvîni, *el-İdâh*, 45.

⁵⁵ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 79.

Gerek İbnü'n-Nâzım gerekse de Sekkâkî, Müsnedün ileyhin, ism-i işâre (هذا) olarak gelerek, ayrıt edici özelliğini tam anlamıyla ortaya koymak manasını ihtiva ettiğini belirtmişlerdir. İbnü'n-Nâzım, istişâdların büyük bir kısmının sunumunda yaptığı gibi bu beyitleri de aktarırken, (كوله) ifadesini kullanmıştır. Aynı şekilde Sekkâkî de (وقوله) ibaresini kullanarak, şair hakkında bilgi vermemiştir.⁵⁶

Kazvîni'nin (ö. 739/1338), “*el-İdâh fî ‘Ulümü’l-belâga*” isimli eserini tahkik eden İbrahim Şemsettin, bu beyitlerin, İbnü'l-Mevlâ'ya (ö. 170/787) ait olduğu söylendiği gibi Hâtim et-Tâi'ye (ö. 578 milâdî) övgü olarak dile getirildiğini diyenlerin de olduğunu aktarmıştır.⁵⁷ Misbâh'ın muhakkiki Hüsnî Abdülcelîl Yusuf ise söz konusu beyitlerin, Hassân b. Sâbit (ö. 40/659?) başta olmak üzere çok sayıda şair tarafından söylendiği denildiğini belirtmiştir.⁵⁸ Görüldüğü üzere söz konusu beyitlerin kime ait olduğu konusunda net bir bilgi mevcut değildir. Biz ise bu beyitlerin söyleyeni belli olmadığı için anonim olduklarını düşünüyoruz.

أُولَئِكَ أَبَانِي فَجِنِّي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعُ
59(Tavîl)

Cerîr! İşte bunlar benim ecdatlarımdır. Meclis ve mahfiller bizi bir ara getirdiğinde, sen de o kalitede ecdatlarını getirsene!

Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*'da: (كقول الفرزدق في خطابه جريراً) diyerek, şiirin Ferazdak tarafından söylendiğini belirtirken,⁶⁰ İbnü'n-Nâzım ise diğer örneklerde de görüldüğü üzere (كوله) ifadesini tercih etmiştir.⁶¹

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, karşı tarafın bilgisiz olmasından sadece hissi olan şeyleri algılama yeteneğine sahip olması için müsnedün ileyhin, ism-i işâre (أُولَئِكَ) olarak kullanıldığını göstermek amacıyla bu istişâdı kullanmışlardır.⁶²

Bu şahid, Ferazdak'ın divanında (مِنَّا الَّذِي) ismiyle otuz sekiz beyitten oluşan Cerîr'e (ö. 110/728?) cevaben yazılmış bir kasidenin içinde geçer. Ferazdak, bu kasideyle kendi kavmini överken Cerîr ile kavmini yermiştir. Söz konusu kasidenin ilk iki beyti ise şu şekildedir.⁶³

⁵⁶ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (dipnot)*, 17; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 183.

⁵⁷ Kazvîni, *el-İdâh*, 45.

⁵⁸ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (Dipnot)*, 17.

⁵⁹ Ferazdak, *Divânü'l-Ferazdak*,360; Kazvîni, *el-İdâh*, 45; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 80.

⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 183/184.

⁶¹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 18.

⁶² İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (Dipnot)*, 18; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 183/184.

⁶³ Ferazdak, *Divânü'l-Ferazdak*,360/363.

وَمِمَّا الَّذِي اخْتِيرَ الرِّجَالَ سَمَاحَةً
وَمِمَّا الَّذِي أُعْطِيَ الرُّسُولُ عَطِيَّةً
هَوَايَ مَعَ الرِّكْبِ الْيَمَانِينَ مُصْعِدُ
وَحَيْرًا إِذَا هَبَّ الرِّيحُ الرَّعَازِعُ
أَسَارَى تَمِيمٍ وَالْعُيُونُ دَوَامِعُ
جَنِيبٌ وَجُثْمَانِي بِمَكَّةَ مُوْتَقُ
64(Tavîl)

*Bedenim Mekke'de tutukluysen, sevgilim Yemen'e giden kervana katılarak
uzaklaşmaktadır.*

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, müsnedün ileyhin, sözün kısa kesilmesi gereken durumlarda izafet yoluyla marife (هَوَايَ) olarak kullanıldığını göstermek amacıyla bu istişhadı kullanmışlardır. Bununla beraber her iki yazar da (كقوله) diyerek, şair hakkında bilgi vermemişlerdir.⁶⁵

Emevî ile Abbasî dönemlerinde yaşamış ve kendi kavmi nezdinde önemli bir şahsiyet ve şair olan Cafer b. 'Ulbeta el-Hârisî Ebû 'Arîm (ö. 145/762), işlediği bir cinayet sonucunda dönemin Mekke valisi tarafından tutuklanarak, kısas olarak öldürülmüştür. Şair hapishanedeyken sevgilisinin, Yemen'e gitmek üzere kendisinden vedalaşırken, bu beyitle başlayan bir kaside dile getirmiştir.⁶⁶

Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî, müsned ileyhin izafet yoluyla marife olduğunu göstermek için sunulan bu şahidin, hapishanedeyken Cafer b. 'Ulbeta tarafından söylendiğini belirtmiş ve devamı olan diğer beyitlerine de şu şekilde yer vermiştir.⁶⁷

عَجِبْتُ لِمَسْرَاهَا وَأَنَّى تَخَلَّصْتُ
أَلَمْتُ فَحَيِّتْ شَمَّ قَامَتْ فَوَدَّعَتْ
فَلَا تَحْسَبِي أَنِّي تَخَشَّعْتُ بَعْدَكُمْ
وَلَا أَنَّ قَلْبِي يَزِدُّهُ وَعِيدُكُمْ
وَلَكِنْ عَزَّتْنِي مِنْ هَاكِ صَمَانَةٌ
بُنُو مَطَرٍ يَوْمَ اللَّقَاءِ كَانَهُمْ
إِلَى وَبَابِ السِّجْنِ بَلْقُلُ مُغْلَقُ
فَلِمَا تَوَلَّتْ كَادَتِ النَّفْسُ تَزْهَقُ
لِشَيْءٍ وَلَا أَنِّي مِنَ الْمَتِّ أَفْرُقُ
وَلَا أَنْتِي فِي الْمَشِيِّ فِي الْقَيْدِ أَحْرُقُ
كَمَا كُنْتُ أَلْقَى مِنْكَ إِذْ أَنَا مُطْلَقُ
أَسْوَدَ لَهَا فِي غَيْلِ خَفَّانِ أَشْبَلُ
68(Tavîl)

*Mataroğulları, karşılaşma (savaş) gününde Haffân (Kûfe'ye yakın bir yer) ormanlarında
yavrusu olan aslanlar gibidir.*

⁶⁴ Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/120; Kazvîni, el-İdâh, 49; Zihni, el-Kavlü'l-ceyyid, 83.

⁶⁵ İbnü'n-Nâzım, el-Misbâh, 19/20; Sekkâkî, Miiftâhü'l-'ulûm, 186.

⁶⁶ ez-Zirikli, el-A'lâm, 2/125; Zihni, el-Kavlü'l-ceyyid, 83/84.

⁶⁷ Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/120.

⁶⁸ Mervân b. Ebî Hafsa Ebû's-Sîmt, Şîru Mervân b. Ebî Hafsa, nşr. Hüseyin Atvân, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 2009), 88; Kazvîni, el-İdâh, 49.

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, müsnedün ileyhın, gereksiz açıklamalardan kaçınmak amacıyla izafet yoluyla marife (بُنُو مَطَرٍ) olarak kullanıldığını göstermek için bu istişhadı kullanmışlardır (kişileri tek tek sayacağına, “Mataroğulları” denilmiştir). Ancak her iki yazar da (كقوله) diyerek, şiirin kim tarafından söylendiğı hakkında bilgi vermemişlerdir.⁶⁹

Hüsni Abdülcélil, söz konusu şiirin, Mervân b. Ebî Hafsa (ö. 182/798) tarafından söylendiğini belirtmiştir.⁷⁰

Ebü's-Sımt Mervân b. Ebî Hafsa'nın (ö. 182/798), Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî'ye (ö. 151/768) övgü olarak kaleme aldığı ve içinde bu beytin de bulunduğu şiiri şu şekilde başlamaktadır.⁷¹

لَنَا مِنْ طِبَاءِ الرَّمْلِ أَدْمَاءُ مُغْرِلٌ	كَأَنَّ الَّتِي يَوْمَ الرَّجِيلِ تَعَرَّضَتْ
إِذَا خَلَقْتَهُ خَلَفَهَا الطَّرْفُ يُعْمِلُ	تَصُدُّ لِمَحْحُولِ الْمَدَامِعِ لَابِنِ
أُسُودٌ لَهَا فِي غَيْلِ حَقَّانِ أَشْبَلُ	بُنُو مَطَرٍ يَوْمَ اللَّقَاءِ كَأَنَّهُمْ
سُهَيْلٌ إِذَا عَتَّ غَزْلُهَا فِي الْقَرَانِبِ	إِذَا كَوَّكَبُ الْخَرْقَاءِ لَاحَ بِسُخْرَةٍ

⁷²(Tavîl)

Seherlerde tembel kadının yıldızı olan Süheyl görüldüğünde, yününü yakın arkadaşlarına dağıtır.

Mehmet Zihni Efendi konuyla ilgili hikâyeyi şöyle aktarmıştır: “Vaktinde Arabistan’da yaz mevsimi boyunca zamanını boş yere harcayan tembel ve beceriksiz bir kadın varmış. Süheyl yıldızının seher vaktinde görülmeye başlayınca ki bu, artık soğukların başladığı ve kış mevsiminin geldiğini ifade eder. Tembel kadın, kışlıklara ihtiyaç duyar ve yün bükmeye kalkışır. Ancak yeterli zamana sahip olmadığı için tek başına yetiştiremeyeceğinden, yakın arkadaşlarına yünü dağıtmak zorunda kalır”⁷³

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, müsnedün ileyhın, mecâzî olan ince bir mesajın içermesi amacıyla izafet yoluyla marife (كوكب الخرقاء) olarak kullanıldığını göstermek için bu istişhadı kullanmışlardır. Ancak İbnü'n-Nâzım, (كقول الآخر) Sekkâkî ise (كقوله) diyerek, kâilin ismini zikretmediğı gibi⁷⁴ şiirin geçtiğı diğer eserlerde de kim tarafından söylendiğı tarafımızca tespit edilememiştir.

⁶⁹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 20; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 186.

⁷⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (Dipnot)*, 20.

⁷¹ Ebü's-Sımt, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 88.

⁷² Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 85.

⁷³ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 85.

⁷⁴ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 21; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 187.

Mehmet Zihni Efendi, “kâili, *Aynî'nin Elfiyye üzerine olan şerh-i şevâhid -i kübrasindeki beyana göre malum değildir*” şeklinde,⁷⁵; Suyûtî'nin “*Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*” isimli eserinin muhakkikleri de “لم نعثر للبيت على نسبة” ifadeleriyle,⁷⁶ söyleyenin belli olmadığını aktarmışlardır.

Burada yıldız demek olan (كوكب), tembel kadınlar demek olan (الحزقاء) sözcüğüne izafet olunarak, tembel kadınların yıldızı demek olan (كوكب الحزقاء) şeklini almıştır.

Suyûtî (ö. 911/1505), tembel kadının, söz konusu yıldızın sabahleyin görüldüğüne kadar uyduğunu yıldız doğunca da hissetmeye başladığı soğukluk sonucunda yününü arkadaşlarına dağıtmaya başladığı belirtmiştir.⁷⁷

Süheyl yıldızının görüldüğü zaman olan kış sabahları, tembel kadınların hazırlıksız yakalandığı ve işe yeni koyulup ancak yeterli zamanlarının olmadığı vakit olduğu için, söz konusu yıldız tembellerin yıldızı demek olan (كوكب الحزقاء) denildiğinden, müsnedün ileyhin, mecâzî olan ince bir mesajın içermesi amacıyla izafet yoluyla marife olduğu anlaşılmaktadır.

الْأَلْمَعِي الَّذِي يَظُنُّ بِكَ النَّظْرَ مَنْ كَانَ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا

⁷⁸(Münserih)

Kıvrak zekasıyla düşündükleri, gördüğü ve duyduğu gibi olan...(Tahminlerinde yanılmayan, görüşleri isabetli olan...)

Derler ki bir seferinde Evs'in (ö. 620M) devesi, Fadâle b. Keledete'nin (ö. ?)⁷⁹ kabilesine yakın bir yerde Evs'i üzerinden atarak, ayağı kırılmıştır. Deveden düşen Evs, gördüğü küçük bir kız çocuğa: kimin kızı olduğunu sorar. Fadâle'nin kızı olduğu cevabını alınca, çocuğa, babasına göstermek üzere bir taş verir ve bunun oğlunun selamı sana var diye iletmesini talep eder. Kız, babasına taşı verir ve bunun oğlunun selamı sana var deyince, getirilen mesajdan söz konusu kişinin Evs olduğunu anlayan Fadâle, kızına: babana ya uzun bir methiye ya da uzun bir hiciv getirmişsin diyerek, bulunduğu yerden göç edip Evs'in yanına yerleşerek, iyileşene kadar kedisine bakmışlardır. Bu olaydan sonra Evs, kendisine hep methiyeler yazmıştır. Fadâle'nin vefatı üzerine de söz konusu beytin de içinde geçtiği kasideyle mersiye yazmıştır.⁸⁰

⁷⁵ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 85.

⁷⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, nşr. İbrahim Muhammed el-Hamdâni-Ermin Lokman el-Habbâr, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2011), 75.

⁷⁷ Süyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*, 75.

⁷⁸ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, nşr. Muhammed Yusuf Necim, (Beyrut: Dâr-u Beyrut, 1400/1980), 53; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 91.

⁷⁹ Câhiliye dönemi şairlerinden olan Fadâle b. Keledete, Beni Esed kabilesinin ileri gelenlerinden olup aynı zamanda Temim kabilesinden Evs b. Hacer'in de yakın arkadaşıdır. Fadâle vefat edince Evs, kendisine içinde (الَّذِي يَظُنُّ بِكَ النَّظْرَ) beytin de bulunduğu bir mersiyeyle yazmış ve Fadâle, bu mersiyeyle meşhur olmuştur. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/15. b., Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâ'în, 2002, s. 146.

⁸⁰ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 91.

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, müsnedün ileyhın olan (الألمعی), açıklayıcı bir sıfat olan (الذی) ibaresi tarafından nitelendirildiğini göstermek için bu istişhadı kullanmışlardır.⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm'da*: (قول أوس) diyerek, şiirin Evs tarafından söylendiğini açıklarken,⁸² İbnü'n-Nâzım ise diğer istişhadlarda da yaptığı gibi (وقول الشاعر) beyanı ile yetinmiştir.⁸³

Evs'in divanında söz konusu mersiye on üç beyitten oluşmaktadır. Mersiye'nin ilk dört beyti ise şu şekildedir.⁸⁴

أَيُّهَا النَّفْسُ أَجْمَلِي جَزَعًا إِنَّ الذِّي تَحْدَرِينَ قَدْ وَقَعَا
 إِنَّ الذِّي جَمَعَ السَّاحَةَ وَالتَّ حِدَّةَ وَالْحَزْمَ وَالْقَوَى جُمَعَا
 الأَلْمَعِي الذِّي يَطُرُّ لَكَ الطَّ سَنَّ كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا
 أَوْدَى فَلَا تَنْتَفِعُ الإِسْحَاحَةَ مِنْ أَمْرٍ لِمَنْ قَدْ يُحَاوِلُ البِدْعَا

Ey nefis! Dayan korktuğun gerçekleşmiştir. Cömert, yardım sever, cesur, güçlü ve tahminlerinde yanılmayacak, görüşleri isabetli olacak derecede kıvrak bir zekaya sahip olan kişi, vefat etmiştir. Büyük işlerle uğraşanları uyarmanın bir faydası yoktur.

(حَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَاخْتَلَطَ) جَاءُوا بِمَذْقِي. هَلْ رَأَيْتَ الذَّنْبَ قَطُّ؟

⁸⁵(Recez)

Karanlık çöküp, aydınlık ile karanlığın karıştığı bir ana kadar, karışımı (su ile süt) getirdiler. Daha önce hiç kurt gördünüz mü?

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, müsnedün ileyhın, açıklayıcı bir sıfat tarafından nitelendirilmesi durumunda, söz konusu sıfatın talep değil haberi olması gerektiğini ima etmişler aksi durumda (görünüş itibarıyla talep/inşâi olursa) anlam olarak te'vil edilerek, haberi olması gerektiğine işaret etmişler ve konuya örnek olarak da (هل رأيت) (جاءوا بمذق مقول فيه: هل رأيت) cümlesini göstermişlerdir.⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm'da*: (في مثل قوله),⁸⁷ İbnü'n-Nâzım ise (كقولهم) diyerek kâil adını açıklamamışlardır.⁸⁸

Hüsni Abdülcélil, söz konusu satırın, Accâc (ö. 97/715-16) tarafından söylendiği ve başının (حتى إذا جن الظلام واختلط) olduğunu aktarmıştır.⁸⁹

⁸¹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 22; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 187/188.

⁸² Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 187/188.

⁸³ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 22.

⁸⁴ Evs b. Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, 53.

⁸⁵Kazvîni, *el-İdâh*, 53.

⁸⁶ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 22/23; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 188/189.

⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 188/189.

⁸⁸ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 22/23.

⁸⁹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (Dipnot)*, 22.

(هل رأيت الذئب قط؟) demektir. (إذا مدجته بالماء), (مدقت اللبن), su ile karıştırılmış süttür. (مدق), cümlesi, inşâî olmakla beraber aslında haberî bir cümledir. Çünkü söz konusu cümlelerin açılımı; (جاءوا بمدق مقول فيه: هل رأيت الذئب قط؟) hakkında “Daha önce hiç kurt gördünüz mü?” denilen bir karışım getirdiler. Şeklindedir.⁹⁰

Kurtlar, suyla karıştırılmış süt renginde oldukları için (أبو مدقة) künyesiyle adlandırılmıştır.⁹¹

Mehmet Zihni Efendi ise söz konusu satırın Rû'be b. Accâc'a (ö. 97/715-16) ait olduğunu ve ilk satırını ise (ما زلت أسعى معهم وأختلط) şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁹²

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا؟ كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ
(Tavîl)⁹³

Ey Habur'un ağacı! Neden yaprakların duruyor? İbn'i-Tarîf için üzülmemiş gibi görünüyorsun.

İbnü'n-Nâzım da Sekkâkî'nin yaptığı gibi müsnedün ileyhin nekre olama durumunu anlatırken, müsned ileyhin nekre olmasını gereken hallerini saymıştır. Bu kapsamda söz konusu hallerden biri olan “*tecâhülü'l-arif*” olduğunu aktaran İbnü'n-Nâzım, belâgat ilminin konularından olan “*tecâhülü'l-arif*” için mevzu bahis olan şiiri, istişhâd olarak göstermiştir. Her iki yazar da istişhadı gösterirken, “*فاظنرالى لفظ كآن فى قول الخارجية*” diyerek, aktarmışlardır.⁹⁴

Şair, ağaca hitaben; “*İbn'i-Tarîf için üzülmemiş gibi görünüyorsun*” demek olan “*كأنك لم*” demesinde “*tecâhülü'l-arif*” sanatı vardır. Çünkü ağacın yas tutamayacağını bildiği halde bilmemezlikten gelinmiştir.

Leyla bint Tarîf'in (ö. 200/815)⁹⁵, kardeşi Velid'e mersiye olarak yazmış olduğu bu şiir, aşağıdaki beyitlere başlayan uzun bir kasidenin içinde geçmektedir.⁹⁶

بتلّ بآتي رسم قبر كانه على علم فوق الجبال منيف
تصمّن جوداً حاتماً وناثلاً وسورة مقدام وقلب حصيف

⁹⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (dipnot)*, 22/23.

⁹¹ Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürânî, *Esrârü'l-belâga (dipnot)*, nşr. Muhammed Reşit Rıdâ, (y.y.: el-Mektebetu't-tevfikiyye, y.t), 285.

⁹² Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 164.

⁹³ Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 3/159; Kazvîni, *el-İdâh*, 285.

⁹⁴ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 24/25; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ülüm*, 191/192.

⁹⁵ Fars kökenli Harici bir kadın şair olduğu için kendisine “*Hariciye*” denilmiştir. Zırh giyer, miğfer takar ve ata binerek, savaşan bir kadın olan Hariciye'nin asıl ismi, Leyla, Fatma veya Fâri'a olduğu diyenler de vardır. Velid b. Tarîf el-Harici'nin kız kardeşi olan Hariciye, kardeşi Velid'in ölümü üzerine mersiye olarak yazmış olduğu (أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا) kasidesiyle meşhur olmuştur. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/128.

⁹⁶ Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 3/159-160.

وَلَيْسَ لَهُ عَن طَالِبِ الْغُرْفِ حَاجِبٌ

لَهُ حَاجِبٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَشِينُهُ

97(Tavîl)

Kendisine kusur getirecek her türlü işler için azami ölçüde engel olurken, kendisinden iyilik bekleyenlere ise en ufak bir engelli bile söz konusu değildir.

Sekkâkî, (وقول ابن أبي السمط), İbnü'n-Nâzım ise (قال أبو السمط), diyerek, şiirin Ebü's-Sımt Mervân b. Ebî Hafsa'ya (ö. 182/798)⁹⁸ ait olduğunu ifade etmişlerdir. Her iki yazar da müsnedün ileyhin nekre olmasını gerektiren durumlardan biri de azami ya da asgari derecesini belirlemek olduğunu göstermek amacıyla bu istişhadı göstermişlerdir.⁹⁹

Zihni Efendi: “Burada şahid müsned ileyh olan (حاجب) lafzının tenkididir. Evvelde i'zâm ve sanide tahkîr müfid olduğudur” diyerek,¹⁰⁰ istişhâd konusunu açıklamıştır.

Abbasî, (الحاجب: المانع، الشين: العيب، والعرف: الإحسان، والشاهد فيه تنكير الحاجب الأول للتعظيم والثاني للتحقير)، diyerek, istişhâd konusu ile bazı kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturduğu gibi, istişhâd şiirinde içinde bulunduğu Ebü's-Sımt'a ait olan kasidenin bu beyitlerle başladığını da aktarmıştır.¹⁰¹

إلى بابِهِ أَنْ لَا تُضَيَّ الكَوَاكِبُ

فَتَنَى لَا يُبَالَى المَدْلُجُونَ بِثُورِهِ

إِذَا ذُكِرَتْ فِي مَجْلِسِ القَوْمِ غَائِبٌ

يَصَمُّ عَنِ الفَحْشَاءِ حَتَّى كَانَتْهُ

سَيُوفًا فِي عَوَاتِقِهِمْ سَيُوفٌ

مَتَى تَهْزُرُ بَنِي قَطَنِ تَجْدُهُمْ

وَإِنْ ضَيَّفَ أَلَمٌ فَهُمْ خُفُوفٌ

جُلُوسٌ فِي مَجَالِسِهِمْ رَزَانٌ

102(Vâfir)

Benî Katen kabilesini her ne zaman yoklar veya kışkırtırsan, omuzlarında kılıçları asılı birer kılıç gibi görürsün. Kendilerine ait yerlerde ağır başlı olarak oturan bu kabileye bir misafir geldiğinde ise hızlı hareket ederler.

Sekkâkî ile İbnü'n-Nâzım, müsned ileyhin, müsnetten önce gelmesini gerektiren durumları aktarırlarken, gerekçelerden biri de (أو لأنه يفيد زيادة التخصيص) “vurgulanması gerektiren durum” diyerek, açıkladıktan sonra bu istişhadı örnek olarak göstermişlerdir.¹⁰³

⁹⁷Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/127; Kazvîni, el-İdâh, 50; Zihni, el-Kavlü'l-ceyyid, 86.

⁹⁸ Elit tabakadan bir şair olan Ebü's-Sımt'ın tam adı, Mervân b. Süleyman b. Yahya b. Ebî Hafsa Yezîd'dir. Mervân, 105/723 tarihinde Emevî döneminde Memleketi Yemâme'de doğup ve yetişmiştir. Mervân b. Hâkem'in (ö. 65/685) kölesi olan dedesi Ebü Hafsa, Yevmü'd-dâr gününde (Hz. Osman'ın evi sarılıp şehit edildiği günde) âzat edilmiştir. Abbasîler dönemine de yetişen Mervân, Bağdat'a giderek, Mehdi (ö. 169/785), Hârûnurreşîd (ö. 193/809) ve Ma'n b. Zâide'ye (ö. 151/768) methiyeler yazmıştır. Aldığı ödül ve hediyeler sonucunda büyük bir mal varlığı da elde etmiştir. Abbasîler, kendilerinde methiye olarak söylediği her bir beytine karşılık bin dirhem verilmesini kararlaştırmışlardı. Alevileri hicvetmesi münasebetiyle Hârûnurreşîd nezdinde önemli bir yere de sahip olan Mervân, 182/798 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Günümüze kadar gelebilen şiirleri, Kahtân b. Reşîd tarafından toplanarak, çalışılmıştır. Kahtân'ın bu çalışması, Mecelletü'l-Mevrîd tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Zirikli, 7/208.

⁹⁹ İbnü'n-Nâzım, el-Misbâh, 25; Sekkâkî, Miftâhü'l-'ulûm, 192/193.

¹⁰⁰ Zihni, el-Kavlü'l-ceyyid, 87.

¹⁰¹ Abbâsî, Me'âhidü't-tansîs, 1/127;

¹⁰² Kazvîni, el-İdâh, 55; Zihni, el-Kavlü'l-ceyyid, 104.

Zihni Efendi: “ (فهيم خوف) cümle-i cezaiyedir ve mahalli istişhattir. Müsned ileyh olan (هم) mezid-i tahsisi ifade için müsned bulunan (خوف) sözcüğüne takdim kılınmıştır” diyerek,¹⁰⁴ istişhâd konusunu açıklamıştır.

Sekkâki'nin *Miftâhü'l-'ulûm*'da yaptığı gibi İbnü'n-Nâzım, *Misbâh'ta* ve Kazvîni ise *İdâh'ta* (كقوله) ifadesini kullanarak, şairin kim olduğu hakkında bilgi vermemişlerdir.¹⁰⁵

Gerek *Misbâh'in* muhakkiki Hüsni Abdülcélil Yusuf gerekse de *İdâh'in* muhakkiki İbrahim Şemsettin, söz konusu eserlerde kâilin ismi verilmediğine dikkat çekerek, bu iki beytin kim tarafından söylendiği bilinmediğini vurgulamışlardır.¹⁰⁶

Yaptığımız çalışmalar sonucunda söz konusu beyitlerin kaili kim olduğu tarafımızca da tespit edilememiştir.

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدْعَى عَلَى ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعِ

¹⁰⁷(Recez)

Ümü'l-Hiyyâr (şairin eşi), hiç işlemediğim suçlamaları tarafıma yöneltmeye başladı.

İbnü'n-Nâzım, (قال أبو النجم). Sekkâki ise (قول أبي النجم). diyerek, şiirin, Ebü'n-Necm el-Fazl b. Kudâme er-Râciz el-İclî'ye (ö. 125/743'ten önce)¹⁰⁸ ait olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁹

İbnü'n-Nâzım, müsned ileyh'in, müsnetten önce gelmesini gerektiren durumları aktarırken, gerekçelerden biri de (أو دلّ على العموم) “kapsayıcı olmasını” diyerek, açıkladıktan sonra bu istişhadı örnek olarak göstermiştir.¹¹⁰

Yazar, (كله) sözcüğünün, mübtedâ olmak üzere (مرفوع) olarak okunması gerektiğini aksi takdirde (منصوب) olarak (كله) şeklinde okunduğunda, (ذنبًا) sözcüğüne sıfat olacağından, “tümünü yapmadığım suçlar” manasını ifade edeceğine işaret etmiştir.¹¹¹

¹⁰³ Sekkâki, *Miftâhü'l-'ulûm*, 195/196; İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 26/27.

¹⁰⁴ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 105.

¹⁰⁵ Sekkâki, *Miftâhü'l-'ulûm*, 195/196; İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 26/27; Kazvîni, *el-İdâh*, 55.

¹⁰⁶ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (Dipnot)*, 26; Kazvîni, *el-İdâh*, 55.

¹⁰⁷ Kazvîni, *el-İdâh*, 64; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 61.

¹⁰⁸ Ebü'n-Necm el-Fazl b. Kudâme er-Râciz el-İclî (ö. 125/743'ten önce), Basra ve Küfe civarında yaşayan Benî İcl kabilesine mensuptur. Muâviye'nin (661-680) kendisinden övgüyle bahsettiğine bakılırsa o sırada yetişkin bir şair olduğu söylenebilir. Şöhretinin zirvesine Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743) ulaşan Ebü'n-Necm, Hişâm'ın halifeliliğinin son yıllarında yetmiş yaşlarında vefat etmiştir. Ebü'n-Necm, İslâmî devrin önde gelen recez şairlerinden olup bu şairlerin birinci tabakasında yer alır. Coşkulu bir şiir okuyuşu olduğu da rivayet edilmiştir. Bir grup ilim erbabına göre Ebü'n-Necm, recez şiirlerini Accâc'tan (ö. 97/715-16) daha güzel okumaktadır. Bkz. Ebü Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, nşr. Ahmed Faruk İslim, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1425/2005), 221; Ahmet Turan ARSLAN, “Ebü'n-Necm el-İclî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/338.

¹⁰⁹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 28; Sekkâki, *Miftâhü'l-'ulûm*, 393.

¹¹⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 27-28.

¹¹¹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 28.

(كَلَّمَهُ لَمْ أَصْنَعُ), “hiçbirini yapmadım”, (لَمْ أَصْنَعُ كَلَّمَهُ) “tümünü yapmadım” demektir. Görüldüğü üzere eğer müsned ileyhin, müsnetten önce gelmemiş olsaydı, ya da yazarın da işaret ettiği gibi (ذنباً) sözcüğüne sıfat yapılmak üzere (منصوب) olarak okunduğu zaman şiirin manası: “Ümü’l-Hıyyâr, tümünü işlemediğim suçlamaları tarafıma yöneltmeye başladı” şeklinde değişmiş olacaktı. Başka bir ifadeyle şair, suçlamaların tümünü değil birazını işlediğini kabul etmiş olacaktı. Oysa şair, kendisine yöneltilen tüm suçlamaları reddetmek istemiştir.

Bu istişhâd Sekkâkî tarafından da şu şekilde verilmiştir:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدْعِي
عَلَى ذَنْبَاكُلَّهُ لَمْ أَصْنَعُ
مِنْ أَنْ رَأَتْ رَأْسِي كَرِيْسِ الْأُصْلَعِ
مَيَّرَ عَنْهُ فُزْعًا عَنْ فُزْنِعِ
جَذْبُ الْيَالِي أْبْطِي أَوْ أَسْرِعِي
أَفْنَاهُ قَبْلُ اللَّهِ لِلشَّمْسِ اَطْلَعِي
حَتَّى إِذَا وَاوَالِكَ أَفُقُ فَارْجِعِي

Fakat yazar ile Sekkâkî'nin istişhâd konuları farklıdır. İbnü'n-Nâzım, müsned ileyhin, müsnetten önce gelmesini gereken bir durum için göstermişken, Sekkâkî, (المجاز العقلي) Mecâzü'l-aklî konusu için göstermiştir. Sekkâkî, yaşlandırmanın, (جذبُ اليالي) yanı gecelerin gelip geçmesinin mecazen bir neden olduğunu aslında yaşlandırmanın Allah olduğu dile getirmek istemiştir.¹¹²

Özetle şair, görünüşte zaman gerçek manada ise Allah tarafından gerçekleştirilen ihtiyarlığın, eşi tarafından bir suç olarak görüldüğünü ancak bu suçun kendisi tarafından işlenmediğini ifade etmek istemiştir.

Mehmet Zihni Efendi ise şiiri, “zevcesi nezdinde ihtiyarlıktan başka bir kabahatinin olmadığını beyan etmek istemiştir” şeklinde özetlenmiştir.¹¹³

وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوقًا كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ
وَصَيِّرَ الْعَالِمَ النَّحْرِيرَ زَنْدِيقًا هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَابِرَةً

¹¹⁴(Basît)

¹¹² Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 393-394.

¹¹³ Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 62.

¹¹⁴ Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 1/147; Kazvîni, *el-İdâh*, 66; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 117.

Maddi sıkıntı çeken nice üstün akıl sahiplerine karşın refah içerisinde yaşayan çok sayıda bilgisiz ve aptallar da varır. Dehşete düşüren ve ilminde mahir alimleri sapıtan da işte bu durumdur.

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, zamir olan müsnedün ileyhine yerine, ayrıt edici yönüyle ilginç bir duruma dikkat çekirebilme özelliğine sahip olan ism-i işaretin kullanıldığını göstermek için bu istişhadı kullanmışlardır.¹¹⁵

Görüldüğü gibi ikinci beyit olan (هذا الذي ترك...), aslında (هو الذي ترك...) olması gerekmektedir. “Akıllıların sıkıntı çektiği ve aptalların hayatını yaşadığı” ilginç duruma dikkat çekmek üzere (هو) yerine (هذا) kullanılmıştır.

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, (كفوله) ifadesini kullanarak, şair ismini vermemişlerdir.¹¹⁶ Suyûtî, “Şerhu ‘Ukûdi'l-cumân” isimli eserinde (كقول ابن الراوندي) diyerek, bu istişhâda yer verdiği gibi¹¹⁷ Hüsnî Abdülcelîl de söz konusu şiirin, Ahmed b. Yahya İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-914) tarafından söylendiğini belirtmiştir.¹¹⁸

Abbâsî, İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğu bu iki beyitten önce gelen beyittin şu şekilde olduğunu belirtmiştir:¹¹⁹

سُبْحَانَ مَنْ وَضَعَ الْأَشْيَاءَ مَوَاضِعَهَا وَفَرَّقَ الْعِزَّ وَالْأَذْلَالَ تَفْرِيقًا
تَعَالَتْ كَيْ أَسْحَجَى وَمَا بِكَ عِلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي؟ قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكَ
120(Tavîl)

Hasta olmamana rağmen üzülmem için hasta numarası yaptın. Beni öldürmek mi istiyorsun? bunu zaten başardın.

İbnü'n-Nâzım ile Sekkâkî, zamirin yerine, somut derecesinde varlığını ortaya çıkartmak amacıyla ism-i işaretin kullanıldığını göstermek için bu istişhadı kullanmışlardır.¹²¹

Görüldüğü gibi beytin ikinci satırında geçen (بذلك) sözcüğünün, (به) olması gerekirken, sevgilisinin hastalığına üzülp öldüğünü ve ölüsünün gözle görünür bir şekilde kabul ettiği için (بذلك) sözcüğünde bulunan ve ism-i işaret olan (ك) harfini kullanmıştır.

¹¹⁵ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 29; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 197.

¹¹⁶ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 29; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 197.

¹¹⁷ Süyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*, 91.

¹¹⁸ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh (Dipnot)*, 29.

¹¹⁹ Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs*, 1/147-148.

¹²⁰ Kazvîni, *el-İdâh*, 67; Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 120.

¹²¹ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 29; Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 197.

Suyûtî, “Şerhu ‘Ukûdi’l-cumân” isimli eserinde (ومنه من غير باب المسند إليه) diyerek, bu istişhâda yer vermiştir.¹²²

Râzî (ö. 606/1210), “Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-İ’câz” isimli eserinde: aynı anlama gelmesine rağmen şiirde geçen (عَلَّة) sözcüğü yerine (مَرْصَةٌ) kullanılmış olsaydı, şiirin fesâhat açısından manasının bozulmuş olacağına dikkat çekmiştir.¹²³

Sekkâkî ve İbnü’n-Nâzım (كقوله) ibaresini kullanarak şair hakkında bilgi vermezken,¹²⁴ Mehmed Zihni Efendi, bu şiirin, İbnü’d-Dümejne olarak meşhur olan Abdullah b. Übeydullah (ö. 130/747) tarafından (ابنة مالك) adında bir kıza hitaben yazıldığını ve söz konusu kasidenin ise şu beyitle başladığını belirtmiştir.¹²⁵

فَقِي قَبْلَ وَشُكِّ الْبَيْنِ يَا ابْنَةَ مَالِكِ وَلَا تَحْرَمِينِي نَظْرَةً عَنِ جَمَالِكِ

İbnü’d-Dümejne’e divanında bu şiir geçmez. Ancak muhakkiki Ahmed Râtib en-Neffâh, divanda geçen,

أَرَى النَّاسَ يَرْجُونَ الرَّبِّيعَ وَإِنَّمَا رَجَائِي الَّذِي أُرْجُو جَدًّا مِنْ نَوَالِكِ

Şiir üzerine: Hamâse’de bu şiirin devamında istişhâd şiirinin yer aldığına dikkat çekmiştir.¹²⁶

Kâlî (ö. 356/967), bu şiirin İbnü’l-Mü’azzil (ö. 240/853) tarafından söylendiğini ve şu şekilde olduğunu aktarmıştır.¹²⁷

تَارَضْتُ كَيْ أَتَشَجِّي وَمَا بِكَ عَلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي؟ فَدُ رَضِيْتُ بِذَلِكَ

لَيْنُ سَانِّي أَنْ يَلْتَنِي بِمَسَاءَةٍ لَقَدْ سَرَّنِي أَيَّ حَطْرَتْ بِبَالِكِ

Sonuç ve Değerlendirme

İbnü’n-Nâzım’ın, “el-Misbâh fi ihtisâri’l-Miftâh” isimli eserinde mûsned ileyh mevzusunda göstermiş olduğu yirmi şiir istişhâdların 15’i birer beyitten, 4’ü ikişer beyitten ve 1’i ise yarın beyitten (bir sattırtan) oluşmaktadır. Bu istişhâdların; 8’i tavîl, 3’ü kâmil, 2’si hafif, 2’si basit, 2’si recez, 1’i mütekârib, 1’i münserih ve 1’i vâfir bahrinden olduğu görülmektedir.

Söz konusu yirmi şiirin istişhâd konularına göre dağılımına bakarsak; 1’i mûsned ileyh’in hazfı, 1’i mûsned ileyh’in zamir oluşunu, 1’i mûsned ileyh’in kişi ismi olması, 4’ü

¹²² Suyûtî, Şerhu ‘Ukûdi’l-cumân, 91

¹²³ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-İ’câz, Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), 45-46.

¹²⁴ İbnü’n-Nâzım, el-Misbâh, 29; Sekkâkî, Miftâhü’l-‘ulûm, 197.

¹²⁵ Zihni, el-Kavlü’l-ceyyid, 120.

¹²⁶ İbnü’d-Dümejne, Divânu İbnü’d-Dümejne (dipnot), nşr. Ahmed Râtib en-Neffâh, (Kahire: Mektebetu Dârü’l-Arûbe, 1379/1959), 16.

¹²⁷ Ebû Ali İsmail b. el-Kasım el-Kâlî el-Bağdâdî, Kitâbü’l-Emâlî, (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Âmme li’l-kitâb, 1975), 1/53-54.

müsned ileyhın ism-i mevsül olması, 2'si müsned ileyhın ism-i işâre olması, 3'ü müsned ileyhın izâfet yoluyla marife olması, 2'si müsned ileyhın mavsûf olması, 2'si müsned ileyhın nekre olması, 2'si müsned ileyhın takdîm edilmesi ve 2'si müsned ileyhın zamir olması gerekirken ism-i işâre olduğu göstermek amacıyla sunulmuştur. Yazar, müsned ileyhın takdîm edilmesi konusunda sunulan istişhâdlardan olan 18. İstişhâd hariç olmak üzere Sekkâkî ile aynı konulara aynı istişhâdları göstermiştir.

Sekkâkî, müsned ileyh konusunda istişhâd olarak göstermiş olduğu bu şiirlerin beşinde (9, 13, 15, 16, ve 18. istişhâdlar) şair ismini zikretmiştir. Sekkâkî, diğer 15 istişhâdı sunarken, şair hakkında bilgi vermemiştir. Şair ismini vermediği 10 istişhâdı, (كقوله), 2 istişhâdı, (وقوله), 1 istişhâdı, (في مثل قوله), 1 istişhâdı, (في مثل) ve 1 istişhâdı da (وفي قوله) diyerek sunmuştur.

İbnü'n-Nâzım, müsned ileyh konusunda istişhâd olarak göstermiş olduğu bu şiirlerin üçünde (15, 16, ve 18. istişhâdlar) şair ismini zikretmiştir. İbnü'n-Nâzım, diğer 17 istişhâdı ise şair ismini zikretmemiştir. Şair ismini vermediği 11 istişhâdı, (كقوله), 2 istişhâdı, (كقولهم), 1 istişhâdı, (كقول الآخر), 1 istişhâdı, (وقول الشاعر), 1 istişhâdı, (كما في قوله) ve 1 istişhâdı da (في مثل) diyerek sunmuştur.

Her iki yazar tarafından da kâili tespit edilmeyen 15, 16 ve 18. İstişhâdlar dışında kalan şiirlerin; 1, 12 ve 17. hariç olmak üzere kailleri tespit edilmiştir. 8. İstişhâdın birden fazla ve 20. İstişhâdın ise iki kâile nispet edildiği de belirtilmiştir.

İbnü'n-Nâzım, 15, 16 ve 18 istişhâdlarda Sekkâkî'nin Zikretmiş olduğu "Hariciye", "Ebü's-Sımt" ve "Ebü'n-Necm" isimlerinin vermesi, Sekkâkî'nin isim vermediği yerlerde bile kullanmış olduğu aynı ifade veya yakını olan sözcüklerle istişhâdı aktarması (İbnü'n-Nâzım, tıpkı Sekkâkî gibi; 4, 5, 6, 7, 10, 11, 17, 19 ve 20. İstişhâdları olmak üzere 9 istişhâdı sunarken "كقوله" ifadesini kullanmıştır), müsned ileyh konusunda sunmuş olduğu söz konusu yirmi istişhâdın tümü Sekkâkî tarafından da verilmiş olması, İbnü'n-Nâzım'ın yeni bir şey eklememesini hatta eksik kaldığını göstermektedir. Çünkü Sekkâkî tarafından ismi zikredilen 5 istişhâda karşın İbnü'n-Nâzım, 3 istişhâd şairinin ismini vermiştir.

Mâlik b. 'Uveymir'den (ö. ?), 1; Evs b. Hacer'den (ö. 620 M), 1; Hassân b. Sâbit (ö. 40/659?) veya İbnü'l-Mevlâ'dan (ö. 170/787), 1; Abde b. et-Tabîb'den (ö. 25/645), 2; Ferazdak'tan (ö. 114/732), 2; Ebü'n-Necm el-Fazl b. Kudâme'den (ö. 125/743'ten önce), 1; İbnü'd-Dümejne'den (ö. 130/747), 1; Cafer b. 'Ulbeta'den (ö. 145/762), 1; Accâc'tan (ö. 97/715-16), 1; Ebü's-Sımt Mervân b. Ebî Hafsa'nın (ö. 182/798), 2; Leyla bint Tarîf'ten (ö. 200/815), 1; İbnü'r- Rûmî'den (ö. 283/896), 1; İbnü'r-Râvendî'den (ö. 301/913-914), 1 ve Ebü'l Alâ el-Maarri'den (449/1057), 1 adet istişhâd gösterilmiştir. Gösterilen 3 istişhâdın kâili ise meçhul olup tarafımızca da tespit edilememiştir.

Eserden sunulan istiṣhâdların hicretten 2 yıl önce ile hicri 449 yılları arasında vefat eden şairler tarafından söylendiğine göre ve Sekkâkî'nin de hicri 626 tarihinde vefat ettiğine bakılırsa, kendinden en aza 177 yıl önce vefat edenlerden istiṣhâd aldığı anlaşılmaktadır.

Misbâh'in, Miftâh'ı özetleyen bir eser olması münasebetiyle eserde aynı istiṣhâdların sunulması doğal olarak karşılanabilmesine karşın, İbnü'n-Nâzım'ın, istiṣhâdları aktarırken, Sekkâkî ile aynı ifade ve kalıpları kullanması hatta Sekkâkî tarafından verilen şair isimlerinin verilmesi, ismi verilmeyen şair isimlerinin aktarılmamasına varacak derecede etkisi altında kalması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber eser muhikkinin de işaret edildiği üzere Sekkâkî tarafından sunulan elli istiṣhâd içerisinde söz konusu yirmi istiṣhâd, bayağı ve problemlili şiirlerden kaçınıp seçerek aktarması ise artı değer olarak kabul edilebilir. Eser genelinde de görüldüğü üzere mûsned konusunda da anlaşılır bir dilin kullanılması bakımında müstesna bir konuma sahip olduğu gibi konunun alt bölümlere nizami bir şekilde ayırarak, anlatması da takdire şayandır.

Kaynaklar

- Arslan, Ahmet Turan. "Ebü'n-Necm el-İclî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/338-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Durmuş, İsmail. "İstiṣhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebü's-Sımt, Mervân b. Ebî Hafsa. *Şî'ru Mervân b. Ebî Hafsa*. nşr. Hüseyin Atvân. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, 2009.
- Evs, Evs b. Hacer. *Divânu Evs b. Hacer*. nşr. Muhammed Yusuf Necim. Beyrut: Dâr-u Beyrut, 1400/1980.
- el-Abbâsî, Abdürrahim b. Ahmed. *Me'âhidü't-tansîs 'alâ şevâhidi't-Telhis*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1367/1947.
- el-Cürcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Esrârü'l-belâga*. nşr. Muhammed Reşit Rıdâ, y.y.: el-Mektebetü't-tevfikiyye, y.t.
- el-Kâlî, Ebü Ali İsmail b. el-Kasım el-Bağdâdî Bağdâdî. *Kitâbü'l-Emâlî*. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-kitâb, 1975.
- el-Kazvîni, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed. *el-İdâh fi 'Ulümü'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. İbrahim Şemsettin. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Basım, 1424/2003.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'fâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun- Ahmed Muhammed Şakir. 1 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 6. Basım, 1383/1964.

- el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. nşr. İhsan Abbas, 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- el-Harbî, Nevra Nahir Dayfullah. *Irregularity In The Poetical Example Between Indication And Use : Sebawae's Example In Particular*. Cidde: Melik Abdülaziz Üniversitesi, Edebi ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1432/2011.
- el-Maarrî, Ebû'l Alâ. *Sıktü'z-Zend*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1376/1957.
- el-Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ. *Mu'cemü's-şuarâ*. nşr. Ahmed Faruk İslim. Beyrut: Dâru Sâdir, 1 Basım, 1425/2005.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-İcâz*. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1424/2004.
- es-Sekkâkî, Sirâceddin Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekir Muhammed b. Ali. *Miftâhü'l-'ulûm*. nşr. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2. Basım, 1407/1987.
- es-Subkî, Tacuddin Eu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî/Abdulfettah Muhammed el-Hulluv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1383/1964.
- es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*. nşr. İbrahim Muhammed el-Hamdânî-Emin Lokman el-Habbâr. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Basım, 2011.
- et-Tantâvî, eş-Şeyh Muhammed. *Neş'etu'n-nahvi ve tarihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1995.
- ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 51 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.
- ez-Zirikli, Hayrüddin. *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Ferazdak. *Divânü'l-Ferazdak*. nşr. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Basım, 1407/1987.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-maarife, 3. Basım, 1974.
- İbnü'd-Dümejne. *Divânu İbnü'd-Dümejne*. nşr. Ahmed Râtib en-Neffâh, Kahire: Mektebetu Dârü'l-Arûbe, 1379/1959.
- İbn Haldun, Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru ya'rab, 1425/2004.
- İbn Mâlik, Cemaluddin. *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmilu'l-Mekâsid*. nşr. Muhammed Kâmil Berekât, y.y: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabi Li't-Tebâ'ati ve'n-Neşir, 1387/1967.
- İbnü'n-Nâzım, Bedreddin b. Cemâleddin b. Muhammed b. Mâlik. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'*. nşr. Hüsnî Abdülcelil Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1. Basım, 1409/1989.

- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Divânu İbni'r-Rûmî*. nşr (Şârih). Ahmed Hasan Besec. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 3. Basım, 1423/2002.
- Kâtip Çelebi/Hacî Hâlife, Mustafa b. Abdullah el-Kostantîni-el-Osmanî. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. nşr. Mehmet Şerafettin Yalçınkaya/Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, y.t.
- Kehhâle, Ömer Rîda. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1414/1993.
- Şu'arâü'l-Hüzelliyîn. *Divânü'l-Hüzelliyîn*. nşr. Ahmed ez-Zeyn-Mahmud Ebü'l-Vefâ. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubü'l-Mısriyye, 1385/1965.
- Taşdelen, Hasan. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Zihni, Mehmed. *el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Amire, 3. Basım. 1328/1910.

An Analysis on Istishhads (To Show Evidence by Using Poetry) Used by Ibn-Nâzim on Subject Musnad İlayh in His Work Titled "Al-Misbah Fi İhtisar Al-Miftah"

Abstract

The Arab rhetoric that its roots, which dates back to the ancient Greek civilization, was performed by poets and orators during the age of Jahiliyya (Pre-Islamic Era) as a naturally. In this way, this science continued in the early periods of Islam. In this context, the science of rhetoric continued its development by gaining momentum as a result of the interaction of different cultures and civilizations in the first period of the Abbasid state. In this context, rhetoric studies, which made great progress, started to bear fruit to cluster around different axes. Thus, in the historical process, the science of rhetoric continued to develop to be fed from different sources. In addition, the science of rhetoric, which has different literary movements to be used by the Arab world, the peoples in the east of the Arab world and the peoples in the west of the Arab world, completed its formation as three main sciences at the end of the process. Long before the science of rhetoric was compiled, the Arabs were introduced to the Qur'an, which had a different style from their own. The Qur'an contains a eloquence which unlike any human's and no words can expressed it. Thus the Qur'an has challenged them in this area at the heyday of rhetoric, which is a source of praise for Arabs. The lexical meaning of the science of rhetoric, which is divided into three main disciplines as "me'ânî", "beyan" and "bedî", is "to convey" and this discipline is called "rhetoric" because it conveys the meanings to the listeners and provides the listeners to understand. In the science of rhetoric, the main backbone of this science was formed by writing the work named "Miftâhü'l-'ulûm" by Sekkâkî. Thus, Sekkâkî, who left her fingerprints on the science of rhetoric, became the focal point of the scholars who came after his. Some of them, wrote interpretations on his work while the others, summarized this work. In this context, Bedreddin b. Mâlik (İbnü'n-Nâzım) also summarized Sekkâkî's aforementioned work with his work named "al-Misbâh fi İhtisari'l-Miftâh". Since there is no significant study about Ibn al-Nazim in the academy, in the article, his poetry istishhads about musnad ilayh in his aforementioned summarized were analyzed. In this regard, as the Sakkakî and his work "Miftahu'l-Ulûm", was briefly introduced, the İbnü'n-Nazım's work "al-Misbah fi ihtisar al-Miftah" was briefly introduced too. Besides, the concepts of "isnad", "musnad", "musnad ilayhi", "istishhad" (to show evidence by using poetry), "sahid" (evidence from poetry) and "sevahid" (evidences from poetry) as they are related to our subject were briefly explained. The twenty "istishhads" which were presented in the study, were handled according to passing in the work as well indicated which measurements of classical Arabic poetry to where those belong. After translating the poems into Turkish language, information was made clear about the reason for showing the "istishhad" and speakers of those besides to the subjects spoken for. In conclusion and in the light of the statistics associated with the "istishhad", the study was closed with a comparison between the two authors.

Keywords: Rehetoric • Musnad İlayh • Poem • İstishhad

YAHUDİ VE İSLAM KAYNAKLARINA GÖRE İLYÂS PEYGAMBER ÜZERİNE BİR İNCELEME*

An Investigation on the Prophet Ilyas According to Jewish and Islamic Sources

Sacide Ünsal ÖLMEZ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 31.08.2020
Kabul Tarihi : 14.12.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Yahudilik kendini hem teolojik hem etnik nesep olarak Hz. Musa, Hz. Yakub, Hz. İshak ve nihayet Hz. İbrahim'e refere eden bir dindir. Özellikle Hz. İbrahim İslam dininde de önemli bir şahsiyettir. Dolayısıyla İslam ve Yahudilik arasındaki irtibat çok sıkı ve ileri düzeydedir. Bu husus Kur'an'da, özellikle de Bakara, Mâide gibi Medenî surelerde rahatlıkla tespit edilebilir. Yine Kur'an kıssalarının önemli bir bölümünün İsrailoğulları ve Yahudilerle ilgili olması İslam dini ile Yahudilik arasındaki tarihsel ve teolojik ilişkinin çok sıkı olduğunu gösterir. Bu bakımdan gerek Yahudi gerekse Hristiyan kültürüne ait birçok unsurun İslami kaynaklarda yer alması gayet tabiidir; ancak bu durum dinî bilgide zenginlik gibi bir imkân oluşturmasının yanında bilginin menşei ve sıhhati gibi konularda da ciddi sorunlara yol açabilmektedir. Bununla birlikte, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı dinî kültürlerle ait bilgilerin özellikle İslam tefsir geleneğinde "sorun"dan ziyade, "imkân" niteliğinde olduğunu söylemekte sakınca olmasa gerektir. Zira bu alanda sorun olarak görünen şey, aslında farklı bir dinî kültürden tedarik ettiğimiz bir bilginin hâlihazırdaki kelâmî ve fikhî kabullerimizle örtüşmemesiyle ilgilidir. Ancak şu da var ki hem kelâm hem fikh alanındaki görüşler ve kabuller sabit değil, değişkendir. Bu yüzden de tarihin bir uğrağında makbul sayılan bir bilgi ve görüş, daha sonraki bir uğrakta reddedilebilmektedir ki İslam ilim tarihi bununla ilgili sayısız örnek içerir. Konuyla ilgili en ilginç örnek ise, son dönemde çok ciddi bir tefsir sorunu olarak görülen ve "İsrâiliyyât" diye nitelendirilen rivayet malzemesinin özellikle ilk nesil müslümanlarca tefsirin vazgeçilmez bilgi kaynağı olarak algılanmış ve geçmiş peygamberlerle ilgili kıssalar bağlamında sıkça kullanılmış olmasıdır. Bu durumu 'imkân' ölçüsünde ele alırsak makalemizin konusunu teşkil eden İlyâs peygamberle ilgili İslami gelenekteki bilgilerin Yahudi kültüründeki verilerle hem daha zenginleşmesi ve hem de iki farklı kültüre ait bilgi malzemesinin mukayeseli olarak değerlendirilmesi gibi bir imkân sahibi olduğumuz söylenebilir. Bu makalede Yahudilik ve İslam'da önemli bir yeri olan peygamberlik inancına göre peygamber olarak genel kabul gören İlyâs'ın Yahudi geleneğinde yeri ve önemini ortaya koyarak İslam dinindeki algı ile kıyaslanması ve aynı zamanda bu kişi hakkındaki gelenekteki görüşlerin aksi yönde olan fikirlerin de sunulması amaçlanmıştır. Ayrıca Ba'l inancının tek tanrı inancı karşısındaki tehlike arz eden boyutu izaha çalışılarak her iki tek tanrılı dinde nasıl bir literatürün oluştuğunun ortaya konması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlyâs • Tanah • Mesih • Mucize • Ba'l.

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında 2017 yılında tamamlanan "Yahudi ve İslam Kaynaklarına Göre İlyâs Peygamber" adlı yüksek lisans tezinden esinlenerek hazırlanmıştır.

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, sacide01@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7651-8162>

Giriş

İlyâs, Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da zikredilen peygamberlerden biridir. Yahudi geleneğinde önemli bir konuma sahip olan İlyâs, Eski Ahit'te belirtildiğine göre Gilat'ın Tişbe¹ kentindedir. Eski Ahit, İlyâs'ın menşeiyle ilgili olarak fazla bilgi vermemektedir. Bazı araştırmacılar, onun göçebe bir hayat süren Kenioğulları'na veya Rekabiler'e mensup olduğunu, bu iki sülâlenin Ba'l kültürüyle mücadele etmekle tanındığını bildirmiştir. Fakat kaynaklar, İlyâs'ın yürüttüğü Ba'l karşıtı hareketin başka toplulukların da katıldığı geniş kitlelerce desteklendiğini göstermektedir. Dolayısıyla İlyâs'ın ailesiyle ilgili bu gerekçe yeterince güçlü değildir.²

Aggadâh'ta İlyâs'ın kökeni ile ilgili üç farklı teori mevcuttur. Birincisine göre, İlyâs Gad kavmine aittir. İkincisine göre İlyâs Kudüs'ten bir Bünyamin soyundandır.³ Üçüncüsüne göre, İlyâs bir rahiptir. İlyâs bir rahiptir şeklinde üç farklı teori mevcuttur. İlyâs'ın bir rahip olması kilise babaları tarafından da belirtilir. İlyâs Finhas⁴ ile özdeşleştirilmiştir. Ancak geç dönem Kabalistik literatürde İlyâs'ın insan biçiminde bir melek olduğu, bu yüzden de ne anne-babasının ne de neslinin bulunduğu belirtilir.⁵

Midraşik literatürde İlyâs'ın Levi soyundan geldiği iddia edilmiştir. Bu iddiaya, "İsrâiloğulları'na hizmet eden iki peygamber bulacaksınız. Bunlar Levi kabilesindedir. İlki Musa'dır ve sonuncusu İlyâs'tır"⁶ ifadeleri delil gösterilmiştir.

Arap dilcilerine göre İlyâs kelimesi İsmail ve İshak gibi yabancı bir kelime olup⁷ aslı İbranice Eliyah veya Eliyahu'dur.⁸ "Yahve tanrıdır" anlamına gelen bu ismin, onun asıl adı değil; peygamberlik görevini simgeleyen bir lakap olabileceği de belirtilmektedir.⁹

Bir görüşe göre İlyâs'ın ismi Elohim kelimesinin kısaltılmış şeklidir. Eli, "Tanrım" ve Yah, "Efendi/Rab/Lord" anlamındadır. Eli, "Elohim"in, Yah ise "Yahve"nin kısaltılmış versiyonudur. Kitâb-ı Mukaddes âlimleri Eli'yi "Tanrı'nın adaleti ve şiddeti" olarak; Yah'ı ise "Tanrı'nın merhamet ve lütfü" şeklinde kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bu iki kutsal isminin bir isimde (İlyâs) birleştirilmesi Zealotlar tarafından denkleştirilir ve İlyâs/Eliyah merhamet ve

¹ I. Krallar, 17/1; Joshua Gutmann-S. David Sperling, "Elijah", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Amerika: Thomson Gale, 2007), VI: 331. Tişbe isminin bir yeri Naftali sınırları içine uzanır; fakat İbranice kelimeler Gilad'daki bir yere de işaret eder. L. G., "Elijah", *The Jewish Encyclopedia*, (Amerika: Ktav Publishing House, 2008), V: 121.

² Ömer Faruk Harman, "İlyâs", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2000), XXII: 160-161.

³ "Bünyamin soyundan olan Yehoram'ın oğulları; Şamşeray, Şeharya, Atalya, Yaareşya, Eliya, Zikri'dir. Bunların hepsi soy kütüğüne göre boy başları ve önderlerdi. Yerusâlim'de yaşadılar." I. Tarihler 8/26-28.

⁴ Finhas (Phinehas), Eleazar'ın oğlu, Aaron'un torunudur. M. Sel. "Phinehas", *The Jewish Encyclopedia*, (Amerika: Ktav Publishing House, 2008), X: 18; İslâmî kaynaklara göre İlyâs, Phinehas'ın (Finhâs) torunudur. Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 161; Ayrıca bkz. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bamidbar*, çev. ve düzenleyen. Moşe Farsi, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010), IV: 518.

⁵ G., "Elijah", *The Jewish Encyclopedia*, V: 122.

⁶ Mishael M. Caspi-Gerda Neu Sokol, *The Legend of Elijah in Judaism, Christianity, Islam and Literature (A Study in Comparative Religion)*, (New York: The Edwin Mellen Press, 2009), 2.

⁷ Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâliki, *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyyi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, nşr. F. Abdurrahim, (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1990), 139; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, (Baroda: Oriental Institute, 1938), 68; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye 2005), XII: 103.

⁸ A. J. Wensinck, "İlyâs", *İA*, (İstanbul: MEB, 1993), V/2: 975.

⁹ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 160; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2009), I: 138.

müşamaha yanında sevgi ve nefreti de temsil eder. Kutsal Kitap'ta Tanrı adına ortaya çıkan diğer isimlere nazaran sadece İlyâs'ın ismi Tanrı'nın adını kapsayan iki bileşeni içerdiği için eşsizdir.¹⁰

Kur'an-ı Kerim'de ise İlyâs iki defa (En'âm 6/85; Sâffât 37/123), bir defa da İlyâsın olarak (Sâffât 37/130) ismen zikredilir.¹¹ "Arapça'da İlyâs şeklini alan Eliyahu, Yunanca'ya ve Latince'ye Elias olarak geçmiştir. Kelimenin Arapça'ya Hıristiyanlık kanalıyla girdiği ileri sürülmektedir.¹² Josef Horovitz (ö. 1931), İlyâs'ın Yunanca'da Elias ve Eleias, Etiyopya dilinde Elyas, Süryânice'de Eliya olduğunu, İslâm'a Habeş Hıristiyanlığı yoluyla geçtiğini belirtmektedir."¹³ "İlyâs ismi Grekçede Eliyas, İbranice'de Elijah, Süryanicede İliya veya İlya, batı dillerinde Elie, Arapça'da İlyâs aynı kelimenin farklı imlalarından başka bir şey değildir."¹⁴

Kur'an'da Sâffât 37/130. ayette geçen İlyâsın kelimesinin farklı okunuş şekilleri yer almaktadır. Araplar Arapça asıllı olmayan kelimeleri değişik şekilde telaffuz etmiştir.¹⁵ "Diğer taraftan aslı İlyâs olan İlyâsın'deki "yâ" ve "nün"un, ayetlerin sonunun nazma uygun olması için getirilmiş olduğu belirtilmektedir."¹⁶ Zira bazı özel isimlerin sözcük kalıplarında seci amaçlı değişiklik yapıldığı bilinmektedir. Sâffât 37/130. ayette geçen *İlyâsın* kelimesi de seciden dolayı *İlyâsın* kalıbına dönüştürülmüştür.¹⁷ Arent Jan Wensinck de (ö. 1939) bu görüştedir.¹⁸

"İlyas adının *İlyâsın* şeklinde anılması, tefsirciler arasında çeşitli yorumlara yol açmış, kimi bunun İlyâs'ın çoğulu veya "İlyâs'a mensuplar" anlamına geldiğini, kimi şive farkı olup İlyas demek olduğunu, kimi de Hz. Muhammed ümmetinin kastedildiğini ileri sürmüştür."¹⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır *yasîn* kelimesiyle ilgili olarak, "İlyâs (a.s.)'ın babası olmakla Âl-i Yasîn yine İlyâs demek olur. Yasîn bir de Resul-i Ekrem'in isimlerinden olduğuna göre bazıları Âl-i Yasîn'den maksadın, Muhammed ümmeti olduğunu söylemişlerdir." demiştir.²⁰ İlyâs hakkında tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde onun şeceresi İlyâs b. Yâsîn b. Finhâs b. İzâr b. Hârûn b. İmrân veya İlyâs b. Âzir b. İzâr b. Hârûn b. İmrân şeklinde verilmektedir.²¹ "İki şecere arasında iki isim değişikliği vardır. Yani İlyâs'ın babası ve dedesinin isimleri farklıdır. Birinci silsile ikincisine tercih edilmiştir."²² Râzi'nin belirttiğine göre müfessirlerin çoğu İlyâs'ın, İsrailoğullarına

¹⁰ Caspi-Sokol, *The Legend of Elijah*, 1.

¹¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İlyâs ile ilgili ayetlerin nüzul sebebi bulunmamaktadır.

¹² Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, 68.

¹³ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 160.

¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır- İlyas Kültü*, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 79.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire:Darü'l- Kütüb-i Mısriyye, 2002), VIII: 101.

¹⁶ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 160.

¹⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*,(Ankara: Ankara Okulu, 2015),147.

¹⁸ Wensinck, "İlyâs", *İA*, V/2: 975.

¹⁹ Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 73.

²⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Emir Yayınevi, 1996), VI: 457-458.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII: 99; Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 160.

²² Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 73.

gönderilen peygamberlerden biri ve Musa'nın kardeşi Harun'un soyundan gelen İlyâs b. Yâsîn olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.²³

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) naklettiğine göre İlyâs peygamberin şeceresi şöyledir: İlk gönderilen peygamber İdris'tir. Ondandır sırasıyla Nuh, İbrahim, İsmail ve İshak, Yakub, Yusuf, Lut, Hud, Salih, Şuayb, Musa ile Harun, bunlardan sonra da Azir oğlu İlyâs gönderilmiştir. Ancak bu sıralama üzerinde ihtilaf vardır.²⁴ İbn Abbas'tan nakledildiğine göre İlyâs Elyesa'nın amcasıdır.²⁵ İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette ise İlyâs'ın Elyesa'nın amcasının oğlu olduğu belirtilmiştir.²⁶

Ayrıca bazı kaynaklarda İlyâs'ın İdris peygamber olduğu belirtilir. Nitekim İbn Mes'ud bu kanaattedir.²⁷ Taberî *İlyâsîn* kelimesinin *İdrâsîn* şeklinde de okunduğunu kaydetmiştir. Ne var ki bu okuyuşun şaz olması sebebiyle güvenilir sayılmayacağı başta Taberî olmak üzere birçok müfessir tarafından belirtilmiştir.²⁸ Diğer taraftan İdris isminin Kur'an'da geçmesi ikisinin ayrı kişiler olduğunu gösterir.²⁹ İdris ve İlyâs farklı zamanlarda yaşamış iki ayrı peygamberdir. İdris Hz. Nuh'tan önce yaşamıştır. İlyâs ise daha muahhar olup Hz. Harun'un torunlarındanır.³⁰ İbnü'l- Arabî ise bu konuda İlyâs'ın Nuh'tan önce peygamber gelen İdris olduğunu ancak ilahi kata yükseltip yeniden yeryüzüne indirildiğini böylece İlyâs'ın iki defa yaratıldığını ifade etmektedir.³¹

İlyâs peygamberle ilgili olarak Hızır ile ilişkilendirilmesine de değinmek gerekir. Hızır kıssasıyla irtibatlandırılan birçok efsane mevcuttur. Bunlardan biri de Yahudi efsanesidir.³² Başlangıcı eskiye gitse de XI. yüzyılda yazıya geçirilen hikâyenin kahramanı aslında Eski Ahit'te bir peygamber olarak gösterilen İlyâs'tır. Tevrat'ta bulunmayan hikâyeye göre³³ bu hadise *The Jewish Encyclopedia*'da şöyle anlatılır:

İlyâs, Haham Yeşua Ben Levi ile yolculuk yapar ve bu arada Yeşua'ya birtakım şartlar koşar.³⁴ İlyâs yolculuk sırasında birtakım tuhaf davranışlar sergiler ve Yeşua bundan rahatsız olur. İlk önce bir ineğe sahip olan fakir bir adamın evine giderler. Burada güzel bir ev sahipliğiyle karşılanırlar. Ertesi gün evin sahibinin ineği ölür. Yeşua dayanamaz ve

²³ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), XXVI: 140.

²⁴ Ebü'l-Fidâ İsmâil İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Hicr, 1997), II: 273.

