

Aralık / December 2021

Sayı / Issue 27

e-ISSN : 2667 - 6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty





e-ISSN 2667-6575

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Ulakbim TR-Dizin, Index Copernicus, DOAJ (Directory of Open Access Journals), EBSCO Host: Academic Search Ultimate** tarafından taranan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. / Şırnak University Journal of Divinity Faculty is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Sahibi/Owner

On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BAZ – Şırnak University

Editör / Editor in Chief

Dr. Talip DEMİR – Şırnak University

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR– Şırnak University
Dr. Emin CENGİZ – Şırnak University
Dr. Hasan CANSIZ – Şırnak University
Dr. İsmail KURT– Şırnak University
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ– Şırnak University
Arş. Gör. Yakup AKYÜREK– Şırnak University

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Öğr. Gör. Muharrem ÜNEY – Şırnak University
Öğr. Gör. Mohammad Rachid ALDERSHAWI – Şırnak University

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Ali KOÇAK – Şırnak University

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA	İstanbul Sabahattin Zaim University, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN	Çukurova University, Adana, TURKEY
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ömer DUMLU	Ege University, İzmir, TURKEY
Doç. Dr. Bahattin KELEŞ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. David PESTROIU	University of Bucharest, Bucharest, ROMANIA
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. İbrahim BAZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. MehmetSait UZUNDAĞ	Adıyaman University, Adıyaman, TURKEY
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Abdurrahim AYĞAN	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ahmet GÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Hafız Abdul QADEER	University of the Punjab, Gujranwala, PAKISTAN
Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muammer ARANGÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muhammed Muhti GÜNDÜZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TURKEY

Yayın Tarihi / Publishing Date

15 Aralık 2021 / 15 December 2021

Yönetim Yeri /Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak Tel: +90 486 216 40 08
Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, Şırnak / TURKEY
e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi elektronik ortamda (çevrimiçi), Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Makale yayın sürecinde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Dergide yayımlanan makalelerde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makaleler en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup dergi Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Şırnak University Journal of Divinity Faculty is published in electronic format (online) in June and December. In the article publication process, a double-blind review fulfilled by at least two reviewers is used. Referee names are kept strictly confidential. Published language is Turkish, English and Arabic. In the articles published in the journal, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The articles have been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. The responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the journal is licensed under the Creative Commons Attribution-Non-Derivative 4.0 International License.

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ	Van Yüzüncü Yıl University, Van, TURKEY
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul University, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Social Sciences University of Ankara, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk University, Erzurum, TURKEY
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman University, Adıyaman, TURKEY
Prof. Dr. Harun YILDIZ	Ondokuz Mayıs University, Samsun, TURKEY
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK	Necmettin Erbakan University, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL	Necmettin Erbakan University, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	Amasya University, Amasya, TURKEY

TRİZİN

ICI JOURNALS
MASTER LIST

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

**Academic
Search
Ultimate**
EBSCOhost

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 5-24 | **19. Yüzyılda Hâlidiliğin Şark Medreselerine Tesirleri**
The Effects of Khâlidîyya on Eastern Madrasahs in the 19th Century
Abdulcebbar KAVAK
- 25-47 | **Üsâme b. Münkız'ın el-Bedi' fi Naqdi'-ş-Şi'r Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi**
The Place and Importance of Usama Ibn Munqidh's al-Badi' fi Naqd al-Shi'r in the Literary Criticism
Ali SEVDİ
- 48-64 | **Edebî Bir Sanat Olarak Aksu'z-Zâhir (Nefyu's-Şey' bi-Îcâbihî) ve Kurân-ı Kerîm'de Kullanımı**
Aqs al-Zaher (Nafy al-shay bi îjabih) as a Literary Art and Its Use in the Qur'an
Hüseyin ERSÖNMEZ
- 65-84 | **Halikarnas Balıkçısı'nın Aganta Burina Burinata ve Hannâ Mîna'nın Yelken ve Fırtına Romanında Deniz İmgesi**
The Sea in the Novels Aganta Burina Burinata by the Fisherman of Halicarnassus and Sail and Storm by Hanna Mina
İbrahim ALŞİBLİ
- 85-109 | **Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım**
A Procedural Approach to Some Comments and Evaluations Regarding the Change in Provisions
İsmet KALKAN
- 110-133 | **Sosyal Bütünleşme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik, Güvenirlik Çalışması**
Development of the Social Integration Scale: The Validity and Reliability Study
Kayhan BAYRAM - Halil AYDINALP
- 134-158 | **İslam Ekonomisi Açısından Türev Ürünlerin Eleştirel Bir Analizi**
A Critical Analysis of Derivative Instruments from the Perspective of Islamic Economics
Medine SICAKYÜZ - Harun ŞENCAL
- 159-180 | **Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in Murattal ve Mücevved Tilavetlerinin Karşılaştırmalı Zamansal Analizi**
Comparative Temporal Analysis of Abdussamed, Husari, Minshawi and Mustafa Ismail's Murattal and Mujawwad Recitations
Muhammed Recai ÇİFTÇİ

- 181-207 | **Buhârî'de Haksızlık Anlayışı (Kitâbu'l-Mezâlim Örneği)**
The Concept of Injustice in al-Bukhârî (The Case of Kitâb al-Mazâlim)
Mustafa ÖZTÜRK
- 208-233 | **Mesâbîhu's-Sünne Şerhlerinden Miftâhu'l-Fütûh'un Eşref el-Fukkâi'ye Aidiyeti Meselesi**
The Question of Ashraf al-Fuqqâ'i's Ownership of Miftâh al-Futûh, one of the Commentaries on Masâbih al-Sunnah
Mustafa Yasin AKBAŞ
- 234-259 | **Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı**
Ayahuasca: The Vine of Souls
Nadide ŞAHİN

19. Yüzyılda Hâlidîliğin Şark Medreselerine Tesirleri

The Effects of Khâlidîyya on Eastern Madrasahs in the 19th Century

Abdulcebbar KAVAK

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Karabük University, Faculty of Divinity, Department of Siyer-i Nebi and History of Islam

Karabük, Turkey

akavak@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 **Sayfa / Pages:** 5-24

Atıf / Cite as: Kavak, Abdulcebbar. "19. Yüzyılda Hâlidîliğin Şark Medreselerine Tesirleri [The Effects of Khâlidîyya on Eastern Madrasahs in the 19th Century]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 5-24.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.997360>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

İslam dünyasındaki en yaygın tarikatlardan biri Nakşibendîliktir. Bu tarikatın 19. yüzyılda Ortadoğu'daki en aktif temsilcisi ise Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'dir. Ona nisbet edilen Hâlidîyye kolu, dinamik yapısıyla toplumsal hayatı canlandıran bir tasavvufî ihya hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Hâlidîliğin faaliyetleri içinde en çok öne çıkanlardan biri medreselerin ihyasıdır. Hâlidîliğin ilk olarak Irak'ın Şehrezor bölgesi ile İran ve Anadolu'da yaşayan Kürtler arasında yayılmaya başladığı düşünüldüğünde, ilim ve tedrisat olarak ilk el attığı kurumlar Şark Medreseleri olmuştur. Bu medreseler, Türkiye'de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri, Irak ve Suriye'nin kuzey bölgeleri ile İran'ın batı bölgeleri gibi özellikle Kürt nüfusun yoğunluklu olduğu geniş bir coğrafyada kurulan ilim merkezleridir. Şark Medreseleri, vakfiyesinde Şâfiîler için yaptırıldığı vurgulanan ve müderrisler dahil bütün çalışanlarının Şâfiî mezhebine mensup kişilerden seçilmesi şart koşulan Bağdat Nizamiye Medresesi'nin devamı niteliğinde faaliyet yürütmüştür. İmadiye bölgesindeki Kubbehân Medresesi, Erbil'de bulunan Maveran Medresesi, Hevraman bölgesinde bulunan Biyâre Medresesi, Van'ın Müküs (Bahçesaray) ilçesinde bulunan Arvas Medresesi, Muş'un Bulanık ilçesinde bulunan Şeyh Aynü'l-Melek Zaviye ve Medresesi gibi köklü medreselerin dışındakiler, cami bitişiğinde inşa edilen basit yapılardan oluşmuştur. Tedrisatın çoğunlukla müderris merkezli olduğu Şark Medreselerinde, medreseler arası talebe sirkülasyonu fazla olmuştur. Talebelerin yatılı olarak kalabildiği bu ilim merkezlerinde, müfredat olarak Bağdat Nizamiye Medresesi ile kısmen Osmanlı dönemi medreselerinin ders programları takip edilmiştir. Şark Medreselerinde, Arapça ve dinî ilimlerin yanında edebiyat alanında Farsça bazı klasik eserler tercih edilmiştir. Şark Medreselerinde müderrisler dersleri Kürtçe anlatmış, öğrenciler de kendi aralarında müzakere ve okumaları Kürtçe yapmışlardır. Hâlidîlik, ilmi ve medreseyi önceleyen tavrı ile Şark Medreselerinin niceliğini arttırmış ve ayrı bir dinamizm kazandırmıştır. Hâlidîler bir taraftan mevcut medreseleri daha aktif hale getirirken, diğer taraftan pek çok yeni medresenin açılmasını sağlamışlardır. Bu durum bölgenin ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sunduğu gibi entelektüel bir tabakanın oluşmasında da öncü rol oynamıştır. Bu ilim merkezlerinde toplumun ihtiyacı olan yönetici, âlim, müderris, siyasetçi, yazar ve şairler yetişmiş ve yaşadıkları dönem bu alanlarda önemli bir açığı kapatmıştır. Hâlidî tekkeleri, şehirlerden kırsala doğru gittikçe yerini medreselere yahut camilere bitişik mütevazı hücrelere bırakmıştır. Hâlidîliğin yayılmasıyla beraber Şark medreselerinde eğitim ve öğretim işini uhdesine alan müderrisler aynı zamanda irşad görevini de üstlendiklerinden müderris- sûfî modeli ilmiye sınıfı arasında büyük artış göstermiştir. Diğer taraftan ilim tahsil eden talebeler, tasavvufî bir atmosferde yetiştiklerinden mürid-talebe modeli yaygınlaşmıştır. Şark Medrese geleneği, Hâlidîlikle beraber pek çok köy ve beldede camilerde yaşatılmaya başlanmıştır. Diğer bir tabirle Hâlidîler, Şark Medreselerindeki tedrisatı camilere kaydırarak, camileri de canlandırmış, böylece merkez ve taşrada medreseli-cami modelinin çoğalmasına katkı sunmuşlardır. Mevlânâ Hâlid'in *Divan'ı*, medreselerde okunan diğer Farsça eserler arasında yerini alırken, Mevlânâ Hâlid'in Şam'da baş gösteren salgın sebebiyle müritlerine okumalarını tavsiye ettiği özel bir salavat duası, Hâlidî şeyhlerinin görev yaptıkları cami ve medreselerde namazlardan sonra okunmaya başlanmıştır. Bu çalışmanın amacı Hâlidîliğin Irak, İran ve Anadolu üçgeninde aktif tedrisat yürüten Şark Medreselerine tesirlerini irdelemektir. Hâlidîliğin yayılmasıyla beraber ilmî ve tasavvufî faaliyetlerin mezcedildiği Şark Medreselerinde kurumsal yapının zenginleştiği, tasavvufî içerikli eserlerle müfredatının genişlediği, müderrisliğe müşid kimliğinin de eklenmesiyle öğretici kadronun statüsünün daha da güçlendiği, verilen tasavvufî eğitimle talebelerin eğitim öğretim programının çeşitlendiği ve bu medreselerde yetişen talebelerin toplumsal hayata daha donanımlı ve özgüvenli bireyler olarak katıldıkları sonucuna ulaşılmıştır. **Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Hâlidîlik, 19. Yüzyıl, Şark Medreseleri, Müderris-Sufi Modeli, Medreseli-Cami Modeli.

Abstract

Naqshbandi is one of the most widespread Sufi orders in the Islamic World. The most active representative of this sufi order in the Middle East in the 19th century is Mawlana Khalid al-Baghdadî. The Khâliidiyya branch, which was attributed to him, emerged as a Sufi revival movement that revitalized social life with its dynamic structure. One of the most prominent among the activities of the Khâliidiyya is the revival of the madrasahs. Considering that the Khâliidiyya first began to spread in the Shahrazor region of Iraq and among the Kurds living in Iran and Anatolia, the first institutions that it dealt with in the fields of science and education were the Eastern Madrasahs. These madrasahs are science centers established in a wide geography where the Kurdish population is concentrated, such as the Eastern and Southeastern Anatolia regions of Turkey, the northern regions of Iraq and Syria, and western regions of Iran. The Eastern Madrasahs operated as a continuation of the Baghdad Nizamiya Madrasah, which was for Shafiis and all its entire personnel, including teaching staff, were to be selected from Shafii Sect. They consisted mostly of simple structures built next to the mosques, apart from the well-established madrasahs such as Qubbahan Madrasah in İmadiya, Maweran Madrasah in Arbil, Biyara Madrasah in Havraman, Arwas Madrasa in Mokus (Bahçesaray) district of Van, Sheikh Ayn al-Malak Zaviya and Madrasah in Bulanık district of Muş. In the Eastern Madrasahs, where the education is mostly teacher-centered, the circulation of students among the madrasahs was high. In these science centers where students can stay as boarding students, the curriculum of the Baghdad Nizamiya Madrasa and Ottoman period madrasahs were followed. In the Eastern Madrasahs, some classical Works in Persian were preferred in the field of literature, as well as Arabic and religious sciences. In these Madrasahs, the mudarris taught the lessons in Kurdish, and the students discussed and read among themselves in Kurdish. On the one hand the Khâlidis made the existing madrasahs more active; on the other hand, they enabled the opening of many new madrasahs. This situation not only made significant contributions to the scientific and cultural life of the region, but also played a leading role in the formation of an intellectual layer. Managers, scholars, mudarrises, politicians, writers and poets that the society needed were trained in these centers of science, and they filled an important gap in these fields during their lifetime. As the Khâliidi lodges moved from the cities to the countryside, they gave way to modest cells adjacent to madrasahs or mosque. With the spread of Khâliidiyya, the mudarris-sufi model has increased greatly among the scientists, since the mudarris, who took up education and training in the Eastern Madrasahs, also took on the task of guidance. On the other hand, the disciple-student model has become widespread since the students who received knowledge were brought up in a mystical atmosphere. The tradition of the Eastern Madrasahs is kept alive in mosques in many villages and towns with the Khâliidiyya. In other words, the Khâliidiyya moved the education in the Eastern Madrasahs to mosques and revived the mosques, thus contributing to the proliferation of the madrasah-mosque model in the central and provincial areas. While Mawlana Khalid's Diwan took its place among the other Persian Works read in madrasahs, a special salawat prayer that Mawlana Khalid recommended to his disciples to read due to the epidemic that broke out in Damascus was started to be read after prayers in mosques and madrasahs where Khâliidi sheikhs served. The aim of this study is to examine the effects of Khâliidiyya on the Eastern Madrasahs, which carry out active education in the triangle of Iraq, Iran and Anatolia. It was concluded that the institutional structure in the Eastern Madrasahs, where scientific and mystical activities were combined, flourished; the curriculum was expanded with works with mystical content; the status of the teaching staff was strengthened with the addition of the guide identity to the mudarriship; the educational program of the students became more diverse with the provided Sufi education; and the students who grew up in these madrasahs participate in social life as more equipped and self-confident individuals.

Keywords: Sufism, Khâliidiyya, 19th Century, Eastern Madrasahs, Mudarris-Sufi Model, Madrasah-mosque Model.

Giriş

Hicrî ikinci yüzyıldan sonraki birkaç asırda sûfîler, söylem ve yaşantılarıyla toplumsal hayatta irfanî bir bakış ve ihsanî bir tecrübenin temsilcileri olmuşlardır. İslam dünyasının farklı bölgelerinde her bir sûfî, İslam ahlak ve maneviyatı alanında şahsî düşünce ve tecrübeleriyle örnek bir kişiliğe dönüşmüştür. Bu meyanda Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) Rabiâtü'l-Adeviyye'ye (öl. 185/801), Süleyman Dârânî'den (öl. 215/830) İbrahim Edhem'e (öl. 161/778), Hâris el-Muhasibî'den (öl. 243/857) İmam Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) kadar pek çok meşhur sûfîden bahsedilebilir. Medine-i Münevvere'den Bağdat'a, Mısır'dan Horasan'a uzanan geniş bir coğrafyada adı geçen meşhur sûfîlerin düşünce, söylem ve tasavvufî birikimleri birer mektebe dönüşmüştür.¹ Bundan sonraki süreçte tasavvufun kurumsallaşmaya başlamasıyla beraber ortaya çıkan tarikatlar ise faaliyetleriyle İslam toplumunda daha etkin ve yaygın bir hizmetin içine girmişlerdir.²

Tasavvuf temelli İslam dindarlığı, birkaç asırdan beri gerilemesine ve eski dinamizmini kaybetmesine rağmen, on dokuzuncu yüzyılda toplumsal hayatta rağbet edilen bir yaşam modeli olmuştur. Bu yüzyılda geleneksel tarikatların yanında İdrîsiyye, Senûsiyye, Mirganiyye ve Reşîdiyye gibi ıslahat ve tecdid vizyonu ve tebliğ misyonuyla ortaya çıkan tasavvufî hareketler de faaliyetleriyle dikkat çekmişlerdir.³ Aynı dönemde Sünnî tasavvuf geleneğine bağlı kalarak Irak, İran ve Anadolu başta olmak üzere Ortadoğu, Asya ve Uzakdoğu'da iz bırakan ihyâcı bir hareket daha ortaya çıkmıştır. Şehrezorlu Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'ye (öl. 1242/1827) nisbet edilen bu hareket Hâlidîliktir.⁴ Nakşibendî-Müceddidî tasavvuf geleneğinin devamı olan Hâlidîlik, tarikatı şeriatle, tasavvufu ilimle ve tekkeyi medrese ile tevhid eden, ilmi önceleyen ve ulemâyı öne çıkaran yapısıyla ilmiye sınıfının yoğun ilgisine mazhar olmuştur. Genelde merkezden taşraya gidildikçe azalan ilmî ve tasavvufî faaliyetleri, tekke ve medrese faaliyetlerini camilere taşımak suretiyle taşraya da ulaştırmayı başarmıştır. Hâlidîliğin ciddi bir ivme ve dinamizm kazandırdığı medreselerin başında Kürtlerin yoğunlukta olduğu coğrafyada kurulan Şark Medreseleri gelmektedir. Hâlidîler, Şark Medreselerine yeni bir kimlik kazandırmış ve faaliyet alanlarını genişletmişlerdir. Bu çalışmada Hâlidîliğin Irak, İran ve Anadolu üçgeninde aktif tedrisat yürüten Şark Medreselerine etkileri irdelenecektir.

¹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *et-Tasavvuf es-sevretu'r-rûhiyye fi'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'ş-Şa'b, ts.), 80-95.

² Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yay., 1999), 52-212.

³ Kadir Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat* (Senûsiyye Tarikatı) (Konya: Ensar Yay., 2008), 64-75.

⁴ Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, çev. Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 109-114.

1. Şark Medreselerine Genel Bir Bakış

İslamiyet'in Arapların yaşadığı coğrafyanın sınırlarını aşarak yayılmasıyla beraber bu dini kabul eden farklı milletler, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i şerifleri öğrenmek için Arapçaya yönelmişlerdir. Bu amaçla camilerde başlayan dinî eğitim öğretim bir süre sonra ilmî ve edebî muhitlerden saraylara kadar toplumsal hayatın hemen her alanında etkili olmuştur.⁵ Bu hareketlilik zamanla medrese olarak adlandırılan köklü bir kurumunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İlk defa Karahanlılar döneminde Merv şehrinde açılan medreselerin,⁶ Büyük Selçuklu dönemi önemli devlet adamlarından Nizamülmülk'ün (öl. 485/1092) açtığı *Nizamiye Medreseleri*⁷ eğitim öğretimde doruğa çıktığını belirtmek gerekir. *Nizamiye Medreselerinin* başarısı, bu kurumsal yapının İslam dünyasının pek çok bölgesinde yayılmasına yol açmıştır. Selçuklu, Eyyûbî ve Osmanlı dönemlerinde açılan medreseler,⁸ bu misyonu sürdüren kurumlardır.

Türkiye'de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri, Irak ve Suriye'nin kuzey bölgeleri ile İran'ın batı bölgeleri gibi özellikle Kürt nüfusun yoğunluklu olduğu geniş bir coğrafyada kurulan Şark Medreseleri de⁹ Şafiî mezhebi ağırlıklı müfredatıyla Bağdat Nizamiye Medresesinin devamı niteliğinde faaliyet yürüten eğitim öğretim kurumlarıdır.¹⁰ Bu medreselerde okutulan ilmî eserler Arapça, edebî eserler ise çoğunlukla Farsçadır. Öğretim dili ise genellikle Kürtçe olmuştur.¹¹ Bu medreselerin fiziki yapısına baktığımızda İmadiye bölgesindeki Kubbehân Medresesi, Erbil'de bulunan Maveran Medresesi, Hevraman bölgesinde bulunan Biyâre Medresesi, Van'ın Müküs (Bahçesaray) ilçesinde bulunan Arvas

⁵ Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983), 33-107; Hüseyin Uslu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1985), 58-59.

⁶ Uslu, *İslam Müesseseleri Tarihi*, 61.

⁷ Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 113-114.

⁸ Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/48-54; Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 113-130; Mahmut Dündar, *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 66-106; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 3-46; Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 135-148.

⁹ M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 27.

¹⁰ Şark Medreseleri usul ve müfredat açısından Nizamiyenin devamı olmakla beraber donanım ve imkanlar açısından Nizamiye, Ezher, Fatih ve Süleymaniye Medreselerinin seviyesine ulaşamamıştır. Bk. Muhammed Sadık Hamidî, "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının İslah Önerisi", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, ed. Fikret Gedikli (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yay., 2013), 1/313. Kubbehân, Mâverân ve Biyâre Medreseleri oldukça aktif ve çok sayıda ilim ve tasavvuf erbabı yetiştirmekle beraber örneğin Biyâre Medresesi ancak "Küçük Ezher" benzetmesiyle takdir edilmiştir. Bk. Abdürrezzâk Abdurrahman Muhammed, *Serbürdeki Havraman Serdaneki Tavile* (Tahran: Çaphâne-I Mahâret, 2005), 1311.

¹¹ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 84.

Medresesi, Muş'un Bulanık ilçesinde bulunan Şeyh Aynü'l-Melek Zaviye ve Medresesi gibi köklü medreselerin dışındakiler, cami bitişiğinde basit yapılardan oluşmuştur.¹² Bu nedenle bu tür medreseler için çoğu zaman "Hücre" tabiri kullanılmıştır. 30-40 metrekare arasında değişen daracak bir veya iki odadan oluşan bu hücre talebelerin hem dersliği hem yemekhanesi hem de yatakhane olarak kullanılmıştır.¹³

Şark Medreselerindeki hiyerarşi ve işleyişine baktığımızda sade, basit fakat kurumsal bir yapılanma karşımıza çıkmaktadır. Medresenin başında bulunan ve tedrisattan sorumlu olan şahsiyet "Mele/Molla" veya "Seyda" olarak isimlendirilmiştir. Bu isim halk arasında yaygınlaşmış ve kabul görmüştür. Medrese talebeleri genel olarak "faki" olarak isimlendirilirken, Molla Cami olarak bilinen Nureddin Abdurrahman Câmî'nin (öl. 898/1492) *el-Fevâidü'z-ziyâiyye* adlı Nahiv alanında telif ettiği eserini okuyanlara "tâlib" adı verilmiştir. Tâlibler diğer fakilerden farklı ve bir üst konumda olduklarından, yemek, temizlik ve diğer medrese hizmetlerinden muaf tutulmuşlardır. Medresede eğitim ve diğer hizmetlerin yürütülmesinde Seyda'nın yardımcısı konumunda olan talebeye ise "mîr" adı verilmiştir.¹⁴

Şark Medreselerinde şu dört hususun belirgin olarak öne çıktığını söyleyebiliriz.

1. Şark Medreselerinde tedrisat genellikle medrese değil, müderris merkezlidir.
2. Şark Medreseleri, müfredat olarak büyük oranda Bağdat Nizamiye Medresesi ile kısmen Osmanlı dönemi medreselerinin devamı niteliğindedir.
3. Medreseler arası talebe sirkülasyonu fazladır. Talebeler herhangi bir medreseye bağlı kalmaksızın belli aralıklarla birden çok müderristen ders okuma imkanına sahiptirler.
4. Şark Medreselerinde farklı milletlerden öğrenciler de bulunmakla beraber genellikle ders anlatım ve konuların müzakere dili Kürtçe olmuştur.¹⁵

Şark Medreselerinin belki de en yaygın ve en mümeyyiz vasıflarından biri tedrisatın medrese değil, müderris merkezli oluşudur. Bu sayede ilim ve tedrisat sadece şehirlerle sınırlı kalmamış pek çok kasaba, belde ve köye kadar yayılmıştır. Böylece dinî eğitimle beraber genelde şehirlerde yoğunlaşan entelektüel çevrenin sınırları taşraya kadar genişletilmiştir.

Osmanlı döneminde bu yapısı ve özellikleriyle faaliyet yürüten Şark Medreseleri, Cumhuriyet döneminde benimsenen yeni eğitim öğretim usul ve uygulamaları ile misyonunu yerine getiremez hale gelmiştir. Türkiye'de faaliyet alanı ve imkânı kısıtlanan Şark

¹² Sabahattin Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 113.

¹³ Sadreddin Öztoprak, *Şark Medreselerinde Bir Ömür* (İstanbul: Beyan Yay., 2003), 42.

¹⁴ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 40-45.

¹⁵ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 84-85.