²⁵ Kurtubî, , *el-Câmi'*, VIII: 99.

²⁶ Ebü İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), V: 227.

²⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V: 227; Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995), IV: 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII: 99; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), VII:117.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII: 104; Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 74.

²⁹ Meryem 19/56, Enbiyâ 21/85.

³⁰ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 162.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh. Ekrem Demirli, (Ankara: Kabcacı Yayınları, 2008), 200,204; 465-466; 221.

³² Diğerleri ise Gılgames Destanı ve İskenderiye hikayeleridir.

³³ İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, (İstanbul: TDV, 1998), XVII: 408.

³⁴ Bu şartlar, İlyas ile Yeşua Ben Levi'nin yolculuğu sırasında vuku bulacak olaylar karşısında Yeşua'nın sabır göstermesi ve kendisine bilgi verinceye kadar İlyas'a soru sormaması şeklindedir. Bilge Kul-Musa kıssası ile karşılaştırmak için bk. Kehf 18/60-82.

“Bize misafirperver davranan insanlara karşı bu ödül müdür?” diye sorar. Bunun üzerine İlyâs yolculuk boyunca Yeşua'nın unutmaması gereken şartları hatırlatır. Geceye doğru kendilerine yemek ve içecek vermeyen zengin bir adamın evine gelirler. Sabaha doğru misafirperver olmayan bu evden ayrıldıklarında Yeşua Tanrı'nın ona zengin adamın evlerinin birinin içine düşen duvarı inşa edebileceğine yönelik buyruğu duyar. Bunun üzerine Yeşua, mahiyetini anlayamadığı bu tuhaf işin sebebinin İlyâs'a sorar. İlyâs yine sessiz kalmasını ona hatırlatır. Gelecek sabah altın ve gümüşle donatılmış bir sinagoga gelirler. Zengin üyelerin hiçbiri fakir yolcular için bir ilgi göstermez. Yeşua buradan da ayrılırken İlyâs'ın buradaki önde gelenlere yapacağı şeyi duyar. İlyâs, sabır gösteremeyen Yeşua'ya olayların iç yüzünü tek tek anlatır. Bunları ilâhî takdir ve emir gereğince yaptığını söyler. Fakir ve eli açık insanın karısı ölecektir. İlyâs dua eder ve karısı yerine inek ölür. Nezaketsiz zengin adam için düşen duvarın altında büyük bir hazine olduğunu ve bu hazinenin onun eline geçmemesi için duvarı yeniden inşa ettiğini açıklar. Misafirperver olmayan sinagoga gelenler için ise sinagogun kendileri için bir nimet olmadığını, kendileri arasında huzur olması için iyi bir lider ve insanlar olmalarını dilediğini ifade eder.³⁵

Kur'an'da adı geçmemekle birlikte müfessirler tarafından Hızır'a ait olduğu kabul edilen Kehf, 18/60-82 suresindeki kıssa ile Yahudi efsanesi arasında benzerlikler bulunmaktadır.³⁶

Kur'an'da ve sahih hadislerde Hızır ile İlyâs'ın aynı şahsiyet olabileceğine dair bir işaret bulunmamasına rağmen bazı rivayetlerde bu ikisi arasında bir münasebet bulunduğu öne sürülmekte, kardeş veya aynı kişi oldukları belirtilmektedir.³⁷ Hızır'ın bizzat İlyâs veya Elyesa', isminin de Belya, yani İlyâs olduğuna ilişkin rivayetler de bulunmaktadır.³⁸ Hızır'ın kim olduğuyla ilgili tamamı İsrâiliyyâta dayanan yaklaşık otuz küsur görüş vardır. Bunlardan İlyâs ile olan görüşleri ele alırsak bu görüşlerden bazıları şu şekildedir; Hızır, Vehb b. Münebbih'e göre Hz. Nuh'un oğlu Sâm'ın soyundan olup tam adı Belyâ (Ebleyâ) b. Melkân b. Fâliğ b. Sâlih b. Âmir b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh'tur,³⁹ İlyâs'ın bizzat kendisidir,⁴⁰ Hz. Peygamber'in Hızır İlyâs'tır şeklinde beyanı bulunduğu nakledilir.⁴¹ Mukâtil b. Süleymân'dan (ö. 150/767) gelen bir rivayete göre Hızır Elyesa'dır, İlyâs'ın kardeşi Mâlik'in oğludur ve İlyâs ile kardeşir.⁴² şeklindedir.

³⁵ G. “Elijah”, *The Jewish Encyclopedia*, V: 125.

³⁶ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 181; ayrıca bkz. Pertev Nâilî Boratav, “Hızır”, *İA*, (İstanbul: MEB, 1987), 5/1: 458-459.

³⁷ Abdullah Aydemir, “İlyâs (a.s) Hakkında Bir Araştırma”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, V/ 2, (1401), 34; Harman, “İlyâs”, *DİA*, XXII:162.

³⁸ Türklerle beraber yaşayan Yahudilere ait ilgi çekici bir gözleme göre adları Elijah olan Yahudiler Türklerle konuştuklarında isimlerini Hızır diye söylemektedirler. Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 79.

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, trs.), I: 188; Ebû'l-Hasen Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1965), I: 160; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, (*el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*), (Beyrut: trs.), XV: 136.

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II: 274.

⁴¹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII: 118.

⁴² Öztürk, *Kıssaların Dili*, 186-188.

Görüldüğü üzere İlyas'ın kimliği ve soyu hakkında birçok farklı görüş aktarılmıştır. Özellikle İslami kaynaklarda İlyas ve Hızır'la ilgili aktarılan bilgilerin birçoğu İsrâiliyyâta dayanmaktadır. Bu konudaki rivayet çeşitliliği İlyas'ın tarihsel kimliğini kesin olarak sunamadığı gibi rivayetler silsilesinden öteye de gidememiştir.

1. İlyâs Peygamber'in Fiziki Görünümü

İlyâs peygamberin fiziki özellikleriyle ilgili çok fazla bilgi olmamakla birlikte Eski Ahit'te üzerinde tüylü bir giysi, belinde deri bir kuşak olarak tasvir edilir.⁴³ İlyâs hakkında anılan nitelikler Hıristiyan ikonografisine de konu olmuş, işaret edilen hikâyelerinden sahneler Rubens, G. De Crayer, Dierick Bouts ve Tintoretto gibi ressamlar tarafından tasvir edilmiştir. Keçi derisinden bir elbise giymiş, uzun boylu, zayıf bir ihtiyar şeklinde düşünülen İlyâs'ın bazı heykelleri Chartres katedralinde bulunmaktadır.⁴⁴

İlyâs peygamber hakkında Kur'an ve hadis dışındaki İslâmî literatürde ise çoğunlukla Yahudi dinî literatüründen kaynaklanan pek çok rivayet yer almaktadır. Kâ'b el-Ahbâr'ın verdiği bilgilerde Hârûn'un üçüncü kuşak torunu olan İlyâs'ın iri başlı, çekik karınlı, ince bacaklı bir kişi olduğu, göğsünde veya başında kırmızı bir beni bulunduğu, yedi yaşında Tevrat'ı ezberlediği ifade edilir. Bir rivayete göre küçüklüğünde vuku bulan bir hadise üzerine dağlara kaçıp ömrünün kırk yılını oralarda geçirmiş, kırk yaşında kendisine peygamberlik verilmiş, yetmiş karyeye gönderilmiştir.⁴⁵ Doğduğu zaman kendisinden meşrik ve mağribi aydınlatan bir nurun parladığı, kırk yaşına basıncaya kadar dağ başlarında ve çöllerde vahşiler ve yırtıcı yaratıklarla yaşadığı yönünde rivayetler de aktarılmıştır.⁴⁶

İlyâs aynı zamanda uzun boylu zayıf bedenli ve kıvrıkcık saçlı olarak da tasvir edilmiştir.⁴⁷ Boyu ile ilgili Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek* isimli eserinde "sahihtir" niteliğiyle Enes b. Mâlik'ten aldığı bir rivayette İlyâs'ın boyunun 300 zira olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu rivayet uydurma kabul edilmiştir. Yine İlyâs'ın otuz peygamber gücünde olduğu söylenmiştir fakat, bu güç muğlak bir ifadeden öteye gidememiştir.⁴⁸

2. İlyâs Peygamber'in Yaşadığı Dönem

Kitab-ı Mukaddes bilginleri İlyâs'ın tarihi⁴⁹ bir şahıs olduğunu ve M.Ö. 920-850 yılları arasında yaşadığını kabul etmişlerdir.⁵⁰ Bu dönem Krallığın ikiye bölünmesinden sonraki bir

⁴³ II. Krallar 1/ 2-8.

⁴⁴ Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 80; Dov Noy, "Elijah [In Jewish Folklore]", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (Amerika: Thomson Gale, 2007), VI: 335.

⁴⁵ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 161-162.

⁴⁶ Aydemir, "İlyas (a.s) Hakkında Bir Araştırma", 30; Kırk rakamı Yahudi tarihinde önem arzeder. Bu konuda birçok örnek vardır. Musa'nın kırk gün kırk gece dağa çıkması, Davud ve Süleyman'ın her birinin kırk yıl hüküm sürmesi, İlyâs'ın kırk gün kırk gece dağda Tanrı'nın yardımıyla etle beslenmesi bunlardan birkaçıdır. John William Colenso, *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*, (London: Longman, 1863), IV:195.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn,1997), II: 583; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, (Ankara: TDV, 2003), II: 135.

⁴⁸ Aydemir, "İlyas (a.s) Hakkında Bir Araştırma", 28, 30.

⁴⁹ İlyâs peygamberin tarihi bir şahsiyet olmadığı yönünde şüpheler mevcuttur. Bazı âlimler dini bir figür olarak İlyâs'ın varlığından şüphe etmiştir. John Van Seters, "Elijah", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, (Amerika: Thomson Gale, 2005), IV: 2764; İlyâs'la ilgili rivayetlerin türünü/üslubunu eleştirel bir biçimde inceleyen ilk bilim adamı Hermann Gunkel'dir. Gunkel 1906 yılında bu konuya dair kısa bir monografi yayınlamıştır. Bu çalışmasında şu sonuca ulaşmıştır: İlyâs ile ilgili anlatılar halk arasında sözlü olarak dolaşan bir dizi ayrı hikâyeler halindedir. Bu sözlü anlatılar daha sonra yazıya geçirilmiştir. Gunkel bu sözlü anlatımları tarih (Gescichte) olarak değil masal/efsane (Sage) olarak değerlendirmiştir. Brenda J. Shaver, *The Prophet Elijah*

zamana tekabül eder. Bilindiği gibi Kral Süleyman'ın ölümünün ardından krallık kuzeyde İsrâil, güneyde Yahuda krallıkları olmak üzere ikiye bölünmüştür (M.Ö. 931). Bölünmüş Krallık döneminde İsrâil kralları, dönemin peygamberlerinin bütün uyarılarına rağmen Tevrat öğretilerinden sapmış ve politeist uygulamalara yönelmiştir.⁵¹ Bu dönemde, çevre kültürlerin ve bilhassa Kenanlılar'ın etkisiyle İsrâiloğulları'nın eklektik, politeist ve putperest uygulamalara yöneldiği ve İsrâil tanrısı dışında başta Ba'1, Aşare, Aştarte, Kemoş ve Molek olmak üzere çeşitli tanrı ve tanrıçalara takdimeler sundukları, mabetler yaptıkları, ve hatta insan kurban ettiklerine dair bilgiler Tanah'ta yer almaktadır.⁵² Peygamberlerin tüm uyarı ve tenkitlerine rağmen gerek İsrâil gerekse Yehuda bölgesinde hüküm süren krallar (Ahav [Ahab], Ahaz [Ahazya], Menase) ve yabancı kökene sahip eşleri tarafından teşvik edilen ve toplumun geneline hâkim olan putperest ve politeist uygulamalar Yahudi tarihi boyunca sık sık tekrarlanmıştır.⁵³ Eski Ahit'te, II. Tarihler (21/ 12) ile I. ve II. Krallar bölümünde bahsedilen İlyâs peygamber, İsrail Krallığının Omri hanedanının M.Ö. 9. yüzyılda görülen gönenç dönemi sırasında, geçmişi ya da peygamberlik görevine çağrılışı hakkında herhangi bir değinilmede bulunulmaksızın, İsrail dininde gittikçe artan bu senkretizm eğilimine karşı bir protesto akımının önderi olarak birdenbire ortaya çıkmıştır. İlyâs ve halefi Elyesa (Elişa), Omri hanedanının yıkılmasını getiren "Yehu ayaklanması"nın gerisindeki kişilerdir.⁵⁴

Tanah'a göre İsrailoğulları Yeşu'nun ölümünden sonra Ba'1'e tapınmaya başlamışlardır.⁵⁵ Ba'1'e tapınma, İsrailoğulları'nın tek Tanrılı dine girdikleri ilk dönemlerde büyük tehlike oluşturmuştur. Peygamber Hoşea bu putperest davranışın kuzeyde İsrail Devleti'ne manevi çöküntü getirdiğini⁵⁶; Peygamber Yeremya da Yeruslayim'in kapılarında çocukların kurban edilmesini⁵⁷ dahi içeren bu tapınmanın korkunçluğunu tasvir etmektedir. Yehuda krallarından Heskiyau'nun ve Yoşiau'nun Ba'1'in tapınaklarını yıkmasına rağmen, Ba'1'e tapma Birinci Bet-Amikdaş dönemi boyunca etkisini sürdürmüştür.⁵⁸

in the Literature of the Second Temple Period: The Growth of a Tradition, (Chicago: A Dissertation Submitted to The Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 2001), 11-16.

⁵⁰ Aharon Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*, London: Routledge, 1978), 1; Samuel Henry Hooke, *Ortaoğu Mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları*, çev. Alâeddin Şenel, (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 213-214.

⁵¹ I. Krallar 18-19.

⁵² Hâkimler 6/25-32, 8/33-35, 10/6-16; I. Samuel 7/3-4, 12/8-11; II. Krallar 3/1-3, 10/18-28, 11/17-18, 21/1-3, 23/4-5; II. Tarihler 17/1-6, 23/16-21, 24/7.

⁵³ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM, 2012), 194-195; Hâkimler 8/33; I. Samuel 7/4; I. Krallar 16-31; 22/54; II. Krallar 3/2; 10/18; 21/3; Yeremya 7/9; 19/5; 23/27; Hoşea 2/10, 15; 13/1.

⁵⁴ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 161; Hooke, *Ortaoğu Mitolojisi*, 213-214; Yehu'ya dair bk. Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 213; Mircea Eliade'in belirttiğine göre İlyâs ve Elişa geçiş dönemini yansıtır, ama onların dinsel vasıfları ve etkinlikleri klasik peygamberliğin habercisidir. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003), I: 419-421.

⁵⁵ Hâkimler 2/11-13.

⁵⁶ Hoşea 2/10, 13/1; Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001), I: 90.

⁵⁷ Yeremya 19; "Batı Samilerinde oğullarını Tanrı Ba'1'e kurban etme geleneği görülmektedir. Fenike şehirlerinde bu törenler yapılmıştır. Hatta yüzlerce çocuk kurban olarak yakılmıştır. Böylece Tanrı'ya duyurduklarına inanılmıştır. İsrail'de de böyle kurban vardır. Batı Samilerinde, ilk oğul, yakma suretiyle kurban edilmiştir. Tanah'ta bu uygulamanın kaldırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu durum Romalıların zamanına kadar sürmüştür." Muazzez İlmiye Çığ, *İbrahim Peygamber: Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 101,132.

⁵⁸ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I: 90.

Ba'l inancına karşı en önemli yaklaşım İlyâs döneminde vuku bulmuştur. MÖ. 874'te İsrail'e kral olan Ahab⁵⁹, karısı Kraliçe İzabel'in baskısı ile Ba'l'e tapınmaya başlamıştır. Kral Ahab, Ba'l'e hizmet ederek ona tapmış ve Ba'l için Samiriye'de yaptırdığı tapınağın içine bir sunak kurmuştur. Ayrıca bir Aşere putu yaptırmıştır.⁶⁰ İlyâs, Kral Ahab ve Ba'l inancına karşı onun bu tutumundan dolayı mücadele etmiş; onları Yahve ile Ba'l arasında tercih yapmaya çağırmıştır. Eski Ahit'teki Karmel sahnesi, İlyâs tarafından Ba'l'in hiçliğinin ispatlanışını göstermektedir.⁶¹

Bu inancın unsuru olan Ba'l'e de kısaca değinmek gerekir. Ba'l başta Kenaniler⁶² olmak üzere eski Yakınoğu topluluklarının çoğunda Tanrı'ya verilen addır. Ba'l kelimesi, Sami dillerde ortak olan ve "sahip, efendi, malik" manasına gelmektedir. Kur'an'da geçen ba'l ise "zevc" manasındadır. Konuşma dilinde ise ba'l, hiçbir suni sulamaya ihtiyaç göstermeyen nebat anlamındadır. Klasik arapçada "ilahi sahip" manası mevcuttur. Lügatlerde bu kelimeye "malik, rabb" manaları atfedilmiştir ancak; kelimenin bu manası Arabistan'dan gelmiştir.⁶³ Ba'l, Batı Samileri'nde gök, dağ, şehir, döl bereketi tanrısıdır.⁶⁴

Ba'l kelimesi, müfessirlerce, bazen 'Rabb'(efendi), bazen Ba'l'bek şehrine adını vermiş bir put, bazen de kendisine İsrail'in hususi ayin ve ibadet tahsis ettikleri bir kadın olmak üzere, muhtelif şekillerde tefsir edilmiştir.⁶⁵ Nitekim İbn Kesir "İlyâs, Şam'ın batı tarafında bulunan Ba'l'bek ahalisine peygamber olarak gönderilmiştir. İlyâs söz konusu halkı onur ve üstünlük sahibi olan Allah'a kulluk etmeye davet etmiş ve Ba'l denilen puta tapmaktan vazgeçmeye çağırmıştır. Denildiğine göre putları, Ba'l adındaki bir kadındır."⁶⁶ demiştir.

Bazı tasvirler göre Ba'l, altundan yapılmış bir kadın heykeli olup gözbebekleri yakuttan yapılmış, başına da inci ve cevherlerle süslü taç konulduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Ayrıca yirmi arşın boyunda altundan ve dört yüzlü bir put olduğu da söylenilmektedir.⁶⁸

Kur'an-ı Kerim'de ise İlyâs ve Ba'l inancı hakkında iki yerde bahsedilir. Buna göre, Sâffat 37/ 123-126. ayetlerde, "İlyâs da elçilerimizden biriydi. O kavmine şöyle demişti: "Allah'tan hiç mi korkmaz, sakınmazsınız?! Siz o mükemmel yaratıcıyı, sizin ve gelip geçmiş atalarınızın Rabb'i olan Allah'ı bırakıp Ba'l'e tapıyorsunuz, öyle mi?!" şeklinde ifadeler yer alır ve onun salih kullardan olduğu ve mükafatlandırılacağı vurgulanır. En'am 6/85. ayette ise "Biz Zekeriya'yı, Yahya'yı, İsa'yı ve İlyâs'ı da vahiy ve peygamberliğe mazhar kıldık. Bunların hepsi faziletli şahsiyetlerdi." buyrulur. Kur'an'da İlyâs peygambere dair fazla bilgi

⁵⁹ Ahab, Samarya/Samiriye'nin kurucusu olan Omri'nin oğludur ve İsrail'in Asurlularla çatışan ilk kralıdır. J. F. Mcc, "Ahab", *The Jewish Encyclopedia*, (London: Funk and Wagnalls, 1901), I: 280.

⁶⁰ I. Krallar, 16/29-34.

⁶¹ I. Krallar, 17-18, 18/16-40, 19/18, 22/53.

⁶² İbrahim'in geldiği topraklara Kenan denmektedir. Batı Samileri diye adlandırılan bu halkın, çok sayıda tanrısı vardır. Ba'l de fırtına ve yağmur tanrısıdır. O, yaşamın ve bereketin tanrısıdır. Çığ, *İbrahim Peygamber*, 104, 129-130; Baki Adam'ın naklettiğine göre, Ba'l aslında bir Ugarit tanrısıdır. Baki Adam, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslam'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII (1997): 353.

⁶³ D. B. Macdonald, "Ba'l", *İA*, (İstanbul: MEB, 1979), II: 161.

⁶⁴ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I: 90; Örs, *Musa ve Yahudilik*, 372.

⁶⁵ Wensinck, "İlyâs", *İA*, V/2: 975.

⁶⁶ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Cize: Dâru Hicr, 1998), II: 272.

⁶⁷ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, II: 136.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI: 457.

yer almamakta buna mukabil Yahudi ve Hıristiyan kültüründe onun hakkında çeşitli anlatılar bulunmaktadır. İslami gelenek ise söz konusu bu anlatılardan etkilenmiş görünmektedir.

3. Yahudi Kıssaları ve Mucizeleri Bağlamında İlyâs

Kıssa kelimesi Arapça *k-s-s* kökünden türemiştir ve sözlükte “haber vermek, nakletmek, iz takip etmek” gibi anlamlar taşımaktadır.⁶⁹ Terim olarak Kur’an’ın geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili ibretlik anlatıları ifade etmektedir.⁷⁰ Kıssalar bağlamında bir diğer önemli konu da mucize kavramıdır. Bilindiği gibi, kutsal kitaplarda birçok kıssada harikulade hadiseden bahsedilmektedir. Geleneksel telakkiye göre söz konusu olaylar peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu kanıtlayan birer mucizedir. Mucize kelimesi, “Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten aciz bırakan olağanüstü hadise”⁷¹ olarak tanımlanmaktadır. Kur’an’da İlyâs peygambere atfedilen mucize bulunmamaktadır ama Eski Ahit’te bir takım olağanüstü anlatılar mevcuttur. Bazı kaynaklarda İlyâs’ın insanların önünde Musa ve çöl neslini getirmesi, Karun’u ve ona eşlik edenleri yeryüzünden çıkarmaya zorlaması, Yusuf’un oğlu Mesih’i diriltmesi, İnsanlara tapınağın üç gizemli, kayıp ve kutsal kapılarını göstermesi, Tanrı’dan aldığı kraliyet esasını göstermesi, saman gibi dağları ezmesi, büyük sırrı ortaya çıkarması şeklinde yedi mucize göstereceği söylenmiştir. Mesih’in emrinde, İlyas borazanı çalacak ve ilk olarak büyük patlama ışığı ortaya çıkacaktır. İkincide ölümler doğacak ve üçüncüde kutsal kraliyet ortaya çıkacaktır. Mesianik devir boyunca İlyâs sekiz hükümdardan biri olacak ve hatta son günde bile görevinden vazgeçmeyecektir. Cehennemde olan kötüler için Tanrı’nın merhametine yalvaracak olan İlyâs görevini tamamlayacaktır. Günahkâr babaları cennetteki çocuklarına kavuşturacak, Tanrı’nın emriyle Samael’i (Şeytan) öldürecek ve böylece tüm kötülüğü yok edecektir.⁷²

Aşağıda İlyâs peygamberin Ürdün’de gerçekleşen⁷³ mucizeleri Tanah’taki sıra gözetilerek ele alınacaktır.

a. Kuraklık ve Yağmur

İlyâs halkın Ba’l putuna tapması üzerine insanları Allah’ın emirlerine/Tevrat’ın buyruklarına davet etmiş ve fakat halkı iman etmemiştir. Bu sebeple kuraklık hadisesi vaki olmuştur. İlyâs’ın elinde gerçekleşen kuraklık ve sonrası görülen yağmur hadisesi Kitâb-ı Mukaddes’te I. Krallar 17/1-7’de anlatılır. Buna göre I. Krallar 17/1. pasajda geçen, “Hizmet ettiğim İsrail’in Tanrısı yaşayan Rabb’in adıyla derim ki, ben söylemedikçe önümüzdeki yıllarda ne yağmur yağacak, ne de çiy düşecek.” ifadesi üzerine kuraklık mucizesi

⁶⁹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2005), 405.

⁷⁰ Mennâ Halil el-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 306.

⁷¹ Halil İbrahim Bulut, “Mücize”, *DİA*, (İstanbul: TDV, 2005), XXX: 350.

⁷² G., “Elijah”, *The Jewish Encyclopedia*, V: 127.

⁷³ Samuel M. Segal, *Elijah A Study in Jewish Folklore*, (New York: Behrman’s Jewish Book House, 1935), 28.

gerçekleşmiştir.⁷⁴ Yakub'un Mektubu 5/17-18. ayetler de "İlyâs'da tıpkı bizim gibi insandı. Yağmur yağmaması için gayretle dua etti; üç yıl altı ay ülkeye yağmur yağmadı. Yeniden dua etti gök yağmurunu toprak da ürününü verdi."⁷⁵ ifadeleri yer alır. Bu mucize felaket mucizesi şeklinde gerçekleşse de kendisi de bu durumdan etkilenmiştir. Nitekim İlyâs Rabb'in belirttiği yere Kerit vadisine yerleşmiş ve su içerek kargaların getirdikleri yiyeceklerle beslenmek zorunda kalmıştır.⁷⁶ Agadik eserlere göre kuraklığın sebebi olarak yağmur eksikliğinin peygamber tarafından bilinçli olarak dayatıldığı ve İlyâs'ın Tanrı'dan daha katı ve cezalandırıcı olduğu düşünülmektedir.⁷⁷ Bu anlatılar İlyâs'ın olağanüstülüğü ve seçilmişliğin göstergesi olarak değer bulsa da bazı müelliflerce kabul edilmemiştir. Mesela R. Ada b. Manyomi'ye göre İlyâs kargaların getirdikleri yiyeceklerle değil, Oreb ve Zeeb adlı iki kişinin getirdiği yiyeceklerle beslenmiştir. Ne var ki bu görüş daha sonra taraf bulmamıştır.⁷⁸ R. Jehudah ise İlyâs'ın Ahab'ın mutfağından beslendiğini söylemektedir.⁷⁹ İlyâs peygamber diğer bazı anlatılarda ise kargalar tarafından değil, melekler tarafından beslenmiştir. Buna göre Ahab İlyâs'ın Ba'l'in dört yüz elli peygamberini nasıl kılıçtan geçirdiğini İzebel'e anlatması sonucu İzebel hırslanmış ve aynısını hatta daha kötüsünü İlyâs'a yapacağına dair haber göndermiştir. Bu tehdit nedeniyle can korkusuna kapılan İlyâs Yahuda'nın Beerşeva kentine kaçmıştır. Kaçışı sırasında retem çalısının altında dua eden İlyâs, "Ya Rabb yeter artık canımı al, ben atalarımın daha iyi değilim" demiş ve uykuya dalmıştır. Melek tarafından İlyâs'ın yanı başına bir testi su ve ekmek bırakılmıştır. Bu hadisenin ardından İlyâs kırk gün kırk gece Tanrı Dağı Horeb'e kadar yürümüştür.⁸⁰

Sıkıntılı zamanlarda oluşan yardım mucizesi İlyâs peygamberde olduğu gibi diğer peygamberlerde de görülmüştür. Bu tarz mucizeler bazı müellifler tarafından soyut olarak yorumlanmıştır. Şöyle ki uyku esnasında görülen ekmek ruhî bir kuvvet anlamına gelir. Nitekim bu hadisenin ardından İlyâs Allah'tan vahiy ile desteklenecektir.⁸¹

b. Göklerden Ateş Yağması

İlyâs peygamber döneminde halk Ba'l adlı sözde tanrıya inanmıştır. Peygamberliğini mucizelerle kanıtlama yoluna giden İlyâs, halkı Karmel Dağı'na davet etmiştir. Hatta İlyâs Karmel Dağı'nda bütün İsrail halkı, İzebel'in sofrasında yiyip içen Ba'l'in dört yüz elli peygamberi ve tanrıça Aşera'nın dört yüz peygamberini huzuruna çağırıp düelloya davet etmiştir. İlyâs I. Krallar 18/21 de geçen şekliyle, "Eğer Rabb Tanrıysa onu izleyin yok eğer Ba'l Tanrıysa onun ardınca gidin." diyerek toplanan halka iki boğa getirmelerini kesilen boğaların altına ateşin yakılmamasını emretmiştir. Kendilerine verilen boğayı alıp hazırlayan Ba'l'in peygamberleri sabahtan öğlene kadar, "Ey Ba'l, bize karşılık ver!" diye yalvarıp

⁷⁴ Shaver, *The Prophet Elijah In The Literature Of The Second Temple Period*, 42-44.

⁷⁵ Yıllarca süren kuraklık İlyâs'ın Karmel dağına yeniden çıktığında nihayete ermiştir. I. Krallar 18/41-46.

⁷⁶ Segal, *Elijah A Study in Jewish Folklore*, 27.

⁷⁷ Wiener, *The Prophet Elijah*, 47.

⁷⁸ Caspi-Sokol, *The Legend of Elijah*, 4; İlyâs'ın kargalar tarafından beslendiği ile ilgili, Wiener, *The Prophet Elijah*, 46; G. "Elijah", *The Jewish Encyclopedia*, V: 122; T. K. Cheyne-J. Sutherland Black, *Encyclopedia Biblica a Dictionary of The Bible*, (New York: Macmillan Company, 1903), II: 1271.

⁷⁹ Michael L. Rodkinson, *New Edition of the Babylonian Talmud*, (Boston: The Talmud Society, 1918), VII-VIII: 385.

⁸⁰ I. Krallar 19/1-9.

⁸¹ Caspi-Sokol, *The Legend of Elijah*, 8.

yakarmalarına ve sunağın çevresinde zıplayıp oynamalarına rağmen ne herhangi bir ses ne de bir karşılık alabilmişlerdir. Bu durum karşısında İlyâs, “Bağırın, yüksek sesle bağırın! O tanrıymış. Belki dalgındır, ya da heladadır, belki de yolculuk yapıyordur! Yahut uyuyordur da uyandırmak gerekir!” şeklinde alay etmiştir. Böylece yüksek sesle bağırın adetleri uyarınca, kılıç ve mızraklarla kanlarını akıtıncaya dek kendi kendilerini yaralayan halka ne bir ses, ne ilgi, ne de bir karşılık Ba’l’den gelmiştir.⁸² İlyâs Rabb’in yıkılan sunağını onarmaya başlamış, on iki taş almış ve bu taşlarla Rabb’in adına bir sunak yaptırmıştır. Çevresine de bir hendek kazarak sunağın üzerine odunları dizmiş kendisine ait olan boğayı parça parça kesip odunların üzerine yerleştirmiştir. “Dört küp su doldurup yakmalık sunuyla odunların üzerine dökün” diyerek bu işlemi üç kez yaptırmıştır. Dökülen su sunağın çevresini doldurmuştur. Akşam sunusunun sunulacağı saatte, İlyâs sunağa yaklaşıp dua etmiştir. O anda gökten Rabb’in ateşi düşmüş, düşen ateş yakmalık sunuyu, odunları, taşları ve toprağı yakıp hendekteki suyu kurutmuştur olayları gören halk yüz üstü kapanarak “Rabb Tanrı’dır!” demişlerdir. İlyâs, “Ba’l’in peygamberlerini yakalayın, hiçbirini kaçırmayın” diye onlara buyruk vermiş peygamberler yakalanmış, İlyâs onları Kışon Vadisi’ne götürüp orada öldürmüştür.⁸³

c. İlyâs’ın Hastaları İyileştirmesi

İlyâs’ın önemli mucizelerinden bir diğeri Sayda yakınlarında bulunan ve Sarefat kentinde yaşayan pagan⁸⁴ ve dul olan kadınla arasında geçen hadisedir. Hatta bu hadiseyle İlyâs ölüleri diriltme konusunda özel imtiyaza sahiptir,⁸⁵ denilebilir. Buna göre Tanah I. Krallar, 17/8-24’te bahsi geçen bu hadiseye göre; Tanrı’dan hemen kalkıp Sarefat kentine yerleşmesi yönünde vahiy alan İlyâs, bu emir üzerine Sarefat’a gitmiştir. İlyas, burada oğluyla birlikte yaşayan bir kadının evinde misafir olmuştur. Ancak İlyas evinde misafir olduğu bu kadının ağır bir hastalığa yakalanan ve sonunda ölen oğlunu, Rabb’e içten yakarıp dua ederek yeniden hayata döndermiştir.⁸⁶ Ayrıca yoksul bir hayat süren bu aileye bundan böyle yiyeceklerinin tükenmeyeceği müjdesini vermiştir. Tüm bu olanlardan sonra pagan kadın, İlyâs’ın gerçekten Tanrı adamı olduğuna ve söylediği sözün Rabb’in sözü olduğuna inanmıştır.⁸⁷

İlyâs’ın Sarefatlı dul kadına gönderilmesi daha sonra İsa tarafından da vurgulanmıştır.⁸⁸ Ayrıca İlyâs’ın ölüleri diriltmesi mucizesi Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesini anımsatır.⁸⁹

⁸² G., “Elijah”, *The Jewish Encyclopedia*, V: 121; I. Krallar 18/16-40.

⁸³ I. Krallar 18/33-40; Cheyne-Black, *Encyclopedia Biblica*, II: 1271.

⁸⁴ Wiener, *The Prophet Elijah*, s. 47.

⁸⁵ Moses Aberbach, “Elijah [In The Aggadah]”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (Amerika: Thomson Gale, 2007), VI: 334.

⁸⁶ Bu hadiseye benzer Elişa peygamberin Şunem’li kadının oğlunu iyileştirmesi için ayrıca bkz. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bereşit*, çev. ve düzenleyen. Moşe Farsi, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010), I: 455-457.

⁸⁷ I. Krallar 17/8-24; Segal, *Elijah A Study in Jewish Folklore*, 29; Cheyne-Black, *Encyclopedia Biblica*, II: 1271.

⁸⁸ Luka 4/ 25- 26.

⁸⁹ I. Krallar 17/20-23; II. Krallar 13/21; Matta 9/23-25; Markos 5/41-42; Luka 8/49-56; Yuhanna 11/38-44; Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110.

d. İlyâs'ın Gaybden Haber Vermesi

İlyâs'ın mucizeleri arasında kendisiyle mücadele eden Kral Ahab ve karısı için ilerde meydana gelecek hadiseleri daha önceden bildirmesi yer alır. Buna göre Kral Ahab, Navot adındaki birinin bağıni eşinin planıyla gasp etmesi üzerine bu durumun tanrı tarafından kendisine haber verilmesi ile İlyâs peygamber, kral Ahab ve eşi İzebel'in Navot'un öldürüldüğü yerde öleceklerini ve köpekler tarafından yeneceğini haber vermiştir.⁹⁰ Gerçekten Ahab, Ramotgilead'da savaş esnasında ölmüştür⁹¹ ve yine İlyâs'ın haber verdiği şekliyle İzebel de ölmüştür.⁹² Ahab'ın oğlu ve yeni kral olan Ahazyia da İlyâs'a karşı düşmanca davranmıştır ve o da İlyâs'ın önceden bildirdiği şekilde ölecek cezasını bulmuştur.⁹³

İlyâs'ın gaybî haberlerinden bir diğeri ise kral Yehoram'ın başına gelecekleri haber vermesidir. Burada Yehoram'ın krallığı döneminde İlyâs peygamberden aldığı mektuptan söz edilmektedir. Bu mektuba göre İlyâs, Yehoram'ın, İsrail krallarının yolunu izlemesiyle Rab'bin halkını, oğullarını, karılarını ve kendisinin olan her şeyi büyük bir yıkımla vuracağını ve korkunç bir bağırsak hastalığına yakalanacağını belirtir. Gerçekten de sonrasında Rabb Yehoram'ı iyileşmez bir bağırsak hastalığıyla cezalandırmış ve hastalık yüzünden bağırsakları dışarı dökülmüştür.⁹⁴

e. İlyâs'ın Şeria Irmağı'nı İkiye Bölmesi

Eski Ahit'e göre bu hadise İlyâs'ın göklere çıkmadan evvel Elişia ile beraberken vuku bulmuştur. II. Krallar 2/1-18 de yer alan anlatı özetle şöyledir: "Rabb İlyâs'ı kasırgayla göklere çıkarmadan önce, İlyâs ile Elişia Gilgal'den ayrılıp yola çıkar. Rab İlyâs'ı önce Beytel'e sonra Eriha'ya daha sonra da Şeria Irmağı kıyısına gönderir. Bu yolculuklar sırasında İlyâs Elişia'ya kalmasını rica etse de Elişia kabul etmeyip İlyâs'ın peşinden gelir. İlyâs ile Elişia Şeria Irmağı'nın kıyısına gelir ve durur. İlyâs cüppesini dürüp sulara vurunca, sular ikiye ayrılır. Elişia ile İlyâs kuru toprağın üzerinden yürüyerek karşıya geçerler. Karşı yakaya geçtikten sonra İlyâs Elişia ile konuşurken ansızın ateşten bir atlı araba görünür, onları birbirinden ayırır. İlyâs kasırgayla göklere alınır. Olanları gören Elişia şöyle bağıırır: 'Baba, baba⁹⁵, İsrail'in arabası ve atlıları!' İlyâs'ı bir daha göremeyen Elişia giysilerini yırtıp paramparça eder. Sonra İlyâs'ın üzerinden düşen cüppeyi alıp geri döner ve Şeria Irmağı'nın kıyısında durur. İlyâs'ı bir daha göremeyen Elişia sonra İlyâs'ın üzerinden düşen cüppeyi alıp geri döner ve Şeria Irmağı'nın kıyısında durur. İlyâs'ın üzerinden düşen cüppeyi sulara vurarak, 'İlyâs'ın tanrısı Rabb nerede?' diye seslenir. Cüppeyi sulara vurunca ırmak ikiye ayrılır ve Elişia karşı yakaya geçer. Erihalı peygamberler karşıdan Elişia'yı görünce, 'İlyâs'ın

⁹⁰ I. Krallar 21/1-24.

⁹¹ I. Krallar 22/29-38.

⁹² II. Krallar 9/36-37.

⁹³ II. Krallar 1/1-17.

⁹⁴ II. Tarihler 21/12-15, 18-19.

⁹⁵ Bir öğretmen, öğrencisinin "babası" addedilmesinin bir örneği olarak İlyas Peygamber ile onun öğrencisi Peygamber Elyesa arasındaki ilişki nedeniyle, İlyas ateşten bir araba ile göklere yükseldiğinde Elyesa ona "Baba! Baba!" diye seslenmiştir. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Devarim*, çev. ve düzenleyen. Moşe Farsi, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2012), V: 135.

ruhu Elişa'nın üzerinde!' demişler sonra onu karşılamaya giderek önünde yere kapanmışlardır.⁹⁶

f. İlyâs'ın Parmaklarından Su Fışkırması

Kaynaklarda Hz. Musa'nın kayadan su fışkırtması mucizesine⁹⁷ benzer olarak İlyâs'ın parmaklarının arasından su akıtması şeklinde bir mucizesinden söz edilir: " Akşama doğru İlyâs öğrencisi Elişa'yı/Elyesa'yı çağırır ve onun ellerine su döker. Ardından bir mucize gerçekleşir. Sanki çeşmeden akar gibi İlyâs'ın parmaklarından su akmaya başlar. Böylece sunak yeri tamamen su ile dolar."⁹⁸

g. Rabb'in İlyâs'a Görünmesi

Konuyla ilgili Eski Ahit'te, İlyâs'ın halkın Tanrıya kulluk etmemesi, üstelik kendisini de öldürmek istemeleri üzerine dert yakınmasıyla Rab ve İlyâs arasındaki bir diyalog anlatılmaktadır: Rabb, "Burada ne yapıyorsun, İlyâs?" diye sordu. İlyâs, "Her şeye egemen Rabb Tanrı'ya büyük bir istekle kulluk ettim" diye karşılık verdi, "Ama İsrail halkı senin antlaşmanı reddetti, sunaklarını yıktı ve peygamberlerini kılıçtan geçirdi. Yalnız ben kaldım. Beni de öldürmeye çalışıyorlar."Rabb, "Dağa çık ve önümde dur, yanından geçeceğim..." dedi.⁹⁹

Yukarıda bahsi geçen İlyâs peygamberin mucizeleri akla Musa peygamberle ilgili birtakım benzer yönleri (Musa'nın Firavun'dan Medyen'e, İlyâs'ın ise Kraliçe İzebel'den çöle kaçması, Musa'nın Kızıldeniz'i, İlyâs'ın ise Şeria Irmağı'nı ikiye yarması, Musa'nın kavmini Sina Dağı'na, İlyâs'ın ise Karmel Dağı'na toplaması gibi) getirmektedir.¹⁰⁰ İlyâs, hem Rabbinik literatürde hem de Yeni Ahit geleneğinde Musa ile ilişkilendirilmiştir. Hz. Musa İsrailoğulları'nı Mısır esaretinden kurtaran ilk kişidir. İlyâs ise İsrailoğulları'nın gelecek kurtuluşunun başlatıcısıdır.¹⁰¹

Buraya kadar anlatılagelen İlyas Peygamberin mucizelerine yönelik denilebilir ki; İlyas yoğun bir mucize göstermiştir, ama bunların da büyük çoğunluğu toplumun geneli için değil bireyler için yapılmıştır. Dolayısıyla İlyas ve Elyesa peygamberler sadece Yisrael Krallığı çerçevesinde faaliyet göstermişlerdir ve bu krallık, başlarındaki kötü kralların yönlendirmesi altında putperestliğe, büyücülere, falcılara ve benzerlerine, boğazına kadar batmıştır. Bu yüzden İlyas ve Elyesa, halkın ruhunu tekrar canlandırma, Tanrı'nın mevcudiyetini ona hatırlatma ve Tanrı'nın nezaretinin bireysel yaşamın en basit ayrıntısını bile değerlendirdiğini vurgulama ihtiyacı vardır. Böylece onların yaptıkları mucizeler istisnai ve yine o dönemdeki görevlerinin gereksinimlerinden biri olduğu için yapılmıştır.¹⁰²

⁹⁶ II. Krallar 2/1-18.

⁹⁷ Bu hadise Bakara 2/60. ayette *idrib bi-asâke'l-hacer* ibaresiyle anlatılır. Çıkış 17/ 5-7.

⁹⁸ G., "Elijah", *The Jewish Encyclopedia*, V: 123.

⁹⁹ I. Krallar 19/9-11.

¹⁰⁰ Caspi- Sokol, *The Legend of Elijah*, 19- 22; Shaver, *The Prophet Elijah In The Literature Of The Second Temple Period*, 59.

¹⁰¹ Aberbach, "Elijah [In The Aggadah]", *Encyclopedia Judaica*, VI: 334.

¹⁰² *Tora ve Aftara, Devarim*, V: 404.

kabilelerinin İlyâs tarafından tekrar tesis edileceğini belirtmektedir.¹¹² Nitekim Yahudilere göre İlyâs, göğe yükseltilmiştir ve ahir zamanda hak ve adaletin savunucusu olarak dünyaya geri gelecektir.¹¹³ Talmud, Midraş ve Ortaçağ din filozofları son kurtuluşun Dâvûd soyundan Mesih ve İlyâs'ın elleriyle olacağı ve sonsuz bir yaşamın başlayacağına hemfikirdirler.¹¹⁴ Böylece Yahudi geleneğinde İlyâs'ın, Mesih'in selefi olarak ortaya çıkararak ikinci bir geliş beklenir.¹¹⁵ Hatta Ortodoks Yahudiler tarafından Fısıh yemeği esnasında Mesih'in habercisi olan İlyâs'ın geleceği umularak evin kapısı açık tutulmaktadır ve yine sünnet törenlerinde İlyâs sandalyesi demirbaş eşyalardan biri olarak görülmektedir. Reformist Yahudiler ise geleneksel Yahudi düşüncesindeki kurtarıcı bir Mesih beklentisini reddetmekte bunun yerine tüm insanlığın durumunun tedrici olarak iyileştirilmesi ve dünyada barışın tesisi manasında Mesihî çağa vurgu yapmaktadır.¹¹⁶ Diğer taraftan İlyâs'ın yeniden gelmesi inancının gereği olarak İlyâs sonrası gelen peygamberler halk nezdinde İlyâs'la ilişkilendirilmişlerdir. Yahudilerden bir kısmının Yahya'nın ve İsa'nın beklenen İlyâs olduğuna inanması bu minvaldedir.¹¹⁷ İlyâs'ın geliş zamanı konusunda ise Musa b. Meymûn (1135-1204) mesihî zamanların Ye'cûc ve Me'cûc (Gog ve Magog) savaşının patlak vermesiyle başlayacağını ve İlyâs'ın Yahudileri kurtuluşa hazırlamak ve doğru yola iletmek amacıyla bu olaylardan önce veya sonra geleceğini bildirir.¹¹⁸

İslami kaynaklarda İlyâs'ın göğe yükselmesine de değinmek gerekir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim ve hadislerde bilgi yoksa da İsrâiliyyat türünde çeşitli rivayetler vardır. Buna göre Kâ'b el-Ahbâr'dan nakledilen bir rivayette dört peygamber halen sağdır. Bunlardan İlyâs ve Hızır yerde, İdris ve İsa göktedir.¹¹⁹ İbn-i Arabî'ye göre ise Hz. Peygamberin şeriatına bağlı olarak yeryüzünde İdris, İsa, İlyâs ve Hızır bedenleriyle yaşamaktadırlar.¹²⁰ Enes b. Malik'ten nakledilen bir rivayete göre Hızır denizlerde, İlyâs ise karalarda insanlara yardım için görevlendirilmiştir. Benzer bir rivayet de Hasan el-Basri'ye (ö: 110/ 728) izafe edilmiştir.¹²¹ Onlara bu vazifenin bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiği de söylenmiştir.¹²² Ancak bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber Hızır'a çölde, İlyâs'a denizde ümmetini himaye vazifesini yüklemiş, Hızır-İlyâs an'anelerine bağlı bazı Anadolu halk inanışları ise İlyâs'ı denizlerin Hızır'ı da karaların hakimi olarak göstermiştir.¹²³

¹¹² Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 161.

¹¹³ Ethem Ruhi Fırlı, "Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV: (1982), 199.

¹¹⁴ Wiener, *The Prophet Elijah*, 62-68. Ayrıca bkz. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra*, çev. ve düzenleyen. Moşe Farsi, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010), III: 610.

¹¹⁵ Caspi- Sokol, *The Legend of Elijah*, 1; Bazı değerlendirmelere göre İlyâs'ın Yahudilerin ikinci tapınak döneminde Mesih'in müjdecisi olduğu, yaygın ve evrensel olduğu fikri uzaktır. Shaver, *The Prophet Elijah In The Literature Of The Second Temple Period*, 4-5.

¹¹⁶ Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi, Tarih, İnanç ve İbadet*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2011), 299, 308.

¹¹⁷ Yuhanna 1/19-26; Matta 16/14; 17/10-12; Luka 1/17; 9/8; Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 161.

¹¹⁸ Apokaliptik Midraş edebiyatında da aynı düşünceye rastlanılır. Wiener, *The Prophet Elijah*, 61-62, 66; Rodkinson, *New Edition of the Babylonian Talmud*, I: 248.

¹¹⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II: 274.

¹²⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 11: 47.

¹²¹ Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 78.

¹²² Aydemir, "İlyâs (a.s) Hakkında Bir Araştırma", 31.

¹²³ Boratav, "Hızır", *İA*, 5/1: 465.

Ancak İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Hızır ve İlyâs'ın hayatta olduğunu ileri süren bütün rivayetlerin uydurma olduğunu belirterek her ikisinin öldüğüne dair çeşitli deliller ileri sürmektedir. Mesela Kur'an'da, "Ey Muhammed! Biz senden önce dünyada hiçbir insana ebedilik vermedik"¹²⁴ buyrulurken, Hz. Peygamber de o anda hayatta olanlardan yüz yıl sonra kimsenin kalmayacağını ifade eden hadisiyle,¹²⁵ hiçbir insanın ölümsüz olmadığına işaret etmiştir.

Âl-i İmrân 3/81. ayette bildirildiğine göre, Allah bütün peygamberlerinden, Hz. Peygamber'e ve dinine yardım etmeleri hususunda söz almıştır. İlyâs da bir peygamber olarak iddia edildiği gibi sağ ise Hz. Peygamber döneminde ona iman etmesi ve son nefesine kadar ömrünü bu uğurda tüketmesi gerekmektedir. Oysaki böyle bir şey tarihen sabit değildir. Hz. Peygamber bir hadisinde, "Allah'a andolsun ki, eğer Musa sağ olsaydı bana uymaktan başka bir şey yapmazdı" buyurmuştur. Hal böyleyken 'İlyâs ölmemiştir' iddiasında bulunmak ayetlere, sahih sünnete ve akla muğayirdir.¹²⁶

İslam âlimlerinin çoğunluğu İlyâs peygamberin öldüğü kanaatindedir. Buna mukabil bazı âlimler karşıt görüş ileri sürmüştür. Kurtubi'nin (ö. 671/1273) naklettiği rivayetler bu görüşü destekler niteliktedir. Kaynaklarda İlyâs peygamberin ebedi hayat sahibi olduğunu ispatlamak için, Peygamberle görüştüğüne dair hadis biçiminde bazı rivayetler nakledilmiştir. Aslında bunların tek bir rivayetin varyantlarından ibaret olduğu görülür. Örneğin Enes b. Malik'e isnat edilen bu rivayetlere göre, Hz. Muhammed bir sefer sırasında dinlenirken İlyâs peygamber onunla görüşüp konuşmuş, hatta birlikte yemek bile yemişlerdir.¹²⁷ Hatta kendisine nispet edilen başka bir habere göre Hz. Peygamber, muhtelif yiyeceklerden bahsettikten sonra kereviz ve yer mantarının İlyâs ve Elyesa'nın yiyecekleri olduğunu ve bu iki nebinin yılda bir kez buluştuklarını, zezem içtiklerini ve bu içmenin kendilerine bir yıl yettiğini ve Cenab-ı Hakk'ın her yüzyılın sonunda gençliklerini tazelediğini bildirmiştir.¹²⁸

Sonuç olarak Hızır konusunda olduğu gibi, İlyâs peygamber konusunda da bizzat Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerle dayanan bir ebedilik telakkisine rastlanılmamaktadır.¹²⁹

5. Yahudi Mistisizminde, Folklorik Literatürde ve Tasavvufi Kaynaklarda İlyâs

İnsanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin mistisizm şeklinde ifade edilir.¹³⁰ Yahudi mistisizminden İlyâs okunduğunda, Aggadik'te İlyâs halkın ruhani liderleri arasında arabulucudur. Yahudi bilgelerinin bazı deneyimlerinde yer almaktadır. İki bilgenin uçuşu ve bir mağarada on iki yıl boyunca kalışları, bu süre zarfında da İlyâs'ın

¹²⁴ Enbiyâ 21/34;

¹²⁵ Harman, "İlyâs", *DİA*, XXII: 162.

¹²⁶ Aydemir, "İlyas (a.s) Hakkında Bir Araştırma", 32-33.

¹²⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II: 274-275; Suyûti, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VII: 118; Aydemir, "İlyas (a.s) Hakkında Bir Araştırma", 37; Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 76.

¹²⁸ Aydemir, "İlyas (a.s) Hakkında Bir Araştırma", 31.

¹²⁹ Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 77.

¹³⁰ İlhan Kutluer, "Mistisizm", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2005), XXX: 188.

onlara günde iki kez görünmesi ve bilgi vermesi bu minvaldedir.¹³¹ İlyâs Zaddikim efsanelerinde önemli bir rol oynamaktadır. Moses b. Shem Tov de Leon'a göre, İlyâs insanın yaratılışını destekleyen meleklerle mensuptur. Dolayısıyla İlyas yeniden göğe çıkmadan önce insan olarak yeryüzünde sadece geçici ikamet eden bir melektir. Moses Cordovero, Enoş'un kaderiyle İlyâs'ın yaşamını kıyaslamaktadır. Ona göre her ikisi de münzevi bir yaşam süren kutsal şahsiyetlerdir. Cennette her ikisi Yahudi mistikleri tarafından hayal ötesi bir şekilde tasvir edilir. Enoş'un bedeni ateşte yandığında ve kendisi bir baş melek/metatrona dönüştüğünde İlyâs, bedenen göğe yükselir ve böylece yeryüzünde yeniden ortaya çıkarak dünya ile irtibatını gerektiğinde sürdürmektedir. İlyâs'ın bedeninin topraktan değil yaşam ağacından geldiği söylenmektedir. İlyâs Tanrı'nın emirlerini ve mucizelerini gerçekleştirir. Böylece İlyâs sadece Metatron olarak bilinen Enoş gibi değil, Yahudilerin kaderinde de rol oynar.¹³²

İlyas'ın kişiliği yalnızca tarihi olayların Kitab-ı Mukaddes'teki kayıtlarında, Aggadah'ta, mistisizmde ve Hasidizm'de değil aynı zamanda -ki özellikle büyük ölçüde- Yahudi folkloründe önemli bir bölümü kapsamaktadır. İlyâs ile ilgili geleneksel hikayeler, anekdotlar, şiirler, şarkılar neredeyse sınırsız denilebilir. Şiirsel birçok tasavvurlarda İlyâs'ın imaları görülmektedir. Özellikle de yağmur duaları bunlardan biridir. Benzer şekilde Kefaret Günü öncesi günlük ve haftalık tövbe duaları İlyâs'ın Karmel Dağı'ndaki duasının referansı ile tekrarlanır. Kefaret Günü sona erdiğinde Yahudi halkı yirmi dört saat süren oruç tuttuktan sonra örtünüp yedi kez toplu halde; "Kapı kapandığı an bize kapıyı aç." şeklinde kapanış duası yaparlar. Diğer yandan özellikle Şabat sonu da İlyâs'ın izleri belirir. Resmi ayinlerini takiben havdalah (Şabat bitimindeki tören) öncesi ve sonrası birçok Yahudi evinde 'İlyâs Şarkıları' söylenir. Bu şarkıların nakaratı 'Gilad'dan Tişbeli İlyâs/ Yakında bize Davud'un oğlu Mesih'le gelebilir.' şeklindedir. İlyâs'ın kutsal mucizelerine tahsis edilmiş pek çok ayet geleneksel dua kitaplarının tümünde yer almaktadır. Aynı zamanda İlyâs'ın bir rüyada görünmesi iyi şanslar ifade ettiğine ve yakında çıkacağını vaad ettiğine işaret sayılmaktadır. Özel yerler de, çoğunlukla sinagoglar ve mağaralar, ağırlıklı olarak İsrail topraklarında ve Yakın Doğu'da İlyâs'a ithaf edilmiştir. Onun kutsal faaliyetlerinin resimleri dua kitaplarında ve özellikle de Fıfış bayramı ayinlerinde yer alır. Önemli Yahudi liderleri için İlyâs'la karşılaşmak, dini rehberlik, manevi bir yüzleşme, ilahi olana yakınlık, kurtuluş olasılığı ve kurtuluş beklentisi anlamına gelmektedir. Talmudik-Aggadik literatürün ve Midraş'ın etkisinde İlyâs, her şeyden önce cennetten gönderilen bir yardımcı, bireyin ruhsal ve maddi sorunlarını giderici ayrıca diasporadaki Yahudi kitlelerinin kurtarıcısı olan bir şahsiyettir. Sayısız halk efsanesi İlyâs'ın ani beklenmedik yardımlarını anlatmaktadır. Buna göre İlyâs ciddi hastalıkları tedavi eder, hayatları tehlikede olan insanları korur, haksız yere mahkûm olanları serbest bırakır, mutlu evlilikler getirir, yoksulları destekler ve rahatlatır, iyi niyetleri, davranışları ödüllendirir. İlyâs çoğunlukla nazik, bilge yaşlı adam gibi mesela

¹³¹ Wiener, *Prophet Elijah in The Development*, 78-81.

¹³² Samuel Abba Horodezky, "Elijah [In Mysticism]", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (Amerika: Thomson Gale, 2007), VI: 334.

bir dilenci veya sıradan bir köylü gibi görünmüştür. Sık sık mucizeler gerçekleştirmiştir. Zaman ve uzay onun emri altındadır, böylece her an yardıma koşar ve asla yardımlarında geç kalmamaktadır. İlyâs zaman zaman Fısıh gecesi bilinmeyen yaşlı bir adam şeklinde evlerin açık bırakılan kapısından girer ve aile masasına oturur. Burada şunu belirtmek gerekir ki İlyâs hakkındaki anlatılagelen hikâye ve bilgiler daha çok Aggadik literatüründeki İlyâs algısının görüşüne göre kalıplaşmıştır. Diğer yandan İlyâs öyle bir şahsiyettir ki Ester Kitabı'nda İranlı Yahudilerin kurtarılması dahi Aggadistler tarafından onun gizemli faaliyetlerine atfedilmiştir. Dolayısıyla folklorik literatür İlyâs hakkında başarılı çok sayıda hikâye içermektedir. İnsanlar onun adına tahsis edilmiş birçok özel yerde ibadet etmekte, onun adını taşıyan mağara önlerinde özellikle ruhsal yönden hastaları İlyâs'ın gelip iyileştireceğine inandıkları için gecelemektedirler.¹³³

Bazı yazarlar tarafından İlyâs karakterinin aynı zamanda Yunan Tanrısı Hermes ile de benzer bir rol oynadığı söylenmiştir. Mesela Wiener Jungian'ın İlyâs çalışması Tanrı Hermes ile bu peygamberin ortak yönleri olduğunu not etmektedir. Diğer yandan Ben-Amos bu ikisinin tarihsel bağlantısı olabileceğini ifade etmiştir. İlyâs ve Hermes zaman zaman şekil değiştiren ve kurtarıcı bir figürdür. Ancak bu ikisi arasında yapılan kıyaslama noktasında Rabbinik kaynaklarda açık ve net bir bilgi yoktur. İlyâs'ın ortaya çıkışıyla ilgili efsaneler, toplumlara sözlü kültürle aktarılmıştır. Rabbinik metinler bu tür efsaneleri bir çalışma konusu olarak tanımamış veya ayrı bir tür olarak adlandırmamıştır.¹³⁴

Yahudi geleneğinde İlyâs'ın zikrettiğimiz tüm bu vasıfları tasavvuf çevresinde Hızır'ı akla getirmektedir. Çünkü Hızır'ın İslami kaynaklarda bahsi geçen özellikleri ile İlyâs'ın arasında benzerliklerin mevcut olduğu yine de ikisinin ayrı ayrı kişiler olarak algılandığı görülmektedir. Buna göre, öncelikle Hızır, Kur'an-ı Kerim'de ilahi rahmet ve sırların bilgisine sahip olan bilge kul olarak geçmektedir. Tasavvufi kaynaklarda ona elinin son derece açık olması, insanlara para ve mal yardımında bulunması, her beş yüzyılda bir vücut organlarının yenilenmesi, hastalandığı zaman kendi kendini tedavi etmesi, ara sıra insanlar arasına karışması ancak insanların onu bilmemesi, bedevi kılığında dolaşması, aniden ortaya çıkması, ölü insanları diriltme kabiliyetine sahip olması gibi vasıflar izafe edilmektedir. Bunun yanında tasavvufi telakkilerde Hızır'ın mistik yola kılavuzluk etme ve mürşitlik gibi işlevi de bulunmaktadır. Bu işlevin kökeni ise Kur'an-ı Kerim'deki Hızır ve Musa arasında geçen hadiseye dayandırılmaktadır. Buna göre Hızır vaktiyle Allah'ın kendine bildirmesiyle nasıl Musa'ya irşad ettiyse, kıyamete kadar da bazı insanları irşad etmeye devam edecektir. Bu sebeple Hızır, bütün mutasavvıflar tarafından en büyük manevi mürşit olarak kabul edilmiştir. İlyâs'a gelince, Hızır'ın bu sayılan niteliklerinin farklı şekillerde de olsa Yahudilik ve Hıristiyanlıkta İlyâs tarafından yerine getirildiği görülmüştür. İlyâs'ın da tıpkı Hızır gibi zaman zaman insanlara görünüp (Yahudi mistikleri kendilerine İlyâs'ın

¹³³ Wiener, *Prophet Elijah in The Development*, 132-141; Noy, "Elijah [In Jewish Folklore]", *Encyclopaedia Judaica*, 335.

¹³⁴ Kristen H. Lindbeck, *Elijah and the Rabbis Story and Theology*, (New York: Columbia University Press, 2010), 33, 75-76.

göründüğünü ve gizli hikmetleri bildirdiğini söyledikleri görülmüştür) ilahi hikmetleri bildireceği ve kıyamete kadar da bu işlevinin devam edeceği kabul görmüştür.¹³⁵

İslâmî kaynaklarda belirtildiğine göre Hızır ve İlyâs her yıl Ramazan ayında Beytül-Makdis'te oruç tutarlar. Aynı şekilde her yıl hacca giderek zemzem suyundan içerler. Bu su onların yıllık su ihtiyaçları için yeterlidir. Ayrıca onların her sene Arafat'ta buluştuklarını ifade eden hadis de nakledilir.¹³⁶ Bir başka rivayete göre ise Hızır ve İlyâs yılda bir defa değil her gece Zül-Karneyn'in Ye'cuc ve Me'cuc kavimleri arasına inşa ettiği duvarın dibinde buluşurlar. Hadis şeklindeki daha değişik bir rivayet de şudur: Hızır ve İlyâs her yıl belli mevsimde bir araya geldiklerinde, birbirlerinin başını traş edip dua okuyarak ayrılırlar.¹³⁷

Halk inançlarında ise İlyâs hakkındaki bilgiler ve uygulamalar birçok yönden farklılık arz etmektedir. Çünkü halk inanışlarında İlyâs daha çok nebi¹³⁸ olarak kabul edilen Hızır ile anılmaktadır. Umumiyetle 6 Mayıs günü kutlanan ve halk takviminde yazın başlangıcı olarak kabul edilen Hızirellez Günü (Hızır ile İlyâs'ın buluştuğu gün) ile ilgili inanışlar ve adetler Hızır'ın özellikle insanlara servet, bereket ve kainata yeniden hayat bahşeden kudretine bağlanmıştır. Ancak ne var ki insanın bu kudreti kendi yararı için kullandığı sihrî ameliyelerin hemen hepsi İlyâs atlanarak Hızır'la ilgili gösterilmiştir. Hızirellez günü hakkında, Hızır için olduğu gibi Hızirellezin köken ve mahiyeti konusunda tek bir köken veya kaynağın değil pek çok köken ve kaynağın, kültürün katkısı olduğu kabul edilmiştir. Nitekim ilkçağlara bakıldığında Mezopotamya, Anadolu, İran, Yunanistan, Doğu Akdeniz çevresi memleketlerinde bazı tanrılar adına bahar ya da yazın gelişiyile ilgili bazı ayin ve merasimlerin yapıldığı gözlenmiştir. Bu merasimlerde yapılan uygulamalarda Hızır'a atfedilen bereket ve kainata yeniden hayat bahşi kudretinin, bahar ve bereket tanrılarının vasıfları ile ilişkilendirildiği görülmüştür. Bu kabilden olarak Hızır'ın o gece dokunduğu, bastığı nebatlar, ağaçlar veya otlar ve onun ölmezlik vasfını sağlayan unsur (hayat suyu) ile ilgisi olduğu sanılan sular vasıtasıyla sıhhat, servet, bereket, kısmet (izdivaçta, ticarete vb.) temin etmek, kötülükleri zararlı kuvvetleri bertaraf etmek, zararsız hale sokmak maksadıyla halk arasında ritüel bir karakter gösteren bir takım hareketler yapıla gelmiştir.¹³⁹ Buna göre 5 Mayıs günü temizlik yapıp yiyecek ve içecek hazırlama gibi işlerle başlayan Hızirellezle ilgili birtakım adet ve görenekler uygulanmaktadır. Mesela Hızirellez günü kır çiçeklerinin kaynatılarak suyundan içilmesinin hastalıklara şifa vereceği, genellikle Hızirellez gecesini Hızır'ın yeryüzünde dolaştığı ve dokunduğu şeylere bereket getirdiği inancı çok yaygın olduğundan o gece evlerdeki yiyecek ve içeceklerin ağzının açık bırakılması, dileklerin bir kağıda yazılarak gül ağaçlarının dibine konulması bu uygulamalara örneklerden sadece birkaçıdır.¹⁴⁰

¹³⁵ Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, 89, 91-94, 102.

¹³⁶ Bu gibi rivayetlerin sahih olmadığı belirtilir. İbn Kesir, *el Bidâye*, II: 274.

¹³⁷ Boratav, "Hızır", *İA*, 5/1: 465.

¹³⁸ Hızır'ın, Hızır aleyhisselam, Hızır nebi, Hızır peygamber şeklinde anılması bu kabildendir. Boratav, "Hızır", *İA*, 5/1: 462.

¹³⁹ Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, 145-146; Boratav, "Hızır", *İA*, 463, 470.

¹⁴⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "Hızirellez", *DİA*, (İstanbul: TDV, 1998), XVII: 314.

Halk arasında Hızır, Hızır-İlyâs ve İlyâs inancının önemi nedeniyle çeşitli memleketlerde onların adına makamlar/yerler ayrıldığı da bilinmektedir. Bu makamlar genellikle Kur'an-ı Kerim'deki kıssada anlatılan olayların geçtiğine inanılan yerler, Hızır'ın içtiği hayat kaynağını temsil eden kaynak veya göller, Hızır'ın insanlara görüldüğü düşünülen yerler ya da Hızır ile İlyâs'ın bulunduğu kabul edilen makamlardır. Yakut el-Hamevi, İbn Battuta, Evliya Çelebi gibi bazı klasik İslam coğrafyacı ve seyyahları eserlerinde bu makamlardan söz etmişlerdir. Bunun yanında Hasluck, Massignon, Friedlaender ve Wensinck gibi bazı bilim adamları da gördükleri bazı Müslüman memleketlerinde bu türden onlara ayrılan çeşitli makamlar saptamışlardır. Ancak sadece İlyâs'a ayrılan makamları konumuz açısından zikretmeyi uygun bulmaktayız. Buna göre İlyâs'a ait tek bir makamdan sadece Evliya Çelebi söz etmiştir. Bu makam Kudüs yakınlarında bulunmakta olup 'Mühr-ü İlyâs' veya 'Makam-ı Hazreti İlyâs' ismini taşımaktadır. Rivayete göre, İlyâs buradaki bir kaya üstünde ibadet etmiş olup başının ve dizlerinin izleri çıkmıştır. Ayrıca çelik üzerinde bir mührü de olduğundan Mühr-ü İlyâs denilmiştir. Anadolu'da ise İlyâs'la ilgili olarak yine sadece Evliya Çelebi'nin, Bingöl'de bulunduğunu söylediği İlyâs Gölü mevcuttur. Bunlar dışında İlyâs'a tahsis edilen makamlar Hızır'a tahsis edilen makamlar kadar değildir. Kısaca tasavvufta Hızır ve İlyâs'ın ebedi hayatta olduğu, aynı işlevlere sahip olduğu görülse de tasavvufun ana yönteminde irşad müessesesine doğrudan doğruya Hızır'ın şahsiyetinin uygun düştüğü, İlyâs'ın ise bunun dışında tutulduğu anlaşılmaktadır. Dahası İlyâs'ın gerçekte Hızır'dan başkası olmadığı ancak tasavvufta Hızır isminin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.¹⁴¹

SONUÇ

Bilindiği üzere insanlık tarihi boyunca yeryüzünde daima Tanrı adına bir uyarıcı, insanlık için Tanrı'nın ihtiyaç gördüğü zaman ve durumlarda ortaya çıkmaktadır. Ancak bu uyarıcılar zaman zaman insanların tepkisine maruz kalmış yahut da zorlu bir mücadele vererek ölüm tehlikesi ile yüz yüze gelmişlerdir. Nitekim Krallar kitabında bahsi geçen İlyâs peygamber de böyle bir durumla karşılaşan ve Tanrı Yahve adına nübüvvet görevini ifa eden peygamberlerden biridir. Dolayısıyla İlyas tarihi bir şahsiyettir. Ancak modern dönemdeki bazı Batılı araştırmalarda İlyas'ın tarihî değil, mitolojik bir figür olduğu yönünde iddialar ileri sürülmüştür. Bu iddiaların önemli gerekçelerinden biri, İlyas peygamberle ilgili birçok anlatının efsanevi motiflerle bezeli olması, dolayısıyla İlyas'ın mitolojik bir kahraman gibi tasvir edilip konumlandırılmasıdır.