Medreselerinin müderrisleri, Doğu ve Güneydoğu'daki bazı belde ve köylerde eğitim öğretim için çok da uygun olmayan mekanlarda bu geleneği yaşatmak için bir mücadelenin içine girmişlerdir. Aynı süreçte Irak, Suriye ve İran'da bulunan Şark Medreseleri ise herhangi bir yasaklamaya maruz kalmadan faaliyetlerine devam etmişlerdir. Türkiye'de Şark Medreselerinin bu sıkıntılı durumu 1950'li yıllara kadar devam etmiştir. Çok partili döneme geçiş ve Demokrat Partinin iktidara gelişiyle beraber Şark Medrese geleneği mensupları faaliyetlerini taşradaki köylerden şehirlere kaydırmaya başlamışlardır. Şark ulemasının yetiştiği bu ilim merkezlerinin günümüze kadar devam etmesinde en önemli faktörlerden biri, halk nezdinde elde ettikleri saygın konumdur. Halk dinî konularda medrese mezunlarını daha güvenilir bulmakta, toplumsal ve kültürel anlamda bu şahsiyetleri kendine daha yakın görmektedir. Resmî kurumlarda din eğitimi almış şahsiyetler ise, medrese tahsili görmüş meslektaşlarına göre toplumsal kabule daha az mazhar olarak görevlerini sürdürmek zorunda kalmışlardır.¹⁶ Bununla beraber son yıllarda hem Şark Medreselerinde yetişmiş hem de İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde din eğitimi almak suretiyle toplumsal alanda görev yapanların sayısı artmaktadır. İlim icazetli ve diplomalı bu şahsiyetlerin bir taraftan müderris kimlikleriyle medreselerde, diğer taraftan müftü, vaiz, imam-hatip ve müezzin kadrolarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, akademisyen kimlikleriyle de ilahiyat fakültelerinde görev almaları, kadim medrese geleneği ile modern din eğitim ve öğretim anlayışının ortak bir zeminde ve birbirine katkı sunabilecek imkân ve şartların oluşturulması hususunda olumlu bazı gelişmelere kapı aralayacağı söylenebilir.

2. Hâlidî Tasavvuf Geleneğinde İlim ve Medrese

Hâris el-Muhasibî'den (öl. 243/857) Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (öl. 505/1111), Abdülkadir Geylânî'den (öl. 561/1166) Muhammed Bahaüddin Nakşibend'e (öl. 791/1389) kadar bütün tanınmış sûfîler, Arapça ve dinî ilimlerin tahsiline büyük önem vermişlerdir. Şeriat ve tarikat dengesine dikkat çeken sûfîler, şeriatın tarikatın temelini ve özünü oluşturduğu hususunu eserlerinde vurgulamışlardır. Nakşibendiyye tarikatında Hâceganiyye döneminden Hâlidîyye'ye kadar geçen süreçte şeriata yapılan vurgu giderek artmış, ilmi, alimi ve medreseyi önceleyen düşünce, uygulama sahasında çok güçlü bir zemine oturmuştur.

¹⁶ Deniz Aşkın, "Geleneğin Savunucusu: Türkiye'de Geleneksel Şark Medreseleri ve Müderrislerin (Seydaların) Modern Din Eğitimine Eleştirileri", *Anemon Muş Alparşlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2010 8/1), 13.

Öyle ki bu konu Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (öl. 1242/1827) ile beraber Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf geleneğiyle özdeşleşen bir pratiğe dönüşmüştür.

Hâlidî tasavvuf geleneği, kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin düşünce ve uygulamaları çerçevesinde şekillenmiş ve bu gelenek takipçileri tarafından günümüze kadar devam ettirilmiştir. Hâlidîlikte şeriat ve tarikat dengesine son derece riayet edilirken, eğitim hususunda da ilim ve medreseye çok ciddi bir ehemmiyet verilmiştir. İlim ve medrese ayağı şeriatı, seyr ü sülûkla devam ettirilen manevî ve ahlakî eğitim de tarikat boyutunu temsil etmiştir. Doğrusu Hâlidîlikte medrese ve tekke faaliyetleri tevhid edildiğinden ve başından itibaren talebe olarak Hâlidî şeyhlerinin rahle-i tedrislerine girenler aynı zamanda irşad halkasına da dahil olduğundan, ilim ve tedrisat seyr ü sülûkün başlangıcı olmuş, bunu ruhî ve ahlakî eğitim süreci takip etmiştir. Iraklı tarihçi Abbas Azzâvî (öl. 1971), Hâlidîlerin ilim ve medreseyi önceleyen tavırları, bidat ve aşırılıktan uzak, makbul ve ma'kûl bir yaşam tarzına sahip olmalarını övmekte ve bu durumun Hâlidî tasavvuf geleneğinin başarısındaki başlıca husus olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷

19. yüzyıldan itibaren Ortadoğu'nun pek çok büyük ilim kültür merkezinde faaliyet yürüten Hâlidî mensupları arasında dönemin tanınmış büyük alim ve şairlerinin bulunması ve bunların bizzat ilim ve tedrisatla uğraşmaları, ilim ve medresenin Hâlidîlikte bir geleneğe dönüştüğünün en büyük göstergesidir. Şöhreti Irak sınırlarını aşan Allâme Molla Yahya el-Mizûrî (öl. 1252/1836), Mevlânâ Hâlid'in ilim ve tedrisatla uğraşması için görevlendirdiği ve *Ruhu'l-me'ânî* adlı tefsiriyle tanınan Bağdatlı halifesi Ebü's-Senâ Şihâbüddin el-Âlûsî (öl.1270/1854),¹⁸ Bağdat'ta ilmiye sınıfı arasında saygın bir konuma sahip Haydarî ailesi mensubu Şeyh Ubeydullah Haydarî (öl. ?), Süleymaniye şehrinin aktif alim ve mutasavvıflarından Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (öl. 1283/1866), Şam'ın tanınmış Hanefî ulemasından, *Reddü'l-muhtâr* adlı eserin sahibi ve Mevlânâ Hâlid'in hadis icâzeti verdiği¹⁹ ilim çevrelerinde kısaca İbn Abidin diye tanınan Muhammed Emîn el-'Abidîn (öl. 1252/1836), ilim ve tasavvuf alanında Şam'ın saygın ailelerinden Hânîlere mensup Muhammed b. Abdullah el-Hânî (öl. 1279/1862), Suriye'nin kuzeyinde saygın bir konumda olan Şeyh Ahmed Haznevî (öl. 1950), Anadolu'dan Şam'a göç eden Molla Ramazan el-Bûfî (öl. 1410/1990), İran'da Durûd

¹⁷ Abbas Azzâvî, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmiyyi'l-Kürdî* (1974/2), 182.

¹⁸ Âlûsî'nin hayatı ve eserleri için bk. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ'l-Âlûsî* (Bağdat: Şirketu't-Ticâreve't-Tibâ'a, 1958), 4-92; Muhammed Behcet el-Eserî, *A'lâmu'l-İrâk* (Beyrût: ed-Dâru'l-Arabiyye Li'l-Mevsû'ât, 2002), 25-35.

¹⁹ İbn Abidîn'in Mevlânâ Hâlid'den aldığı hadis icâzeti için bk. Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân* (Hevler: Çaphâne-I Ârâs, 2011), 1/340-341.

Tekkesini kuran Şeyh Alaaddin Biyârî (öl. 1953), Kafkasya bölgesinde Şeyh Şamil'in de içinde yer aldığı pek çok alim ve komutanın yetiştiği Yukarı Yerağlı Medresesini kuran Şeyh Muhammed Yerağlı (öl. 1265/1848) ve yakın dostu Has Muhammed Şirvanî (öl. 1260/1844), Kazan bölgesinin aktif alimlerinden Şeyh Zeynullah Resulev (öl. 1917), Türkiye'de Nehri Medresesini Hâlidî tasavvuf geleneğiyle buluşturan Seyyid Taha Hakkarî (öl. 1269/1853), Gayda Dergahını kuran Seyyid Sibğatullah Arvasî (öl. 1287/1870), Küfrevî Tekkesinin pîri Şeyh Muhammed Küfrevî (öl. 1315/1898), Norşin Medresesini kuran Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî (öl. 1304/1886), Şeyh Hâlid el-Cezerî (öl. 1255/1839), Cizre ve Serdahl tekkelerinde ilim ve irşad faaliyetleri yürüten Şeyh Seyda el-Cezerî (öl. 1968), Bingöl ve çevresindeki faaliyetleriyle bilinen Şeyh Ali Sebtî (öl. 1287/1871),²⁰ İstanbul'da Gümüşhanevî Dergahını kuran ve hadis sahasında *Râmûzu'l-ehâdîs* adlı eserin müellifi²¹ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (öl. 1311/1893), bu dergahın müntesiplerinden İstanbul, Ankara ve Konya'da geleneksel medrese eğitimi ile ilahiyat fakültesi eğitim programını mezcederek fıkıh ve hadis ağırlıklı ilim merkezleri açan Şeyh Mahmud Esad Coşan (öl. 2001)²² bu şahsiyetlerden sadece birkaçıdır. Yine Arapça, Farsça, Kürtçe ve Türkçe yazdıkları şiirler ve tertip ettikleri tasavvufî Divanlarla tasavvuf edebiyatı alanına katkı sunan pek çok Hâlidî mensubundan bahsedilebilir. Büyük çoğunluğu Irak, Anadolu ve İran'da yaşamış olan bu Hâlidî şair ve edebiyatçılarından bazıları şunlardır: Muhammed Havramî (öl. 1265/1848), *Ma'dûm* mahlaslı Abdurrahim Mevlevî (öl. 1300/1883), Ubeydullah-ı Nehrî (öl. 1300/1883), Muhammed Hazîn Firsafî (öl. 1308/1890), üç ciltlik Farsça Mesnevî şerhi bulunan Hamid b. Ali el-Bîsârânî (öl. 1312/1894), *Mahvî* mahlaslı Muhammed Osman (öl. 1326/1908), Selim Senendecî (öl. 1326/1908), *Hâkî* mahlaslı Muhammed Can Aktepî (öl. 1327/1909), *Rûhî* mahlaslı ve *Ravdu'n-na'îm* adlı eserin²³ müellifi Abdurrahman Aktepî (öl. 1328/1910), Kerbelâî mahlaslı Muhammed Aktepî (öl. 1358/1939), Halife Yusuf (öl. 1387/1968), Seyyid Ali Fındıkî (öl. 1387/1968), Muhammed Said Cezerî (öl. 1388/1968), Şeyh Müşerref Pervârî (öl. 2005).²⁴

²⁰ M. Şirin Ayış, "Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 73-75.

²¹ İrfan Gündüz, Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı- Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 61.

²² Selim Özer, "Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği" (Doktora Tezi), *Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Bursa: 2018), 102.

²³ Abdurrahman el-Aktepî, *Ravdu'n-Na'îm* (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2010).

²⁴ Hamdi Abdülmeccid es-Selefi, Tahsin İbrahim ed-Dûskî, *Mu'cemu's-şu'arâi'l-Kurd* (Duhok: Dâru Spîrez, 2002), 158 vd.

Hâlidîlerin Ortadoğu'nun pek çok bölgesinde açtıkları medreseler, o bölgelerin ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sunduğu gibi entelektüel bir tabakanın oluşmasında da öncü rol oynamıştır. Bu ilim merkezlerinde toplumun ihtiyacı olan yönetici, âlim, müderris, siyasetçi, yazar ve şairler yetişmiş ve yaşadıkları dönem bu alanlarda önemli bir açığı kapatmıştır. Bu meyanda Irak'ta Biyâre Medresesi, İran'da Durûd Tekkesi, Suriye'de Muradiye Tekkesi Hicaz bölgesinde Cebel-i Kubeys Tekkesi, Dağıstan'da Yukarı Yerağlı Medresesi, Malezya'da *Lengkat* ve Johore Halidî Pasantrenleri, Anadolu'da Norşin, Sami Paşa ve Gümüşhânevî medrese ve dergâhları yukarıda söz konusu edilen misyonu yürüten Hâlidî medrese ve tekkeleridir.²⁵

3. Hâlidîliğin Şark Medreselerine Tesirleri

3.1. Kurumsal Yapısına Tesirleri

Mevlânâ Hâlid'in kendisi oldukça aktif, girişken, zeki ve cesur bir müderris olarak tanınmıştır. Yetiştigi Şehrezur'un medreseler açısından zengin bir bölge oluşu ve müderrislerin idareci ve halk nezdindeki saygınlıklarının farkında olarak bu köklü kurumun daha da güçlendirilmesi gerektiği fikri onda iyice olgunlaşmıştır. Bu sebeple Şark medreselerinin yanı başında tekke açmak yerine, tekkelerle hedeflenen iş ve işlemleri de medrese ortamına taşımak suretiyle medreseleri büyütme ve güçlendirmek yolunu tercih etmiş ve büyük oranda başarılı olmuştur.

Tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı Miladî on ikinci yüzyıldan beri medreselerden ayrı bir mekânda faaliyet yürüten tekkeleri medrese çatısı altına alan Mevlânâ Hâlid, bu sayede öncelikle iki kadim kurumun fiziki birlikteliğini sağlamıştır. Bu fiziki birliktelik iki saygın kurumu birbirine yaklaştırmakla kalmamış zamanla program ve faaliyetlerinin ortaklaşmasının yolunu açmıştır. Medreseler, tekke faaliyetleriyle zengin bir rûhî ve manevî atmosfere kavuşurken, tekkeler de medreselerin entelektüel ikliminde kendilerini topluma ifade etme açısından daha sağlam ve güçlü bir zemine kavuşmuştur.

"Mevlânâ Hâlid'in tekke ve medreseyi birleştirme projesi, medrese eğitimi almak isteyenlerle tasavvufî eğitim almak isteyen kesimleri aynı ortamlarda ve çoğu zaman tek çatı altında bir araya getirmiştir. Bu sayede sadece ilim ve tedrisatla uğraşan ve tasavvufa uzak duran kesimler, zorunlu olarak cami ve medreselerde aynı saflarda namaz kılp aynı

²⁵ Abdulcebbar Kavak, *Meolânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2016), 403-404, 417-418.

mürşidden ders almaya başlamışlardır. Mekânlardaki bu yakınlık zamanla gönüllerin de yaklaşmasına ve medrese ehliyle tekke ehli arasında zaman zaman oluşan buzların erimesine neden olmuştur. Bu yönüyle bakıldığında Hâlidî tasavvuf geleneği, İslâm toplumundaki iki önemli kesimi aynı potada eritebilen ve bu sayede toplumsal birlik ve beraberliğe de hizmet eden bir özellik arz etmektedir.”²⁶

Mevlânâ Hâlid’in temelini attığı Hâlidî tasavvuf geleneğinde önce tekke faaliyetleri medreseye taşınmıştır. Böylece tasavvufî faaliyetler ilmî faaliyetlerle iç içe ve uyumlu bir hale getirilmiştir. Bu merhaleden sonra özellikle Bağdat ve Şam’da bulunduğu dönemlerde Mevlânâ Hâlid’in yönlendirmesiyle her iki kurumsal yapının faaliyetleri camilerde tevhid edilmiştir. Cami, medrese ve tekke üçlüsü aynı çatı altında temel misyonlarını kaybetmeden bir araya getirilmiştir. Bu sayede bir model olarak *medrese-camiler* ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Doğrusu bu durum Mescid-i Nebevî’nin Ashab-ı Suffeli halini akla getirmektedir. Halidîler ilmî ve tasavvufî faaliyetlerini camilere taşımak suretiyle camileri, Hz. Peygamber dönemindeki aktif misyonuan kavuşturma hususunda önemli bir adım atmışlardır. Diğer taraftan bu model ile hem iktisadî açıdan hem de mekân, zaman ve insan açısından büyük bir tasarrufta bulunmuşlardır.

3.2. Eğitim ve Öğretimin Temel Unsurlarına Tesirleri

3.2.1. Ders Sistemi ve Müfredatı Tesirleri

Şark Medreselerinin ders sisteminde sıralı kitapların okunması, derslerin müzâkere ve mütâla’ası genel bir teamül olarak devam etmiştir.²⁷ Ders müfredatını oluştururken de Bağdat Nizamiye Medresesinin Şâfiî mezhebi ağırlıklı müfredatını temel aldıkları, süreç içinde dinî ilimler alanında okutulan bazı eserlerle edebiyat alanında Farsça bazı klasiklerin müfredata dahil edildiğini söyleyebiliriz. Fıkıhta Hanefî mezhebine ait bazı eserler okutulmakla beraber Şafii fıkıh ağırlıklı müfredat ve müderrislerin bulunduğu Bağdat Nizamiye Medresesinin örnek alındığı ve bu durumun Şark Medreselerinde tevarüsen devam ettirildiği görülmektedir. Bilindiği üzere Bağdat Nizamiye Medresesinin Vakfiyesinde “medresenin Şafiîler için yaptırıldığı, görevlendirilecek müderristen ferraş ve kapıcılarına kadar hepsinin Şafiî olması gerektiği vurgulanmıştır.”²⁸ Şark Medreselerinin bulunduğu coğrafyada halkın

²⁶ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî*, 203.

²⁷ Hamidî, “Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti”, 1/ 317-318.

²⁸ Abdülkerim Özeydin, “Nizâmiye Medresesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33/189.

çoğunlukla Şafîî mezhebine mensup olmaları da bu durumu olağan hale getiren hususlardan biridir.

Şark Medreseleri Şafîî mezhebine ait eserler dışında Osmanlı dönemindeki diğer medreselerle hemen hemen aynı müfredatı takip etmişlerdir. Buna göre “Dil ilimleri, Felfefe ilimleri, Şer’î ilimler, Münâzara ve Hat” medrese müfredatının ilim iskeletini oluşturmuştur. Cumhuriyet döneminde ise daha önce okutulan bazı usul dersleri ile Astronomi, Felsefe ve Matematik derslerinin tedrisatı terk edilmiştir.²⁹ Talebelere okutulan eserlerde ise genel olarak şöyle bir sıra takip edilmiştir. Arapça elifba öğretilerek Kur’an-ı Kerim okutulduktan sonra özellikle Kürtçenin Kurmancî lehçesinin konuşulduğu bölgelerdeki medreselerde Ahmed-i Hânî’nin (öl. 1119/1707) *Nûbihar* adlı Arapça-Kürtçe sözlüğü, ardından Molla Halil es-Siirdî’nin (öl. 1258/1843) akaid ve ahlak içerikli *Nehcü’l-enâm* adlı Kürtçe eseri okutulmuştur. Bu arada Molla Hüseyin Bâteyî’nin (öl. 1163/1750) Kürtçe *Mevid*’i de yaygın olarak okutulan eserler arasında yer almıştır. Talebeler bunun ardından Molla Ali Teremahî’nin (öl. 1065/1655) Sarf alanında kaleme aldığı Kürtçe *Tasrîf* kitabını okumuşlardır. Bu alandaki müellifi belli olmayan *Bina* kitabı ve İzzüddîn b. İbrâhîm ez-Zencanî’nin (öl. 660/1262) *İzzî* adlı eseri okunduktan sonra Nahiv alanında Abdülkâhir b. Abdurrahman el-Cürcânî’nin (öl. 471/1078) *el-Avâmil*’i, *Zurûf* ve Molla Yunus Erkatî’nin *Terkîb* adlı Kürtçe eseri takip etmiştir. Sa’d-i Teftazanî’ye (öl. 793/1391) nispet edilen *Sadullah-ı Sağîr* adıyla bilinen eser okunduktan sonra Şafîî fikhını kısa ve sade bir şekilde ele alan Ebû Şücâ el-İsfahânî’nin (öl. 500/1107) daha çok *Gâyetü’l-ihisâr* adıyla bilinen *et-Takrîb* adlı eseri okunmuştur. Bundan sonra Nahiv ilmine dair telif edilen Muhammed b. Abdurrahman el-Milanî’nin *Şerhu’l-Muğnî*, Mes’ud b. Ömer et-Teftazanî’nin (öl. 792/1390) *Sa’dînî*, Ebü’s-Senâ Ahmed b. Muhammed’in *Hellu’l-Me’âkid*, Sa’dullah Berdeî’nin *Sa’dullah-i Kebîr* (Sadullah Gevre), Mustafa Adalî’nin *Netâyicü’l-efkâr* adlı bir dizi kitap okunduktan sonra Molla Abdurrahman Câmî’nin (öl. 898/1492) *el-Fevâidü’l-diyâiyye* yahut İmam Suyûtî’nin (öl. 911/1505) telifi olan *el-Behçetü’l-marziyye fî şerhi’l-Elfiyye* adlı eserlerinden biri okutulmuştur. Bu merhalede Mantık alanında Mufaddal b. Amr el-Ebherî’nin (öl. 700/1300) *İsagoji* adlı mantık risalesine, Mahmud b. Hafız Hasan’ın (öl. 1222/1807) yaptığı şerh olan *Muğni’t-tullâb* ve yine aynı esere Hüsamüddin Hasan el-Katî’nin (öl. 760/1359) yaptığı ve *Hüssemkatî* diye bilinen eser okunmuş bunu diğer bazı mantık şerhleri takip etmiştir. Daha sonra dinî ilimler

²⁹ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 46.

alanında fıkhıta İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1566) *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı eseri, fıkıh usulünde Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki'nin (öl. 771/1368) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseri, hadiste Ebû Zekerıyya Yahya en-Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Riyâzü's-sâlihîn*, Mansur Ali Nâsıf'ın (öl. 1341/1928) *Tâcu'l-câmi'i'l-usûl fi ehâdîsi'r-Resûl* adlı eserler, tefsirde başlangıç için Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî (öl. 911/1505) ile Celalüddin Muhammed el-Mahallî (öl. 864/1459) nin eseri olan *Tefsîru'l-Celâleyn*, Neseфі'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl ve hadâiku't-te'vîl*, Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eserleri ile akaid alanında Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Teftazânî'nin (öl. 792), Ömer b. Muhammed en-Neseфі'nin (öl. 537/1142) *Akâid* adlı eserine yaptığı şerh olan *Şerhu'l-Akâid* adlı kitap okutulmuştur.³⁰

Hâlidîler, Şark Medreselerinin ders sistemine müdahale etmedikleri gibi ders müfredatını da aynen devam ettirmişlerdir. Yalnız medrese talebelerinin tasavvufî alanda bilgi sahibi olmaları için bazı eserlerin sohbet halkalarında okutulması ve tasavvuf edebiyatı alanında yaygın olan bazı Farsça eserlerin seçmeli ders statüsünde okutulması yoluna gitmişlerdir. Bütün Şark Medreseleri için söz konusu olmamakla beraber Bitlis'te Norşin Medresesi gibi bazı merkezi tekkelerle Ağrı'da Kasor Medresesi gibi nispeten daha küçük medreselerde Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin *Divan'ı* okutulmuştur. Bu *Divan'ı* seçtiği özel talebelere okutan müderrislerden biri Bitlis'te Molla Sadreddin Yüksel ile Ağrı'da Molla Muhammed Kasorî'dir.

3.2.2. Öğretici Kadroya Tesirleri

Şark Medreselerinde yönetim ve öğretici kadro aynı kişilerden oluşmuştur. Medresenin yönetim ve tedrisatından sorumlu olarak en üst mertebede yer alan kişi Seyda olarak isimlendirilen baş müderristir. Medresenin talebe sayısına göre bu Seyda'ya yardımcı olan müderrisler ve talebeler arasından seçilen ve "mîr" adı verilen bir sorumlu bulunmuştur.³¹ Hâlidîliğin yayılmasıyla beraber müderrisler aynı zamanda tasavvufî bir paye olan şeyhlik kimliğine de sahip olmuşlardır. Böylece Şark Medreselerinde *müderris-sûfî* modeli yaygınlaşmıştır. İlim tahsilinin son merhalesinde olan yahut ilim icazeti alan ve muid vasfıyla tedrisata yardımcı olan genç müderrisler de şeyhlerinden ilim ve irşad izni aldıktan sonra, halifeleri olarak medresenin eğitim-öğretim yüküne omuz vermişlerdir.

³⁰ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 46-77; Hamidî, "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti", 1/319-323; Tahsin İbrahim Dûskî, Feqî î Melâ û Medrese (Duhok: Weşânên Êkitiya Zanayên Âyini İslamî, 2012), 18-25; Şaban Argun, İrşad Sami Yuca, "Muş Bulanık Mollakent/Mellekend Medresesinden Bir Âlim Portresi: Şeyh İhsan-ı Mellekendî'nin Hayatı ve İcâzethâmesi", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 11/1 (2019), 157-159

³¹ Hamidî, "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti", 1/315; Bala, *Şark Medreseleri*, 117.

Hâlidîler, diğer tarikat mensuplarından farklı olarak kendilerine has bir kıyafet ihdas etmemiş bunun yerine ilmiye sınıfının kıyafeti olan sarık ve cübbeyi tercih etmişlerdir. Bu durum medrese ortamında hem müderris hem de mürid payeleriyle görev yapan Hâlidî mensuplarının işini kolaylaştırmıştır. Böylece görsel açıdan çok büyük bir farklılık olmadan tasavvufî ortam, medresenin ilmî ortamıyla buluşmuştur.