İlyas peygamberin vasıfları ve temel mesajları onun yaşadığı dönemde önemli bir kült niteliğindeki Ba'l inancının büyük fırtına tanrısı Ba'l arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu paganist tanrı anlayışının hâkim olduğu coğrafyada İlyâs'ın Tanrı Yahve adına mücadelesinin çetin olması kaçınılmazdır. Ba'l'e karşı Tanrı Yahve'ye inanmayı tebliğ eden İlyâs daima onun adına konuşan, onun gücüyle donatılmış bir haberci, araç ve savaşçıdır.

¹⁴¹ Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, 129-136.

İlyâs ile ilgili anlatıların birçoğunda da onun Hz. Musa ile benzerlikleri vurgulanır. Canlarının tehlikede olması sonucu kaçışları ve bu kaçış sırasında birtakım mucizelerle desteklenişleri, ilâhî ve beşerî âlemler arasında arabuluculuk yapmaları, iki peygamber arasındaki benzerlikler arasında yer alır. Aynı şekilde İlyâs'ın mesihi özellikleri ve ölü diriltmesi de İsa peygamberle arasındaki benzerliği vurgular niteliktedir.

Krallar kitabındaki bazı pasajlardan anlaşılmaktadır ki İlyâs'ın mucizevi bir şahsiyet oluşu ve Musa ile İsa gibi peygamberlere benzemesi onun birbirini tamamlayan niteliğini ortaya koymaktadır ve bu nitelik ileride Yahudi kültüründe İlyâs geleneğini oluşturacaktır. Bu geleneksel inanca göre İlyâs Tanrı'nın onurunu yüceltmek için değil, onun öfkesinin dağılmasına hizmet edecek eylemlerde bulunmak ve İsrail'in daha fazla kefarete ödemesini önlemeye yardımcı olmak için bu ulvi görevde var olmaktadır. Bu amaç uğruna Tanrı halkını teşuvaya (tövbe) çağırılmaktadır. Bu sebeple İlyâs, İsrail halkı için son umuttur, beklenen kurtarıcıdır ve böylece Yahudi inancında kıyamet gününün belirleyici figürü olarak büyük bir önem arz etmektedir.

İslam kültüründeki İlyas algısı önemli ölçüde Yahudi kaynaklarındaki bilgilere dayanır. Zira Kur'an'da sadece iki yerde İlyas, bir yerde de İlyâsın şeklinde zikredilmesine rağmen tefsir ve kısas-ı enbiya kitaplarında İlyâs'la ilgili çok sayıda bilgi aktarılır ki bu bilgiler önemli ölçüde Yahudi kaynaklıdır. Özellikle halk inancında İlyas ile Hızır arasında özdeşlik kurulur; ancak Kur'an'da ve hadislerde bu özdeşliği doğrulayacak hiçbir atıf yoktur. Halk inancında İlyas ile Hızır'ın aslında aynı kişi olduklarına dair inanç ve anlayış muhtemelen, bu ikisiyle ilgili rivayetlerde birçok ortak tema bulunmasıyla alakalıdır. Ancak şu da var ki gerek Hızır'ın tarihî bir şahsiyet olup olmadığı gerekse onu tarihî bir şahsiyet kabul edenlerce onlarca farklı kişiye atıf yapıldığı, benzer şekilde İlyas'ın da Hıristiyan gelenekte Hz. Yahya, İslam geleneğinde Hz. İdris'le de irtibatlandırıldığı dikkate alındığında, Hızır-İlyas özdeşleştirmesinin sağlam bir bilgiye değil, rivayetlerdeki bilgi karmaşasının yol açtığı, göğe yükselme gibi birtakım ortak temalar ve motiflerden hareketle farklı şahsiyetleri birbirine benzetme, daha sonra da birbiriyle özdeşleştirme yanılıgına dayandığı söylenebilir. Bu noktada denebilir ki İlyas tarihî bir şahsiyet, Elyesa onun ardılı, Hızır ise birçok farklı peygamberle ilgili anlatılardan seçkiyle oluşturulmuş mitik bir karakterdir.

Kaynaklar

- Aberbach, Moses. "Elijah [In The Aggadah]". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. VI: 333-334, Amerika: Thomson Gale, 2007.
- Adam, Baki. "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXVII* (1997), 333- 358.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. ve Şerh. Ekrem Demirli. Ankara: Kabalıcı Yayınları, 2008.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Aydemir, Abdullah. "İlyas (a.s) Hakkında Bir Araştırma". *İslâm Medeniyeti Mecmuası* V/2 (1401), 27-39.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*. Nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. I: 90, İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001.
- Boratav, Pertev Nâilî. "Hızır". *İA*. 5/1: 457-471, İstanbul: MEB, 1987.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *DİA*. XXX: 350-352, İstanbul: TDV, 2005.
- Caspi, Mishael M.-Sokol, Gerda Neu. *The Legend of Elijah in Judaism, Christianity, Islam and Literature (A Study in Comparative Religion)*. New York: The Edwin Mellen Press, 2009.
- Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed. *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyyi 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. Nşr. F. Abdurrahim. 1. Baskı. Dımaşk: Dar'ul- Kalem, 1990.
- Cheyne, T. K.-Black, J. Sutherland. *Encyclopedia Biblica a Dictionary of The Bible*. New York: Macmillan Company, 1903.
- Colenso, John William. *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*. IV. London: Longman, 1863.
- Çelebi, İlyas. "Hızır". *DİA*. XVII: 406-409, İstanbul: TDV, 1998.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *İbrahim Peygamber: Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*. 16. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. I-III, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdi İnançları Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/1 (1982), 179-214.
- G., L. "Elijah". *The Jewish Encyclopedia*. V: 121- 130, Amerika: Ktav Publishing House, 2008.
- Glover, Neil. "Elijah versus the Narrative of Elijah: The Contest between the Prophet and the Word". *Journal for the Study of the Old Testament* London: Sage Publication 30/4 (2006), 449-462.
- Gutmann, Joshua-Sperling, S. David. "Elijah". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. VI: 331-333, Amerika: Thomson Gale, 2007.
- Gündüz, Şinasi-Ünal, Yavuz-Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. 4. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.
- Harman, Ömer Faruk. "İlyâs". *DİA*. XXII: 160-162, İstanbul: TDV, 2000.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları*. Çev. Alâeddin Şenel. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Horodezky, Samuel Abba. "Elijah [In Mysticism]". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. VI: 334, Amerika: Thomson Gale, 2007.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Dâru Hicr, 1998.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1965.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 7. Baskı. Ankara: TDV, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Darü'l-Kütüb-i Mısriyye, 2002.
- Kutluer, İlhan. "Mistisizm". *DİA*. XXX: 188-190, İstanbul: TDV, 2005.
- Lindbeck, Kristen H. *Elijah and the Rabbis Story and Theology*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Macdonald, D. B. "Ba'l". *İA*, II: 160-161, İstanbul: MEB, 1979.
- Mcc, J. F. "Ahab". *The Jewish Encyclopedia*. I: 280-281, London: Funk and Wagnalls, 1901.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I: 138, Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî, (el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*. Beyrut: trs.
- Noy, Dov. "Elijah [In Jewish Folklore]". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. VI: 335, Amerika: Thomson Gale, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hidrellez". *DİA*. XVII: 313-315, İstanbul: TDV, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. 4. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. 5. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. 4. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2005.
- Rodkinson, Michael L. *New Edition of the Babylonian Talmud*. Boston: The Talmud Society, 1918.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. 7. Baskı. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- Segal, Samuel M. *Elijah A Study in Jewish Folklore*. New York: Behrman's Jewish Book House, 1935.
- Sel. M. "Phinehas". *The Jewish Encyclopedia*. X: 18-19. Amerika: Ktav Publishing House, 2008.
- Seters, John Van. "Elijah". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. IV: 2764, Amerika: Thomson Gale, 2005.
- Shaver, Brenda J. *The Prophet Elijah in the Literature of the Second Temple Period: The Growth of a Tradition*. Chicago: A Dissertation Submitted to The Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 2001.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*. Beyrut: trs.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. XII. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Tora: *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bereşit*. Çev. ve Düzenleyen. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010.
- Tora: *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra*. Çev. ve Düzenleyen. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010.
- Tora: *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bamidbar*. Çev. ve Düzenleyen. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010.
- Tora: *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Devarim*. Çev. ve Düzenleyen. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2012.
- Wensinck, A. J. "İlyâs". *İA*. V/2: 975-976, İstanbul: MEB, 1993.
- Wiener, Aharon. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*. London: Routledge, 1978.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. VI: 457-458. İstanbul: Emir Yayınevi, 1996.

An Investigation on the Prophet Ilyas According to Jewish and Islamic Sources**Abstract**

Judaism links itself both theologically and as an ethnic lineage to the prophets Moses, Yaqub, Isaac and finally Abraham. These prophets, particularly Abraham is also a important figure in the religion of Islam. Therefore, the connection between Islam and Judaism is very strong and deep. This can be easily seen in the Quran, especially in Madani surahs such as Baqarah and Maida. Also, the fact that an important part of the Qur'anic stories are about the Israelites and the Jews shows the close historical and theological relationship between these two traditions.

In this respect, it is quite normal that many elements in Judeo-Christian culture are also found in the Islamic sources. Although this is an opportunity for wealth of religious knowledge, it may also cause serious problems in matters such as the origin and authenticity of the information. But it can be said that the knowledge of different religious cultures such as Judaism and Christianity is more of an "opportunity" rather than a "problem" especially in the tradition of Islamic exegesis. For what appears to be a problem in this field is actually related to the fact that an information we obtain from a different religious culture does not coincide with our current theological and fiqh knowledge. However, views and beliefs in both theology and fiqh are not fixed, but variable. For this reason, an opinion and knowledge that is accepted in a historical period can be rejected at a later time. There are numerous examples of this in the history of Islamic science. The most interesting example is that the narratives, which have been considered as a very serious problem in exegesis and described as "Israiliyyât", were perceived as an indispensable source of knowledge, especially by the first generation of Muslims, and were frequently used in the context of stories about past prophets. If we see this as an "opportunity", we can enrich our knowledge about the prophet Ilyas in the Islamic tradition, which is the subject of our article, with the information in the Jewish culture, and compare the information in two different cultures.

Our aim in this article is to show the place and importance of Ilyâs in the Jewish tradition, who is generally accepted as a prophet in Judaism and Islam, and to compare it with its perception in the religion of Islam. We also would like to present the contradictory views about this figure. In addition, it is aimed to explore the literature formed in these monotheistic religions by trying to explain the objectionable Ba'l belief against the belief of one god.

Keywords: Elijah • The Holy Scripture • Messiah • Miracle • Ba'l.

ALLAH KUL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YÜCE ALLAH'IN SALÂTI

Şalât of Almighty Allah Within the Context of Relationship Between Allah and Subjects

Sami KILINÇLI¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 01.03.2021
Kabul Tarihi : 28.04.2021
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Allah Teâlâ imtihan dünyası olan bu hayatta insanın istikamet sahibi olmasını, nefsinin tezkiye ederek olgunlaşmasını ve rızasına ulaşmasını istemektedir. Kur'an'da insanların korku, açlık, mal, can ve ürünlerden eksiltmek gibi farklı konularla imtihan edileceği açıklanmakta, bu imtihanlardan yüz akıyla çıkabilmeleri için gerekli açıklama, teşvik ve yönlendirmeler de yapılmaktadır. Kur'an canlı, güçlü ve sıcak bir dil ve üsluba sahiptir. Bu etkili dil ile Hz. Peygamber ve sahabeler görevlerini yaptıkları oranda övülerek takdir edildikleri gibi gerektiğinde farklı şekillerde eleştirilmişlerdir. Kur'an'da Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik zikri, selamı, rızası anlatıldığı gibi Bakara 157. âyette imtihanlarından başarıyla çıkan sahabelere yönelik salât, rahmet ve müjdesi; Ahzâb 43. âyette Allah'ı çok zikir ve tesbih eden Müslümanlara Allah ve meleklerin salâtı; Ahzâb 56.âyette İslam'ı tebliğ eden, tüm muhalefet ve imtihanlara sabreden Hz. Peygamber'e Allah ve meleklerin salât ettikleri anlatılmakta sahabelere de ona salât etmeleri ve teslim olup itaat etmeleri emredilmektedir. Sözlük ve tefsirlerde salâtnın temel anlamının dua olduğu; Allah'ın Hz. Peygamber ve sahabelere salâtnın ta'zim, sena, rahmet, mağfiret, tezkiye ve tebrik etmesi; meleklerin salâtnın bağışlanmaları için istiğfarları ve övmeleri; mü'minlerin salâtnın ise dua, övgü, şanını yüceltme ve destek olma anlamında olduğu açıklanmaktadır. Konuyla ilgili tefsir ve modern çalışmalarda tüm yorumlar birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın salâtnın Hz. Peygamber'le sınırlı olmadığı, O'nun istediği davranışları ve olgunluğu sergileyen her Müslüman için geçerli olduğu, bu şekilde Allah'ın kullarını rahmet ve affıyla kuşatmasının, tezkiye edip övmesinin ve sahiplenip desteklemesinin anlatıldığı anlaşılmaktadır. Allah'ın salâtı ile Medine'deki zor şartlarda, tüm muhalif ve düşmanlara rağmen İslam'ı savunan, yaşayan Hz. Peygamber ve sahabelere Allah'ın onları sahiplenmesi, tezkiye etmesi ve cennet müjdesi açıklanarak O'nun has kulları olma mutluluğu yaşatılırken; düşmanlarına da "Siz kaybettiniz, Allah'ın desteği, merhameti inananlar üzerindedir" buyrulurken ilahi rahmetten uzak oldukları anlatılmıştır. Müşrik, Yahudi ve münafıklarla zorlu mücadelenin yaşandığı Medine'de Hz. Peygamber'e salât getirmenin ona iman, bağlılık ve muhabbet alâmeti; salâttan kaçınmanın da muhalefet ve düşmanlığın işareti olduğu anlaşılmaktadır. Tefsirlerdeki izahlardan Allah'ın, meleklerin ve sahabelerin Hz. Peygamber'e salâtlarının sadece lafzî bir durumu değil hayatta karşılığı olan ve kalpte yaşanan manevi bir hali anlattığı görülmektedir. Tevbe Sûresi 99. ve 103. âyetlerde anlatılan Hz. Peygamber'in mü'minlere salâtnın da onların kalblerinde mutmainlik, kurbîyet ve sekîne oluşturduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili rivayet ve yorumlardan Allah'ın, meleklerin, Hz. Peygamber ve mü'minlerin salâtlarıyla aralarındaki sıcak ve canlı ilişkinin beyan edildiği, Hz. Peygamber ve sahabelerin Allah'ın rızasına nail olmalarının ilan edildiği ve sonraki tarihlerde yaşayacak Müslümanların bu özel ilişki ve övgüye ulaşmaya teşvik edildikleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Salât • Allah'ın Salâtı • Salavât • İmtihan • Rahmet.

¹ Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ Tefsir Anabilim Dalı, kilinclisami01@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8232-7471>

Giriş

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in rehber ve örneğiğinde insanın nefsin, şeytanın ve ahlak-ı mezmûmenin etkisinden arınıp "en güzel ameli"¹ işleyerek "ihşan" makamına ulaşması için inzal edilmiştir. Kemâl haliyle insanlığa "üsve-i hasene"² olarak gösterilen Hz. Peygamber ashabını da bu çerçevede eğitmiştir. Sahabeden bu kemâle ulaşanlar Allah'ın kalplerine imanı yazdığı, katından bir ruh ile desteklediği, Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan razı olduğu, zafere ulaşacak Allah taraftarları olarak³ övülmüşlerdir.

Kur'an'da insanın olgunlaşma süreci Peygamberler, Hz. Meryem ve sahabenin övülen davranışları gibi konular üzerinden açıklanmaktadır. İnsanın hüsrana, esfel-i sâfiline olan yolcuğu ise helak edilen kavimler ve müşrikler üzerinden anlatılmaktadır. Bu şekilde bir insanın yaşayabileceği olumlu ve olumsuz tüm durumlar Kur'an'da bütün boyutlarıyla anlatılmış olmaktadır.

Hz. Peygamber ve sahabenin dindarlık tecrübeleri Allah-kul ilişkisinin tüm boyutlarını örneklendirmektedir. Hz. Peygamber ve görevlerini yerine getiren sahabenin övülerek yüceltildikleri konulardan biri de Allah'ın onlara salât etmesidir. Bakara 157. âyette imtihanlardan yüz akıyla çıkan sahabilere Allah'ın salâtı; Ahzâb Sûresi 43. âyette yine sahabilere Allah ve meleklerin salât ettikleri anlatılmaktadır. Ahzâb Sûresi 56. âyette ise Allah ve meleklerin Hz. Peygamber'e salât etikleri haber verilerek ashaba da ona salât etmeleri emredilmektedir. Bu çalışmada Allah'ın kullarına salâtı konusu Allah'ın kullara yakınlığı, imtihan süreçleri ve Allah-melek-insan ilişkisi bağlamında tefsir kaynakları üzerinden açıklanacaktır.

A. Salâtın Sözlük Anlamı

Dilci müfessirlerden Ferrâ' (ö. 207/822) salâtı dua; Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?])Allah'ın kutsaması; merhamet etmesi, merhametiyle kuşatması olarak açıklamakta;⁴ Zeccâc (ö. 311/923) ise salâtın rahmet, sena, dua anlamlarıyla birlikte lüzum anlamının da bulunduğunu kaydetmektedir.⁵ Ayrıca Kuşeyrî (ö. 465/1072), İbnu'l Cevzî (ö. 597/1201) Râzî (ö. 606/1210); Kurtubî (öl. 671/1273), Suyûtî (ö. 911/1505), Âlûsî (ö. 1270/1854) ve İbn Âşûr da (1879-1973) salâtın dua anlamında olduğunu kaydetmektedirler.⁶

¹ Mülk, 67/2.

² Ahzâb, 33/21

³ Mücâdele, 58/22.

⁴ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983), II, 234; Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. M. Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetu Hâncî, ts), I, 61; II, 138.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l Kur'an ve İ'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi, (Beyrüt: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), I, 231-232.

⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî. *Letâifu'l-İşârât*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), III, 41; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî. *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1978), 393-395; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), XXV, 228-229; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006), I, 258-260; Celaledin Abdurrahman es-Suyûtî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. (Kahire: Daru'l-Hadis, 1427/2006), I, 448; Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu'l-Meâni*, (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), II, 23; Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984), II, 56-

Cevherî'ye (ö. 400/1009'dan önce) göre salâtın temel anlamı duadır. Allah'ın salâtı ise rahmetidir.⁷ Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) salâ fiilinin temel anlamının ateşi yakmak, bir şeyi ateşe koymak olduğunu kaydettikten sonra salât'ın asıl anlamının dilcilerin çoğunluğuna göre dua, tebrik/kutsamak ve temcîd olduğunu belirtmektedir. İsfahânî'ye göre Hz. Peygamber'in ve Allah'ın Müslümanlara salâtları konusunda söylenenleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde salâtın tezkiye etmek anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bakara 152. âyette anlatılan Allah'ın Müslümanlara salâtı da tezkiye anlamında kullanılmaktadır.⁸

Semîn el-Halebî'ye (öl.756/1355) göre salât lugavî olarak dua anlamına gelir. Salâtın *صلى* kökünden geldiği iddiası yanlış ve reddedilen bir görüştür. Bu kelime salâtın dışında başka bir kelimedir. Allah'ın kuluna salâtı, kul için tezkiye ve tebrik anlamına gelir. Meleklerin salâtı istiğfar (tezkiye için dua), kulların salâtı ise dua (kendi tezkiyeleri için dua) ve namaz ibadeti anlamına gelmektedir.⁹

Firûzâbâdî (ö. 817/1415) salâtın ateşe atmak anlamına da geldiği şeklindeki görüşü naklettikten sonra salâtın dua, rahmet, istiğfar, güzel övgü, Allah'ın tezkiye etmesi gibi anlamlara geldiğini kaydetmektedir.¹⁰ İbn Âşûr'a göre salât Allah'a izafe edildiğinde kula ulaşan tezkiye anlamına da gelir.¹¹ İsfahânî, Semîn el-Halebî, Firûzâbâdî ve İbn Âşûr'un salâtın tezkiye anlamına geldiğine dair görüşleri, kelimenin anlam merkezini ve sonuçlarını göstermesi açısından önemli bir tespittir.

Mustafavi'ye göre "Salât sözlüklerde dua, ta'zim, övgü, rahmet ve bereket anlamlarına gelmektedir. Salâtın asıl anlamı güzel övgü olduğu için "Allah ve melekler salât ederler" demek, 'onun hayatı için dua ediyorlar ve en güzel şekilde övüyorlar' demektir. Allah'ın salâtı rızasını ve kulun itaatinden hoşnutluğunu; Meleklerin salâtı kulun sıratı müstakim, taat üzere olduğunu; peygamberin salâtı imanın, Allah ve Rasulüne itaatin varlığını gösterir. Kulun salâtı muhabbeti, Allah'a kurbiyete bağlılığı ve meylini gösterir. Yakınlıktan kaynaklanan ruhani durumları barındırır. Ayrıca Allah'ın rasulü için salâtı kâmil rızasını, kurbiyetini ve yüksek dereceyi anlatır. Ahzâb 43. âyetteki "الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ مِنْ لِيُخْرِجَكُمْ" ibaresi Allah'ın salâtının, dilediğinin mutlaka gerçekleşeceğini vakıa ile uyumlu olduğunu anlatmaktadır.¹²

58.

⁷ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-*Sihah*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1990), VI, 2402-2403. Cevherî, salâtın yumuşatmak, güçlendirmek için değneği ateşe koymak, bir kişiyi ateşe atmak, girdirmek ve bir kişiyi helak olması için ağır bir iş vermek gibi anlamlarda da kullanıldığını kaydetmektedir.

⁸ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), "s-l-y" 287-288.

⁹ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, II, 349-350. Bu konuda ayrıca bk. Hüseyin Güllüce, Salât kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/2 (2005): 176; 182-184; Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2004): 7.; Cahit Karaalp, "Salât Kavramının Semantik Analizi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2018): 188; 198.

¹⁰ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firuzabâdî. *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâîfi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. (Beyrût: el-Mektebtu'l-İlmiyye, ts.), III, 434-435.

¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 56-58.

¹² Allâme el-Mustafavi, *et-Tahkik fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (by. Merkezi Neşr Âsârü el-Allâme Mustafavi, ts.), VI,

Bütün bu anlamları dikkate aldığımızda salâtın asıl anlamının dua olduğu, Allah'ın salâtının kuluna ilgi ve alakasını gösterecek şekilde kulunu övmesi, rahmet ve affıyla kuşatması, değer vermesi ve tezkiye etmesi anlamına geldiği görülmektedir. Bütün bu anlamlar doğal olarak Allah'ın salât ettiği kulunu sahiplendiğini ve koruyup desteklediğini de anlatmış olmaktadır. Diğer ifadeyle Allah Teâlâ'nın sevip övdüğü ve korumasına aldığı kuluna salât ettiği anlaşılmaktadır. Buraya kadar olan bölümde salâtın kökü ve anlamına dair nakledilenleri aktardık. Bundan sonra hangi âyetlerde kimler için hangi anlamda kullanıldığını, muhataplar için ne anlam ifade ettiğini ele alacağız.

B. Bakara 157. Âyet Bağlamında Salât Kelimesinin Kullanımı

Bakara 155-156. âyetlerde sahabilere korku, açlık, mal, can ve ürünlerden eksiltme ile imtihan edilecekleri açıklanmakta, Hz. Peygambere de sabredenleri müjdelemesi emredilmektedir. 156. âyette bu sabredenlere bir musibet dokunduğunda/imtihan edildiklerinde "Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz" şeklinde istirca ederek Allah'ın hükmüne ve kaderine rıza gösterdikleri beyan edilmektedir. 157. âyette ise imtihanlarından yüz akıyla çıkanlar övülerek Allah'ın salavâtı ve rahmeti ile müjdelenerek hidayete erdirilenler olmakla övülmektedirler. Bu âyetteki Allah'ın salavâtının ne olduğu konusunda tefsirlerde birçok görüş serdedilmektedir.

Mukâtil (ö. 150/767) ve Ebû Ubeyde'ye göre Allah'ın salavâtı, mağfireti¹³ anlamına gelmektedir. "Sahabilere gösterdikleri sabır ve istircadan dolayı salavât ve rahmet vardır" diyen Taberî (ö. 310/923) İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88), mü'min Allah'ın emrine teslim olduğunda, musibet anında isitirca ettiğinde Allah Teâlâ ona salâtı, rahmeti ve hidayet yolunun açılması şeklinde üç haslet yazdığını ve Hz. Peygamber'in "Kim musibet anında istirca ederse Allah musibetini kaldırır, ahiretini mamur eder ve razı olacağı salih evlad ihsan eder." buyurduğunu nakletmektedir.¹⁴ İsfahânî'ye göre Allah'ın Müslümanlara salâtı, onları tezkiye etmesi anlamına gelmektedir.¹⁵ Kuşeyri'ye göre âyetlerde kadere, ilahi hükme rıza anlatılmakta ve imtihanlardan başarıyla çıkanların yaratılışlarının ilk anında kendileriyle ilgili takdir edilen Allah'ın salavâtı sayesinde sabra vasıl oldukları, ilahi inayet olmasaydı kendi sabırları ve duruşları ile buna vasıl olamayacakları anlatılmaktadır.¹⁶ Zemahşerî (ö. 538/1144) salâtın şefkat, merhamet ve ilgi göstermek anlamlarına geldiğini, âyette söz konusu Müslümanların Allah'ın kat kat rahmetine nail olduklarının anlatıldığını¹⁷; Vâhidî (ö. 468/1076) ise benzer şekilde salâtın mağfiret ve rahmet¹⁸ anlamlarına geldiğini kaydetmektedir.

329-333.

¹³Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I, 88; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 113.

¹⁴Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. (Beyrut: Dâru Hicr, ts.), II, 708.

¹⁵İsfahânî, *el-Müfredât*, 287-288.

¹⁶Kuşeyri, *Letâifu'l-işârât*. I, 79.

¹⁷Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), I, 349.

¹⁸Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî. *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*. 2 Cilt. (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1995), 140.

Râzî'ye göre istirca kulun işini, kendini Allah'a tefviz etmesi, imtihan anlarında nefsinin kontrol ederek Allah'ın hükmüne rıza göstermesi ve O'nun insafını istemesi demektir. Allah'ın salâtu sena, medh ve tazimdir. Rahmeti ise şimdi ve gelecekteki nimetleridir. İşte bu şekilde davrananlar bütün hayırlara götüren yola ulaşmışlar, hidayete ermişlerdir.¹⁹ Bazı müfessirlerin bu âyetteki salât ve rahmet kelimelerini eş anlamlı olarak açıklamalarına karşılık Râzî âyetteki salât ve rahmetin ayrı anlamlara geldiğini net olarak açıklamaktadır.

Aynı konuyla ilgili İbn Kesîr (ö. 774/1373) "İstirca ile kul Allah'a teslim olur. Bilir ki mülk Allah'ındır. Kulu üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunur, zerre kadar da olsa kulunun hiçbir sevabını zayi etmez. Kul bu teslimiyeti gösterdiği için Allah'ın salavâtını, övgü ve rahmetini hak etmiştir."²⁰ demektedir.

Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) izahlarına göre bu âyetlerde "Belalara sabredip, kader ve kazama teslim oluyor musunuz diye sizi farklı hallerde imtihan edeceğiz" buyrulmaktadır. Hz. Peygamber'e bu mü'minleri müjdelemesinin emredilmesi ve onun da müjdelemesi mü'minlerin dolaylı olarak peygamberin de salâtını aldıklarını göstermektedir. Allah'ın salâtının çoğul gelmesi, rahmet ve mağfiretinin çokluk ve çeşitliliğine ayrıca kemâline işaret etmektedir. Âyetin sonunda Müslümanların hidayete erdirildiklerinin açıklanması, onların her halleriyle hidayete ehil olduklarını, dünya ve ahirette tüm isteklerine kavuştuklarını anlatmaktadır.²¹ İbn Âşur'a göre buradaki salavât, tezkiye ve mağfirettir. Ağır imtihanlardan geçenler, peygamberin teşrihi için onun diliyle müjdelenmişlerdir. Bu şekilde Hz. Peygamber aracılığıyla mü'minlere ilgi ziyadesiyle gerçekleşmiştir.²²

Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre salât Allah için kullanıldığında "rahmet" anlamına gelir. Sena, ta'zim ve mağfiret anlamlarına geldiği de söylenmiştir. İmam Gazâlî'ye göre salât bir kişinin durumuyla yakından ilgilenmek demektir. Bu âyette salât kelimesi çoğul ve alâ harfi ceri ile kullanılmıştır. Bu kullanım ilâ harfi ceri ve tekil kullanımından daha belîğdir. Bu durumda anlam 'Onlar Allah'ın salâtı içine daldıkları için salât onları kaplamış ve yüceltmıştır.' şeklinde olur. Salâtın çoğul olması, övülen sıfatlara ve affedilen günahlara uygun olarak çok çeşitli ve ilahi inayetin farklı şekillerde olduğunu göstermektedir. İşâri olarak salavât, Allah'ın hükmüne teslim olarak kendi varlığından vazgeçenlere bağışlanan yeni varlıklarının Allah'ın nurlarıyla kuşatması; rahmet ise Hakk'a vâsıl olan insanları hidayete götürmesidir. İşte bunlar hidayete erenlerdir. Bunlar için Allah Teâlâ "Bu kişiler

¹⁹Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*. 4/170-173. İstirca'nın önemi hakkında ayrıca bk. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), II, 74-86.

²⁰Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Kesîr ed-Dımaşkı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000), II, 129-132. ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed b. Cüzey Kelbî. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), II, 89-90.

²¹Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt (Riyâd: Mektebetu Riyâdi'l-Hadis, ts.), 1/288-289.

²²İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. II, 56-58.

bana yöneldikleri için bana göre en büyük günah olan vücutlarından/varlık iddialarından kurtulanlardır.”²³ buyurmuş olmaktadır.

Kâsımî'nin (1866-1914) izahına göre âyetler hicretin ilk zamanlarında nazil olduğu ve bu dönemde ensarın ekonomik durumu muhacirlerden daha iyi olduğundan asıl muhatap ensardır. Âyetteki “min” edatı, bu imtihanları Allah'ın kolaylaştıracağını anlatmaktadır. İstirca ettikleri için Allah'ın salâtı ile bereketi, mağfireti, sena, övgü ve ta'zimi anlatılmaktadır. Salâtın salavât şeklinde çoğul olması dünyada tevfiğ ve irşad ile; ahirette sevap ve mağfiretle tezahür edeceğini göstermektedir. Âyetteki “rahmet” ifadesi ise sabrettikleri musibetlere karşılık olarak çok büyük bir merhamete nail olmayı anlatıyor. Âyetteki “muhtedûn” vurgusu bu musibetleri yaşayanları Allah'ın rahmetiyle kuşatacağı, ilgileneyeceği, kalplerini ıslah edeceği ve fazlasıyla vereceği gibi hususları anlatmaktadır.²⁴ “Muhtedûn” vurgusunun “Ey Müslümanlar bu büyük başarıya sadece kendi gayret ve sabrınızla ulaşmadınız, Allah'ın lütfu ve desteği ile ulaştınız, gururlanmayın ve şükredin” anlamına geldiği de söylenebilir. Aynı şekilde bu ifade ile sahabenin muhaliflerine “Bunlar kendi güçleriyle hareket eden yalnız bırakılmış kişiler değil, ilahi destek ve lütuflarla yol almaktadırlar, ilişkilerinizi buna göre düzenleyin” mesajının verildiği de söylenebilir.

Ebüs-suûd, Kâsımî ve Âlûsî'nin açıklamalarında diğer tefsirlerde açıkça görmediğimiz oranda Allah'ın kuluna yönelik ilgisi ve kalplerini ıslah etmesi gibi manevî durumlar, mertebeler ve kat kat rahmete nail olmalarına dair izahları görmekteyiz. Nüzûl ortamının dışında olan bizler olayların sıcaklığında yaşananların lafızlara dökülmüş halini okumaktayız. O anlarda sahabilerin kalp âleminde neler yaşadıklarını, neler hissettiklerini bilmiyor ve anlayamıyoruz. Bu anlatılanların tam olarak anlaşılması için ashabin manevi olgunlukları seviyesinde benzer imtihanlardan geçip benzer tepkiler verildiğinde mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri çok sayıdaki âyet ve konunun sadece dilsel ve tarihi verilerle derinlikli bir şekilde tefsir ve te'vil edilemeyeceği görülmektedir. Kur'an aslında yaşanmışlıkların dile getirildiği bir kitaptır. Bu kitabın anlam katmanlarına nüfuz etmenin ancak takva üzere yaşamakla mümkün olacağı ve “Kur'an'ın ancak muttakiler için hidayet rehberi olduğunun”²⁵ vurgulanmasının aslında ne kadar önemli konulara işaret ettiği de görülmektedir.

M. Abduh'un (1849-1905) yorumuna göre bu âyetle ilgili olarak bütün bu zikredilen belalara sabredenler övüldükten sonra hak ettikleri müjdeler toplu olarak bu âyette açıklanmıştır. Buradaki salavât ikram, teşrif ve başarmanın hepsini kapsamakta ve mü'minlerin Allah ve insanlar yanındaki mertebelerini açıklamaktadır. Buradaki rahmet, musibet anında kullarının kalbine huzur, sekinet vererek onların ilahi hükme, belalara razı ve teslim olmalarını sağlamaktır. Bu öyle özel bir rahmettir ki düşmanlar bu desteği, ilgiyi kıskanırlar. Bu ilahi destekten mahrum olan inkârcılara musibet anında tüm genişliğine

²³Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), II, 23-24.

²⁴ Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mehâsinu't-Te'vil*. tsh. Muhammed Fuad Abdalbâkî, 17 Cilt. (B.y: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 325-340.

²⁵ Bakara, 2/2.

rağmen dünya dar gelir. Bildiği sebepler işe yaramadığı için inkârcının içi daralır, sıkışır ve intihar ederek helake uğrayanlardan olur. “İşte bunlar hidayete erdirilendendir” cümlesiyle musibet anlarında inkârcıların aksine ilahi rahmete mazhar oldukları için musibetlerden yüz akıyla çıkanların dünya ve ahirette güzellik ve mükâfatlara nail olduklarını, imanı zayıf ve kalpleri gam ve kederle dolu olanlar gibi olmadıkları gibi onların tam tersine salih amel, güzel ahlak ve nefislerini tezkiyeye ulaştıkları anlatılmaktadır.²⁶ Menâr’daki açıklamalar Allah’ın salavât ve rahmetiyle imtihanlara sabır ve rıza ile karşılık verenlerin O’nun katında ne kadar seçkin, özel ve değerli bir konumda olduklarının beyan edildiğini çok güzel bir şekilde izah etmektedir. Aslında tüm tefsirlerde zikredilen Allah’ın övgüsü, rahmeti, mağfireti, tebriki ve tezkiyesi de buradaki izahları içermektedir. Ancak bu şekilde izah edilmediğinde Allah’ın rahmet ve mağfiretinin değeri yeteri kadar anlaşılmamaktadır.

Naklettiğimiz yorumlardan Bakara Sûresi 155-156. âyetlerde bütün iptilalardan sabır ve Allah’ın hükmüne rıza ile çıkanlara 157. âyet ile en büyük hedef olan Allah’ın övgü, bağışlama ve rızasına ulaştıkları, düşmanlarının ve imanları zayıf olanların aksine O’nun katında çok özel ve seçkin bir konumda oldukları müjdelenmektedir. Âyetlerde mü’minlere müjdeleme, salavât, rahmet, rahmete ek olarak hidayet üzere olduklarının ilan edilmesi sahabilerin müjde üstüne müjdeye, ilgi üstüne ilgiye mazhar olduklarının beyanıdır. Bu beyanatlar ashabin cennetlik olduklarının müjdenmesi anlamında olduğu kadar Allah Teâlâ katındaki bu özel ve seçkin konumlarının dosta düşmana ilan edilmesi diğer ifadeyle tezkiye olduklarının ilanı anlamına da gelmekteydi. Âyetlerin hicretin ilk yılında henüz Müslümanlar Medine’de zayıf bir oldukları, Mekkeli müşriklerin tehditleri ve Yahudilerin muhalefetleri altında gelecek konusunda endişeler taşıdıkları bir ortamda inzal edildiğini düşündüğümüzde bu âyetlerde anlatılanların Müslümanların kalplerinde çok derin anlamlar ve yankılar oluşturduğunu söyleyebiliriz.

C. Ahzâb 41-44. Âyetler Bağlamında Salât Kelimesinin Kullanımı

Hendek savaşı ve sonrasında yaşananları anlatan Ahzâb sûresinin ilk kırk âyetinde kâfir ve münafıklarla cihad, münafıkların iç kargaşa çıkarma gayretleri, bazı Müslümanların zorlanmaları, Hz. Peygamber’in daha fazla dünyalık isteyen eşlerinin eleştirilmesi, Hz. Peygamber’in Hz. Zeynep ile evliliği ve bu evlilik üzerinden ortaya çıkan sorunlar, Müslümanların Hz. Peygamberin eşlerine karşı göstermeleri gereken saygı gibi konular anlatılmaktadır. Bu konulara genel olarak baktığımızda sûrenin nazil olduğu ortamda Hz. Peygamber, eşleri ve Müslümanların çok farklı konularda imtihan edildikleri, bu yönüyle sûrenin Hz. Peygamber ve Müslümanların eğitim, teselli ve desteklenmelerinin konu edildiğini söyleyebiliriz. Ahzâb Sûresinin 41-44. âyetlerinde mü’minlere Allah’ı çok zikretmeleri, sabah akşam tesbih etmeleri emredilmekte, karanlıklardan aydınlığa çıkmaları için Allah ve meleklerin salât ettikleri, Allah’ın mü’minlere çok merhametli olduğu, Allah’a

²⁶ Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1366/1947), II, 41-42.

kavuştuklarında Allah'ın selamına muhatap olacakları ve kendilerine çok değerli mükâfatların hazırlandığı haber verilmektedir.

Mukâtil'e göre Allah Teâlâ bu âyetlerle zikrin çok yapılmasını ve namazı emretmektedir. Âyet ensar hakkında nazil olmuştur. Onlara "Allah sizi bağışlıyor ve meleklerle de sizi bağışlaması için dua etmelerini emrediyor" buyrulmuştur. Bu salâtlar sizin zulumâtta nura yani şirkten imana çıkmanız içindir. Allah Teâlâ ahirette Müslümanlara selam verecek. Onlara çok güzel nimetler, mükâfatlar hazırlamıştır.²⁷ Zeccâc'ın beyanına göre Allah'ın salâtı, rahmet ve hidayeti; selamı ise selamlamasıdır.²⁸ Ebu Ubeyde'ye göre Allah'ın salâtı tebrik etmesi yani kutsaması;²⁹ Nehhâs'a (ö. 338/950) göre salât dua anlamında olmakla birlikte aslı rahmet olduğu için âyette Allah ve meleklerden dolayısıyla bütün varlıklardan Müslümanlara rahmet yağdığı anlatılmaktadır.³⁰

Taberî'nin açıklamalarına göre âyetlerde Müslümanlara "Ey Allah'ı ve Rasulünü tasdik edenler, kalbiniz, diliniz ve organlarınızla Allah'ı çok zikredin, gücünüz yettiği kadar bedenleriniz O'nun zikrinden uzak, hâli kalmayın. Siz Allah'ı çok zikrettiğiniz, sabah akşam tesbih ettiğiniz zaman O da size merhamet eder, sizi över, sizin için melekler dua eder. İbn Abbas'a göre zikir dışında her ibadetin bir sınırı, ölçüsü ve yapılmamasında özür kabul edilen durumları vardır.³¹ İbn Abbas'ın âyetlerin bağlamını, zikrin önemini ve Allah'la kul ilişkisini dikkate alan açıklamaları buradaki salâtın Allah'ın zikre verdiği karşılığı, meleklerin de bu konuda O'na tabi olmalarını anlatmaktadır. Bu açıklamalar Bakara 152. âyetteki "Beni zikredin ki ben de sizi zikrederim" âyetini ve bu âyetteki sıcak, canlı ve dinamik Allah-kul ilişkisini hatırlatmaktadır.

Sülemi'nin naklettiğine göre kalbin daima müşahede ve huzur halinde kalması için Allah, zikrin çok yapılmasını emretmiştir. Allah'ın kula salâtının işareti kulun kalbinin iman nuruyla süslenmesi, emirlerine uyumla güzelleştirmesi, heva ve yanlış kararlardan ayrılıp sıdkla kendisine yönelmesi ve kadere razı olmasıdır. İbn Âtâ'ya (ö. 309/922) göre Allah'ın kuluna en büyük lütfu vasıtasız olarak cennette selam vermesidir.³² Kuşeyri'ye göre Allah'ın salâtı bizim kendisine kurbietimiz için duasıdır. Karanlıklardan aydınlığa çıkarmak, nefislerin karanlığından kalplerdeki basiret aydınlığına çıkarmak gibi anlamlara gelir. Allah'ın selamlaması ise basiret ehlinin Allah'a vuslat halinde yaşayacağı haldir. Allah'ın selamı bu kulların rütbelerinin ve durumlarının yüceliğini anlatmaktadır.³³ Sülemi ve Kuşeyri'nin beyanları zikir ve tesbihin Allah'a yakınlaşmadaki önemini, Allah'ın salât ve selamının ise bu kurbietini, kurbietin kalpte oluşturduğu halleri ve muhatapların manevi mertebelerinin yüceliğini anlattığını göstermektedir.

²⁷Mukâtil, *Tefsir*, III, 49; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II, 234.

²⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 231-232; IV, 231.

²⁹Ebü Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, II, 138.

³⁰Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'an*, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 775.

³¹Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 123-125.

³²Ebü Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Müsâ el-Ezdi es-Sülemi. *Hakâiku't-Tefsir*, thk. Seyyid İmrân. (Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), II, 148-149.

³³Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât*, III, 41.

Zemahşeri'nin izahına göre bu âyetteki "salâtullah", Allah'ın rahmeti ve yumuşak davranmasıdır. Meleklerin salâtı, "Allah'ım mü'minlere salât et" demeleridir. Melekler duaları kabul edilen konumda oldukları için bu şekilde dua ettiklerinde mü'minlere rahmet ve şefkatle davranmış olmaktadır. Allah'ın sahabileri selamlaması ise onlara çok değer verdiğini anlatmaktadır.³⁴

Râzî'ye göre "Bu sûrenin asıl konusu Hz. Peygamber'in eğitimidir. Buraya kadar olan âyetlerde Hz. Peygamber'e Allah'la olan ilişkisi ve ailesiyle ilişkilerinin nasıl olacağı anlatıldı. Mü'minler zikri unutabilecekleri için, onlara çok zikretmeleri emredildi. Allah Teâlâ Müslümanları zikre ve tesbihe teşvik etmek için kendisinin onlara salât ettiğini/zikrettiğini anlattı. Allah'ın salâtı rahmeti ve yardımı/inayetidir. Allah'ın salât, merhamet lütfu sadece vahyin indiği dönemdeki insanlarla sınırlı değildir."³⁵ İbnu'l-Cevzî âyetle ilgili Allah'ın zâkir kulu ile birlikte olduğu, tesbih emrinin namaz kılmayı ve farklı zikirleri yapmayı içerdiğini, Allah'ın salâtının rahmeti, mağfireti, övgüsü, değer, şeref vermesi ve tebrik etmesi; meleklerin salâtının duaları ve istiğfarları olduğu ve tahiyyatın ölüm meleğinin canını alacağı kişiye Rabbimizin selamını iletmesi gibi anlamlara geldiğini kaydetmektedir.³⁶ Ebüssuûd'un açıklamasına göre sahabiler devamlı zikir ve tesbih ile Allah ve meleklerin salâtını kazandılar. Allah'ın mü'minlere rahîm olduğunun beyanı "Allah size ilgi gösterir, işlerinizi bizzat kendisi veya dolaylı olarak ıslah eder, sizi iman ve taata ulaştırır." demektir. "Selam" ise bu ilahi ilginin dünyadaki peşin karşılığının işleriyle ilgilenmek ve hidayet etmek; ahiretteki karşılığının ise ölüm anı, diriliş veya cennette Müslümanları selamlaması olduğunu göstermekte ve teşvik için cennette çok büyük lütuflara mazhar olacaklarını müjdelenmektedir.³⁷ İbnu'l-Cevzî ve Ebüssuûd'un açıklamaları Allah'ın salâtının emirlerini yerine getiren kullarına değer ve şeref vermesi, övmesi, onlarla yakından ilgilenmesi, kullarına ölüm anında dolaylı, cennette doğrudan selam vermesi gibi anlamları içerdiği dolayısıyla sahabilerde Allah'ın seçkin ve has kul olma duygularını oluşturduğunu göstermektedir.

Kâsımî'nin açıklamalarına ve nakillerine göre zikretmemenin akli dengeyi kaybetme dışında özrü yoktur. Zikir ve tesbih kalbin nurlanmasını anlatmaktadır. Zikir ve tesbihi sürekli yapanlar Allah ve meleklerin salâtına nail olur. Kendisini zikredeni Allah da zikreder. Allah'ın salâtı rahmeti, sevgisi ve yakınlık duymasıdır. Mele-i a'lâ güzel şeyleri övdüğü, merhamet ve şefkat göstererek dua ve istiğfarda buldukları için âyette meleklerin zikredilmesi hem Allah'ın hem de mü'minlerin durumu övmek ve vurgulamak içindir. Ayrıca zikir ve taat ehli her türlü kötülük ve afetten uzak oldukları müjdelenerek selamlanırlar.³⁸

Mevdudî'ye göre "بِصَلِّي عَلَيْكُمْ"ün bir diğer anlamı da "Allah, size insanlar arasında şöhret sahibi olmak, tanınmak gibi nimetler lütfeder ve sizi öyle yüce bir makama yükseltir ki,

³⁴Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 555

³⁵Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 215-216.

³⁶Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdi. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431/2010), III, 470-471.

³⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*. IV, 422-423.

³⁸ Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vil*. 4879-4880.

insanlar sizi övmeye ve melekler size sena etmeye başlarlar."³⁹ demektir. "Allah'ın salâtı yalnızca övgü ve rahmetle sınırlı değildir, ona mazhar olanların gözlerini ve gönüllerini hakikate açan bir tecellidir. Allah'ın kullarını selâmlaması onlar için eşsiz bir lütuftur, mutluluk vesilesidir."⁴⁰

Tefsirlerde nakledilen bilgilerden görevlerini yapan mü'minlerin Allah ve meleklerin salâtına, rahmet, ilgi, övgü ve desteğine nail olduklarını, dünya ve ahirette görülüp gözetildiklerini açıklamaktadır. Aynı şekilde Allah'ın salâtının sadece lafzî, kuru, donuk bir bildirim değil kalpte ve hayatta sonuçları hissedilen canlı ve etkili bir hal olduğu da görülmektedir. Bakara 157. ve Ahzâb 43. âyette Allah'ın hem salâtından hem de rahmetinden bahsedilmektedir. Bu yönüyle her iki bağlamda da görevlerini yerine getiren mü'minlere aynı müjde, sahiplenme, dünya ve ahirette çok farklı ilahi lütuflara mazhariyetin anlatıldığı anlaşılmaktadır. Bu âyetlerin öncesinde bazı sahabilere ve Hz. Peygamber'in eşlerine eleştirilerin yapıldığını,⁴¹ Allah'ın ve meleklerin salâtlarının mü'minlerin karanlıklardan nura çıkmaları için olduğunu da göz önünde bulundurduğumuz da tefsirlerde değinilmese de sahabeye "Samimiyet ve yaptıklarınızla takdire layık olmakla birlikte bazı konular da eksikleriniz var, bu salâtlarla söz konusu eksikleriniz bir merhamet ve lütuf olarak giderilecek " şeklinde bir tür eleştirinin de söz konusu olduğu söylenilebilir.

D. Ahzâb 56. Âyet Bağlamında Salât Kelimesinin Kullanımı

Hız. Peygamber'e Allah'ın ve meleklerin salât ettiklerinin bildirildiği; sahabilere de ona salât, selam ve teslimiyet göstermelerinin emredildiği bu âyetle ilgili Hidayet Işık⁴²; Ahmet Nedim Serinsu⁴³ ve Murat Sülün'ün⁴⁴ özel çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca salât kavramıyla ilgili diğer çalışmalarda da bu âyete değinilmektedir. Bundan dolayı konuyu tefsirlerden nakiller yaparak ve söz konusu çalışmaların sonuçlarından istifade ederek ele alacağız.

Mukâtil, Taberî, Zemahşerî, İbnu'l-Cevzî, Kurtûbî ve Kâsımî'nin tefsirlerinde Allah ve meleklerin salâtının anlamı, Hız. Peygamber'in sahabilere nasıl salât getireceklerin öğretmesi ve salâtın önemiyle ilgili hadisler nakledilmektedir.⁴⁵

Sülemî'nin nakillerine göre meleklerin salâtı onun yüce ve saygın bir makamda olduğunu kabul ederek saygı göstermek; ümmetin salâtı ise ona tabi olmak ve muhabbet etmektir. Bu âyette sahabilere "Ey Müslümanlar Hız. Peygamber'e salavâtınızla onun

³⁹Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), IV, 429.

⁴⁰ Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), IV, 398-389

⁴¹ Bazı Sahabilere ve Hız. Peygamber'in eşlerine yönelik eleştiriler için bk. Ahzâb, 33/4-6; 9-12; 28-40.

⁴² Hidayet Işık, "Hız. Peygamber (s.a.s.)'e Salât ve Selâm Getirme ile İlgili Bir Araştırma", *Diyanet Dergisi*, 25/4, (Sonbahar, 1989), sayı 4, 283-286.

⁴³ Ahmet Nedim Serinsu, "33/Ahzâb Süresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hız. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı", *Dini Araştırmalar*, 4/10 (2001): 121-139.

⁴⁴ Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim'de Salât'ın (صلاة) Kavramsal Çerçevesi, Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami" -*Tartışmalı İlmî Toplantı*-, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2009): 17-46.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/53-54; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*. XIX, 174-178; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 555; Kurtubi, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. XVII, 168-169; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 482. Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vil*. 4900-4901.

değerine katkı yaptığınızı düşünmeyin bilakis ona salavât getirerek, onun sayesinde Allah'ın rahmetini kendine celp ediyorsunuz” denilmektedir.⁴⁶

Semerkandî'nin (öl. 373/983) aktardığında göre Hz. Peygamber sahabilere “Bana salât edin, salât sizin için tezkiyedir. Vesile isteyin. Kim bana bir salât getirirse Allah ona 10 salât eder ve 10 hatasını siler” buyurmuştur.⁴⁷ Allah Teâlâ önce kendisi Hz. Peygambere salât ettiği, sonra da meleklerle ve Müslümanlara emrettiğinden kul için Hz. Peygamber'e salâvattan daha üstün bir ibadet yoktur. “وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا” emri ona tam olarak boyun eğip teslim olmayı ve itaat etmeyi ifade etmektedir.⁴⁸ Kuşeyri'ye göre “Allah Teâlâ bu âyetle Müslümanlara Hz. Peygamber'e hizmette tek el ve tek vücut olmalarını emretmektedir. Ayrıca kul, Hz. Peygamber'e salâtını arttırarak Allah'ın kendisine olan salâtının arttırmasına da talip olmalıdır.⁴⁹

Râzî'nin beyanına göre 56. âyetten önceki âyetlerde Müslümanlara peygamberin ailesine karşı takınmaları gereken edep öğretildiği gibi bu âyetle de Hz. Peygamber'e karşı nasıl davranmaları gerektiği öğretilmektedir. Allah'ın ve meleklerin salâtlarının birleşmesi peygamberin konumunun büyüklüğünü anlatmak içindir. Peygambere salâtımız ona ta'zimin izharıdır. Sonraki âyetlerde Allah ve Rasulüne eziyet edenlerin dünya ve ahirette lanetlenmeleri Müslümanların faziletini açıklamak, mü'minlerin aksine kötülerin tamamen kaybettiklerini anlatmak için anlatılmıştır.⁵⁰

Ebüs-suûd'a göre Allah'ın salâtı meleklerin yanında Hz. Peygamber'i övmesidir. Ve onların da övmeleri, makam ve değerini kabul ettiklerini göstermektedir. Bu şekilde mü'minlere siz de Allah ve melekler gibi peygambere itina gösterin, emrine tam itaat edin ki sizin öncelikli göreviniz ve size yakışan da budur.⁵¹ “Hz. Peygamber ve eşlerine karşı sahabilerin takınmaları gereken edep açıklanınca Hz. Peygamber'in saygınlığı ile ilgili tüm bilgiler açıklanmış oldu. Allah'ın salâtı meleklerin yanında onu övmesidir. Hz. Peygamberin Allah katında ve mele-i ala'da çok özel bir konumu vardır.. Kendisine salavât edilmesi dünyadaki konumunun da yüce olduğunu ve ona ihtiram etmek vacip olduğunu göstermektedir.⁵² “Müminlerin Hz. Peygamber'e salâtı, ona dua etmeleri, onu övgü ve hayırla anmalarıdır. Sahih kaynaklarda da meleklerin salâtı da dua, övgü ve tebrik/kutsama olarak açıklanmıştır.⁵³ Konuyu tarihsel bağlamını dikkate alarak geniş bir şekilde izah eden Mevdûdî'ye göre âyetin inzal edildiği dönem, bütün İslâm düşmanlarının İslâm'ın başarısını kıskandıkları bir dönemdi. Hz. Peygamber'i lekeleyerek, onun İslâm ve Müslümanların her

⁴⁶Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*. II, 150.

⁴⁷ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Sehv”, 56.

⁴⁸Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Mahmûd Mutrihi. (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010), III, 67-68.

⁴⁹Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât*. III, 44.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*. XXV, 228-230. Allah ve Rasulüne eziyet edenler ve eziyetleri hakkında bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 483; Ebü's-suûd, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm*. IV, 432-433.

⁵¹ Ebü's-suûd, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm*. IV, 430-431.

⁵² Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*. XII, 4900-4901

⁵³ Karaman, *Kur'an Yolu*, IV, 397-399. Hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Bedreddin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîr”, 33/10.

gün daha da güçlenmesine sebep teşkil eden ahlakî mükemmelliğine gölge düşürmeyi planlıyorlardı. Allah bu âyeti gönderdiğinde şartlar böyleydi. Bu âyetle şöyle denilmek isteniyor: "Kâfirler, münafıklar ve müşrikler, Hz. Peygamber'in görevinin başarısızlığa uğraması için ona ne kadar iftira atsalar ve gözden düşürmeye çalışsalar da, sonuçta başarısızlık ve rezaletle karşılaşacaklardır. Çünkü Ben, Peygamberime karşı merhametliyim ve bütün kâinatı idare eden melekler de onun destekleyicileridirler. Onun düşmanları onu suçlayıp aşağılayarak hiçbir şey elde edemezler, çünkü Ben onun ismini yüceltiyorum ve melekler de sürekli ona saygı ve sevgi göstermektedirler. Benim rahmet ve bereketim onunla birlikte iken ve meleklerim "Ey Âlemlerin Rabbi, Muhammed'i daha yüce makamlara çıkar, onun dinini yay ve geliştir," diye gece gündüz sürekli dua ederken, onlar, fitne ve tuzaklarıyla Peygamberime hiçbir zarar veremezler." Mü'minlere yönelik salât ve selam emri ise "Ey Allah'ın Rasulü Muhammed vasıtasıyla doğru yola ulaşanlar, onun gerçek değerini takdir etmeli ve size olan büyük nimetleri sebebiyle ona şükran duymalısınız. Siz cahiliye karanlıklarında kaybolmuşunuz, size bilgi ışığını ulaştırdı. Ahlaken çökmüştünüz, sizi ahlakın yüceliklerine ulaştırdı da bugün çevrenizdekiler bu yüzden sizi kıskanıyor. Barbarlık ve vahşete dalmıştınız, o sizi yüksek bir medeniyete ulaştırdı. Kâfirler, size bu nimetleri verdi diye ona düşman oldular, yoksa şahsen o hiçbirine zarar vermemiştir. Bu nedenle, ona şükran ve minnetinizin ifadesi olarak siz ona bu insanların düşmanlık ve kinlerine eşit veya ondan daha fazla sevgi beslemelisiniz; onların suçlama ve aşağılamalarından daha ateşli bir şekilde onu yüceltmeli ve ona saygı duymalısınız; onların kötülük isteklerine karşılık siz daha içten bir şekilde onun iyiliğini istemeli ve meleklerin gece gündüz ona dua ettikleri gibi siz de dua etmeli, ona karşı çıkmaktan sakınmalı ve samimiyetle ona boyun eğmelisiniz."

Hz. Peygamber (s.a) tarafından sahabilere öğretilen salavâtlarda, ona Hz. İbrahim ve âline indirilen salât, rahmet ve bereketin aynısını indirmesi için Allah'a dua edilmektedir. Bazı kimseler bunu anlayamamışlardır. Âlimler bu konuyu farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bize göre bunun anlamı şudur (gerçeği sadece Allah bilir): Allah, Hz. İbrahim'e (a.s) yeryüzünde başka hiç kimseye ihsan etmediği bir nimet vermiştir: Peygamberliği, vahyi ve Kitab'ı hidayet kaynağı olarak kabul eden bütün insanlar, Müslüman, Yahudi veya Hıristiyan olsun hepsi Hz. İbrahim'in (a.s) önderliğini kabul etmiştir. O halde Hz. Peygamber'in (s.a) söylemek istediği şudur: "Allah'ım, Hz. İbrahim'i bütün peygamberlere inananların sığınağı yaptığın gibi, beni de bütün inananların sığınağı yap ki, risalete inanan hiç kimse benim peygamberliğime inanma nimetinden mahrum olmasın." Bir kimsenin okuduğu salât ve selam miktarı, onun Hz. Peygamber'in (s.a) dinine olan bağlılığının ve onun imanının nimetlerini kavrayıp kavrayamadığının ölçüsüdür.⁵⁴

Hz. Peygamber'in mele-i ala'da yüksek bir mevki olduğunu belirten Nedim Serinsu'ya göre Cenabı Hakk'ın salâtı onun faziletine, Rabbinin indindeki yüce makamına delalet etmektedir. Yüce Allah, rahmet ve in'amıyla; melekleri istiğfarları ve hizmetleriyle Peygamber'e daima terkim (yüceltme, ululama) etmektedir. Allah Teâlâ Müslümanları salât

⁵⁴Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 450-451.

ve selamla yükümlü tutmakta, onun üzerine Cenab-ı Hakk'ın salavât, rahmet ve berekâtını niyaz etmeyi, selam vererek terkim etmeyi ve onu modelleyerek önder kişiliğine teslim olmayı emretmektedir.⁵⁵

Murat Sülün'e göre Yüce Allah'a isnat edildiğinde "mübarek kılma, af ve bağışlama" anlamına gelen salât, melâike-i kirâma ve Hz. Peygamber'e isnat edildiğinde "başkası namına hayır dua etmek"; mü'minlere isnat edildiğinde "kendi namına dua etmek" anlamına gelmektedir. 56. âyetin bağlamı dikkatle incelendiğinde görüleceği üzere, "Hz. Peygamber hakkında daima hayırhah duygular beslemek, hayır dualar etmek, onun aleyhinde bulunduğu izlenimi verebilecek en ufak bir tutum dahi sergilememek, düşmanlarının onun aleyhindeki incitici sözlerine kulak tıkamak ve Hz. Peygamber'in aile hayatıyla ilgili hiçbir olumsuz duygu ve düşünceye sahip olmamak gibi anlamlara gelmektedir."⁵⁶

Hadiye Ünsal'a göre sûrenin birçok âyetinde Hz. Peygamber'e itaat ve özellikle de Hz. Peygamber'e eziyetten sakınılması emredilmektedir. Bu âyetle de mü'minlerin Hz. Peygamber'e koşulsuz destek ve teslimiyet göstermeleri gerektiğinin altı çizilmektedir.⁵⁷ Hz. Peygamber'e salavât getirmek ona olan sevginin izharı, süreklilik kazanarak kalbe yerleştirilmesi açısından da temel bir uygulamadır.⁵⁸

Âyetleri bağlam merkezli ele alarak salât kavramını açıklayan bu çalışmalarda ulaşılan sonuçların tefsirlerde anlatılan bilgiler paralelinde olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili açıklamalardan Medine'de her ne kadar Hz. Peygamber'i yıpratmak ve gözden düşürmek için ellerinden gelen çabayı gösteren çok sayıda düşmanı olsa da Allah, melekler ve mü'minlerin yanında seçkin konumda olduğu, övülüp sahiplenildiği dolayısıyla korunduğunun açıklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca tüm izahlardan kul Allah'a salât ettiğinde dua ve ibadetiyle O'nu ta'zim etmiş, şanını yüceltmiş ve tezkiyesini talep etmiş; Hz. Peygamber'e salât ettiğinde ona bağlılığını göstermiş, onun için dua etmiş, şanını yücelterek tezkiyesini talep etmiş; melekler Hz. Peygamber ve mü'minlere salât ettiklerinde onların tezkiyesi, bağışlanması için dua etmiş ve şanlarını yüceltmiş; Allah Teâlâ Hz. Peygamber ve mü'minlere salât ettiğinde onların tezkiyeleri için yaptıkları dualarını, ibadetlerini, kendi yolunda gayretlerini takdir etmiş, onlara değer vermiş, şanlarını yüceltmış olduğu da anlaşılmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Serinsu, "33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı" s. 137. Ayrıca klasik kaynaklardaki yorumlara yakın bir izah için bk. Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Salât Kavramı", s. 18.

⁵⁶ Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim'de Salât'ın (صلاة) Kavramsal Çerçevesi, Soysal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami", s. 22, 37; Benzer açıklamalar için bk. Recep Toraman, "Kur'an'da Salât Kavramı", (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005). 112-114.

⁵⁷ Hadiye Ünsal, "Metin-İçi ve Metin-Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Sûresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", *Tefsir Geleneginde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi*, haz. Mustafa Öztürk (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017). 121. Salât kavramının üst/çatı anlamının görev/sorumluluk ifade ettiği ve buna göre anlaşılmasıyla ilgili görüşler için bk. Karaalp, "Salât Kavramının Semantik Analizi", 204.

⁵⁸ Peygamber sevgisi bakımından salavatın işlevi ve salât konusundaki bazı anlam takdirlerinin eleştirisi için bk. Serkan Başaran, "Anlamı, keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavat Getirme Hakkında Bir Değerlendirme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23 (2019): 747-778.

⁵⁹ Salât kavramının şanını yüceltme anlamıyla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Genç, "Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Tahlili", (yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2018), 45-49.

41-58. âyetlerde sahabilerin ve Hz. Peygamber'in Allah ve meleklerin gözetiminde olup sahiplenildiklerinin; Allah'a, Rasulüne eziyet edenlerin lanetlenip, mü'min erkek ve kadınlara eziyet edenlerin günah yüklendiklerinin açıklanmasını birlikte düşündüğümüzde bütün bu âyetlerle Hz. Peygamber ve sahabilerin moralleri yükseltilirken düşmanlarının da psikolojik olarak çökertildiklerini söyleyebiliriz.

Kur'an'da Allah'ın, meleklerin ve mü'minlerin salâtından bahsedildiği gibi Tevbe Süresi 99. ve 103. âyetlerde Hz. Peygamber'in mü'minlere salâtından da bahsedilmektedir.

Bedevilerin münafıkları anlatıldıktan sonra Tevbe 99. âyette Allah'ın kurbiyeti ve Rasulün salavâtı için infak eden mü'min bedevilerden bahsedilerek Allah'a kurbiyete, rahmet ve bağışlamasına nail oldukları anlatılmaktadır. Müfessirlere göre bu âyetteki Rasulün salavâtı onların Allah'a kurbiyetleri için duası ve istiğfar talep etmesi⁶⁰ anlamına gelmektedir.

Tevbe, 103. âyette Hz. Peygamber'den Tebük savaşına gitmeyip pişman onlardan arındırıp tezkiye etmesi için sadaka alması; Hz. Peygamber'in salâtı onlar için sekine sebebi olduğundan onlara salât etmesi emredilmektedir. Tefsirlerde Hz. Peygamber'in salâtının bu Müslümanların huzur bulmasını, kalplerinin yatışmasını ve mutlu olmalarını sağladığı açıklanmaktadır.⁶¹ Bu açıklamalar sahabilerin Hz. Peygamber'in salâtının değerini bildiklerini; kalplerinin huzuru, Allah'a yakınlık ve O'nun katında büyük bir destek ve bir nevi şefaahat olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Sonuç olarak aslında Allah'ın salâtının tezkiye için yapılan dua ve amellerin kabulü; kulların salâtının hem kendileri hem de salât ettikleri için tezkiye, felah ve Allah'a yakınlık gibi anlamları kapsadığı görülmektedir.

Teşehhütte Hz. Peygamber'e salavât getirme ve (Cuma günü) salavâtı çoğaltmayı emreden⁶²; kim Hz. Peygamber'e bir salavât getirirse Allah'ın da o kula on salavât getireceğini açıklayan ve salavât getirmeyenin burnu yerde sürtülsün⁶³ şeklinde beddua içeren hadisler yanlış, anlamsız, işlevsiz ve sadece şekilsel bir faaliyet olarak algılanabilir. Ancak şu hususlardan dolayı bu düşünce isabetli değildir: 1. Allah, melekler ve sahabilerin övgü, takdir, sevgi ve rızasına nail olup tüm bunların salât ettikleri bir peygambere salât etmek öncelikle Allah'ın salâtına tabi olmak ve eşlik etmektir. Böyle bir tabiiyet kul için başlı başına kıymeti ölçülmeyecek bir durumdur. 2. Ahzâb süresinin nazil olduğu ortamı düşündüğümüzde Rasulullah'a salât etmek risaletini, davasını kabul etmenin, aynı safta durarak münafık, Yahudi ve müşriklerin karşısında olmanın alâmeti fârikası; salât etmemenin de nifak ve küfrün göstergesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakış açısıyla özellikle "Adım zikredildiğinde salât etmeyen burnu yerde sürtülsün" şeklindeki hadisin ne kadar

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 635. Vâhidî, *El-veciz*, I, 478; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. X, 342; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 368.

⁶¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, II, 467; Taberî, *Câmiu'l-Beyân* XI, 659. Vâhidî, *el-Veciz*, I, 480; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. X, 365; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 369.

⁶²Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. nşr. Bedrettin Çetiner. 5 Cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cuma", 1.