3.2.3. Talebelere Tesirleri

Şark medreselerinde talebeler eğitim düzeylerine göre isimlendirilmişlerdir. Buna göre yeni başlayanlar yani mübtediler “faki”, Molla Câmî'nin (öl. 898/1492) *el-Fevâidü'd-diyâiyye* yahut İmam Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Behçetü'l-marziyye* adlı eserini okumaya başlayanlara “tâlib” denmiştir.³²

Medreselere on yaşından itibaren talebe kabul edildiği kaydedilir. Medrese okuyan talebelerin yaşları ve yüzdeleri için şu tespitler yapılmıştır:³³

10-15 Yaş arasındaki talebelerin oranı % 26,5

16-20 Yaş arasındaki talebelerin oranı % 67,3

21-25 Yaş arasındaki talebelerin oranı % 5,6

26 Yaş ve üstü talebelerin oranı ise % 0,6

Hâlidîliğin yayılmasıyla beraber medreseye başlayan talebeler günlük medrese derslerinin yanında tasavvufî sohbetlere de katılmaya başlamışlardır. Hâlidî medreselerindeki talebeler çift yönlü yani mezcedilmiş ilmî ve tasavvufî ortamda yetiştiklerinden her talebe aynı zamanda bir mürit olarak ders ve eğitim almıştır. Bu şekilde Hâlidî şeyhlerinin müderrislik yaptığı Şark medreselerinde mürit-talebeler modeli ortaya çıkmıştır. Talebelerin büyük çoğunluğu bu *mürit-talebe* modeline uygun bir şekilde yetişip ilim icazeti alırken, irşad için kabiliyetli olan talebelere, ilim icazetinin yanında çok uzun süre devam etmeyen bir tasavvufî eğitime tabi tutulduktan sonra hilafet verilmiştir.

3.2.4. Medresedeki Günlük İbadet ve Duâlara Tesirleri

Hâlidîlerin Şark Medreselerindeki ibadet ve dualara en büyük katkısı, fikh-ı zâhir'e fikh-ı batını da eklemek suretiyle ibadet ve duaların daha bilinçli ve kalbî yapılmasını sağlamalarıdır. Said-i Nursî, Norşin Medresesinde bulunduğu yıllar orada müderrislik yapan

³² Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 40-45; Şakir Epözdemir, *Medreseyên Kurdistanê*, (İstanbul: Nûbihar Yay., 2015), 33.

³³ Bala, *Şark Medreseleri*, 150.

Hâlidî şeyhlerinin ibadet ve günlük yaşamlarından çok etkilenmiş ve onları “fukara kıyafetinde melikler, padişahlar ve insan elbisesinde melâikeler” olarak nitelemiştir.³⁴

Mevlânâ Hâlid’in beş vakit namazın ardından okunmasını istediği iki salavâtı şerîfe duâsı Hâlidî medreselerinde namazlardan sonra okunmuştur. Bu dualar günümüzde de pek çok cami ve medresede hala okunmağa devam etmektedir. Bunlardan birincisi farz namazın ardından on kere okunan “*Lâ ilâhe illallah*” a onuncu seferde “*Muhammedun Resûlullah*” eklenip, Hz. Peygamber’in, âlinin ve meşâyihin ruhlarına elfatiha denir ve şu duâ okunur.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلٰى النَّبِیِّ يَا اٰیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ كُلِّ دَاۗءٍ وَدَوَاۗءٍ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ عَلَیْهِ وَعَلٰیهِمْ

كَثِیْرًا

Bu dua üç kere tekrar edilir. Üçüncüde (كثیرًا) iki defa söylenir ve dua şöyle tamamlanır:

وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰى جَمِیْعِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ وَآلِ كُلِّ اَجْمَعِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ.³⁵

3.2.5. Medresenin Toplumsal Etkilerine Tesiri

Medreseler, Arapça ve dinî ilimlerin yanında matematik, astronomi, fizik, kimya gibi pek çok ilmin öğretildiği en temel İslamî kurumlardan biri olarak yüzyıllarca hizmet vermiştir. Bu kurumların en önemli misyonlarından biri de İslam kültür ve medeniyetine ait teraküm eden mirasın yazılı ve sözlü olarak nesilden nesile aktarılmasını sağlamaktır. Bu kurumlarda yetişen ilim talebeleri, devraldıkları mirası toplumsal hayatta üstlendikleri müderrislik, imam-hatiplik, vaiz ve müftülük gibi görevlerle en iyi ve en geniş bir kesime ulaştırmak için çabalamışlardır. Başından beri ilmiye sınıfı mensuplarının yetiştiği bu kurumlar saygın bir yere sahip olmuş hem devlet ricali hem de halkın ilgi ve takdirine mazhar olmuştur. Şark Medreseleri özelinde konuyu ele aldığımızda toplumsal hayata tesirleri açısından pek çok medreseden bahsedilebilir. Fakat bazıları vardır ki buralarda yetişen şahsiyetler ilim, kültür, sanat ve edebiyatta yaşadıkları çağa damgasını vurmuş ve isimleri günümüze kadar devam

³⁴ Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursî, (İstanbul: Sözler Yay., 1977), 239-240

³⁵ İbrahim Çökreşi, *Kitâbü'l-İşârât* (Yazma nüsha fotokopisi), 159.

etmiştir. Biyâre Medresesi,³⁶ Arvas Medresesi,³⁷ Şeyh Aynü'l-Melek Zaviye ve Medresesi,³⁸ Maveran Medresesi,³⁹ Medresa Sor (Kırmızı Medrese),⁴⁰ Kubbehân Medresesi,⁴¹ Nehri Medresesi⁴² ve Norşin Medresesi⁴³ bunlardan bazılarıdır.

³⁶ Biyâre Medresesi sekiz yüz yıllık geçmişiyle Kuzey Irak bölgesinin en kadim medreselerinden biridir. Günümüzde Halepçe şehrinin idari sınırları içinde yer almaktadır. Mevlânâ Hâlid-I Bağdadî'nin (öl. 1242/1827) de bir dönem ders aldığı bu medrese, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Hâlidîliğin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Mevlânâ Hâlid'in ilk halifelerinden Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (öl. 1283/1866) ve çocuklarının gayretiyle medrese-tekke modeline uygun olarak büyük bir ilim merkezine dönüştürülmüştür. Çoğunluğu Irak ve İran'da yaşayan pek çok ilim ve tasavvuf erbabı bu medresede yetişmiştir. Bk. Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, 1309; Abdülkerim Müderris, *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn* (Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1983), 25, 221, 325; Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân* (Hevler: Çaphâne-I Ârâs, 2011), 2/9-32.

³⁷ Arvas Medresesi on dördüncü yüzyılın ilk yarısının sonunda Van'ın Müküs (Bahçesaray) ilçesine bağlı Arvas köyünde kurulmuştur. Dönemin Hakkârî beylerinden İbrahim Han'ın desteğiyle kurulan bu medresenin ilk müderrisi ve müşşidi Seyyid Muhammed Kutub Arvasî olup, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Sibğatullah Arvasî (öl. 1287/1870) ve Seyyid Fehim Arvasî (öl. 1313/1895) gibi bazı aile mensuplarının Seyyid Taha Hakkârî'ye (öl. 1269/1853) intisap etmeleriyle başlayan süreçte Hâlidî merkezine dönüşmüştür. Bk. M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendî* (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010), 37; Kavak, Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî, 381-382; Nimetullah Arvas, *Seyyid Hâcî Kâsım Bağdadî'nin Nesebi, İcâzeti ve Seyahat Notları* (İstanbul: Çınar Matbaacılık, 2020), 52-54.

³⁸ Şeyh Aynü'l-Melek Medresesi, Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Abrî (Esenlik) köyünde bulunmaktadır. Bu medresenin Abrî ailesi mensuplarından Şeyh Aynü'l-Melek adıyla meşhur Seyyid Nizameddin Abrî tarafından 725/1325 yılında cami, medrese, zaviye ve hamamdan oluşan bir külliye içinde yapıldığı kaydedilir. Osmanlı devlet arşivi ve salnamelerde adı geçen bu medresede Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde etkili olmuş çok sayıda ilim ve tasavvuf erbabı eğitim görmüştür. Bk. *Bitlis Vilayet Salnamesi* (Bitlis: Bitlis Vilayet Matbaası, 1316/1898), 203; Mehmet Said Selvi, Mehmet Öztürk, Mehmet Sena Ekici, "Seyyid Aynü'l-Melek Hazretleri, Camisi, Vakfiyesi ve Muş Tarihindeki Yeri", *Tarih ve Kültür Bağlamında Muş Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2019), 922.

³⁹ Maverân Medresesi'nin adı Maverâunnehirden gelmektedir. Safeviyye tarikatı şeyhi Muhammed b. Haydar Pîruddin'in Şah İsmail'in zulmünden kaçan çocukları tarafından Kuzey Irak'ın Erbil şehrinde kurulmuştur. Irak ve İran'da çok meşhur olan Molla Abdullah Beytoşî (öl. 1210/1796) ve Molla Yahya Mizûrî (öl. 1252/1836) gibi şahsiyetler bu medresede yetişmiştir. İbrahim Fasih Haydarî (öl. 1299/1882) medreseyi kuran Haydarî ailesinden üç yüz alimin yetiştiğinden bahsettikten sonra bunların büyük bir kısmının Maveran Medresesinden icazetli olduklarını belirtir. Bk. İbrahim Fasih Haydarî, *'Unvânü'l-mecd fi beyâni ahvâli Bağdat ve'l-Basra ve Necd* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 104; Abdulcebbar Kavak, *Kuzey Irak'ta Tasavvuf 17. Yüzyıl* (Ankara: İlahiyât Yay., 2016), 41-43.

⁴⁰ Medresa Sor (Kırmızı Medrese) Molla Ahmed Cezerî (öl. 1050/1640) bu medresede müderrislik yapmıştır. Cizre ve çevresinden pek çok talebenin rağbet ettiği kadim medreseler arasında yer almaktadır. Bk. M. Sait Özervarlı, "Molla Cezerî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30/241.

⁴¹ Irak'ın İmadiye bölgesinde bulunan Kubbehân Medresesi, Kuzey Irak'ın en büyük medreselerinden biridir. On altıncı yüzyılda Behdînan Emîrlerinden Sultan Hüseyin bu medreseyi yaptırmış ve oğlu Kubad Han'ın adını vermiştir. Zamanla Kubbehân Medresesi olarak telaffuz edilmeye başlanmıştır. Bu medresenin aslında harabeye dönüşmüş bir dinî yapının temelleri üzerine yeniden inşa edildiği de rivayet edilmektedir. Kubbehân Medresesi geniş avlusu, kubbeli ve minareli mescidi, çok sayıda hoca ve talebe odaları, kütüphanesi, mahzeni ve hamamı, hayvan barınakları ve değirmeni ile pek çok talebeyi kendine cezbetmiş bir ilim merkezidir. Kürtçe(Kurmançî) Mevlid'in müellifi Molla Hüseyin Bateyî'nin (öl. 1163/1750) İmadiye'yi ziyareti sırasında Kubbehân Medresesinde kaldığından bahsedilir. Bk. Mesud Mustafa el-Kettânî, *Medresetu Kubbehân* (Erbil: Matbaatu Hâvâr, 2009), 1/19; İmâd Abdüsselâm Raûf, *el-Mu'cemu't-târîhî li İmâreti Behdînân* (Erbil: Matbaatu Hacı Haşim, 2011), 286-289; Dûskî, *Feqî û Melâ*, 28.

⁴² Hakkârî'nin Şemdinli ilçesine bağlı Nehri beldesinde yer alan Nehri Medresesinin ilk olarak Seyyid Abdullah Şemdinî (öl. 1235/1819) döneminde şöhret bulduğu ifade edilir. Irak, İran ve Anadolu'dan çok sayıda talebenin rağbet ettiği bu medrese, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde kendileri de birer Hâlidî şeyhi olan Seyyid Abdullah Şemdinî ve yeğeni Seyyid Taha Hakkârî tarafından bir Hâlidî ilim ve irşad merkezine dönüştürülmüştür. Buradaki faaliyetler 1925 yılına kadar devam etmiştir. Bk. Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, 13-20; Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehri Dergâhu* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017), 29-30.

Hâlidîliğin yayılmasıyla beraber nicelik olarak ciddi artış gösteren bu medreselerin toplumsal alandaki saygınlığı daha da pekişmiştir. Medreselerin halka yönelik faaliyetleri çeşitlenmiş, programları daha da zenginleşmiştir. Buralarda yetişen talebeler mezun olduklarında daha önce sadece ilmî kimlikleriyle görev alırken, Hâlidî şeyhlerinin tedrisatın başına geçmesinden sonra zülcenaheyn olarak yani hem alim hem de sûfî bir müderris olarak daha güçlü bir şekilde görev yapmaya başlamışlardır. Sadece ilim değil ahlak ve maneviyatı da öğreten ve bunu bizzat yaşayan canlı örnekler olarak yetişecek yeni nesillere rol model olmuşlardır. Tasavvufî faaliyetleri medresenin ilmî faaliyetleriyle mezceden Hâlidîler, her ikisini de camilere taşımak suretiyle sadece ibadete tahsis edilen camileri ibadet, ilim ve maneviyatla ihyâ ederek, halkın camilere olan ilgisini arttırmışlardır. Bu şekilde camiler yeniden toplumsal hayatın merkezine oturmaya başlamıştır. Burada yapılan zengin faaliyetlerle âtil durumdaki pek çok mescid ve cami çocuk, genç ve yaşlılara hitap eden aktif entelektüel bir mekân haline gelmiştir.

Sonuç

Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin kurduğu Hâlidîlik, Nakşibendî-Müceddidî tasavvuf geleneğinin on dokuzuncu yüzyılda Ortadoğu'daki en başarılı temsilcisidir. Hâlidîliğin en bariz vasıflarından biri camilerle beraber medreseleri de ihyâ etmesidir. Mevlânâ Hâlid ve halifeleri ilk olarak Irak'ın Şehrezor bölgesi ile İran ve Anadolu'da yaşayan Kürtler arasında faaliyet yürütmeye başlamışlardır. Bu nedenle ilim ve tedrisat olarak ilk el attıkları kurumlar bu bölgelerde yaygın olan Şark Medreseleri olmuştur.

Nizamiye Medreselerinin devamı niteliğinde asırlardır faaliyet yürüten, ders müfredatında ilmî eserlerin Arapça, edebî eserlerin Farsça olduğu Şark Medreseleri, pek çok alim, mütefekkir ve şairin yetiştiği ilim merkezleri olmuştur. Talebelerinin büyük çoğunluğu Kürtlerden oluşan Şark Medreselerinde Arap, Türk ve İranlı talebeler de ilim tahsilinde bulunmuşlardır. Müderrisler genellikle dersleri Kürtçe tahrir etmiş, talebeler de derslerin mütalaa ve müzakerelerini Kürtçe yapmışlardır.

Hâlidîlik, şeriat ve tarikat dengesini gözetken, ilim ve medreseyi önceleyen tasavvufî bir hareket olarak tarikatı şeriatle, tasavvuf ve tekkeleri de ilim ve medreselerle mezcetmiştir.

⁴³ Norşin Medresesi Abdurrahman-ı Tağî (öl. 1304/1886) tarafından tahminen 1875 yılında Bitlis'e bağlı Norşin (Güroymak) ilçesinde kurulmuştur. Cumhuriyet döneminde içinde Said-i Nursî'nin (öl. 1960) de yer aldığı çok sayıda alim, mutasavvıf ve mütefekkir şahsiyet bu medreseden mezun olmuştur. Bk. Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, 90; İbrahim Baz, "Osmanlıdan Cumhuriyete Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tağî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014), 81-82; Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 126-127.

Tasavvufî faaliyetlerin medresedeki ilmî faaliyetlerle tevhidi, zaman zaman toplumsal alanda karşı karşıya gelen medrese ve tekkeler arasındaki soğukluğu giderdiği gibi bu iki kurumu ilim ve takvâ temeli üzerinde birbirine yaklaştırmıştır. Şark Medreselerinin bulunduğu coğrafya başta olmak üzere nicel olarak İslam dünyasında büyük bir artış gösteren Hâlidî Medreseleriyle “Müderris-sûfî” modeli yaygınlaşmış ve toplumda benimsenen bir kimlik haline gelmiştir. Hâlidî medreselerinde ders okuyan talebeler, henüz ilim tahsilinin başında iken tasavvufî bir atmosferle de tanışmış böylece “mürit-talebe” modeli oluşmuştur. Hâlidîler tasavvufî faaliyetleri, ilmî faaliyetlerle beraber medrese çatısı altında tevhid ettikten sonra bir adım daha ileri giderek bu iki faaliyeti çok yaygın olan camilere taşımışlardır. Bu sayede camiler, ibadetin yanında ilim ve tedrisat ve ahlak ve maneviyatla ilgili faaliyetlerin yapıldığı canlı, dinamik ve çok yönlü bir mekâna dönüşmüştür. Her caminin yanına inşa edilen ve daha çok “Hücre” olarak adlandırılan bu son derece mütevazı mekanlarla beraber, camiler ilim talebelerinden oluşan entelektüel bir cemaate kavuşmuş, talebeler de hem ibadet hem de tedrisat açısından uygun ve nezih bir ortama kavuşmuşlardır. Hâlidîlerin bu girişimleri sonucu şehirlerin dışında belde ve köylerde de medreseli-cami modeli yaygınlaşmıştır. Bu sayede şehirlerde yoğunlaşan ilmî ve tasavvufî faaliyetlerden taşra da nasibini almaya başlamıştır. Bu sayede pek çok belde ve köyde tedrisat yapılmıştır.

Hâlidîliğin yayılmasıyla beraber Şark Medreselerinin kurumsal yapısı daha sağlam ve burada görev yapan müderrisler toplumsal alanda daha etkin şahsiyetler haline gelmişlerdir. Hatta bunlardan ilmiye sınıfı veya aristokrat ailelere mensup olan bazı şahsiyetler, siyasî ve toplumsal hadiselerde öncü ve lider bir rol üstlenmiştir. Hâlidîlerin Şark Medreselerinin kurumsal yapısına en büyük etkisi tedrisat merkezli bu kurumları tedrisat ve irşad merkezli medrese-tekke modeline dönüştürmeleridir. Hâlidîler Şark Medreselerinin genel müfredatını değiştirmeden sadece içinde Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Divan'ının da yer aldığı tasavvufî bazı manzum ve mensur eserler eklenmek suretiyle devam ettirmişlerdir.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-'Alâ. *et-Tasavvuf es-sevretu'r-rûhiyye fi'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'ş-Şa'b, ts.
- Aktepî, Abdürrahman el-. *Ravdu'n-Na'im*. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2010.
- Algar, Hamid. *Nakşibendîlik*. çev. Cüneyd Köksal vd., İstanbul: İnsan Yay., 2013.
- Argun, Yuca, Şaban. İrşad Sami. "Muş Bulanık Mollakent/Mellekend Medresesinden Bir Âlim Portresi: Şeyh İhsan-ı Mellekendî'nin Hayatı ve İcâzetnâmesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/1 (2019), 150-170.
- Arvas, Nimetullah. *Seyyid Hâcî Kâsım Bağdadî'nin Nesebi, İcâzeti ve Seyahat Notları*. İstanbul: Çınar Matbaacılık, 2020.
- Aşkın, Deniz. "Geleneğin Savunucusu: Türkiye'de Geleneksel Şark Medreseleri ve Müderrislerin (Seydaların) Modern Din Eğitime Eleştirileri", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2010), 9-17.
- Ayiş, M. Şirin. "Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 71-94
- Azzâvî, Abbas. "Hulefâu Mevlânâ Hâlid". *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-Kürdî*, (1974/2).
- Azzâvî, Abbas. *Zikrâ Ebi's-Senâ'l-Âlûsî*. Bağdat: Şirketu't-Ticâreve't-Tibâ'a, 1958.
- Bala, Sabahattin. *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Baz, İbrahim. "Osmanlıdan Cumhuriyete Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014), 75-110.
- Bitlis Vilayet Salnamesi*. Bitlis: Bitlis Vilayet Matbaası, 1316/1898.
- Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım İstanbul: Damla Yay., 1983.
- Çiçek, M. Halil. *Şark Medreselerinin Serencâmı*. İstanbul: Beyan Yay., 2009.
- Çokreşi, İbrahim. *Kitâbü'l-İşârât*, (Yazma nüsha fotokopisi).
- Dûskî, Tahsin İbrahim. *Feqî î Melâ û Medrese*. Duhok: Weşânên Êkitiya Zanayên Âyini İslamî, 2012.
- Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Akademi Yay., 2017.
- Epözdemir, Şakir. *Medreseyên Kurdistanê*. İstanbul: Nûbihar Yay., 2015.
- Eserî, Muhammed Behcet el-. *A'lâmu'l-İrâk*. Beyrût: ed-Dâru'l-Arabiyye Li'l-Mevsû'ât, 2002.
- Gündüz, İrfan. *Gümüştanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı- Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Halaçoğlu, Yusuf. *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Hamidî, Muhammed Sadık. "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının İslah Önerisi", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, ed. Fikret Gedikli, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yay., 2013.
- Haydarî, İbrahim Fasîh. *'Unvânü'l-mecd fî beyâni ahoâli Bağdat ve'l-Basra ve Necd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2010.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Alp Eker vd. İstanbul: İz Yay., 1995.
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yay., 1999.
- Kavak, Abdulcebbar. *Kuzey Irak'ta Tasavvuf 17. Yüzyıl*. Ankara: İlâhiyât Yay., 2016.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2016.
- Kettânî, Mesud Mustafa el-. *Medresetu Kubbehân*. Erbil: Matbaatu Hâvâr, 2009.

- Korkusuz, M. Şefik. *Nehri'den Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendî*. İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.
- Muhammed, Abdürrezzâk Abdurrahman. *Serbürdeki Havraman Serdaneki Tavîle*. Tahran: Çaphâne-ı Mahâret, 2005.
- Müderriş, Abdülkerim. *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*. Bağdât: Dâru'l-Hurriyye, 1983.
- Müderriş, Abdülkerim. *Yâd-ı Merdân*. Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2011.
- Nursî, Said. *Mesnevî-i Nûriye*. çev. Abdülmecid Nursî. İstanbul: Sözlere Yay., 1977.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Özer, Selim. "Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği". *Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Bursa: Doktora Tezi, 2018.
- Özervarlı, M. Sait. "Molla Cezerî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2005.
- Özköse, Kadir. *Libya'da Tasavvufî Hayat (Senûsiyye Tarikatı)*. Konya: Ensar Yay., 2008.
- Öztoprak, Sadreddin. *Şark Medreselerinde Bir Ömür*. İstanbul: Beyan Yay., 2003.
- Raûf, İmâd Abdüsselâm. *el-Mu'cemu't-târîhî li İmâreti Behdînân*. Erbil: Matbaatu Hacı Haşim, 2011.
- Selefî, Hamdi Abdülmecid ed-Dûskî el-. Tahsin İbrahim. *Mu'cemu's-şu'arâi'l-Kurd*. Duhok: Dâru Spîrez, 2002.
- Selvi, Mehmet Said. vd. "Seyyid Aynü'l-Melek Hazretleri, Camisi, Vakfiyesi ve Muş Tarihindeki Yeri", *Tarih ve Kültür Bağlamında Muş Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 2019.
- Uslu, Hüseyin. *Başlangıçtan Günümüze İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Gonca Yay., 1985.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.

Üsâme b. Münkız'ın *el-Bedi' fi Naqdi's-Şi'r* Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi

The Place and Importance of Usama Ibn Munqidh's al-Badi' fi Naqd al-Shi'r in the Literary Criticism

ALİ SEVDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Iğdır University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric
Iğdır, Turkey

alisevdi1984@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1951-7232>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 Sayfa / Pages: 25-47

Atıf / Cite as: Sevdî, Ali. "Üsâme b. Münkız'ın *el-Bedi' fi Naqdi's-Şi'r* Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi [The Place and Importance of Usama Ibn Munqidh's al-Badi' fi Naqd al-Shi'r in the Literary Criticism]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021),25-47. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.979681>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Hayatının büyük kısmını Abbâsilerin, son yıllarını ise Eyyûbî Devletinin kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin danışmanlığını yaparak geçiren, "Kılıcı ve Kalemî Keskin" unvanıyla anılan Üsâme b. Münkız (öl. 584/1188), yaşadığı dönemin önemli edebiyatçılarından biridir. *Kitâbü'l-İ'tibâr, el-Menâzil ve'd-diyâr, Lubâbu'l-âdâb, Kitâbü'l-'Aşâ, Târîhu'l-İslâm, Aĥbârü'l-büldân, Târîhu'l-kılâ' ve'l-ĥuşûn* ve *Dîvânü's-şi'r* gibi eserleriyle edebiyat ve tarih alanında önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Kendi çalışmaları dışında kaynak kitaplarında çok sayıda şiiri yer alan Üsâme b. Münkız, şiirlerinde edebî sanatlara yoğun bir şekilde yer vermiştir. Özellikle belâğat ve edebî tenkit içerikli *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r* (şiir eleştirisi/edebî tenkit konusunda eşsiz/benzersiz bir kaynak) adlı eseri günümüze kadar ulaşmış, edebî tenkit ve belâğat ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. Üsâme b. Münkız bu eserinde, kendinden önce kaleme alınmış olan meşhûr edebî tenkit kitaplarını tarayarak onlarda dağınık şekilde bulunan bilgileri derli toplu hale getirip okuyucuya sunmayı amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra eserde şiirin güzel yanları ve kusurlarını da ele almıştır. Bilgileri aldığı ve çalışmasına referans olarak gösterdiği bazı önemli müelliflere de işaret ettiği bu eserini doksan beş bâba ayırmıştır. Her bâbda belâğat konularına değinen müellif, hâtimedede ise özellikle edebî tenkit üzerinde durmuştur. Bu eser, bedî' isminden de anlaşıldığı gibi genel anlamda nefî (النَّفْي), tezyîl (التَّذْيِيل), teşţîr (التَّشْطِير), mükâbele (المُقَابَلَة), tâtrîf (التَّطْرِيف), i'tirâd (الاعْتِرَاض), mebâdî (المَبَادِي), meâlî' (المَطَالِع), taĥlîs (التَّخْلِيص), ĥurûc (الخُرُوج) gibi günümüz edebî tenkît ve belâğat kitaplarında pek de karşılaşılmayan, ancak üslubu güzelleştiren, ona âhenk katan ve bu alanda temel oluşturacak başlıklarla doludur. Üsâme b. Münkız eserde sadece üslubu güzelleştiren ve ona renk katan başlıklarla yetinmeyip ĥaşv (الْحَشْو), ġalaţ (الْغَلَط), tefrîţ (التَّفْرِيط), fesâd (الْفَسَاد), tenâĥküd (التَّنَافُض), tehçin (التَّهْجِين), mü'âzele (المُعَاظَلَة), cehâmme (الْجَهَامَة), raşâĥa (الرَّشَاقَة), tekellüf (التَّكْلُف), te'assüf (التَّعَسُّف), müĥâlefe (المُخَالَفَة) ve teslîm (التَّسْلِيم) gibi ifadeyi zayıflatan ve değerini düşüren konulara da değinmiştir. Bu anlamda eserde en çok göze çarpan özelliklerden birisi, üslubu güzelleştiren maddelerden sonra ifadeyi zayıflatıp çirkinleştiren maddelerin de ele alınmış olmasıdır. Bu yönüyle eserin, *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r* unvanını hak ettiğini, deyim yerindeyse ismiyle müsemma bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir. Müellif ele aldığı konuya bir bâb (unvan) koyduktan sonra, onu anlaşılır kolay bir üslupla tanımlayarak gerek Kur'ân, gerek hadis, gerekse çok sayıda seçkin şuarânın şiirleriyle ve füsehânın nesirleriyle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Tarihî seyri içerisinde farklı etkenlerden dolayı zayı olup zamanımıza ulaşamayan diğer bazı eserlerdeki önemli bilgilerin bu eserde kayıt altına alınmış olması, eserin değerini artırmaktadır. Esere önem kazandıran diğer bir husus müellifin, birkaç fâsılada gerek övünen gerekse yerilen edebî çalıntılara da değinmiş olmasıdır. Bu çalışmada Üsâme b. Münkız'ın hayatı kısaca ele alındıktan sonra edebî tenkit alanında yazılmış olan birtakım eserler tanıtılmış, sonrasında ise müellifin *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r* adlı eserinin edebî tenkîd literatüründeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Edebî Tenkit, Üsâme b. Münkız, Şiir, Belâğat, Şiir Tenkidi.

Abstract

Usāmah Ibn Munqidh (d. 584/1188) who spent most of his life as a consultant to the Abbasids and served his last years to the founder of the Ayyubid State, Salahaddin-i Eyyubi, and is known for his "sharp sword and sharp pen" is one of the important writers of his time. He produced important works in the field of literature and history such as *Dîvānî'sh-shi'r*, *Kitābü'l-İ'tibār*, *al-Menāzil ve'd-diyār*, *Lubābu'l-ādāb*, *Kitābü'l-'Aşā*, *Tārîkhu'l-Islām*, *Akhbārü'l-büldān*, *Tārîkhu'l- qilā' ve'l- huşûn*. Apart from his own works, Usāmah Ibn Munqidh, who has many poems in source books, has included literary arts in his poems densely. In particular, his work *al-Bedî' fî naqdi'sh-shi'r* (a unique source on poetry/literary criticism) with the content of rhetoric and literary criticism has survived until today and has made significant contributions to the science of literary criticism and rhetoric. In this work, Usāmah Ibn Munqidh scanned the famous literary criticism books written before him and aimed to tidy up the scattered information in them and present it to the reader. In addition to this, he also discussed the beautiful aspects and flaws of poetry in the work. He divided this work into ninety-five chapters, in which he also pointed to some important authors, whom he benefited from and cited references from their works. The author, who touched upon the subjects of rhetoric in each chapter, focused on literary criticism in the epilogue. This work, as it is understood from the word *bedi'* contained in the work's name, generally includes titles such as *nefi* (النَّفِي), *tezyîl* (التَّذْيِيل), *teşîr* (التَّشْيِير), *mükâbele* (المُقَابَلَة), *tâtrîf* (التَّطْرِيف), *i'tirâd* (الاعْتِرَاض), *mebâdî* (المَبَادِي), *meţâlî'* (المَطَالِع), *tahlîs* (التَّخْلِيص), and *hurûc* (الخُرُوج) that are not often encountered in today's literary criticism and rhetoric books, but that beautify the style, add harmony to it and form the basis of this field. Usāmah Ibn Munqidh is not satisfied with the titles that only beautify the style and enrich the text but also touched upon the issues that weaken and devalue the expression, such as *haşv* (الحَشْو), *ğalaţ* (الغَلَط), *tefrîţ* (التَّفْرِيط), *fesâd* (الْفَسَاد), *tenâküd* (التَّنَافُض), *tehcîn* (التَّهْجِين), *mü'âzele* (المُعَاظَلَة), *cehâmm* (الْجَهَامَة), *raşâka* (الرَّشَاقَة), *tekellûf* (التَّكَلُّف), *te'assüf* (التَّعَسُّف), *mühâlefe* (المُخَالَفَة) and *teslîm* (التَّسْلِيم). In this sense, one of the most striking features of the work is that after the items that beautify the style, the items that weaken the expression and make it ugly are also discussed. In this respect, it can easily be said that the work deserves the title of *al-Bedî' fî naqdi'sh-shi'r*, and that it is a work that is true to its name. After the author gave a *bâb* (title) to the subject he dealt with, he tried to explain the subject with the Qur'an, hadith and the poems of many distinguished poets and prose by defining it in an easy-to-understand style. The fact that important information in some other works, which were lost due to different factors in their historical course and could not reach our time, was recorded in this work increases its value. Another point that gives importance to the work is that the author also mentioned the literary steals that were both praised and criticized under a few titles. In the present study, some works written in the field of literary criticism are introduced after Usāmah Ibn Munqidh's life is briefly discussed, and then the place and importance of the author's work named *al-Bedî' fî naqdi'sh-shi'r* in the field of literary criticism is emphasized.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Literary Criticism, Usāmah Ibn Munqidh, Poetry, Eloquence, Poetry Criticism.

Giriş

Emeviler dönemi, başlayan ilmî kıvılcımların her yönüyle olgunlaştığı, Arap grameri dâhil tüm ilmî disiplin faaliyetlerin kurumsallaştığı ve her branşta uzman ilim adamların yetiştiği dönem olarak bilinir. Abbâsî dönemi ise İslâm medeniyetinin, fikir alanında en parlak dönemi olmakla beraber Arap edebiyatının her yönüyle gelişme gösterdiği altın bir çağ olarak ön plana çıkar.¹ Zira bu dönemde gerek devlet ricâlinin gerekse toplumun ileri gelenlerinin ilim ve ilim erbabını desteklemeleri neticesinde her alanda geniş bir ilmî hareketlilik müşahede edildiği gibi Arap edebiyatı tarihinde de ortaya koydukları edebî çalışmalar neticesinde ilim erbabının zihninde ve gönlünde taht kuran Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783-84), Ebû Nüvâs (öl. 198/813), Ebu'l-Atâhiye (öl. 217/833), Ebû Temmâm et-Tâî (öl. 231/846), Ebû Ubâde el-Buhtürî (öl.284/897) ve Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965) gibi birçok önemli şahsiyet ve edip yetişmiştir. Bunlardan biri de Üsâme b. Münkız'dır.

Çalışmamız Üsâme b. Münkız'ın zamanına dek kaleme alınmış olan edebî tenkit eserlerini kapsamakla beraber müellifin bu alanda yazmış olduğu *el-Bedî' finakdi's-şi'r* adlı kitabının edebi literatürdeki konumunu ele almaktadır.

Arap âleminde ileriki sayfalarda zikredileceği gibi edebî tenkit sahasında önemli çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de ise edebî tenkit alanında başta M. Akif Özdoğan olmak üzere Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı, Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış, Klasik Arap Edebiyatı'nda Karşılaştırmalı Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı; Ahmet Bulut, Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve Belâgatın Tarihî Seyri; Sadık İbrahim Arcun, İlk İslâmî Dönemde Edebî Tenkîd, Hacer Gülşen, Tenkit ve Edebî Tenkit; İsa Güceyüz, Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I; Ferhat Yılmaz, Arap Edebiyatında Tenkîdin Seyri gibi çalışmalar yapılmıştır. Ancak Üsâme b. Münkız ve eserleri üzerinde istenilen seviyede çalışmalar olmadığı gibi özellikle *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r* adlı eserinin bu alanda önemli bir yer edinmesine binâen böyle bir çalışmanın yapılması uygun görülmüştür.

1 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları, 1988), 1/31-48.

1. Üsâme b. Münkız'ın Hayatına Kısa Bir Bakış

Edebiyatçılığı, üretkenliği ve yazarlığıyla dördüncü Abbâsî döneminin önemli âlimlerinden sayılan Üsâme b. Münkız, yaklaşık 488/1095 tarihinde Hamâ'nın kuzey batısındaki Şeyzer'de doğdu.²

Benî Münkız ismiyle bilinen, ilim-irfân ve cesaretiyle tanınan asil ve bilge bir aileden gelen Üsâme b. Münkız, bir edebiyatçı olan pederi ve güçlü bir siyasetçi olan amcası tarafından, ileride emîr olacağı düşüncesiyle çok yönlü olarak yetiştirilmiştir.³ İlk olarak küçük yaştan itibaren okuma yazmayı öğrenip bunu Allah'ın kelâmını hıfz etmekle süslenirken sonra, Arapça olan İslâm dininin temel kaynaklarını sağlam ve doğru anlayabilmenin en önemli yolu olan Arap dili grameri ve edebiyatı yanı sıra, fıkıh, tefsîr ve hadis gibi İslâm vahyinin etkisiyle ortaya çıkmış olan farklı dallarda da dersler almaya gayret etti. Bu gibi dallardan derinleştikten sonra diploması, genel tarih, coğrafya, hitabet ve savaş sanatına yoğunlaşarak bir şehzadenin alması gereken kültürü edinmeye çalıştı. Askerî zekâsı ve cesareti, dönemin en meşhûr komutan ve hükümdarların taktik ve siyaset gibi toplantılara kabul edilmesini sağlarken; şairliği, hitabeti ve tecrübesi ise onu edebiyatçıların ve bilginlerin kiblesi yapıyordu.⁴

Üsâme b. Münkız'ın, mümtâz edebî ve ilmî bir ortamda yetişmiş olması onun entelektüel yaşamının oluşmasında başrol oynamıştır. Ayrıca Trablus Dârü'l-İlmi'nin başkanı ve dönemin Sîbeveyhi'si olarak da bilinen Ebû Abdullah et-Tuleytî (öl. ?) başta olmak üzere Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176), Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî

2 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdeba'*, thk. Hasân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 2/571-572; Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sadır, 1978), 1/195-196; Ebu's-Safâ Selâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud; Tûkî Mustafâ (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 8/245; İbnu'l-İmâd Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlibî el-Hanbelî ed-Dimeşkî, *Şezerâtü'z-zehab*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvud - Mahmûd el-Arnâvud (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1988), 6/459; Ebû Kays Muhammed Hayruddîn b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü 'İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 1/291; Ebû Muhammed Abdullâh b. Esâd b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân* (Beyrut: Dârü Kutubü'l-İlmiyye, 1997), 3/323-324; Ebü'l-Haris Müeyyidüddeve Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. All b. Muqalled b. Nasr b. Münkız eş-Şeyzerî el-Kinanî el-Kelbî, *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd (Kahire: 1960 - Beyrut: y.y. 1987), 1-5; a.mlf., *Lübâbü'l-âdâb*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1987), 16; a.mlf., *Dîvânü's-Şi'r*, thk. Ahmed Muhammed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd (Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1983), 5; Ali Sevim, "İbn Münkız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 221-222.

3 Benû Münkız kabilesi hakkında detaylı bilgi için bk. Üsâme b Münkız, *el-İ'tibâr*, thk. Abdülkerîm el-Eşter (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2003), 11-14; Abdülkerim Özaydın "Münkız/Benî Münkız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32 /15-16.

4 İbn Münkız, *Lübâbü'l-âdâb* (mukaddime), 16-21; a.mlf., *el-İ'tibâr*, 6; Sevim, "İbn Münkız", 20/221-222.

(öl. 562/1166) ve hadisçi Ebü'l-Hasan Ali b. Sâlim es-Senbesî (öl. h. 499) gibi dönemin birçok ve farklı yönlü meşhûr âlimleri ile karşılaşmış olması ve onlardan ilim tahsil etmesi, onun iyi yetişmesinde ve şahsiyetinin oluşmasında etkisi olduğu muhakkaktır.⁵

Yaşamış olduğu asrın ilmî ve kültürel çevreyi iyi bir şekilde değerlendiren Üsâme b. Münkız, çok yönlü ve üretkenliğiyle özellikle edebiyat ve tarih alanında kendisinden sonra İslâmî ilimlerle meşgul olanların faydalanacağı önemli eserler kaleme alarak büyük bir ilmî servet bırakmıştır. Fakat şu bir gerçek ki, birçok ilk dönem âlimlerinde de görüldüğü gibi, Üsâme b. Münkız'ın de kaynaklarda bahsi geçiyor olmasına rağmen eserlerinin pek çoğu zaman içerisinde kaybolmuş ve maalesef ancak bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir.

Üsâme b. Münkız, eserlerinin birçoğunun günümüze ulaşamamanın gerekçesini ise, bir saldırı esnasında Haçlılar tarafından çalındığını ve hayatında onu en çok üzen ve derinden etkileyen olaylarından bir olduğunu; onun acısını ömrü boyunca kalbinden çıkmadığını bizzat şu sözcüklerle dile getirmektedir: *إِنَّ ذَهَابَهَا حَزَارَةٌ فِي قَلْبِي مَا عِشْتُ* "Şüphesiz onların gidişi yaşadığım sürece kalbimde bir acı /sızı olarak kaldı."⁶ *el-İ'tibâr, el-Menâzil ve'd-Diyâr, Lubâbu'l-Âdâb, Dîvânü's-Şi'r, el-'Asâ, Telhîşü'l-menâkıbi'l-'Ömeryn li'bni'l-Cevzî* ve konumuzun ana eksenini oluşturan *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r* adlı eseri günümüze ulaşan eserleridir.

Üsâme b. Münkız, cesareti, kahramanlığı ve ilmî kişiliğiyle İslâm ülemâsının ilgisini çektiği gibi, özellikle kendisini keşfettikten sonra yaklaşık ömrünün yarısını eserlerini Fransızca'ya tercüme etmeye adanmış Fransız müsteşrik Hartwig Derenbourg (öl. 1844-1908) ile birlikte müsteşriklerin de ilgi odağında yer edinmiş bir kişiliktir. Hülasa, ilmi kişiliği ve Haçlı seferlerindeki kahramanlığı kılıcı ve kalemi keskin unvanıyla anılmasının yanı sıra bir deprem sırasında hemen hemen bütün ailesini kaybetmesi ve malum olayda emek mahsulü, göz nuru eserlerinin çalınması gibi etkenlerden dolayı mahzun şâir ve bilge olarak da bilinen Üsâme b. Münkız, yaklaşık 93 yaşındayken 584/1188 yılında Dımeşk'ta/Şam'da vefat etmiştir.⁷

5 İbn Münkız, *Lübâbü'l-âdâb* (mukaddime), 21; Ferrânî, *el-Kıymetu'l-ilmîyye li rivâyât İbn Münkız eş-Şefevîyye fi Kitâbi'l-İ'tibâr* (Gazze: Yüksek Lisans Tezi, ts.), 361; Sevim, "İbn Münkız", 20/ 221-222.

6 İbn Münkız, *el-İ'tibâr*, 78.

7 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/199; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ'*, 2/572; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 8/245; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/460; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/291; Zehebî, Hâfız, *el-İber fi haberî men gaber*, 3/87-88; Yâfiû, *Mir'âtu'l-cennân*, 3/323-324; İbn Münkız, *Lübâbü'l-âdâb* (mukaddime), 21; a.mlf., *Dîvânü's-Şi'r* (mukaddime), 5-10. Sevim, "İbn Münkız", 20/ 221-222.

2. Şiir ve Şiir Tenkidi ile Edebî Tenkit Alanında Yazılmış Bazı Önemli Eserler

Sözlükte الشَّعْرُ (şiir), "bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vâkıf olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek" anlamlarında (شَعَرَ - يَشْعُرُ) fiilinden masdar; "seziş, hissediş, sezgiye dayanan bilgi; duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz" mânasında isimdir.⁸ En eski edebiyat türlerinden biri olan şiir, farklı sanat anlayışlarına bağlı olarak çeşitli tarifleri yapılmış, onun tanımlanamayacağı da ileri sürülmüştür. Yine de genelde şiirin, kendine has dili ve ifade ediliş özelliğiyle duygu, düşünce ve hayalleri belli bir düzen içinde ve ahenkli mısralara bağlı olarak aktaran yaratıcı bir söz sanatı olduğu noktasında birleştiği söylenebilir.

Edebî türlerin en eskisi ve özel bir anlatım diline sahip olan şiir, insanlık tarihi boyunca duygu, düşünce ve hayalleri etkili biçimde anlatmanın bir yolu; edebî melekenin eğiticisi ve sanatsal yeteneğinin geliştiricisi olmuştur.⁹ Şiir sanatı ve literatürü, her toplumun tecrübe birikimini hem de toplum hayatının farklı biçimlerini betimleyen bir edebî tür olarak diğer edebî türlere göre bir dildeki edebî ürünlerin en üst örneklerinden olmuştur. Bu anlamda reel olarak bakıldığında bütün dillerde ve kültürlerde şiir, önemli bir edebî sanat olarak yer edinirken; özelde ise Arap edebiyatında, içtimaî hayat ve kültüründe şiir ve şâirin çok büyük ve hayatî etkisi olmuş dolayısıyla; şiir ve şâir toplumda aynı derecede önemli bir yer edinmiştir. Bu anlamda şiir, toplumun his dünyasını aksettiği için yüzyıllar boyunca yazılmadan, ezberlenerek hafızalarda yaşatmıştır.¹⁰

Şâirler, mensûp olduğu toplumun âlimi, tarihçisi, koruyucusu olup, toplum bireyleri arasında herkesin üstünde bir itibara sahip iken, şiir de özellikle İslâm öncesi süreçte Arap toplumun estetik duygu, dil ve zevk bakımından büyük bir ilerlemeye ulaşmasına da katkı sağlamıştır. Nitekim Arap dili, târihî, sosyo-kültürel ve dinî yaşayışı gibi bilgilerin azımsanmayacak yekunu şiir vasıtasıyla elde edilmiştir. Öte yandan özellikle eski Arap şiiri *Kitâbu'l-İbil*, *Kitâbu'l-Haşerât*, *Kitâbu'n-Nebât* gibi sistematik dil kitaplarının, gramer

8 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/409; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Li't-Tiba' ve'n-Neşr, 2005), 533; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi* (Kahire: y.y. 1901), 1/152; Rahmi Er, "Tenkit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 40/458-461.

9 İsmail Ekinci, "Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu's-Şi'riyye)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Kasım: 2019), 768-769.

10 Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 9-10.

kurallarının ve daha sonra telif edilen pek çok ansiklopedik eserin de başlıca kaynağını oluşturmuştur. Bu itibarla şiir Arapların kültür hazinesi, divânı (Dîvânu'l-'Arab), yani Arapların bütün bilgilerini içine alan, bunların muhafazasını temin eden, daima başvuru ve kendisinde istifade edilen temel kaynak olarak nitelendirilir.¹¹ Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği kelimelerinin Arapça oluşunu ispat etme teşebbüsünün yanı sıra dil ve gramerle ilişkili İslâmî disiplinler veya konular eski Arap şiiri / câhiliye dönemine nispet edilen şiirlerle irtibatlandırılmakta, özellikle tefsirde hemen hemen en önemli dil malzemesi olarak eski Arap şiiri görülmektedir.¹² Nitekim İbn Abbâs (öl. 68/687) bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Allah'ın kelâmından bir şeyler okuyup anlamadığınız zaman, onu Arapların şiirlerinde arayınız! Çünkü şiir, Arapların divanıdır."¹³ Verilen bilgiler ışığında bakıldığında kelâmullâh ve hadisi şerifin dil inceliklerini anlamak, lügat ve gramer güçlüklerini açıklamak gibi hususların önemli temel taşlarından birini oluşturması nedeniyle eski şiirden faydalandığı kaynaklardan açıkça anlaşılmalıdır.¹⁴ Bu anlamda Arap şiiri, İslâmî ilimler açısından hayati bir öneme sahip olduğu; İslâmî disiplinlerde olmazsa olmaz temel kaynaklardan olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Arap şiirinin, Arapçanın birçok bilim dalının ortaya çıkması ve gelişmesine katkı sağlayıp kurucu unsur olmasının yanı sıra, araştırmacıların söz konusu ilimlerin tespit ve tedrisatında duyduğu malzeme ve kanıtları (şâhid) kendilerine sağlaması gibi özellikleri ihtiva ettiğinden, daha sonra gerek eleştirilenler gerek belâgat âlimlerin ihtimamını celp etmiş, kendisi bizzat araştırma, analiz ve eleştiri konusu olmuştur. Nitekim şiirin bu gibi özellikleri şiir tenkidi (nağdu's-şi'r) gibi bir sanatın doğmasına vesile olmuştur. Fakat klasik ülemâ ve üdebânın şiir tenkidi veya tenkid ilmi (ilm-i nağd) adını verdikleri bu edebî tür, târihî süreçte daha çok edebî tenkit başlığı altında ele alınmıştır.¹⁵ Genel anlamıyla edebiyatın önemli bir kolu sayılan edebî tenkit ister şiir ister nesir olsun, bu meyanda

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî el-Basrî, *Tabakâtü fuḥûli's-şu'arâ'*, nşr. M. M. Şâkir (Kahire: y.y. 1953), 1/24; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Kitâbü's-Şmâ'ateyn* (Kahire: Dâru Fikri'l-Arabiyye, 1971.), 1/138-139; Ebû Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 1/11-12; Corcî b. Habîb Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 1/58-59; Ömer Abdirrahmân b. Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/ 73.

12 Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 1/ 195; 2/ 14-15.

13 Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi meḥâsini's-şi'r ve âdâbih* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/ 30.

14 Nihat M. Çetin, "Arap (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309.

15 Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, Yay. Haz. Kemâl Edip Kürkcüoğlu (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1973), 164-165.

yazılmış eserlerin değerini ortaya koymak amacıyla, zayıf- güçlü veya iyi- kötü yönlerini belirlenmiş ölçütlere göre analiz edip ortaya koyan edebî bir sanattır. Daha açık bir ifadeyle; bir edebî çalışmanın hangi nedenlerden ötürü ve ne dereceye kadar kötü ya da iyi olduğuna yönelik karar verme sanatıdır. Arap edebiyatında edebî eserlerin hem form /şekil, hem de yapı yönüyle ilgilenen; güzelliklerinin, gerçekliğinin, yeniliğinin, üslûbunun, felsefesinin ortaya çıkarılmasını sağlaması gibi özellikleriyle yaratıcı bir yanı bulunan bu edebî tür, başlangıçta "belâgat"ın bir alt başlığı olarak görülmüş ise de belli zamandan sonra bağımsız bir edebî tür haline gelmiştir.¹⁶ Bu işi yapanlar da "النَّقَادُ", "النَّقَادُ" veya "نُقَادُ الْأَدَبِ" şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Câhiliye döneminde daha yalın ve basit bir şekilde yürütülen edebî tenkit, edebî haz ve estetik bağlamında şiir ve şairlerle ilgili yapılan değerlendirmelerden ibaretti. İslâmî dönemde ise; belagat, nazm ve diğer tüm edebî sanatlar yönünde benzeri bir metin getirmeleri hususunda Kur'ân'ın inkârcılara meydan okuması edebiyata ciddi bir etki yaparak bu alanda tarihi bir değişime neden olup edebi eleştiriye de yeni bir yön kazandırmıştır. Bu yönün gelişiminde Hz. Peygamber'in sahip olduğu dil hassasiyeti ve edebî zevkin de ciddi bir etkisi olmuştur. Emeviler döneminden itibaren edebiyatın teşvik edilmesi ve edebiyatçılara birtakım imtiyazların tanınması edebî tenkidin gelişiminde etkin olmuştur. Abbâsîler döneminde ise medenî ve fikri ilerlemeyle birlikte doğal yapısından çıkıp bilimsel bir hüviyete bürünen edebî tenkidin kuramsal kuralları belirlenmiş ve bu alanda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Belagat kavramları ve şiir sirkati/intihali konuları da bu dönemde edebî eleştiri çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁷

2.1. Edebî Tenkit Alanında Yazılmış Bazı Önemli Eserler

Daha önceki satırlardan belirtildiği üzere şiirin ehemmiyetine binâen bağımsız bir edebî tür olarak bizzat ülemâ ve üdebânın ilgi odağı olmuş, şiir ve şiir tenkidi hakkında birçok araştırma, ilmî çalışma yapılmış ve ciddi oranda eser kaleme alınmıştır. Bazısı içerik olarak daha çok şiir tenkidi, dolayısıyla şiir ve şiirin ne olduğu hakkında iken bazısı ise belâgat nitelikli eserler olup şiir sanatının meânî, beyân ve bedî' ilim dalları için zengin bir

¹⁶ Kenan Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 142-143; İsa Güceyüz, "Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 481.