⁶³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Deavât", 114.

haklı ve pratik bir durumu anlattığı daha iyi anlaşılmaktadır. 3. Bir Müslüman için bugün de salât etmek aynı şekilde Hz. Peygamber'e muhabbetin, onu üsve-i hasene edinmenin, sünnetine, davasına sahip çıkmanın, kalbindeki rasul sevgisinin beyanı ve muhabbeti derinleştirmenin yolu olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada başvurduğumuz sözlük, bazı tefsir, kitap ve makalelerde asli anlamı dua demek olan salâtın bir şeyi ateşe girdirmek, ateşe atmak gibi anlamlara geldiği söylene de aynı eserlerde Allah'ın, meleklerin, Rasulün ve kulların salâtı açıklanırken bu anlamlara hiç işaret edilmediği görülmektedir. Bu durum bazı çalışmalarda da açıklandığı üzere صلى ile صلوا köklerinin iki ayrı kelime olduğu görüşünün doğru olduğunu göstermektedir.

Konuyla ilgili bütün açıklamaları nüzül ortamını da dikkate alarak değerlendirdiğimizde Allah'a istikamet üzere, ihlâsla kulluk eden, İslam davasına omuz veren Hz. Peygamber ve sahabilerin en yüce hedefleri olan Allah'ın rızasına, rahmet, mağfiret ve muhabbetine nail oldukları ve O'na kurbiyet kazandıkları anlaşılmaktadır. Bu durumda bu âyetlerde muhatapların Allah'ın salâtı ile O'nun övgü, takdir, destek, sahiplenme ve rızasına nail olduklarının gayb ve şehadet âlemine, dost düşman herkese ilan edilmesi anlamında olduğu; Meleklerin salâtlarının ise Allah'ın salâtına eşlik etmek, bunu tasdik ve ikrar etmek, diğer varlıklara haber vermek şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın meleklerin yanında Hz. Peygamber ve sahabileri övmesinin "Siz Âdem'in şahsında insanoğluna yeryüzünde halifeliğimi, temsilciliğimi vermeme bir şekilde itiraz etmişsiniz, şimdi kararımın ne kadar isabetli olduğunu görün ve halifeliğime uygun davranınları takdir ve tebrik edin" şeklinde bir anlamı da içerdiği söylenebilir.

Mü'minlerin salâtının (Allah'a ve meleklerle tabi olmanın yanı sıra) Hz. Peygamber'e itaat etme, örnek alma, övme, kavlen ve fiilen destek olma anlamında olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'e Allah'ın, meleklerin ve mü'minlerin salât etmesini bir bütün olarak düşündüğümüzde kainattaki tüm varlıkların ona değer verip tebrik ettiği anlaşılmaktadır. Benzer bir durumun salâta layık görülen mü'minler için de söz konusu olduğu görülmektedir. Aslında tüm bu anlatılanların "Allah'ın bir kulunu sevdiğinde Cebrail'e, onun da gök halkına onların da yer halkına Allah'ın kuluna olan sevgisini ilan ettiklerini"⁶⁴ açıklayan hadisteki durumun farklı şekilde dile getirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. İslam düşmanları için ise yine aynı hadiste geçen tersi durum söz konusu olmaktadır.

İki âyette anlatılan Rasulün salâtı ise onun Allah katındaki değerinin sahabilerce bilinip kabul edildiğini, salât etmesinin mü'minlerin kalbine sekine bahşedip Allah'a kurbiyet için bir vesile olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu bilgileri dikkate aldığımızda Allah, melekler ve kullar arasındaki salâtın hem Allah ile hem de birbirleriyle kalbi olarak yakın ilişki kurmak, en güzel dualar, övgüler,

⁶⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Birr" 157.

ta'zimlerle birbirlerine yönelmek anlamında olduğu anlaşılmaktadır. “Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim” âyetiyle nasıl Allah-kul arasında sıcak ve anlamlı bir ilişki kurulabiliyorsa Allah'ın kula salâtı da kula yönelik sevgi, alaka, kıymet verme, sahip çıkmayı ifade ettiği için bu sıcak ilişkiyi anlatmaktadır. Tefsirlerde Allah'ın salâtı rahmeti, mağfireti ve övgüsü olarak açıklanmaktadır. Allah'ın rahmet, mağfiret ve senasının kula yönelik sevgi, ilgi, koruma, destek olma ve tezkiye etmesi gibi durumları kapsadığını düşünemediğimizde Allah'ın salâtının anlamı da, kurulan sıcak Allah-kul ilişkisi de yeterince anlaşılmamış olmaktadır.

Konuyla ilgili âyetlerin İslam düşmanlarının olduğu, Müslümanların küçümsendiği bir ortamda nazil olduğu dikkate alınmadığında Hz. Peygamber ve sahabenin kalben yaşadığı sıcaklık, duygusal yoğunluk ve mutmainlik hali yeteri kadar hissedilmemektedir. Bu hissedilmediğinde nüzûl döneminde yaşanan samimi Allah-kul ilişkisi yeteri kadar anlaşılmadığı gibi daha sonraki dönemlerde yaşayan Müslümanlar da Allah Teâlâ ile böyle bir ilişkiye girebileceklerini düşünememektedir. Nüzûl döneminden uzaklık tarihi olayların içinde olmamayı anlatmakta fakat Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadığı sıcak, doğal, muhabbete dayalı Müslümanlık tecrübesinin başkaları tarafından bir daha yaşanmayacağı ve hissedilmeyeceği anlamına gelmemektedir. İslam tarihinde ortaya çıkan kelâmî tartışmalarla oluşan tenzihe dayalı mesafeli Allah-kul ilişkisinin Kur'an ve hadisleri kendi anlam dünyaları ve manevi atmosferlerinde bütüncül olarak anlama ve yaşamının önünde bir engel olmaması gerekir.

Bu âyetlerle Hz. Peygamber ve sahabilerin Allah'ın rızasını, rahmet ve desteğini elde ettiklerinin açıklanması aslında cennetlik olduklarının da beyanı sayılır. Nüzûl döneminde yaşamının en büyük avantajlarından, getirilerinden birinin de Allah'ın doğrudan övgüsüne mahzar olmak, bunu âyetler ve Hz. Peygamber'in diliyle duymak, öğrenmek ve düşmanların moralini sıfırlamak olmalıdır. Bir kişinin yaşarken Allah'ın rahmetine nail olduğunun diğer ifade ile cennetlik olduğunun beyan edilmesinin yaşattığı mutluluk diğer mutluluklarla kıyas edilemez. Bu beyanların onların kalbinde oluşturduğu Allah'ın muhabbet ve yakınlığını kelimelerle ifade etmek mümkün olmasa gerekir. Nüzûl dönemi sonrasında yaşayan Müslümanlar bu âyetlerle nasıl bir bilişsel ve duygusal ilişkide olabilirler, olmalılar diye düşündüğümüzde imtihanların kıyamete kadar geçerli olması Kur'an'da anlatılan Allah'ın kurbiyeti, muhabbet, koruma, sahip çıkma ve gözetmesinin de geçerli olduğunu göstermektedir. Bu durumda bugün ve yarın takva üzere kulluk eden her müslümanın bu âyetlere muhatap olduğu, kalbi olgunluklarına göre de bunları hissettiği ve hissedebileceği anlaşılmaktadır.

Teşehhütte okunan tahiyât duasındaki Rasulün salâtı, Allah'ın cevabi selamı ve tüm salih mü'minleri içine alacak şekilde salât ve selamın genişletilmesi de salâtlarla ilgili âyetlerin ne anlam ifade ettiğini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Aynı şekilde kul zikrettiği sürece Allah'ın onunla birlikte olacağını⁶⁵ açıklayan hadisler de benzer bir durumu anlatmaktadır.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. (İstanbul: Çağrı

Nüzül döneminde Hz. Peygamber'e salât getirmek ona inanma, sevmeye ve destek olmanın bir göstergesi olduğu gibi bugün de aynı anlamları ihtiva eden bir uygulama olarak devam etmektedir.

Salât âyetleriyle Mekke ve Medine'deki İslam düşmanlarına kıskandıkları, inkâr ettikleri ve küçümsedikleri Hz. Peygamber ve sahabilerin Allah'ın rızasını kazandıkları, kendilerinin ise hem dünya hem de ahirette kaybettikleri açıklanmıştır. Şeytana yönelik ise "Sen insanları yoldan çıkaracağın iddianda yanıldın, yenildin, kibrinden dolayı Allah'ın takdirine, hükmüne karşı geldiğin için rahmetinden uzaklaştın, ancak Hz. Muhammed ve yanındaki sahabeler senin gibi olmadılar, senin hile ve tuzaklarından, saldırılarından kurtularak Allah'ın rızasına kavuştular" mesajlarının verildiği söylenebilir.

Kaynaklar

- Abduh, Muhammed –Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud, *Ruhu'l-Meânî*. Beyrût: İdâratü't-Tıbâti'l-Müniriyye-İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Başaran, Serkan. "Anlamı, keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavat Getirme Hakkında Bir Değerlendirme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23 (2019): 747-778.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Bedreddin Çetiner, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihah*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrût: Dâru'l-İlm lilmalâyîn, 1990
- Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. nşr. Bedrettin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetu Hâncî, Kahire. ts.
- Ebüssuûd, b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Riyâdi'l-Hadîs, ts.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'an*. 3 Cilt Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- Firuzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l Azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Genç, Ahmet. "Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Tahlili", Yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2018.
- Güllüce, Hüseyin. "Salât kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/2 (2005): 171-184.

- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431/2010.
- Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2018): 173-212.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İleri başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinu't-Te'vîl*. tsh. Muhammed Fuad Abdülbâkî, 1. Baskı. 17 Cilt. B.y: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-İşârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Mevdüdü, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı. 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Mustafavî, Allâme *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerîm*. by. Merkezu Neşr Âsâru el-Allâme Mustafavî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İrabu'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2004): 1-30.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî*. thk. Mahmûd Mutrihî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *Umdetu'l-Huffâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûr, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Serinsu, Ahmet Nedim. "33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı", *Dini Araştırmalar*, 4/10 (2001): 121-139.

- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdûlmuhsin et-Türki. 17 Cilt. Kahire: Merkezi Hicr, 2003.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkan fî 'Ulumi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1427/2006.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdi. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Sülün, Murat. "Kur'an-ı Kerim'de Salât'ın (صلوة) Kavramsal Çerçevesi, Soysal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami" –*Tartışmalı İlmi Toplantı*-, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2009): 17-46.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdûlmuhsin et-Türki. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Toraman, Recep. "Kur'an'da Salât Kavramı", Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Ünsal, Hadiye. "Metin-İçi ve Metin-Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Sûresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları", *Tefsîr Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi*, haz. Mustafa Öztürk Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-El-veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz*. ed-Dâru's-Şâmiyye, 2 Cilt. Beyrut: 1415/1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 5 Cilt, Beyrût, Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifê, 2008.

Şalât of Almighty Allah Within the Context of Relationship Between Allah and Subjects

Abstract

Allah SWT desires that human beings shall be aware of their direction, mature by purifying their nafs, and reaching His consent within this life being a world of examination. It is explained in Koran that human beings will be tested with different issues such as fear, hunger, property, life and decrease in crops and there are also explanations, incentives and guidance necessary for acquitting their wellness in these examinations. Koran has a vivid, strong and warm language and wording. With this efficient language, Holy Prophet and companions were being appreciated at the rate of performance their duties and also criticized in different manners if necessary. Tersanctus, salaam and consent directed on subjects of Allah SWT were told in Koran and also şalât, mercy and gospel on companions achieving the tests successfully were told in Bakara 157th verse; şalât of angels and Allah to Muslims citing and glorifying Allah in Ahzâb 43rd verse; Allah and angels prayed for Holy Prophet, who was apostolizing Islam and standing for all oppositions and examinations in Ahzâb 56th verse and companions were ordered to pray for him and obeying him by surrendering. The basic meaning of şalât was prayer in dictionaries and interpretations and it was explained that Allah's şalât on Holy Prophet and the companions was in the meaning of honour, eulogizing, mercy, remittal, purification and gratulation; angels' şalât was praying for forgiveness for their being forgiven and praises; and şalât of Muslims was glorification and support of glory, prayer and praise. When all interpretations and comments in modern studies related to the issue are assessed together, it is understood that Allah's şalât is not limited with Holy Prophet, but valid for all Muslims presenting the attitudes and maturation He desires, and by this manner it was told that Allah surrounds His subjects with mercy and amnesty, praises by purifying and embraces and supports subjects. With şalât of Allah, Holy Prophet and the companions, living and defending Islam in spite of all oppositions and enemies under the difficult conditions of Madinah were told about the embracement, purification and gospel of heaven of Allah and they experienced the happiness of being His pure subjects while enemies were told "You lost, support and mercy of Allah on believers" and that they were far from divine mercy. In Madinah where a harsh struggle with polytheist, Jews and hypocrites was experienced, it was understood that şalât to Holy Prophet is the sign of faith, devotion and affection for him and avoiding from şalât is a sign of opposition and hostility. It was observed from the explanations in interpretations that Allah's, angels' and companions' şalâts to Holy Prophet not only explain a literal situation but also a spiritual situation covered in life and experienced in hearth. It was understood from Tevbe Sura 99th and 103rd verses that Holy Prophet's şalât for Muslims constitute satisfaction, closeness to Allah and tranquillity in their hearths. It was observed in the related comments and stories that friendly and vivid relationship was declared thanks to Allah's, angels', Holy Prophet and Muslims şalâts and Holy Prophet and the companions attained the consent of Allah and Muslims to live afterwards were encouraged to reach this special relationship and praise.

Keywords: Şalât • Allah's Şalât • Salawat • Examination • Mercy.

HADİS RİVAYETİ ÖZELİNDE ASHÂBIN DİNİ BİLGİYİ PAYLAŞMA DUYARLILIĞI

The Sensitivity of the Companions to Sharing Religious Knowledge, Particularly in terms of Hadith Narrative

Sekan ÇELİKAN¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 25.08.2020
Kabul Tarihi : 26.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan çeşitli ifadeler, İslâm dininin bilgiye verdiği değeri göstermeleri bakımından oldukça açıktır. Dinin bu iki esasında bilgi yüceltilirken bunun hangi tür bilgi olduğuna genel olarak değinilmez. Fakat İslam'ın, yeni bir medeniyetin kurucusu olarak mensuplarını en başta inanç, ibadet ve ahlak bakımlarından yetiştirmek istediği izaha muhtaç değildir. Dolayısıyla temel dinî kaynaklarda üzerinde durulan bilginin mezkûr muhtevadaki bilgiyi öncelikle kapsadığı kolayca anlaşılabilir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ilk Mümin nesle dinin esaslarıyla ilgili bilgileri aktarma konusunda büyük bir hassasiyet gösterdiği ve öğrenilen bilginin orada bulunmayanlarla paylaşılması hususunu sıkça pekiştirdiği görülür. Buna örnek olarak "Benden bir âyet dahi olsa naklediniz..." ve "Allah, bizden bir hadis işitip de onu başkasına ulaştırıncaya kadar iyice ezberleyen kimsenin yüzünü ak etsin!.." şeklindeki hadisler zikredilebilir. Bazı hadislerde de bilgiyi gizleyenler hakkında oldukça ağır uhrevî tehditler bulunur. Hz. Peygamber'in bilginin yaygınlaştırılmasını sağlama konusundaki bu çabası ashâb tarafından da iyi anlaşılmuştur. Nitekim onların, sahip oldukları bilgiyi başkalarına ulaştırma noktasında dikkat çeken bir gayretleri ve duyarlılıkları olduğu görülmektedir. Hadis kaynaklarında ashâbın bu hassasiyetiyle ilgili çeşitli rivayetler yer alır. Bunlardan çalışmada örnek olarak seçilenler Hz. Osman (ö. 35/656), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Ebû Zer (ö. 32/653), Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve Ma'kul b. Yesâr (ö. 59/679 [?]) isimli sahâbilerden nakledilmişlerdir. Bu rivayetlerin ortaya koyduğu üzere bilgilerini paylaşmamak ashâb açısından büyük bir vebaldir ve vefatlarına yakın bir zamanda veya hayatları pahasına dahi olsa başkalarıyla mutlaka paylaşılmalıdır. Fakat onların, can güvenliği veya yöneticiler tarafından eziyet edilme korkusuyla bazı bilgileri paylaşmadıklarını gösteren rivayetler de vardır. Paylaşmadıkları bu bilgilerin doğrudan dinî ve ahlakî yaşantıyla veya farzlarla, helallerle ve haramlarla ilgisi bulunmayan bilgiler olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin gelecekte zuhur edecek fitneler, kıyamet alâmetleri, bazı sefih kimseler tarafından dinin yozlaştırılması, Allah'a ait hakların zayi edilmesi, ileride ortaya çıkacak bazı zorba yöneticiler, onların olumsuz halleri ve zemmedilmesiyle ilgili rivayetler olduğu belirtilmiştir ki paylaşımlarında dinî maslahat bulunmamaktadır. Müslümanlar için örnek konumunda bulunan ashâbın bilgi paylaşımı konusundaki tavrının bilhassa sahîh dinî bilgiye olan ihtiyacın önemli düzeyde arttığı günümüzde oldukça değerli bir tavır olduğu açıktır. Buna binaen dinî bilginin en doğru şekliyle yaygınlaştırılması İslâmî ilimler eğitimi almış kimseler için önemli bir görev olarak belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân • Hadis • İslâmî ilimler • Ashâb • Bilgi • Bilgi paylaşımı.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi/ İslami İlimler Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ Hadis Anabilim Dalı, serkancelikan@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6469-9533>

Giriş

Bilgi veya İslâmî kaynaklardaki karşılığıyla ilim ve marifet¹, İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun temelinde dinin ana kaynakları olan Kur'ân'ın ve sünnetin bilginin değeriyle ilgili vurgularının bulunduğu açıktır. Nitekim bilgiyi ve ilim sahiplerini yücelten birçok âyet vardır. Örnek olarak, bilgiyi Hz. Yusuf'a (a.s.) verilen bir lütuf sayan² ve bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığını belirten³ âyetler zikredilebilir. Ayrıca hadis kaynaklarında da bilginin değeri hakkında çeşitli rivayetler yer alır. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescide girdiğinde biri zikirle diğeri de ilimle meşgul iki grup gördüğü ve bunların ikisini de hayırla nitelendirmekle birlikte ilim müzakeresinde bulunanlarla oturmayı tercih ettiği nakledilir. Yine bu rivayete göre Hz. Peygamber kendisinin "muallim" olarak gönderildiğine vurgu yapmıştır.⁴ Onun, bilgi aktarımındaki titizliğini göstermesi bakımından, iyi anlaşılması için sözlerini üç kere tekrar ettiği bilgisi oldukça önemlidir.⁵ Bazı hadisler de genel olarak, bilginin mutlaka paylaşılması ve gizlenmemesi gerektiğini ortaya koymakta, bilgisini gizleyenler hakkında ağır tehditler içermektedir ki aşağıda bunlara yer verilecektir.

Diğer yandan Hz. Peygamber'i gören veya görmeyen yanında onunla muayyen bir süre birlikteliği de bulunan Müslümanlar olarak tanımlanan ashâbın⁶, İslâm'ın bilgiye verdiği değerin farkında olarak ona ulaşma konusunda ciddi gayret sarf ettikleri görülmektedir.⁷ Nitekim hadis tarihinde "er-rihle fi talebi'l-hadis" veya kısaca "rihle" olarak bilinen ve büyük zorluklara katlanılarak gerçekleştirilen ilim yolculuklarının ilk örneklerini ashâb vermiştir.⁸ Bir kısmına yukarıda işaret edilen âyetler yanında Kur'ân'ın ilk âyetinin okumayı

¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mucemu't-tarifât*, thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 130; Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsû'atü keşşâfi iştlâhâti'l-funûni ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1219; Necip Taylan, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 123.

² Yûsuf, 12/22.

³ Zümer, 39/9. Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/18; Nisâ, 4/162; Tâhâ, 20/114; Fâtır, 35/28; Mücâdele, 58/11.

⁴ Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/11; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Mukaddime" 32; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), "Mukaddime", 17. Bu rivayetin, isnâdında yer alan iki zayıf râvî, Abdurrahman b. Ziyâd ve Abdurrahman b. Râfî nedeniyle zayıf olduğu belirtilmiştir. Bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/11 (Muhakkikin notu); Dârimî, "Mukaddime", 32 (Muhakkikin notu). Fakat bu hadisi büyük muhaddis Abdullah b. el-Mübârek'in bu râvîlerden nakletmiş olması dikkate şayandır. Yine Abdurrahman b. Ziyâd'ın sika olduğuna dair görüşler de vardır. Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/506.

⁵ Buhârî, "İlim", 30.

⁶ İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nürüddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir/Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 293; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḥbetü'l-fiker fi muştalaḥi ehli'l-es'er*, thk. Nürüddin İtr (Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 1421/2000), 111; Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *Tedribü'r-râvî fi şerḥi Takrîbi'ne-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 334, 336. Kimlere sahâbî denileceği tartışmasıyla ilgili olarak bk. Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 15-23; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 2-13.

⁷ Hz. Ömer ile ensardan olan komşusu arasındaki nöbetleşe ilim öğrenme ve birbirlerine aktarma uygulaması ashâbın bilgiye ulaşma konusundaki hassasiyetini gösteren önemli bir örnek olarak zikredilebilir. Bk. Buhârî, "İlim", 27.

⁸ Ashâbın ilim yolculuklarına dair örnekler için bk. Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *er-Rihle fi talebi'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Ravâ'u Turâsine'l-İslâmî, 1395/1975), 109-126; Habil Nazlıgöl, "Sebepler ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fi Talebi'l-Hadis)", *Hikmet Yurdu* 6/6 (Haziran 2013), 13-37; Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 103-111.

emretmesi⁹, yine ilk inen ayetlerde kalemle yazmanın öğretildiğinin belirtilmesi¹⁰ ve kaleme yemin edilmesi¹¹ gibi hususlar vahyin ilk muhatapları için, bilgiye ulaşma ve bilgiyi koruma konusundaki çabanın önemli kaynakları olarak değerlendirilebilir. Öte yandan ashâbın bilgiyi paylaşma konusundaki hassasiyeti de oldukça dikkat çekicidir. Nitekim bazı rivayetler onların, muhtemel olumsuz sonuçlarına rağmen Hz. Peygamber'den duymuş oldukları bilgileri paylaşma konusunda tereddüt yaşamadıklarını gösterir. Ashâbın bu hassasiyeti onların bilgi anlayışlarıyla da ilgili gözükmemektedir. Zira ashâba göre bilginin salt entelektüel birikim veya sadece maddî ilimlere dair müktesebat olmadığı açıktır. Onlar açısından bilgi, inancı ve düşünceyi şekillendiren, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla hayata yön veren pratik bir olgu görünümündedir. Yine, Allah'a karşı sorumluluk bilincinin oluşumunda ve ahiret saadetini temin etmede bilgi, ashâba göre temel vasıtalarından biridir. Onların bu bilgi anlayışlarının temelinde Kur'an'ın ve sünnetin bilgi tasavvurunun bulunduğu izaha muhtaç değildir. Bununla ilintili olarak dinin bu iki temel kaynağında yer alan bilgi kavramının bilhassa dinî bilgiyi anlattığı hususu da belirmiş olur.

Vahyin ilk muhatapları olarak doğrudan Hz. Peygamber'in terbiyesiyle yetişen ashâbın bilgiyi paylaşma konusundaki mezkûr tavrı kanaatimizce Müslümanlar için önemli bir örnektir. Onlarda görülen, bilgiyi elde etme ve kendi çağdaşlarına ve sonraki kuşaklara aktarma konusundaki bilinç ve çaba iyi anlaşılmalı ve ilmî faaliyetlerde her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.¹² Bu konunun tarafımızdan bir araştırma konusu olarak tercih edilmesi de, tespit etmiş olduğumuz bazı rivayetler üzerinden ashâbın bu konudaki hassasiyetini ortaya koyma hedefiyle ilgilidir. Diğer yandan konu ashâbın hadis rivayetindeki durumları bakımından değerlendirildiğinde onların bu hususta farklı düzeylerde olduğu gerçeği de gözden kaçmamalıdır. Onlar içerisinde çok hadis rivayet eden (müksirûn) ve bu vasfıyla tanınan isimler olduğu gibi bazı endişelerle hadis naklinde çekimser kalan¹³ veya az hadis rivayet edenler de (mukillûn) olmuştur.¹⁴ Fakat bu çalışmadaki amaç ashâbın teknik anlamda hadis tahammül ve edâ yöntemleri veya hadis nakliyle meşgul olmuş sahâbileri incelemek değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu çalışmada amaç ashâbın Hz. Peygamber'den duydukları hadisleri nakletme, bir başka ifadeyle edindikleri dinî bilgiyi paylaşma konusundaki duyarlılığını gösteren bazı rivayetler bağlamında onların bu örnek tutumuna dikkat çekmektir.

⁹ Alak, 96/1.

¹⁰ Alak, 96/4.

¹¹ Kalem, 68/1.

¹² Bu vasıfları yanında ashâbın diğer faziletleri hakkında kapsamlı bilgi için bk. Selahattin Aydemir, "İlk Müslüman Nesillerin Fazileti Düşüncesi", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 115-125.

¹³ Bu bağlamda İmrân b. Husayn'ın şöyle dediği nakledilmiştir: "Vallahi eğer istesem peş peşe iki gün Hz. Peygamber'den hadis nakledebilirim. Ancak Rasûlullah'ın ashâbından bazılarının durumu beni bundan alıkoydu. Onlar benim işittiğim gibi işittiler, benim gördüğüm gibi gördüler. Ancak öyle hadisler naklettiler ki gerçekte bu hadisler onların dedikleri gibi değildir. Onların karıştırdığı gibi ben de karıştırmaktan korkuyorum. Şunu da bilin ki onlar bu işi kasten yapmıyorlardı fakat hata ediyorlardı." bk. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Tevîlu muhtelifi'l-ħadis*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1393/1972), 40. Ashâbın hadis naklindeki çekimserliğini veya titizliğini gösteren başka örnekler için bk. Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 162-184.

¹⁴ Hadis nakliyle meşgul olmuş sahâbilerin isimleri için bk. Ali Özek, *Hadis Ricâli (Hadis İlimleri ve Kaynakları)* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1967), 60-61; Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 116-125. Hadis naklinde bulunan ashâbın toplam sahâbilere oranı hakkında bir değerlendirme için bk. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 8.

Özellikle günümüz Müslüman toplumlarında kendini ciddi anlamda hissettiren sahih dinî bilgiye ulaşma ihtiyacı ve bu noktada yaşanan problemler dikkate alındığında ashâbın bilgi paylaşımı konusundaki örnekliği daha da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda sahih dinî bilginin yaygınlaştırılmasının, İslâmî ilimler eğitimi almış kimseleri ilgilendiren önemli bir görev olduğu ifade edilmelidir. Nitekim bu görevin farz-ı kifâye olduğu hatta bir bilgi başkasında bulunmayıp sadece kendisinde bulunan kişiye farz-ı ayn olduğu, bu bilgiyi yaymaktan kaçınırsa Müslümanlara ihanet etmiş sayılacağı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁵

Ashâbın bilgi paylaşımı konusundaki hassasiyetini gösteren rivayetlere geçmeden önce onlardaki bu tutumun kaynağı sayılabilecek bazı merfû hadislerle temas etmek faydalı olacaktır.

1. ASHÂBİN DİNİ BİLGİYİ PAYLAŞMA DUYARLILIĞININ NEBEVÎ KAYNAKLARI

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.), nübüvvetle görevlendirildiği ilk günlerden itibaren yakın çevresinden başlamak üzere içerisinde bulunduğu topluma vahyi¹⁶ ulaştırmak amacıyla büyük bir gayret gösterdiği malumdur. Rasûlullah'ın, cahiliye inanç ve geleneklerinin yüzlerce yıldır süregeldiği bu toplumda tevhit inancı merkezli yeni nizamı tesis etmek için her fırsatı değerlendirdiği söylenebilir. Uzun bir mücadelenin neticesinde Hiz. Peygamber örnek bir toplum yetiştirmiş ve büyük bir medeniyetin temelini atmıştır. Bu yeni medeniyetin mensupları düşünce, ahlak ve yaşantı bakımlarından inançlarını iyi özümsemişler ve en güzel şekilde temsil etmişlerdir. Onların birçok örnek vasfı yanında en dikkat çekici özelliklerinden biri olarak, dinin esaslarını başka milletlere ulaştırma noktasında gösterdikleri gayret zikredilebilir. Ashâb bu amaçla İslâm dünyasının yeni fethedilen bölgelerine dağılmış ve buralarda yeni Müslüman olan milletlere sahip oldukları ilmî mirası aktarma çabası içerisinde olmuşlardır. Onların yetiştirdiği, tâbiûn nesline mensup önemli ilim adamları ve İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında iz bırakmış sonraki kuşaklardan birçok âlim, ashâbın dinî bilgiyi yaygınlaştırma faaliyetinde başarılı olduğunu gösteren örnekler olarak görülebilir.¹⁷

Kuşkusuz, ashâbın İslâmî ilimleri ve bunların esası olan Kur'an'ı ve sünneti yayma konusundaki dikkat çeken gayretini onların bilginin paylaşılması konusunda Hiz. Peygamber'den aldıkları talimatlarla yakından ilgilidir. Nitekim Hiz. Peygamber'in çeşitli hadislerinde bilginin paylaşılmasının emredildiği veya bilgiyi paylaşanları yücelten ifadelerin kullanıldığı görülür. Bazı rivayetlerse bilgiyi gizleyenler hakkında ağır tehditler içermektedir. Ashâbı, sahip oldukları bilgiyi her fırsatta yayma konusunda ciddi anlamda motive ettiği

¹⁵ İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *Şahîhu İbni Hibbân bitertîbi İbni Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 14/149.

¹⁶ Hiz. Peygamber'in İslâm'a davet sürecinde ilk muhataplarına ulaştırdığı Kur'an-ı Kerim âyetleri yanında onun bilhassa dinî emirleri açıklar nitelikteki sünnetinin de vahiy kaynaklı olduğu genel görüş olarak belirmektedir. Bu konu ile ilgili bir çalışma için bk. Hikmetullah Ertaş, "Sünnet Vahiy Midir?", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/42 (Mart 2017), 227-243.

¹⁷ Tabakât ve Ricâl edebiyatında binlerce ilim adamının biyografilerini görmek mümkündür. Bu âlimlerden öne çıkanların görülebileceği bir çalışma için bk. S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 32-475.

anlaşılan birçok rivayet bulunmakla¹⁸ birlikte bazı rivayetlerin bu konuda daha belirgin oldukları görülmektedir. Örneğin Abdullah b. Amr'dan nakledilen ve temel hadis kaynaklarının önemli bir kısmında yer alan bir rivayet şöyledir:

“Benden bir âyet dahi olsa naklediniz. İsrâiloğulları’ndan da haber naklediniz. Bunda bir sakınca yoktur. Fakat her kim (benim söylemediğim bir şeyi söyledi diye) bana yalan isnâd ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”¹⁹

Bu rivayet, bulunduğu hadis kaynaklarında “Abdurrahman b. Amr el-Evzâi→ Hassân b. Atıyye→ Ebû Kebşe es-Selûlî→ Abdullah b. Amr b. el-Âs.” isnâdıyla tahrir edilmiştir. Tirmizî’nin *es-Sünen*’inde ise Hassân b. Atıyye’den nakleden râvî Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân olup Tirmizî’nin bu rivayet hakkındaki değerlendirmesi hasen-sahih olduğu yönündedir.²⁰ Bu değerlendirmenin Abdurrahman b. Sâbit hakkındaki farklı görüşlerle ilgili olduğu düşünülebilir. Nitekim bu râvî hakkında zayıf olduğu yönündeki görüşler ağırlıklı olmakla birlikte sika olduğu da söylenmiştir.²¹ Tirmizî rivayetin Evzâi’nin bulunduğu mezkûr isnâdını da kaydetmiş ve sahih olarak değerlendirmiştir.²² Zira bu isnâdı oluşturan râvîler hakkında yapılan değerlendirmeler onların güvenilir oldukları yönündedir.²³

Bu hadiste, Kur’ân âyetleri özelinde dinî bilginin paylaşılması vurgusu oldukça açıktır. Diğer yandan hadis, Hz. Peygamber’den nakledilen bilgileri tebliğ etme hususundaki bu nebevî emirle ilk olarak ashâb kastedilmekle birlikte emrin kapsamına kıyamet gününe kadar onların vasfını taşıyan sonraki kuşaklara mensup herkesin girdiği şekilde de anlaşılmıştır.²⁴ Bu değerlendirme İslâm’ın evrenselliğinin doğal sonucu görünümündedir.

Hadiste dikkat çeken diğer bir nokta İsrâiloğulları’ndan bilgi aktarımında sakınca olmadığı hususudur. Esasen muharref dinlerin bilgi kaynaklarının güvenilirmez olduğu

¹⁸ Örneğin bir hadiste gıpta edilmeye layık iki insandan biri olarak Allah’ın kendisine hikmet/ilim verdiği kişi sayılır. Fakat burada ona özenilmesinin temel sebebi olarak bu ilimle hükmetmesi ve onu başkalarına da öğretmesi zikredilir. Bk. Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), 1/208; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), 7/183; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’ş-Şâhih* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “İlim”, 15; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’ş-Şâhih* (İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Salâtu’l-Müsâfirin”, 268; İbn Mâce, “Zühd”, 22. Buradaki hikmetse Kur’ân ilmi olarak açıklanmış ve cehalete mani oluşuna, çirkin işlerden alıkoyuşuna vurgu yapılmıştır. Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Şâhihi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru’l-Gaddîl-Cedîd, 1429/2008), 6/87; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Şâhihi’l-Buhârî* (Beirut: Dâru’l-Marîfe, 2005), 1/623. Hz. Peygamber’in, kendisini ziyarete gelen Abdulkays heyetine yaptığı telkin de önemlidir. Buna göre Hz. Peygamber söz konusu heyete inanç, ibadet ve ahkâma dair bazı bilgiler vermiş sonra da öğrendiklerini iyice ezberlemeleri ve kabilenin geri kalanlarına ulaştırmaları konusunda telkinde bulunmuştur. Bk. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Dâru’l-Kible, ts.), 15/574; Buhârî, “İlim”, 25; İbn Hibbân, *eş-Şâhih*, 1/396.

¹⁹ Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Muşannef*, thk. Habiburrahman el-A’zamî (Beirut: Meclisü’l-İlmî, 1403/1983), 6/109, 10/312; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/25, 488, 583; Dârimî, “Mukaddime”, 46; Buhârî, “Ehâdisu’l-Enbiyâ”, 50; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Câmiu’t-Tirmizî* (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “İlim”, 13; İbn Hibbân, *eş-Şâhih*, 14/149.

²⁰ Tirmizî, “İlim”, 13.

²¹ İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, 2/494.

²² Tirmizî, “İlim”, 13.

²³ İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, 2/537-539, 1/382; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takribu’t-Tehzib* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 2/456. Bu rivayet hakkında kapsamlı bilgi için bk. Veysel Özdemir, “İsrâiliyyât Türü Rivayetlerin Hükümünü Belirleme Açısından “Ve Haddisü An Benî İsrâile ve Lâ harace ...” Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Furat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 307-325.

²⁴ İbn Hibbân, *eş-Şâhih*, 14/149.

yönündeki genel kanaat, onlardan bilgi naklinin mubah oluşu konusunda bazı yorumlar yapılmasını gerektirmiştir. Buna göre Hz. Peygamber onlardan bilgi almayı veya kitaplarına bakmayı önceleri engellemişken daha sonra bu konuda esneklik göstermiştir. Dolayısıyla yasak, fitne çıkması endişesiyle ve İslâmî hükümlerin ve dinî kuralların yerleşmesinden önce olmuştur. Söz konusu sakınca ortadan kalkınca da Ehl-i kitabın kendi dönemlerine dair haberlerin alınıp nakledilmesine, öğüt ve ibret vesilesi olması bakımından izin verilmiştir.²⁵ Öte yandan hadiste İsrâiloğulları'ndan haber nakliyle ilgili olarak kullanılan emir sigasının vücup veya mendûbiyet değil ibâha için olduğunda icmâ olduğu da söylenmiştir.²⁶

Bir başka değerlendirmeye göre hadisin manası İsrâiloğullarından haber naklederken yalan söylemenin mubah olduğu veya onların yalan haberlerini nakledenler için hiçbir engel bulunmadığı değildir. Hadisin manası, onlardan, isnâd zikredilmek suretiyle rivayetin sıhhati sabit olmasa bile “belağ” yoluyla (yani bize ulaştı ki diyerek) haber nakletmeye ruhsat verildiğidir. Çünkü iki nübüvvet dönemi arasında geçen uzun fetret dönemi nedeniyle onlardan isnâdlı haber nakli mümkün olmamaktadır.²⁷ Fakat bu durumda da nakledilen bilginin değer görmesi için dinin esaslarıyla, aklî ölçüler ve tarihi verilerle uyumlu olması gerektiği hususu izahtan varestedir.

Bu hadiste Hz. Peygamber'in, kendisinden bilgi nakledilmesini isterken “âyet” kavramını kullanması ve “hadis” dememesinde önemli bir incelik bulunmaktadır. Buna göre Kur'an ayetlerini tebliğ etmek, Allah onların korumasını üzerine aldığı halde vacipken hakkında böyle bir korumadan bahsedilmeyen hadislerin tebliğ edilmesinin vücupu evleviyetle sabit olmalıdır.²⁸

Bazı sahâbilerin hadis nakletme konusundaki, yukarıda da işaret edilen çekimser tutumunun bu rivayetin son kısmıyla ilgili olduğu söylenebilir. Ancak bunun ashâbın genel tavrı olmayıp istisnâî bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bir başka rivayet de yine bilginin paylaşılması vurgusunu taşır. Önceki rivayete göre “âyet” yerine “hadis” kavramının yer aldığı bu merfû rivayet şöyledir:

“Allah, bizden bir hadis işitip de onu başkasına ulaştırıncaya kadar iyice ezberleyen kimsenin yüzünü ak etsin! Nice kimseler vardır ki sahip olduğu ilmi kendisinden daha fakih olan bir başka şahsa aktarır. İlim sahibi nice kimseler de vardır ki aslında fakih (ince

²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/628.

²⁶ Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddin, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1401/1981), 14/93. Özdemir, “İsrâiliyyât Türü Rivayetler”, 321.

²⁷ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Me'âlimu's-sünen*, tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh (Haleb: Matba'atu'l-İlmiyye, 1352/1933), 187.

²⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/63.

²⁹ Bu çekimserlikle ilgili olarak Zübeyr b. Avvâm'dan nakledilen bir rivayet için bk. Buhârî, “İlim”, 107. Ashâbın bu konudaki tavrı hakkında bir değerlendirme için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/652.

*anlayışlı) değildir.*³⁰

Bu hadis, muhteva aynı olmakla birlikte bazı lafız farkları ve takdim-tehir ile birçok eserde tahrir edilmiş³¹ ve sahîh olarak değerlendirilmiştir.³²

Hadis, bilginin paylaşılmasında onun mutlaka ve derinlemesine anlaşılması gibi bir gerekliliğin olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre herkes sahip olduğu dinî malumatı iyi öğrenmiş olmak şartıyla başkalarıyla paylaşmalıdır. O bilginin taşıdığı incelikler başkaları tarafından daha iyi anlaşılabilir.

Bilginin paylaşılmasının teşvik edildiği mezkûr rivayetler yanında gizlenmesinin olumsuz uhrevî sonuçlarıyla ilgili rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Ebû Hureyre'den nakledilen merfû bir rivayet şöyledir:

*“Her kim bir ilmi öğrenir de kendisine sorulduğunda onu gizlerse kıyamet gününde ağzına ateşten bir gem vurulmuş olarak getirilir.”*³³

Bu hadisin “Yûnus→ Ebû Dâvûd→ Umâra b. Zâzân→ Ali b. el-Hakem→ Atâ→ Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâdında yer alan Umâra b. Zâzân zayıf sayılarak isnâdın zayıf olduğu söylenmiştir.³⁴ Esasen bu râvinin zayıf olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmakla birlikte sika olduğu ve kendisinde sorun bulunmadığı da belirtilmiştir.³⁵ Bu bakımdan hadis sahîh olarak da görülebilir. Diğer yandan hadis çeşitli kaynaklarda farklı isnâdlarla da³⁶ tahrir edilmiştir ki bu onu destekleyen bir durumdur. Tirmizî'nin rivayeti hasen olarak görmesi de³⁷ birbirini destekleyen isnâdlarla veya Umâra hakkındaki farklı görüşlerle ilgili görülebilir. Ayrıca rivayeti Hâkim de şeyhânın şartlarına göre sahîh olarak değerlendirdiği

³⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/505.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/221, 27/301, 35/467; Dârimî, “Mukaddime”, 24; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432/2011), “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7; Ebû Abdîrrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî el-Horâsânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/363; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Şahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/162. Tirmizî bu konuda Abdullah b. Mesûd, Muâz b. Cebel, Cübeyr b. Mut'im, Ebû'd-Derdâ ve Enes'ten de rivayetler nakledildiğini belirtmiştir. Bk. Tirmizî, “İlim”, 7.

³² Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/505 (Muhakkikin notu); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/221 (Muhakkikin notu).

³³ Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/266. Kaynaklarda bilgiyi gizlemeyi yeren “*Bu ümmetin son (kısmı) öncekilerini lanetlediği zaman kim bildiği bir hadisi gizlerse şüphesiz Allah'ın indirdiğini gizlemiş olur.*” şeklinde bir hadis de bulunur. Bk. İbn Mâce, “Mukaddime”, 24. Fakat bu hadis ihticâca elverişli gözükmemektedir. Nitekim râvilerinden el-Huseyn b. Ebi's-Serî hakkında zayıf ve kezzâb olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/435. Diğer bir râvî Abdullah b. es-Serî hakkında da kendisinde bir sorun bulunmadığı söylene de Buhârî onu tanımadığını belirtir. Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/197; Mizzî, Cemâlüddin Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 15/15. Yine onun hadisi aldığı Muhammed b. el-Münkedi'ri görmediği ve ondan semâmın bulunmadığı, aralarında vasıta olduğu da söylenir. Bk. Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, 3/197; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15/15. Buna göre hadis munkatı da olur. Bu rivayetin “*Bu ümmetin son (kısmı) öncekilerini lanetlediği zaman her kimde ilim varsa onu açıklasın. Şüphesiz ki o gün ilmi gizleyen Muhammed'e indirilene gizleyen gibidir.*” şeklinde uzun bir metni de bulunmaktadır. Bk. Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdillâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 1/136. Bu metnin isnâdında Abdullah b. es-Serî ile Muhammed b. el-Münkedi'ri arasındaki, önceki rivayetin isnâdında düşürülen râvileri görmek mümkündür. Ancak bu üç râvinin de zayıf olarak değerlendirilmesi bakımından (Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15/16.) hadis zayıf hükmünü almaktadır.

³⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/267 (Muhakkikin notu).

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/210.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 13/467; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/17-18, 325, 416; 14/214, 284; 16/264, 293, 351; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 1/298.

³⁷ Tirmizî, “İlim”, 3.

isnâdlarla tahric etmiştir.³⁸

İbn Mâce'nin naklettiği bir rivayete göre ise mezkûr akıbet bilhassa din işleriyle ilgili bilgiyi gizleyenleri beklemektedir.³⁹ Fakat bu rivayet, isnâdında yer alan Muhammed b. Dâb nedeniyle zayıf sayılmıştır ki söz konusu ayrıntının diğer sahîh rivayetlerde bulunmaması da bu rivayeti münker hale getirmektedir. Nitekim bu râvî hakkında, zayıf olduğu, yalan söylediği ve hadis uydurduğu yönünde değerlendirmeler vardır.⁴⁰ Fakat hadislerde tasrih edilmese de gizlenen bilginin özellikle dinî bilgi olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira inanç ve ameldeki sapmalar toplumsal yozlaşmanın temel sebepleri olmaları bakımından bu içerikteki sahîh dinî bilginin gizlenmesi büyük bir uhrevî sorumluluğu gerektirmelidir. Diğer yandan rivayeti İbn Mâce söz konusu ayrıntı olmadan da nakletmiştir.⁴¹ Dolayısıyla bu ayrıntının râvîlerden biri tarafından açıklama amaçlı yapılmış bir "idrâc" olma ihtimalinden bahsedilebilir.

2. ASHÂBIN DİNİ BİLGİYİ PAYLAŞMA DUYARLILIĞINI GÖSTEREN RİVAYETLER

Hadis kaynaklarında ashâbın dinî bilgiyi paylaşma konusundaki duyarlılığına dair birçok rivayet bulunmaktadır. Fakat çalışmanın sınırları bakımından konuyla ilgisi oldukça belirgin mahdut sayıda rivayet incelenecektir. Bu rivayetler şunlardır:

a) Hz. Osman'dan (r.a.) Nakledilen Rivayet

Bilgiyi paylaşma duyarlılığıyla ilgili olarak Hz Osman'dan (r.a.) nakledilen bu rivayetin, kısmen mufassal olması bakımından öncelikle yer vereceğimiz bir metnine göre Hz. Osman (r.a.) ikinci namazı vaktinde mescidin avlusunda bulunduğu sırada müezzin onun yanına gelir. Hz. Osman ondan su isteyerek abdest alır ve şöyle der:

"Vallahi size bir hadis rivayet edeceğim. Şayet Allah'ın kitabında bir âyet olmasaydı (لولا) onu size rivayet etmezdim. Ben Rasûlullah'ı 'Müslüman bir kimse güzelce abdest alarak namaz kılarsa Allah onun o namazla ondan sonra gelecek olan namaz arasındaki günahlarını affeder.' derken işittim."⁴²

Bu rivayetin metninde Hz. Osman'ın, mezkûr hadisi rivayet etme hususundaki tereddütlerini ortadan kaldıran âyetin hangi âyet olduğu zikredilmemektedir. Bu âyetin Bakara sûresinin "İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini, kitapta onu insanlara beyan ettikten sonra gizleyip saklayanlar yok mu, işte onlara hem Allah lanet eder hem de lanet ediciler lanet ederler." mealindeki 159. âyeti olduğunu Urve b. Zübeyr söylemiştir ki⁴³ sözün muhtevasıyla uyumlu, makul bir değerlendirme görünümündedir. Diğer yandan ileride yer verilecek olan Ebû Hureyre rivayetinde, onu da hadis nakletmeye teşvik eden âyetin Bakara

³⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/182.

³⁹ İbn Mâce, "Mukaddime", 24.

⁴⁰ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 3/556-557.

⁴¹ İbn Mâce, "Mukaddime", 24.

⁴² Müslim, "Tahâret", 5, 6.

⁴³ Müslim, "Tahâret", 6.

süresinin bu ve bundan sonraki âyetleri olduğu kendisi tarafından tasrih edilmiştir. Hz. Osman'ı Rasûlullah'ın bu hadisini aktarma konusunda çekimser yapan şey ise anlaşıldığı kadarıyla insanların hadiste geçen müjdeye güvenerek ibadetleri terk etmelerinden endişe duymasıdır. Fakat Hz. Peygamber'den işittiği ve doğal olarak gerçekliğinden şüphe etmediği bu bilgiyi paylaşma sorumluluğunun onun bu endişesinin önüne geçtiği görülmektedir.

Söz konusu rivayeti İmam Mâlik ve Rabî b. Habîb de, diğer bazı lafız farklılıkların yanında “*Eğer size bildireceğim hadisin mana ve muhtevası Allah'ın kitabında bulunmasaydı* (لولا أنه في كتاب الله) size o hadisi nakletmezdim.”⁴⁴ şeklindeki farklı bir lafızla da tahrir etmişlerdir. Rivayetin bu şekli Nevevî'nin belirttiğine göre mezkûr Bakara sûresi âyeti dikkate alındığında doğru olmamaktadır.⁴⁵ Çünkü söz konusu âyetin, hakikati gizleyenleri tehdit eden muhtevasıyla, güzelce abdest alıp namaz kılmanın günahların affına vesile olacağını bildiren hadis arasında bir anlam ilişkisi görünmemektedir. Bu rivayete göre Hz. Osman'ın kastettiği âyet farklı olmalıdır. İmam Mâlik'in “*Zannederim şu âyeti kastediyor.*” diyerek belirttiğine göre bu, Hûd suresinin “*Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır.*” mealindeki 114. âyetidir.⁴⁶ Rabî b. Habîb'in, Hz. Osman'ın kastının bu âyet olduğu yönündeki ifadesiyse daha kesin görünmektedir.⁴⁷ Buna göre hadis, abdest ve namazın, sonraki abdest ve namaza kadar gerçekleşen günahların affına sebep oldukları yönündeki muhtevası bakımından, namaz kılmayı emreden ve akabinde iyiliklerin kötülükleri giderdiğini söyleyen âyetle uyumludur. Dolayısıyla Hz. Osman'ın “*Şayet Allah'ın kitabında bir âyet olmasaydı*” sözündeki âyetten muradı bu âyet de olabilir. Bu âyete göre de rivayetin hem لولا آية hem de لولا أنه şeklindeki “yâ” ve “nûn” harfli versiyonları kabul edilebilir olmaktadır.⁴⁸ Fakat Urve'nin görüşü olarak yukarıda da zikredildiği üzere bu âyetin Bakara sûresi âyeti olması bağlamla daha uyumlu görünmektedir. Nitekim Nevevî de Urve'nin bu yorumunu doğru bulmuştur.⁴⁹

Diğer yandan rivayeti, belirlenebildiği kadarıyla sadece İmam Mâlik ve Rabî b. Habîb الله لولا أنه في كتاب الله ibaresiyle nakletmişlerdir. Mâlik'in buradaki isnâdı “Hişâm b. Urve→ Urve→ Humrân (Mevlâ Osman)→ Osman.”⁵⁰ şeklindedir. Rabî b. Habîb ise hadisi müsned olarak değil, Ebû Ubeyde'nin Câbir b. Zeyd'den onun da “beleşanî” ifadesiyle Hz. Osman'dan nakli suretiyle munkatî' olarak tahrir etmiştir.⁵¹

⁴⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Tahâret”, 29; Rebî' b. Habîb, İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmiu's-şâhih* (Müsnedü'l-İmâm er-Rabî' b. Habîb), thk. Muhammed İdrîs, Âşûr b. Yûsuf (Beyrut/Saltanatı Ummân: Dâru'l-Hikme/Mektebetü'l-İstikâme, 1415), 56.

⁴⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/96.

⁴⁶ Mâlik, “Tahâret”, 29.

⁴⁷ Rebî' b. Habîb, *el-Câmiu's-şâhih*, 56.

⁴⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/96.

⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/97.

⁵⁰ Mâlik, “Tahâret”, 29.

⁵¹ Rebî' b. Habîb, *el-Câmiu's-şâhih*, 56.

Rivayet لولا آية في كتاب الله ibaresiyle ise çeşitli kaynaklarda, ilk tabaka râvîleri “Urve→ Humrân→ Osman.” olan farklı isnâdlarla tahrir edilmiştir. Bu isnâdlar şöyledir:

“İbn Cüreyç→ Hişâm b. Urve→ Urve→ Humrân (Mevlâ Osman)→ Osman.”⁵²

“Yahyâ b. Saîd→ Hişâm b. Urve→ Urve→ Humrân→ Osman.”⁵³

“Kuteybe b. Saîd, Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî→ Cerîr→ Hişâm b. Urve→ Urve→ Humrân→ Osman.”⁵⁴

“İbrahim→ Sâlih b. Keysân→ İbn Şihâb→ Urve→ Humrân→ Osman.”⁵⁵

“Züheyr b. Harb→ Ya’kûb b. İbrahim→ Babası (İbrahim)→ Sâlih (b. Keysân)→ İbn Şihâb→ Urve→ Humrân→ Osman.”⁵⁶

İlk tabakalarda tek bir isnâda sahip olması bakımından garîb olduğu anlaşılan bu rivayet sonradan Hişâm b. Urve ve İbn Şihâb olmak üzere iki râvî tarafından nakledilmiştir. Sonraki tabakalardaysa râvî sayısının arttığı görülmektedir. Rivayetin bu metninin, diğerine göre daha çok ve güvenilir râvîler tarafından nakledilmesi bakımından Mâlik’in metninden daha sağlam olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla Mâlik’in لولا أنه şeklindeki metninde bir râvî veya müstensih hatası bulunmaktadır.

Mezkûr isnâdlarla nakledilen ve daha sahîh olduğu anlaşılan لولا آية في كتاب الله ibaresinin Bakara sûresi ayetiyle uyumlu görünmesi konumuz açısından bilhassa önemlidir. Nitekim bu âyet bilgiyi gizleyenleri tehdit ederek onun gizlenmemesi ve mutlaka paylaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Hz. Osman’ı, Hz. Peygamber’den duyduğu bir hadisi, ibadet konusunda tembelliğe sebep olması gibi muhtemel bir sakıncasına rağmen insanlara bildirmeye teşvik eden de görüldüğü üzere bu olmuştur.

Diğer yandan Bakara sûresinin mezkûr âyetinin bilhassa vahyi veya Hz. Peygamber’in, kendi dinî metinlerinde geçen vasıflarını gizleyen Ehl-i kitap, özellikle de Yahudiler hakkında indiği müfessirler tarafından ifade edilmekle birlikte⁵⁷ bu âyette, hakikati gizleme noktasında onların davranışlarını sergileyen ve onların yolundan giden herkes için bir uyarı ve sakındırma anlamı bulunduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Müslümanların da âyetin kapsamı içerisinde değerlendirilmesi mümkündür.

b) Ebû Hureyre’den (r.a.) Nakledilen Rivayet

⁵² Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 1/45.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/462.

⁵⁴ Müslim, “Tahâret”, 5.

⁵⁵ Buhârî, “Vudû”, 24.

⁵⁶ Müslim, “Tahâret”, 6.

⁵⁷ Bk. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an haqâiki gavâmi’i’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-tevîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1427/2006), 1/160; İbnü’l-Cevzî Ebu’l-Ferec Cemalüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, tahrir: Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/143; İbn Kesir Ebu’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Çurâni’l-azîm* (Dımeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1415/1994), 1/249.

Ashâbın dinî bilgiyi paylaşmaya verdiği önemi gösteren bir diğer rivayet Ebû Hureyre'den nakledilmektedir. Bilindiği üzere Ebû Hureyre çok hadis rivayet etmesi nedeniyle bazı sahâbiler tarafından eleştirilmiştir.⁵⁸ Çeşitli rivayetler bu hoşnutsuzluğun daha ileri boyutlara ulaştığını da göstermektedir. Örneğin Hz. Ömer'in (r.a.) ona "Ya Rasûlullah'tan hadis nakletmeyi terk edersin ya da seni Devs diyarına sürerim." dediği nakledilir.⁵⁹ Yine Ebû Hureyre, hilafet görevine geldiği zaman Hz. Ömer'in, Rasûlullah'tan (s.a.v.), amel/uygulama konusu olanların dışında hadis rivâyetinin azaltılması yönünde talimat verdiğini nakletmiş sonra da "Şayet Ömer hayattayken bu hadisleri sizlere rivayet etseydim kamçıyı sırtımda bulurdum."⁶⁰ demiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar da çok hadis nakletmesini, onun diğer bazı özellikleriyle birlikte eleştiri konusu yaparlar.⁶¹ Ancak Ebû Hureyre'nin bazı gerekçelerle kendisini savunduğu görülür. Örneğin onun "Ben ezberledim onlar unuttuysa (bunda) benim günahım ne?"⁶² dediği nakledilir. Yine ezber yeteneğinin, duyduğu hiçbir şeyi unutmayacak şekilde güçlü olmasının temelinde Hz. Peygamber ile yaşamış olduğu fevkalade bir hadisenin bulunduğundan da bahsetmektedir.⁶³ Diğer yandan çok hadis bilmesinin sebebi olarak karın tokluğuna Hz. Peygamber'in yanından ayrılmamasını da zikretmiştir.⁶⁴ Böylece o, başkalarının bulunmadığı yerlerde bulunmuş, onların öğrenemediklerini öğrenmiş ve diğerleri unutmuşsa da o unutmamıştır. Muhâcirler ve ensardan müteşekkil ashâbın geri kalanıysa geçim kaynakları olan ticaret ve tarımla uğraşmışlar ve onun sahip olduğu ilmî düzeye gelememişlerdir.⁶⁵ Ebû Hureyre'nin, edindiği bilgiyi paylaşma gerekçesini gösteren rivayetse şöyledir:

"Ebû Hureyre 'İnsanlar 'Ebû Hureyre çok hadis rivayet ediyor.' diyorlar. Oysa Allah'ın Kitâbı'nda şu iki âyet olmasaydı hiçbir hadis nakletmezdim.' dedi. Sonra 'İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini, kitapta onu insanlara beyan ettikten sonra gizleyip saklayanlar yok mu, işte onlara hem Allah lanet eder hem de lanet ediciler lanet ederler. Ancak tevbe edenler, kendilerini ıslah edenler ve gerçeği açıklayanlar bunun dışındadır. İşte bunların tövbesini kabul edeceğim. Doğrusu ben tövbeleri çokça kabul eden ve rahmeti bol olanım.'⁶⁶ âyetlerini okudu."⁶⁷

Ebû Hureyre'den nakledilen diğer bir rivayet yine onun bilgiyi yayma konusundaki

⁵⁸ Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet etmesi nedeniyle eleştirildiğine dair bazı rivayetler için bk. Buhârî, "Cenâiz", 57; Ebû Dâvûd, "Salât", 293; İbn Huzeyme, *eş-Şahîh*, 2/167; Hibbân, *eş-Şahîh*, 6/220; Bu konuyla ilgili rivayetlerin incelendiği bir çalışma için bk. Özsoy, Abdulvahap, "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksârü'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.

⁵⁹ Ebû Zur'a ed-Dimaşkî, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh, *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dimaşkî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 270.

⁶⁰ Ma'mer b. Râşid Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmî*; (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *el-Muşannefi*yle birlikte), thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/262.

⁶¹ Örneğin bk. Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 220-223.

⁶² Ebû Dâvûd, "Salât", 293; İbn Huzeyme, *eş-Şahîh*, 2/167; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 6/220.

⁶³ Bk. Buhârî, "İlim", 42. Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 159.

⁶⁴ Buhârî, "İlim", 42, "Fedâilu Ashâbi'n-Nebî", 10; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 159, 160.

⁶⁵ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/219, 13/133; Buhârî, "İlim", 42; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 159, 160; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/373; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 16/104.

⁶⁶ el-Bakara: 2/159-160.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/219; Buhârî, "İlim", 42; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 160; İbn Mâce, "Mukaddime", 24; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/373; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 16/104.

hassasiyetini gösterirken bir başka hususu daha ortaya koymaktadır. Buna göre o, öğrendiği iki grup bilgiden sadece birini yaymış diğeriniyse yaymamıştır. İlk bakışta onun bu tutumu, her hâlükarda bilgiyi paylaşma yönündeki hassasiyetini gösteren önceki tutumuyla çelişir gözükmemektedir. Bu rivayet şöyledir:

*“Rasûlullah’tan iki kap ilim öğrendim. Bunlardan birini yaydım. Diğerine gelince, onu yaysaydım benim şu boğazım kesilirdi.”*⁶⁸

Ebû Hureyre’nin yaymamış olduğu ikinci tür bilginin gelecekte zuhur edecek fitneler, kıyamet alametleri, bazı sefih kimseler tarafından dinin yozlaştırılması, Allah’a ait hakların zayi edilmesi, ahvâlin değişmesi, ileride ortaya çıkacak bir takım zorba yöneticiler, onların olumsuz halleri ve zemmedilmesiyle ilgili rivayetler olduğu belirtilmiştir.⁶⁹ Kanaatimizce onun paylaşmadığı bilgilerle ilgili bu içerik, bahsetmiş olduğu ölüm riskinden de zorunlu olarak anlaşılmalıdır. Nitekim kralların aleyhine tavır almanın ölümle sonuçlandığı tarihte her zaman görülmüştür. Ebû Hureyre’nin yukarıda zikredilen âyetin vermiş olduğu sorumlulukla esasen bu tür bilgileri de yayması gerektiği düşünülebilir. Fakat görüldüğü üzere bu tür bilgilerin yayılmasında şer’î bir maslahat bulunmamaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla onun bu bilgilerin paylaşılmasını söz konusu âyetin kapsamında görmediği ve can güvenliği nedeniyle gizlediği söylenebilir ki anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir durumdur. Buna göre âyetin bahsettiği bilgilerin, dinin temelini oluşturan, helaller ve haramlar, ibadetler, sünnetler vb. bilgiler olduğunu söylemek mümkündür.

c) Ebû Zer’den (r.a.) (ö. 32/653) Nakledilen Rivayet

Bilgiyi her hâlükarda paylaşmanın önemini gösteren oldukça dikkat çekici bir rivayet Hz. Ebû Zer’den (r.a.) nakledilmiştir. Buna göre o, (hacda şeytan taşlama yerlerinden) orta cemrede oturmuş ve insanlar da etrafında toplanmış ona soru soruyorlarken bir adam gelir ve karşısında dikilerek şöyle der: *“Sen fetva vermekten men olunmadın mı?”* Ebû Zer o adama doğru başını kaldırır ve *“Sen benim üzerimde gözcü müsün?”* dedikten sonra şöyle der:

*“(Beni öldürmek için) kılıcı şuraya -kafasını işaret etmiştir- koysanız, ben de Rasûlullah’tan iştmiş olduğum bir sözü siz benim başımı kesmeden önce tebliğ edebileceğimi bilsem kesinlikle tebliğ ederdim.”*⁷¹

Dârimi’nin “Abdulvehhâb b. Saîd→ Şuayb b. İshâk→ Evzâî→ Ebû Kesîr→ Babası.” isnadıyla mevsûl olarak tahrir ettiği bu rivayeti Buhârî, *Sahîh*’inin ilim kitabında “Söz ve Amelden Önce İlim” isimli bâbın girişinde muallak olarak zikretmiştir.⁷² Bu ta’likın sebebi olarak Buhârî’nin, rivayeti kendi sıhhat şartları açısından yeterli görmemesi ihtimal

⁶⁸ Buhârî, “İlim”, 42.

⁶⁹ İbn Battâl, Ebu’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Şahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 1/195; Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî şerhu Şahîhi’l-Buhârî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 2/279.

⁷⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2/64.

⁷¹ Dârimi, “Mukaddime”, 46.

⁷² Buhârî, “İlim” 10.

dâhilindedir. Esasen râvilerden Şuayb b. İshâk sika olarak değerlendirilmiştir.⁷³ Onun şeyhi Evzâi de devrinin imamı olarak görülen meşhur ve güvenilir bir âlimdir.⁷⁴ Yine Ebû Kesîr Yezîd b. Abdîrrahman ed-Darîr de tevsik edilmiştir.⁷⁵ Diğer yandan râvilerin rivayeti nakledeken kullandıkları edâ sîgalarının tamamı, semâ ve kıraat usullerine delalet eder ki bu iki usul hadis tahammülü esnasında bir arada bulunmayı/görüşmeyi gerektirir. Buhârî'nin bu tutumunun temelinde anlaşıldığı kadarıyla Dârimi'nin şeyhi Abdulvehhâb b. Saîd hakkında, her ne kadar İbn Hibbân eş-Şikâf'ta kendisini zikretmiş⁷⁶ olsa da fazla bilgi bulunmaması yer almaktadır.

Bu rivayette görülen, Ebû Zer'in, hayatı pahasına da olsa bilgi paylaşımındaki kararlı tutumuyla kastının Hz. Peygamber'den duyduğu farzlar, sünnetler ve insanların dinî yaşantılarında istifade edecekleri diğer bilgiler olduğu ifade edilmiştir.⁷⁷ Ayrıca bu rivayet, yukarıda zikredilen ve Rasûlullah'tan duyulan bir âyeti dahi olsa tebliğ etmeyi emreden hadislerle ilişkilendirilerek Hz. Peygamber'den sahîh olarak nakledilen hadislerin tebliğ edilmesinin vacip oluşuna delil sayılmıştır.⁷⁸

Nesâi'nin naklettiği bir rivayetse mezkûr sözün söylenmesine zemin hazırlayan bir olayla ilgilidir. Buna göre Zeyd b. Vehb, Rebeze'ye gelerek Ebû Zer'in yanına uğrar ve ona "Seni buraya getiren sebep nedir?" diye sorar. Ebû Zer de olayı şöyle anlatır:

*"Şam'da bulunduğum sırada 'Altını ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanları elemli bir azapla müjdele.'*⁷⁹ *âyetini okudum. Bunun üzerine Muâviye 'Bu âyet bizim hakkımızda inmedi. Bu âyet sadece Ehl-i kitap hakkındadır.'* dedi. Ben 'Bu âyet hem bizim hakkımızda hem de Ehl-i kitap hakkındadır.' dedim.⁸⁰ *Nihayet aramızda çekişme oldu. Muâviye, Osman'a bir mektup yazıp beni şikâyet etti. Osman da bana yanına gitmemi istediğini gösteren bir mektup yazdı. Bunun üzerine Medine'ye gittim. Sanki beni daha önce hiç görmemişlercesine insanlar arkamda toplandılar. Osman'ın yanına girdim ve ben de ona bu durumdan şikâyetçi oldum. O da bana 'Yakın bir yere çekil orada kal!' dedi. Bunun üzerine buraya geldim. Vallahi başıma Habeşî bir kimse emir yapılırsa ona isyan etmem ama görüşümden de vazgeçmem.'*⁸¹

Ebû Zer'in, Tevbe suresinin söz konusu âyetini Müslümanlara da teşmil etmesi

⁷³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/171.

⁷⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/537-539.

⁷⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/577.

⁷⁶ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-s-şikâf* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifil-Osmaniyye, 1398/1978), 8/410; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/636-637.

⁷⁷ İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 1/152.

⁷⁸ Begavî, Hüseyin b. Mesûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Dımaşk/Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 1/250.

⁷⁹ Tevbe, 9/34.

⁸⁰ Ebû Zer'in ve Muâviye'nin âyetin kapsamı hakkında yapmış oldukları farklı değerlendirmelerde herhangi bir nassa dayanıp dayanmadıkları tespit edilememiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Muâviye burada kastedilenlerin Ehl-i kitap olduğu yönündeki görüşüne âyetin önceki cümlesinde Yahudi ve Hıristiyan din adamlarına yapılan gönderme nedeniyle ulaşmıştır. Ebû Zer'in ise sebebin hususi oluşunu anlamın umumî oluşuna engel görmediği anlaşılmaktadır. Âyette her iki grubun kastedilmiş olmasının caiz olduğu (Bk. Zemahşerî *el-Keşşâf*, 2/199) veya sadece Müslümanlar hakkında indiği yönünde görüşler de vardır (Bk. İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesîr*, 3/324).