¹⁷ M. Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 25.

madde ve kaynak içermesinden dolayı belâgat ve şiir tenkidi iç içe işlenmiştir. Bu anlamda Arap edebiyatında “sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olması” anlamına gelen belâgat öncelikle edebî tenkit şeklinde başlamış, İslâmî dönemde ise Kelamullah’ın icazı üzerindeki çalışmalar hem de edebî tenkit nedeniyle süratli bir şekilde devam etmiştir. Bu itibarla belâgat ile edebî tenkit 4/10. yüzyıl sonlarına kadar birlikte işlenmiş; ancak h. 4. asırdan itibaren belâgat edebî tenkitten ayrılarak bağımsız bir edebî alan haline gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla belâgatın temeli, edebî tenkide dayandığı söylenebilir. Bu anlamda edebî tenkit ve belâgat konularını ele alan eserleri birbirinden tam olarak ayırmak oldukça zordur.¹⁸

Bununla birlikte bu tür eserler, içerikleri açısından kesin olmamakla beraber bir tasnif ve ayırma tabii tutulmuştur. Meselâ; Arstoteles’in (m.öl. 384/322) *Fennu’s-şi’r’i*, el-Asma’î’nin (öl. 216/831) *Kitâbu fuhûleti’s-şu’arâ’sı*, Ebü’l-Abbâs Sa’leb’in (öl. 291/903) *Şav’idu’s-şi’r’i*, İbn Tabâtabâ (öl. 322/933) *Iyâru’s-ş’ir’i*, Ebü’l-Ferec Kudâme b. Ca’fer’in (öl. 337/948) *Nağdu’s-şi’r’i*, Ebü’l-Hasan el-Kâdî el-Curcânî’nin (öl. 392/1002) *el-Vesâta’sı*, Ebû Hilâl el-Askerî’nin (öl. 395/1004) *Kitâbü’s-Şimâ’ateyn’i*, İbn Reşîk el-Kayrevanî’nin (öl. 456/1063) *el-Umde’si* ve Üsâme b. Münkız’ın *el-Bedi’ fî nağdi’s-şi’r* vd. eserler daha çok edebî tenkid içerikli çalışmalardır. Ebü’l-Abbâs el-Müberred’in (öl. 286/900) *el-Belâğ’a’sı*, İbnu’l-Mu’tezz’in (öl. 296/908) *Kitâbu’l-Bedî’i*, Ebü’l-Frece el-İsfehânî’nin (öl. 356/967) *el-Ağânî’si*, İbn Sinân el-Hafâcî’nin (öl. 466/1073)) *Sırrü’l-feşâha’sı*, Abdulkâhir el-Curcânî’nin (öl. 471/1078) *Delâilu’l-i’câz’ı* gibi eserler ise genel anlamıyla edebî tenkit ve belâgat hakkında kaleme alınmış önemli eserlerdir. ¹⁹ Konumuzun daha iyi anlaşılması bağlamında gerek edebî tenkit gerekse edebî tenkit ve belâgat içerikli bazı önemli eserleri kısaca şu şekilde zikredebiliriz:

2.1.1. Kitâbu fuhûleti’s-şu’arâ

Basra dil mektebinin önde gelen simalarından, özellikle şiir sanatında uzman oluşu ile bilinen Ebû Saîd el-Asmaî (öl. 216/831) tarafından kaleme alınmış olup şâirler ve şiirleri hakkında görüş ve hükümler ihtiva eden eserlerin en eskisi sayılmaktadır. Eser, hacim bakımından küçük bir risâle ve konular yüzeysel bir şekilde işlemesine rağmen Arap

18 Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 144-145.

19 Bk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (söz konusu maddeler); Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 142-168; Güceyüz, “Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I”, 481-506.

edebiyatında edebî tenkit ilminin gelişmesinde önemli bir basamak teşkil edecek kaynaklardandır.²⁰

2.1.2. Kavâ'idu'ş-Şi'r

Kûfe dil ekolünün önemli temsilcilerinden Ebu'l-Abbâs Sa'leb tarafından telif edilen bir şiir tenkit kitabıdır. Yöntemleri farklı olmakla beraber üçüncü asırda telif edilen İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *eş-Şi'r ve şu'arâ'*sından sonra şiir ve şiir tenkidi alanında yazılmış en önemli eserlerden biri sayılmaktadır. Fakat eserde izlenen yöntem daha çok Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu'ş-Şi'r* adlı eserine yakın olup aynı kaynaklardan etkilenmiş olmaları ki aralarında büyük bir benzerlik görülmektedir.²¹

2.1.3. Kitâbu'l-Bedî'

Şâir halife İbnu'l-Mu'tezz tarafında kaleme alınan bu eser, Arap retoriğine ve edebî sanatlara yönelik kaleme alınmış ilk bağımsız eser olarak yâd edilmesinden edebî tenkit ve belâğat alanında mümtâz bir yere sahiptir. Eser içeriğiyle gerek edebî tenkit, gerekse belâğat ilmi ilgili daha sonraki çalışmaların temel hareket noktası olmuştur. *Kitâbu'l-Bedî'* kadim ve yeni şâirlerin sanat açısından mukayeseli olarak bir değerlendirmesi yapılarak belâğat, beyân ve ağırlıklı olarak bedî' mevzularının derli toplu olarak ilk defa sistemli olarak tertip edildiği bir çalışmadır.²²

2.1.4. Nakdu'ş-Şi'r

Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer tarafından ele alınan bu kitap, nakdü'ş-şiir hakkındadır. Müellif eserinde, çeşitli teknik terimler üretip Arap şiiri tenkit sahasında yeni bir sistem, metot ve farklı bir bakış sergilemesinden dolayı eser daha sonraki hemen hemen bütün çalışmalara kaynaklık etmiştir. Belâğî bir eğilimin hâkim olduğu eserde şiir ile ilgili

20 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Kitâbu fuhûleti'ş-şu'arâ'*, thk. Charles C. Torrey, Yay. Haz. Selâhuddîn el-Müncid (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-Cedîd, 1980); Kenan Demirayak- M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* (Erzurum: Atatürk Üni. Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 79-80; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 158.

21 Muhammed Zahûl Selâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî hattâ karni'r-râbi'l-hicrî*, 147.

22 Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk. İrfân Matrâcî (Beyrut: Müessisetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 2012); İsmail Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/143-147; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 146; Ali Bulut, *Belâğat* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 22-23.

birçok edebî ve eleştiri teorileri incelendiği gibi bir insicâm içerisinde o devirde henüz bağımsızlığını kazanamamış olan retorik/belâgat ilmine dair mevzular da ele alınmıştır.²³

2.1.5. Kitâbü's-Şîna' ateyn

Ebu Hilâl el-Askerî tarafından telif edilen bu eser, nesir ve nazım sanatının usûl ve kaideleri hakkında yazılmış olup, edebiyatçılar tarafından intizamlı olarak yazılan ilk belâgat kitabı olarak kabul edilmektedir. Zira gerek bâb ve konuların dağılımı gerekse bunların bir insicâm içerisinde işlenişi gibi özellikleriyle eser, sistematik bir kitap olma özelliğini kazanmaktadır. Ebû Osmân el-Câhız (öl. 255/869) başta olmak üzere diğer yazarların da belâgat ve edebî tenkit hakkındaki düşünce ve saptamalarını ele alıp değerlendiren ve özgün bazı yenilikler ilave eden yazar, çalışmasını başlıca on bölüme ayırmış olup her iki dala yönelik sanatlar incelemiştir.²⁴

2.1.6. el-'Umde

Ebû Ali el-Hasan İbn Reşîk el-Kayrevanî tarafından ele alınan *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih* adlı eser, edebî sanatlar ve bilhassa şiir tenkidine ait olup orijinal ve özgün özellikleriyle edebî tenkit ve belâgat alanına değer katan bir çalışmadır. Özellikle Endülüs ve Kuzey Afrika belâgatçılara yön veren eserin göze çarpan en önemli özelliği, zamanımıza kadar ulaşan ve ulaşamayan edebiyat tenkidine ve retorik ilmine dair eserlerin içeriklerini, özünü aktarmış olması; gelişim seyirleri içerisinde edebî kavramların uğradıkları değişiklikleri sunması ve belâgatçılara göre elde ettikleri farklı isimleri göstermiş olmasıdır.²⁵

3. Üsâme b. Münkiz'in *el-Bedi' fi naqdi's-şi'r* Adlı Eserin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi

Üsâme b. Münkiz dönemine gelene kadar edebî tenkit sahasında önemli âlimler yetişmiş buna paralel olarak kaynak oluşturacak çok değerli eserler telif edilmiş, dolayısıyla zengin bir literatür oluşmuştur. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Ebû Osmân el-Câhız'ın (öl. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*'i, Ebû'l-Abbâs el-

23 Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme el-Bağdâdî, *Naqdü's-şi'r*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.); Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca'fer" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 311-312; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 161.

24 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Kitâbü's-Şîna' ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.); Ahmet Turan Aslan, "el-Askerî, Ebû Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2991), 489-490.

25 Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*. thk. Abdulvahid Şalan (Kahire: Mektebetu'l- Hanci, 2000).

Müberred'in (öl. 286/900) *el-Kâmil fi'l-edeb'i*, Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu'ş-Şi'r'i*, el-Askerî'nin *Kitâbü'ş-Şinâ'ateyn'i*, Ebü'l-Kâsım el-Âmidî'nin (öl. 371/981) *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyyeyn'i* (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî), Ebü'l-Hasan el-Kâdî el-Cürcânî'nin *el-Vesâta'sı*, İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sırrü'l-fesâha'sı*, Ebu'l-Kâsım et-Tenûhî'nin, *el-Aksa'l- karîb fi'ilmî'l-beyân'i*, Ebû Ali el-Hâtimî'nin *Hilyetu'l-muḥâdara'sı* ve Abdulkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz'ı* gibi eserler o dönem revaçta olan belâğî yönü ağır basan edebî tenkit alanında yazılmış eserlerdir. Bilhassa bu dönemde, tefekküre dayalı güçlü bir tenkit ve edebî bir kişiliğe sahip olan Abdulkâhir el-Cürcânî'den sonra Arap edebiyatında "Edebiyat ve Kelâm Ekolleri" Mısır, Şam ve Irak'ta ortaya çıkmıştır. Arap edebî zevkine sahip, felsefe ve mantık kurallarına karşı mesafeli davranan ediplerin oluşturduğu bu ekolün mensupları, edebî tenkit ve belâğatı, edebî kurallar içinde ele almışlardır. Bu ekolün müntesipleri, konuların izahında âyet, şiir ve Arap atasözlerine geniş olarak yer vermişlerdir. Bu ekolün en önemli temsilcileri İbn Sinân el-Hafâcî, İbnu'l-Esîr (öl. 630/1233), İbn el-İsba' el-Mısrî (öl. 654/1256), et-Tûfî el-Bağdâdî (öl. 716/1316) ve Usâma b. Münkız'dır.²⁶ Dolayısıyla hicri üçüncü asırda Arap İslâm kültür ve edebiyatındaki gelişim devam ederek hicri dördüncü asır ve sonraki dönemlerde de gelişimini sürdürmüştür. Bu dönemde klasik birçok ülemâ ve üdebânın gayretiyle telif edilen belâğî ve edebî tenkîd konulu çalışmalar önemli bir yer edinmiş, tenkîd ile belâğat konuları arasındaki sağlam ilişkiden dolayı yaklaşık üç asır boyunca aralarında herhangi bir ayırım gözetmeksizin Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvînî'ye (öl. 739/1338) kadar iç içe işlenmiştir.²⁷

Özellikle Abdulkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz'* ve *Esraru'l-Belâğa* adlı eserlerinde fesâhatın ve güzelliğin sadece lâfız veya manâda olmadığını; bilâkis cümlelerin nazmında ve cümleyi oluşturan unsurların arasında, başka bir deyişle cümle tekniğinde bulunduğunu ortaya koymasında etkilenen âlimlerinden biri de Usâma b. Münkız'dır. Kendisi *el-Bedî' fî nakdi'ş-Şi'r* adlı eserinde bu yöntemi uygulamıştır. Üsâme b. Münkız tarafından ele alınan eser, şiir tenkîdi hakkında olup bazı modern kaynaklarda *et-Tefrî' fi'l-Bedî'* ve *el-Bedeî' fi'l-Bedî'* gibi isimlerle kaydedilmekteyse de doğrusu *el-Bedî' fî nakdi'ş-Şi'r*'dir. İlk olarak Abdu Ali Mihnâ tarafından Beyrut'ta 1987 yılında *el-Bedeî' fi'l-Bedî'* ismiyle tahkik edilen eser, daha

26 'Abdulkâdir Hüseyin, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâğa* (Kahire: Dâru'l-Ğarîb, 2001), 13-14; Mehmet Akif Özdoğan, "Belâğatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 99-100.

27 Hüseyin, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâğa*, 11.

sonra ise Ahmed Ahmed Bedevî ve Hâmid Abdulmecîd tarafından *el-Bedi' fi naḫdi's-şi'r* ismiyle neşredilmiştir.²⁸ Müellif, eserin önsözünde gerek istifade ettiği kaynakları gerek eserin yazılış amacını ve gerekse nasıl bir yöntem izlediğini kendi ifadesiyle şöyle açıklamaktadır:

هَذَا كِتَابٌ جَمَعْتُ فِيهِ مَا تَفَرَّقَ فِي كُتُبِ الْعُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ الْمَصَنَّفَةَ فِي نَقْدِ الشِّعْرِ، وَذَكَرَ مَحَاسِنَهُ وَعُيُوبَهُ، فَلَهُمْ فَضِيلَةُ الْإِبْتِدَاعِ وَلِي فَضِيلَةُ الْإِتْبَاعِ وَالَّذِي وَقَفْتُ عَلَيْهِ كِتَابُ الْبَدِيعِ لِابْنِ الْمُعْتَزِّ، وَكِتَابُ الْحَالِي لِلْحَاتِمِيِّ، وَكِتَابُ الْمُحَاصِرَةِ لِلْحَاتِمِيِّ، وَكِتَابُ الصِّنَاعَتَيْنِ لِلْعَسْكَرِيِّ، وَكِتَابُ اللَّعْمِ لِلْعَجَمِيِّ، وَكِتَابُ الْعُمْدَةِ لِابْنِ رَشِيْقٍ، فَجَمَعْتُ مِنْ ذَلِكَ أَحْسَنَ أُبُوَابِهِ، وَذَكَرْتُ مِنْهُ أَحْسَنَ مِثَالَاتِهِ لِيَكُونَ كِتَابِي مُغْنِيًّا عَنِ هَذِهِ الْكُتُبِ لِتَضْمُنِهِ أَحْسَنَ مَا فِيهَا

Eserin önsözünde de zikredildiği gibi yazar, kendinden önce kaleme alınan revaçta ve ünlü olan edebî tenkit kitapları tarayarak onlarda dağınık şekilde bulunan bilgileri derli toplu hale getirip okuyucuya sunmayı amaçladığı gibi, eserde şiirin güzel yanları ve kusurlarını da ele almaya çalışmıştır. Amaç onun bu eserini okuyanın, bu alanda artık diğer eserleri okuma ihtiyacı hissetmemesidir.

İbni'l-Mu'tezz, el-Hâtimî (öl. 388/998), Ebû Hilâl el-Askerî, el-Acemî' ve İbn Reşîk el-Kayravânî gibi müelliflerin eserlerinden son derece faydalanmış ve bilgileri aldığı müelliflere de işaret ederek onları eserine referans olarak göstermeye çalışmıştır. Fakat bu kaynaklar arasında özellikle Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*'i ve İbn Reşîk'in *el-Umde*'sinden daha çok etkilendiği görülmektedir. Müellifin ismen zikrettiği bu altı kaynak ve müellif dışında tıbâk ve cinâs gibi sanatların taksimlerinden Aristoteles'in *Poetika*'sından, tenkit konusundan Ebû Bekir es-Sûlî'den (öl. 335/946) yanı sıra İbn Kuteybe, Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948), Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995), Ebü'l-Alâ el-Maarî (öl. 449/1057), Buhtürî ve Ebû Temmâm gibi edip ve çalışmalarından da etkilenmiş, dolaylı da olsa onları referans olarak göstermiştir.²⁹ Şu bir gerçek ki, târihî seyri içerisinde birçok faktörden dolayı günümüze ulaşamayan ve zayı olan çok değerli eserler olduğu gibi Üsâme b. Münkız'ın da eserinde kendisinden faydalandığı bazı kaynaklar da maalesef çağımıza ulaşamamıştır. Dolayısıyla müellifin bu kaynaklardaki önemli ve seçici bilgileri eserinde kayıt altına alıp onların günümüze kadar kalıcı olmalarını sağlaması –"Söz uçar, yazı kalır." atasözünde de ifade edildiği gibi- eserin değerini artırmaktadır.

28 İbn Münkız, *el-Bedi' fi naḫdi's-şi'r*, (mukaddime), 1-2; Zirikî, *el-A'lâm*, 1/291; İbn Münkız, *Lübâbü'l-âdâb* (mukaddime), 25-28; *Dîvânü's-şi'r* (mukaddime), 11; Sevim, "İbn Münkız", 20/ 221-222.

29 Teysîr Recep en-Nesûr - Muhammed Ahmed Sevâliha, "Mesâdir Üsâme b. Münkız, fi Kitâb'il-Bedi'", *Camiatu'l-Belka Dergisi*, 593-611.

Ebû Hilâl el-Askerî başta olmak üzere, ilgili alanda diğer ülemâ ve üdebânın da belâğat/retorik ve edebî tenkit hakkındaki tespit ve görüşlerini ele alıp değerlendiren ve onlardan farklı olarak edebî çalıntılar konusuna da yer veren dolayısıyla kendine ait bazı yenilikler ilave eden müellif, işlediği edebî sanat ve konuları bedî' başlığı altında doksan beş bâb altında sistematize ederek incelemeye çalışmıştır. Fakat eserde belâğat ilmi ile ilgili konular, modern dönem belâğat ilmi ile ilgili eserlerde olduğu şekliyle düzenlenmediği gibi belâğatın bütün konuları da ele alınmamıştır. Özellikle de konuları ve genel çerçevesi henüz tamamıyla belirlenmemiş olan semantik/meânî ilmiyle ilgili mevular daha az olduğu görülmektedir. Meânî ilmi ile ilgili işhâb, itnâb, ihtîşâr, müsâvât, tezyîl, tetmîm gibi konular ele alınırken, beyân ilmi ile ilgili ise istiâre, kinâye ve işâret gibi mevzular olup genel anlamda belâğatın beyân ilmi dalı ile ilgili konular incelenir.

Müellif, konuları açıklamada ve istişhâd konusunda izlediği yöntem ise bölümlerin her birinde konu hakkında âyet ve varsa hadisleri zikreder, daha sonra da seçkin kimselere ait şiir, atasözü, Arap kelâmı ve nesir gibi örneklerden de yararlanarak konuyu işlemeye çalışır. Örneğin müellif bedî' ilminin mühassinât-ı lâfziyye /lafzi güzelleştiriciler sanatlarından biri olan ve tam cinâsı meydana getiren kelimelerin her ikisinin de isim, fiil ya da harf olma yönünden ortak olmaları anlamındaki cinâs-i mûmâsili anlatırken şöyle der:

إِعْلَمُ أَنَّ النَّجْنِيسَ الْمُمَاتِلَ هُوَ أَنْ تَكُونَ كَلِمَتَانِ اسْمَيْنِ أَوْ فِعْلَيْنِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: " فَرُوْحٌ، وَرِيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ "، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: " وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ "؛ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الظُّلْمُ ظَلَمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "؛ وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: " ذُو الْوَجْهَيْنِ لَا يَكُونُ وَجِبْهًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ "، وَقَالَ بَعْضُ الْوُزَرَاءِ: لِيَكُنْ كَلَامُكَ حَاجَةً أَوْ حُجَّةً، وَإِلَّا خَسِرْتَ. وَكَتَبَ بَعْضُ الْأَدْبَاءِ إِلَى الرَّشِيدِ: أَحْسِنْ لَنَا فِي النَّظَرِ، كَمَا أَحْسَنَّا فِي الْإِنْتِظَارِ؛ وَسُئِلَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ فَقَالَ: أَجْمَعَ أَهْلُ الْحَرَمَيْنِ عَلَى تَحْرِيمِهِ. وَقَالَ الْبُخَارِيُّ:

يُذَكِّرُنِيكَ وَالذِّكْرَى عَنَاءٌ ... مُشَابَهُ فَيْكَ طَيِّبَةُ الشُّكُولِ
نَسِيمُ الرُّوْضِ فِي رِيحِ شَمَالٍ ... وَصَوْبُ الْمُرْنِ فِي رَاحِ شَمُولِ

"Bilesin ki cinâs-i mûmâsil, aynı cümlede bulunan iki kelimenin isim veya fiil olmasıdır. Yüce Allah'ın, "Ona huzur, güzel nasip ve nimetlerle dolu cennet vardır"³⁰, "Bu iki cennetin de meyveleri kolayca erişilebilecek yakınlıktadır"³¹ âyet-i kerimelerinde ve Hz. Peygamberin, "Zulüm, kıyamet gününde zâlime zifiri karanlıklar olacaktır", "İkiyüzlü insan kıyamet gününde önder olamaz" hadis-i şeriflerinde ifade ettikleri gibi (sesteş olan kelimeler ya isim ya da fiildirler.) Bazı vezirler, "sözlerin ya ihtiyaç duyulan bir şey veya senet/delil

30 el-Vâkıa 56/89.

31 er-Rahmân 55/54.

olsun, yoksa zarar etmiş olursun” derler. Bazı edebiyatçılar ise Hârûn er-Reşîd’e (öl. 786/809) şunu yazdılar: “İyi bir beklenti içerisinde olduğumuz gibi sen de (güzel hediyelerle) beklentimizi iyi karşıla”. Ebû Abdillâh İdrîs eş-Şâfiî’ye (öl. 204/820) – Allah ondan razı olsun- nebizin /üzüm veya hurma suyundan mayalanmış sarhoşluk veren içkinin haram olup olmadığını soruldu. O da ‘İki mükaddes yerin ehli, onun haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir’, cevabını verdi. Buhtürî ise şöyle dedi: “Hatırlamak zor olsa da seni bana hatırlatıyor... Formunun güzelliğiyle sana benzemektedir. Kuzey rüzgârıyla esen bahçenin hoş esintisine ve şarap kokusu içinde bulutlarda çokça boşalan yağmura benzemektedir.”³² Örnekte görüldüğü gibi müellif, mevzuyu kısa bir tanımdan sonra âyet, hadis, şiir ve Arap kelâmıyla temellendirmekte, genel anlamıyla mevzuları açıklamada bu yöntemi ve sıralamayı izlemektedir.

Eser, bedî’ isminden de anlaşıldığı gibi genel anlamda nefî (النَّفِي), tezyîl (التَّذْيِيل), teşfîr (التَّشْفِير), mükâbele (المُقَابَلَة), tâtrîf (التَّطْرِيف), i’tirâd (الاعْتِرَاض), mebâdî (المَبَادِي), meâlî’ (المَطَالِع), taḥlîs (التَّحْلِيص), ḥurûc (الخُرُوج) gibi günümüz eğitim-öğretim edebî tenkit ve belâğat kitaplarında pek de karşılaşılmayan; ancak üslûbu güzelleştiren, ona âhenk katan ve bu alanda temel oluşturacak başlıklarla dolu olmasıdır.³³ Esere önem kazandıran ve müellifin eserinde önem verdiği konulardan biri de es-Serikâtu’ş-şi’riyye (şiir hırsızlıkları), başka bir ifade ile edebî çalıntılara da değinmiş olmasıdır. Bu konuda birkaç fâsıl açarak; makbûl ve makbûl olmayan/ övünen ve yerilen edebî çalıntıları İbn Vekî’ et-Tenîsî’den (öl. 393/1003) naklen on kısma ayrılarak açıklamaktadır.³⁴ Müellif eserinde sadece üslûbu güzelleştiren ve ona renk katan bilgilerle yetinmeyip bilâkis haşv (الحشو), ğalaṭ (الغلط), tefrîṭ (التفريط), fesâd (الفساد), tenâküd (التناقض), tehcîn (التَّهْجِين), mü’âzele (المُعَاظَلَة), cehâmme (الجهامة), raşâka (الرشاقة), tekellûf (التكلف), te’assûf (التعسف), mühâlefe (المخالفة) ve teslîm (التسليم) gibi ifadeyi zayıflatan ve

32 Üsâme b. Münkız, *el-Bedî’ fi nakdi’ş-şi’r*, 14-15.

33 Tezyîl: Kelamda, önceki cümleyi teyid eden bir cümle getirme sanatıdır. Teşfîr ve Mükâbele: Adından da anlaşıldığı gibi bir şiirde her iki mısradaki kelimelerin sayılarının aynı olmasıdır. Tâtrîf: Bir sözcüğün kendisinden önce gelen ya da onu izleyen kelimeyle sesteş, anlamdaş ya da aralarında herhangi bir bağlantı olduğunu ifade eden bir sanattır. İ’tirâd: Şiirin beytinde zaide/gereksiz olmayıp, aksine bir faydadan dolayı ara cümle zikretme sanatıdır. Mebâdî ve Meâlî’:Fesahat, belâğat ve beyanın açık göstergesi olduğundan dolayı, nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatıdır. Taḥlîs ve Ḥurûc: Klasik âlimlerinden çok modern ulemanın kullandığı bedî’ ilmine ait bir terim olup, edebî eserlerin güzel bir sözle bitirilmesini ifade eden bir sanattır. (Üsâme b. Münkız, *el-Bedî’ fi nakdi’ş-şi’r*, 8-299.)

34 Üsâme b. Münkız, *el-Bedî’ fi nakdi’ş-şi’r*, 182-191.

değerini düşüren başlıklara da değinmektedir.³⁵ Müellif bütün bunlara bir bâb (unvan) koyduktan sonra anlaşılır ve kolay bir üslupla tanımını yaparak gerek Kur'ân gerek hadis gerekse önemli miktarda seçkin şuarânın şiirleriyle ve füsehânın nesirleriyle konuyu açıklamaya çalışır. Bu anlamda eserde izlenen en açık yöntem, üslûbu güzelleştiren maddelerden sonra ifadeyi zayıflatan ve çirkinleştiren madde ve başlıkları ele alınmasıdır. Zira daha önceden de ifade edildiği gibi tenkit yani eleştiri, bir edebî ya da sanat eserinin başarılı ve zayıf, iyi ve kötü yanlarını belli bir takım bilimsel yöntemlerle incelenip onu ortaya koyulmasına denir. Ancak her şeyden önce – prensip olarak - yapıcı ve mantıklı tenkit/eleştiri, ele alınan şeyin olumlu- olumsuz, güzel- çirkin tarafı yanı sıra eksik ve aksaklıklarını birlikte ifade edilmeli ki tenkit daha verimli ve etkili olsun. Bir edebî eserin sadece kötü ve zayıf yanlarının sergilenmesi ya da sadece iyi ve güzel yanlarının ortaya konulması durumunda eleştiri yapılmış olamaz. Bu yönüyle eser, *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r* (şiir eleştirisi/edebî tenkit konusunda eşsiz/benzersiz bir kaynak) unvanını hak ettiği rahatlıkla söylenilebilir.

Eserin son bölümünü şiir sanatı ve şâirin alet ve gereçlerine tahsis eden müellif, şiirin kısımlarından biri olan ta'lim ve tarsim³⁶ başlığı altında şâirin güzel mânaları seçip güçlü ifadeler kullanması ve nazmın gereğine riayet etmesinin gerekliliği gibi bilgileri ele alır. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Delâilü'l-İcâz* adlı eserinde etkilenen müellifin, kalitenin sadece lâfız veya mânada olmadığını, ikisinin ruhla beden gibi birbirini tamamlamaları, dolayısıyla güzelliğin, fesahat ve belâğatın lâfız-mâna dengesinde başka bir deyişle lâfız-mâna güzelliğinde olduğunu şu ifadelerle vurgulamaktadır: *وَاعْلَمْ أَنَّ الْأَلْفَافَ أَجْسَادٌ وَالْمَعَانِي أَرْوَاحٌ، فَيَا* *قَوَيْتِ الْأَلْفَافُ، فَلْتَقَوَا الْمَعَانِي؛* *“Bil ki! Kelimeler/ifadeler beden, mânalar ise ruh gibidir. Dolayısıyla lafızlar güçlü olunca manalar da sağlam olur/güçlenir.”*³⁷

35 *Haşv*: Cümle içerisinde gereksiz ve herhangi bir faydası olmayan kelime veya kelimeleri kullanmayı ifade eden bir sanattır. *Ġalaṭ*: Gerek manayı gerek lafızı hatalı olarak kullanmak anlamında bir sanattır. *Tefrîṭ*: Yazarın ele aldığı konunun gerisinde kalmasını ve yeterli ölçüde olmamasını ifade eden bir sanattır. *Tenâḳüd*: Şairin sözleriyle çelişmesini veya sözlerinin birbiriyle çeliştiğini ifade eden bir terimdir. *Mü'âzele*: Kelimeyi mana cihetiyle yanlış yerde kullanmasıdır. *Cehâmme*: Cümlede kulağa hoş gelmeyen ifadeleri kullanma anlamında bir sanattır. *Tekellüf* ve *Te'assüf*: Şairin bedi' ilmindeki tıbak ve cinas gibi sanatları kendini zorlayarak çok kullanmasını ifade etmektedirler. *Mühâlefe*: Şairlerin mezhebinden ayrılmak ve onları yol ve yordamını takip etme anlamında bir sanattır. (Üsâme b. Münkız, *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r*, 8-299.)

36 *أَنَّ التَّعْلِيمَ وَالتَّرْسِيمَ هُوَ أَنَّ الشَّيْءَ قَوْلٌ مَوْزُونٌ مُقْفَى دَالٌ عَلَى مَعْنَى، وَلَهُ طَرَفَانِ: أَحَدُهُمَا غَايَةُ الْجُودَةِ، وَالْآخَرُ غَايَةُ الرَّدَاءَةِ، وَبَيْنَهُمَا وَسَائِطٌ* *“Ta'lim ve tarsim, bir mânayı ifade eden vezinli ve kâfiyeli olup aralarında vâsita/ilişki bulunan iki yönlü bir ifade demektir. Bir yönüyle son derece kaliteli iken diğer yönüyle son derece zayıftır.”* (Üsâme b. Münkız, *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r*, 289.)

37 Üsâme b. Münkız, *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r*, 294.

Tehzîb ve tertîb³⁸ bâbında ise şâirleri, şiirlerinin tashihine ve ince bir eleştiri süzgecinden geçirerek güzel bir şekilde kalıba dökülmesine çağırılmaktadır. Bunu da şiirde, hece ve seslemlerin belirli miktarlarda tekrarlanmasıyla müzikal ve fonetik âhengi sağlayan kalıplar dizisi anlamındaki vezin kalıbının düzgün olması ve belli bir kıvama gelmesi için, nazma döktürdüğü sırada şiirini çokça tekrar etmesi ve onun içinde ifadeyi çirkinleştiren öge ve lâfızları ayıklamasıyla başarabileceklerini önermektedir. Hattâ şiirin olgunlaşması ve tashihinin bol tekrara bağlı olduğu cihetiyle uzun bir zaman alabileceğini Hutay'e el-Absî (öl. 59/678) ve Züheyr b. Ebi Sülmâ (öl. 609 [?]) gibi şâirlere ait olan şu anekdotları aktararak ifade etmeye çalışır:

فَقَدْ قِيلَ عَنِ الْحَطِيبِيَّةِ: إِنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ الْقَصِيدَةَ فِي شَهْرَيْنِ وَيُهَدِّبُهَا فِي حَوْلٍ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ شِعْرُهُ: الْمُفَحَّحَ الْحَوْلِيَّ .

“Nitekim Hutay'e hakkında, kasideyi iki ayda yazar ve iki ayda da tashih ettiğini ve Züheyr hakkında ise şiirini iki ayda yazar ancak bir sene boyunca tashih edebildiğini bundan dolayı şiirleri *el-münakkaḥiyyâtü'l-havliyye*/yıllık tashihler olarak adlandırıldığı aktarılmaktadır.” Ayrıca yazar devamında, şâirlere dikkat çekici önerilerde bulunup şiir sanatının inceliklerini sunmaya çalışarak vezin ve kâfiye aksaklıklarına rastlanmamaları için şiirlerinde kulağa tatlı gelen, dile ağır gelmeyen, kapalılıktan uzak, anlamı düzgün sözlerle kusursuz ve berrak bir dil kullanmaları, müktezây-ı hâle (ortama) göre sözü vecîz veya uzun tutmaları yanı sıra sağlam bir üslûba sahip olmaları gerektiğini de ifade etmektedir. Burada dikkat çekilen bir husus ise bitişin, başlangıç ile güzel bir uyum ve âhenk içerisinde olup hüsn-i ibtidâ ve hüsn-i intihâ sanatının gereğini yerine getirmeye dolaylı olarak işaret etmektedir. Hülâsa müellif de hüsn-i ibtidâ ve hüsn-i intihâ sanatının gereğini yerine getirmek istemiş olmalı ki eserini gerek edebî tenkîd konusunda gerekse günlük hayatta istifade edilebilecek şu faydalı nasihat ve önerileriyle sonuçlandırarak şöyle der:

وَاعْلَمْ أَنَّ مَحَاسِنَ الشِّعْرِ ثَلَاثَةٌ: التَّطْبِيقُ وَالتَّجْنِيسُ وَالمُقَابَلَةُ. وَمَحَاسِنُ المَعَانِي ثَلَاثَةٌ: الاستِعَارَةُ وَالتَّشْبِيهُ وَالمَثَلُ، فَاقْصِدْ إِلَيْهَا وَاعْتَمِدْ عَلَيْهَا. وَيُنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءُ الْقَصِيدَةِ أَوْ الرِّسَالَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى المَعْنَى المَقْصُودِ. مَثَلُ قَوْلِهِمْ فِي أَوَّلِ كُتُبِ الفُتُوحِ " الحَمْدُ لله الغَالِبِ وَفِي أَوَّلِ كُتُبِ العُهُودِ: الحَمْدُ لله الوَاهِبِ. وَاعْلَمْ أَنَّ خَيْرَ الكَلَامِ المَطْمَعِ المُمْنَعِ، وَأَحْسَنُهُ مَا قَلَّ وَدَلَّ، وَجَلَّ وَلَمْ يَمَلَّ، وَأَنْ يَكُونَ الكَاتِبُ خُلُوَ الكَلَامِ قَرِيبَ المَعَانِي، لَا يُكَلِّمُ العَامَّةَ بِكَلَامِ الخَاصَّةِ، وَلَا الخَاصَّةَ بِكَلَامِ العَامَّةِ، وَلَا يَدْخُلُ أَلْفَاظُ العُلَمَاءِ فِي أَلْفَاظِ العَرَبِ وَلَا يَرْكَبُ الصَّرُورَةَ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ صَرُورَاتِ العَرَبِ لِأَنَّهُ! تَحْسُنُ مِنْهُمْ وَلَا تَحْسُنُ مِنَّا وَاسْتَعْمَلِ الأَلْفَاظَ العَرَبِيَّةَ دُونَ الحَضَرِيَّةِ، فَإِنَّ الشَّيْخَ وَالثَّمَامَ فِي الشِّعْرِ أَحْسَنَ مِنَ الخَوْخِ وَالرُّمَانِ ... وَأكْثَرَ مِنْ حَفْظِ

³⁸ "Tehzîb ve tertîb, lâfızlardan önce mânânın ve mısralardan önce ise kâfiyelerin oluşması demektir. (Üsâme b. Münkız, *el-Bedi' fi naḥdi's-şi'r*, 295.)

النَّظْمِ وَالنَّثْرِ، فَعَلَى قَدْرِ مَا تَحْفَظُ مِنْهُ تَقْوَى فِيهِ. وَاعْلَمْ أَنَّ الشِّعْرَ يُسَجِّي البَجِيلَ، وَيُسَجِّعُ الجَبَانَ، وَيُفَرِّجُ الهُمُومَ، وَيَرْضِي الغَضَبَانَ، وَلِذَلِكَ قَالُوا: الشِّعْرُ أَنْفَدُ مِنَ السِّحْرِ، وَرُبَّمَا كَانَتْ الإِطَالَةُ إِتْهَامًا وَالْإِجَارَةُ إِفْهَامًا. وَاسْتَفْتَحَ بِذِكْرِ اللَّهِ، فَقَدْ كَانَتْ العَرَبُ تُسَمِّي الخُطْبَةَ الَّتِي لَا تُسْتَفْتَحُ فِيهَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى: البِنْرَاءَ وَالتِّي لَا تُوسَّخُ بِالحَمْدِ: الشُّوَاهَاءَ.

“Bilesin ki, şiirin güzellikleri tıbâk, cinâs ve mükâbele olduğu gibi mananın güzellikleri ise istiâre, teşbîh ve mesel şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlara yönel ve dayan. Arapların, fetih kitaplarının başında gâlip olan Allah’a, sözleşme kitaplarının başında ise vehhâb olan Allah’a hamd olsun dedikleri gibi kasidenin/şiirin veya risalenin başlangıç cümlesi ana temayı içermesi/ona delalet etmesi gerekir. En hayırlı ve seçkin söz, muhatap onu işittiğinde benzerini yapmak istediği halde yapamadığı iken, en güzeli ise az sözle çok mâna ifade eden, yüce olup usandırmayandır. Yazar tatlı dilli olup anlamları anlaşılmalı/akletmeye yakın olmalıdır. Avâma/halka, sıradan insanlara havâsın ifadeleriyle ve havâsa da avâmın ifadeleriyle konuşmaz, hitap etmez. (Başka bir deyişle, kişinin seviyesine göre hitap etmeli ve ifadelerini kullanmalıdır.) Ulemânın sözlerini, Arapların sözlerine katmaz, onlarınmış gibi değerlendirmez. Araplardan gelmiş olsa da zarurete başvurmaz, zira zaruret onlara hoş gelse de bize hoş gelmez. Şehirlilerin değil, Arapların/füsehanın ifadelerini kullan. Nitekim fasih Arapların kullandıkları التَّمَام ve الشَّيْبِج (yavşan otu ve akdarı yaprağı) anlamındaki kelimeleri, şehirlilerin istimal ettiği الخَوْخ ve الرُّمَان (şeftali ve nar) manasına gelen kelimelere kıyasla şiirde kullanmak daha güzeldir. Gerek manzum/şiir gerek nesir alanında onları ezberleyebildiğin ölçüde güçlü olacağın için onları çokça ezberle. Bil ki şiir, cimriyi cömert yapar, korkağı cesaretlendirir, kaygıları giderir ve kızgın/öfkeli kişiyi ise teskin eder. Bundan dolayı Araplar, şiirin, sihirden daha etkileyici ve büyüleyici olduğunu ifade etmişlerdir. Nice uzun söz ve cümleler itham edilirken, vecîz olanı daha anlaşılır ve makbul olmuştur. Allah’ın adıyla başla. Nitekim Araplar, Allah’ın adıyla/besmele ile başlanmayan hutbeyi betra/kısır ve bereketsiz olarak adlandırılırken, hamdele ile süslenmeyi ise şevha’/çirkin ve kusurlu olarak nitelendirmişlerdir.”³⁹

Her sanat, eser ve çalışmanın övülen yanı olduğu gibi yerilen ve eleştirilen yanı olması da bilinen bir gerçektir. Bu anlamda *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r* adlı eserde edebî tenkîd ve bedî' konusunda genel anlamda müellif, seleflerinin görüşlerini aktarması cihetiyle eserin objektifliği ve özgünlüğü sınırlı olması, yazarın bazı edebî sanatların tanımlamamalarındaki eksikliği ve az da olsa döneminde güzel ve sevimli bulunmasına rağmen daha sonraki

39 Üsâme b. Münkız, *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r*, 295-299.

dönemlerde hoş karşılaşılmayan bazı sanat ve ifadelerdeki abartı eserin yerilen, eksik ve eleştiren yanı olsa da ancak edebî tenkîd sahasında zengin bir literatür olması hasebiyle hepsini okumak, incelemek ve taramak uzun bir zaman alacağı muhakkaktır.⁴⁰ Bu bağlamda hassas bir dil zevkine sahip olan Usâma b. Münkız'ın eserinde bu sahada telif edilmiş, ekseriyeti temel kaynak olarak da nitelendirilen çalışmalardaki dağınık halde bulunan edebî tenkîd konusuyla ilgili bilgileri detaylı olmasa da derli toplu bir şekilde derleyip serd etmesi, eserin edebî tenkîd târihî sahasındaki yerini ve önemini korumakta, değerini artırmaktadır.

Sonuç

Şiirin Arap hayatındaki öneminden dolayı, iyi ve güzel olanın değerini ortaya çıkarıp kalitesizlikten kurtarmak, şiirle ilgili eseri kalıcı bir niteliğe kavuşturmak; şâiri de daha güzel yazmaya, onu olgunlaştırmaya ve daha başarılı eserler vermeye teşvik etmek, ona kılavuzluk yapmak gibi etkenler, şiir tenkidi gibi bir sanatın doğmasına vesile olmuştur. Şiir tenkidi ve belâğat ilmi aralarındaki sağlam ilişkiden dolayı birkaç asır boyunca edebî tenkit başlığı altında birlikte incelenmiştir. Daha sonra belâğat ilmi bağımsız bir hüviyet kazanınca, edebî tenkit daha çok şiir tenkidi için kullanılmış ve bu sahada birçok değerli eser yazılmış ve ciddi bir literatür oluşmuştur.

Bunlardan biri de Üsâme b. Münkız'ın *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r* adlı eseridir. Eserde temel gaye, daha önce yazılmış bazı önemli çalışmaları inceleyerek edebî tenkit konusundaki bilgileri okuyucuya -detaylı olmasa da- derli toplu bir şey ortaya koymak ve sunmaktır. Bu bağlamda Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-şinâ' ateyn'i* başta olmak üzere İbnî'l-Mu'tezz'in *el-Bedî'si*, el-Hâtimî'nin *el-Hâlî ve' Hilyetü'l-muḥâḍara'sı*, el-Acemî'nin *el-Lüma'ı* ve İbn Reşîk'in *el-'Umde'si* gibi birçok kaynaktan yararlanmışır. Bu gibi çalışmalarda dağınık halde bulunan gerek Arap belâğatı gerekse edebî tenkit konularının bir araya getirilerek belli bir plan ve yönetime göre taksim edilmiş olması; güzel ve zengin örnek seçimi eserin orijinal yönünü teşkil etmektedir.

Her ne kadar eser belâğî/retorik nitelikte bir çalışma olsa da şiirin mısralarındaki güzelliği ve kusurları göstermekten geri kalmamıştır. Özellikle bu gibi konuları anlattıktan sonra edebî tenkit konusundaki bilgileri sunması, edebî çalışmanın kalitesi ancak bu sanatlardaki inceliklerle anlaşılabilceğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla târihî seyri içerisinde edebî tenkit sahasında günümüze ulaşmayı başarabilmiş, daha sonraki bazı

40 Muhammed Abdülmuttalib, *İtticâhâtu'n-naḥd hilâle ḳarni's-sâdis ve's-sâbi' el-hicrî* (b.y. Dâru'l-Endülüs, 1984), 30.

çalışmalara kaynaklık etmiş ve vecîz yönüyle alanında kendisinden istifade edilebilecek önemli bir eser hüviyeti kazanmıştır.

Kaynakça

- Abdülmuttalib, Muhammed. *İtticâhâtu'n-Nakd Hılâle Karni's-Sâdis ve's-Sâbi' el-Hicrî*. b.y.: Dâru'l-Endülüs, 1984.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî, *Kitâbu fuḥûleti's-şu'arâ*. thk. Charles C. Torrey, Yay. Haz. Selâhuddîn el-Müncid. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-Cedîd, 1400/1980.
- Bulut, Ali. *Belâgat (Meânî – Beyân – Bedî')*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1433/2015.
- Corcî Zeydân, b. Habîb. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Çetin, Nihat M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Demirayak, Kenan - Çöğenli, M. Sadi. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Demirayak, Kenan. *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. "Sa'leb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Ekinci, İsmail. "Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu's-Şi'riyye)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 768-769.
- Er, Rahmi. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/458-461. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Mişbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. 2 Cilt. Kahire: y.y. 1325/1901.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessisetü'r-Risale Li't-Tiba' ve'n-Neşr, 8. Basım 1426/2005.
- Güceyüz, İsa. "Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 477-508.
- Hüseyn, Abdulkâdir. *el-Muḥtaşar fi târihi'l-belâga*. Kahire: Dâru'l-Ğarîb, 2001.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1398/1978.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*. thk. en-Nebevî Abdolvâhid Ş'lân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1420/2000.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlibî el-Hanbelî ed-Dimeşkî. *Şezerâtü'z-zeheb*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvud - Mahmûd el-Arnâvud. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Mu'tezz. Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *Kitâbu'l-Bedî'*. thk. İrfân Matracî. Beyrut: Müessisetü'l-Kutubi's-Sakafiyye, 2012.
- İbnü's-Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Basrî. *Ṭabaḳâtü fuḥûli's-şu'arâ*. nşr. M. M. Şâkir. Kahire: y.y. 2. Basım, 1980/1400.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nakdû's-şî'r*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Lüğavî, Ebü't-Tayyib Abdolvâhid b. Alî. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. nşr. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1375/1955.
- Nesûr, Teysîr Recep – Sevâliha, Muhammed Ahmed. "Mesâdir Üsâme b. Münkız fi Kitâb'il-Bedî'". *Camiatu'l-Belka Dergisi*. 593-611.

- Ömer Ferrûh, Ömer Abdirrahmân. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1981.
- Özaydın, Abdulkerim. "Münkız/Benî Münkız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32 / 15-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Özdoğan, M. Akif. "Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 98-106.
- Özdoğan, M. Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/ 1 (2015), 1-28.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî. *Kava'idu's-Şi'ir*. thk. Ramazan Abduttevvâb. Kahire: Mektebetu Hâncî, 2. Basım, 1375/1995.
- Safedî, Ebu's-Safâ Selâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd; Tûkî Mustafâ. 29. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sevdi, Ali. *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Sevim, Ali. "İbn Münkız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/ 221-222. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Üsâme b. Münkız, Ebü'l-Haris Müeyyidüddeve Necmüddîn b. Mürşid b. All b. Mukalled b. Nasr eş-Şeyzerî el-Kinanî el-Kelbî. *el-Bedi' fi nakdi's-Şi'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd. Kahire: y.y. 1380/1960 - Beyrut: y.y. 1407/1987.
- Üsâme b. Münkız, Ebü'l-Haris Müeyyidüddeve Necmüddîn b. Mürşid b. All b. Mukalled b. Nasr eş-Şeyzerî el-Kinanî el-Kelbî. *Lübâbü'l-âdâb*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1987.
- Üsâme b. Münkız, Ebü'l-Haris Müeyyidüddeve Necmüddîn b. Mürşid b. All b. Mukalled b. Nasr eş-Şeyzerî el-Kinanî el-Kelbî. *Dîvânü's-Şi'r*, thk. Ahmed Muhammed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1983.
- Üsâme b. Münkız, Ebü'l-Haris Müeyyidüddeve Necmüddîn b. Mürşid b. All b. Mukalled b. Nasr eş-Şeyzerî el-Kinanî el-Kelbî. *Kitâbu'l-İ'tibâr*. thk. Abdülkerîm el-Eşter. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Esâd b. Ali b. Süleymân el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. Hasân Abbâs. 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Ziriklî, Ebû Kays Muhammed Hayruddîn b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimesşkî. *el-A'lâm*. 8. Cilt. Beyrut: Dâru 'İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1984.

Edebî Bir Sanat Olarak Aksu'z-Zâhir (Nefyu'ş-Şey' bi-Îcâbihî) ve Kurân-ı Kerîm'de Kullanımı

Aqs al-Zaher (Nafy al-shay bi îjabih) as a Literary Art and Its Use in the Qur'an

Hüseyin ERSÖNMEZ

Arş. Gör. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı

PhD, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
İzmir, Turkey

huseyin.ersonmez@ikc.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7875-9960>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 **Sayfa / Pages:** 48-64

Atıf / Cite as: Ersönmez, Hüseyin. "Edebî Bir Sanat Olarak Aksu'z-Zâhir (Nefyu'ş-Şey' bi-Îcâbihî) ve Kurân-ı Kerîm'de Kullanımı [Aqs al-Zaher (Nafy al-shay bi îjabih) as a Literary Art and Its Use in the Qur'an]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 48-64. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.983959>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bu çalışmamızda genel olarak “sözün zâhir/görünen anlamının dışında başka bir şeyi kastetmesi” olarak da tanımlayabileceğimiz aksu’z-zâhir sanatı ele alınmıştır. İlk dönemlerden itibaren bu sanatın belâgat kitaplarında nasıl işlendiği ve kullanım alanlarının nereler olduğu incelenmiştir. Bu sanatta kullanılan lafızlar çok açık olmayıp ilgili söz sanatının anlaşılması hitap eden kişinin ve muhatap kitlenin edebî zevki ve zeka seviyesiyle ilgilidir. Bu sanat bazı belâgat alimleri tarafından mübâlağa, kinâyeye ve mecazla ilişkilendirilmiştir. Bu edebî sanat Câhiliye dönemi başta olmak üzere hemen hemen bütün dönemlerde Arap şiirinde kullanılmıştır. Çalışmamızda İbn Reşîk, İbnu’l-Esîr ve İbn Ebi’l-İsbâ’ gibi önemli belâgat alimlerinin bu sanata dair görüşleri verilerek bunlar üzerinden genel bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca klasik Arap şiirinden örnekler verilerek konu zenginleştirilmiştir. Çalışmamızda ilk dönemlerden başlayarak bu sanatı ele alan belâgatçıların görüşleri zikredilmiştir. Şöyle ki, İbn Reşîk bu edebî sanatı “babu nefyu’ş-şey bi îcâbihi” başlığı altında incelemiş ve mübâlağa ile ilişkilendirmiştir. Ona göre bu sanatla kurulmuş bir cümleye bakıldığında zâhiren olumlu olmasına rağmen cümlenin bâtnı/asıl anlamı olumsuzdur. Aksu’z-zâhir isimlendirmesini ilk olarak kullanan ve müstakil bir başlık altında ele alan İbnu’l-Esîr’e göre bu sanat, zâhiren mevsûfun bir sıfatının nefyedilmesi olup esasen mevsûfun kendisinin nefyedilmesidir. Ona göre, bu sanat Arap dilinde çok kullanılmaz. Çünkü kişi lafzın delâlet ettiği mananın dışında bir karîne bulunmazsa söylenileni anlamayabilir. Bu kârîne olmadıkça da konuşan kişinin maksadı anlaşılmaz. Dolayısıyla İbnu’l-Esîr bu sanatın anlaşılması için bir karînenin olması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca İbnu’l-Esîr bu sanatta kullanılan lafızların çok açık olmadığından çokça kullanılmasını ağıdalı bulur. İbn Reşîk ve İbn Esîr’den sonraki belâgat âlimleri ise bu iki ismi takip etmişler ve benzer tanım ve örnekler vermişlerdir. Bu bağlamda çalışmamızda İbn Hicce el-Hamevî, es-Suyûtî, er-Râfi’î ve İbn Âşûr gibi bazı önemli dilcilerin görüşlerine de yer verilmiştir. İbn Reşîk aksu’z-zâhir’i mübâlağayla, İbn Ebi’l-İsbâ’ ise mecaz ile birlikte değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra İbn Âşûr ise bu sanatı kinâyeye ile ilgili olarak ele almıştır. Bu durumla alakalı olarak şunu söyleyebiliriz ki, kinâyeye ve mecaz sözün zâhiri manasının dışında bir şeyi ifade etmeleri bakımından birbirlerine benzemektedirler. Ancak mecazda sözün gerçek anlamının anlaşılmasını engelleyecek bir karîne bulunurken kinâyede böyle bir karîne söz konusu değildir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığı zaman aksu’z-zâhir kinayenin altında değerlendirilebilir. Bununla birlikte kinâyeyinde bir yönüyle mecaz olduğunu düşünürsek bu sanat daha geniş bir çatı olan mecazın altında da ele alınabilir. Sonuç olarak belâgat alimleri bu sanatı farklı bablar altında ele almışsa da ifade ettiği mana bakımından genellikle aynı şeyleri söylemişler ve benzer örnekleri vermişlerdir. Bu sanat için İbn Reşîk, İbn Ebi’l-İsbâ’ ve el-Hamevî gibi dilciler “nefyu’ş-şey bi-îcâbihi” isimlendirilmesini kullanmaktadırlar. İbnu’l-Esîr ise bu sanatı “aksu’z-zâhir” olarak ifade etmektedir. İbn Ma’sûm ise Envâru’r-Rebî’ adlı eserinde bazı dil âlimlerinin “nefyu’ş-şey bi-nefyi lâzimihî” şeklinde de isimlendirdiğini söylemiştir. Bunlardan “nefyu’ş-şey bi-îcâbihi” isimlendirmesi en yaygın olarak kullanılandır. Diğer belâgat sanatlarının birçoğunda olduğu gibi aksu’z-zâhirle ilgili örneklere de Kurân-ı Kerîm’de çokça rastlamakatırız. Bu anlamda çalışmamızda son olarak ise Kurân-ı Kerîm’de bu sanatın kullanıldığı bazı ayetlerin tespiti yapılarak bazı müfessirlerin ve belâgatçıların görüşleri aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Aksu’z-zâhir, Nefyu’ş-şey’ bi-îcâbihî, Nefyu’ş-şey’ bi-nefyi lâzimihî, Kur’ân-ı Kerîm.