⁸¹ Nesâi, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/114. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1, 618; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/63.

konumuz açısından bilhassa önemlidir. Nitekim servete karşı tutum bütün Müslümanları ilgilendiren ciddi bir meseledir. Bu âyetin, Müslümanların kapitalist ideoloji karşısında kendi değerlerini koruyabilmeleri bakımından doğru anlaşılması ve anlatılması elzem görünmektedir. Öte yandan konuyla ilgili bir rivayet bu âyetin en azından Müslümanları da kapsadığını göstermesi bakımından Ebû Zer'i haklı çıkarmaktadır. İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayete göre Tevbe sûresinin söz konusu âyeti inince bu durum Müslümanların ağırına gider. Bunun üzerine Hz. Ömer "Ben sizi rahatlatırım." diyerek Hz. Peygamber'e gelir ve "Ey Allah'ın Nebisi! Bu âyet ashâbının ağırına gitti." der. Bunun üzerine Rasûlullah "Allah zekâtı ancak mallarınızdan kalanı temizlemek için farz kıldı. Mirasları da sizden sonrakilere kalması için farz kıldı." buyurur. Hz. Ömer de tekbir getirir...⁸²

d) Muâz b. Cebel'den (r.a.) Nakledilen Rivayet

Bilgiyi paylaşma konusundaki hassasiyet Muâz b. Cebel'de de görülmektedir. Konuyla ilgili rivayete göre Muâz b. Cebel, binek üstünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) terkinde iken Rasûlullah ona "Ey Muâz b. Cebel!" diye seslenir. Muâz "Lebbeyk yâ Rasûlallah ve sa'deyk." der. Hz. Peygamber yine "Ey Muâz!" diye seslenir. Muâz tekrar "Lebbeyk yâ Rasûlallah ve sa'deyk." der. Bu üç kere gerçekleşir. Üçüncüde Hz. Peygamber şöyle der: "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in onun Rasûlü olduğuna kalben tasdik ederek tanıklık eden hiçbir kimse yoktur ki Allah onu cehenneme haram kılmış olmasın." Bunun üzerine Muâz "Ey Allah'ın Rasûlü bunu insanlara haber versem olmaz mı? Sevindirler böylece." der. Hz. Peygamber de "O zaman buna güvenirlere." der (ve onay vermez). Muâz ölmek üzereyken günahahtan kurtulmak için bu hadisi insanlara aktarır.⁸³

Bu rivayet Muâz b. Cebel'in bilgiyi gizlemenin günahından korktuğunu göstermektedir.⁸⁴ Onun Hz. Peygamber onaylamamasına rağmen bu bilgiyi paylaşmasıysa Hz. Peygamber'in nehyinin tahrir nitelikli olmadığını düşünmesiyle ilişkilendirilmiştir.⁸⁵ Nitekim yine kalben kesin inanarak Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık eden kimselerin cennetlik olacağını insanlara müjdelemesini Ebû Hureyre'ye bizzat Hz. Peygamber emretmiştir.⁸⁶ Bu durum insanların buna güvenerek tembelleşmesi gibi bir sonuç doğurma ihtimaline rağmen böyle bir bilgiyi paylaşmanın haram olmadığını göstermesi bakımından oldukça açıktır. Fakat Ebû Hureyre yolda ilk olarak Hz. Ömer ile karşılaşır ve Hz. Ömer onun bu müjdeyi vermesini engeller. Daha sonra beraberce Hz. Peygamber'in huzuruna giderler. Hz. Ömer bu müjdeyi vermeyi emredip emretmediğini Rasûlullah'a sorar. Onun "Evet." demesi üzerine de "Yâ Rasûlallah! Böyle yapma. Ben insanların buna güvenmesinden korkuyorum. Bırak onları amel etsinler." der. Hz. Peygamber de "O zaman insanları kendi

⁸² Ebû Dâvûd, "Zekât", 33. Ebû Dâvûd bu rivayetin naklinde teferrüd etmiştir. Rivayetin zayıf olduğu da söylenmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 33 (Muhakkikin notu). Ancak Nevevi Ebû Dâvûd'un rivayeti tahrir ettiği isnâdın sahîh olduğunu kaydeder. Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *Hulâşatü'l-ahkâm fi mühimmâti's-süneni ve kavâidi'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmail el-Cemel (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 2/1076.

⁸³ Buhârî, "İlim", 49; Müslim, "İman", 53.

⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/674.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/674.

⁸⁶ Müslim, "İman", 52.

hallerine bırakın.” buyurur.⁸⁷ Hz. Peygamber’in Muâz’a söylediği, insanların bu müjdeye güvenmesinden endişe ettiğini gösteren sözünü Ebû Hureyre kıssasından sonra söylediği anlaşılmaktadır ki⁸⁸ bu bağlam da nehyin tahrim için değil maslahat için olduğunu gösterir.⁸⁹ Dolayısıyla Muâz bu bilgiyi paylaşmada sakınca görmemiştir.

Bir başka rivayet Muâz’ın, hadisi nakledişiyle ilgili tafsilat da içerir. Taberânî tarafından “İbrahim b. Muhammed b. Irk el-Hımsî→ Muhammed b. Musaffâ→ Bakıyye el-Velid→ Ertât b. el-Münzir→ el-Ebahhu’s-Sekûnî.” isnâdıyla tahrir edildiği belirlenen bu rivayete göre Muâz vefatıyla neticelenen hastalığında “*Ey burada bulunanlar! Ben, bir şey dışında, Rasûlullah’tan duyduğum hiçbir şeyi sizden gizlemedim. Rasûlullah’ın ‘Her kim Allah’a şirk koşmadan ölürse cennete girer.’ dediğini duydum.*” demiştir.⁹⁰

Taberânî rivayeti, Muâz’ın topluluğa seslendiği kısım bulunmaksızın yine mezkûr isnâdla nakletmiştir.⁹¹ Ancak Taberânî’nin bu isnâdı problemlili görünmektedir. Nitekim el-Ebahhu’s-Sekûnî hakkında ricâl edebiyatında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir ki bu onun meçhûl olduğunu gösterir. Rivayeti ondan nakleden Ertât b. el-Münzir hakkındaki değerlendirmelerse sika olduğu yönündedir.⁹² Onun tilmizi Bakıyye b. el-Velid de sadece sika râvilerden hadis naklettiğinde sika sayılmıştır. Zayıf râvilerden nakilde bulunduğundaysa zayıf olarak görülmüştür.⁹³ Buna göre Ertât’ın sika bir râvî oluşu Bakıyye’nin bu rivayette sika sayılmasını gerektirir. Ne var ki onun tilmizi Muhammed b. Musaffâ’nın sadûk ancak evhâm sahibi olduğu⁹⁴, Taberânî’nin şeyhi İbrahim b. Muhammed’in ise güvenilir olmadığı yönündeki değerlendirmeler⁹⁵, tâbiî râvinin de meçhûl oluşuyla birlikte değerlendirildiğinde rivayeti oldukça zayıf hale getirmektedir. Fakat her ne kadar Muâz’ın vefatı anında, sahip olduğu bir bilgiyi paylaşmasının tafsilatıyla ilgili bu rivayet zayıf olsa da onun bu esnada bilginin mesuliyetinden kurtulmak için, işitmiş olduğu bir hadisi insanlarla paylaştığı hususu yukarıda yer verildiği üzere sahih rivayetlere dayanmaktadır.

e) Ma’kıl b. Yesâr’dan (r.a.) Nakledilen Rivayet

Hz. Peygamber’den (s.a.v.) duyduğu bir hadisi, ölmeden önceki son zamanlarında haber veren sahâbilerden biri de Ma’kıl b. Yesâr’dır. Konuyla ilgili rivayete göre vali Ubeydullah b. Ziyâd, vefatıyla neticelenen hastalığında onu ziyaret eder. Ma’kıl “*Rasûlullah’ın şöyle dediğini duydum.*” dedikten sonra Ubeydullah’a şu hadisi nakleder:

⁸⁷ Müslim, “İmân”, 52.

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/674.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/674.

⁹⁰ Taberânî, Ebûl-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1405/1984), 1/404. Bir başka tafsilatlı rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/532. Bu rivayette Muâz b. Cebel’in Hz. Peygamber’den naklettiği sözler *Şahîhayn*’da bulunan rivayetkinden farklıdır. Fakat tevhid vurgusuyla, şirk koşmama neticede aynı muhtevaya sahip olmaları bakımından rivayetin mana ile nakledildiği düşünülebilir.

⁹¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 20/169.

⁹² Mizzi, *Tehzibu’l-Kemâl*, 2/313; İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, 1/102; İbn Hacer, *Takribu’t-Tehzib*, 1/73.

⁹³ İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, 1/239.

⁹⁴ İbn Hacer, *Takribu’t-Tehzib*, 2/134.

⁹⁵ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu’l-mizân*, thk. Dâiretü’l-Meârifî’n-Nizâmiyye-Hind (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbûât, 1406/1986), 1/105.

“Allah her kimi, koruyup gözetmesi için halk üzerine yönetici yapar da o kimse, kendilerine karşı samimi (ve iyiliklerini ister) bir şekilde halkı korumaz ve onları aldatır vaziyette ölürse Allah onu cehenneme koyar.”

Ma’kıl bu hadisi naklettikten sonra Ubeydullah ona “Bunu daha önce söyleseydin ya!” deyince Ma’kıl “Hayır. Ben bu hastalığımın kurtulacağımı bilsem bunu sana haber vermezdim.” der.⁹⁶

Bu rivayetin isnâdında Ma’mer b. Râşid ile Hasan el-Basrî arasındaki râvî veya râvîlerin isimleri zikredilmemiş ve bunların birçok kimse olduğu söylenmiştir.⁹⁷ Bu durum inkıtâ’ olması bakımından rivayet hakkında bir kusur gibi görünse de aradaki bu kimseler kalabalık bir râvî grubu olması bakımından rivayetin lehine de görülebilir. Diğer yandan rivayet muhteva aynı olmak üzere farklı lafızlarla birçok kaynakta yine Hasan el-Basrî’den olmak üzere farklı isnâdlarla da tahrir edilmiştir. Örneğin Ali b. el-Ca’d *el-Müsned*’inde, Ebu’l-Eşheb Ca’fer b. Hayyân vasıtasıyla Hasan el-Basrî’den nakletmiştir.⁹⁸ Ebu’l-Eşheb hakkında sika, sika-sebt olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır. Yine Abdullah b. el-Mubârek ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi büyük muhaddislerin ondan hadis naklettiği de ifade edilmiştir.⁹⁹ Ali b. el-Ca’d ise hakkında Ahmed b. Hanbel’den nakledilen, ashâba dil uzattığı ve hadislerinin yazılmasının doğru olmadığı yönünde bazı olumsuz değerlendirmeler bulunsa da yine büyük cerh ve ta’dil âlimleri tarafından sika, sika-sadûk, sika-sebt olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁰ Bu rivayette öncekinden farklı olarak Ma’kıl’ın, Ubeydullah’a, yaşayacağını bilse bu hadisi haber vermeyeceğini gösteren sözü başta zikredilmektedir ki “Ben sana Rasûlullah’tan (a.s.) işittiğim bir hadisi haber vereceğim. Ancak yaşayacağımı bilsem onu sana haber vermezdim.” şeklindedir.¹⁰¹ Önemsiz sayılabilecek bu farkın bir râvî tasarrufundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Rivayeti Buhârî de yine Ebu’l-Eşheb’in Hasan el-Basrî’den nakli suretiyle tahrir etmiştir. Buradaki metnin yöneticinin akıbetiyle ilgili kısmıysa onun samimiyetle halkını muhafaza etmediği takdirde cennetin kokusunu alamayacağını göstermektedir.¹⁰² Diğer yandan rivayetin Hasan el-Basrî’den başka Katâde vasıtasıyla Ebu’l-Melîh Âmir b. Üsâme’den de nakledildiği görülmektedir. Bu metinde Hz. Peygamber’in sözü, anlam açısından çok farklı olmasa da lafız yönüyle farklıdır. Buna göre bir kimse Müslümanların işlerini idare etmesi için yönetici olur da sonra onlar için çalışıp gayret göstermezse ve kendilerine karşı samimi davranmazsa onlarla beraber cennete giremeyecektir.¹⁰³

⁹⁶ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/319. Bazı rivayetlerde, yaşayıp yaşamayacağını bilme ile kayıtlamaksızın Ma’kıl’ın Ubeydullah’a hadis nakletmek istediği zikredilir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/410-411; Buhârî, “Ahkâm”, 8. Müslim, “İmân”, 228, 229.

⁹⁷ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/319.

⁹⁸ İbnü’l-Ca’d, Ali Ebu’l-Hasen, *Müsnedü İbni’l-Ca’d*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 458.

⁹⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1/303.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 3/147-148.

¹⁰¹ İbnü’l-Ca’d, *el-Müsned*, 458; Müslim, “İmân”, 227, 229.

¹⁰² Buhârî, “Ahkâm”, 8.

¹⁰³ Müslim, “İmân”, 229.

Bir başka rivayet ise diğerlerinde bulunmayan bir ayrıntıyı ihtiva etmektedir. Buna göre Ubeydullah, Rasûlullah'tan duyduğu bir hadisi nakletmesini Ma'kıl'dan talep etmiştir. O, öğreneceği bu hadisle Allah'ın kendisini faydalandıracağını da ümit etmiştir.¹⁰⁴ Fakat bu rivayetin isnâdında bulunan Abbâd b. Râşid hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte zayıf olduğu yönündeki değerlendirmeler daha ağırlıklı görünmektedir.¹⁰⁵ İbn Hacer'in *et-Takrîb*'deki özetiye saduk olmakla birlikte vehim sahibi olduğu şeklindedir.¹⁰⁶ Tayâlisi'nin diğer şeyhi Mubârek b. Fudâle de zayıf olduğu yönünde değerlendirmeler bulunan bir râvidir.¹⁰⁷ Dolayısıyla zayıf râvilerin sika râvîlere muhalif olarak naklettiği bu ziyade münker olması bakımından kabul edilebilir görünmemektedir.

Bu rivayetteki, Ma'kıl'ın hayatta kalacağını bilmesi durumunda söz konusu hadisi Ubeydullah'a nakletmeyeceğini gösteren sözü onun can güvenliği endişesi taşıdığını göstermektedir. Fakat ölümünden önce, sahip olduğu bilgiyi paylaşmanın vacip olduğu hükmüne vararak ve bu bilgiyi zayi etmiş olmamak için valiye ve orada bulunanlara hadisi bildirmiştir.¹⁰⁸ Bu bakımdan Ma'kıl'ın tavrı Ebû Hureyre'nin yukarıda zikredilen tavrına benzemekle birlikte Ebû Hureyre'nin paylaşmadığı bilgileri vefatından önce paylaştığına dair bir bilgi tespit edilememiştir. Diğer yandan Kâdi İyâz, Ma'kıl'ın bu hadisi daha önce paylaşmamasının sebebi olarak onun bu vefat anından önce Ubeydullah'ın vaaz fayda vermeyen kimselerden olduğunu bilmesini zikretmiştir ki¹⁰⁹ uygun bir değerlendirme olarak gözükmemektedir. Nitekim Nevevî de onun bu değerlendirmesini zayıf bulur. Çünkü kabul edilmeme ihtimali, emr-i bil'ma'rûf nehy-i ani'l-münker görevini düşürmez.¹¹⁰

Sonuç

Ashâbın, İslâm dinini anlama ve yaşama konusunda örnek bir nesil olduğu kuşkusuzdur. Çalışmada incelenen rivayetler onların, öğrendikleri hadisleri mutlaka nakletme şeklindeki tutumlarıyla, dinî bilgiyi paylaşma/yayma konusundaki duyarlılıkta da Müslümanlar için önemli bir örnek olduklarını göstermiştir. Her ne kadar hayatlarında can güvenliği veya yöneticiler tarafından eziyet edilme korkusuyla bazı bilgileri paylaşmamışlarsa da, ashâbın sahip oldukları dinî bilgiyle ölmeyi büyük bir günah saydığı görülmektedir. Diğer yandan onların paylaşmadıkları bilgilerin insanların dinî ve ahlakî yaşantılarıyla doğrudan ilgisi olmayan veya farzlar, helaller ve haramlarla ilişkili bulunmayan bilgiler olduğu anlaşılmaktadır.

Rivayetlerin bazılarında ashâbın paylaştığı bilgilerin, iki namaz arasındaki günahların affedileceği ve Allah'ın birliğine ve Hz. Peygamber'in risâletine tanıklık eden veya şirk koşmadan ölen kimselerin cennetlik olacağı şeklinde, dinî yaşantıda tembellik doğurması

¹⁰⁴ Tayâlisi, *el-Müsne'd*, 2/242.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/276.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/466.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/18-19.

¹⁰⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 12/181.

¹⁰⁹ Kâdi İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 1/447; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/143.

¹¹⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/143.

muhtemel bilgiler olduğu görülmüştür. Bu tür bilgilerin ashâb tarafından hayatlarında veya ölmeden kısa bir süre önce de olsa paylaşılması oldukça değerli bir tavidir. Bunlar her ne kadar söz konusu mahzuru taşısa da tevhit akidesinin ve namazın değeri ve bunların ahiretteki getirisi gibi önemli bir gerçeği de ortaya koymaktadır. Diğer yandan bu durum bilginin paylaşımını daha önemli hale getirir. Nitekim yanlış değerlendirilme ihtimali bulunan böyle bir bilgi dahi paylaşılabilirse içeriği daha anlaşılabilir dinî bilgilerin paylaşılması elzem olur.

Hz. Osman ve Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetlerde Bakara sûresinin, hakikati gizleyenleri tehdit eden bir âyetinin onların bilgi paylaşımı konusundaki tavrında etkili olduğu görülmüştür. Her ne kadar Ebû Zer'den, Muâz b. Cebel'den ve Ma'kıl b. Yesâr'dan nakledilen rivayetlerde söz konusu âyetin zikredilmediği görülsede onlardaki bilgiyi paylaşma bilincinin de bu âyetten beslenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Diğer yandan konuyla ilgili merfû hadislerin de ashâbda bu bilinci oluşturduğunu tahmin etmek zor değildir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular bilhassa günümüz İslâm toplumlarının sahih dinî bilgiye olan ihtiyacı bakımından önemlidir. Kanaatimizce Müslümanların yaşadığı birçok problemin temelinde İslâm'ı doğru kaynaklardan öğrenememe sıkıntısı bulunmaktadır. Bu noktada İslâmî ilimler alanında eğitim almış her fert için dinî bilgiyi toplumun diğer kesimlerine ulaştırmak önemli bir görev olarak belirmektedir. Ashâbın bu konudaki tavır ve hassasiyeti ilim adamları için her dönemde önemli bir örnektir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. 11 Cilt. Thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Âşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydemir, Selahattin. "İlk Müslüman Nesillerin Fazileti Düşüncesi". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 113-146.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd. *Şerhu's-sünne*. 15 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Dımaşk/Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. 4 Cilt. Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.
- Ebû Reyve, Mahmud. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Ebû Zur'a ed-Dımaşkî, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh. *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımaşkî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Ertâş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy Midir?". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/42 (Mart 2017), 227-243.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullâh en-Nisâburî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimu's-sünen*. 4 Cilt. Tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh. Haleb: Matba'atu'l-İlmiyye, 1352/1933.
- Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *er-Rihle fî talebi'l-ğadîs*. Thk. Nureddin İtr. Beyrut: Ravâi'u Turâsine'l-İslâmî, 1. Baskı, 1395/1975.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullâh b. Zübeyr b. İsâ b. Ubeydullâh. *Müsnedü'l-Humeydî*. 2 Cilt. Thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buğârî*. 10 Cilt. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef*. 21. Cilt. Thk. Muhammed Avvâme. by.: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buğârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fî muştalaḥi ehli'l-eşer*. Thk. Nûruddîn İtr. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. 7 Cilt. Thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye-Hind. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*. 18 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-sıkkât*. 10 Cilt. Haydarâbâd:

- Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. 4 Cilt. Dîmeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1994.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifî'l-ḥadîs*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- İbnü'l-Ca'd, Ali Ebu'l-Hasen. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. Thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Thrc. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-ḥadîs*. Thk. Nûruddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kâdî İyâz. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. 9 Cilt. Thk. Yahyâ İsmail. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1. Baskı, 1419/1998.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddîn. *el-Kevâkibu'd-derâri fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Ma'mer b. Ebî Amr Râşid Ebû Urve el-Basrî. *el-Câmi'*. (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *el-Muşannefi* ile birlikte). 2. Cilt. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Nazlıgöl, Habil. "Sebeup ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fi Talebi'l-Hadis)". *Hikmet Yurdu* 6/6 (Haziran 2013), 13-37.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Thk. Hasen Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ḥulâsatü'l-aḥkâm fi mühimmâti's-süneni ve kavâidi'l-İslâm*. 2 Cilt. Hüseyin İsmail el-Cemel. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1418/1997.
- Özdemir, Veysel. "İsrâiliyyât Türü Rivayetlerin Hükümünü Belirleme Açısından "Ve Haddisü An Benî İsrâile ve Lâ harace ..." Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 307-325.
- Özek, Ali. *Hadîs Ricâli (Hadîs İlimleri ve Kaynakları)*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1967.
- Özsoy, Abdulvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış".

- Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.
- Rebî' b. Habib, İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-şahîh* (Müsnedü'l-İmâm er-Rabî' b. Habîb). Thk. Muhammed İdris, Âşûr b. Yûsuf. Beyrut/Saltanatu Ummân: Dâru'l-Hikme/Mektebetü'l-İstikâme, 1415.
- Sandıkçı, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 20 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsaf*. 10 Cilt. Thk. Târik b. İvadillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. 4 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü keşşâfi iştilâhâti'l-funûni ve'l-'ulûm*. 2. Cilt. Thk. Ali Dehrûc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006.

The Sensitivity of the Companions to Sharing Religious Knowledge, Particularly in Terms of Hadith Narrative

Abstract

Various expressions in the Holy Qur'an and hadiths of the Islamic Prophet Muhammad (PBUH) are quite clear in terms of revealing the value that Islam gives to knowledge. While knowledge is glorified in these two fundamentals of religion, it is not generally mentioned what kind of knowledge it is. However, the fact that Islam, the founder of a new civilization, desires to raise its followers primarily in terms of faith, worship, and morality does not require further explanation. Therefore, it can be easily understood that the knowledge emphasized in basic religious references primarily covers the knowledge in the aforementioned content. On the other hand, it is seen that the Prophet (PBUH) showed great sensitivity to the first Muslim generation in conveying the knowledge about the principles of religion and frequently emphasized the issue of sharing the learned knowledge with those who were not there. As an example for this, the following hadiths can be mentioned: "Convey from me, even if it is one verse..." and "May Allah gladden a man who hears a Hadith from us, so he memorizes it until he conveys it to someone else." In some hadiths, on the other hand, there are serious ethereal threats about those who black out information. This effort of the Prophet to spread knowledge was well understood by his Companions. As a matter of fact, it is seen that they have a remarkable effort and sensitivity in conveying their knowledge to others. There are various narrations about this sensitivity of the Companions in hadith sources. Those cited in the study were narrated from the Companions named Caliph Uthman (died 35AH/656AD), Abu Hurairah (died 58AH/678AD), Abu Dharr al-Ghifari (died 32AH/653AD), Muadh ibn Jabal (died 17AH/638AD), and Ma'kil b. Yesar (died 59AH/679[?]AD). As these narrations reveal, it is a great sin for the Companions not to share their knowledge and knowledge must be shared with others, even if they are on the brink of death or at the cost of their lives. However, there are narrations asserting that they did not share some information for fear of their life or of being exposed to persecution by rulers. It is understood that this information they do not share is the knowledge that is not directly related to religious and moral life or related to fard, permissible (halal), and forbidden (haram). It has been stated that this information is narrations about the following issues: fitan (dissensions) to appear in the future; signs of doom; the corruption of religion by some dissolute people; loss of rights belonging to Allah, some tyrants to appear in the future, their negative attitudes and being denigrated of them. It is clear that the attitude of the Companions, who set an example for Muslims, towards sharing information is very valuable especially today, when the need for authentic religious knowledge has increased significantly. Therefore, spreading of religious knowledge in the most accurate way appears as an important task for those who have received Islamic education.

Keywords: Quran • Hadith • Islamic sciences • Companion • Knowledge.

FÜTUHÂT LİTERATÜRÜNDE İÇERİK VE USÛL SORUNLARI ÜZERİNE

On Content and Method Problems in the Conquests Literature

Şaban ÖZ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 21.10.2020
Kabul Tarihi : 26.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Müslüman ilim çevreleri, çok erken dönemlerden itibaren fetih haberleriyle ilgilenmişler, fetih savaşları ve süreci hakkında bilgiler toplamaya özen göstermişlerdir. Zaman içerisinde bir araya getirilen bu rivâyet malzemesi, konuyla ilgili müstakil eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Fütüh eserleri fetihlere veya savaşlara dair sadece askerî bilgiler vermekle kalmayıp çok geniş konu yelpazesine sahip kitaplardır. Bu yüzden de bu tür eserler incelenirken dikkatli davranılmalı, sadece muhtevaya bakarak taramalar yapılmamalıdır. Bu rivâyetlerin aktarılmasında ise klasik Siyer-Tarih metodunun uygulandığı görülmektedir. Genel anlamda fütühât literatüründeki sorunları ele aldığımız bu çalışmamızın konu çerçevesini ilk dönem İslâm fetihlerini ele alan eserler oluşturmaktadır. Sonraki dönem farklı kültür ve edebiyat sahalarında ortaya çıkmış fetihnâmeler konumuza dâhil değildir. Hiç kuşkusuz onların da tarihî açıdan ayrıca tetkik edilip tarih kaynağı olarak değerlerinin tespiti gerekmektedir. Ancak daha çok edebî alana hasredilen bu külliyyatın en azından Türk tarihçileri için ayrı bir önemi vardır. Bütüncül bir bakış açısı vermesi adına fütüh metinlerindeki usûl ve içerik sorunlarını birlikte ele almanın daha faydalı olacağı kanısındayız. Bu yüzden de usûl veya içerik olarak tekrar ayrı başlıklar yapmak yerine onları bir arada vermeyi uygun bulduk. Fütühât literatüründe tespit edebildiğimiz sorunlar olarak şunları kaydetmemiz mümkündür: Meçhul müellif Sorunu, Kaynak Sınırlılığı, Tek Taraflı Olmaları, Dil Problemi, Tarih Yazıcılığı Sorunları, Coğrafi Belirsizlikler, İçerik Değişimi, Kronoloji Problemi, Teknik Problemler, Yaklaşım Problemi, Değerlendirme Eksiklikleri ve Arkeolojik Veri Yetersizliği. Bu sorunlar çerçevesinde çözüm önerilerimiz ise şunlardır: İslâm coğrafyası konusundaki akademik ve profesyonel eksiklerin giderilmesi, uluslararası projelerin hazırlanması, tarih haritaları eksiklerinin giderilmesi, fetihlerle ilgili akademik çalışmaların artırılması ve akademik titizlik, görsel atlasların/sözlüklerin hazırlanması, tenkit zarureti, İslâm Arkeolojisinin inşası. Fetihlerle ilgili metinlerin, yorumu, felsefesi, arka planı, iktisadî, siyasî, dinî, ictimâî neticeleri vs. şeklinde geniş bir perspektifte değerlendirilmesi, işlenmesi yönünde çalışmalar yapılması da bu metinleri tarihçilik açısından daha değerli bir hale getirecektir. Fetihlerin ortaya çıkarılmasının özellikle ülkemizdeki ilahiyat ve tarih fakültelerinin öncelikli gayesi olması gerekmektedir. Her ilimizde ilahiyat ve tarih fakülteleri ile bu fakülteler bünyesinde bu alana dair ana bilim dalları yer almaktadır. Maalesef aynı konuların defaatle çalışıldığı gözlemlenmektedir. Oysa yerel tarihçiliğe yönelerek illerin fetihlerinin gerekirse köy ve kasaba ölçeğinde tespiti, coğrafyamızın sahip olduğu tarihi ortaya çıkarması açısından son derece önemli olacaktır. Bunun için farklı projelerin yapılması ve üniversite, belediye ve sivil toplum kuruluşlarının bir araya gelmesi zaruridir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi • Fetih • Tarih Yazıcılığı • Fütüh Literatürü • Arkeoloji.

Giriş

Hz. Peygamber döneminde başlayan ve İslâm'ın ilk asrında büyük bir ivme ile devam

¹ Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü/ Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, sabanoz@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3598-847X>

eden fetih hareketleri farklı açılardan ele alınmış, tarihî süreç ve sonuçları irdelenmiştir. Fetihlerle birlikte Müslüman Arapların dış dünya ile ilişkileri yeni bir boyut kazanmış, daha çok askerî olmak üzere yeni coğrafyalarla ilişkiler kurulmuştur. Emevîler ve Abbâsiler dönemlerinde komşularla ilişkiler, başa geçen halifenin ve imparatorun kişiliğine göre veya dönemin ekonomik-askerî durumlarına göre değişim gösteriyordu.¹ Fetihlerle sadece Bizans veya Sâsânîlerle değil Türk, Çin, Hint, Berberî Slav, Ermeni ve daha başka uluslarla komşuluklar, düşmanlıklar, iş birlikleri gündeme gelmiştir. Hiç kuşku yok ki, bütün bu ilişkilerin çok farklı alanlara yansımaları olmuştur. Tarih ilmi açısından dahi bu yansımaları görmek mümkündür. Müslümanlar için tarihin anlamı giderek genişlemiş; Fars ve İbrani destanları, efsaneleri, eski Yunan tarihine dair anlatılar, Arapçaya çevrilmiş ve bunlara az çok tarihî bir nitelik verilmiştir.²

Süreç içerisinde fethedilen bölgelerdeki insanların çoğu İslâm'a girdiler. Kendilerinin Müslüman olmadan önce de hikmet, mesel, şiir ve edebiyatları, tedvîn edilmiş ilimleri ve kitapları vardı. İslâm'ı kabul eden bu insanlar ve onların çocukları İslâmî ilimlerde araştırmalar yapmaya başladılar.³ Emevî döneminin son zamanlarından itibaren, ileri gelen Iraklı Müslüman âlimlerin birçoğu Arap değildi. Bunlar İslâm'a, içinde yetiştikleri önceki kültürel muhitin değerlerini de taşımışlardır.⁴

Bu fetihler sadece İslâm kültürü üzerinde değil karşı tarafta yer alan kültürler üzerinde de derinden etkili olmuştur. Sadece bir örnek verecek olursak, Yermük yenilgisinin sorumlusu olarak Bizans İmparatoru Heraclius'a yöneltilen eleştirilerden biri de İsa'nın doğasına ait yapılan tartışmalarda, tektanrıcılık çözümüne doğru tavizler vermesidir.⁵ Bu eleştiri, tarafların fetihleri sadece askerî hâdiseler olarak değerlendirmediklerini, itikadi boyutta da ele aldıklarını göstermektedir.

A. Fütuhât Literatürü

İslâm Tarihi literatüründe Müslümanların fetihlerine dair özel çalışmaların ortaya çıkması oldukça erken döneme denk gelmektedir. İbn İshâk, Vâkıdî, İbnu'l-Kelbî gibi isimlerin konuya özel olarak eğilmiş olmaları da esasen bu erken dönem ilginin yansımasıdır. Hz. Peygamber sonrası hâdiselerinin aktarımında fetihlere ayrı bir yer açılması da aslında bir bakıma zorunluluktadır. Sonraki dönem müelliflerinin fetih haberlerinde kaynaklarının büyük yekûnunu da erken dönemde toplanılan bu malzemeler oluşturmaktadır.

İlk dönem fetihlerinden bahsedilirken kaynak referansında "Siyer âlimlerinin çoğu"⁶

¹ Muâviye, Bizans ile anlaşma yapan ilk halife unvanını taşımaktadır. Bk. Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdîh el-Ya'kûbî (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beirut: Dâru Sâdır 1412/1992), 2/217.

² M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları –Tarih ve Müverrihler–*, haz. Yüksel Kanar (İstanbul: Endülüs Yay., 1991), 18.

³ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 94.

⁴ Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı (İstanbul: Şa-to Yay., 2001), 227.

⁵ Walter E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özay (İstanbul: Kaknüs Yay., 2000), 17.

⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 7/28.

ibâresinin kullanılması da ilgili çevrelerin kimliğini beyan açısından kayda değer bir husustur. İbn İshâk ve Vâkidî'nin fetihlere dair rivâyetleri de göstermektedir ki, ilk kaynaklar sadece içerik olarak değil fetihlere dair hangi konularının nasıl ele alınacağı konusunda da bir çerçeve oluşturmuşlardır. İlk dönem siyer müelliflerimizin fetihlere dair naklettikleri metinlerden örnekler aktarmamız sanırım söylemek istediğimizi daha açık ifade edecektir:

* “İbn İshâk, “Kâdisiyye Savaşı 15. yılda oldu.”⁷; İbn İshâk, “Cezîra, er-Ruhâ, Harrân, Re’su’l-Ayn, Nusaybîn 19. yılda fethedildi.”⁸; İbn İshâk, “Ecnâdîn Savaşı, Yermük Savaşı’ndan öncedir.”⁹

* “Vâkidî, “Kâdisiyye Savaşı ve fethi 16 yılında oldu” der, Kufe ehlinde bazıları “Kâdisiyye Savaşı 15. yılda idi” derler.”¹⁰; Vâkidî, “Hemezân ve Rey’in fethi 23. yılda oldu. Denilir ki; Rey Karaza b. Ka’b tarafından fethedildi...”¹¹

* “İbn İshâk, “Ahmed b. Hâlid-Muhammed b. İshâk-Yezîd b. Ebî Habîb-Tucîb’in mevlâsı Ebû Merzûk-Hanş es-Sanânî, “el-Mağrib’e gazve yaptık. Başımızda Ruveyfa’ İbn Sâbit el-Ensâri vardı. Cerbe denilen bir köyü fethettik. Ruveyfa’ b. Sâbit konuşmak için kalkarak, “Ben içinizde ancak Resulullah’tan işittiğim şey için kalktım. O, Hayber’i fethettiğimiz gün kalktı ve...” dedi.”¹²

Bu tür rivâyetlerine bakarak fütûh kitaplarının İbn İshâk’a (*Kitâbu’l-Fütûh*) ve ileride temas edeceğimiz üzere Vâkidî’ye nispet edilmesi yersiz değildir. Ancak bizim kanaatimiz, İbn İshâk’a atfedilen bu eserin müstakil bir eser olmasından ziyade genel tarihinin bir kısmını oluşturduğu ve bu genel tarihinin, bir bölümünü teşkil eden *Kitâbu’t-Târîhi’l-Hulefâ’nın* içeriğine dâhil olduğu yönündedir.¹³ Bu bölümdeki rivâyetlere diğer kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹⁴

Fütuhât literatüründeki sorunlara geçmeden önce bu eserlerin içerikleri üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Öncelikle fütûh kitaplarının birçok konuyu içeriğinde barındırmaları nedeniyle câmi kitaplar olduğunu söyleyebiliriz. O yüzden bu tür eserlerde araştırma yapılırken son derece dikkatli bir okuma yapılması gerekmekte; satır aralarındaki bilgi kırıntıları veya cümleler gözden kaçırılmamalıdır. Bu çerçevede fetihler, komutanlar, yapılan savaşlar, ordu güzergâhları gibi olması gereken konulara ek olarak kitaplarda mevzu bahis edilen hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk (Târîhu’t-Taberî)* (Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye), 2/438.

⁸ Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/511.

⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/10.

¹⁰ Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/438.

¹¹ Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/536.

¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman ed-Dârimî (255/869), *Sünen*, thk., tlk., thrc. Seyyid Abdullah Hâşim (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 2/546-547.

¹³ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İsar Vakfı Yay., 2008), 253.

¹⁴ Bk. Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/483-484, 511; Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi’t-târîh* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1399/1979-1402/1982), 2/372, 533.

-Anlaşmalar, vesikalar, mektuplar, emannâmeler,¹⁵ kitâbeler,¹⁶ atama emirnâmeleri: Fütuh müellifleri, anlaşmaları, vesikaları eserlerinde sık sık kullanmışlardır. Yapılan anlaşmalara, Mekkelilerle Hz. Peygamber'in yaptığı anlaşma metni ve maddeleri,¹⁷ Resulullah'ın Ukeydir ve Dûme halkıyla yaptığı anlaşma,¹⁸ Necrânlılarla yapılan anlaşma,¹⁹ Alâ b. el-Hadramî'nin Bahreyn halkıyla anlaşması,²⁰ Hâlid b. el-Velid'in Dimeşkilerle yaptığı anlaşmayı²¹ örnek olarak verebiliriz. Anlaşmalara ek olarak birçok mektup metni de kaydedilmiştir. Zikredilen vesikaların sıhhati konusunda Belâzurî'nin görüş beyan ettiği veya sessiz kaldığı anlar olmuştur: "Necrânlıların elinde yazdığım bu nüshaya benzeyen başka bir vesika daha gördüm. Onun altında 'Ali Ebû Tâlib' yazıyordu. Onun hakkında ne diyeceğimi bilmiyorum."²²

-Sosyal hayata dair bilgiler: Abdurrahman b. Ebî Bekr'in bir kıza şiir yazması haberinde olduğu gibi,²³ bireysel ilişkilere yer verilmesinin yanında dönemde kullanılan kağıtlar, paralar gibi topluma dair birçok konuda da bilgilere yer verilmiştir.

-Hukukî ve mâlî (ganimet, fey, zekât, cizye, vergi oranları vs.) yapıya dair bilgiler: Belâzurî, Taif'in fethini anlatırken üzümün, balın zekât oranları gibi bilgileri de aktarmıştır.²⁴ Bu haberlerin konuyla çok da alakasız olduğunu söyleyemeyiz. Zira konu başlığı Taif olunca orada yetişen ürünler de bu başlık içerisinde anlatılmıştır. Zekât ürünleri, öşür, cizye, hangi mallardan ne kadar alınacağı gibi hususlar üzerinde uzun uzun durulmuştur. Aynı şekilde harâc arazileriyle ilgili hükümlerle ilgili ayrı bir başlık açılması da kayda değer bir husustur.²⁵ Fütuh metinleri, tıpkı "Kitâbu'l-Emvâl"ler gibi vergilerin oranları, uygulanması, tarihi gibi konularda da başvuru niteliğine sahiptirler.²⁶

-Kronolojik bilgiler: Belâzurî, elindeki bilgilere bağlı olarak nadiren ayrıntılı²⁷ tarih vermiş ancak daha çok genel tarihler zikretmiştir. Halife b. Hayyât ise kaynaklarına bağlı olarak daha çok ayrıntılı kronoloji vermektedir: "*İbn İshâk, '13. yılın Cemâdiyelülâ ayından 12 gün kala Perşembe günü Mercu's-Suffer vakası oldu.*"²⁸; "*İbnu'l-Kelbî, 'Sulh 14 yılının Receb ayının yarısında Pazar günü oldu.'*"²⁹ Halife'nin daha ayrıntılı tarihler verme sebebi kaynak olarak İbnu'l-Kelbî ve İbn İshâk'ı fazlaca kullanmasıdır.

¹⁵, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî (279/892), *Fütûhu'l-buldân*, thk. Abdullah Üneys et-Tibâ' - Ömer Üneys et-Tibâ' (Beirut: Müessesetü'l-Meârif, 1407/1987), 177.

¹⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 173.

¹⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 49-50.

¹⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 82.

¹⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 85.

²⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 107.

²¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 166.

²² Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 88.

²³ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 84.

²⁴ Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 76-78.

²⁵ Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 627-629.

²⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 91-92. Mekke evlerinin kiraya verilip verilmeyeceği konusu gibi, bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 58-60.

²⁷ Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 157.

²⁸ Ebû Ömer Halife b. Hayyât el-Leysi (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk., tkd. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 80.

²⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 85. Ayrıca bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 85, 89.

-İmar faaliyetleri,³⁰

-Dinî bilgiler: Fütûh eserlerinde Yahudilerin Yahudilikten çevrilmeyeceği taahhüdü,³¹ atı kutsal kabul edip ona tapanlar³² gibi bilgilere ulaşmak mümkündür.

Bu konuların kaydedilmesinde takip edilen usûl olarak ise geleneksel Siyer-Tarih anlatımında kaynak zikri veya telifik sisteminin sürdürüldüğünü görmekteyiz: “Ahmed b. Yahyâ b. Câbir dedi ki, Siyer, Hadis ve ülkelerin fetihlerini bilen ilim ehlerinden bir grup bana haber verdi ki, onların haberlerini bazen özetledim bazen düşürdüm, bazılarını bazılarına tercih ettim...”³³; “...ve onlardan başka Ermeniyeye işlerini bilen ilim ehlerinden birileri bana anlattı... Haberlerini topladım, bazılarını bazılarına tercih ettim.”³⁴

Fütûh metinlerinde de kaynak-hâdise ilişkisi doğrudan veya kaynaklar aracılığıyla kurulmuş veya kurulmaya çalışılmıştır: “Hîre halkından birinden işittim ki...”³⁵; “Cezîra halkından bir şeyh bana İyâd b. Ğanm’ın el-Cezîra ve diğer şehirlerle sulh yapmakla görevlendirildiğini ve onlar için bir anlaşma yaptığını anlattı...”³⁶; “Antakya halkından şeyhlerin ve onlardan başkalarının bana anlattıklarına göre...”³⁷ Yeri gelmişken ifade edelim ki, müelliflerimizin kaynakları arasında görgü şahitleri,³⁸ divânlar³⁹ veya naklen atıflar da bulunmaktadır.⁴⁰

Fetih haberlerinin sunumunda da belli bir insicamın yakalandığını, olayların sebep sonuç bütünlüğü içerisinde ele alındığını söyleyebiliriz.⁴¹

B. Usûl ve İçerik Sorunları

Bütüncül bir bakış açısı vermesi adına fütûh metinlerindeki usûl ve içerik sorunlarını birlikte ele almanın daha faydalı olacağı kanısındayız. Bu yüzden de usûl veya içerik olarak ayrı başlıklar yapmak yerine bir arada vermeyi uygun bulduk. Fütûhât literatüründe tespit edebildiğimiz sorunlar olarak şunları kaydetmemiz mümkündür:

1. Meçhul Müellif Sorunu: Her ne kadar bu sorunu genelleştiremesek de özellikle Vâkidi’ye atfedilen birçok fütûh kitabını bu minvalde zikredebiliriz. Brockleman, Vâkidi’ye nisbet edilen fütûh kitapları ve nüshalarını kaydetmektedir.⁴² Marsden Jones, günümüzde matbu olan *Fütûhu’s-Şâm*, *Fütûhu’l-İrak* ve diğer fütûh eserlerinin ona ait olmadığını

³⁰ Konuyla ilgili rivâyetler için bk. Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 227.

³¹ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 96.

³² Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 107.

³³ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 8.

³⁴ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 272.

³⁵ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 84. Buradaki ifadenin muhtemelen Vâkidi’ye ait olduğunu da belirtelim.

³⁶ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 96.

³⁷ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 223.

³⁸ Bk. Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 199, 201.

³⁹ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 333.

⁴⁰ “...Bu adam dedi ki, *Kitâbu Meğâzi Muâviye*’de buldum ki...” Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 225.

⁴¹ Bk. Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, 149.

⁴² Bunlar; *Fütûhu’s-Şâm*, *Fütûhu Mısır*, *Fütûhu’l-Erminiyye* ve *Bilâdi Mâ Beyne’n-Nehreyn*, *Fütûhu’l-Behnesâ* [Bu Abdullah b. Muhammed’e de nispet edilmektedir], *Fütûhu İfrikiyye*, *Fütûhu’l-Acem ve’l-İrak*, *Fütûhu’l-İslâm bi-bilâdi’l-Acem ve Horasan* [Kahire’de neşredilmiştir], bk. Carl Brockelman, *Kitâbu’t-Târîhi’l-edebi’l-arabi*, Ar. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzi vd. (Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyye 1993), 2/19-20.

söyler.⁴³ Biz, matbu halde bulunan *Fütûhu's-Şâm'a* baktığımızda, söz konusu eserin Vâkidi'ye aidiyetinden çok, farklı dönemlerde, farklı râviler tarafından eklemeler yapılmak suretiyle bir araya toplanan fetih haberlerinden oluştuğunu görmekteyiz. Eserde yer alan isnâdlar da bizim bu görüşümüzü destekler niteliktedir: "...Şam fetihlerini rivâyet eden ve sikalardan nakleden ki onlardan Muhammed b. İshâk, Seyf b. Ömer, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer el-Vâkidi, her biri rivâyet edileni ve sikalardan işittiklerini nakletmişlerdir. Hepsi onların haberi konusunda dediler ki..."⁴⁴; "Vâkidi, Ebû Cafer et-Taberî, İbn Hallikân, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Muhammed b. İshâk, İbn Hişâm tarih ve siyer ashabından olanların sahih isnâdlarla fethi katılanlar konusunda dediler ki..."⁴⁵ Bunu destekleyen bir diğer husus ise, bu eserin bazı bölümlerinin İbn İshâk isimli başka birine nispetle, kopya edilmiş olmasıdır.

Sonuç itibarıyla diyebiliriz ki, anlatım üslubu, senedlerindeki karmaşa, kaynaklarının geniş bir zaman dilimine yayılması ve aynı eserin kötü bir kopyası olan benzerlerinin mevcudiyetinden hareketle söz konusu eserin Vâkidi'ye nispeti mümkün değildir.⁴⁶ Bu sorunun en dikkat çekici sonucu ise, müellifin metodunu tespit etmenin pek mümkün olamamasıdır.

2. Kaynak Sınırlılığı: Fütûh metinleri diğer İslâmî ilimlere ait metinlerden farklılık arz etmektedir. Özellikle ilk dönemdeki bütün ilimler için temel başvuru kaynakları arasında yer alan hadis literatürü bu konuda sessiz kalmakta; muhaddislerimiz haklı olarak bu alana hiç girmemektedirler. Hadis metinlerinde sadece gayb haberleri bağlamında Resulullah'a atfedilen "fethedilecek şehirler" veya bir hadis metninin zamanını ifade bağlamında fetih rivâyetlerine temas edilmekte ancak ilgili coğrafyanın fetihlerine dair bir bilgi zemini verilmemektedir. Hakeza fetih haberlerinin tefsir metinlerinde ve hatta hukukî boyut hariç fıkıh metinlerinde de olmaması, literatürü bu metinlerin kıyaslanacağı veya alternatif yazım usûlüne sahip başka metinlerden mahrum bırakmıştır. Siyer'e dair herhangi bir bilgi veya metni iki üç farklı disiplinden teyit etme veya karşılaştırma söz konusu iken fütûh metinlerinde böyle bir imkân bulunmamaktadır.

3. Tek Taraflı Olmaları: Kaynaklarımızda maalesef İslâm fetihlerindeki karşı tarafa yer verilmemiştir. Onların hataları, yaklaşımları, stratejileri ya bilgi yetersizliğinden ya merak edilmemesinden ya da mağlupların yok sayılmasından dolayı pek gündeme getirilmemiştir. İşin ilginç yanı ise fetihlerde karşı tarafın yok sayılmasının bugün de sürdürülüyor olmasıdır. İki tarafın da ideolojik yaklaşımlarının tarih yorumunu olumsuz etkilediği açıktır: "Arap ve Bizans kaynakları olaylara o dönemin dinî çerçevesinden baktıkları için yorumlanmaları oldukça zordur."⁴⁷ Müslüman Arap fetihlerinin amacı konusunda Batı

⁴³ Marsden Jones, "Mukaddime", *Kitâbu'l-Meğâzi*, mlf. Muhammed b. Ömer b. Vâkid (207/822) (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984), 16.

⁴⁴ Muhammed b. Ömer b. Vâkid (207/822), *Fütûhu's-Şâm*, tsh. Abdullatif Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1998/1417), 1/84.

⁴⁵ Vâkidi, *Fütûhu's-Şâm*, 2/203.

⁴⁶ Bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 326-327.

⁴⁷ Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi*, çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 187.

düşüncesinin tavrı dahi temeldeki farklılığı göstermektedir. Nitekim Ostrogorsky'nin, "Hedefi, kavimlerin yeni inanca sevk edilmesinden ziyade yeni diyarların itaat altına alınması ve kâfirler üzerinde hâkimiyet kurulması idi."⁴⁸ şeklindeki ifadesi sahip olunan yaklaşımı göstermesi bakımından kayda değerdir.

Bununla beraber ideoloji konusunda da dikkatli olmamız gerektiği açıktır.⁴⁹ Konuyla ilgili vereceğimiz son örnek, Bizans kayıtlarına karşı dikkatli olunması konusunda ciddi bir uyarı taşımaktadır:

"Bu tarihi geleneklerin yaratıcıları ya da en azından bunlardan bazıları bu ağır yenilgilerden dolayı Heraclius'un ve hanedanının prestijini korumayı amaçlamışlardır. Bütün hatalar, yanlışlar Heraclius'tan ziyade bir başkasıyla veya bir başka olayla irtibatlandırılmış gözükmektedir... Elbette ki doğruların hepsi asla bilinemeyecektir, fakat Müslümanların fetihleri hakkında Bizans geleneğinde ileri sürülenlere karşı şüpheli bir yaklaşım sergilemek ihtiyatlı bir davranış olacaktır. Çünkü her zaman için bu gelenekler, Bizans'ın maruz kaldığı bozgunun sorumlularını bulmaya yönelik çalışmalarda –dolaylı ya da dolaysız bir şekilde– Heraclit dışındaki kişilerin, grupların ya da olayların ortaya atılması teşebbüsünde buldukları görülmektedir."⁵⁰

İdeolojik yaklaşımı sadece Arap-Bizans kaynaklarında değil, herhangi bir fethin tarafı olan bütün milletlerde görmemiz mümkündür:

"Benzer bir durum İran tarihçiliğinde de görülmektedir: "Benzer eleştiriler İranlı yazarların Şâhnâmeleri için de söylenebilir. Sâsânilerin güçlü bir tarihçilik geleneğine sahip oldukları bilinmekle birlikte; Arap-İran savaşı esnasında sağlıklı bir vakanüvislik yapılabildiğini düşünmek zordur. Firdevsî (öl. 1020) gibi savaşın kendisine şahit olmamış İranlı yazarların yaşanan olaylar konusundaki tavrı da oldukça duygusal ve –İranlılardan yana– tarafgir olmuş ve bu duygusal tavır birçok Müslüman İranlı tarihçinin eserine de sızmıştır."⁵¹

Kaegi, taraflardan birinin ideolojik yaklaşımının nasıl görüldüğünü bir parça ironiyle şöyle ifade etmektedir; "Arap kaynakları savaş esnasında Heraclius'un ordusunun ön saflarında yer almamasını küçümsemişlerdir. Unutulmamalıdır ki, Halife Ebu Bekir ve Ömer de savaşta ordunun ön saflarında yer almıyorlardı."⁵²

⁴⁸ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2011), 102-103. Batılıların İslâm fetihlerinin amaçları konusundaki görüşleriyle ilgili olarak bk. Ahmet Turan Yüksel, "Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslâm Fetihleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 169-195. Ayrıca bk. Zafer Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 33-65.

⁴⁹ "...Nereye bakarsak bakalım gulyabaniler görebilir; ideolojik arkaplanlara tutku derecesinde dalarak bir eserin gerçek kültürel önemini çarpıtmak durumunda kalabiliriz. Yine de saflık ve aşırı eleştiri (hypercriticism) şeklindeki çifte risk sadece bizim uyarılmışlığımız ve duyarlılığımızı artırmalıdır." R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, çev. Murtaza Bedir - Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yay., 2004), 193.

⁵⁰ Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 17.

⁵¹ Ulaş Töre Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsâni Devleti'nin Çöküşü", *Turkish Studies* 10/9 (Yaz 2015), 395.

⁵² Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 30.

Burada bir yanlış anlamının önüne geçme adına ifade etmeliyiz ki, müelliflerimiz tıpkı siyer metinlerinde olduğu gibi fütüh metinlerinde de hâdise esnasında karşı tarafta yer alan şahitliklere imkânları elverdiğince yer vermişlerdir: “*Ebû Recâ el-Fârisî-Babasından dedesinden dedi ki, “Kâdisiyye savaşında bulundum. O sırada Mecusi idim...”*”⁵³ Ancak dil ve kaynak konusundaki yetersizlikler veya aradan geçen zamana bağlı olarak şahitliklerin/mühtedilerin güvenilirlikleri gibi hususlardan dolayı bu tür şahitliklerin sınırlı olduğunu kaydetmeliyiz. Benzer bir durumun karşı metinlerde de görüldüğünü söyleyebiliriz. Her ne kadar ispatlamak pek mümkün olmasa da Kaegi’nin,

*“Hıristiyan kroniklerinin ve tarihçilerinin Müslümanlarınkinden tamamıyla bağımsız olan kaynaklar kaydettiklerini varsaymak doğru değildir. Kökenlerini kesin bir biçimde izleyebilmek mümkün olmamasına rağmen, muhtemelen birbiriyle etkileşimde bulunmuş iki gelenek arasında taklitçilik ve belki de bazı metinlerin kopya edilmeleri söz konusudur. Elbette, şayet iki gelenek de farklı kaynaklardan yararlanmak suretiyle aynı gerçeklere atıfta bulunuyorlarsa, bazı benzer anlatılara şaşmamak gerekir”*⁵⁴

şeklindeki sözleri en azından kaynak kullanımını açısından kısmen de olsa ideolojiden uzak durulduğunu göstermektedir.

4. Dil Problemi: Fütüh metinlerinde özellikle şehirlerin, köylerin, kasabaların veya coğrafi yerlerin Rumca, Farsça, Türkçe isimleri ya Araplarca yeniden isimlendirilmeleri ya da o dildeki okunuşunun verilmesinden mütevellit ciddi karışıklıklar doğurmuştur. Bugün metinlerdeki birçok yerin adını bilmekte sıkıntılar çektiğimiz gibi, fetih güzergâhları veya hâdisenin karşı taraftaki konumunu anlamada da zorluklar yaşanmaktadır. Bu durum sadece bizim kaynaklarımız özelinde karşılaşılan bir problem değildir. Bizans kayıtlarında da aynı sorun vardır. Daha ilk dönemlerden itibaren bu konuda karşılıklı ciddi bir kaosun yaşandığı anlaşılmaktadır. Örnek olarak Theophanes’in milattan sonra 814 sonrasında Hz. Peygamber hakkında yazdıklarında kullandığı isimleri verebiliriz: “*Ben bu adamın nereden geldiğine bakılması gerektiğini düşünüyorum. Çok büyük bir kabileden, İbrahim’in oğlu İsmail’in kabilesinden gelmektedir ve Nizaros hepsinin babası olarak kabul edilir. Nizaros’un Moudaros ve Raias adında iki oğlu oldu, Moudaros’un ise Kourasos, Kaisos, Themimes, Asados ve adı bilinmeyen başka çocukları.*”⁵⁵ Amr b. el-Âs’ın Mısır’ı fethi konusunda Ostrogorsky’nin anlatımı da herhangi bir İslâm tarihçisi açısından pek anlaşılır gibi değildir:

“Bizanslı birlikler 12 Eylül 642’de Rodos’a müteveccihen İskenderiye’yi gemilerle terk ettiklerinden, muzaffer Arap kumandanı Amr 29 Eylül’de Büyük İskender’in şehrine girdi. Amr, Arap kudretini buradan Kuzey Afrika sahili boyunca yayararak Pentapolis’i itaat altına aldığı gibi Syrtis kenarındaki Tripolis şehrini de 643 yılında aldı... Süratle tekrar Mısır’a gönderilen Amr, Manuel’in

⁵³ Belâzuri, *Fütûhu’l-buldân*, 362.

⁵⁴ Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 36.

⁵⁵ Gregory, *Bizans Tarihi*, 184.

ordusunu Nikiu yanında bozguna uğrattıktan sonra 646 yazında yeniden İskenderiye'ye girdi."⁵⁶

Dil probleminin fütûh metinleri üzerindeki bir diğer neticesi de karşı taraftaki hükümdar veya komutanların isimlerinin tam olarak kaydedilememesidir. Bu hiçbir ismin geçmediği anlamında değildir: "Kostantin, Malatya'ya yöneldi."⁵⁷; "O gün Kostantin b. Elyon (Elion oğlu Kostantin)"⁵⁸; "Bu yıl Kustantin b. İlyûn (Konstantin b. Elion) Malatya'ya indi."⁵⁹; "Enuşirvân, Türk kralına mektup yazdı..."⁶⁰; "Rumlar, Kostantin b. Herakl'e mektup yazdılar..."⁶¹; "Ulyân onu karşıladı"⁶²; "Câbân ile karşılaştı... Sonra Kesker'e baskın düzenledi ve orada Nersî ile karşılaştı..."⁶³; "Müşriklerin başında Rüstem ve yanında el-Câlînus ve Zi Hâcib'i bulunuyordu."⁶⁴; "Hakan'ın oğlu ile karşılaştı..."⁶⁵; "Şârzâz b. Ezâdibeh ile karşılaştı (fars komutanı)"⁶⁶; "O gün müşriklerin başında Felkat vardı"⁶⁷; "(Berberilerin) Kralları Kesile kaçtı."⁶⁸

Burada geçen isimlerin çoğunun genel tanımlamalar veya unvanlar olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim Herakl,⁶⁹ Mukavkıs⁷⁰ gibi, Sicistan bölgesinin hükümdarı/hakanı Rutbil'in de isim değil unvan olduğu⁷¹ anlaşılmaktadır. Yukarıda geçen Bizans imparator isimleri de hep aynı şekilde kaydedilmiştir. Burada şunu da belirtelim ki, bu isimlerin çoğunluğu Arapların kendi isimlendirmeleridir. Bu isimlerin zikredilmeme sebebi ise ideolojik değil dil ve kaynak sorunundan mütevellit bilgi yetersizliğidir. Arapların Sâsânî imparatorlarını Kisra; Bizans imparatorlarını Kayser, Türk hükümdarlarını sadece Hakan olarak isimlendirmelerinden dolayı olayın karşı tarafında yer alan hâdiseleri (kronolojiyi) takip ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz bunu aşmanın yolu karşılıklı kronoloji takibidir.

Tarih yazımında dil ve lehçelerin önemine işaret eden Zeki Velidi Togan'ın konuyla ilgili görüşlerini kaydetmenin faydalı olacağı kanısındayız:

"Eski dillerin kaldıkları sıfatiyle, coğrafi isimler de tarihin uzun devirlerinde teressüb eden bakiyyelerdir... ..Halbuki küçücük tepe, dere ve taşların, kayaların isimleri eski Türk kabile ve şahsiyetleri isimlerine bağlıdır ve muhtelif şivelerin izlerini taşır. Coğrafi isimler sayesinde Almanya'da ve Belçika'da eski Hunların ve Alanların oturdukları yerleri tespit etmek tecrübeleri yapılıyor. Keza lehçe tetkikati

⁵⁶ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 107.

⁵⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 262.

⁵⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 266.

⁵⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 331.

⁶⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 274.

⁶¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 310.

⁶² Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 323.

⁶³ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 82. Ayrıca bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 350.

⁶⁴ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 89. Ayrıca bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 350.

⁶⁵ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 257. Ayrıca bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 263, 265.

⁶⁶ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 90.

⁶⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 80.

⁶⁸ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 214.

⁶⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 184.

⁷⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 310.

⁷¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 561.

da mühimdir. Bunlar ve coğrafi isimler sayesinde Almanya'nın hangi tarafında eskiden hangi Cermen kabileleri oturduğu takriben olsa bile tespit edilmektedir.”⁷²

Burada Türklerin her karşılaştıkları coğrafi konuma isimler vermelerinin, farklı coğrafyaların aynı isimli olması sonucunu doğurduğu da unutulmamalıdır: “Muhaceret yolları üzerinde rastladıkları dağlara, nehirlere, bıraktıkları vatanlarındaki isimleri vermek suretiyle an'anâta merbutiyetlerini gösteren Oğuz kitlelerinin...”⁷³

5. Tarih Yazıcılığı Sorunları: Genel İslâm tarih yazıcılığında karşılaştığımız sorunlar (tenkit eksikliği, mevzu haberler, abartı vs.) fütûh metinlerinde de görülmektedir.⁷⁴ Bununla beraber metin incelemesinde yapılan kıyaslamaların fetih haberlerinde çoğu zaman işe yaramayacağını da unutmamalıyız. Aynı metin içerisinde iki farklı haberin yer alması, dahası Hıristiyan kroniklerinin de başka bir haber vermesi metni anlamayı daha da zorlaştırmaktadır.⁷⁵

Tenkit veya tercih yapmamaktan veya tarihçilik algısından dolayı fütûh metinlerinde abartılı aktarımlar dikkat çekici noktadır: “(Yermük Savaşı) Herakl, Bizanslı, Şam, el-Cezîra ve Ermeniyye halkından yaklaşık 200 bin kişilik bir ordu topladı... Müslümanlar o gün 24 bindi... Allah onlardan 70 bin civarında öldürdü.”⁷⁶; “(Kâdisiyye Savaşı) Müşrikler yaklaşık 120 bin kişiydiler... Müslümanların sayısı 9 bin ile 10 bin arasındaydı.”⁷⁷; “(Yermük Savaşı) İbn İshâk, “Rumlar 100 bin kişiydi. Başlarında Herakl'in hizmetlisi es-Siflâr vardı. İbnü'l-Kelbi, “Rumlar 300 bindi. Başlarında Fars'ın çocuklarından Hristiyan olup Bizans'a ilhak etmiş olan Hâmân vardı.”⁷⁸ Karşı tarafın asker sayısını net olarak bilmenin neredeyse imkânsızlığını ve savaşın süreçleri, sonucu gibi hususları dikkate aldığımızda bu metinlerde verilen sayıların abartılı olduğu anlaşılacaktır.

Sayılar konusunda birbirinden farklı rivâyetlerin zikredilmesi de yine bu metinlerde sık sık karşılaşılan bir diğer problemdir: “(Kâdisiyye) ...Ebû Vâil'den; “Müslümanlar 7 bin ile 8 bin arasındaydı. Rüstem, 60 bin idi.” ...Hâlid b. Umeyr, “40 bin kişiydiler” ...İbn İshâk, “60 bin kişiydiler. Müslümanlar 6 bin veya 7 bin idi”; ...İbrahim “Onlar 80 bin ile 90 bin arasındaydılar...”⁷⁹ Aynı şekilde Müseylime'yi kimin öldürdüğüne dair 6-7 farklı ismin zikredilmesini,⁸⁰ Yemâme'de şehit olanların sayısı konusunda 700, 1700, 1200 gibi sayıların verilmesini,⁸¹ kimin hangi savaşta şehit olduğu konusundaki farklılıkları⁸² da bu sorun özelinde kaydetmemiz mümkündür. Dönemin ordu defterlerinin (divânu'l-cünd) korunamamış olmasının da bu ihtilaflarda belirleyici rol oynadığını söylemeliyiz. En nihayetinde müellifin elinde birbirinden farklı sayılar ve isimler zikreden rivâyetler haricinde

⁷² A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Enderun Yay., 1985), 63-64.

⁷³ M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. Metin Ergun (Ankara: Akçağ Yay., 2005), 19.

⁷⁴ Bk. Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, 109.

⁷⁵ Saim Yılmaz, *Anadolu'da Abbâsî-Bizans Mücadelesi* (132-193/750-809) (İstanbul: İfav Yay., 2015), 13.

⁷⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 184.

⁷⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 357. Ayrıca bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 192.

⁷⁸ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 89.

⁷⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 90.

⁸⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 121.

⁸¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 126.

⁸² Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 156-157.

kıyas yapacağı veya haberin sıhhatini onaylayacağı kaynağı olmamasına bağlı olarak bazı hususların tam olarak tespiti pek mümkün olmamaktadır.

Sayılarda karşımıza çıkan abartılı anlatımlar dışında herhangi bir kıyaslamaya ihtiyaç duymaksızın da tenkit edilebilecek bazı hususlarda sessiz kalınmasını ise tarihçilik algısı ile açıklamak daha doğru olacaktır. Nitekim Arim Seddi'nin tarla fareleri tarafından yenildiği haberi veya defnedilen Alâ b. el-Hadramî'nin cesedinin mezarında bulunmaması⁸³ gibi haberler herhangi bir sıhhat tercihi yapılmadan olduğu gibi aktarılmıştır.⁸⁴

Bütün bunlara rağmen fütüh metinlerinde tenkitin hiç yapılmadığını söylememiz de mümkün değildir: "...Fakat insanlar bu konuda hata etmişlerdir... Bunlar zan ve bilmeden konuşmaktır."⁸⁵; "...Benû Sehm, Dâru'l-Acele'nin, Dâru'n-Nedve'den önce yapıldığını iddia ederler. Ancak bu batıldır"⁸⁶; "...Onların yanındaki anlaşma Halid adınadır. Bu hatadır. Çünkü Ömer onu azletmişti..."⁸⁷ gibi haber tenkitlerini veya haber tercihlerini⁸⁸ görmekteyiz.

6. Coğrafi Belirsizlikler: Her ne kadar ilk siyer/gazve eserlerimizde gazvenin güzergâhı, coğrafi konumu gibi ayrıntılara yer verilmişse de sonraki süreçte savaş alanlarının konumlarına, coğrafi koşullarına pek yer verilmemiştir.

Zaman içerisinde bazen doğal (rüzgâr, sel, su baskını, deprem vs.) veya beşeri (şehirleşme; yol, demiryolu, iskân vs.) birçok nedenden dolayı coğrafi konumda yaşanan değişimler de bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili M. Hamidullah'ın Uhud Dağı ve etrafına dair gözlemleri dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir: "*Vadiyü'l-Kanat'ın şimalinde geniş girintinin ilerisinde iki su menbaı vardır ki, muhtemelen Ayneyn (İki kaynak) Tepesi, ismini bunlardan almıştır. Dipnot=Elinizdeki bu kitabın son neşrini müteakip moto-pomplar takılmış olduklarından, su kaynağının müşâhede edildiği kısımlar yer değiştirmiş ve geriye sadece eski kuru su haznesi kalmıştır.*"⁸⁹

Fütühât literatüründeki coğrafi isimlendirmelerde çok farklı uygulamalarla karşılaştığımızı belirtmeliyiz. Yer isimlerinin değişmesi⁹⁰; isimlerin tahrif edilmesi⁹¹; fetih ânında değiştirilmesi gibi sık sık karşılaştığımız örnekler dikkat çekicidir.⁹² Fetihlerle beraber yeni isimlendirmelerin de başladığı görülmektedir. Bu isimlendirmelerde bazen bir olay,⁹³ bazen bir doğa hadisesi,⁹⁴ bazen komutanın adının veya başka bir durumun etkili

⁸³ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 112. Başka haberler için bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 159-160.

⁸⁴ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 24.

⁸⁵ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 69.

⁸⁶ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 70.

⁸⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 84.

⁸⁸ Bk. Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 111, 115, 149, 156, 163, 168, 185 vd. Tercih yapamadığı zamanda da geleneğe uyararak, "Allah bilir" demektir. Bk. Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 200.

⁸⁹ Muhammed Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yay., 1972), 77.

⁹⁰ Erken dönemden itibaren yer adlarının farklı okumaları konusunda bk. Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 16.

⁹¹ "Yüz ev yapıp yerleştikleri bu yere Silmu Mie dediler. Sonra insanlar onu değiştirerek (tahrif ederek) Selemye diye isimlendirdiler." Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 182-183.

⁹² Örnekler için bk. Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 118, 154, 165.

⁹³ Akabetü'n-Nisâ isimlendirmesi için bk. Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 229.