Abstract

In this study, the art of aqs al-zaher, which can be defined as “a word meaning something other than its apparent/visible meaning” has been discussed. From the earliest times, the way this art was handled in rhetoric books, and the areas it was used have been examined by scholars. The words used in this art are not very clear, and understanding this figure of speech is related to the literary taste and intelligence level of the orator and the audience. This art has been associated with hyperbole, allusion, and metaphor by some rhetoric scholars. This literary art was used in Arabic poetry in almost all periods, especially in the pre-Islam period. In our study, the opinions of important rhetoric scholars such as Ibn Rashiq, Ibn al-Athir and Ibn Abî al-Isba' about this art were given and a general evaluation was made over them. In addition, the subject is enriched by giving examples from classical Arabic poetry. In our study, the views of the rhetoricians who dealt with this art starting from the first periods are mentioned. As an example, Ibn Rashiq examined this literary art under the title of “bab nafy al-shay bi îjabih” and associated it with hyperbole. According to him, when we look at a sentence formed with this art, although it may ostensibly positive, the esoteric/real meaning of the sentence is negative. According to Ibn al-Athir, who first used the term of aqs al-zaher and discussed it under a separate title, although this art is seemingly the negation of the modifier of the defined, it is the negation of the defined itself. According to him, this art is not used much in the Arabic language because if there is no evidence other than the meaning indicated by the word, one may not understand what is being said. Unless this is the case, the purpose of the speaker cannot be understood. Therefore, Ibn al-Athir said that there must be evidence for the implied meaning in order to understand this art. In addition, Ibn al-Athir finds the frequent usage of this art pompous as the words used in this art are not very clear in meaning. Rhetoric scholars after Ibn Rashiq and Ibn al-Athir followed these two names and gave similar definitions and examples. In this context, the views of some important linguists such as Ibn Hegga al-Hamawi, al-Suyuti, al-Rafi, and Ibn Ashur are also included in our study. Ibn Rashiq evaluated aqs al-zaher with hyperbole, and Ibn Abî al-Isba' with metaphor. In addition to this, Ibn Ashur dealt with this art in relation to allusion. Regarding this situation, we can say that allusion and metaphor are similar to each other in terms of expressing something other than the literal meaning of the word. However, while, in metaphor, there is evidence of meaning that will prevent the real meaning of the word from being understood, such evidence is not in question in allusion. Therefore, when viewed from this point of view, aqs al-zaher can be evaluated under the title of allusion. However, if we consider that allusion is a metaphor in one aspect, this art can also be regarded under the broader umbrella of metaphor. As a result, although rhetoric scholars have discussed this art under different titles, they generally say the same things in terms of the meaning it expresses and give similar examples. Linguists such as Ibn Rashiq, Ibn Abî al-Isba', and al-Hamawi use the term “nafy al-shay bi îjabih” for this art. Ibn al-Athir, on the other hand, refers to this art as “aqs al-zaher”. Ibn Ma'soom said in his work Anvar al-Rabi' that some language scholars also named it as “nafy al-shay bi nafy lazeemih”. Of these, the term “nafy al-shay bi îjabih” is the most widely used one. As with many of the other rhetoric arts, we often come across examples of aqs al-zaher in the Qur'an. In this sense, in our study, some verses in the Qur'an, in which this art is used, were determined, and the opinions of some commentators and rhetoricians were conveyed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Aqs al-zaher, Nafy al-shay bi îjabih, Nafy al-shay bi nafy lazeemih, Holy Qur'an.

Giriş

Diğer bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de edebî sanatlar dildeki ifade gücünü arttırıp, sözdeki anlamın muhatabın zihninde daha etkili kavranmasını sağlayan ve ifadeye güzellik katan unsurlardandır. Özellikle Kurân-ı Kerîm'in nâzil olduğu dönemde bu edebî sanatlar şairlerde, hatiplerde ve dahası halkın dilinde meleke halinde bulunuyordu. Durum böyle olmakla birlikte edebî sanatları ele alan belâgat, Arap diliyle ilgili ilimler arasında müstakil bir ilim halini alması çok geç olmuştur.

Genel olarak “bir düşünce ve duygunun yerinde, zamanında manası en açık şekilde ve akıcı bir dille ifade edilmesi”¹ olarak tanımlanabilecek olan belâgatı, Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948) şu şekilde tarif eder: “Belâgat kelam seçkinliği, tertib güzelliği ve lisan fesâhati ile birlikte kastedilen manayı kuşatan sözdür.”² Fahreddîn Râzi (öl. 606/1209) “Belâgat kişinin kalbinde olan mananın özünü, sıkıcı bir şekilde uzatmadan ve bozacak şekilde kısaltmadan ifade etmesidir.”³ şeklinde, et-Taftâzânî (öl. 792/1390) ise “Kelâmın muktezâyı hale uygun gelmesi” şeklinde tarif eder.⁴

Bunun yanı sıra el-Câhız'a (öl. 255/869) göre belâgat lafızla anlamın güzellikte birbiriyle yarışması, yani anlamdan önce lafzın kulağa, lafızdan önce de anlamın zihne süratle ulaşmasıdır.⁵ Bu tanımlara baktığımız zaman belâgat âlimlerinin lafız ve mana arasındaki ilişkinin önemine dikkat çektiklerini ve lafzın fasih olması ve muktezây-ı hâle uygun olmasının önemine işaret ettiklerini görmekteyiz.

Belâgatın tanımlarında da görüldüğü üzere lafızların açık olması, yerinde ve zamanında kullanılması ifadeyi daha belîğ kılar. Bir sözün belîğ olmasında lafızlar kadar hitap edenin ve muhatap kitlenin de önemi büyüktür. Bu çalışmada ele aldığımız aksu'z-zâhir sanatında da bunu görmekteyiz zirâ bu sanatta kullanılan lafızların ilk bakışta anlaşılacak kadar açık olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu sanatın kullanılması ve anlaşılması muhâtabın edebî zevki ve zekâ seviyesiyle ilgilidir. Kurân-ı Kerîm'de ve özellikle Câhiliye dönemi olmak üzere Arap şiirinin hemen hemen bütün dönemlerinde aksu'z-zâhir sanatının kullanılması gerek Kurân'ın ilk muhataplarının gerekse sonraki dönemde yaşayanların bu sanata yabancı olmadıklarını göstermektedir. Bununla birlikte bu sanatta

¹ M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbe Yayınları, 2019), 33.

² Ebu'l-Ferec Kudâme b. Câ'fer, *Nakdu'n-Nesr*, thk. Tâhâ Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980), 76.

³ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sadr, 2004), 31.

⁴ Saduddîn et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî* (Kum: Dâru'l-Fikr, 1991), 14.

⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut, 2002), 1/114.

kullanılan lafızların kapalı olmasından ve bu sanatın fazla kullanılmasının anlamı güçlendireceğinden diğer edebi sanatlara nisbeten aksu'z-zâhire daha ihtiyatlı yaklaşmış ve daha az tercih edilmiştir.

Bu çalışmamızda “sözün zâhir/görünen anlamının dışında başka bir şeyi kastetmesi” olarak da tanımlayabileceğimiz aksu'z-zâhir sanatını ilk dönemlerden itibaren müstakil bir başlık altında ele alan İbn Reşîk (öl. 456/1064), İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239), İbn Ebi'l-İsbâ' (öl. 654/1256) ve diğer bazı belâgat alimlerinin görüşlerinden hareketle ele almaya çalışacağız. Özellikle bu sanatın tanımı, belâgatın hangi başlığı altında incelendiği ve isimlendirilmesiyle ilgili görüşlerin tespitini yaparak bunlar üzerinden genel bir değerlendirme yapacağız. Bu sanatı ele alırken özellikle Câhiliye döneminden olmak üzere şiir örnekleri vererek konuyu zenginleştireceğiz. Ayrıca Kurân-ı Kerîm'de bu sanatın kullanıldığı ayetlerle ilgili bir başlık açarak burada bazı dilcilerin ve müfessirlerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

1. Aksu'z-Zâhir

Aksu'z-zâhir sanatı aynı zamanda “nefyu'ş-şey bi îcâbihi” olarak da isimlendirilmektedir. Bu ise “bir şeyi olumsuzuyla nefy etmek” demektir. Yani bir şeyin olumlu yönünü gösterip aslında onu tamamen olumsuzlamaktır. Ayrıca bu sanat için kullanılan aksu'z-zâhir'den hareketle ise “cümlede zâhirin (görünen anlamın) dışında başka bir anlam kastetmektir” şeklinde de tanımlayabiliriz. Bu genel tanımdan sonra bu sanatı ilk dönem belâgat alimleri nasıl ele almış ve değerlendirmiş bunlar üzerinde durmaya çalışacağız.

1.1. İbn Reşîk'e Göre Aksu'z-Zâhir

İbn Reşîk (öl. 456/1064) bu edebî sanatı “babu nefyu'ş-şey bi îcâbihi” başlığı altında incelemiştir. Ona göre bu üslup mübalağadan olmakla birlikte sadece ona has olmayıp sözün güzelliklerindedir. Bu sanatla kurulmuş bir cümleye bakıldığında zâhiren olumlu olmasına rağmen cümlenin bâtını/asıl anlamı olumsuzdur. İbn Reşîk, İmruulkays'ın (öl. m. 540 civarı) şu beytini buna örnek olarak vermiştir:⁶

عَلَى لِأَجِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ ... إِذَا سَافَهُ الْعُودُ النَّبَاطِي جَزْرًا

“Nebatlı yaşlı deve çıkardığı seslerle (tehlikenin) kokusunu aldığında, bir yolda ışıkla yol alınmaz.”⁷

⁶ Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini'ş-Şi'ri ve Âdâbihî* (Dâru'l-Ciyl, 1981), 2/80.

⁷ İmruulkays b. Hucr, *Dîvân*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 96.

İbn Reşîk'e göre bu beyitte şair kendisiyle yol alnamayan ışığı murad etmemiştir. Şairin buradaki kastı o yolda ışığın hiç olmadığı ve yol alnamayacağı şeklindedir.⁸ İbn Reşîk bu sanata birçok şairden örnek beyitler verdikten sonra *لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ الْحَافًا* "İnsanlardan yüzüzlük ederek istetemezler"⁹ ayetinin tefsirini bu sanata bir şâhid olarak zikretmiştir. Ayette bahsedilen fakirlerin yüzüzlük ederek istemedikleri değil aslında hiçbir şekilde istemedikleri ifade edilmektedir.¹⁰ Aynı ayetin anlamının ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) "istedikleri zaman nazikçe isterler, ısrarcı olmazlar" şeklinde olduğunu söylemekle birlikte hem istemenin hem de ısrarın nefyedildiği manasının da olabileceğini yukarıda verdiğimiz İmruulkays beytini de zikrederek aktarmıştır.¹¹

1.2. İbnu'l-Esîr'e Göre Aksu'z-Zâhir

İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239) aksu'z-zâhir olarak isimlendirdiği bu sanatı nefyu's-şey bi-*isbâtihi* olarak açıklar ve beyân ilminin¹² güzelliklerinden olduğunu ifade eder. Ona göre aksu'z-zâhir, zâhiren mevsûfun bir sıfatının nefyedilmesi olup esasen mevsûfun kendisinin nefyedilmesidir. Örneğin, Hz. Ali (r.a.) Hz. Peygamber'in (a.s.) meclisini *لَا تُنْتَى فَلَئِنَّهُ* "(Peygamber meclisindeki) Hatalar yayılmaz" şeklinde vafeder. İfadeye baktığımız zaman mecliste hataların olduğu ama bunların yayılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak burada kastedilen mana bu olmayıp o mecliste herhangi bir hatanın olmadığıdır.¹³ Yani burada cümlenin zâhirinin dışında bir anlam kastedilmektedir.

İbnu'l-Esîr'e göre, bu sanat Arap dilinde çok kullanılmaz. Çünkü kişi lafzın delâlet ettiği mananın dışında bir karîne bulunmazsa söylenileni anlamayabilir. Bu kârîne olmadıkça da konuşan kişinin maksadı anlaşılmaz.¹⁴ Dolayısıyla Allah Rasûlü'nün meclisinin vafedildiği örnekteki karîne bizzat Peygamberin kendisidir. Çünkü onun meclisinin her türlü hatadan, kötülükten uzak ve O'nun (a.s.) da en şerefli ve en vakarlı olduğu akıllarda ve ruhlarda yer etmiştir. Bundan dolayı onun meclisinde herhangi bir hata olmadığı bu karîneyle anlaşılır.¹⁵ İbnu'l-Esîr bu sanata İmruulkays'ın yukarıda verdiğimiz

⁸ İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*, 2/80.

⁹ el-Bakara 2/273.

¹⁰ İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*, 2/82.

¹¹ Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/318.

¹² Müellifin beyân ilmiyle kastı belâgattır.

¹³ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (Beyrût, 1420), 2/61.

¹⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/61.

¹⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/62.

beytini ve Amr b. Ahmer'in (öl. 75/694 civarı) çölü vafettiği Şu beytini de örnek olarak vermiştir:¹⁶

لَا تُفْرَغُ الْأَرْئَبَ أَهْوَالَهَا ... وَلَا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَرُ

"Korkuları tavşanı korkutmuyor, inine kaçan bir kertenkele de göremezsin."¹⁷ Burada kastedilen korkularının kendisini korkutmadığı tavşan veya inine kaçan bir kertenkele değil, o çölde hiçbir hayvanın olmamasıdır.

ez-Zemaşerî (öl. 538/1144) Amr b. Ahmer'in bu beytini, Âli İmrân sûresinin 151. ayetini açıklarken delil olarak getirmiştir.¹⁸ Şöyle ki,

سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ

"Allah'ın, hiçbir delil indirmediği Şeyleri O'na Şirk koŐmaları sebebiyle, kâfirlerin kalplerine korku salacağız. Gidecekleri yer ise cehennemdir. Zalimlerin varacakları yer ne kötüdür!"¹⁹ ez-Zemaşerî, ayetteki sanatı aksu'z-zâhir olarak isimlendirmese de manasını o yönde açıklamıştır. Ona göre, ayette Şirk koŐulacak bir delil olup da Allah'ın onu indirmediği gibi bir anlam çıkıyor gibi görünse de aslında burada böyle bir anlam kastedilmemiştir. Çünkü Çirkin doğruluğu hususunda bir delil olamaz. Ayette hem güçlü bir delilin olmadığı hem de bu delilin indirilmediği birlikte murâd edilmiştir. Amr b. Ahmer'in yukarıda zikredilen beyti de buna örnektir.²⁰

İbnu'l-Esîr örnek olarak verdiği İmruulkays ve Amr b. Ahmer'in beyitlerindeki karînenin açık olmadığını ifade etmiş ve bu konudaki en açık örnek olduğunu söylediği Şu beytini aktarmıştır:²¹

أَدْنَيْنَ جَلْبَابِ الْحَيَاءِ فَلَنْ يَرَى ... لَدُوبِلِهِنَّ عَلَى الطَّرِيقِ عُبَابُ

"(Kadınlar) hayâ elbisesini giymişler, yolda yürürken onların eteklerinde de herhangi bir toz görünmez."

Beytin zâhirine göre, "kadınlar hayâ duygularından dolayı tevazulu bir Şekilde yolda yürüyorlar ve eteklerinde herhangi bir toz görünmüyor" anlamı çıkmaktadır. Ancak beytin

¹⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/62.

¹⁷ Hüseyin Atvân, *Şi'ru Amr b. Ahmer el-Bâhilî* (Mecmau'l-Lugatu'l-Arabiyye bi-DimeŐk, ts.), 67.

¹⁸ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/426.

¹⁹ Âli İmrân 3/151.

²⁰ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/425-426.

²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/62.

muradı bu olmayıp, zikri geçen kadınların hiçbir şekilde evden çıkmadıkları ve yolda yürümedikleridir.²²

İbnu'l-Esîr bu sanatı kullanmak isteyenlerin olabileceğini söylemiş olmakla birlikte anlamın açık olmadığından dolayı çokça kullanılmasının ağdalı olduğunu ifade etmiştir.²³

1.3. İbn Ebi'l-İsbâ'a Göre Aksu'z-Zâhir

İbn Ebi'l-İsbâ' (öl. 654/1256) nefyu's-şey' bi-îcâbihi olarak isimlendirdiği bu sanatı şöyle tanımlar: "Konuşanın sözünün zâhirinde bir şeyi olumlama ve mecâzî olarak onun sebebini nefyetmesidir. Sözün arka planında nefyedilen şey ise olumladığı hakîkî anlamıdır."²⁴ İbn Ebi'l-İsbâ' bu tanımlı yaptıktan sonra şu ayeti örnek olarak vermiştir:

أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا

"Veya onların görececek gözleri mi var? Yoksa duyacak kulakları mı var?"²⁵ Ayetin zâhiri bahsedilen kişilerde zikri geçen uzuvların olmadığı anlamını verir. Bununla birlikte ayetin bağlamına bakıldığında zaman bu uzuvlara sahip olanların ilahlığı olumlanıyor anlamı da ortaya çıkar. Fakat ayetin bâtinî/asıl manası bu olmayıp, zikri geçen uzuvlara sahip olan veya olmayan her şeyin ilahlığının nefyedildiği kastedilmektedir.²⁶ İbn Ebi'l-İsbâ' da yukarıda değindiğimiz ayet ve şiirlerden de örnekler vererek konuyu zenginleştirmiştir.

İbn Ebi'l-İsbâ' bu sanatı hakikat mecâz üzerinden ele almış ve bu çerçevede değerlendirmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz İmruulkays'ın beytini aktaran İbn Ebi'l-İsbâ'a göre burada beytin zâhirinden mecâzî olarak bu yolda bir ışık olduğu ancak onunla yol alınmadığı anlamı çıkmaktadır. Ancak beytin bâtinî manasında hâkîkî olarak herhangi bir ışığın olmadığı kastedilmektedir.²⁷

1.4. Diğer Bazı Dilcilerin Görüşleri

Aksu'z-zâhir sanatını ele alan belâgat kitaplarının birçoğu bu sanatı İbn Reşîk, İbn Ebi'l-İsbâ' ve İbnu'l-Esîr'in görüşleri etrafında incelemiştir.²⁸ Önemli belâgat âlimlerinden

²² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/62-63.

²³ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/63.

²⁴ Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm el-Mısrî İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîru't-Tahbîr*, thk. Hıfînî Muhammed Şeref (el-Cumhûriyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttehide, ts.), 377; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 7/135.

²⁵ el-A'râf 7/195.

²⁶ İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîru't-Tahbîr*, 377.

²⁷ İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîru't-Tahbîr*, 378.

²⁸ Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâgatu'l-Arabiyye* (Cidde-Riyad: Dâru'l-Menâre-Dâru'r-Rifâî, 1988), 443-444; İnâm Fevval Akkâvî, *el-Mu'cemul-Mufasssal fi Ulûmi'l-Belâga* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 666;

İbn Hicce el-Hamevî de (öl. 837/1434) *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb* adlı eserinde İbn Ebi'l-İsbâ' ve İbn Reşîk'in verdiği bilgileri aktarmış ve şiir örnekleriyle zenginleştirmiştir. el-Hamevî bu sanat için en güzel örnek olarak gördüğü Müslim b. Velîd'in (öl. 208/823) şu beytini de zikretmiştir:²⁹

لَا يَعْْبُقُ الطَّيِّبُ حَدِيثَهُ وَمَفْرَقَهُ ... وَلَا يُمْسِحُ عَيْنَيْهِ مِنَ الْكُحْلِ

“Güzel koku yanaklarına ve saçlarının ayırımına sinmiyor. Gözlerine de sürme çekmiyor.”³⁰

Beytin zâhirinde sürme çekme ve güzel koku sürünme nefyediliyor olmakla birlikte beytin murâdı herhangi bir şekilde sürmenin ve güzel kokunun olmadığıdır.³¹

İbnu'ş-Şecerî de (öl. 542/1148) *el-Emâlî* adlı eserinde aksu'z-zâhir üzerinde durmuş ve bu sanata birçok örnek vererek açıklamıştır. el-Mütenebbî'nin (öl. 354/965) şu beyitleri bunlardandır:³²

لَهُ أَيَادٍ إِلَى سَابِقَةٍ ... أَعَدُّ مِنْهَا وَلَا أُعَدِّدُهَا
يُعْطَى فَلَا مَطْلَةَ يُكَدِّرُهَا ... بِهَا وَلَا مَنَّةً يُنْكَدِّهَا

“Onun bana geçmişte çok iyiliği olmuştur, saymaya kalksam sayamam. İyiliğini üzecek şekilde uzatmadan, başa kakacak şekilde minnet etmeden verir.”³³

Beyte ilk bakıldığında üzmeyecek şekilde uzatma, başa kakmayacak şekilde minnetin olduğu anlaşılıyor gibi olsa da aslında hiçbir şekilde başa kakma ve üzmenin olmadığı ifade edilmiştir.³⁴

es-Suyûtî (öl. 911/1505) *Şerhu Ukûdu'l-Cumân* adlı eserinde nefyu'ş-şey bi-icâbihi olarak isimlendirdiği bu sanatla ilgili İbn Ebi'l-İsbâ' ve İbn Reşîk'in tariflerini verdikten sonra şöyle demiştir: “Bu sanat mantıkçıların kitaplarında ele aldığı ve kendi ıstılahlarıyla ifade ettikleri bir türdür. ما في الدار زَيْدٌ “Zeyd evde değildir” cümlesini örnek olarak verirler. Bu cümleyle Zeyd'in aslında dünyada var olmadığı kastedilmektedir.”³⁵

er-Râfi'î (öl. 1937) bu sanatı bedî ilminin altında değerlendirmiştir. İmruulkays'ın bedî sanatını şiirlerinde kullandığında dikkat çeken er-Râfi'î şairin yukarıda zikrettiğimiz

Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye* (Beyrût, 1996), 2/472-473. Ayrıca bkz. Ahmed b. İbrâhim el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 315.

²⁹ Ebu'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb* (Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 2/24.

³⁰ Müslim b. Velîd, *Şerhu Dîvânü Sarîulğavânî*, thk. Sâmî ed-Dehân (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 13.

³¹ el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/25.

³² Ebu's-Sa'âdât İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kâhire, 2014), 1/297-298.

³³ Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, *Dîvânü'l-Mütenebbî bi-Şerhi'l-Ukberî*, thk. Komisyon (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 1/304.

³⁴ İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/298.

³⁵ Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdu'l-cümân fi'l-me'ânî ve'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 134.

(عَلَى لَأَجِبِ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ ... إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ النَّبَاطِي جَزْرًا) şiirini örnek olarak vermiştir.³⁶ Bunun yanı sıra Züheyr b. Ebî Sülmâ'ya (öl. 609 [?]) ait olan İbn Reşîk, İbn Hicce el-Hamevî gibi bu sanatı ele alan birçok belâgatçının örnek olarak verdiği şu şiiri de aktarmıştır:³⁷

بَارِضٍ خَلَاءٍ لَا يُسَدُّ وَصِيدُهَا ... عَلَيَّ وَمَعْرُوفِي بِهَا غَيْرٌ مُنْكَرٌ

“Bomboş bir yerde kapılar üzerime kapanmaz. Ve oradaki iyiliğim de inkâr edilemez.”

Beyitte geçen لا يُسَدُّ وَصِيدُهَا “kapılar kapanmaz” ifadesinin zâhiri manasında bir kapının olup kapanmadığı anlamı var gibi görünse de burada kastedilen aslında hiçbir kapının olmadığıdır.

2. Genel Değerlendirme

Aksu'z-zâhir sanatını ele alan belâgat âlimlerinin görüşlerine baktığımız bu sanatın iki yönünün olduğunu görüyoruz. Birincisi, İbn Reşîk'in ifade ettiği gibi sözün zâhirin olumlu olup bânının olumsuz olmasıdır. İkincisi ise, İbn Reşîk dışındakilerin ifade ettiği şekliyle mübâlağa ve tekîd amacıyla bir şeyin belli bir kısmını nefyedip aslında o şeyin tamamının mutlak olarak nefyedilmesidir.³⁸

Belâgatçıların tanımlarında birtakım farklılıklar görünse bile onlar sonuç olarak aynı şeyi ifade ediyorlar ki o da sözün görünen anlamının dışında arka planda bir anlamının olduğudur. Sözün arka planını anlamada ise temelde önemli olan iki faktör vardır. Bunlar hitap eden kişi ve muhatap kitledir. Bunlardan her iki grubunda bu sanatı kullanmaları ve anlamaları edebî zevkleri ve zeka seviyeleriyle ilgilidir. Şöyle ki belâgatın tanımında zikredilen sözde açıklık meselesi burada muhatap kitlenin idrak gücüne göre farklı anlam kazanmaktadır. Kimi durumlarda sözün kısmen kapalı ve zâhirin dışında kullanılması daha belîğ olabilmektedir.