⁹⁴ Bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 156.

olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁵ Belâzuri'nin, çok nadir olmakla birlikte kale veya şehirlerin eski isimlerini (Rumca, Ermenice, Süryanice, Farsça) verdiği yerler de vardır.⁹⁶ Kendisi çok nadiren de olsa Rumca isimlerin anlamlarına da temas etmiştir: “*Bunun adı değiştirilmiştir. Rumca isminin anlamı “Yıldızlarla birlikte olan kale”dir.*”⁹⁷

Bizans'ın hâkim olduğu bölgelere nispeten Fars coğrafyasındaki isimler pek değişmemiş gibidir.⁹⁸ Bunun sebebi muhtemelen ya Arapların coğrafyaya uzaklığı ya da daha doğru bir görüş olarak divânların Farsça tutulması olabilir: “*Sevad ve diğer Irak bölgesinin harac divânı Farsça idi. Haccâc idareye gelince...*”⁹⁹ Fetihten sonra da uzun bir süre divânların Farsça tutulması bu isimlerin muhafazasında rol oynadığını söyleyebiliriz. Bununla beraber hiç değiştirilmemiş de değildir: “*Kazvîn Kalesi Farsçada Keşvîn olarak isimlendiriliyordu...*”¹⁰⁰

Fütûh metinlerinde coğrafya kitaplarının aksine şehirlerin veya savaş alanlarının konumlarına dair nadiren bilgi verilmektedir: “*Mehrube... Burası Antakya şehrine iki fersah mesafedeydi.*”¹⁰¹; “*...Etrablus ile İfrikiyye arası dokuz günlüktür.*”¹⁰²; “*ez-Zâb denilirdi. Burası Kayravân'dan on günlük yoldan fazlaydı.*”¹⁰³; “*Kasru'l-Ebyad, Kayravân'ın kible tarafında oraya iki mîl mesafede...*”¹⁰⁴; “*Burası ile Berka arasında 15 günlük az veya çok bir mesafe vardı.*”¹⁰⁵; “*Dâr, el-Cezîra bölgesindedir. Burayla Nusaybin arasında fersahlar vardır.*”¹⁰⁶ “*Erân Nehri'ne iki fersah mesafede...*”¹⁰⁷

Coğrafi konumlandırma konusunda kaynaklarımızdaki ihtilaflar kendi içerisinde pek giderilebilecek konumda değildirler. Özellikle de müellif sınırlamasını düşündüğümüzde farklı görüşleri bir araya getirerek tercihte bulunmanın zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu yüzden de bu tür nakillerde çok dikkatli olunması gerekmektedir: “*Vakidî diyor ki, “Bedr, sahilden bir günün bir kısmında kat edilebilecek bir mesafededir.” Cebel-i Esfel'e çıkan biri, Kızıl Denizi kolaylıkla görebilir; bu mesafe onbeş-yirmi kilometre kadardır. Şurası muhakkak ki, deve yürüyüşü ile oraya bir gün içinde varılamaz. O halde ya deniz çekilmiştir veya müverrih Vâkidî hataya düşmüştür.*”¹⁰⁸ Yine Hamidullah'ın tespitiyle Huneyn gibi önemli bir savaşın yeri hakkındaki ihtilaf bu çerçevede calib-i dikkat bir konudur: “*Eski tarihçiler ve coğrafyacilar, bu savaşın yerini tam ve doğru olarak tespit edememektedirler. Bazıları mesela Makrizî gibi, bu mevki Mekke'den bir günlük mesâfe, yani yirmi beş kilometre olarak, diğer bazı müverrihler ise bu yeri, mukaddes beldeden dört günlük mesâfe olarak târif ederler. Bir*

⁹⁵ Bk. Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 234, 235, .

⁹⁶ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 248-249, 263, 273, 276-277 vd.

⁹⁷ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 233-234.

⁹⁸ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 357, 369-370, 399.

⁹⁹ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 421.

¹⁰⁰ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 448.

¹⁰¹ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 200.

¹⁰² Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 316.

¹⁰³ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 327.

¹⁰⁴ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 328.

¹⁰⁵ Belâzuri, *Fütûhu'l-buldân*, 328.

¹⁰⁶ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 97.

¹⁰⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 257.

¹⁰⁸ Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, 46.

*kısmı da bu ikisi arasında rakamlar ileri sürerler...*¹⁰⁹

Bu çerçevede modern zaman fetih araştırmalarında karşımıza çıkan bir sorun olarak coğrafi atlamalara da temas etmeliyiz. Fetihler askerî stratejiler gereği belli bir sıra dâhilinde gerçekleşmiştir. Araştırma yapılırken de benzer bir sıralamanın en azından göz önünde tutulması gerekliliği zorunluluktur. Bu yüzden de Anadolu'nun fethi için Suriye'nin fethi; Endülüs'ün fethi için Kuzey Afrika'nın fethinin, Orta Asya'nın fethi için İran'ın fethinin doğru bir şekilde orta konulması gerekmektedir.

7. İçerik Değişimi: Belazurî, peş peşe iki sayfada; madenlerin zekâtlarını, Medine kuyularının isimleri, Medine pazarının yeri/tespiti, Yahudilerin Yesrib'e gelişlerini¹¹⁰ anlatmıştır. Sadece bölgelerin fetihleri değil aynı zamanda orayla ilgili hukukî hükümler, yerler hakkında da kısa bilgiler de fetih haberleriyle birlikte kaydedilmiştir. Ancak bunların esere rastgele yerleştirilmiş oldukları da gözden kaçırılmamalıdır.

8. Kronoloji Problemi: Aslında bu sorunu sadece fütüh metinlerinde değil genel siyer-tarih metinlerinin tamamında görmekteyiz. Fetih anlatısının herhangi bir yerindeki kırılma, hikâyenin ileriki safhalarında tamamen farklı bir sonuca ulaşmaktadır: “*Nihâvend fethi 19 yılı, Çarşamba günüydü. Denilir ki, 20 yulundaydı.*”¹¹¹; “*Celûla Savaşı: Seyf; “Celûla 17 yulında oldu.” Katâde, “19 yulında oldu.”*”¹¹²; “(Kaysâriyye'nin fethi) *İbnu'l-Kelbî, “19 yulında oldu” İbn İshâk “20 yulında oldu.”*”¹¹³; “*Ebû Ubeyde, Huzeyfe bütün bu fetihleri 22 yulında yaptı. Denilir ki, Hemezân'ı Muğîra b. Şu'be 24 yulında fethetti. Denilir ki, Muğîra'nın emriyle Cerîr b. Abdillâh fethetti.*”¹¹⁴

Arap metinlerinde karşılaştığımız bu sorunların Bizans metinlerinde de neredeyse birebir benzerlerinin olduğu unutulmamalıdır: “*Gerçek şu ki, söz konusu Bizanslı yazarlar tarihi anlatıları kaydetmek için büyük bir çaba harcamamışlardır. Bu kaynaklar tutarlı bir kronolojiden yoksundur. Bu çalışmaların hiçbiri çağdaş Bizanslıların ya da Müslümanların veya Bizans ile İslâm dünyasının tutarlı bir betimlemesini ortaya koymamaktadır.*”¹¹⁵

9. Teknik Problemler: Kullanılan savaş aletleri, savaş taktikleri gibi tamamen teknik ifade ve kavramlar, fetih metinlerinde yer almadığı gibi aslında buna fazla eğilmedikleri de görülmektedir. Oysa bir ordu komutanının savaş taktiği veya genel anlamda bütün Müslüman ordularının veya Bizans ordularının savaş stratejisi, silahları, bölükleri, kılık kıyafetleri vs. gibi hususlar gözden kaçırılacak konular değildir.¹¹⁶ Metinlerde geçen ve mancınık türü silahlar olan “Aradât”¹¹⁷; “el-Arûs”¹¹⁸ gibi aletlerin neye benzedikleri veya

¹⁰⁹ Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, 137.

¹¹⁰ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 22-24.

¹¹¹ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 428.

¹¹² Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 95.

¹¹³ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 99.

¹¹⁴ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 108.

¹¹⁵ Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 19.

¹¹⁶ Bk. Feyza Betül Köse, “Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri –İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde–”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2018), 17-20.

¹¹⁷ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 311.

¹¹⁸ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 614.

nasıl kullanıldıklarının bilinmesi önemlidir. Konuyla alakalı olarak M. Hamidullah'ın Hz. Peygamber'in savaşları özelinde dile getirdiği, "1300 kûsur sene evvel cereyan etmiş olan bu harpler hakkında bir yazı yazmak için askerlik bilgisi ile olduğu kadar tarihî malûmat ile de mücehhez olunması lüzumludur."¹¹⁹ şeklindeki sözlerini burada kaydetmek önemli olacaktır. Aynı durumun Bizans için de geçerli olduğu açıktır:

*"Bizans imparatorluğunun uyguladığı stratejiyi, Bizans yenilgisini ya da Müslümanların uyguladığı stratejiyi ve Müslümanların zaferini açıklayan basit, kurumsal bir teori yoktur. Ayrıca, bürokrasinin hayata geçirdiği politikalar da erken dönem İslâm fetihleri sırasında Bizans İmparatorluğunun ya da Müslümanların stratejilerini açıklayamaz. 630'lu ve 640'lı yıllara ait Bizans stratejileri herhangi bir kurumsal ya da bürokratik odaktan doğmamıştır. Bazı bürokratlar Müslümanların istilâları arefesinde, örneğin Yermuk'deki sakellarios gibi gerçek savaşlarda yer almışlardır; fakat muhtemelen herhangi bir strateji geliştirmemişlerdir."*¹²⁰

10. Yaklaşım Problemi: "İslâm fetihleri insanlara adalet, eşitlik, insanlık götürmüştür" kabulü itiraz edebileceğimiz bir husus değildir. Ancak bu yoğun fetihler esnasında kuşkusuz olumsuz hâdiseler, istenilmeyen vakalar da olmuştur. Maalesef kaydıyla bu olumsuzluklar (emir komuta zincirinde yaşanan sorunlar, isyan, yağma vb.) metinlerde karşımıza pek çıkmamaktadırlar.

Önyargıların yönlendirdiği metinler sorununun sadece Müslümanlara ait olmadığını Batılıların da bu konuda oldukça mutaassıp olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Stefan Zweig'ın *Bizans'ın Düşüşü* isimli kitabında,

*"Savaşın galibi olan Mehmet, verdiği o korkunç sözü tutmak, askerlerin önünde ettiği yeminin gereğini yerine getirmek zorunda olduğundan, askerlerinin Bizans'ın saraylarını, evlerini, kiliselerini, manastırlarını yağmalamalarına, erkeklerini de, kadın ve çocuklarını da ganimet olarak esir almalarına izin verir. Zenginlik hevesiyle gözü dönmüş askerler, şehrin her yanında büyük bir rekabet ve yaygara ile koşuşturup dururlar. İlk olarak kiliselere saldırılır... Kiliselere sığınmış olan insanlar, hayvan sürüsüymüş gibi kırbaçlanarak dışarı çıkartılır ve adeta yerlerde süründürülürler. Yaşamaları maliyetli olacağından kendilerine yük olacağı düşünülen yaşlılar oracıkta öldürülür, gençler ise elleri kolları bağlanıp bilinmeyen yerlere götürülür."*¹²¹

diyerek tarihte nasıl önyargılı olduğunun tam bir fotoğrafını çekmiştir. Vâkıyanın akademik camiada da farklı olmadığını belirtmeliyiz. Nitekim Donald M. Nicol'un kaydettikleri de hemen hemen aynı satırlardır:

¹¹⁹ Hamidullah, Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları, 17.

¹²⁰ Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 93.

¹²¹ Stefan Zweig, *Bizans'ın Düşüşü –Sultan Mehmed Han'ın İstanbul'u Fethi–*, çev. İlker Balkan (İstanbul: Kanon Kitap, 2019), 75-76.

“Daha ilk Türkler içeriye dalar dalmaz kentin yağma edilmesine başlanmıştı; gün ilerledikçe sonu gelmeyecek gibiydi. Fatihler kazandıkları zaferin ödülünü devşirmekte sabırsızlanıyorlardı. Öncelerine çıkan her yaratık kılıçtan geçirildi ve kan sokaklar boyunca aktı. Kara surlarına yakın evler ilk yağmalananlardı. Kapıları kırılıp açıldı, evler altüst edildi, çocuklar savrulup dışarıya atıldı, kadınların ırzlarına geçildi ya da yakalandı... Yağma ve tahribat üç gün boyunca sürdü, ama şiddeti daha ilk 12 saatin sonunda tavsamıştı. Ölenlerin sayısı 4000, tutsak edilenlerin sayısı en azından 50000 diye tahmin ediliyordu. Kurtulmalık parası almaya değmez kişiler için merhamet edilmesi ya da salıverilmeleri umudu yoktu.”¹²²

11. Değerlendirme Eksiklikleri: Fetih haberlerinin sonuçları genellikle “kazanıldı”, “fethedildi”, “kuşatma kaldırıldı” şeklinde sonlandırılmaktadır. Oysa fetihlerin neticesinde yaşanan değişimlerin ele alınması hâdisenin yakın dönem metinleri olmaları hasebiyle son derece önemli olacaktır.¹²³ Bu tür bilgilerin sadece metinlerde değil, arkeolojik veya diğer bulgularla desteklenmesi gerekmektedir: “İmparatorluğun doğu bölgelerinde, özellikle de Suriye’de yapılan arkeolojik kazılar Arap istilaları dönemindeki dikkat çekici devamlılığı göstermektedir. Şehirlerde ve taşrada refah kesintiye uğramamış, dönemin önemli olayları (savaşlar ve İslâm’ın yayılması) yerel toplumu düşündüğümüz kadar etkilememiştir.”¹²⁴

Fetih sonrası itikadî, edebî, iktisadî değişimlere ayrı başlıklar halinde yer verilmemesini, dönemin tarih yazıcılığının karakteristik özelliği olması hasebiyle bir bakıma normal karşılamak gerektiğini ifade etmeliyiz. Mamafih bu durum, “müellifler hiç temas etmemişler” demek değildir. Bilakis satır aralarında, konu çerçevesinde bu tür bilgilere yer vermişlerdir.¹²⁵ Fetihlerin, karşı tarafta yer alan insanlar üzerindeki tesirini anlamak bakımından da bu bilgilerin ayrıca önemli olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim Arapların Bizans veya Sâsânî karşısındaki başarılarının arka planı her zaman tartışılmıştır:

“Tarihçiler, Arapların bu saldırılarda başarı kazanmasını kolaylaştıran etmenler arasında Ortodokslar ve Monofizitler arasında yaşanan ayrılığı ve Monofizitlerin yaşadığı tatminsizliği sayarlar. Bu açıklamayı destekleyecek kanıt bulmak zordur. Elimizde, Monofizitlerin Araplara aktif olarak yardım ettiklerine dair çok az belge vardır. Bazı araştırmacılar Arap Yarımadası’nda bu dönemde kuraklık yaşandığını ve bu kuraklığın Arapları çevrelerinde yerleşik bulunan ve sonunda Bizans’ın içlerine doğru ilerlemek zorunda kalan Hıristiyan Arapların yaşadığı topraklara yerleşmeye zorladığını öne sürerler. Bunun yanında bazı araştırmacılar da Bizans’ın VI. Yüzyıl ortalarında yaşadığı veba salgının ve

¹²² Donald M. Nicol, *Bizans’ın Son Yüzyılları (1261-1453)*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003), 417-418. Konuyla ilgili ayrıca bk. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 526.

¹²³ Fetihlerin sosyal hayatta meydana getirdiği değişimlere örnek olarak bk. Feyza Betül Köse, *Medine’de Sosyal Hayat –Dört Halife Dönemi-* (İstanbul: Mana Yay., 2016), 117-120.

¹²⁴ Gregory, *Bizans Tarihi*, 34.

¹²⁵ Belâzurî’nin *Fütûhu’l-Buldân*’ı özelinde fetih sonrası faaliyetler konusunda özel bir çalışma olarak Bk. Ahmet Turan Yüksel, “Fütûhu’l-Buldân’a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1999), 45-79.

Justinianos'un aşırı harcamalarına neden olduğu krizlerin Arap saldırıları başlamadan evvel yaşanan düşüşün ciddi bir göstergesi olduğunu belirtirler..."¹²⁶

Yeri gelmişken ifade edelim ki, Arap fetihleri ve İslâm'ın yükselişi, kilise tarih yazıcılığını ve kabullerini de etkilemiştir.¹²⁷

Fetih sonrasıyla ilgili bir diğer sorun da fetihlerin uluslararası kamuoyundaki karşılığının ne olduğunun bilinmemesidir. Müslümanların Sâsânî fetihleri karşısında Bizans'ın tepkisi veya Müslümanlar Bizans topraklarında iken Sâsânîlerin duruma bakışı konusunda herhangi bir bilgi maalesef nakledilmemiştir. Hakeza Müslümanların Anadolu'daki fetihlerinin merkezde nasıl karşılandığına dair haberlerden de mahrumuz.

12. Arkeolojik Veri Yetersizliği: Anadolu'nun birçok yerinin defneciler veya geçen yüzyıldaki emperyalist sömürgeciler tarafından talan edilmesi sadece tarihe dair bir iki soruyu cevapsız bırakmakla kalmamış tam tersine bir geçmişin imhasına sebep olmuştur. Örneğin ilk Müslüman Arap fetih ordularının şehitlikleri, kabirlerinin yerleri konusunda ciddi bilgi eksikliklerimiz vardır. Bulunan az sayıda mezar taşının da zamanın ve iklimin insafına terk edildiğini ayrıca kaydetmeliyiz. Arkeoloji çalışmalarının sadece belli bir döneme hasredilmiş olması da yine metinlerin sahadaki karşılıkları konusunda sorunlar çıkarmaktadır. Konuya Bizans tarihi açısından yaklaşan çağdaş bir araştırmacı şunları ifade etmektedir: "*Bölgede kazı yapan ilk arkeologlar Bizans döneminde çok klasik ve prehistorik çağlarla ilgilendikleri için Bizans'a (hatta daha sonraki dönemlere) ait eserler yok sayılmış, hatta yok edilmişlerdir. Bu durum geçen yıllar içinde düzeltilmiş, ancak daha önce verilen zarar yüzünden son derece kıymetli bilgileri yok olup gitmiştir.*"¹²⁸

C. Çözüm Önerileri

Bu sorunlar çerçevesinde çözüm önerilerimize geçmeden önce önemle belirtmeliyiz ki, bu önerilerde bireyselliğin gözden kaçırılmaması gerekmektedir. İlmî faaliyetlerini daha çok fetihler üzerinde yoğunlaştırmış akademik çevrelerin konuyu daha derinlemesine ele alacakları muhakkaktır. Bu husus göz önünde tutulmak kaydıyla çözüm önerilerimiz olarak şunları kaydedebiliriz:

1. İslâm coğrafyası konusundaki akademik ve profesyonel eksiklerin giderilmesi: Bu çerçevede Müslüman coğrafyacıların¹²⁹ eserlerinin yeni baskıları, tahkikleri üzerinde yapılacak akademik tezler ve hatta çeviriler bu alandaki boşluğu dolduracaktır. Yerleşim yerlerinin veya coğrafi mevkilerin yer adlarının farklı dillerdeki karşılıklarını gösteren coğrafya lügatlerinin hazırlanması yine bu konuda faydalı olacaktır.¹³⁰

¹²⁶ Gregory, *Bizans Tarihi*, 188.

¹²⁷ Bk. Garth Fowden, *Muhammed'den Önce ve Sonra Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış*, çev. Abdurrahman Aydın (Ankara: Phoenix Yay., 2019), 129-130, 133-134.

¹²⁸ Gregory, *Bizans Tarihi*, 34.

¹²⁹ İlk Müslüman coğrafyacılar ve eserleri hakkında bk. Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, tkd. E. İhsanoğlu (İstanbul: İsar Yay., 1998), 95-110; Murat Ağarı, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri-* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2002).

¹³⁰ Bu tür çalışmaya örnek olarak *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*'ü (Bk. Yılmaz, *Anadolu'da Abbâsi-*

2. Uluslararası projelerin hazırlanması: Meftuh coğrafyalarda farklı ırk ve dinlere mensup halkların İslâm fetihleri neticesinde yaşadıkları değişimler, fetihlere bakış açılarının tespiti, hâdiseyi her yönüyle anlamamız açısından oldukça önemlidir. Özellikle din konusundaki değişimler bu çerçevede ayrıca dikkat çekici veriler sunacaktır. Bir akademisyenin hangi düzeyde olursa olsun bir asırlık fetih hareketini tüm yönleriyle ortaya koyması pek olası değildir. Bunun yerine coğrafyaya bağlı olarak farklı ülkelerdeki araştırmacıları bir araya getiren projelerle daha sağlam ve daha derinlemesine sonuçların elde edileceği muhakkaktır.

Bu çerçevede karşı tarafta yer alan aynı dönem metnlerinin özellikle de kilise kayıtlarının gün yüzüne çıkarılması ve erişilebilir hale getirilmesi gerekmektedir. Tabi şunu ifade etmeliyiz ki, Emevi ve Abbasi halifelerine dair Doğu Roma metinlerinde ciddi anlamda dar bir bilgi zeminine sahip olduğu unutulmamalıdır.¹³¹

3. Tarih haritaları eksiklerinin giderilmesi: Sahada incelemelerin yapılması, coğrafi güzergâhların takibi, köylerin, şehirlerin, dağların, göllerin, yolların isimlerinin geriye doğru tespitlerinin yapılması, Bizans, Süryani, İspanyol, Çin vs. kaynaklarındaki isimlerinin tespiti aynı şekilde bilgi zeminine dair eksiklikleri gidermede önemli çalışmalar olacaktır.

4. Fetihlerle ilgili akademik çalışmaların artırılması ve akademik titizlik: Akademik çalışmalar yaparken bütün fetihleri veya coğrafyaları almak yerine coğrafi ve dönemlerin parçalar (mikro tarih) halinde ele alınması ulaşılan sonuçlar açısından daha verimli olacaktır. Zira ancak bu şekilde ayrıntılardaki bilgilere ulaşmak ve hakkıyla o coğrafya ve döneme dair fetihleri ortaya koymak mümkündür.¹³²

Fetihlerle ilgili metinlerin; yorumu, felsefesi, arka planı, iktisadî, siyasî, dinî, ictimai neticeleri vs. şeklinde geniş bir perspektifte değerlendirilmesi, işlenmesi yönünde çalışmalar yapılması da bu metinleri tarihçilik açısından daha değerli bir hale getirecektir.¹³³

Akademik titizlik bağlamında her metnin yeniden ve dikkatli bir şekilde elden geçirilmesi zorunluluktur. Bu okumaları yaparken coğrafya, arkeoloji, edebiyat, buluntular gibi farklı dış kaynaklardan da metinlerin beslenmesi gerekmektedir. Aynı dikkat ve titizlik Bizans metinlerine karşı da sergilenmelidir: “Söz konusu bu kaynakların kullanılmasında izlenmesi gereken metodoloji, eski usûle göre sabırlı bir okuma ve gözardı edilen kanıtlarla ilgili metinlerin yeniden okunmasıdır. Değersiz birtakım süprüntüler arasında değerli birkaç parça bilgi kırıntısını ayırmak için büyük bir çaba gerekmektedir.”¹³⁴

5. Görsel atlasların/sözlüklerin hazırlanması: Müslüman orduların kullandıkları

Bizans Mücadelesi, 27) veya *Tübingen Atlas des Vorderen Orients*'i (Humphreys, *İslâm Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, 37) verebiliriz.

¹³¹ Bk. Fowden, *Muhammed'den Önce ve Sonra Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış*, 137-139.

¹³² Bu konuda yapılmış başarılı bir çalışmaya örnek olarak bk. Saim Yılmaz, *Anadolu'da Abbâsi-Bizans Mücadelesi* (132-193/750-809) (İstanbul: İfav Yay., 2015).

¹³³ Kuşkusuz bu konudaki en güzel örnek çalışmalar olarak bk. Vasili V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Derleri*, haz. Hüseyin Dağ (Ankara: Çağlar Yay., 2004); Ebu'l-Fazl İzzeti, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yay., 1984).

¹³⁴ Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 19.

silahlar, paralar, giyim kuşamları ve taktikleri, stratejilerine dair akademik çalışmaların yapılması, bu çerçevede görsellerin, atlasların, sözlüklerin hazırlanması günümüz fetih araştırmalarına yeni bir ivme kazandıracaktır.

6. Tenkit zarureti: Fetih metinlerinin birbirleriyle kıyaslanması, metnin sıhhati konusunda genel İslâm Tarih usûlleriyle irdelenmeleri, haberin kabul veya reddi açısından önemlidir. Özellikle bölgelerin fetih tarihleri konusundaki farklılıkların giderilmesi için her bir bölgenin tek tek ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Burada bir hususun kısmen de avantaj olduğunu belirtmeliyiz ki o da, fetih metinlerinde doğrudan herhangi bir menfaat için tahrif ve uydurmadan ziyade kasıtlı olmayan hataların (bilgi eksikliği, aktarım hatası) varlığıdır. Hakeza hurafelerin, mitolojik hikâyelerin¹³⁵ de az olması açıkçası alanda çalışacaklar için ayrı bir avantajdır. Tenkit ihtiyacının sadece bize ait metinlere has olmadığını da ifade etmeliyiz.¹³⁶

7. İslâm Arkeolojisinin inşası: Buradaki İslâm kelimesinden kastımız arkeolojiyi Müslümanlaştırmak değil, tamamen ilgi alanını (saha arama-tarama faaliyetlerini) İslâmî döneme hasreden alt bilim dalıdır. Anadolu'da binlerce yıl öncesinin kümülüsleri, kalıntıları aranıp incelenirken Anadolu'yu yurt edecek zemini hazırlayan ilk Müslümanların kalıntılarının aranmamasının kendi içerisinde ayrı bir ironi gibi durduğunu da yeri gelmişken kaydedelim.

Sonuç

Fütuhât literatürünü herhangi bir bölgenin fethini inceleyen eserler olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Bilakis onlar, satır aralarında hukuktan inanca, ekonomiden siyasete kadar onlarca farklı konunun bir arada ele alındığı kitaplar olarak kabul edilmelidirler. Bu eserlerin salt kendi tarihimiz açısından değil, bizden önce bu coğrafyada yaşayan insanların tarihleri açısından da yadsınamaz önemi olduğu muhakkaktır.

Ülkemiz özelinde fetihlerin ortaya çıkarılması özellikle ilahiyat ve tarih fakültelerinin öncelikli gayesi olması gerekmektedir. Her ilimizde ilahiyat ve tarih fakülteleri ve bunlarda ilgili alana dair ana bilim dalları yer almaktadır. Özellikle aynı konuların defaatle çalıştırılması yerine yerel tarihçiliğe yönelip illerin fetihlerinin gerekirse köy köy kasaba kasaba çıkartılması en azından coğrafyamızın sahip olduğu tarihi ortaya çıkarması açısından son derece önemlidir. Bunun için farklı projelerin yapılması; üniversite, belediye ve sivil toplum kuruluşlarının bir araya gelmesi zaruridir. Bütün coğrafyanın fetih haritasının çıkarılması akabinde her parçanın bir araya getirilmesiyle ortaya çıkacak bütünün nasıl bir kazanım olacağı sanırım izahtan varestedir.

¹³⁵ Mitolojik hikâyelerin İslâm tarih yazıcılığına dâhil olması konusunda bk. Şaban Öz, "Siyer Literatüründe Mitoloji Metinleri Üzerine", Akademik Siyer Dergisi 1/2 (Ocak 2020), 2-20.

¹³⁶ Kaegi'nin bu konudaki tespitinin oldukça keskin olduğunu belirtmeliyiz: "Bu kaynakların hiçbirinde Müslümanların gerçekleştirdiği fetihler hakkında tutarlı bir açıklamaya rastlanmamaktadır." Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 18.

Son olarak burada kaydettiğimiz bütün çözüm önerilerinin hayata tatbiki için ülkemizde İslâm Tarihi bölümünün yeniden yapılanması olmazsa olmazdır. Aksi halde bireysel çalışmalarla veya gayretlerle pek bir netice alınacağı kanaatini taşımadığımızı ifade edelim.

Kaynaklar

- Ağarı, Murat. *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar –Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri–*. İstanbul: Kitabevi Yay., 2002.
- Ahmed Emîn. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 11. Bsk., 1975.
- Barthold, Vasili V.. *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*. haz. Hüseyin Dağ. Ankara: Çağlar Yay., 2004.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892). *Fütûhu'l-buldân*. thk: Abdullah Üneys et-Tıbâ' - Ömer Üneys et-Tıbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1407/1987.
- Brockelman, Carl. *Kitâbu't-Târîhi'l-edebi'l-arabî*. 2 Cilt. Ar. Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. Kahire: el-Heyetü'l- Mısriyye, 1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (255/869). *Sünen*. 2 Cilt. thk., tdk., thrc. Seyyid Abdullah Hâşim. İstanbul: Çağrı Yay., II. Bsk., 1992.
- Duygu, Zafer. "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri". *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 33-65.
- Fowden, Garth. *Muhammed'den Önce ve Sonra Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış*. çev. Abdurrahman Aydın. Ankara: Phoenix Yay., 2019.
- Gregory, Timothy E.. *Bizans Tarihi*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Bsk., 2019.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslâm Tarihinin Kaynakları –Tarih ve Müverrihler–*. haz. Yüksel Kanar. İstanbul: Endülüs Yay., 1991.
- Halife b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî (240/854). *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk., tdk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Hız. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yay., 2. Bsk., 1972.
- Humphreys, R. Stephen. *İslâm Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. çev. Murtaza Bedir - Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yay., 2004.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Bsk., 1998.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232). *el-Kâmil fi't-târîh*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1399/1979-1402/1982.
- İzzetî, Ebu'l-Fazl. *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak. İstanbul: İnsan Yay., 1984.
- Kaegi, Walter E.. *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özay. İstanbul: Kaknüs Yay.,

2000.

Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslâmiyet*. haz. Metin Ergun. Ankara: Akçağ Yay., 2005.

Köse, Feyza Betül. *Medine'de Sosyal Hayat –Dört Halife Dönemi-*. İstanbul: Mana Yay., 2016.

Köse, Feyza Betül. “Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri –İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde-”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2018), 10-26.

Marsden Jones. “Mukaddime”. *Kitâbu'l-Meğâzî*. mlf. Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822). 1/1-42. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984.

Nicol, Donald M. *Bizans'ın Son Yüzyılları (1261-1453)*. çev. Bilge Umar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Bsk., 2003.

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 7. Bsk., 2011.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İsar Vakfı Yay., 2008.

Öz, Şaban. “Siyer Literatüründe Mitoloji Metinleri Üzerine”, *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (Ocak 2020), 2-20.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. “İlk İslâm Fetihleri ve Sâsâni Devleti'nin Çöküşü”. *Turkish Studies* 10/9 (Yaz 2015), 389-428.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. tkd. E. İhsanoğlu. İstanbul: İsar Yay., 1998.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922). *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük (Târîhu't-Taberî)*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usûl*. İstanbul: Enderun Yay., 4. Bsk., 1985.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822). *Fütûhu's-Şâm*. 2 Cilt. tsh. Abdullatif Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1998.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822). *Kitâbu'l-Meğâzî*. 3 Cilt. thk., tkd. Marsden Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 3. Bsk., 1984.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fığlalı. İstanbul: Şato Yay., 3. Bsk., 2001.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdıh (292/905). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1412/1992.

Yılmaz, Saim. *Anadolu'da Abbâsî-Bizans Mücadelesi (132-193/750-809)*. İstanbul: İfav Yay., 2015.

Yüksel, Ahmet Turan. “Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslâm Fetihleri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 169-195.

Yüksel, Ahmet Turan. “Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1999), 45-79.

Zweig, Stefan. *Bizans'ın Düşüşü –Sultan Mehmed Han'ın İstanbul'u Fethi-*. çev. İlker Balkan. İstanbul: Kanon Kitap, 3. Bsk., 2019.

On Content and Method Problems in the Conquests Literature

Abstract

Muslim scientific circles have been interested in the news of conquest from very early periods and have paid attention to collect information about the conquest wars and its process. This narration material, which was brought together over time, led to the emergence of separate works on the subject. The works of conquest are books that not only provide military information about conquests or wars, but also have a very wide range of topics. Therefore, care should be taken when examining such works, and scanning should not be made only by looking at the content. In the transmission of these narrations, it is seen that the classical Sirah-History method is applied. The works dealing with the first period of Islamic conquests constitute the scope of this study, in which we deal with the problems in the conquest literature in general. Conquest works that emerged in different cultural and literary fields in the next period are not included in our subject. Undoubtedly, it is necessary to examine them historically and determine their value as a source of history. However, this corpus, which is mostly devoted to the literary field, has a special importance at least for Turkish historians. In order to give a holistic perspective, we think it would be more useful to deal with the procedural and content problems in the conquest texts together. Therefore, instead of making separate titles again in terms of method or content, we found it appropriate to give them together. It is possible to note the following as problems that we can identify in the conquests literature: Unknown Author Problem, Resource Limitation, Unilaterality, Language Problem, Historiography Problems, Geographical Uncertainties, Content Change, Chronology Problem, Technical Problems, Approach Problem, Evaluation Deficiencies and Archaeological Data Insufficiency. Our solutions within the framework of these problems are as follows: Eliminating academic and professional deficiencies in Islamic geography, preparing international projects, eliminating the deficiencies of history maps, increasing academic studies on conquests and academic rigor, preparation of visual atlases/dictionaries, the necessity of criticism, construction of Islamic Archeology. Studies on the evaluation and processing of the texts on the conquests in the form of their interpretation, philosophy, backgrounds and economic, political, religious and social results in a wide perspective will make these texts more valuable in terms of historiography. Revealing the conquests should be the primary goal of the theology and history faculties in our country. In each province, there are theology and history faculties and departments related to this field within these faculties. Unfortunately, it is observed that the same subjects are studied repeatedly. However, by tending to local historiography the determination of the conquests of the provinces if necessary, on the scale of villages and towns will be extremely important in terms of revealing the history of our geography. For this, it is imperative that different projects be carried out and universities, municipalities and non-governmental organizations come together.

Keywords: History of Islam • Conquest • Historiography • Conquest Literature • Archeology.

**HZ. EBÛ BEKİR'İN HİLÂFETİNİN KUR'ÂN'A DAYANDIRILMASI
'RÂZÎ'NİN MÂİDE 54. ÂYETE YAPTIĞI TEFSİR ÖZELİNDE'**

**Abu-Bakr's Caliphate Based on the Quran 'Within the Scope of Interpretation
of Râzî to Verse 54 of Surah al-Ma'idah'**

Yusuf AĞKUŞ¹

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 29.10.2020
Kabul Tarihi : 25.11.2020
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin kim olacağı meselesi sahabe döneminde büyük oranda çözüme kavuşturulmuş olsa da bu dönemdeki kavgılıklar sonraki dönemlerde yaşanan büyük tartışmaların, ayrışmaların fitilini ateşlemiştir. Özellikle Şia'nın ortaya çıkmasında hilafet meselesinin son derece etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in ardından halifenin Hz. Ali olması gerektiğini, onun hakkının yendiğini iddia eden Şii ulemâ, âyetleri olmadık te'villerle yorumlayarak bu iddiayı ispat etmeye çalışmışlardır. Şia'nın bu tutumu Hz. Peygamber'den sonra halifeliğin ilk olarak Hz. Ebû Bekir'in hakkı olduğunu düşünen Sünnî ulemanın karşıt refleks geliştirmesine neden olmuştur. Kur'an âyetlerini nazil olduğu zaman dilimindeki muhatapları ve onlara ne dediği göz önünde bulundurulmadan Hz. Peygamber sonrası dönemlerle ilişkilendirmek, Kur'an'ı konuşmadığı konularda konuşmak anlamına geleceğinden dolayı oldukça sakıncalıdır. Bu çalışmada, Mâide sûresi 54. âyeti sözü edilen bakış açısına benzer bir bakış açısıyla ele alarak, bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında olduğunu ve onun halifeliğini teyit ettiğini söyleyen Fahreddin er-Râzî'nin iddiasının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı, söz konusu âyetlerde vurgulanan ana mesajın ne olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Söz konusu âyette, İslâm dinini terk edenlerin olması durumunda Allah'ın yeni bir kavim getireceği vadedilmektedir. Râzî, âyette yer alan bazı ifadelerle ve konuyla ilgili nakledilen rivayetlere istinaden Allah'ın getireceğini vadedtiği topluluğun Hz. Ebû Bekir ve arkadaşları olduğunu söyler. Ayrıca bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin geçerliliğini teyit ettiğini iddia eder. Aynı zamanda Sünnî gelenek içerisinde zikredilebilecek birçok müfessir de geleceği vadedilen topluluğun Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenlerin olduğunu dile getirir. Fakat Râzî'nin bu iddiayı ayrıntısıyla ele alması, iddianın doğruluğunu ispat etmek için birçok gerekçe öne sürmesi, bununla birlikte âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetini teyit ettiğini iddia etmesi bu çalışmada Râzî'nin düşüncelerinin ele alınmasında tercih nedeni olmuştur. Râzî, yorumlarını özellikle âyette yer alan "irtidat, cihat" kelimeleri etrafında şekillendirmiş ve öncelikle İslam tarihinde irtidat edenlerin kimler olduğu, irtidat eden bu kavimlerle kimlerin savaştığı bilgilerine yer vermiştir. Daha sonra da âyette özel olarak bir topluluğun kastedildiğini düşündüğünden dolayı tercihin Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenlerden yana kullanmıştır. Ayrıca farklı görüşlerin neden doğru olmayacağını da delilleriyle izah etmeye çalışmıştır. Her ne kadar Râzî iddiasını ispat etmek için birçok delil sıralamışsa da kimi zaman bu delillerin birbiriyle çeliştiğine şahit olunmaktadır. Bu durumun da daha çok mezhebî ön kabullere bağlı olarak bağlamın ve nüzül ortamının göz önünde bulundurulmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir • Ebû Bekir • Hilâfet • İrtidat • Râzî.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ Tefsir Anabilim Dalı, yusufagkus81@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2297-8064>

Giriş

Ehl-i sünnet ile Şîa arasında yaşanan çetin tartışmalar içerisinde ilk sıralarda yer alan hilâfet meselesi, tefsirin öncü isimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan biridir. Râzî bu meselede bir taraftan Şîi ulemânın Hz. Ali'nin halifeliğine delil olduğunu iddia ettiği âyetlere yaptığı yorumları tenkit ederek bu âyetlerin nasıl anlaşılabilirliğini veya anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışmış, diğer taraftan da Şîa'nın, Hz. Ebû Bekir aleyhine dillendirdiği düşünceleri kimi zaman zem kimi zaman da beddua ifadeleriyle eleştirerek hilafetin Hz. Ebû Bekir'in hakkı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Şîi ulemânın Hz. Ali'yi aşırı şekilde abartan, Hz. Ebû Bekir'i ve Hz. Ömer'i aşırı şekilde zemmeden yaklaşımı Râzî'nin de karşıt bir refleksle hareket etmesine neden olmuştur. Bu durum neticede mezhepsel saiklerle hareket eden Şîa'nın içerisine düşmüş olduğu hatanın bir benzerine kimi zaman Sünnî ulemanın, özelde de Râzî'nin düşmesine neden olmuştur.

Hz. Peygamber'den sonra halifenin Hz. Ali olması gerektiğini düşünen Şîa'nın, bu düşüncesini ispat etmek için bağlam, rivayetler, nüzûl ortamı, dilbilimsel gerçeklikler gibi âyetlerin anlaşılmasında dikkat edilmesi gerekli olan temel parametrelerle örtüşmeyen yorumlarıyla aynı düzeyde olmasa da Râzî'nin de kimi zaman zikredilen kriterlerle bağdaştırılamayacak yorumlara yer verdiği ve hilafetin öncelikli olarak Hz. Ebû Bekir'in hakkı olduğunu ispat etmeye çalıştığı görülmektedir.

Bu çalışmada Râzî'nin Mâide 54. âyetten hareketle Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine delil olarak sıraladığı gerekçeler ele alınacak; konu bütünlüğü, nüzûl ortamı, bağlam gibi temel kriterler göz önünde bulundurulduğunda âyetin ne dediği veya ne demiş olabileceği tespit edilmeye çalışılacaktır. Sünnî ulemâ arasında birçok kişinin bu âyeti Hz. Ebû Bekir ile ilişkilendirmiş olmasına rağmen Râzî'nin konuyu ayrıntısıyla ele alması ve âyeti Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahihliğine delil olarak göstermesi bu çalışmada onun düşüncelerinin kritize edilmesinde tercih nedeni olmuştur. Çalışmanın çerçevesi dışına çıkılmaması adına âyet hakkındaki mezhepsel görüş farklılıklarına çok fazla değinilmeyecek, daha ziyade Râzî'nin âyet ile ilgili değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır.

Söz konusu âyette İslam dininden rücu edenlerin olması durumunda, Allah Teâlâ'nın irtidat eden bu insanlardan daha hayırlı, kendilerini sevdiği, dini uğruna cihad eden başka bir topluluk getireceği vadedilmiş, bu vaat de âyette mealen şu şekilde ifade bulmuştur:

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, sevdiği ve kendisini seven, müminlere karşı alçak gönüllü (şefkatli), kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. (Bunlar) Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar (hiçbir kimsenin kınamasına aldırılmazlar). Bu, Allah'ın, dilediğine verdiği lütfudur. Allah'ın lütfu ve ilmi geniştir.”¹

¹ Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 116.

Mezhebî aidiyetin, âyetlerin anlaşılmasında oldukça etkili olduğunun bariz bir örneği olarak gösterilebilecek bu âyetin tefsirinde, kaçınılmaz olarak Şii ulemâ, âyette zikredilen topluluğun önderinin Hz. Ali, o topluluğun da Hz. Ali'ye biat edenler olduğunu ifade etmiştir.² Buna karşın Râzî'nin de içerisinde bulunduğu Sünnî ulemanın bir kısmı da ilgili kişilerin Hz. Ebu Bekir ve onunla birlikte mürtedlere karşı cihad eden Müslümanlar olduğunu belirtmiştir.³

Râzî, söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin yerinde ve geçerli olduğuna delil teşkil ettiğini söylemeden önce bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indigini ispat etmeye çalışır. Dolayısıyla Râzî'nin, âyeti hilafetle ilişkilendirmesi, diğer bir ifadeyle âyetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahih ve doğru olduğuna delil olmasının şartı, ilk şartın geçerli olmasına yani âyetin kesin olarak Hz. Ebû Bekir hakkında inmiş olmasına bağlıdır. Âyetin kesin olarak Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu düşünen Râzî, bu konu hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir. Bunu iki açıdan ispat etmek mümkündür. İlk olarak bu âyet, mürtedlerle savaşma hakkındadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi mürtedlerle savaşma görevini üstlenen kişi Hz. Ebû Bekir'dir. Bu görevi ifa eden kişinin Hz. Peygamber olması da mümkün değildir. Çünkü onun mürtedlerle savaşması söz konusu olmamıştır. Allah Teâlâ'nın “Allah ilerde getirecektir...” buyruğu da şu ana değil, geleceğe işaret etmektedir. Dolayısıyla âyette [mürtedlerin yerine getirileceği] zikredilen topluluğun bu âyetler nazil olurken mevcut olmaması gerekmektedir... Âyetin Hz. Ali'ye hamledilmesi de mümkün değildir. Çünkü bu âyet mürtedlerle savaşanlar hakkında inmiştir. Aynı şekilde âyette kastedilen kimselerin Yemenlilerin veya Fârisilerin olması da mümkün değildir. Çünkü onların da mürtedlerle savaşması söz konusu olmamıştır. Mürtedlerle savaşmaları kabul edilecek olsa dahi onların bu savaşta ancak yöneticinin emirlerini yerine getiren tebâ konumunda oldukları unutulmamalıdır. Bu hâdiselerin meydana geldiği zamanda emrine itaat edilen idareci Hz. Ebû Bekir'dir. Dolayısıyla mürtedlerle savaşma ibadetinden bahseden böyle bir âyetin ilk planda tebâ değil de yönetici hakkında olacağı herkesin malumudur. Netice itibarıyla zikrettiğimiz bu deliller, söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.”⁴

² Alemül-hüdâ Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn eş-Şerif el-Murtazâ, *Tefsiru's-Şerif el-Murtazâ: Nefâisü't-te'vil* (Beirut: Şirketül-İlâmiyye li'l-Matbû'ât, 2010), 2/155-157; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/556; Ebû Ali Eminüddin el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 3/294.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 4/254; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 4/101; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 12/22-23; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/454.

⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/23.

Râzî bu ifadelerle, söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğunu izah ettikten sonra âyetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahihliğine delil teşkil ettiğini şu şekilde açıklamıştır:

“Biz bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in imametinin doğru, geçerli olduğuna delil teşkil ettiğini iddia ediyoruz. Bu söylediğimiz söz doğrudur, durum tam olarak böyledir; çünkü yukarıda zikretmiş olduğumuz gerekçeler bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini, ona özel olduğunu ortaya koymaktadır.”⁵

Râzî, konuyla ilgili farklı görüşlerin olduğuna işaret etmekle beraber ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ona göre diğer görüşlerin doğru olma olasılığı yoktur. Ona göre bu âyet kesin olarak Hz. Ebû Bekir'den bahsetmektedir, onun hakkında inmiştir ve ona özeldir. Bu nedenle de Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahih olduğunun ispatıdır.

RÂZÎ'NİN İDDİALARI, GEREKÇELERİ VE BUNLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

1. İddia: “Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir.”

Râzî söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini iddia eder ve bu iddianın doğru olduğunu ispat etmek için çeşitli gerekçeler öne sürer. Ona göre âyetin mürtedlerle savaşmaktan bahsetmesi, mürtedlerle savaşan kişinin Hz. Ebû Bekir olması, mürtedlerle savaşan topluluğun âyetlerin indiği anda mevcut olmaması gerektiği gibi gerekçeler bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini ispat etmektedir. Ancak zikredilen bu gerekçeler ikna edicilikten hayli uzaktır.

1.1. Gerekçe: “Çünkü bu âyet mürtedlerle savaşma hakkındadır.”

Râzî'ye göre Mâide suresi 54. âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini ispat eden gerekçelerden biri, âyetin mürtedlerle savaşmaktan bahsetmesidir. Ancak Râzî'nin bu gerekçesi kabul edilebilir nitelikte değildir. Söz konusu gerekçeye ilişkin aşağıda zikredilen eleştirilerle de bu durum izah edilmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Eleştiri: “Ey İman edenler!” hitabına muhatap olan kişilerin kim olduğuna değinilmemesi, bağlamın göz önünde bulundurulmaması

Fahreddin er-Râzî'nin “Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir.” şeklinde bir iddiada bulunması, âyetin tamamen mürtedler ve onlarla savaşan Müslümanlar hakkında olduğu tezine dayanmaktadır. Râzî, Mâide 54. âyeti tefsir etmeye, Hz. Peygamber döneminde ve sonraki dönemlerde irtidat edenlerin kim olduğunu zikrederek başlar, daha sonra da sözü mürtedlerle mücadele eden kişinin Hz. Ebû Bekir olduğuna getirir. Oysa âyeti bu şekilde tefsir etmeye başlamak ve devam ettirmek oldukça problemlili gözükmektedir. Çünkü böyle bir başlangıç, âyetin baş kısmında yer alan “Ey İman edenler!” hitabının asıl muhatapı olan dönemin Müslümanlarını hesaba katmama anlamına gelmektedir.

⁵ Fahreddin er-Râzî, 12/24.

Râzî'nin "Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir." sözünün rivayetlerde tam bir karşılığını göstermek de mümkün gözükmemektedir. Bu âyetin Hz. Ebû Bekir dönemi hakkında indiğine dair bir bilgi, Râzî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) tefsirinde yer almaktadır. İbn Kesîr âyetin "*Ey iman edenler! Sizlerden her kim dininden dönerse*" kısmını zikrettikten sonra biri Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'ye (öl. 108/726 [?]), diğeri Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) ait iki görüş nakleder. İbn Kesîr, âyetin bu kısmı ile ilgili olarak Muhammed b. Ka'b'a "Kureyş'in yöneticileri hakkında indi." sözünü, Hasan-ı Basrî'ye de "Hz. Ebû Bekir dönemindeki mürtedler hakkında indi." sözünü isnat eder.⁶ İbn Kesîr'in, bu ifadeleri senetsiz olarak aktarmasından da anlaşılacağı üzere, bu sözler tâbiûndan olan bu iki âlimin sözleri üzerine yapılmış yorumdur veya o sözlerin mealen aktarılmış biçimidir. Çünkü ilk dönem eserlerine bakıldığında bu iki görüşün aktarıldığı rivayetlerde âyetin bu kısmı için "bu âyet şunun hakkında indi/indirildi" ifadesine rastlanmamaktadır. Özellikle Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen söz, âyetin "*Allah, kendilerini sevdiği, ... bir topluluk getirir.*" kısmının izahıyla ilgilidir. Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen rivayetlere bakıldığında, rivayetlerden sadece birinde âyetin bu kısmıyla ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenler hakkında indiği, diğer rivayetlerde ise ayette kastedilen kişinin Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenler olduğu ifadelerine yer verildiği görülmektedir.⁷ Bu nedenle Hasan Basrî'nin sözü, bu âyetin ilk muhatabının kim olduğu, yani "*Ey İman edenler!*" kısmıyla değil, mürtedlerin yerine Allah'ın getireceği topluluğun kim olduğu ile ilgilidir. Hatta Hasan Basrî'nin bu sözü kanaatimizce bu âyetin çerçevesine tarihte kimlerin girebileceğine dair bir çıkarsamadır. Dolayısıyla Râzî'nin "Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir." sözünün rivayet olarak bir karşılığının olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'ye isnat edilen görüş ise âyetin "*Ey İman edenler!*" diye başlayan baş kısmıyla ilgilidir ve bu rivayet âyetin ilk muhatabının kim olabileceği hakkında bilgi vermesi nedeniyle önem arz etmektedir. İlk dönem kaynaklarında yer almasına rağmen Râzî'nin tefsirinde yer almayan bu rivayette İbn Ka'b, Medine Valisi olan Ömer b. Abdülaziz'e ayette yer alan "*Ey İman edenler!*" ifadesiyle kastedilenlerin "Kureyş'in yöneticileri/ileri gelenleri" olduğunu söylediği görülmektedir.⁸

İbn Ka'b'dan gelen bu bilginin dışında, âyetin kimler veya ne hakkında indiğine dair bir başka görüş de Mukâtil'in (öl. 150/767) tefsirinde yer almaktadır. Mukâtil, âyetin "*Ey İman edenler! Sizden kim dininden dönerse,*" kısmını zikreder daha sonra da bu ifadelerin, Uhud savaşında Müslümanların yenilmesiyle ve bu durumun bazı Müslümanların zihninde şüphe uyandırmasıyla ilgili olduğunu belirtir.⁹

⁶ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1421-2000), 5/259.

⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 8/518-519.

⁸ Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb, *el-Câmi' - Tefsîru'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 1/62; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/518; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Mekke - Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1417-1997), 4/1160.

⁹ Ebû'l-Hasen el-Ezdi Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1423-2002), 1/485.

İbn Ka'b'dan gelen rivayet ile Mukâtil'in tefsirinde yer verdiği bu bilgiyi cem etmek veya neticede aynı kişilerden bahsedildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu iki bilgi cem edilmese de her ikisinden de âyetin, Hz. Peygamber döneminde yaşayan kişiler hakkında ve o dönem yaşanan olaylara binaen nazil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyetin ilk kısmıyla ilgili gerek İbn Ka'b'dan gelen rivayet, gerek Mukâtil'in dile getirdiği izah, Râzî'nin "Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir. Çünkü bu âyet mürtedlerle savaşma hakkındadır." iddiasının çok da isabetli olmadığını göstermektedir. İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) bu âyetlerin ilk muhatabının nüzûl esnasındaki Müslümanlar ve münafıklar olduğunu dile getirmesi de bu fikri destekler niteliktedir.¹⁰

Âyetin Hz. Peygamber sonrası değil de Hz. Peygamber dönemindeki kişi ve olaylar hakkında olduğunu, özellikle de Mukâtil'in Mâide 54. âyeti Uhud savaşı sonrası yaşananlarla ilişkilendirmesini, âyetin bağlamı ve konuyla ilgili nakledilen rivayetler de desteklemektedir. Medenî oluşu üzerinde âlimlerin ittifak ettiği Mâide suresinin 41-50. âyetlerinde Yahudilere, Hristiyanlara, münafıklara ve onların olumsuz davranışlarına; 51-58. âyetlerinde ise genel olarak Müslümanların Ehl-i kitapla olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine değinilmiştir.

51. âyette iman edenlerin Yahudi ve Hristiyanları dost edinmemeleri gerektiği, 52. âyette kalplerinde hastalık olanların müşriklerle yapılacak bir savaşta başlarına bir felaket gelmemesi için Yahudi ve Hristiyanlardan medet ummaya çalıştıkları, 53. âyette kalplerinde hastalık olan bu insanların düşüncelerinin yanlış olduğunu ileride anlayacakları buyrulmaktadır. Konumuz olan 54. âyette Mukâtil'in de işaret ettiği gibi Uhud savaşı sonrası veya Medine dönemindeki sıkıntılı günlerde karşılaşılan zorluklar nedeniyle tereddütler yaşayan bazı Müslümanların, eski dinleri olan Yahudiliğe, Hristiyanlığa veya müşriklığe dönmemeleri hususunda ikaz edildikleri anlaşılmaktadır. 55. âyette de yine Müslümanlara dostlarının Yahudiler, Hristiyanlar veya müşrikler olmadığı, asıl güvenmeleri, yardım istemeleri gerekenin Allah ve müminler olduğu, 56. âyette neticede galip olacakların Allah'a ve Rasulüne güvenen müminlerin olacağı, 57. ve 58. âyette müminlerin İslam'la alay edenlerden uzak durmaları gerektiği emredilmektedir. Âyetlerin birbiriyle olan ilişkisi oldukça net olmasına rağmen 54. âyeti öncesiyile sonrasıyla ilişkilendirmemek, nüzûl ortamını göz önünde bulundurmamak, daha da ötesi vahyin kesilmesinden, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan mücadelelerle ilişkilendirmek kabul edilebilir gözükmemektedir.

Mukâtil'in 54. âyeti Uhud savaşı sonrası iman bakımından tereddütler yaşayan, arayış içerisinde olan bazı Müslümanlarla ilişkilendirdiği gibi 51 ve 52. âyetin de Uhud veya Bedir savaşı sonrası tedirginlik ve tereddütler yaşayan bazı Müslümanlarla veya iman tam manasıyla kalbine yerleşmemiş, münafık tipli kişilerle ilgili olduğuna dair kaynaklarda rivayetler yer almaktadır. Her ne kadar Râzî, Uhud ve Bedir savaşı sonrası yaşanan olaylar

¹⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsi İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/207.

hakkındaki rivayetleri zikretmese de onun da 51 ve 52. âyetin tefsirinde Medine döneminde münafıkların takındıkları tavırları anlatan rivayetlere yer verdiği görülmektedir.¹¹ Dolayısıyla bu âyetlerin bağlam itibariyle Medine dönemi yaşananları anlattığı açıkça görülmektedir.

Râzî'nin yer vermemesine rağmen Taberî'nin (öl. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) 51. ve 52. âyetlerin tefsirlerinde yer verdikleri şu rivayet, 54. âyet gibi bu âyetlerin de Uhud savaşı sonrası ile ilgili olduğunu göstermektedir. Söz konusu rivayette Süddî (öl. 127/745) şöyle demektedir: "Uhud savaşının (sonucu) bazı insanlara çok ağır geldi (aşırı şekilde kaygılandırdı). Öyle ki inkârcıların kendilerini yok edeceklerinden korkuyorlardı. Bu zaman diliminde adamın biri arkadaşına dedi ki: 'Ben falanca Yahudi'ye gidecek, ondan eman alacak, onunla birlikte Yahudi olacağım. Çünkü Yahudilerin başımıza yönetici olarak gelmelerinden korkuyorum.' Diğeri de dedi ki: 'Ben de Şam'ın falanca yerinde bulunan falanca Hıristiyan'a gidecek, ondan eman alacak ve ben de onunla birlikte Hıristiyan olacağım.' Bunun üzerine Allah Teâlâ bu iki kişiyi yaptıkları şeyden nehyetmek için bu âyeti indirdi."¹²

51-53. âyetler hakkında olabileceği zikredilen diğer iki sebebi nüzûl¹³ kabul edilecek olsa dahi o iki rivayetten söz konusu âyetlerin Hz. Peygamber zamanında yaşanan sıkıntılar karşısında dinden dönebilecek olanlar veya zarar görmemek adına Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkilerini devam ettirmek isteyenler hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla 51-53. âyetler endişe nedeniyle Müslüman olmayanlardan medet ummayı yasaklamakta, 54. âyette de bu endişe nedeniyle eski dine dönme hususunda tereddüt yaşayanları uyarmaktadır. 54. âyetin, kendisinden önceki âyetlerle olan bağına dikkat çeken Âlûsî'nin (öl. 1270/1854), Allah'ın Müslümanları Ehl-i kitapla dostluk kurmaktan men etmesinin, bu dostluğun Müslümanlar arasında irtidadı artırma ihtimaline dayandırması da âyetler arasındaki bu ilgiyi daha net ortaya koymaktadır.¹⁴

55-56. âyetlerde Müslümanların dostunun Allah ve müminler olduğu, yardım istenilecekse sadece Allah'tan ve müminlerden medet umulması gerektiği vurgulanmakta, sonraki âyetler de bu bağlamda devam etmektedir. Bu nedenle 54. âyeti mürtedlerle yapılan savaşla, dolayısıyla Hz. Ebû Bekir ile ondan hareketle de hilafetle ilişkilendirmek bağlamla asla örtüşmemektedir. Dolayısıyla 54. âyetin kendinden önce ve sonra yer alan âyetlerle bağlantılı, söz konusu âyetler hakkındaki rivayetlerin de âyetler arasındaki bu ilgiyi ortaya koyar nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, bağlam ve ilgili rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin gerekçesinin ikna edici olmadığını göstermektedir.

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/18.

¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/506; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/1156.

¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/504-506.

¹⁴ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415-1994), 3/328.

1.1.2. Eleştiri: “Sizden kim dininden dönerse” ifadesinin, kesin olarak irtidat etmiş topluluklar olarak kabul edilmesi

Birçok müfessir, âyette yer alan “Sizden kim dininden dönerse” ifadesini izah ederken İslam tarihi boyunca irtidat etmiş olan kavimlerin kimler olduğu bilgisine yer verir.¹⁵ Râzî'nin de bu konuda kendinden önceki müfessirlerden etkilendiği ve önceki müfessirlerin naklettiği bilgileri aynen zikrettiği görülmektedir. Râzî, hem bu bilgilerden hem de âyette “irtidat” kelimesinin yer almasından dolayı olsa gerek “Sizden kim dininden dönerse” ifadesini kesin olarak dinden dönmüş kişilere hamletmiş, bu nedenle de âyetin mürtedlerle savaşıma hakkında olduğunu ifade etmiştir.

Her ne kadar ayet mürtedler hakkında olmasa da ayetin tefsirinde irtidat edenlerden bahsedilmesi abes görülmeyebilir. Bu vesileyle Râzî de Zemahşerî'den (öl. 538/1144) Benî Müdlic kavminin, Müseylimetülkezzâb (öl. 12/633) ve Tuleyha b. Huveylid'in (öl. 21/642 [?]) kavminin Hz. Peygamber hayatta iken irtidat eden kavimler olduğu bilgisini aktarır. Hz. Ebû Bekir döneminde ise Fezâre, Gatafân, Benî Selîm, Benî Yerbû', Kinde, Benî Bekr b. Vâil kabileleri ve Benî Temîm'in bir kısmının irtidat eden kavimler olduğunu nakleder.¹⁶

Âyet “Ey İman edenler!” hitabıyla başlayıp “sizden kim dininden dönerse” şeklinde şart cümlesiyle devam etmektedir. Bu durum, karşıdaki kişilerin hala Müslüman olduğunu, irtidat olayının henüz gerçekleşmediğini göstermektedir. Âyette yer alan bu ifadeler ve ifade tarzına rağmen âyetten kesin olarak dinden dönmüş şahıslar ve onlarla cihat eden bir mücahit çıkarmak lafzen mümkün görünmemektedir. Râzî, Râfizileri eleştirdiği bir konuda “sizden kim dininden dönerse” âyetinde yer alan “kim” kelimesinin şart sadedinde olduğunu, dolayısıyla umum anlam ifade ettiğini, dinden dönen herkesi kuşattığını söylemesine rağmen daha sonra âyette yer alan bu şart ekini Hz. Ebû Bekir'in savaştığı mürtedlerle sınırlandırması büyük bir çelişki olarak görülmektedir.¹⁷ Dolayısıyla âyetin mürtedlerle savaşmaktan ve onlarla savaşan mücahitlerden bahsettiği kabul edilecek olsa dahi bu şart ekinin bir şahsa tahsis edilmeden ilk önce nüzul döneminde yaşayanları, daha sonra kıyamete kadar irtidat edecek kavimleri ve onlarla cihat edenleri kuşattığı vurgulanmış olsaydı böyle çelişkili bir durumunun ortaya çıkması söz konusu olmazdı.

Âyetin dinden dönenlerden değil, dinden dönme potansiyeline sahip olanlardan bahsettiği ve onları ikaz ettiği oldukça nettir. Dolayısıyla Râzî'nin iddia ettiği gibi âyetin mürtedlerden ve onlarla savaşmaktan değil, ancak zihninde soru işaretleri olan, iman hususunda gelgitler yaşayan nüzul dönemi Müslümanlarından bahsettiği söylenebilir. Âyette vurgulandığı düşünülen bu temel mesaj belirtildikten sonra okuyucuları İslam tarihi konusunda bilgilendirme mahiyetinde, mürted topluluklardan ve onlarla mücadele etmiş

¹⁵ Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/131; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/241; Ebû'l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/54.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 2/252-254; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/21.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/22.

olan şahıslardan bahsetmek makul görülebilir. Ancak bu bilgileri temel dayanak yaparak âyetin sadece mürtedlerle savaşmaktan bahsettiğini söylemek kabul edilebilir bir iddia değildir.

1.1.3. Eleştiri: “Allah’ın getireceği ve Allah yolunda cihat edecek kavmin” Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenler olarak anlaşılması

Allah Teâlâ’nın dinden dönenlerin olması halinde yeni bir kavim getireceği vaadinin birçok müfessir tarafından belli bir şahsa ve döneme tahsis edildiği görülmektedir. Âyetin müfessirler tarafından bu şekilde anlaşılmasında ilgili rivayetlerin büyük payı olduğu anlaşılmaktadır. Konu hakkında birbirinden farklı birçok görüşün varlığı, âyet hakkında kesin bir hüküm vermenin, âyeti belli bir şahsa tahsis etmenin oldukça zor olduğunu göstermektedir. Bu duruma rağmen Râzî’nin dile getirdiği “Bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini söylemek zorunludur.”¹⁸ iddiasının gerçeğe örtüştüğünü söylemek hayli güçtür.

Konu hakkındaki farklı görüşleri derleyen İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) bu âyette Allah’ın mürtedlerin yerine getireceğini vadettiği topluluğun kim veya kimler olabileceği hakkında altı görüş nakleder. Hz. Ali (öl. 40/661), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Kâtâde (öl. 117/735), Dahhâk (öl. 105/723) ve İbn Cüreyc’in (öl. 150/767) benimsediği belirtilen birinci görüşe göre bu kişiler mürtedlerle savaşan Hz. Ebû Bekir ve arkadaşlarıdır. Yine Hasan-ı Basrî’ye ait olduğu ifade edilen ikinci görüşe göre bu kişiler Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’dir (öl. 23/644). Üçüncü görüşe göre bunlar Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin (öl. 42/662-63) kavminden olan kişilerdir. İyâz el-Eş’arî’den nakledilen rivayete göre bu âyet nazil olduğu zaman Hz. Peygamber âyette kastedilen kişilerin Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin kavmi olduğunu söylemiştir. Dahhâk’ın İbn Abbas’tan (öl. 68/687-88) naklettiği ve Mücâhid’in (öl. 103/721) de benimsediği dördüncü görüşe göre bunlar Yemen halkıdır. Süddî’ye (öl. 127/745) ait olduğu ifade edilen beşinci görüşe göre ise âyette kastedilen kişiler Ensâr’dan olan kişilerdir. Altıncı görüşe göre âyette kastedilen kişiler Muhâcir ve Ensâr arasında yer alan sahabenin hepsidir. Bu görüş de Ebû Süleymân ed-Dımeşki’ye atfedilir.¹⁹ Bu görüşlerin yanı sıra âyetin kim veya kimler hakkında olabileceği ile ilgili kaynaklarda daha pek çok bilginin nakledildiği görülmektedir.²⁰

Söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir ve onun hilafeti ile ilgili olduğunu Râzî’den çok daha önce benzer ifadelerle İmam Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) dile getirdiği görülmektedir.²¹ Dolayısıyla Râzî’nin, âyeti bu şekilde yorumlamasında İmam Mâtürîdî’nin etkisinin olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Râzî’nin konu ile ilgili sahih, merfu rivayetleri²² terk ederek,

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, 12/23.

¹⁹ Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1404/1984), 2/381.

²⁰ İbn Kesir, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 5/259-260; Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, ed., *Mevsû’atü’t-tefsîri’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017), 7/647-651.

²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 4/254-255.

²² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1409/1989), 6/387; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et- et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn

mevkuf ve maktu rivayetlere yönelmesi tercihinin dirâyet temelli olduğunu göstermektedir. Taberî'nin (öl. 310/923) ise âyette kastedilen kişilerin aklen Hz. Ebû Bekir ve arkadaşları olmasının daha uygun olacağını söylemesine rağmen konu ile ilgili merfu rivayetler sebebiyle bu kişilerin Ebû Musa el-Eş'arî'nin kavmi olan Yemenlilerin olması gerektiğini ifade etmesi Taberî'nin tercihinin rivayet temelli olduğuna işaret etmektedir.²³

Söz konusu âyetten hareketle Allah'ın mürtedlerin yerine getirdiği kavmin kim olduğu hakkında birçok görüş nakledilmiş olsa da bu âyetin kesin olarak belli bir şahsa veya kavme işaret ettiğini düşünen müfessirlerin daha çok iki görüş üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. İmam Mâtürîdî ve Râzî gibi düşünen müfessirler âyette Hz. Ebû Bekir'in kastedildiğini,²⁴ Tâberî gibi düşünen müfessirler de Ebû Musa el-Eş'arî'nin kavmi olan Yemenlilerin kastedildiğini düşünmektedir.²⁵ Bu iki görüşün dışında âyetin kesin olarak bir şahsa veya kavme işaret etmekten ziyade genel bir anlam ifade ettiğini söyleyenler de vardır.²⁶

Âyetin Râzî tarafından Hz. Ebû Bekir'e hamledilmesinde Hasan-ı Basrî'ye atfedilen rivayetin oldukça önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Hatta âyetin gayptan haber verdiği düşünülerek bir mucizeye işaret ettiği ifade edilmektedir. Söz konusu âyette kastedilen kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu düşünen Hasan-ı Basrî'nin ilgili rivayette şöyle dediği nakledilir: "Allah Teâlâ, peygamberlerinin vefatından sonra bir kavmin İslam'dan döneceğini bilmesi nedeniyle, kendisinin sevdiği, aynı zamanda kendisini seven bir topluluk getireceğini haber vermiştir."²⁷ Râzî, Hasan-ı Basrî'nin zikredilen değerlendirmesine binaen bu âyetin gayptan haber verdiğini, gayptan haber verilmiş olan bu hadisenin de kesin olarak gerçekleşmiş olması nedeniyle mucize olduğunu söylemektedir.²⁸ Dolayısıyla Râzî'ye göre Allah'ın Hz. Ebû Bekir'i ve onunla birlikte olan Müslümanları getirmesi, onların da mürtedlere karşı savaşması bir mucizenin tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. Konunun bu şekilde mucizeyle ilişkilendirilmesi ise ayrı bir tartışma konusudur.

Râzî'nin tercihini Hasan-ı Basrî'nin görüşünden yana kullanmasında Şia'nın Mâide sûresi 54. ve 55. âyeti Hz. Ali ve onun halifeliği ile ilişkilendirmesinin hayli etkili olduğu anlaşılmaktadır. Râzî'nin hem 54. hem de 55. âyette Şia'ya çeşitli reddiyelerde bulunması, âyette Hz. Ali'nin değil Hz. Ebû Bekir'in kastedildiğini ifade etmesi de bunu göstermektedir. Ayrıca Muhammed sûresinin 38. âyeti, Mâide sûresinin 54. âyeti ile benzer bir içeriğe sahip

Teymiyye, 1404/1948), 17/371.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/525.

²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/101; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995), 324; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/454.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 8/52; Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit fi't-tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1413/1993), 3/523.

²⁶ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1406/1986), 7/20; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 6/236; Elmahlî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yay., 1979), 5/1715.

²⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasit fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/199; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, 2/380; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/21.

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/22.

olmasına rağmen Râzî'nin bu âyette Hz. Ebû Bekir'i ve onu destekleyenleri zikretmemesi²⁹ Sünnî kaynaklarda bu âyet çerçevesinde Hz. Ebû Bekir'in adının geçmemiş olmasının yanı sıra Şîa'nın da bu âyetin tefsirinde Hz. Ali'ye yer vermemesiyle izah edilebilir.

Râzî'nin böyle bir tercihte bulunması, Mâide 54. âyette yer alan "Allah yolunda cihad ederler" ifadesine benzer bir ifadenin Muhammed 38. âyette yer almamasıyla da ilişkilendirilebilir. Çünkü Râzî'nin Mâide 54. âyeti Hz. Ebû Bekir ile irtibatlandırmasında, mürtedlerin yerine gelecek olan kavmin sıfatı olan "Allah yolunda cihad ederler" vasfının oldukça önemli bir yerinin olduğu görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin de dediği gibi zikredilen vasıflara sahip herkesin bu âyetin şümulüne dahil olacağını ifade etmekle beraber,³⁰ âyete istinaden "Müslümanlığı terk edenlerin ardından hangi kavimler veya kişiler Allah'ın bu vaadine nail olmuş olabilir?" sorusunu sormak ve bu soruya uygun kavim ve şahıs zikretmek mahzurlu görünmektedir. Bu nedenle âyetle ilgili rivayetlerde zikredilen şahısların ve kavimlerin mutlak anlamda âyette kastedilen kişiler olarak değil, İslam'ı terk edenlerin olması durumunda kıyamete kadar gelebilecek olan kişilerden ve kavimlerden biri olarak anlamak daha uygun gözükmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken Müslüman olmaları, Uhud savaşı sonrası ve ilerleyen dönemlerde bazı insanlar İslam'dan rücû ederken onların büyük fedakârlıklarla İslam'a hizmet etmeleri, bu âyet okunduğu zaman Hz. Peygamber'in onların adlarını anması gibi gerekçeler³¹ nedeniyle de Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin kavmi, Allah'ın mürtedlerin yerine getireceğini vadettiği kavimler arasında ilk planda akla gelmesi gereken kavim olarak görülmektedir.

1.1.4. Eleştiri: "Allah yolunda cihad ederler" ifadesinin sadece mürtedlerle savaş olarak kabul edilmesi

Allah'ın mürtedlerin yerine getireceğini vadettiği kavmin âyette zikredilen en önemli vasfı Allah yolunda cihat etmeleridir. Bu vasfı âyette şu şekilde ifade bulmuştur: "*Sizden kim dininden dönerse Allah, ... , kendi yolunda cihat eden bir kavim getirir.*" Âyette dinden dönenlerin olması durumunda onların yerine bir kavmin getirileceğinin vadedilmesi, bu kavmin Allah yolunda cihat etme vasfına sahip olacaklarının buyrulması, Râzî ve bazı müfessirlerin, bu kavmin kesin olarak mürtedlerle savaşması gerektiği düşüncesine sahip olmasına neden olmuştur. Oysa âyetin metninden, getirilebileceği vadedilen kavmin mürtedlerle savaşmasının zorunlu olduğunu çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu vasıflara sahip olan kişinin Hz. Ebû Bekir olduğu düşüncesi, zikredilen algıya binaen âyetten yapılan bir çıkarsama mesabesindedir.

Her ne kadar "Allah yolunda cihat etme" eylemi ilk planda fiili olarak savaş meydanında düşmanla savaşma anlamını zihne getirirse de bu cihadın kesin olarak mürtedlerle cihat olduğunu söylemek se mümkün değildir. Bununla birlikte "cihat"

²⁹ Fahreddin er-Râzî, 28/76.

³⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 7/20.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 8/52; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 3/523.

kelimesinin bilfiil savaş dışında sözle, amelle cihat gibi başka çeşitlerinin de olduğu malumdur.³² Dolayısıyla âyette yer alan “Allah yolunda cihat” ifadesini mürtedlerle savaş yapmanın yanı sıra Allah’ın dinine saldıran, Müslümanlar için tehdit oluşturan kim varsa onlarla savaşma veya Allah’ın dini için malıyla, canıyla mücadele etme şeklinde anlamak mümkündür. İbn Kesir de söz konusu âyette yer alan “Allah yolunda cihat ederler, hiç kimsenin kınamasından korkmazlar.” ifadesini “Allah’a itaat etme, düşmanlarıyla savaşma, hadleri uygulama, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma hususunda kimse onları engelleyemez.” şeklinde izah ederek cihat kelimesinin bu geniş anlamına işaret etmiştir.³³ Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminden itibaren dinden dönen herkesle savaş yapılmadığı göz önünde bulundurulduğunda mürtedlerle savaşma eyleminin Müslümanlar için tehdit oluşturan, aleyhine girişimlerde bulunanlarla savaş olarak anlaşılması da daha makul görünmektedir.³⁴

Âyette yer alan “cihad ederler” ifadesine savaşma anlamı verilse dahi gelecek olan kavmin illaki mürtedlerle savaşacağı anlamına gelmediği, “Allah’ın dinine savaş açan kim varsa onunla cihat eder” şeklinde anlamının mümkün olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Öyle ki Taberî de Allah’ın mürtedlerin yerine getireceği kavmin kesin olarak mürtedlerle savaşmış olmasının şart olmadığını söyler. Hem bu gerekçeden hem de konuyla ilgili rivayetlerden hareket eden Taberî, Râzî’nin aksine bu kavmin Ebû Mûsa el-Eş‘arî’nin kavmi olduğunu ifade eder.³⁵

Ayrıca âyette yer alan “Allah yolunda cihad edecek” ifadesi “mürtedlerle savaşacak” şeklinde takyid edilerek anlaşılacak olsa dahi bu takyidi sadece Hz. Ebû Bekir’e has kılmak yerine İbn ‘Atiyye’nin de işaret ettiği gibi Hz. Ebû Bekir’i ve arkadaşlarını bu vaade nail olan kişilerden bir grup olarak anlamak³⁶ hem onların bu âyetin kapsamına dahil olmasını sağlayacak hem de bu konudaki tartışmaları, itirazları aza indirecek bir yaklaşım olacaktır.

1.2. Gerekçe: “Hz. Peygamber’in mürtedlerle savaşması söz konusu olmamıştır. Mürtedlerle savaşma görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir’dir.”

Râzî, âyetin kesin olarak mürtedlerle savaşma hakkında olduğunu kabul edince, bu kabule istinaden “Mürtedlerle savaşma görevini üstlenen kişinin Hz. Ebû Bekir” olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla bu iddia da Râzî’ye göre âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğinin bir diğer gerekçesidir. Ancak Râzî’nin “Bu âyet, mürtedlerle savaşma hakkındadır.” iddiası gerçeği yansıtmayınca bu iddiaya istinaden dile getirdiği diğer iddiaların da gerekçe olarak kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle “Mürtedlerle savaşma görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir’dir.” iddiasının bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiği iddiasına dayanak olarak kullanılması uygun değildir.

³² Ebû'l-Hasen el-Ezdi Mukâtil b. Süleymân, *el-Vüçûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-'azîm* (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1432/2011), 143-44.

³³ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/261.

³⁴ Taha Cabir Alvani, *İrtidat “Tarihsel ve Metinsel Analiz”* (İstanbul: Mahya Yay., 2014), 80.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/525-526.

³⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/207.

“Mürtedlerle savaşma görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir’dir.” iddiası daha başta bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiği iddiasına gerekçe olarak kabul edilemeyecek olmakla birlikte bu gerekçenin içerik olarak külliye hakikate tetabuk ettiği de söylenemez. Hz. Ebû Bekir ve onunla birlikte hareket eden Müslümanların İslam devletine başkaldıran, tehdit oluşturan mürtedlerle savaştığı, büyük mücadelelerin bu dönemde yaşandığı tarihi kaynakların teyit ettiği bir hakikattir.³⁷ Hz. Ebû Bekir dönemindeki bu büyük mücadeleye ve başarılarla rağmen mürtedlerle savaşma görevini üstlenen kişinin sadece Hz. Ebû Bekir olduğunu, Hz. Peygamber döneminde mürtedlerle mücadele edilmediğini söylemek hem İslam tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerle hem de kendisinin söz konusu âyetin tefsirinde aktardığı bilgilerle çelişmektedir.³⁸

Râzî’nin Zemahşeri’den yaptığı nakle göre İslam tarihinde irtidat eden kabilelerin sayısı on birdir. Bu kabilelerin üçü Hz. Peygamber (s.a.s), yedisi Hz. Ebû Bekir, biri de Hz. Ömer zamanında irtidat etmiştir. Müseylimetülkezzâb’ın kabilesi Benû Hanife, Tuleyha b. Huveylid’in kabilesi Benû Esed ve Benû Müdlic kabileleri Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında irtidat eden kabilelerdir. Hz. Peygamber (s.a.s) hayattayken irtidat eden bu kabilelerle mücadele amacıyla İslam ordusunu harekete geçirmiş ve bu girişim neticesinde Benû Müdlic’in lideri Esved el-Ansî adlı kâhin, Firûz ed-Deylemî (ö. 53/673) adlı sahâbi tarafından bu dönemde öldürülmüştür. Yine Hz. Peygamber (s.a.s.) Halid b. Velidî ve ordusunu peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid’in kabilesi olan Benû Esed ile savaşması için görevlendirmiş ve Müslümanlar bu mücadelede galip gelmiştir.³⁹

Râzî’nin, mürtedlerle mücadele anlamında tefsirinde yer vermiş olduğu bu bilgiler dahi mürtedlerle mücadelenin sadece Hz. Ebû Bekir döneminde değil, Hz. Peygamber döneminde de yapıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Râzî’nin “Mürtedlerle savaşma görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir’dir, Hz. Peygamber’in mürtedlerle savaşması söz konusu olmamıştır.” İddiasının, âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiği düşüncesi için gerekçe olarak gösterilmesi makul değildir.

Mürtedlerle mücadele Hz. Ebû Bekir ile birlikte onu destekleyenler tarafından birlikte yapılmasına rağmen mürtedlerle mücadele eden kişinin halkı temsil etmesi nedeniyle Hz. Ebû Bekir olduğunu söylemesi ve bu nedenle âyette Hz. Ebû Bekir’in kastedildiğini iddia etmesi de Râzî’ye itiraz edilebilecek hususlardan bir diğeridir. Râzî burada halkın temsilcisi olduğu gerekçesiyle mürtedlerle mücadele edenin Hz. Ebû Bekir olduğunu söylerken onu destekleyenleri bir nevi âyetin çerçevesi dışında tutmuştur. Lakin kendisine “Hz. Ebû Bekir İslam’ın ilk zamanlarından beri Müslümandı, oysa âyetten mürtedlerle mücadele edeceklerin, irtidat edeceklerden sonra Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.” şeklinde bir itiraz gelebileceğini düşünerek “Âyette daha sonra Müslüman olup da Hz. Ebû Bekir ile

³⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî* (Kahire: Dâru’l-Meârif, t.y.), 3/243-244.

³⁸ Taberî, 3/187; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/252; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/21; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/241.

³⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/252; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/21.

birlikte savaşacaklar kastedilmiştir.” demesi Râzî'nin büyük bir çelişkisidir.⁴⁰ Bununla birlikte âyette açıkça “Allah bir kavim getirir” buyrulmuş olmasına rağmen bunu sadece bir kişi ile sınırlandırmak, âyetin Hz. Ebû Bekir'den, onun üstünlüğünden bahsettiğini söylemek, dolayısıyla bu gerekçeden hareketle âyetin onun halifeliğini teyit ettiğini söylemek oldukça zordur.

1.3. Gerekçe: “[Mürtedlerin yerine getirileceği] zikredilen topluluğun bu âyetler nazil olurken mevcut olmaması gerekmektedir.”

Râzî'ye göre bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini gösteren delillerden biri de âyette yer alan “Allah bir kavim getirir/getirecektir.” ifadesidir. Râzî âyette yer alan bu ifadeye istinaden “Allah'ın mürtedlerin yerine getireceği kavmin” bu âyetlerin nazil olduğu zaman diliminde Müslüman olmaması gerektiğini söyler. Çünkü “Allah ilerde getirecektir.” ifadesi istikbalden, çok daha sonra gerçekleşecek olaylardan bahsetmektedir. Dolayısıyla ona göre söz konusu âyetler nazil olurken Müslüman olarak bulunanlar ve Hz. Peygamber'e destek verenler bu âyetin kapsamına dahil değildir.⁴¹

İlk aşamada âyetin mürtedlerle savaşma hakkında olduğu varsayılsa dahi “bu âyetler nazil olurken Allah'ın getireceğini vadettiği kavmin mevcut olmaması gerekir” iddiası yine de büyük problemler içermektedir. Hatta Râzî bu konuda kendiyi çelişmektedir. Râzî'nin bir yandan “Allah'ın getireceğini vadettiği kavim bu âyet nâzil olurken mevcut olmaması gerekir.” derken, diğer yandan da bu âyet nazil olmadan çok önce Müslüman olan Hz. Ebû Bekir'in ve onu destekleyenlerin âyette kastedildiğini ifade etmesi söz konusu çelişkiyi göstermektedir.⁴² Netice itibarıyla Râzî dile getirmiş olduğu bu ifadelerle iddiasını delillendirmeye çalışmışsa da aslında delil olarak öne sürmüş olduğu bu gerekçe onun iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Râzî, zikredilen durumun çelişki olarak anlaşılabilceğini, kendisine itiraz edilebileceğini düşündüğünden dolayı bu konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Ebû Bekir her ne kadar bu âyet vahyedildiğinde Müslümansa da Hz. Ebû Bekir'in emretmesi, yasaklar koyması, kendi başına hareket etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in âyetin vahyedilme esnasında Müslüman olarak bulunmasının bir önemi yoktur. Bu nedenle Râzî'nin âyette Hz. Ebû Bekir'in halifelik döneminin kastedildiği sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır. Ancak bu yorumun son derece zorlama olduğu izahından varestedir.

Râzî'nin çelişki gibi görülebileceğini düşündüğü -ki bizce de büyük bir çelişki olan- söz konusu durumu izah etmek için dillendirdiği şu husus da kendi içerisinde başka bir çelişki barındırmaktadır. Ona göre bu âyet nazil olurken Hz. Ebû Bekir'in Müslüman olarak bulunması problem değildir. Çünkü Allah'ın âyette getireceğini vadettiği kavim Hz. Ebû Bekir değil, Hz. Ebû Bekir'in kendileriyle ordular kurup, mürtedlerle savaştığı, daha sonra

⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/23.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, 12/23.

⁴² Fahreddin er-Râzî, 12/23.

Müslüman olan insanlardır. Dolayısıyla Râzî'ye göre "Allah'ın getireceğini vadettiği kavmin bu âyet nazil olurken mevcut olmaması gerekir" iddiasında herhangi bir çelişki olmamaktadır.

Râzî her ne kadar bu iddiada bir çelişki olmadığını düşünse de burada söyledikleri ile bu konu çerçevesinde daha sonra söyledikleri birbiriyle çelişmektedir. Burada "Allah'ın getireceğini vadettiği kavmin bu âyet nazil olurken mevcut olmaması gerekir" iddiasını savunma amacıyla Hz. Ebû Bekir'in değil daha sonra Müslüman olacak, mürtedlerle savaşılan insanların kastedildiğini söylemektedir. Fakat bu konunun devamında mürtedlerle savaşma bahtıyarlığına kimin veya kimlerin erdiğinden bahsederken, âyette kastedilen asıl kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu, çünkü onun ordu komutanı, devlet yöneticisi olduğunu, onunla birlikte savaşanların ise sadece ona tabi olan, geriden gelen kişiler olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Râzî bir yerde iddiasını desteklemek için âyette halkın kastedildiğini, başka bir iddiasını teyit etmek için ise söz konusu âyette halkın değil Hz. Ebû Bekir'in kastedildiğini söylemektedir. Bu durum, sözü edilen meselede Râzî'nin kendisiyle çeliştiğini, öne sürdüğü gerekçenin kendi iddiasını geçersiz kıldığını göstermektedir.

Râzî'nin "Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir." iddiası her ne kadar geçersiz olsa da Allah'ın getireceğini vadettiği topluluğun bu âyet indiği anda mevcut olmaması gerektiği ilk aşamada kabul edilebilir. Ancak "Allah'ın ilerde getirecektir" ifadesini kesin olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönem olarak anlamak hatta bu dönemi sadece Hz. Ebû Bekir dönemi ile tahsis etmek makul değildir. Dolayısıyla "Allah'ın ilerde getirecektir" vaadinin bu âyetler nazil olduktan sonra ama Hz. Peygamber vefat etmeden gerçekleşmiş olması hususunda bir mani gözükmemektedir. Hatta Ebû Musa el-Eş'arî ve kavmiyle ilgili rivayetler bunun mümkün olduğunu göstermektedir.⁴³ Bununla birlikte Allah'ın bu vaadinin ilerleyen dönemlerde, hatta günümüze değin İslâm'dan yüz çevirenlerin olması durumunda Allah'ın onların yerine yeni kavimlere İslâm'ı nasip etmesi şeklinde anlamakta lafzen hiçbir sakınca yoktur. İbn Atıyye'nin düşüncesinin de bu minvalde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre her kim İslâm'ı terk edecek olursa Allah onların yerine kesin olarak yeni bir kavim getirecektir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve onları destekleyenler Allah'ın getireceğini vadettiği kavimlerden biridir.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Atıyye'nin, âyeti kesin olarak bir kişi veya topluluk ile tahsis etmeyerek âyete genel bir anlam vermesinin hem âyetin mesajını yansıttığı hem de siyasi tartışmalar için malzeme olarak kullanılmasının önüne geçtiği söylenebilir. Netice itibarıyla Râzî'nin dile getirdiği "Bu âyet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir." iddiasının ve bu iddia çerçevesinde zikrettiklerinin gerçeği yansıttığını söylemek mümkün değildir.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/381.

⁴⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/207.

2. İddia: Bu âyet Hz. Ebû Bekir'in Halifeliğinin sahih olduğunun delilidir**Gerekçe: “Bu âyet Hz. Ebû Bekir'den bahsetmekte ve onu övmektedir.”**

Râzî, âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu, âyette ondan bahsedildiğini iddia edince, âyetin devamında yer alan ve söz konusu kavmin niteliği olarak zikredilen “Allah'ın kendilerini sevdiği” vasfına sahip olan kişinin de kesin olarak Hz. Ebû Bekir olduğunu söyler. Bu kabulün ardından da böyle bir vasfa sahip olan insanın asla haksızlık yapmayacağı, kimseye zulmetmeyeceği sonucuna ulaşır. Bu nedenle Râzî'ye göre Hz. Ebû Bekir, âyetin de işaret ettiği gibi halifelğe layıktır, hilafetinin geçerliliği hususunda hiçbir mahzur yoktur.⁴⁵

Bu çalışmada temel problem olarak ele alınan, söz konusu âyetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahihliğine delil teşkil ettiği iddiası, Râzî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere birinci iddiaya yani âyetin Hz. Ebu Bekir hakkında olduğu, bunun ardından da âyette Allah'ın onu sevdiğini söylediği iddiasına dayanmaktadır. Önceki başlık altında da izah edilmeye çalışıldığı gibi âyetin Hz. Ebu Bekir hakkında indiğini, ondan bahsettiğini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle ilk iddia geçersiz olunca söz konusu iddiaya dayanan ikinci iddia da en baştan geçersiz olmaktadır.

Hz. Ebû Bekir'in, ahlakıyla, cömertliğiyle, adaletiyle, takvasıyla, İslam'a olan hizmetiyle, Hz. Peygamber'e bağlılığıyla, onun sevgisini ve güvenini kazanmasıyla hilafete layık olduğu, hilafetinin sahihliği hususunda Şia hariç, Müslümanların tamamına yakınının müttetik olduğu görülmektedir. Bu genel kabule rağmen Şia'nın iddialarına reddiye saikiyle bu ve diğer bazı âyetleri nüzül dönemi sonrası olaylarla ilişkilendirerek siyasi tartışmaların nesnesi haline getirmek Kur'an âyetlerini konuşmadıkları konularda konuşurma anlamına geleceğinden dolayı oldukça sakıncalıdır. Kur'an'ın nüzül dönemi sonrası siyasi olaylarla, özellikle de imamet meselesiyle ilgilenmediğini, diğer bir ifadeyle bu konulardan bahsetmediğini düşünen son dönemin önemli müfessirlerinden Muhammed Reşid Rızâ (öl. 1935) da mezhepler arası mücadeleye dönen ve Müslümanlara fayda vermeyen bu tür tartışmalardan uzak durmak gerektiğini belirtir. Bununla birlikte “Eğer Kur'an'da imametle ilgili bir nas bulunsaydı (halifenin kim olacağı hususunda) sahabe ihtilaf etmez ve birbirlerine karşı delil olarak o nassı kullanırlardı.” diyerek, Kur'an'da imamet ile ilgili bir nassın bulunmadığına işaret eder.⁴⁶

Râzî'nin, Hz. Ebû Bekir'i bu âyetin tefsirinde Hz. Ömer veya Hz. Osman ile mukayese etmeyip sadece Hz. Ali ile mukayese etmesinin ve birçok açıdan Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğunu söylemesinin Şia'ya olan tepkisellikten kaynaklandığı açıktır. Şia'nın bu âyette Hz. Ali'nin kastedildiğini iddia etmesi,⁴⁷ Râzî tarafından şiddetli şekilde tenkit edilmiştir. Her ne kadar Râzî'nin tenkitleri genel olarak makul kabul edilecek olsa da kimi zaman söylediği sözlerin çelişkiler içerdiği görülmektedir.

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/24.

⁴⁶ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367), 6/443.

⁴⁷ Şerif el-Murtazâ, *Tefsîru's-Şerif el-Murtazâ*, 2/155-157; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/556; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/294.

Konumuz olan âyette Hz. Ali'nin kastedildiğini iddia eden Şia'nın, görüşünü delillendirmek için Hz. Peygamber'e isnat edilen "Yarın sancağı Allah'ı ve resulünü seven, Allah ve resulünün de kendisini sevdiği birine vereceğim" hadisini kullanması Râzî tarafından kabul edilemez bulunmuştur. Râzî'ye göre zikredilen hadis, âhad bir hadistir. Râfizilere göre âhad haberle amel etmek caiz değildir. Dolayısıyla onların bu konuda âhad hadisi delil olarak kullanmaları uygun değildir.⁴⁸ Söz konusu hadisten hareketle âyette kastedilen kişinin Hz. Ali olup olmaması ayrı bir tartışma konusudur. Ancak hadisin âhad olduğunu, bundan dolayı âyetin tefsirinde delil olarak kullanılmasının uygun olmayacağını, bu nedenle âyette Hz. Ali'nin kastedilmesinin mümkün olmayacağını söyleyen Râzî, âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında olduğunu ispat etmek için hadis âlimlerinin mevzu olarak nitelediği sözleri delil olarak kullanmaktadır.⁴⁹

Râzî âyette yer alan "Allah'ın sevdiği, Allah'ı seven, ..., bir kavim getirir", ifadelerini izah ederken kastedilen kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu ispat etmek için Hz. Peygamber'e isnat edilen şu rivayetlere yer verir: "Allah Teâlâ insanlara kendini (cennette) genel/umûmî, Ebû Bekir'e ise husûsî olarak gösterecek."⁵⁰ "Allah benim kalbime ne koyduysa aynısını Ebû Bekir'in kalbine de koydu."⁵¹ Râzî'nin bir yandan birçok hadis kaynağında yer alan, farklı şahıslardan nakledilen, Sünnî ulemâ tarafından da sahih olarak kabul edilen, Şia'nın delil olarak kullandığı, yukarıda zikredilen hadisin âhad olduğu iddiasıyla delil olmayacağını söylemesi, diğer yandan da düşüncesini teyit etmek amacıyla mevzu hadislere yer vermesi büyük bir çelişkidir.

Râzî başta olmak üzere Sünnî ulemanın bir kısmı tarafından söz konusu âyette Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenlerin kastedildiğini söylemek aslında ulemanın âyetten yaptıkları bir çıkarsamadır. Bu nedenle âyette kimin kastedildiği ile ilgili farklı görüşler söz konusu olmuştur. Bu görüşlerin hepsi de aynı şekilde âyetten yapılan bir çıkarsamadır. Yani âyette zikredilen vasıflara uygun olduğu düşünülen kim varsa, âlimler âyette kastedilen kişinin o olduğunu veya âyetin o kişi veya kişiler hakkında indiğini söylemiştir. Oysa birçok müfessirin de dediği gibi âyet bir şahsa işaret etmemekte, zikredilen vasıflara sahip olan herkesin âyetin çerçevesine dahil olacağına işaret etmekte ve genel bir mesaj vermektedir. O mesaj da "Allah'ın dinini terk eden kişilere İslam'ın ihtiyacı yoktur. Onlar İslam'ı terk etseler dahi Allah onlardan daha hayırlı, dini için çalışan, çabalayan, cihat eden insanların İslam'a gireceğini, onların Müslüman olmasını nasip edeceğini vadetmektedir." mesajıdır. Lakin Râzî'nin tefsiri başta olmak üzere bazı tefsirlerde bu mesaj üzerinde hiç durulmamış, bunun yerine söz konusu âyetin tefsiri; irtidat eden kavimler, bu kavimlerin ve onlarla mücadele edenlerin kim olduğu, Hz. Ebû Bekir'in mürtedlerle mücadelesi

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/25.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/25; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (Medine, 1386/1966), 1/307; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'if* (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1390/1970), 115; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-îlbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/419.

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/25; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/307; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/419.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/25; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, 115; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/419.

çerçevesinde ele alınmış ve bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin sahihliğine delil olduğu iddiasıyla noktalanmıştır. Böyle bir yaklaşım âyette verilen mesajın etkisiz bırakılması, Kur'an'ı konuşmadığı konularda konuşurma, siyasi tartışmalarda araç haline getirme anlamına geleceğinden dolayı oldukça sakıncalıdır.

İbn Teymiyye'nin de dediği gibi Allah'ın mürtedlerin yerine yeni kavim getireceği vaadi mutlak bir lafızdır, bu lafızda herhangi bir tayin yoktur. Bu vaat söz konusu niteliklere sahip olan herkesi kapsar. Âyette geçen ifade ne Hz. Ebû Bekir ne de Hz. Ali hakkında özeldir. Bu nedenle âyet, onların imametlerinin delili olmadığı gibi âyetteki vasıfların sadece onlarda olmaması nedeniyle başkalarından da daha faziletli olduklarını söylemek mümkün değildir. Âyet irtidat edeceklerin olması halinde, Allah'ın kıyamete kadar onların yerine yeni Müslümanlar getireceğinin vaadidir.⁵² İbn Teymiyye'nin yanı sıra Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942), Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), İzzet Derveze (öl. 1984) gibi âlimlerin de söz konusu âyeti belli bir şahısla tahsis etmeyip, kıyamet gününe kadar bu özelliklere sahip tüm Müslümanları kuşatacak şekilde anladıkları ve tefsir ettikleri görülmektedir.⁵³

Sonuç

Âyetlerin muhatabının kim veya kimler olduğuna dikkat edilmesi, âyetin anlamının ve vurgulamak istediği mesajın tespit edilmesinde büyük önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle âyetleri Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemle ilişkilendirmeden, âyetlerin o zamanda ne dediğini veya ne demiş olabileceğini tespit etmeye çalışmadan, doğrudan Hz. Peygamber sonrası yaşanan olaylarla ve kişilerle ilişkilendirmek, âyetlerin anlamının ve verdiği mesajların buharlaşması anlamına geleceğinden dolayı oldukça sakıncalıdır. Fahreddin er-Râzî'nin Mâide suresinin 54. âyetini Hz. Peygamber sonrası siyasi olaylarla ilişkilendirmesi, benzer bir durumun bu âyet için de söz konusu olmasına yol açmıştır.

Şîa karşıtlığından neşet ettiği anlaşılan bu durum, Râzî'nin kimi zaman çelişkiye düşmesine kimi zaman da oldukça zorlama yorumlar yapmasına neden olmuştur. Zikredilen âyette ve bir sonraki âyette kastedilen kişinin Hz. Ali olduğuna yönelik Şîa'nın zorlama yorumlarına karşı, Râzî başta olmak üzere Sünnî müfessirlerin bir kısmı, âyette kastedilen kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu iddia etmişlerdir. Müslümanlardan dini terk edeceklerin olması durumunda Allah'ı seven, Allah yolunda cihat eden yeni bir kavim getirileceğine dair Müslümanlara yönelik ikazı Râzî, mürtedlerle cihat şeklinde anlamıştır. İslam tarihinde mürtedlerle daha çok Hz. Ebû Bekir döneminde mücadele edilmesi nedeniyle de bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu iddia etmiştir. Âyetin kesin olarak Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu kabul etmesi nedeniyle, âyette geçen "Allah'ı seven, Allah'ın sevdiği" vasıflarına sahip olan kişinin de Hz. Ebû Bekir olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ona göre bu vasıflara sahip olan bir kişinin, hiç kimsenin hakkını gasp etmesi mümkün

⁵² İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 7/20.

⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1715-1720; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yay., 1985), 2/784; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000), 9/159-164.

değildir. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahih olduğunu, hilafete layık olacağını söyler ve daha sonra da bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahihliğini teyit ettiğini iddia eder.

Âyetin bağlamı, bağlam çerçevesinde dile getirilen sebep-i nüzûller ve siyer bilgileri Râzî'nin iddiasının ve gerekçelerinin kabul edilebilir olmadığını ve birçok çelişki barındırdığını göstermektedir. Bazı menfaatlerden veya korkulardan dolayı İslam'ı terk edebilecek potansiyeldeki insanların Müslüman olarak kalmalarını sağlamaya yönelik ikazdan mürted topluluklar çıkarmak, irtidat edenlerin yerine Allah yolunda cihat edecek bir kavim getirileceği vaadini mürtedlerle savaşıyan insanlar olarak anlamak uygun değildir. Bu ikazı ve vaadi cem ederek Hz. Ebû Bekir'in ve onun mürtedlerle olan mücadelesinin Kur'an'da övüldüğünü söylemek, hatta vahiy dönemi sonrası mürtedlerle olan mücadelesi nedeniyle âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğunu, hilafete Hz. Ali'den daha çok Hz. Ebû Bekir'in layık olduğunu, bu âyetin onun hilafetinin sahihliğini teyit ettiğini söylemek anakronizmle maluldür. Söz konusu âyetin tefsirinde yer alan rivayetlerin bir kısmında Hz. Ebû Bekir'in adının geçmesi ise oldukça makuldür. Çünkü o ve ona destek verenler Allah yolunda çalışmış, çabalamış, cihat etmiş Müslüman topluluklardan bir topluluktur. Hz. Ebû Bekir ile ilgili rivayetlerin varlığı da söz konusu rivayetlerin bu minvalde anlaşılması kaydıyla bir sorun teşkil etmeyecektir.

Nüzûl dönemi göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışıldığında, "Ey iman edenler! Sizin dini terk etmeniz Allah'ın dinine bir zarar vermez. İslam'ın da Müslümanların da size ihtiyacı yoktur. Eğer dini terk ederseniz Allah sizin yerinize Allah'ı seven, Allah'ın da kendilerini sevdiği, dini için çalışan, çabalayan, canıyla, malıyla cihat eden yeni Müslümanlar getirir, getirmeye de muktedirdir." ikazı âyetten anlaşılması gereken mesaj olarak gözükmektedir. Bu âyetin ilk planda Hz. Peygamber hayattayken sahabeye, daha sonra her asırda İslam'ı terk etmeyi düşünen tüm Müslümanlara yönelik bir ikaz olarak yorumlanması da mesajın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ibâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415-1994.
- Alvani, Taha Cabir. *İrtidat "Tarihsel ve Metinsel Analiz"*. İstanbul: Mahya Yay., 2014.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yay., 1985.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kurân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1413/1993.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-tevîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Mekke - Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1417-1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1390/1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1421-2000.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Câmi' - Tefsîru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevzû'ât*. Medine, 1386/1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen el-Ezdî. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-azîm*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423-2002.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özek vd., Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367.
- Şerif el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn. *Tefsîru's-Şerîf el-Murtazâ: Nefâisü't-te'vîl*. Beyrut: Şirketü'l-İlâmiyye li'l-Matbû'ât, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1948.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Tabersî, Ebü Ali Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân, ed. *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yay., 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

Abu-Bakr's Caliphate Based on the Quran 'Within the Scope of Interpretation of Râzî to Verse 54 of Surah al-Ma'idah'**Absract**

Even though the matter of electing the caliph after the death of the Prophet was largely resolved during the period of companions, the resentments in this period ignited the great debates and disagreements in the following periods. It is understood that the issue of caliphate was extremely effective in the emergence of Shia. Claiming that the caliph should be Ali after the Prophet and that his right was defeated, Shia tried to prove this claim by interpreting the verses with absurd interpretations. This attitude of Shia caused the Sunni ulama, who thought that the caliphate was the first right of Abu-Bakr after the Prophet, to develop an opposing reflex. It is quite inconvenient to link the Quran verses with the post-Prophet periods by ignoring the addressees and what these verses told them in the time period when it was sent down, since it would mean making the Quran talk about the issues that it did not speak. In this study, whether the claim of Fahreddin er-Râzî, who stated that verse 54 of Surah al-Ma'idah is about Abu-Bakr and confirms his caliphate with a perspective similar to that mentioned, reflects the truth or not, and the main message emphasized in this verse were examined.

In the aforementioned verse, it will be promised that if there are people who abandon the religion of Islam, Allah will send new peoples. Razi says that the community that Allah promises to bring is Hz. Abu Bakr and his friends, based on some of the statements in the verse and the traditions about the issue. He also states that this verse confirms the validity of Hz. Abu Bakr's caliphate. At the same time, many commentators who can be seen in the Sunni tradition also say that the community that is promised to come is Hz. Abu Bakr and those who support him. However, Razi's defending this claim from many angles, discussing it in detail, and expressing that the verse confirms the caliphate of Hz. Abu Bakr has been the reason for preference of Razi's thoughts in this study. Razi shaped his comments especially around the words "apostasy, jîhad" in the verse and firstly gave information about who the apostates were in the history of Islam and who fought with these apostate tribes. He then used his preference for Hz. Abu Bakr and those who supported him, because he thought that the verse specifically meant a community. He also tried to explain with evidence why different views would not be true. Although Razi listed a lot of evidence to prove his claim, it is seen that these evidences sometimes contradict with each other. It is understood that this situation arises from the fact that the context and the environment of verses are not taken into account and the perspective has been shaped by the sectarian pre-acceptance.

Keywords: Tafsir • Abu Bakr • Caliphate • Apostasy • Râzî.



İLAHİYAT FAKÜLTESİ HAZIRLIK SINIFI ÖĞRENCİLERİNİN YABANCI DİL ÖĞRENME GAYRETLERİNİN İNCELENMESİ (Ç.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)*

Researching of Foreign Language Learning Efforts of Theology Faculty Preparatory Class Students (The Sample of C. U. Faculty of Theology)

Yusuf ÖZCAN¹

Ahmet Rifat GEÇİOĞLU²

Makale Bilgileri*

Geliş Tarihi : 22.10.2020
Kabul Tarihi :15.03.2021
Yayın Tarihi : 22.06.2021

Özet

Bu araştırmanın amacı, İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine yönelik dil öğrenim çabalarının incelenmesidir. Araştırmanın örneklemi, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesinde 2019-2020 Eğitim-Öğretim Yılı içinde Arapça hazırlık eğitimi görmekte olan 264 öğrenciden oluşmaktadır. Veriler, bilgi formu (cinsiyet, öğrenim türü (I.-II. öğretim), mezun olunan lise, Arapça öğrenme amacı, Arapça puan aralığı, bireysel Arapça seviyesi algısı ve günlük ortalama Arapça çalışma süresi) ile Kurallara Uymama, Prosedürel Çaba, Substantif Çaba ve Odaksal Çaba olmak üzere (4) dört alt ölçekten oluşan Yabancı Dil Öğrenme Gayreti Ölçeği ile toplanmıştır. Toplanan veriler bağımsız gruplar t testi ve tek yönlü ANOVA analizi ile incelenmiştir. Araştırmadan elde edilen sonuçlar şu şekildedir: Cinsiyete göre Yabancı Dil Öğrenme Gayreti, Substantif Çaba ve Odaksal Çaba farklılaşmamakta, bununla birlikte Kurallara Uymama ve Prosedürel Çaba farklılaşmaktadır. Öğrenim türüne göre yalnızca Kurallara Uymama boyutunda farklılaşma tespit edilmiş, Yabancı Dil Öğrenme Gayreti ve diğer alt ölçeklerde farklılığa rastlanmamıştır. Mezun olunan liseler ile Yabancı Dil Öğrenme Gayreti ve onun alt ölçekleri arasında anlamlı bir fark yoktur. Arapça öğrenme amaçları ile Yabancı Dil Öğrenme Gayreti ve alt ölçeklerden Kurallara Uymama, Substantif Çaba ve Odaksal Çaba arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş, Prosedürel Çaba ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Arapça puan aralıklarıyla Yabancı Dil Öğrenme Gayreti ve alt ölçeklerden Kurallara Uymama, Substantif Çaba ve Odaksal Çaba arasında anlamlı bir fark olduğu belirlenmiş, Prosedürel Çaba ile ise anlamlı bir farka rastlanılmamıştır. Katılımcıların bireysel Arapça seviyesi algılarıyla Yabancı Dil Öğrenme Gayreti ve alt ölçeklerden Kurallara Uymama, Substantif Çaba ve Odaksal Çaba arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş, Prosedürel Çaba ile ise anlamlı bir fark bulgulanmamıştır. Günlük Arapça çalışma süreleriyle Yabancı Dil Öğrenme Gayreti ve alt ölçeklerden Prosedürel Çaba ve Substantif Çaba arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüş, Kurallara Uymama ve Odaksal Çaba ile ise anlamlı bir farka rastlanılmamıştır. Ulaşılan bu araştırma sonuçları, ilgili literatürle karşılaştırılarak tartışılmış ve yorumlanmış, gelecekte bu konuyla ilgili yapılması düşünülen çalışmalar için öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dil • Çaba • Dil Öğrenme Çabası • İlahiyat Fakültesi • Dil Öğrenme Çabası Ölçeği.

* Etik Kurul Onayı: Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu, Toplantı Tarihi: 30.12.2020, Karar No: 3

¹ Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, yusuf.ozcanlar1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2909-8585>,

² Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/ Din Psikolojisi Anabilim Dalı, ahmetrifat@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9930-2505>

* Katkı Oranı: Veri Toplama: Y.Ö. %50, A.R.G. %50, Veri Analizi: Y.Ö. %50, A.R.G. %50, Makale Yazımı: Y.Ö. %50, A.R.G. %50, Makale Gönderimi ve Revizyonu: Y.Ö. %50, A.R.G. %50

Giriş

Bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik dil öğrenim gayretlerini incelemektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin seçilme nedeni İlahiyat Fakültelerinin ileri seviyede din eğitiminin yapıldığı kurumlar olması; sosyal, kültürel ve dinî anlamda gelecek inşası için geleneğin bilim ışığında öğretilmesi ve aktarılması hedefini taşımalarıdır. Bu misyonun gerçekleşmesinde ve klasik İslamî kültürün günümüze aktarılmasında Arapça bilmenin gerekliliği göz ardı edilemez. Dinî ve kültürel mirasın aktarıcısı olan eserlerin ekseriyetinin Arapça olması, medeniyet inşasında Arapçanın bilinmesini adeta vazgeçilmez kılmaktadır. Bu sebepten dolayı ülkemizde dinî tedrisat yapan kurumlarda Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis, İslam Tarihi vb. İslamî ilimlerin yanı sıra Arapça öğretilmesine özel bir önem atfedilmiştir. Bilindiği gibi İslamî ilimleri layıkıyla bilmek, anlamak ve yorumlamak iyi düzeyde Arapça bilmekle mümkün olabilmektedir. Çünkü bir vasıta (alet) ilmi olan Arapça öğrenilmeden dinî kaynakların okunması, anlaşılması, yorumlanması ve yeni düşüncelerin geliştirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple geçmişte veya günümüzde din eğitimi yapan hemen hemen bütün kurumlar; bilimsel, kültürel ve her türlü sosyal alanda kullanılan ve çok geniş bir coğrafyada konuşulan Arapçanın öğretilmesinin gerekliliği hususunda birleşmişlerdir. Arapça, din dili olmasının yanı sıra Türk-İslam tarihi, İslam medeniyeti ve Türklerin Araplarla olan mevcut kültürel ilişkileri bağlamında da önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda Arapça yabancı bir dil olarak Türkiye’de hem medrese olarak ifade edilen mekânlarda hem de orta ve yükseköğretim kurumlarında öğretilmektedir. (Civelek, 1998; Doğan, 2000; Özdemir, 2004; Özcan-Yapıcı, 2016).

Dil; insan, toplum, insan ve toplumdan ayrı düşünülemez olan bilim, sanat, teknik vb. bütün alanlarla ilgili bulunan ve aynı zamanda onları oluşturan bir kurumdur. Toplumun üzüntüsü, sevinci, hayat tarzı, dinî inancı, geleneği, bilim ve sanata olan katkısı vb. birçok özelliği o toplumun diline yansır (Aksan, 2009, 1/11-13). Bu yönüyle dil bilmek aslında o dilin konuşulduğu toplumu tanımak anlamına gelir. Dil bilmeden başka kültürleri tanımak ve onlarla etkileşime girmek pek mümkün değildir. Dil-kültür ilişkisinde “Dünya dille kurulur.” (Berger-Luckmann, 2005, 52-53) ve “Dil düşüncenin evidir.” (Heidegger, 2002, 37) önermeleriyle dil bilmenin önemine dikkat çekilir.

Arap Dili günümüzde 250 milyonu aşkın insan tarafından konuşulmaktadır (Salih, 1994, 53). Yukarıda değindiğimiz gibi din dili olmasının yanı sıra günümüzde geniş kitleler tarafından konuşuluyor olması da sosyo-kültürel anlamda Arapça öğrenmenin önemini artırmaktadır. Nitekim hâlihazırda Ürdün, Suriye, Irak, Lübnan, Mısır, Tunus, Libya, Sudan, Fas, Cezayir, Moritanya, Somali, Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, Amman, Yemen ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi toplam yirmi farklı ülkede konuşulmakta olan Arapça (Watson, 2002, 8), dünyada kendi toplumunda konuşulan üçüncü ve kendi toplumu dışında konuşulan ikinci büyük dildir. Bunun yanı sıra Birleşmiş Milletler, İslam Konferansı, Arap ve Afrika Birliği gibi pek çok uluslararası kuruluşun resmi dilleri arasında yer alır (Doğan, 2000, 153). Buradan hareketle Arapçanın dünya dilleri arasında yer alması ve İslam toplumlarının

asırlar boyu bu dille matematik, tıp, astronomi, coğrafya, edebiyat, fizik ve diğer ilimlerin her sahasında birçok eser vererek bir medeniyet oluşturması Arap dilini ülkemiz bilim ve kültür çalışmaları açısından vazgeçilmez kılmaktadır, diyebiliriz. Türk toplumu için birçok açıdan önemli bir konuma sahip olan Arapçanın süreç içerisinde yükseköğretim kurumlarının sistemi bünyesinde öğretimi gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin tarihi ve bu Fakültelerde Arapça öğretimi sürecini şu şekilde özetleyebiliriz:

İkinci meşrutiyet dönemi özellikle eğitim alanında yapılan teşkilatlanma açısından Arapça öğretiminde etkin bir rol oynamıştır. İkinci meşrutiyetten Cumhuriyet’e kadar olan dönemde İbtidai, Rüşdiye, İdadî, Sultani, Dârüşşafaka ve Askerî Rüşdiye ve Askerî İdadî gibi ilk ve ortaöğretim mekteplerinde Arapça öğretimi gerçekleştirilmiştir (Soyupek, 2004, 477-478). Türkiye’de yüksek din eğitimi 1 Eylül 1900’da kurulan Darülfünun ile başlamıştır (Koştaş, 1999, 141-42). Darülfünun bünyesinde İlahiyat Fakültelerinin kuruluşu 1924 yılında ilan edilen Tevhid-i Tedrisat ile gerçekleşmiştir (Bostancı, 2005, 6). Bu süreçte yüksek din eğitimi yapan kurumlarda Arapça öğretimi resmi olarak yeniden başlamış ve 1933’te İlahiyat Fakültelerinin tamamen kapatılması kararına kadar devam etmiştir. İlahiyat Fakültelerinin kapatılması üzerine bu kurumlara alternatif olarak Edebiyat Fakülteleri bünyesinde İslami İlimler Enstitüsü kurulmuş ve öğretim elemanı olmadığı gerekçesiyle bu kurumlar da 1936 yılında İlahiyat Fakülteleri gibi tamamen kapatılmıştır (Cebeci, 1999, 228). Daha sonra din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve kapsamlı düşünen din adamları yetiştirmek amacıyla 21 Kasım 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulmuştur (Öcal, 1986, 116). Zamanla İlahiyat mezununa duyulan ihtiyaç üzerine 1959’da İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır. 1971 yılında Ankara Üniversitesi Senatosu Erzurum’da İslami İlimler Fakültesi açılması yönünde karar almış ve bu karar 1972’de icra edilmiştir (Öcal, 1986, 118). Daha sonra 6 Kasım 1982 tarihinde çıkan kanun ile mevcut İslami İlimler Enstitüleri, İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüş ve farklı üniversitelerin bünyesinde yeni İlahiyat Fakülteleri açılmıştır (Cebeci, 1999, 231).

Yüksek İslam Enstitülerinde uygulanan haftalık 36 saatlik yoğun program içerisinde Arapça dersleri önemli bir yer tutmuştur (Cebeci, 1999, 231). İlahiyat Fakülteleri programında ise Yüksek Öğretim Kurulu’nun 11.07.1997 tarihinde yaptığı düzenlemeye kadar bir yıllık Arapça hazırlık sınıfı yer almıştır. Bu hazırlık sınıfında haftada 20 saat Arapça, 5 saat Kur’an ve 2 saat İslam Dini Esasları dersi okutulmuştur. 1997 yılına gelindiğinde İlahiyat Fakülteleri Arapça hazırlık sınıfı kaldırılmış ve biri “İlahiyat Lisans Programı” diğeri “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği” olmak üzere iki ayrı program getirilmiştir. 2006 yılında ise bunlara ek olarak İLİTAM programı açılmıştır. 1997 yılında yapılan düzenleme sonucu hazırlık sınıflarının kaldırılmasıyla birlikte İlahiyat Fakültelerinde lisans programında okutulan Arapça derslerinin sayısında önemli oranda bir azalma meydana gelmiştir (Soysaldı, 2010, 248-249). Bu yeni düzenlemeyle haftalık Arapça ders süresi I. ve II. yarıyıldan 10, III. ve IV. yarıyıldan 6, V. ve VI. yarıyıldan 4 saat olmuştur (Zengin, 2011, 156).

2009-2010 eğitim öğretim yılından itibaren bazı İlahiyat Fakültelerinde hazırlık sınıfı tekrar getirilmiştir. 2013-2014 eğitim-öğretim yılından itibaren ise İlahiyat Fakültelerinin hemen hemen tamamında Arapça hazırlık programı zorunlu hale getirilmiştir (Soyupek, 2014, 73). Yeni programda hazırlık sınıfı Arapça ders süresi haftalık 24 saat olarak belirlenmiştir. Hazırlık sonrası lisans programında ise III ve IV. yarıyılıda haftada 2 saat olmak üzere Arap dili ve belagati dersine yer verilmiştir. Günümüzde resmi gazetede yayınlanan yönetmeliğe göre İlahiyat Fakülteleri hazırlık sınıfı öğrencilerine haftada en az 24 ve en fazla 30 saat olmak üzere Arapça dersi verilmektedir. Hazırlık sonrası lisans programında ise I, II, III, IV, V, VI. yarıyılarda haftada 2 saat Arap dili ve belagati dersi yer almaktadır (Özcan-Yapıcı, 2016, 117). Türkiye’de günümüzde İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri dışında ilk ve orta öğretimde; meslek dersleri statüsünde İmam-Hatip Liselerinde; yükseköğretimde ise Arap Dili ve Edebiyatı bölümleri ile Arapça Öğretmenliği bölümünde Arapça öğretimi yapılmaktadır. Buna ek olarak Halk Eğitim Merkezleri, özel etüt merkezleri ve vakıflar bünyesinde de Arapça öğretimi gerçekleştirilmektedir (Temel, 2015, 167).

Dil Öğretiminde Çaba

Genel anlamda çaba, eski alışkanlıkları yeniden yapılandırma veya yeni durumlara uyum sağlamak adına atılan bütün adımlar (Dewey, 1897), belirli bir işi gerçekleştirmek, nihayete erdirmek için gerçekleştirilen bilinçli ve sürekli eylemler (Meltzer vd., 2001) olarak tanımlanır. Bu tanımlardan özetle evrendeki tüm varlıkların bir çaba ve emek içerisinde olduğu; ancak insan tarafından ortaya konan çabanın bilinç ve amaç yönünden diğer varlıkların çabasından farklılaştığı anlaşılır. Buna göre başarıya ulaşmada insan gayretinin bir amacı, bir hedefi olmalıdır. Amacın davranışa dönüşmesi olarak değerlendirebileceğimiz gayret olgusu, performans ve başarı kavramlarıyla yakından ilgilidir. Amacın gerçekleştirilme oranı olarak görülen performans (Schermerhorn, 1985, 432) genellikle başarıyla aynı anlamda kullanılır. Ancak performans amaca ulaşmak için gösterilen çabaya; başarı ise bu çabanın amaca ulaşma derecesine işaret eder (Tutar-Altınöz, 2010, 202).

Çaba olgusu eğitim araştırmalarında skolastik çaba/ scholastic effort, öğrenci çabası/ student effort, akademik çaba/ academic effort, çalışma gayreti/ work effort vs. birçok alanda farklı kategorilerde karşımıza çıkmaktadır. Eğitimde farklı alanlarda ortaya konan çaba, kavram belirsizliğini ortadan kaldırmak adına genel olarak ‘öğrenme çabası/ learning effort’ kavramıyla ifade edilebilir. Bir başka ifadeyle öğrenme çabası eğitim alanında ortaya konan tüm alt çabaları kapsar nitelikte kullanılabilir (Karabıyık, 2016, 10). Carbonaro’ya göre öğrenme çabası, eğitimde okul veya bir öğretmenin kendisine yüklediği sorumluluğu yerine getirmede öğrenci tarafından harcanan zaman ve enerjiyi ifade eder (Carbonaro, 2005, 28). Aynı şekilde Bozick ve Dempsey’e göre öğrenme çabası bir alanda uzmanlaşmaya veya bir görevi tamamlamaya odaklı öğrenci davranışlarından müteşekkildir (Bozick-Dempsey, 2010, 39). Her iki yaklaşımda da görüldüğü gibi öğrenme çabasının merkezinde öğrenci yer alır. Ancak öğrenci motivasyonunun sağlanmasında ve öğrencinin derse karşı olumlu tutum geliştirmesinde en aktif rol öğreticiye aittir. Öğretici ve öğrenci dışında ders ortamı, kullanılan

materyallerin uygunluğu, eğitim sistemi vd. gibi faktörler de çabanın amacına ulaşması yani öğrencinin başarı elde etmesinde oldukça önemlidir.

Carbonaro, çalışmasında öğrenme çabasının bir amaca yönelik olduğuna vurgu yapar. Buna göre öğrenciler bazı talepleri yerine getirmede benzer çaba harçayabilirler. Ancak farklı öğrenci amaçları devreye girdiğinde bu taleplere yönelik öğrenci çabalarında farklılaşma gözlemlenebilir. Çünkü bazı talepler basit uyum gerektirirken bazıları daha fazlasını gerektirebilir. Buradan hareketle öğrenme sürecinde karşılanması gereken taleplerin doğasına göre Carbonaro çabayı üç gruba ayırır. Bunlar; derslere katılmak, uygun davranışlarda bulunma gibi okul veya sınıf kurallarına uymayı gerektiren kural odaklı çaba; verilen ödevleri yerine getirme gibi sınıfa özel taleplerin karşılandığı prosedürel çaba ve her iki çaba türünden daha yoğun gayretin izlendiği entelektüel çabadır (Karabıyık, 2016, 12). Bozick ve Dempsey ise öğrenme çabasını prosedürel, substantif, kurallara uymama, başarı ve görev odaklı davranışlarla açıklarlar. Prosedürel çaba sınıf geçmek için gerekli olan minimum çabadır. Burada öğrenci okul ve sınıf kurallarına riayet eder, kendisine verilen görevleri yerine getirir ve ödevlerini eksiksiz yapar. Substantif çabada ise prosedürel çabadan farklı olarak öğrencinin öğrenme sürecine aktif katılımı söz konusudur. Burada öğrenci kendisine yüklenen genel sorumlulukları yerine getirmekle birlikte sınıfı yüksek puanla geçmek için sınavlara hazırlanır, derslere aktif katılım sağlar, ek ödevler yapmada gönüllü olur, ödev verilme dahi çeşitli kaynaklardan pratik yapar ve okul vakitleri dışında evde ekstra ders çalışır. Öğrencinin derste başarılı olmaya yönelik bu tarz bireysel çabası başarı odaklı davranışlar kategorisinde değerlendirilir. Verilen ödevleri yapma, genel sorumlulukları yerine getirme gibi prosedürel çaba neticesinde gerçekleşen davranışlar ise görev odaklı davranışlar başlığında ele alınır. Başarı ve görev odaklı davranışların aksine öğrencinin verilen ödevleri yapmaması, ödev kopyacılığı yapması, derslere katılmaması veya dersin düzenini bozması ve sınavlarda kopya çekmesi vb. davranışları kurallara uymama olarak görülür (Bozick-Dempsey, 2010, 57-63; Karabıyık, 2016, 12-13).

Dil öğretiminde öğrenci çabası büyük oranda öğrencinin derse karşı tutumu ve motivasyonuna bağlıdır. Birçok araştırmada öğrenci motivasyonunun ve derse karşı olumlu tutumun yabancı dil öğrenmede önemli bir yer tuttuğu sonucuna varılmıştır (Gardner-Lambert, 1972; Dörnyei, 1998; Acat-Demiral, 2002; Soyupek, 2008; Özcan-Yapıcı, 2016; Kömürcü-Acuner, 2015). Araştırmalarda dikkat çekilen temel nokta, en etkili öğretim teknikleri ve materyalleri kullanılsa dahi motivasyonun eksik olması ve derse karşı olumsuz tutum geliştirilmesi halinde etkili bir yabancı dil öğretiminin olanaksız olduğudur. Motivasyona yönelik ciddi çalışmalar sürdüren Gardner'a (1985) göre bireyin amaca ulaşma isteği ve bu amaca yönelik olumlu tutumu çabayla uyumlu ve bağlantılı olduğunda birey motive olmuş sayılır. Motive olmuş birey bir amaca yönelik davranışı harekete geçiren ve o hareketi sürdüren bir güce, enerjiye erişmiş olur. Böylece motivasyon öğrenim sürecinde öğrenci çabasının gerçekleşmesine olanak sağlar (Dilts, 1998). Öğrenmede başarı ve başarısızlığın kendi çabasıyla ilgili olduğunu bilen yani öğrenme sorumluluğunu üzerine alan

bir kişi öz-belirleme teorisine göre (self-determination) öğrenimde kendi özerkliğini sağlar ve motive olur (Dörnyei, 1998, 121). Böyle bir durumda birey, öğrenilmiş çaresizlik olarak görülen başarısızlığın kaçınılmaz olduğu fikrinden uzaklaşır ve başarılı olmak için çabalar.

Dil öğretiminde motivasyonun yanı sıra öğrencinin derse karşı geliştirmiş olduğu tutum da oldukça önemlidir. Tutum, bireyin insanlar, gruplar, sosyal konular ve daha genel olarak herhangi bir çevresel olaya karşı geliştirmiş olduğu düşünce, duygu ve davranış eğilimleridir (İnceoğlu, 2010, 9-10). Buna göre tutum, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal faktörlerden oluşur. Biliş düzeyindeki faktörler bireyin bir olguya yönelik inancını, duyuşsal faktörler bireyin olguya karşı heyecanını, davranış faktörü ise bireyin olguya karşı olumlu veya olumsuz harekete geçme eğilimini simgeler. Dolayısıyla bireyin bir uyarana karşı tutumunu bilmek, o bireyin davranışlarının ne yönde olacağını tahmin edebilmemizi sağlar. Bu bakımdan dil öğretiminde hedeflenen başarının sağlanması ve öğrencinin yabancı dil öğrenme gayreti içerisine girmesi büyük ölçüde öğrencilerin ilgili derse karşı olumlu tutum geliştirmeleriyle mümkün olabilir. Mesela yabancı dil öğreniminde başarılı olan öğrencilerin dil öğrenmeye yönelik tutumları olumlu; başarısız olan öğrencilerin tutumları nispeten olumsuzdur. Aynı şekilde öğrenilen yabancı dile ve o dilin konuşulduğu kültüre ilişkin olumlu tutum geliştirmiş olan öğrencilerin yabancı dili öğrenme çabalarının da oldukça yüksek olduğu görülür (Altınar, 2018). Bu açıdan öğretici, öğrencinin derse karşı olumlu tutum geliştirmesini sağlamalı, onu dil öğrenmeye karşı güdülemeli ve öğrenci motivasyonunu artırma yönünde adımlar atmalıdır (Demirel, 2007, 32). Nitekim tutum ve motivasyon kavramlarıyla ilişkili olarak bir amaca ulaşmak veya ulaşmak istenilen bir hazzı elde etmek için eylemde bulunma isteği şeklinde tanımlanan güdülenme, öğrenmenin ön koşulu olarak görülür ve derse ilişkin yeterince güdülenmemiş bir öğrencinin öğrenmeye hazır hale geldiği söylenemez (Ulusoy, 2015, 308-310).

Sonuç olarak öğrencinin yabancı dil öğrenme çabası derse karşı geliştirmiş olduğu tutum, motivasyon düzeyi, güdüleme, öğretim yöntemi, sistem ve materyallerin öğrenciler için uygunluğu, öğretici faktörü ve öğrenme ortamından bağımsız değerlendirilmemelidir. Dil öğretiminde başarı ancak bu faktörlerin bir bütün olarak ele alınması ile mümkün olabilir. Öğrencinin yabancı dil öğrenme gayreti başarıyı sağlamada gerekli görülen ölçütlerden sadece biridir.

Araştırmanın Problemi ve Amacı

Araştırmada, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin yabancı dil (Arapça) öğrenme gayretlerinin cinsiyet, öğrenim türleri (I-II. öğretim), mezun oldukları lise, dil öğrenme amaçları, Arapça puan aralıkları, bireysel Arapça seviyesi algıları ve günlük Arapça çalışma saatlerine göre anlamlı farklılık bulunup bulunmadığının tespiti hedeflenmiştir. Çalışmanın bir diğer amacı, öğrencilere uygulanan Arapça yabancı dil programının ve yabancı dil etkinliklerinin daha faydalı hale getirilmesi yönünde öneriler geliştirmektir.

Bu bağlamda “Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin yabancı dil olarak Arapça öğrenme çabaları” genel problemi çerçevesinde şu alt soruların cevabı aranmıştır:

P1. Cinsiyet ile yabancı dil olarak Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

P2. Öğretim türleri ile Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

P3. Mezun olunan lise türleri ile Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

P4. Arapça öğrenme amacı ile yabancı dil olarak Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

P5. Arapça puan aralığı ile yabancı dil olarak Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

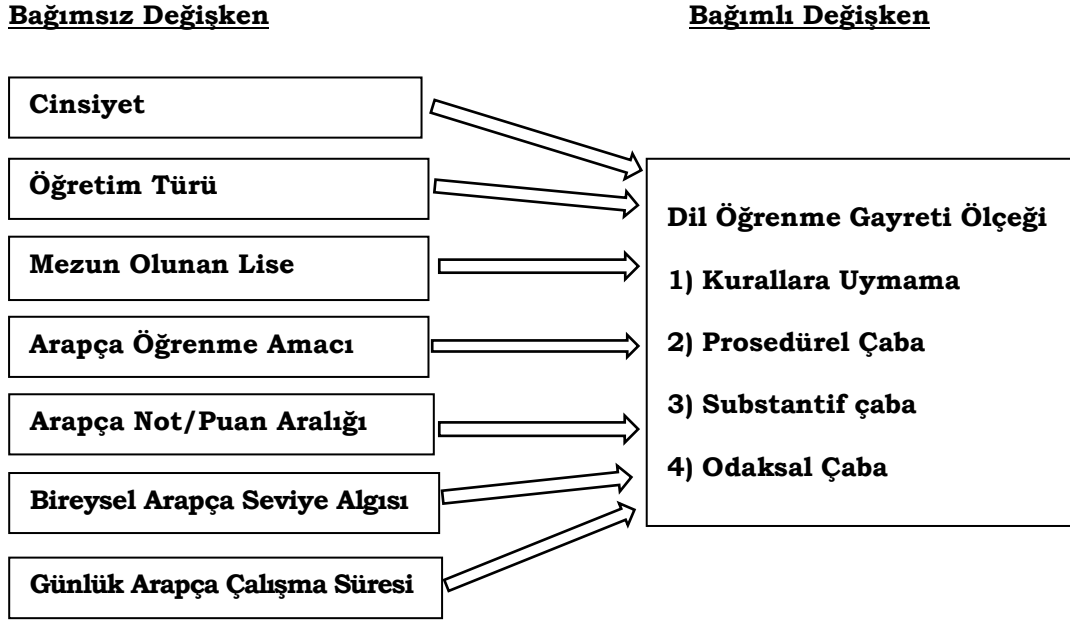
P6. Bireysel Arapça seviyesi algısı ile yabancı dil olarak Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

P7. Günlük Arapça çalışma süresi ile yabancı dil olarak Arapça öğrenme çabası arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Araştırmanın Önemi

Öğrencilerin Arap diline karşı tutumu ve onu öğrenme çabasının anlaşılması Arapça öğretimi sürecini kolaylaştıracaktır. Çünkü diğer alanlarda olduğu gibi yabancı dil eğitimi alanında da öğrenme çabası, öğrenme çıktıları belirlemede önemli bir unsurdur. Yabancı dil öğrenme çabası kurallara uymama, prosedürel, substantif ve odaksal olmak üzere dört alt boyutta incelenir. Öğrenme çabasını belirleyen bu alt boyutların her biri öğrencinin yabancı dil öğreniminde başarılı veya başarısız olmasında oldukça etkilidir. Dolayısıyla öğrencilerin yabancı dil öğrenme çabalarının tespiti ile Arapça dersine yönelik ihtiyaçlar belirlenebilir. Öğrencilerin yabancı dil öğrenme çabalarının bazı değişkenlere göre nasıl farklılaştığını belirlemek ve bu sayede dil öğrenme çabalarını artırmaya yönelik girişimlerde bulunmak dil öğretimi açısından oldukça önemlidir.

Türkiye’de genel anlamda İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretimi, kullanılan yöntemler, sorunlar ve çözüm yolları üzerine birçok çalışma yapılmıştır (Bk. Karaca, 2000; Doğan, 2000; Soyupek, 2004; Özdemir, 2004; Bostancı, 2005; Soyupek, 2008; Soysaldı, 2010; Usta, 2012; Temel, 2015). Ayrıca İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını (Uçar, 2013; Kömürcü, 2015; Özcan-Yapıcı, 2016; Dündar, 2020), İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça öğrenmedeki motivasyonlarını (al-Makhzoumi, 1994; Deliçay, 2005), başarı düzeylerini (Soyupek, 2014), yabancı dil öğrenme kaygılarını (Korukcu-Acuner, 2012) konu edinen çalışmalar da mevcuttur. Bununla birlikte Türkiye’de İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yabancı dil olarak Arapça öğrenme gayretlerini konu edinen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Arapça öğretiminde tutum, kaygı, motivasyon ve başarı düzeyi tespitinin yanı sıra öğrencilerin dil öğrenme gayretlerinin belirlenmesi Türkiye’de Arapça öğretim metotları üzerine çalışan araştırmacılara veri sunacaktır.

YÖNTEM**Araştırma Modeli****Örnekleme**

Araştırmanın örneklemini 2019-2020 öğretim yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri oluşturmaktadır. Çalışma Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinden 264 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Ölçek sorularına çift cevap veren ve bazı soruları atlayan öğrencilerin cevapları değerlendirmeye alınmamıştır. Ayrıca ölçeğin uygulandığı ders saatinde devamsızlık yapan öğrenciler de çalışma gurubuna dâhil olmamıştır. Ankette yer alan kişisel bilgiler bölümünden elde edilen verilere göre örneklemin özellikleri şu şekildedir.

Cinsiyete göre öğrencilerin % 68.6'sı (n=181) kadın, %31.4'ü (n=83) erkektir. Öğretim türüne göre öğrencilerin % 50.8'i (n=134) I. öğretimde, % 49.2'si (n=130) ise II. öğretimde öğrenim görmektedir. Mezun oldukları lise türüne göre ise öğrencilerin % 29.2'si (n=77) Anadolu İmam Hatip Lisesi (AİHL) mezunu, % 27.3'ü (n=72) İmam Hatip Lisesi (İHL) mezunu, %43.6'sı (n=115) ise diğer lise mezunudur.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada sosyo-demografik değişkenleri tespiti yönelik soruların yanı sıra Karabıyık ve Mirici (2018) tarafından geliştirilen "Türk Öğrencilerin Yabancı Dil Öğrenme Çabası Ölçeği" kullanılmıştır. Toplam 17 maddeden oluşan ölçek Kurallara Uymama (3 madde), Prosedürel Çaba (3 madde), Substantif Çaba (8 madde) ve Odaksal Çaba (3 madde) olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. Karabıyık ve Mirici (2018), bütün ölçek için Cronbach's Alpha (α) katsayısını .86 olarak tespit etmiştir. Alt ölçeklerde bu değer Kurallara Uymama için .85, Prosedürel Çaba için .85, Substantif Çaba için .81 ve Odaksal Çaba için de .75 olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach Alpha (α) katsayısı .82 olarak hesaplanmıştır. Alt ölçekler için bu değer Kurallara Uymama .77, Prosedürel Çaba .76,

Substantif Çaba .74 ve Odaksal Çaba .67 şeklindedir. Karabıyık ve Mirici (2018) tarafından test-tekrar test yöntemine dayalı güvenilirlik katsayısı ise .86 olarak tespit edilmiştir.

Verilerin Çözümlemesinde Kullanılan Teknikler

Araştırmada, öğrencilerin cinsiyet ve öğrenim türüne göre yabancı dil öğrenme gayretinin ve alt ölçeklerinin analizi t-testi ile, yabancı dil öğrenme gayretinin ve alt ölçeklerinin mezun olunan lise, Arapça öğrenme amacı, Arapça not aralığı, bireysel Arapça seviyesi algısı ve günlük Arapça çalışma süresine göre analizleri ise tek yönlü ANOVA ile gerçekleştirilmiştir.

BULGULAR VE YORUM

Tablo 1.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Cinsiyete Göre Analizi (Bağımsız Gruplar t Testi)

	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	t	sd	*p
Yabancı dil öğrenme gayreti	Kadın	181	60.63	8.76	1.509	262	.132
	Erkek	83	58.77	10.37			
Kurallara uymama	Kadın	181	13.49	1.60	2.123	262	.035*
	Erkek	83	12.98	2.20			
Prosedürel Çaba	Kadın	181	11.43	2.73	3.566	262	.000*
	Erkek	83	10.08	3.12			
Substantif çaba	Kadın	181	23.11	5.43	-.493	262	.622
	Erkek	83	23.47	5.65			
Odaksal çaba	Kadın	181	12.60	2.11	1.252	262	.212
	Erkek	83	12.24	2.22			

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 1'e göre kadın ve erkeklerin yabancı dil öğrenme gayreti anlamlı olarak farklılaşmamaktadır (t_{262} : 1.509, $p>.05$). Yabancı dil öğrenme gayreti ölçeğinin alt boyutlarına bakıldığında prosedürel çaba (t_{262} : 3.566, $p<.05$) ve kurallara uymamanın (t_{262} : 2.123, $p<.05$) cinsiyete göre farklılaştığı görülmüştür. Buna göre kadınların erkeklere oranlara daha fazla prosedürel çaba gösterdikleri, kurallara uymama boyutundan daha yüksek puan aldıkları anlaşılmaktadır. Diğer taraftan cinsiyetin substantif çaba (t_{262} : -.493, $p>.05$) ve odaksal çabaya (t_{262} : 1.252, $p>.05$) göre farklılaşmaması tespit edilen diğer bulgulardır.

Tablo 2.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Öğretim Türüne Göre Analizi (Bağımsız Gruplar t Testi)

	Öğretim	N	\bar{X}	S	t	sd	*p
Yabancı dil öğrenme gayreti	I	134	60.69	9.32	1.149	262	.251
	II	130	59.38	9.29			
Kurallara uymama	I	134	13.60	1.45	2.476	262	.014*
	II	130	13.05	2.11			
Prosedürel Çaba	I	134	10.87	2.98	.780	262	.436
	II	130	11.15	2.87			
Substantif çaba	I	134	23.62	5.64	1.190	262	.235
	II	130	22.82	5.32			
Odaksal çaba	I	134	12.61	2.07	.920	262	.359
	II	130	12.36	2.21			

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 2'ye bakıldığında öğretim türlerinin yabancı dil öğrenme gayretine göre farklılaşmadıkları anlaşılmaktadır (t_{262} : 1.149, $p>.05$). Yabancı Dil Öğrenme Gayreti Ölçeğinin alt boyutlarına bakıldığında ise yalnızca kurallara uymamanın (t_{262} : 2.476, $p<.05$) öğretim türüne göre farklılaştığı diğer üç boyutun ise farklılaşmadığı (Prosedürel çaba: t_{262} : 3.566, $p>.05$; Substantif çaba: t_{262} : 1.190, $p>.05$; Odaksal çaba: t_{262} : .920, $p>.05$) görülmektedir. I. Öğretimde okuyan öğrenciler, II. Öğretimde okuyan öğrencilere nispetle kurallara uymama alt ölçeğinden daha fazla puan almışlardır.

Tablo 3.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Mezun Olunan Liseye Göre Analizi (Tek Yönlü ANOVA)

Puan	Grup	N	\bar{X}	S	VK	KT	sd	KO	F	*p
YDÖG	İHL	72	60.14	8.83	Gruplar arası	66.927	2	33.464	.384	.682
	Anadolu İHL	77	60.73	9.51	Gruplar içi	22750.527	261	87.167		
	Diğer	115	59.53	9.52	Toplam	22817.455	263			
	Toplam	264	60.05	9.31						
KU	İHL	72	13.43	1.61	Gruplar arası	1.169	2	.585	.174	.840
	Anadolu İHL	77	13.31	1.84	Gruplar içi	874.816	261	3.352		
	Diğer	115	13.27	1.95	Toplam	875.985	263			
	Toplam	264	13.33	1.83						
PÇ	İHL	72	10.75	2.88	Gruplar arası	9.189	2	4.595	.536	.586
	Anadolu İHL	77	11.25	3.02	Gruplar içi	2237.777	261	8.574		
	Diğer	115	11.02	2.90	Toplam	2246.966	263			
	Toplam	264	11.01	2.92						
SÇ	İHL	72	23.21	5.38	Gruplar arası	3.332	2	1.666	.055	.947
	Anadolu İHL	77	23.39	6.02	Gruplar içi	7928.482	261	30.377		
	Diğer	115	23.12	5.23	Toplam	7931.814	263			
	Toplam	264	23.22	5.49						
OÇ	İHL	72	12.75	1.99	Gruplar arası	26.897	2	13.448	2.967	.053
	Anadolu İHL	77	12.78	1.74	Gruplar içi	1183.042	261	4.553		
	Diğer	115	12.12	2.43	Toplam	1209.939	263			
	Toplam	264	12.49	2.15						

* $p<0,05$ düzeyinde anlamlı

KU: Kurallara Uymama; PÇ: Prosedürel Çaba; SÇ: Substantif Çaba; OÇ: Odaksal Çaba.

Tablo 3'te görüldüğü üzere YDÖG aritmetik ortalama puanı İHL için 60.14, Anadolu İHL için 60.73, diğer liselere gidenler için 59.53'tür. KU aritmetik ortalama puanı İHL için 13.43, Anadolu İHL için 13.31, diğer liselere gidenler için 13.27'dir. PÇ aritmetik ortalama puanı İHL için 10.75, Anadolu İHL için 11.25, diğer liselere gidenler için 11.02'dir. SÇ aritmetik ortalama puanı İHL için 23.21, Anadolu İHL için 23.39, diğer liselere gidenler için ise 23.12'dir. OÇ aritmetik ortalama puanı İHL için 12.75, Anadolu İHL için 12.78, diğer liselere gidenler için ise 12.12'dir. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına bakıldığında, mezun olunan liseler ile YDÖG ve onun alt ölçekleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir (YDÖG: F_{2-263} : .384, $p>.05$; KU: F_{2-263} : .174, $p>.05$; PÇ: F_{2-263} : .536, $p>.05$; SÇ: F_{2-263} : .055, $p>.05$; OÇ: F_{2-263} : 2.967, $p>.05$).

Tablo 4.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Arapça Öğrenme Amacına Göre Analizi (Tek Yönlü ANOVA)

Puan	Grup	N	\bar{X}	S	VK	KT	sd	KO	F	*p	Hochberg's GT2/ Games-Howell
YDÖG	(1)	62	54.19	9.83	Gruplar arası	3185.006	7	455.001	5.933	.000*	1-2; 1-4; 1-6; 1-7; 1-8
	(2)	19	62.68	8.38	Gruplar içi	19632.448	256	76.689			
	(3)	15	58.13	10.44	Toplam	22817.455	263				
	(4)	71	61.59	9.09							
	(5)	3	57.00	10.82							
	(6)	20	61.15	9.72							
	(7)	59	63.15	6.78							
	(8)	15	62.40	5.76							
	Toplam	264	60.05	9.31							
KU	(1)	62	12.44	2.32	Gruplar arası	76.795	7	10.971	3.514	.001*	1-2; 1-4; 1-7
	(2)	19	13.84	1.34	Gruplar içi	799.190	256	3.122			
	(3)	15	13.13	2.17	Toplam	875.985	263				
	(4)	71	13.75	1.52							
	(5)	3	13.00	1.73							
	(6)	20	13.25	1.80							
	(7)	59	13.71	1.38							
	(8)	15	13.20	1.57							
	Toplam	264	13.33	1.83							
PÇ	(1)	62	10.21	2.95	Gruplar arası	95.929	7	13.704	1.631	.127	-
	(2)	19	11.37	2.57	Gruplar içi	2151.037	256	8.402			
	(3)	15	10.67	3.18	Toplam	2246.966	263				
	(4)	71	10.87	3.09							
	(5)	3	10.00	1.73							
	(6)	20	11.10	3.49							
	(7)	59	11.81	2.52							
	(8)	15	11.80	2.46							
	Toplam	264	11.01	2.92							
SÇ	(1)	62	19.92	5.46	Gruplar arası	992.276	7	141.754	5.229	.000*	1-2; 1-4; 1-6; 1-7; 1-8
	(2)	19	25.05	4.96	Gruplar içi	6939.538	256	27.108			
	(3)	15	22.27	5.86	Toplam	7931.814	263				
	(4)	71	24.00	5.31							
	(5)	3	22.33	6.81							
	(6)	20	24.10	5.34							
	(7)	59	24.73	4.84							
	(8)	15	24.93	4.06							
	Toplam	264	23.22	5.49							
OÇ	(1)	62	11.63	2.44	Gruplar arası	77.973	7	11.139	2.519	.016*	1-4; 1-7
	(2)	19	12.42	1.84	Gruplar içi	1131.966	256	4.422			
	(3)	15	12.07	2.71	Toplam	1209.939	263				
	(4)	71	12.97	1.91							
	(5)	3	11.67	1.16							
	(6)	20	12.70	2.11							
	(7)	59	12.90	1.83							
	(8)	15	12.47	2.26							
	Toplam	264	12.49	2.15							

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

(1): Dersten geçmek, (2): Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak, (3): İyi bir iş bulmak, (4): Dinî metinleri okumak ve anlamak, (5): Yurtdışına gitmek, (6): Kariyer yapmak, (7): İyi bir ilahiyatçı olmak, (8): Kararsızım.

Tablo 4'e bakıldığında YDÖG aritmetik ortalama puanı 1. grup için 54.19, 2. grup için 62.68, 3. grup için 58.13, 4. grup için 61.59, 5. grup için 57.00, 6. grup için 61.15, 7. grup için 63.15 ve 8. grup için 62.40 olarak bulunmuştur. KU aritmetik ortalama puanı 1. grup için 12.44, 2. grup için 13.84, 3. grup için 13.13, 4. grup için 13.75, 5. grup için 13.00, 6. grup için 13.25, 7. grup için 13.71 ve 8. grup için 13.20 olarak tespit edilmiştir. PÇ aritmetik ortalama puanı 1. grup için 10.21, 2. grup için 11.37, 3. grup için 10.67, 4. grup için 10.87, 5. grup için 10.00, 6. grup için 11.10, 7. grup için 11.81 ve 8. grup için 11.80 şeklinde belirlenmiştir. SÇ aritmetik ortalama puanı 1. grup için 19.92, 2. grup için 25.05, 3. grup için 22.27, 4. grup için 24.00, 5. grup için 22.33, 6. grup için 24.10, 7. grup için 24.73 ve 8. grup için 24.93'tür. OÇ aritmetik ortalama puanı 1. grup için 11.63, 2. grup için 12.42, 3. grup için 12.07, 4. grup için 12.97, 5. grup için 11.67, 6. grup için 12.70, 7. grup için 12.90 ve 8. grup için 12.47'dir. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına bakıldığında, Arapça öğrenme amaçları ile YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan KU, SÇ ve OÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş (YDÖG: $F_{7-263}: 5.933$, $p < .05$; KU: $F_{7-263}: 3.514$, $p < .05$; SÇ: $F_{7-263}: 5.229$, $p < .05$; OÇ: $F_{7-263}: 2.519$, $p < .05$), PÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır (PÇ: $F_{7-263}: 1.631$, $p > .05$). Bu değerlerin hangi gruplar arasında farklılaşıp farklılaşmadığını öğrenmek amacıyla YDÖG, SÇ ve OÇ için Hochberg's GT2, KU için Games-Howell testi yapılmıştır. Buna göre Dersten geçmek (1) amacı taşıyanlarla Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak (2), Dinî metinleri okumak ve anlamak (4), Kariyer yapmak (6), İyi bir ilahiyatçı olmak (7) amacı taşıyanlar ve Kararsızlar (8) arasında YDÖG açısından anlamlı bir farklılaşma vardır. Görüldüğü üzere dersten geçmek cevabını verenlerin diğer cevapları verenlerle farklılaştığı, YDÖG puanlarının daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. KU puanları açısından bakıldığında Dersten geçmek (1) cevabını verenlerin Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak (2), Dinî metinleri okumak ve anlamak (4) ve İyi bir ilahiyatçı olmak (7) cevabını verenler arasında anlamlı bir fark vardır. Dersten geçmek cevabını verenlerin KU puanları, diğer 3 cevabı verenlere göre daha düşüktür. SÇ puanları incelendiğinde Dersten geçmek (1) cevabını verenlerle Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak (2), Dinî metinleri okumak ve anlamak (4), Kariyer yapmak (6), İyi bir ilahiyatçı olmak (7) cevabını verenler ve Kararsızlar (8) arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Dersten geçmek cevabını verenlerin SÇ puanı, diğer 5 cevabı verenlere göre daha düşüktür. OÇ puanları ele alındığında Dersten geçmek (1) cevabını verenlerle Dinî metinleri okumak ve anlamak (4), ve İyi bir ilahiyatçı olmak (7) cevaplarını verenler arasında anlamlı bir fark olduğu gözlenmektedir. Dersten geçmek cevabını verenlerin OÇ puanı, diğer 2 cevabı verenlere göre daha düşüktür.

Tablo 5.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Arapça Not/Puan Aralığına Göre Analizi (Tek Yönlü ANOVA)

Puan	Grup	N	\bar{X}	S	VK	KT	sd	KO	F	*p	Gabriel/ Games- Howell	
YDÖG	1	049	42	55.95	11.03	Gruplar arası	2075.059	4	518.765	6.478	.000*	1-4; 1-5; 2-5; 3-5
	2	50-59	62	58.39	9.29	Gruplar içi	20742.395	259	80.086			
	3	60-69	61	59.33	7.23	Toplam	22817.455	263				
	4	70-79	49	62.04	7.89							
	5	80 ve üzeri	50	64.46	9.44							
	Toplam		264	60.05	9.31							
KU	1	049	42	12.69	2.36	Gruplar arası	54.408	4	13.602	4.288	.002*	1-5; 2-5; 3-5
	2	50-59	62	13.05	1.91	Gruplar içi	821.577	259	3.172			
	3	60-69	61	13.21	1.73	Toplam	875.985	263				
	4	70-79	49	13.59	1.47							
	5	80 ve üzeri	50	14.08	1.32							
	Toplam		264	13.33	1.83							
PÇ	1	049	42	10.43	3.35	Gruplar arası	21.606	4	5.401	.629	.642	-
	2	50-59	62	10.95	2.84	Gruplar içi	2225.360	259	8.592			
	3	60-69	61	11.07	2.64	Toplam	2246.966	263				
	4	70-79	49	11.35	2.46							
	5	80 ve üzeri	50	11.18	3.39							
	Toplam		264	11.01	2.92							
SÇ	1	049	42	21.50	5.31	Gruplar arası	632.355	4	158.089	5.609	.000*	1-5; 2-5; 3-5
	2	50-59	62	22.15	5.52	Gruplar içi	7299.459	259	28.183			
	3	60-69	61	22.49	4.35	Toplam	7931.814	263				
	4	70-79	49	24.29	5.42							
	5	80 ve üzeri	50	25.86	5.73							
	Toplam		264	23.22	5.49							
OÇ	1	049	42	11.33	2.75	Gruplar arası	101.619	4	25.405	5.937	.000*	1-3; 1-4; 1-5; 2-5; 3-5
	2	50-59	62	12.24	2.19	Gruplar içi	1108.320	259	4.279			
	3	60-69	61	12.56	1.74	Toplam	1209.939	263				
	4	70-79	49	12.82	1.92							
	5	80 ve üzeri	50	13.34	1.75							
	Toplam		264	12.49	2.15							

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 5'te görüldüğü üzere YDÖG aritmetik ortalama puanı 1. Grup (0-49) için 55.95, 2. grup (50-59) için 58.39, 3. grup (60-69) için 59.33, 4. grup (70-79) için 62.04, 5. grup (80 ve üzeri) için 64.46'dır. KU aritmetik ortalama puanı 1. grup için 12.69, 2. grup için 13.05, 3. grup için 13.21, 4. grup için 13.59, 5. grup için 14.08 olarak tespit edilmiştir. PÇ aritmetik ortalama puanı 1. grup için 10.43, 2. grup için 10.95, 3. grup için 11.07, 4. grup için 11.35 ve 5. grup için 11.18 şeklinde belirlenmiştir. SÇ aritmetik ortalama puanı 1. grup için 21.50, 2. grup için 22.15, 3. grup için 22.49, 4. grup için 24.29, 5. grup için ise 25.86'dır. OÇ aritmetik ortalama puanı 1. grup için 11.33, 2. grup için 12.24, 3. grup için 12.56, 4. grup için 12.82 ve 5. grup için 13.34'tür. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına bakıldığında, Arapça puan aralıklarıyla YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan KU, SÇ ve OÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş (YDÖG: F_{4-263} : 6.478, $p<.05$; KU: F_{4-263} : 4.288, $p<.05$; SÇ: F_{4-263} : 5.609, $p<.05$; OÇ: F_{4-263} : 5.937, $p<.05$), PÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır (PÇ: F_{4-263} : .629, $p>.05$). Bu değerlerin hangi gruplar arasında farklılaşıp farklılaşmadığını öğrenmek amacıyla YDÖG, SÇ ve OÇ için Gabriel, KU için Games-Howell testi yapılmıştır. Buna göre Arapça puan aralığı 0-49 (1) olanlar, 70-79 (4) ile 80 ve üzeri (5) olanlardan, 50-59 (2) ve 60-69 (3) olanlar 80 ve

üzeri (5) olanlardan YDÖG açısından anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Arapça puanı yüksek olanların, Arapça puanı düşük olanlara göre YDÖG puanlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. KU puanları açısından bakıldığında 1., 2. ve 3. gruplar ile 5. grup arasında anlamlı bir farklılaşma mevcuttur. Dolayısıyla Arapça puanı en yüksek olan grubun, Arapça puanı en düşük olan ilk üç gruba göre KU puanlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. SÇ puanları incelendiğinde 1., 2. ve 3. gruplar ile 5. Grup arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Arapça puanı en yüksek olan grubun, Arapça puanı en düşük olan ilk üç gruba göre SÇ puanlarının daha yüksek olduğu göze çarpmaktadır. OÇ puanları ele alındığında 1. grup ile 3., 4. gruplar arasında, 5. grup ile de 1., 2. ve 3. gruplar arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Burada da göreceli olarak Arapçadan yüksek puan alan grupların, düşük alan gruplara göre OÇ puanlarının daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 6.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Bireysel Arapça Seviyesi Algısına Göre Analizi (Tek Yönlü ANOVA)

Puan	Grup	N	\bar{X}	S	VK	KT	sd	KO	F	*p	Hochberg's GT2/ Games- Howell	
YDÖG	1	Kötü	60	56.39	11.15	Gruplar arası	1730.620	2	865.310	10.710	.000*	1-2; 1-3; 2-3
	2	Orta	159	60.15	7.89	Gruplar içi	21086.834	261	80.792			
	3	İyi	45	64.58	9.43	Toplam	22817.455	263				
		Toplam	264	60.05	9.31							
KU	1	Kötü	60	12.85	2.26	Gruplar arası	38.428	2	19.214	5.987	.003*	1-3; 2-3
	2	Orta	159	13.30	1.69	Gruplar içi	837.557	261	3.209			
	3	İyi	45	14.07	1.41	Toplam	875.985	263				
		Toplam	264	13.33	1.83							
PÇ	1	Kötü	60	10.55	3.32	Gruplar arası	16.539	2	8.269	.968	.381	-
	2	Orta	159	11.15	2.59	Gruplar içi	2230.427	261	8.546			
	3	İyi	45	11.13	3.44	Toplam	2246.966	263				
		Toplam	264	11.01	2.92							
SÇ	1	Kötü	60	21.20	5.77	Gruplar arası	621.355	2	310.677	11.092	.000*	1-2; 1-3; 2-3
	2	Orta	159	23.17	4.95	Gruplar içi	7310.460	261	28.009			
	3	İyi	45	26.11	5.81	Toplam	7931.814	263				
		Toplam	264	23.22	5.49							
OÇ	1	Kötü	60	11.78	2.84	Gruplar arası	57.333	2	28.667	6.491	.002*	1-3; 2-3
	2	Orta	159	12.53	1.85	Gruplar içi	1152.606	261	4.416			
	3	İyi	45	13.27	1.78	Toplam	1209.939	263				
		Toplam	264	12.49	2.15							

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 6'ya bakıldığında YDÖG aritmetik ortalama puanı Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenlerde 56.39, orta düzeyde olduğunu düşünenlerde 60.15 ve iyi düzeyde olduğunu düşünenlerde 64.58'dir. KU aritmetik ortalama puanı Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenlerde 12.85, orta düzeyde olduğunu düşünenlerde 13.30 ve iyi düzeyde olduğunu düşünenlerde 14.07 olarak tespit edilmiştir. PÇ aritmetik ortalama puanı Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenlerde 10.55, orta düzeyde olduğunu düşünenlerde 11.15 ve iyi düzeyde olduğunu düşünenlerde 11.13 şeklinde belirlenmiştir. SÇ aritmetik ortalama puanı Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenlerde 21.20, orta düzeyde olduğunu düşünenlerde 23.17 ve iyi düzeyde olduğunu düşünenlerde 26.11'dir. OÇ aritmetik ortalama

puanı Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenlerde 11.78, orta düzeyde olduğunu düşünenlerde 12.53 ve iyi düzeyde olduğunu düşünenlerde 13.27'dir. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına bakıldığında, katılımcıların bireysel Arapça seviyesi algılarıyla YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan KU, SÇ ve OÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş (YDÖG: F_{2-263} : 10.710, $p < .05$; KU: F_{2-263} : 5.987, $p < .05$; SÇ: F_{2-263} : 11.092, $p < .05$; OÇ: F_{2-263} : 6.491, $p < .05$), PÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır (PÇ: F_{2-263} : .968, $p > .05$). Bu değerlerin hangi gruplar arasında farklılaşıp farklılaşmadığını öğrenmek amacıyla YDÖG, KU ve OÇ için Games-Howell, SÇ için Hochberg's GT2 testi yapılmıştır. Buna göre Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenler (1) ile Arapça seviyesinin orta (2) ve iyi (3) düzeyde olduğunu düşünenler arasında, benzer şekilde Arapça seviyesinin orta düzeyde olduğunu düşünenler ile iyi düzeyde olduğunu düşünenler arasında YDÖG açısından anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır. O halde bireysel Arapça seviyesi algısı arttıkça YDÖG puanı da artmaktadır. KU puanları açısından bakıldığında 1. ve 2. gruplar ile 3. grup arasında anlamlı bir farklılaşma mevcuttur. Dolayısıyla bireysel Arapça seviyesi algısı en yüksek olan grubun, kalan iki gruba göre KU puanlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. SÇ puanları incelendiğinde 1. grup ile 2. ve 3. gruplar arasında, aynı şekilde 2. grup ile 3. grup arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda bireysel Arapça seviyesi algısı arttıkça SÇ puanı da artmaktadır. OÇ puanları ele alındığında 1. ve 2. grup ile 3. grup arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Burada da bireysel Arapça seviyesi algısı en yüksek olan grubun, kalan iki gruba göre OÇ puanlarının daha yüksek olduğu göze çarpmaktadır.

Tablo 7.

Yabancı Dil Öğrenme Gayretinin ve Alt Ölçeklerinin Günlük Arapça Çalışma Süresine Göre Analizi (Tek Yönlü ANOVA)

Puan	Grup	N	\bar{X}	S	VK	KT	sd	KO	F	*p	Hochberg's GT2
YDÖG	1 1 saat	172	58.12	9.01	Gruplar arası	1955.259	2	977.629	12.231	.000*	1-2; 1-3
	2 2 saat	53	62.68	7.89	Gruplar içi	20682.196	261	79.932			
	3 3 ve üzeri	39	64.97	9.91	Toplam	22817.455	263				
	Toplam	264	60.05	9.31							
KU	1 1 saat	172	13.26	1.75	Gruplar arası	2.047	2	1.023	.306	.737	-
	2 2 saat	53	13.43	1.73	Gruplar içi	873.938	261	3.348			
	3 3 ve üzeri	39	13.46	2.26	Toplam	875.985	263				
	Toplam	264	13.33	1.83							
PÇ	1 1 saat	172	10.69	2.97	Gruplar arası	54.968	2	27.484	3.273	.039*	1-3
	2 2 saat	53	11.47	2.58	Gruplar içi	2191.998	261	8.398			
	3 3 ve üzeri	39	11.82	3.00	Toplam	2246.966	263				
	Toplam	264	11.01	2.92							
SÇ	1 1 saat	172	21.78	5.27	Gruplar arası	1078.117	2	539.058	20.528	.000*	1-2; 1-3
	2 2 saat	53	25.30	4.59	Gruplar içi	6853.698	261	26.259			
	3 3 ve üzeri	39	26.77	5.15	Toplam	7931.814	263				
	Toplam	264	23.22	5.49							
OÇ	1 1 saat	172	12.39	2.23	Gruplar arası	9.061	2	4.531	.985	.375	-
	2 2 saat	53	12.47	1.80	Gruplar içi	1200.878	261	4.601			
	3 3 ve üzeri	39	12.93	2.21	Toplam	1209.939	263				
	Toplam	264	12.49	2.15							

* $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı

Tablo 7 incelendiğinde YDÖG aritmetik ortalama puanı, günde ortalama 1 saat ders çalışanlarda (1) 58.12, günde ortalama 2 saat ders çalışanlarda (2) 62.68, günde ortalama 3 saat ders çalışanlarda (3) 64.97'dir. KU aritmetik ortalama puanı 1. grupta 13.26, 2. grupta 13.43 ve 3. grupta 13.46 olarak tespit edilmiştir. PÇ aritmetik ortalama puanı 1. grupta 10.69, 2. grupta 11.47 ve 3. grupta 11.82 şeklinde belirlenmiştir. SÇ aritmetik ortalama puanı 1. grupta 21.78, 2. grupta 25.30 ve 3. grupta 26.77'dir. OÇ aritmetik ortalama puanı 1. grupta 12.39, 2. grupta 12.47 ve 3. grupta 12.93'tür. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına bakıldığında, günlük Arapça çalışma süreleriyle YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan PÇ ve SÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş (YDÖG: $F_{2-263}: 12.231, p<.05$; PÇ: $F_{2-263}: 3.273, p<.05$; SÇ: $F_{2-263}: 20.528, p<.05$), KU ve OÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır (KU: $F_{2-263}: .306, p>.05$; OÇ: $F_{2-263}: .985, p>.05$). Bu değerlerin hangi gruplar arasında farklılaşıp farklılaşmadığını öğrenmek amacıyla YDÖG, PÇ ve SÇ için Hochberg's GT2 testi yapılmıştır. Buna göre günlük ortalama 1 saat ders çalışanlar (1) ile günlük ortalama 2 (2) ve 3 (3) saat ders çalışanlar arasında YDÖG açısından anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır. O halde günlük Arapça çalışma süresi en düşük olan grubun, kalan iki gruba göre YDÖG puanlarının daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. PÇ puanları açısından bakıldığında 1. grup ile 3. grup arasında anlamlı bir farklılaşma mevcuttur. Dolayısıyla günlük Arapça çalışma süresi en düşük grubun, günlük Arapça çalışma süresi en yüksek gruba göre PÇ puanları daha düşüktür. SÇ puanları ele alındığında 1. grup ile 2. ve 3. grup arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Burada da günlük Arapça çalışma süresi en düşük olan grubun, kalan iki gruba göre SÇ puanlarının daha düşük olduğu göze çarpmaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Cinsiyete Göre Arapça Öğrenme Çabası

Öğrencilerin cinsiyete göre dil öğrenme gayreti (YDÖG), substantif çaba ve odaksal çaba alanında anlamlı bir fark bulunmazken yabancı dil öğrenme gayreti ölçeğinin alt boyutlarından prosedürel çaba ve kurallara uymamanın cinsiyete göre farklılaştığı görülmüştür. Buradan kadınların erkeklere oranlara daha fazla prosedürel çaba gösterdikleri, kurallara uymama boyutundan daha yüksek puan aldıkları anlaşılmaktadır. Anlamlı bir farklılık bulunmasa da yabancı dil öğrenme gayreti (YDÖG) alanında kız öğrencilerin puanı (60.63) erkek öğrencilerin puanından (58.77) daha yüksek bulunmuştur. Araştırmamızda elde ettiğimiz veriler, yabancı dil dersine yönelik tutum ve dil öğrenme gayreti arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarını inceleyen çalışmaların verileriyle uyushmaktadır. Şöyle ki Kömürçü (2015), çalışmasında Arapça dersine yönelik kız ve erkek öğrenci tutumlarının davranışsal boyutta kız öğrenciler lehine anlamlı farklılaştığını tespit etmiştir. Aynı şekilde Özcan ve Yapıcı'nın (2016) çalışmasında Arapça dersine yönelik genel tutum düzeyi alanında kız öğrencilerin genel tutum puanının erkek öğrencilerin genel tutum puanından anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmüştür. Ayrıca Selçuk (1997) tarafından yapılan araştırmada da kız öğrencilerin akademik başarı ve tutum puanlarının erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bu durumun ortaya çıkışında esas itibarıyla Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni tercih eden öğrenci profilinin etkili olduğu düşünülebilir. İlahiyat Fakültelerini çoğunlukla dindarlık düzeyi yüksek ailelerin çocukları tercih etmektedir. Erkek öğrencilerin farklı şehirlerde yer alan yüksek puanlı İlahiyat Fakültelerini tercih etmelerinde herhangi bir sıkıntı yaşanmazken –başka bir ifadeyle puanına uygun farklı bir şehirdeki fakülteyi tercih edebiliyorken-, kız öğrencilerin bir kısmı yaşamakta olduğu şehirde eğitim veren İlahiyat Fakültelerini tercih edebilmektedir. Bu durumun ortaya çıkışında bireyin kendi isteği ya da aile ve çevrenin tavsiyesi yahut zorlaması etkili olabilmektedir. Sebep her ne olursa olsun, nispeten daha yüksek puan alan kız öğrencilerden bazıları daha yüksek puanla öğrenci alan farklı şehirlerdeki İlahiyat Fakültelerinden ziyade hayatını sürdürdüğü şehirdeki ilahiyat fakültelerini seçebilmektedir. Dolayısıyla kız ve erkek öğrencilerin YDÖG puanlarındaki küçük farklılığın, akademik başarısı nispeten yüksek kız öğrencilerin kendi şehirlerindeki ilahiyat fakültelerini seçmelerinden kaynaklı olduğu düşünülebilir.

Öğretim Türüne Göre Arapça Öğrenme Çabası

I ve II. öğretim grupları arasında yabancı dil öğrenme gayretinde (YDÖG) anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Yabancı Dil Öğrenme Gayreti Ölçeğinin alt boyutlarına bakıldığında ise yalnızca kurallara uymamanın öğretim türüne göre farklılaştığı, diğer üç boyutun ise farklılaşmadığı (Prosedürel çaba, Substantif çaba, Odaksal çaba) anlaşılmıştır. Buna göre I. öğretimde okuyan öğrenciler, II. öğretimde okuyan öğrencilere nispetle kurallara uymama alt ölçeğinden daha fazla puan almışlardır. Bununla birlikte öğrencilerin YDÖG puanları dikkate alındığında I. öğretim öğrencilerinin puanının (60.69) II. öğretim öğrencilerinin puanından (59.38) daha yüksek olduğu görülmüştür. Öğrencilerin yabancı dil tutumlarını inceleyen diğer çalışmalarda da öğretim türleri arasında anlamlı bir farklılığa rastlanılmamıştır (Kömürcü, 2015; Özcan-Yapıcı, 2016). Ancak çalışmamızda I. öğretim öğrencilerinin YDÖG puanının II. öğretim öğrencilerinden daha yüksek bulunmasında I. öğretim öğrencilerinin II. öğretim öğrencilerine göre üniversitelere daha yüksek puanla yerleşmelerini ve II. öğretim derslerinin gece olmasının öğrenci motivasyonunda birtakım eksikliklere neden olabileceği ihtimalini gerekçe gösterebiliriz. Nitekim Korukcu'nun İlahiyat hazırlık sınıflarına yönelik çalışmasında da I. öğretimde okuyan öğrencilerin dil yetkinlik beklentisi puanı II. öğretimde okuyan öğrencilerin dil yetkinlik puanından daha yüksek bulunmuş ve benzer değerlendirmeler yapılmıştır (Korukcu, 2012, 207).

Mezun Olunan Lise Türüne Göre Arapça Öğrenme Çabası

Mezun olunan lise türüne göre YDÖG ve onun alt ölçekleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Bununla birlikte mezun olunan lise türüne göre YDÖG puanları dikkate alındığında Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunları puanının (60.73) İmam Hatip Lisesi (60.14) ve diğer liselerin puanından (59.53) daha yüksek olduğu görülmektedir. Buradan hareketle araştırmamız verilerine göre İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin diğer liselerden mezun olan öğrencilere oranla daha fazla yabancı dil öğrenme gayreti içerisine girdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Deliçay (2005) çalışmasında Arapça öğrenme motivasyonunun İmam Hatip Lisesi mezunu

öğrencilerde diğer lise türü mezunu öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Benzer şekilde Özcan ve Yapıcı (2016) tarafından yapılan çalışmada da mezun olunan lise türü ve Arapça dersine yönelik tutum arasında İmam Hatip Liseleri lehine anlamlı farklılaşma görülmüştür. Tutum ve motivasyondaki artışın yabancı dil öğrenme gayreti üzerindeki olumlu etkileri dikkate alındığında bu sonuçların bulgularımızla uyumlu olduğu görülmektedir. Ancak normal koşullarda Arapça temeli olmayan diğer lise türü mezunu öğrencilerin yabancı dil eksikliklerini gidermek adına İmam Hatip Lisesi öğrencilerine göre Arapça öğrenmede daha fazla gayret göstermeleri gerekir. Yeterli güdülenme ve motivasyon eksikliği, buna ek olarak ders yükünün altından kalkamama veya geri kalma vb. etkenler diğer lise türü mezunu öğrencilerinde özgüven ve öz yeterlik kaybına; bunun sonucu olarak da dil öğrenme gayretinde azalmaya neden olabilmektedir.

Öğrenci Amaçlarına Göre Arapça Öğrenme Çabası

Öğrencilerin Arapça öğrenme amaçları ile yabancı dil öğrenme gayreti ve onun alt ölçeklerinden olan KU, SÇ ve OÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş, PÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Buna göre dersten geçmek amacı taşıyanlarla Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak, dinî metinleri okumak ve anlamak, kariyer yapmak, iyi bir ilahiyatçı olmak amacı taşıyanlar ve kararsızlar arasında YDÖG açısından anlamlı bir farklılaşma vardır. Dolayısıyla Arapça öğrenme amacının dersten geçmek olduğunu belirtenlerin diğer cevapları verenlerle farklılaştığı ve YDÖG puanlarının daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Genel olarak Arapça öğrenme amaçlarına bakıldığında öğrencilerin %26,89'u (n=71) "Dini metinleri okumak ve anlamak", %22,34'ü (n=59) ise "İyi bir ilahiyatçı olmak" cevabını vermiştir. Bu durum öğrencilerin özellikle ilahiyat alanında Arapça öğrenmenin gerekliliğini kabul ettiklerini, derse karşı olumlu tutum geliştirdiklerini gösterir. Nitekim YDÖG alanında en yüksek puan (63.15) dil öğrenme amacı olarak "İyi bir ilahiyatçı olmak" seçeneğini işaretleyen öğrencilere aittir. Diğer taraftan öğrencilerin %23,48'i (n=62) Arapça öğrenme amacının "Dersten geçmek" olduğunu belirtmiştir. Dersten geçmek cevabını veren öğrenciler derse karşı olumlu tutum geliştirmemiş ve yeterince güdülenmemiş kabul edilir. Nitekim YDÖG alanında en düşük puan (54.19) bu gruba aittir.

Öğrencilerin Arapça öğrenme amaçlarına KU puanları açısından bakıldığında dersten geçmek cevabını verenlerin Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak, dinî metinleri okumak ve anlamak ve iyi bir ilahiyatçı olmak cevabını verenler arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Buna göre dersten geçmek cevabını verenlerin KU puanları, diğer 3 gruba göre daha düşüktür. SÇ puanları incelendiğinde dersten geçmek cevabını verenlerle Arapça konuşan toplumlarla iletişim kurmak, dinî metinleri okumak ve anlamak, kariyer yapmak, iyi bir ilahiyatçı olmak cevabını verenler ve kararsızlar arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür. Buna göre dersten geçmek cevabını verenlerin SÇ puanı, diğer 5 gruba göre daha azdır. OÇ puanları ele alındığında da dersten geçmek cevabını verenlerle dinî metinleri okumak ve anlamak ve İyi bir ilahiyatçı olmak cevaplarını verenler arasında anlamlı bir fark olduğu gözlemlenmiştir. Burada da dersten geçmek cevabını verenlerin OÇ puanı, diğer 2 gruba göre daha düşüktür.

Tüm bunlardan hareketle denebilir ki, öğrencinin derse hangi amaçla yaklaştığı- başka bir ifadeyle derse karşı hangi motivasyona sahip olduğu- onun Arapça öğrenme çabasını olumlu yahut olumsuz anlamda etkilemektedir. Bu bağlamda öğrenciye, derse bakışı ve dersten umduğu faydalar hususunda rehberlik sunulmasının, öğrencinin hem motivasyonunu hem de akademik başarısını olumlu yönde etkileyeceği düşünülebilir.

Arapça Puan Aralığı, Bireysel Arapça Seviyesi Algısı ve Günlük Arapça Çalışma Süresine Göre Arapça Öğrenme Çabası

Öğrencilerin Arapça puan aralıklarıyla YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan KU, SÇ ve OÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş, PÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Buna göre Arapça puan aralığı 0-49 olanlar, 70-79 ile 80 ve üzeri olanlardan; 50-59 ve 60-69 olanlar 80 ve üzeri olanlardan YDÖG açısından anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Öğrencilerin KU ve SÇ puanları incelendiğinde 0-49, 50-59 ve 60-69 puan alan gruplar ile 80 ve üzeri puanı olan grup arasında anlamlı bir farklılaşma mevcuttur. OÇ puanlarında ise 0-49 puan alanlar ile 60-69, 70-79 puan alan gruplar arasında; 80 ve üzeri puan alan grup ile de 0-49, 50-59 ve 60-69 gruplar arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Bu bulgulara göre genel olarak Arapça puanı yüksek olanların Arapça puanı düşük olanlara göre YDÖG, KU, SÇ ve OÇ puanlarının daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Dil öğrenme gayreti fazla olan öğrenciler Arapça sınavından yüksek puan alırken, dil öğrenme gayreti az olan öğrenciler ise Arapça sınavlarından düşük puan almaktadırlar. Çaba ve sonuç arasındaki bu anlamlı ilişki, öğrencilerin yapılan değerlendirme sınavlarında dil öğrenme gayretlerinin karşılığını büyük oranda aldıklarını gösterir. Aslında bu durum öğrencilerin bireysel Arapça seviyesi algılarının gelişmesinde, dolayısıyla derse karşı özgüven, motivasyon ve olumlu tutum kazanmalarında oldukça önemlidir. Nitekim çalışmada öğrencilerin bireysel Arapça seviyesi algıları ve dil öğrenme gayretlerine dair ulaştığımız sonuçlar da bu değerlendirmemizi destekler niteliktedir.

Öğrencilerin bireysel Arapça seviyesi algılarıyla YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan KU, SÇ ve OÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş, PÇ arasında ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Buna göre Arapça seviyesinin kötü olduğunu düşünenler ile Arapça seviyesinin orta ve iyi düzeyde olduğunu düşünenler arasında, benzer şekilde Arapça seviyesinin orta düzeyde olduğunu düşünenler ile iyi düzeyde olduğunu düşünenler arasında YDÖG ve SÇ açısından anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır. Öğrencilerin bireysel Arapça seviyesi algısına KU ve OÇ puanları açısından bakıldığında Arapça seviyesinin kötü ve orta olduğunu düşünenler ile iyi olduğunu düşünenler arasında anlamlı bir farklılaşma mevcuttur. Bu bulgulara göre öğrencilerin bireysel Arapça seviyesi algısı arttıkça YDÖG, KU, SÇ ve OÇ puanlarının da arttığını söyleyebiliriz. Bu durum derse karşı özgüveni ve motivasyonu yüksek olan öğrencilerin dersi anlamaya yönelik daha çok çaba gösterdikleri şeklinde anlaşılabilir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi öğrenmede başarı ve başarısızlığın kendi çabasıyla ilgili olduğunu bilen yani öğrenme sorumluluğunu üzerine alan bir kişi motive olur ve böyle bir durumda birey, öğrenilmiş çaresizlik olarak görülen başarısızlığın kaçınılmaz olduğu fikrinden uzaklaşır ve başarılı olmak için çabalar.

Öğrencilerin günlük Arapça çalışma sürelerine bakıldığında YDÖG ve onun alt ölçeklerinden olan PÇ ve SÇ arasında anlamlı bir fark tespit edilmiş, KU ve OÇ ile ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Buna göre günlük ortalama 1 saat Arapça çalışanlar ile günlük ortalama 2 ve 3 saat Arapça çalışanlar arasında YDÖG ve SÇ açısından anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır. PÇ puanları açısından bakıldığında günde ortalama 1 saat Arapça çalışanlar ile 3 saat çalışanlar arasında anlamlı bir farklılaşma mevcuttur. Buradan günlük Arapça çalışma süresi yüksek olan öğrencilerin diğerlerine göre Arapça dersine yönelik daha yoğun çaba harcadıkları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin Arapça puan aralıkları, bireysel Arapça seviyesi algıları ve günlük Arapça çalışma süreleri birlikte dikkate alındığında yabancı dil öğrenme gayreti açısından ortak noktaları olduğu görülecektir. Şöyle ki gayreti neticesinde Arapça dersinden iyi puan alan bir öğrenci emeklerinin zayi olmadığını düşünür ve başarılı olabileceğine inanır. Çaresizlik duygusundan sıyrılan bir öğrenci iyi motive olur ve derse karşı olumlu tutum geliştirir. Bu da onun yabancı dil seviyesi algısının yüksek olmasını yani dil öğrenmeye karşı özgüven kazanmasını sağlar. Böylece yabancı dil öğrenme gayretinin göstergesi olarak öğrencinin günlük ders çalışma süresinde de artış gözlemlenir. Nitekim bulgularımıza göre öğrencilerin yabancı dil öğrenme gayreti puanı günlük 3 saat ve üzeri çalışanlarda 64.97, 2 saat çalışanlarda 62.68, 1 saat veya daha az çalışanlarda ise 58.12'dir.

ÖNERİLER

İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerine ilk etapta Arapça dersinin hedeflerinden, hangi amaçla öğretildiğinden ve ders sonunda beklentilerden bahsedilmelidir. Arapça öğretimine başlamadan evvel öğrencilerin yabancı dil öğrenme kaygılarını, başarılı olamama endişesini, çaresizlik duygusunu ve özgüven eksikliğini ortadan kaldıran birtakım etkinlikler yapılmalıdır. Çünkü dil öğretiminde öğrencilerin yabancı dil öğrenmeye karşı olumlu tutum geliştirmesi, motivasyonlarının sağlanması, öğrencide yabancı dil öğrenme isteği geliştirilmesi, bunun sonucu olarak da yabancı dil öğrenme gayretlerinin artırılması bu tarz olumsuzlukların ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilmektedir.

Öğreticiler, yabancı dil öğretimi alanındaki gelişmeleri takip etmeli, derslerinde yeni yöntem ve materyalleri etkin olarak kullanmalıdır. Öğrencileri derse ve sınava hazırlanma haricinde daha fazla Arapça çalışmaya teşvik edecek öğretim stratejileri seçmelidir. Ders saatleri haricinde öğrenciler için Arapça çalışma ortamları oluşturulmalıdır. Bunun için öğrencilerin okulda bireysel olarak çalışabilecekleri dil laboratuvarı ve çeşitli Arapça kitap, gazete ve dergilere ulaşabilecekleri okuma odaları tertip edilebilir. Bunların yanında, öğrencilerin ders dışında Arapçayı kullanıp geliştirebilecekleri Arapça alt yazılı film gösterimi, yarışma, tiyatro gibi etkinlikler düzenlenebilir. Bütün bunlar öğrencilerin yabancı dil öğrenme gayretini artıracak bir dizi faaliyet olarak görülebilir (Bk. Kutlu-Yapıcı-Korkmaz, 2015, 28-29).

Öğretimde başarının yolu büyük oranda öğrenciyi tanımaktan geçer. Bu bakımdan öğrencilerin kaygılarını, derse karşı tutumlarını, motivasyon düzeylerini, gayretlerini ve ders hakkındaki görüşlerini belirleyen ölçekler geliştirilmeli ve bu ölçekler öğrencilere düzenli aralıklarla uygulanmalıdır.

Kaynaklar

- Acat, M. Bahaddin-Demiral, Seyfettin. "Türkiye'de yabancı dil öğreniminde motivasyon kaynakları ve sorunları". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 31/31 (2002), 312-329.
- Aksan, Doğan. *Her yönüyle dil (Ana çizgileriyle dilbilim)*. 3 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Altınar, Cennet. "Preparatory school students' English language learning motivation: A sample from Turkey". *Universal Journal of Educational Research* 6/8 (2018), 1729-1737.
- Berger, Peter Ludwing-Luckmann, Thomas. *La construction sociale de la realite: (Traduit par Pierre Taminiiaux)*. Paris: Armand Colin, 2005.
- Bostancı, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde kullanılan ders kitapları ve diğer araç-gereçlerin tespit ve analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/11 (2005), 1-28.
- Bozick, Robert N.-Dempsey, Terri L. "Effort". *Noncognitive skills in the classroom: New perspectives on educational research*. ed. Jeffrey A. Rosen, Elizabeth J. Glennie, Ben W. Dalton, Jean M. Lennon, Robert N. Bozick. 39-69. Research Triangle Park: Research Triangle Institute Press, 2010.
- Carbonaro, William. "Tracking, student effort, and academic achievement". *Sociology of Education* 78 (2005), 27-49.
- Cebeci, Suat. "Cumhuriyet döneminde yüksek din öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 227-235.
- Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça öğretimine dair bazı teklifler-Riyad Arap Dili Enstitüsü örneği". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 225-283.
- Deliçay, Tahsin. "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça öğrenmedeki motivasyon düzeyleri (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 59-74.
- Demirel, Özcan. *Yabancı dil öğretimi*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.
- Dewey, John. "The psychology of effort". *Philosophical Review* 6/1 (1897), 43-56.
- Dilts, Robert. *Motivation*. <http://www.nlpu.com/Articles/artic17.htm>, 1998.
- Doğan, Candemir. "Yabancı dil olarak Arapça öğretiminde öğrenim-öğretim konusu ve aracı olan dil orjinli sorunlar ve çözüm yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 147-168.
- Dörnyei, Zoltan. "Motivation in second and foreign language learning". *Language Teaching*, 31/3 (1998), 117-135.
- Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 4/1 (2020), 85-100.
- Gardner, Robert C. *Social psychology and second language learning: The role of attitudes and motivation*. London: Edward Arnold Publishers, 1985.
- Gardner, Robert C.-Lambert, Wallace E. *Attitude and motivation in second language learning*. Rowley Massachusetts: Newbury House Publishers, 1972.

- Heidegger, Martin. *Hümanizm üzerine mektup: Hümanizmin özü*. çev. A. Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum, Algı, İletişim*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Karabıyık, Ceyhun. *Developing a standard scale to measure Turkish students' foreign language learning effort*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Karabıyık, Ceyhun-Mirici, İsmail Hakkı. "Development and validation of the foreign language learning effort scale for Turkish tertiary-level students". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 18/2 (2018), 373-395.
- Karaca, Mahmut. *Türkiye'de yükseköğretim kurumlarında Arapça öğretimi (İlahiyat Fakültesi örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Korukcu, Âdem-Acuner, H. Yusuf. "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin yabancı dil yetkinlik beklentisi ve yabancı dil öğrenme kaygısı (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.
- Koştaş, Münir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü bugün). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 141-184.
- Kömürcü, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (D.Ü.İ.F. örneği)". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/3 (2015), 119-140.
- Kutlu, M. Oğuz-Yapıcı, Asım-Korkmaz, Şadiye. "Lise Öğrencileri İçin Bir Ders Çalışma ve Öğrenme Stratejileri Ölçeği Geliştirme Çalışması". *International Multilingual Journal of Contemporary Research* 3/2 (2015), 27-32
- Makhzoumı, Amal. "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya yönelik motivasyonu ve başarıları". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 393-412.
- Meltzer, Lynn vd. "The impact of effort and strategy use on academic performance: Student and teacher perceptions". *Learning Disability Quarterly* 24 (2001), 85-98.
- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinin tarihçesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.
- Özcan, Yusuf-Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.
- Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminin gerekliliği, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47.
- Salih, Subhî. *Dirâsât fi fikhî'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1994.
- Schermerhorn, John R. *Managing organizational behavior*. New York: John Wiley and Sons Inc, 1985.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde karşılaşılan problemler ve çözüm yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 45 (2010), 247-279.

- Soyupek, Hasan. “İlahiyat Fakülteleri hazırlık sınıflarında yürütülen Arapça öğretimine ilişkin öğrenci başarılarının tespit edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi örneği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 71-87.
- Soyupek, Hasan. “Yabancı dil öğretimi bağlamında Arapça öğretiminde motivasyonun önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 179-197.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet’ten günümüze kadar Türkiye’de Arapça öğretimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Temel, Ali Vefa. “Türkiye’de Arapça öğretiminde uygulanan metotlar, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri üzerine bir değerlendirme”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 166-174.
- Tutar, Hasan-Altınöz, Mehmet. “Örgütsel iklimin işgören performansı üzerine etkisi: Ostim imalat işletmeleri çalışanları üzerinde bir araştırma”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 65/2 (2010), 196-218.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültelerinde okutulan Arapça dersine karşı tutum ölçeği geliştirme çalışması”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 127-144.
- Ulusoy, Ayten. “Güdülenme”. *Gelişim ve öğrenme psikolojisi*. ed. Ayten Ulusoy. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Usta, İbrahim. “Türkiye’de Arapça öğreniminin zorlukları ve çözüm yolları”. *Turan-Sam Dergisi* 15/4 (2012), 128-135.
- Watson, Janet. *The phonology and morphology of Arabic*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de yüksek din eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Researching of Foreign Language Learning Efforts of Theology Faculty Preparatory Class Students (The Sample of C. U. Faculty of Theology)

Abstract

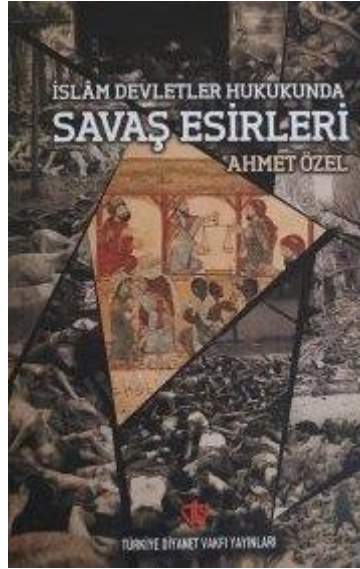
The aim of this study is to examine the language learning efforts of the Arabic preparatory class students of the Faculty of Theology towards the Arabic course. The sample of the study consists of 264 students taking Arabic preparatory education in the Faculty of Theology at Çukurova University during the 2019-2020 academic year. The data were collected with the information form (gender, type of education (daytime or evening), graduated high school, Arabic learning purpose, Arabic score interval, individual perception of Arabic level, and average daily studying time in Arabic) and the Foreign Language Learning Effort Scale consisting of 4 subscales: Non-compliance, Procedural Effort, Substantive Effort, and Focal Effort. The collected data were analyzed by independent groups t test and one-way ANOVA analysis. The results obtained from the research are as follows: Foreign Language Learning Effort, Substantive Effort, and Focal Effort did not differentiate according to gender, however, Non-compliance and Procedural Effort differed. Differentiation was found only in the Non-compliance subscale according to the type of education, but no difference was found in Foreign Language Learning Effort and other subscales. There was no significant difference between the graduated high schools with the Foreign Language Learning Effort and its subscales. A significant difference was found between the goals of Arabic language learning with Foreign Language Learning Effort and the sub-scales Non-compliance, Substantive Effort, and Focal Effort, but no significant difference was found with Procedural Effort. It was determined that there is a significant difference between the Arabic score intervals with Foreign Language Learning Effort and the subscales Non-compliance, Substantive Effort and Focal Effort, but no significant difference was found with Procedural Effort. A significant difference was found between the participants' individual perceptions of Arabic level with Foreign Language Learning Effort and the subscales Non-compliance, Substantive Effort and Focal Effort, but no significant difference was found with Procedural Effort. It was observed that there was a significant difference between the daily studying time in Arabic with Foreign Language Learning Effort and the sub-scales Procedural Effort and Substantive Effort, but no significant difference was found with Non-compliance and Focal Effort. The results of this research have been discussed and interpreted by comparing them with the relevant literature, and suggestions are made for future studies on this topic.

Keywords: Language • Effort • Language Learning Effort • Faculty of Divinity • Foreign Language Learning Effort Scale.

Kitap Değerlendirmesi

Ahmet Özel, İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, 147 s.

Hikmet ÇİÇEK¹



Makale Bilgileri

Geliş Tarihi : 31.10.2020
Kabul Tarihi : 06.04.2021
Yayın Tarihi : 22.06.2021

“İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri” isimli, incelemeye tabi tutulan eserin yazarı Prof. Dr. Ahmet Özel’dir. İslam hukuku alanında doktora yapmış yazarın tercüme, telif eserler, araştırma makalelerinin yanında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi’sine yazdığı birçok madde ve madde bölümünden oluşan oldukça geniş bir yayın listesi mevcuttur.²

Savaş esirlerinin konu edinildiği eser, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmıştır. İlki 1996’da aynı yayınevinden yapılan çalışmanın burada 2014’te yapılan ikinci baskısı ele alınmıştır. Yaklaşık 21x14 cm. boyutlarında basılan eser toplam 147 sayfadan oluşmaktadır. Hacim olarak çok büyük olmayan çalışma, Önsöz, Giriş, Birinci, İkinci,

¹ Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi/ Tarih Bölümü/ Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, hikmetcicek44@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0098-4594>

² Prof. Dr. Ahmet Özel’in biyografisi ve güncel yayın listesi için bk. Ahmet Özel, *Dârulislâm Dârulharb İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/ahmet-ozel> (Erişim Tarihi: 28.10.2020).

Üçüncü ve Dördüncü bölümler ile bibliyografyadan müteşekkildir. Çalışmada Sonuç bölümüne yer verilmemiştir.

Çalışmanın Önsöz'ünde yazar savaşların ortaya çıkışı, getirdiği yıkımlar ve ortaya çıkardığı esirlerin durumu hakkında genel bilgiler vermiştir. Ayrıca İslam dünyasında henüz ilk devirlerde görülen esirlik, esirlere iyi muamele edilmesi ve bunların belirli kurallara bağlanması hususunun Batılı devletlerce çok geç (1949 Cenevre Sözleşmesi) bir tarihte görüldüğünü ifade etmektedir. (s. 8-9) Eseri yazma amacını da “...*Türkçe’de müstakil bir araştırmanın bulunmaması*” olarak ifade eden yazar, çalışmasının bu alanda yapılacak çalışmalara mütevazı bir başlangıç olmasını ve Allah katında makbul (kabul edilen) ve meşkur (teşekküre layık) bulunmasını dileyerek Önsöz’ü bitirmektedir. (s. 9)

Giriş bölümünde savaş esirleri ile ilgili ön bilgi olması amacıyla kavramsal bir çerçeve çizilmiştir. Bu bağlamda “İslâm’da Uluslararası İlişkiler ve Savaş” başlığı altında genel esaslara, gayrimüslim toplumlarla ilişkilere dair bilgi verildikten sonra İslâm’da Savaş konusu işlenmiştir. (s. 11-20) Bu başlık altında Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve Hz. Peygamber’in ilk devir uygulamaları konunun delillendirilmesi açısından yerli yerinde ve tarihi bir süreç izlenerek verilmiştir. (s. 20-25) Daha sonra “İslâm’da Savaşın Meşruluğu ve Bu Konudaki Görüşler” başlığı altında İslam hukuk ekollerinin görüşlerine değinilmiştir. Bu görüşler ise hukukçuların savaş sebebine göre ikiye ayrılmıştır: 1-) Savaşın Sebebinin Küfür Olduğu, 2-) Savaşın Sebebinin Savaş Olduğu. Ardından görüşleri ve dayandıkları deliller anlatan yazar tarafında bu iki başlığın değerlendirilmesine yer verilmiştir. (s. 26-34)

Birinci Bölüm, İslam öncesi inançlarda ve toplumlarda savaş esirlerine ayrılmıştır. Yazar burada Hz. Âdem’in çocukları arasında yaşanan düşmanlık ve kan dökme hadisesinden başlayarak Asurluların, Yunan ve Romalıların esirlere karşı uyguladıkları eziyetlerden kısa ama vurgulayıcı cümleler ve örnekler vererek okuyucuyu aydınlatmaktadır. (s. 35-36) İslamiyet’ten önceki kitabi dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık) savaş esirlerine yapılan insanlık dışı muamele anlatılmaktadır. Hatta bu din mensuplarınca savaş esirlerine uygulanan vahşet ve insafsızlığın dinî bir emir olarak algılandığı özellikle belirtmektedir. (s. 36) Bu bölüm İslamiyet’in doğduğu topraklar ve Araplar arasında İslamiyet öncesi savaş esirlerine yapılan muamele hakkında bilgi vererek bitirilmektedir. (s. 36-37)

Özel, eserinin ikinci bölümünü Hz. Peygamber ve Hulefa-yı Râşidîn döneminde savaş esirlerine ve esirlere yapılan muameleye ayırmaktadır. Yazar, Hz. Peygamber’in seriyeleri ve gazveleri olaylarının ışığı altında ilk dönem İslam uygulamalarında savaş esirlerine karşı yapılan muameleyi anlatmaktadır. Her seriyye ve gazve hakkında önce kısa bir malumat verilmiş, ardından esirler hakkında bilgiler örnekleriyle okuyucuya sunulmuştur. Yazar, ayrıca tarihi süreç anlatımında gerekli olan yerlerde Kur’an’dan ayetlerle deliller göstermeyi de ihmal etmemiştir. (s. 35-56) Devamında ise Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini kapsayan Hulefa-yı Râşidîn dönemi savaşları, bu savaş sonucunda esirlere yapılan muamele hakkında genel hatlarıyla bilgi verilmiştir. Ardından yazar, kısa bir şekilde

konu üzerindeki değerlendirmelere yer vermiştir. (s. 57-62)

Eserin ana muhtevasını oluşturan kısımına ait bilgiler üçüncü bölümde anlatılmıştır. İslâm Hukukunda Savaş Esirleri'nin anlatıldığı bölüme yazar, esir (أسير) kelimesinin etimolojik kökeni ve tanımı hakkında bilgiler vererek başlamıştır. Ayrıca esir alınacak kişilerin kimler olabileceği hakkında mezheplerdeki görüşlere de yer verilerek burada açıklanmıştır. (s. 63-65) İslam Hukuku'na göre esir alma, esirlerin barınmaları ve bakımları, aile olarak esir edilenlere karşı yapılacak muameleler, esirlere baskı ve işkencenin yasaklanması, esirlerin Müslüman olması durumunda yapılacaklar, esirin eman hakkının tanınması, kadın esirlere karşı uygunsuz davranışlar ve esirin kaçması durumunda yapılması gerekenler hakkında bilgiler verilmiştir. (s. 66-80) Yazar bu konuları işlerken ayetleri, Hz. Peygamber'in sünnetlerini kaynak olarak kullanmış, ayrıca İslam âlimlerinin görüşlerini de belirterek okuyucuya geniş bir bakış açısı sunmuştur. "Esirlere Uygulanacak Hükümler" başlığı altında İslam hukukçularının konu hakkında görüşlerine değinilmiştir. Bu başlık altında öncelikle konuya dayanak teşkil eden ayet ve hadisler ilgili bahisten hemen sonra verilmiştir. Bu uygulama okuyucuya incelenen konunun kaynağını gösterip açıklamakla birlikte okuyucunun konuya olan hâkimiyetini pekiştirecek mahiyettedir. İslam hukukçularına göre esirlere uygulanacak muameleler *öldürme*, *karşılıksız veya fidyeye ile salıverme*, *esir mübadelesi* ve *köleleştirme* şeklinde tasnife tabi tutulmuştur. Yazar bu başlıklar altında konu ile ilgili müctehidlerin görüşlerine yer vermeye özen göstermiştir. Ayrıca tarihi olaylardan örnekler metin içerisinde uygun yerlere yerleştirilerek içerik zenginleştirilmiştir. Siyasi maksatla meşru yönetime isyan edenler, İslam dinini terk ederek Müslümanlara karşı savaşanlar ve Müslüman esirler hakkında görüşlere de bu bölümde yer verilmiştir.

Eserin dördüncü ve son bölümünde Devlet Hukukunda Savaş Esirleri konu edinilmiştir. Bu bölümde XIX. yüzyılda İslam dünyası dışında savaş esirleri hakkında meydana gelen gelişmeler tarihsel süreç dikkate alınarak yazılmıştır. (s. 109-116) Avrupa'da Cenevre Konferansı'nda alınan kararları içeren 1949 Cenevre III. Sözleşmesi hakkında bilgi verilerek, sözleşme maddelerine eserde yer verilmiştir. (s.117-142)

Eserin son bölümünü ise Bibliyografya oluşturmaktadır. Kullanılan kaynaklar incelendiğinde kaynakçanın çeşitlilik gösterdiği dikkatleri çekmektedir. Bu da yazarın eserde kullanılması zaruri olan temel başvuru kaynakları ile diğer eserleri kaynakçayı gereğinden fazla genişletmeyecek şekilde seçtiğini göstermektedir. (s. 143-147)

İncelemeye tabi tutulan eseri, dil-üslup ve metodolojik açıdan da değerlendirmek yerinde olacaktır. Öncelikle eserin aynı kategorideki birçoğuna kıyasla sade, anlaşılır ve akıcı bir üslupla kaleme alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü İslam hukuku alanında yazılmış bir eserde tabiidir ki kaynakları itibarıyla alanın uzmanları dışında pek bilinmeyen birçok terim olabileceği göz önüne alındığında eserde bundan mümkün olduğu ölçüde kaçınıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum eserin anlaşılma oranını arttıracak gibi,

makale yazarının tarihçi olduğu düşünülünce, okuyucu kitlesinin de genişlemesine olanak sağlamaktadır. Eserin muhtemelen en cezbedici yönlerinden biri sade ve anlaşılır özelliğidir.

Eserin en önemli yönü ise sağlam bir metodolojik yapıya sahip olmasıdır. Yazar öncelikle okuyucuya Giriş bölümünde konu hakkında genel bir bilgi vermektedir. Bu genel bilginin ardından birinci bölümde İslam öncesi dinlerde ve toplumlarda savaş esirleri konusunu işlemektedir. Bu bölüm ile yazar okuyucunun genel bilgiler edindikten sonra İslam öncesinde savaş esiri uygulamaları bilgisiyle daha sonra İslam hukuku uygulamalarını mukayese etme imkânını sunmaktadır. Sağlam temel oluşturacak bilgilerin ardından savaş esirleri konusunda Hz. Peygamber ve Dört Halife devri uygulamalarını eserinde işleyerek örneklerle konuya açıklık getirmiştir. Ayrıca bu bölümde Kur'an'dan ayetler ve Hz. Peygamber'in sünnetleri kaynak olarak gayet yerinde ve uygun bir şekilde kullanılmıştır. Esirlere ait muamelelerin pratikteki uygulamasının anlatıldığı üçüncü bölümde savaş esirlerinin hukuki boyutu ele alınmıştır. Yazar bu bölümde her konuda mutlaka fikir beyan eden bütün müçtehitlere yer vermeye özellikle dikkat emiştir. Böylece eserin tek yanlı bir bakış içerisinde olmasının da önüne geçmiştir. Eserin sonunda ise Batılı devletlerin savaş esirleri hakkındaki hukuki uygulamalarına ve XIX. yüzyıldaki hukuki düzenlemelerine yer verilmiştir. İslam'ın yüzyıllar önce kayıt altına aldığı kuralların Batılı devletlerce ne kadar geç benimsendiğini göstermesi, okuyucuya geniş bir bakış açısı sunması bakımından önemlidir.

Kullandığı kaynakları genellikle tenkit etmeyen yazar, eserinin esirlere uygulanan hükümler kısmının köleleştirme bölümünde Murray Gordon'u nazik bir üslup ve delilleriyle tenkit etmiştir. Yazar, Gordon'un Hz. Peygamber'in kölelik müessesesini kaldırmayarak inkılapçı değil ıslahatçı olarak görmesine şu ifadelerle karşı çıkar:

“...İslâm fitrat dinidir ve bunun bir gereği olarak bir takım emir ve yasaklar koyarken fert ve toplumun içinde bulunduğu şartları dikkate alır. İslâm'ın gerçekleştirdiği birçok hukukî düzenlemede tetriciliğin bulunması da bunu göstermektedir. ...Düşmanlar müslümanları esir alıp köleleştirir ve bu durum son çağa gelinceye kadar devam ederken, müslümanların düşmana aynı şekilde davranmasından daha tabii ne olabilir? ...Asırlar boyunca insanlığın önemli bir kesiminin insanlık dışı bir muameleye tabi tutulmasına sebep olan kölelik müessesesinin ne ortaya çıkışı ne de sürdürülmesinde İslâm pay sahibi değildir. İslâm, tek taraflı olarak ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir kurumu olabilecek en iyi şartlara kavuşturmuş ve en azındankendi toplumu içinde sayılarının azaltılması ve tetricen kaldırılması için de en uygun zemini hazırlamıştır...”. (s. 100)

Netice itibariyle İslam hukuku alanında yapılan, birçok Arapça ana kaynak kullanılarak kaleme alınan eser, sade bir dil ve üslupla herkesin anlayacağı tarzda oluşturulmuştur. Eser meydana getirilirken titizlikle uygulanan metodolojik yöntemler

eserin ilgi çekiciliğini arttırmaktadır. Bu haliyle eser, sadece alanının uzmanlarınca değil, İslam hukukuna ilgi duyan herkesçe zevkle okunabilecek bir yapıya sahiptir.

Kaynakça

Özel, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Özel, Ahmet. *Dârulislâm Dârulharb İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/ahmet-ozel> (Erişim Tarihi: 28.10.2020).