Kurân-ı Kerîm'de bu sanatın örneklerinin çokça bulunması aslında Kurân'ın ilk olarak muhatap aldığı hedef kitlenin bu edebî sanata yabancı olmadıklarını göstermektedir. Zirâ yukarıda örneğini verdiğimiz gibi meşhur muallaka şairlerinden İmruulkays, Züheyr b. Ebî Sülmâ ve sonraki dönem birçok Arap şairi bu sanatı şiirlerinde bir söz sanatı olarak çokça kullanmıştır. Dolayısıyla muktezây-ı hâle uygun konuşmak olarak tanımlanan

³⁶ Mustafâ Sâdık er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3/163.

³⁷ İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini'ş-Şi'ri ve Âdâbihî*, 2/81; el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/24; er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-Arabî*, 3/186.

³⁸ Sadruddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şükr (Necef: Matbaatu Numân, 1969), 4/364; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ* (Beyrût, 2006), 3/336.

belâgatın altında bir sanat olarak aksu'z-zâhir kullanıldığı yere ve zamana göre daha belîğ anlamlar ifade edebilmektedir.

Bu sanatı müstakil bir başlık altında ele alan ilk kişinin İbn Reşîk olduğunu görmekteyiz. İbn Reşîk bu sanatı ittîrâd³⁹ babından önce tekrâr babından da sonra ele almıştır. İbnu'l-Esîr istidrâc⁴⁰ bahsinden önce kuvvetu'l-lafzi li-kuvveti'l-ma'nâ (anlamın etkili olabilmesi için etkili lafızların seçilmesi) babından sonra işlemiştir. İbn Ebî'l-İsbâ' ise tekrâr babından sonra îdâ'⁴¹ babından ise önce ele almıştır. Yani zikri geçen belâgat âlimleri ve diğerleri bu sanatı kelâma belîğ bir ifade katan söz sanatlarıyla ele alarak değerlendirmişlerdir.

İbn Reşîk aksu'z-zâhir'i mübalağayla,⁴² İbn Ebî'l-İsbâ' ise mecâz ile birlikte⁴³ değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra İbn Âşûr ise bu sanatı kinâye ile ilgili olarak ele almıştır.⁴⁴ Bu durumla alakalı olarak şunu söyleyebiliriz ki, kinâye ve mecâz sözün zâhiri manasının dışında bir şeyi ifade etmeleri bakımından birbirlerine benzemektedirler. Ancak mecâzda sözün gerçek anlamının anlaşılmasını engelleyecek bir karîne bulunurken kinâyede böyle bir karîne söz konusu değildir.⁴⁵ Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında aksu'z-zâhir kinayenin altında değerlendirilebilir. Bununla birlikte kinayenin de bir yönüyle mecâz olduğunu düşünürsek bu sanat daha geniş bir çatı olan mecâzın altında da ele alınabilir. Sonuç olarak belâgat âlimleri bu sanatı farklı bablar altında ele almışsa da ifade ettiği mana bakımından genellikle aynı şeyleri söylemişler ve benzer örnekleri vermişlerdir.

Bu sanatla ilgili olarak karşımıza çıkan diğer bir problem ise isimlendirilmesiyle ilgilidir. Şöyle ki, İbn Reşîk (öl. 456/1064), İbn Ebî'l-İsbâ' (öl. 654/1256), el-Hamevî (öl. 837/1434) gibi dilciler “nefyu'ş-şey bi-îcâbihî” ifadesini kullanmaktadırlar.⁴⁶ İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239) ise bu sanatı “aksu'z-zâhir” olarak ifade etmektedir.⁴⁷ İbn Ma'sûm (öl. 1120/1708) ise *Envâru'r-Rebî'* adlı eserinde bazı dil âlimlerinin “nefyu'ş-şey bi-nefyi lâzimihî” şeklinde de

³⁹ Övülen ya da yerilen bir kimsenin isminin atalarının ismiyle birlikte bir beyitte zikredilmesidir.

⁴⁰ Bir konuyu muhataba belli bir mantık çerçevesinde anlatarak ikna etmeye çalışmak.

⁴¹ Başka bir şaire ait beytin az bir kısmının tazmîn edilmesidir.

⁴² İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini'ş-Şi'ri ve Âdâbihî*, 2/80.

⁴³ İbn Ebî'l-İsbâ', *Tahrîru't-Tahbîr*, 377-378.

⁴⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/698-699.

⁴⁵ Ebû Yakûb Sîrâcuddîn es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 403.

⁴⁶ İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini'ş-Şi'ri ve Âdâbihî*, 2/80; İbn Ebî'l-İsbâ', *Tahrîru't-Tahbîr*, 377; el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/24.

⁴⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, 2/61.

isimlendirdiğini söylemiştir.⁴⁸ Bunlardan “nefyu’ş-şey bi-îcâbihi” isimlendirmesi en yaygın olanıdır. Bununla birlikte ilk olarak İbnu’l-Esîr’in müstakil başlık altında aksu’z-zâhir olarak ele aldığını görmekteyiz. Aksu’z-zâhir isimlendirmesi, sanatın anlamını daha iyi yansıttığını düşündüğümüz için çalışmamızda genel olarak bu isimlendirmeyi kullandık.

Aksu’z-zâhir sanatıyla ilgili bu genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra bu sanatın Kurân-ı Kerîm’de nasıl kullanıldığını ayetler üzerinden incelemeye çalışacağız.

3. Kurân-ı Kerîm’de Kullanımı

Kurân-ı Kerîm belâgata dair diğer birçok sanatta olduğu gibi aksu’z-zâhir’e dair örnekleri de içinde barındırmaktadır. Bu edebî sanatın bazı örneklerini ele almaya çalışarak müfessirlerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

1. مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ

“Zalimlerin ne dostu ne de sözü tutulur bir şefaatchisi vardır.”⁴⁹

ez-Zemahşerî’ye göre ayetteki وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ifadesindeki olumsuzlama şefaati ve itaati kapsıyor olmakla birlikte sadece itaati kapsıyor da olabilir. Örneğin bir kişi مَا عِنْدِي كِتَابٌ يُبَاعُ “Elimde satılacak kitap yok” dediğinde burada sadece satış olumsuzlanıyor olabilir yani elinde bir kitap var ve onu satmıyordur. Ya da hem kitap ve hem de satış birlikte de olumsuzlanıyor da olabilir yani ortada ne bir kitap ne de bir satış vardır. ez-Zemahşerî bu açıklamayı yaptıktan sonra bu sanatın ele alındığı belâgat kitaplarının çoğunda örnek olarak geçen وَلَا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يُنَجَّرُ “inine kaçan bir kertenkele de göremezsin” beytini aktarmış ve burada hem kertenkelenin hem de yuvasının nefyedildiği söylemiştir.⁵⁰ Dolayısıyla ez-Zemahşerî ayette hem şefaatchinin hem de itaatin birlikte olumsuzlandığını ifade ediyor. Ayrıca ez-Zemahşerî mevsufun bir sıfatının nefyedilmesiyle mevsufun kendisinin nefyedildiği anlamını çıkarıyor. Bu durum yukarıda zikrettiğimiz İbnu’l-Esîr’in tanımıyla paralellik göstermektedir.

İbn Âşûr da ayetteki aksu’z-zâhir sanatını kinayeye ilişkili olarak ortaya koymuştur. Kinâye yoluyla mevsufun bir sıfatının nefyedilerek mevsufun tamamının kastedildiğini ifade etmiştir. Ona göre ayetin anlamı “Şefaatchi eğer sözü dinlenir değilse zaten şefaatchi değildir. Allah’a

⁴⁸ İbn Ma’sûm, *Envâru’r-rebî` fi envâ`i’l-bedî`*, 4/364; Matlûb, *Mu’cemu’l-Belâgiyye ve Tatavveruhâ*, 3/335.

⁴⁹ el-Mü’min 40/18.

⁵⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/158.

yemin olsun ki, O izin vermedikçe hiç kimse O'nun yanında şefaata cesaret edemez. O'nun katında ancak sözü dinlenenler şefaata eder."⁵¹

2. لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيًا

"Orada ne boş bir söz ve ne de günaha sokan bir laf işitmezler."⁵²

Cennetten bahseden bu ayetin zâhirine bakıldığı zaman ilk olarak orada boş sözlerin ve günaha düşürecek lafların olduğu ama bunların işitilmediği anlaşılmaktadır. Ancak burada kastedilen mana cennette herhangi bir şekilde boş söz ve günaha düşürecek bir şeyin olmadığıdır.⁵³

3. لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا

"Orada (cehennemde) ne ölür ne de dirilir"⁵⁴

İbn Fâris (öl. 395/1004) bu sanatın Arapçada çokça kullanıldığını söylemiş ve bu ayeti örnek olarak vermiştir. Ona göre ayette, ölümün ve hayatın her türüsü nefyedilmiştir. Dolayısıyla cehennemde ne rahat bir ölüm ne de güzel bir hayat vardır.⁵⁵

4. وَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبَسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"Andolsun ki, sihri satın alanın ahirette herhangi bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ise ne de kötüdür! Keşke bilselerdi!"⁵⁶

Ayetin ilk kısmında onların bilgisi olduğu söylenmiş, sonunda ise bilmedikleri ifade edilmiştir. İbn Fâris, onların bildikleri halde amel etmediklerinden dolayı sanki bilmiyorlarmış gibi kabul edildiğini aktarır. Bu durumun da aksu'z-zâhir sanatına veya ona yakın bir anlamda olduğu ifade eder.⁵⁷

5. لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ

"(O yiyecek) ne besler ne de açlığı giderir."⁵⁸

Ayetin birçok farklı anlamını zikreden er-Râzî, nefyu's-şey bi-îcâbihî sanatı olarak isimlendirmese de bu sanatın ifade ettiği anlamı da aktarmıştır. Ona göre ayette kastedilen herhangi bir şekilde yiyeceğin olmadığıdır. Çünkü önceki ayette geçen الضَّرِيْعُ adlı dikenli

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 24/115.

⁵² el-Vâkıâ 56/25.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn 'Arafe, *Tefsîru İbn 'Arafe*, thk. Celâl el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 4/138; Ebu'l-Abbâs el-Besîlî, *Nüket ve Tenbihât fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd*, thk. Muhammed et-Taberânî, 2008, 3/579.

⁵⁴ Tâhâ 20/74.

⁵⁵ Ebü'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1997, 199.

⁵⁶ el-Bakara 2/102.

⁵⁷ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*, 199.

⁵⁸ el-Ğâşiye 88/7.

yiyecek ne insanların ne de hayvanların kullandığı besleyici olmayan ve açlığı da gidermeyen bir yiyecektir. Dolayısıyla bu ayette nefyin tekidi söz konusudur. Örneğin, *أَيَسَ لِفُلَانٍ ظِلٌّ إِلَّا الشَّمْسُ* “Falancanın güneşten başka gölgesi yoktur” cümlesi aslında o kişi için hiçbir şekilde gölge olmadığını ifade etmektedir.⁵⁹ Aynı durum bu ayet için de söz konusudur.

6. وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

“Kâfirlerin ise dostları taştuttur. Onları aydınlıktan karanlıklara götürürler.”⁶⁰

Bu ayette de yine nefyu’ş-şey bi-icâbihi sanatı vardır. Şöyle ki, ayetin zâhirinde aslında kâfirlerin bir nur içerisinde olduğu ve daha sonra o nurun içerisinde çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Fakat burada murâd edilen anlam kâfirler için o nurun hiç olmadığıdır.⁶¹

7. اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا

“Allah gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükseltti.”⁶²

Ayete baktığımız zaman aksu’z-zâhir sanatının yansımaları olarak mevsufun bir sıfatının nefyedilip mevsufun tamamının kastedildiğini görüyoruz. Şöyle ki, ayetin zâhirinden “görebileceğiniz direkler olmaksızın yükseltti” ifadesinden “göremediğiniz direklerle yükseltti” anlamı çıkmakla birlikte burada hem sıfat hem de mevsuf yani görme ve direkler her ikisi birden nefyedilmiştir.⁶³

8. رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعًا عَن ذِكْرِ اللَّهِ

“Onlar ne bir ticaretin ne de bir alış-verişin kendilerini Allah’ı zikretmekten alıkoyamadığı adamlardır.”⁶⁴

Ayetin zâhirine baktığımız zaman Allah’ı anmaktan alıkoymayan ticaret ve alışveriş olduğu anlaşılıyorsa da burada kastedilen herhangi bir şekilde alışverişin ve ticaretin olmadığıdır.⁶⁵

Sonuç

Aksu’z-zâhiri en geniş anlamda “sözün zâhir/görünen anlamının dışında başka bir şeyin kastedilmesi” olarak da tanımlayabiliriz. Belâgat ilminin içerisinde ele alınan bu sanat belâgat

⁵⁹ Ebû ‘Abdillâh Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 31/140.

⁶⁰ el-Bakara 2/257.

⁶¹ Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhû* (Dâru'l-İrşâd, 1415), 1/389.

⁶² er-Ra'd 13/2.

⁶³ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhû*, 5/85.

⁶⁴ en-Nûr 24/37.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/246.

ilminin alimleri tarafından sözün güzelliklerinden sayılmış ve Câhiliye dönemi şiirleri başta olmak üzere hemen hemen her dönemde bir edebî sanat olarak kullanılmıştır.

Bu sanatta kullanılan lafızların ilk bakışta anlaşılacak kadar açık olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu sanatın kullanılması ve anlaşılması muhâtabın edebî zevki ve zekâ seviyesiyle ilgilidir. Durum böyle olunca bazı belâgat alimleri bu sanatı kullanmak isteyenlerin kullanabileceğini söylemiş olmakla birlikte anlamın açık olmadığından dolayı çokça kullanılmasının ağdalı olduğunu ifade etmiştir. Yani bir anlamda belâgat ilminde yetkin olanların başvuracağı bir sanat olarak görülmüştür.

Aksu'z-zâhir sanatını kimi belâgatçılar mübalağanın altında, kimisi mecâzın altında, kimisi bedî', kimisi de kinayenin altında değerlendirmiştir. Sonraki dönem çalışmaların birçoğunda ise bedî ilminin altında incelenmiştir. Tüm bu değerlendirmelere baktığımız zaman bu sanatta kullanılan lafızlarda esas olanın mecâzî bir anlam olduğunu ve buradaki amacında nefyin tekidi olduğunu söyleyebiliriz.

Bu sanat belâgat kitaplarında "*nefyu's-şey bi-îcâbihî*", "*aksu'z-zâhir*" ve "*nefyu's-şey bi-nefyi lâzimihî*" gibi isimlerle ele alınmıştır. Bunlardan en çok kullanılanı ise "*nefyu's-şey bi-îcâbihî*" isimlendirmesidir. Bu sanatı müstakil bir başlık altında ilk ele alan belâgat âliminin İbn Reşîk olduğunu, ayrıca "*aksu'z-zâhir*" başlığı altında ele alan ilk kişinin ise İbnu'l-Esîr olduğunu görmekteyiz.

Diğer birçok belâgat sanatında olduğu gibi bu sanatta Kurân-ı Kerîm'de birçok örneğine rastlamaktayız. İlk dönemlerden itibaren tefsirlere baktığımız bu sanatın kullanıldığı ayetlerin anlamının yine bu sanatın ifade ettiği anlam şeklinde verildiğini ancak ilgili tefsirlerin birçoğunda *aksu'z-zâhir* veya *nefyu's-şey bi-îcâbihî* gibi herhangi bir isimlendirmenin kullanılmadığını görmekteyiz.

Kaynakça

- Akkâvî, İnâm Fevvâl. *el-Mu'cemul-Mufassal fi Ulûmi'l-Belâga*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Atvân, Hüseyin. *Şi'ru Amr b. Ahmer el-Bâhilî*. Mecmau'l-Lugatu'l-Arabiyye bi-Dımeşk, ts.
- Besîlî, Ebu'l-Abbâs. *Nüket ve Tenbihât fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd*. thk. Muhammed et-Taberânî. 3 Cilt, 2008.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut, 2002.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhû*. 10 Cilt. Dâru'l-İrşâd, 1415/1994.
- Hamevî, Ebu'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce. *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 2004.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhim. *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdulazîm el-Misrî. *Tahrîru't-Tahbîr*. thk. Hıfînî Muhammed Şeref. el-Cumhûriyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttehide, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Aḥmed. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa*. thk. Muhammed Ali Beydûn, 1997.
- İbn Ma'sûm, Sadruddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Envâru'r-rebî' fi envâ'î'l-bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şükr. 7 Cilt. Necef: Matbaatu Numân, 1969.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî. *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*. 2 Cilt. Dâru'l-Ciyl, 1981.
- İbn 'Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru İbn 'Arafe*. thk. Celâl el-Esyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselu's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. 2 Cilt. Beyrût, 1420/1999.
- İbnu's-Şecerî, Ebu's-Sa'âdât. *el-Emâlî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kâhire, 2014.
- İmruulkays b. Hucr. *Dîvân*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Kudâme b. Câ'fer, Ebu'l-Ferec. *Nakdu'n-Nesr*. thk. Tâhâ Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ*. 3 Cilt. Beyrût, 2006.
- Meydânî, Abdurrahmân Habenneke. *el-Belâgatu'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrût, 1996.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Râfîî, Mustafâ Sâdık. *Târîhu Âdâbi'l-Arabî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetu'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-Îcâz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sadr, 2004.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2019.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Sırâcuddîn. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *Şerhu 'Ukûdu'l-cümân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemu'l-Belâgatu'l-Arabiyye*. Cidde-Riyad: Dâru'l-Menâre-Dâru'l-Rifâî, 1988.
- Taftâzânî, Saduddîn. *Muhtasaru'l-Meânî*. Kum: Dâru'l-Fikr, 1991.

- Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *Dîvânu'l-Mütenebbî bi-Şerhi'l-Ukberî*. thk. Komisyon. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Velîd, Müslim b. *Şerhu Dîvânu Sarîulgavânî*. thk. Sâmî ed-Dehhân. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.

البحر في رواية أغانتا بورينا بوريناتا لهايكارناس باليكجيسي والشراع والعاصفة لحنًا مينة

Halikarnas Balıkçısı'nın *Aganta Burina Burinata* ve Hannâ Mîna'nın *Yelken ve Fırtına* Romanında Deniz İmgesi

The Sea in the Novels Aganta Burina Burinata by the Fisherman of Halicarnassus and Sail and Storm by Hanna Mina

İbrahim ALŞİBLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Arap Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages, Department of Arabic Language and Culture

ibrahimalshbli82@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3869-5122>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 **Sayfa / Pages:** 65-84

Atıf / Cite as: Alşibli, İbrahim. "el-Bahru fi Rivâyeti Aganta Burina Burinata li Halikarnas Balıkçısı ve 'Ş-Şirâ' ve'l-Âsife li Hannâ Mîna: Dirâse Edebiye Mukârene [The Sea in The Novels Aganta Burina Burinata by The Fisherman of Halicarnassus and Sail and Storm by Hanna Mina: A Comparative Literary Study]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 65-84. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.992616>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

الملخص

يهدف البحث إلى الوقوف على جماليات تشكيل صورة البحر في رواية "أغاننا بورينا بوريناتا" هاليكارناس باليكجيسي ورواية "الشراع والعاصفة" لحنا مينة دراسة أدبية مقارنة، وقد اتخذ البحث من أسس المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن منهجاً لإظهار جماليات التشابه والاختلاف في صورة البحر بين الروائيتين؛ التي تركز على المشترك الجمالي بين آداب الأمم المختلفة، ولا تلقي بالألّ لمسألة التأثير والتأثر.

وجاء البحث في أربعة مباحث، تناول أولها اللغة السردية ودورها في رسم صورة البحر بشكل تخيلي في الروائيتين بوساطة الكلمات والجمل والمقاطع السردية، ووقف على اللغة السردية في الروائيتين من حيث تصوير حياة البحّارة وعُمّال الميناء والصيادين، وتناول الدور الوظيفي للغة السردية في تصوير الشخصيات والأحداث، وإظهار أشكال الصراع بين الإنسان والطبيعة، ووقف المبحث الثاني على تحليل دور المكان في تشكيل فضاء البحر، وأشكال حضور الأمكنة بنوعها المغلقة والمفتوحة في الروائيتين، وأثر الأمكنة المفتوحة في منح الرؤية السردية قدرةً على التعبير عن فضاء البحر الذي تجري فيه أحداث الروائيتين، كما قارن المبحث الثالث بين تقنيات الزمن السردية في الروائيتين، كالاسترجاع ودوره في إضاءة ماضي الشخصيات، والاستباق الذي يعني استشراف بعض الأحداث المستقبلية لإثارة فضول القارئ، ووقف المبحث الرابع على صورة البحر من منظور بطلي الروائيتين (محمود) في رواية "أغاننا بورينا بوريناتا"، و(الطروسي) في رواية "الشراع والعاصفة"، والمقارنة بين أشكال تعبير الرؤية السردية لدى بطلي الروائيتين عن موضوع البحر، ووجهة نظر كلٍ منهما في التعامل معه، وانتهى البحث إلى أن اللغة السردية متشابهة في الروائيتين من حيث تصوير حياة البحّارة وعُمّال الميناء والصيادين، كما أسهمت في منح الشخصيات والأحداث مسحةً واقعيةً عكست طبيعة الحياة في البحر وأشكال الصراع بين الإنسان والطبيعة، وأظهرَ البحث أنّ الأمكنة المفتوحة كانت أكثر حضوراً من الأمكنة المغلقة، وهو أمر يتماشى والبحر الذي تجري فيه أحداث الروائيتين، كما ظهر البحر بوصفه ملاذاً يلجأ إليه بطلا الروائيتين هرباً من عالم البر وتناقضاته والصراعات التي تحدث فيه نتيجة أطماع البشر، ورغبتهم في تطويع الطبيعة لتحقيق غاياتهم، في حين كان البحر مجالاً للبحث عن الذات، والحلم، والتأمل.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية، الأدب المقارن، الرواية، البحر، هاليكارناس باليكجيسي، حنا مينة.

Özet

Bu Makale, Halikarnas Balıkçısı'nın *Aganta Burina Burinata* romanı ile Hanna Mina'nın *Yelken ve Fırtına* adlı romanında deniz imgesini karşılaştırmalı bir şekilde izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda çalışmada Amerikan Edebiyat Okulu'nun temellerinden, iki anlatı arasındaki deniz imgesindeki benzerlik ve farklılığın estetiğini gösteren yaklaşım esas alınmıştır. Bunun nedeni, Amerikan okulunun farklı ulusların edebiyatları arasındaki estetik ortaklığa odaklanması ve etkiyle etkilenme konularına önem vermemesidir. Makale dört bölüm halinde olup, birincisi anlatı dili ve iki romanda deniz imgesinin söz, cümle ve anlatı pasajları üzerinden kurgusal bir şekilde tasvir etmedeki rolünü ve insan ve doğa arasındaki çatışma biçimlerini ele almaktadır. İkinci kısım deniz alanını şekillendirmede yerin rolünü, iki romandaki kapalı ve açık alanların varlık biçimlerini ve açık alanların etkisini analiz etmeye odaklanırken anlatı üslubunu her iki romandaki olayların geçtiği deniz alanını ifade etme yeteneği üzerinde durulmuştur. Üçüncü kısım iki romandaki anlatı zamanının teknikleri, karakterlerin geçmişine ışık tutmada geri getirme (hazır bulundurma) rolü ile okuyucunun merakını uyandırmak için gelecekteki bazı olayları öngörmek anlamına gelen tahmin etme gibi teknikler karşılaştırılmıştır. Dördüncü kısım ise *Purinata* ve *Al-Tarousi*'nin *Yelken ve Fırtına* adlı romanında ve iki romanın kahramanlarının deniz ve nokta konusundaki anlatı vizyonunun ifade biçimlerinin karşılaştırılması üzerinde durulmuştur. Bu araştırma iki romandaki anlatım dilinin denizcilerin, liman işçilerinin ve balıkçıların hayatlarını anlatması açısından benzerliğini ortaya koymuş ve aynı zamanda tarihin anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Bu makale açık alanların kapalı alanlardan daha net olduğu, denizin her iki romanda geçen olayların arasındaki önemini gösterdiği gibi denizin özelliğinden dolayı her iki roman kahramanının yeryüzü aleminden, insanların hırs, çelişki, çatışma ve aç gözlülüğünden kaçışını ve onlara barınak olduğu ve tabiatı gayelerine ulaşmak için kullandıkları ve denizin özlem, hayal ve kendilerini bulmak için apaçık bir alan olduğunu göstermiştir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Karşılaştırmalı Edebiyat, Roman, Deniz, Halikarnas Balıkçısı, Hanna Mina.

Abstract

This research aims to explain the sea image in *Aganta Burina Burinata* by the Fisherman of Halicarnassus and *Sail and Storm* by Hanna Mina in a comparative way. In this sense, the American Literature School approach, which shows the aesthetics of the similarities and differences between the sea images in the two narratives, was taken as a basis in this study. The reason for this is that the American school focuses on the aesthetic cooperations between the literatures of different nations and does not attach importance to the issues of influence. The research is in four parts, the first of which is the narrative language and the role of the sea image in the fictional depiction of words, sentences, and narrative passages in two novels, and the forms of conflict between man and nature. The second part discusses the role of the land in shaping the sea territory while analyzing the existence of closed and open spaces and the effect of open spaces in the two novels. The focus is on the ability of the narrative style to express the sea territory where the events in both novels take place. The third part compares the techniques of the narrative time, the role of flashbacks in shedding light on the background of the characters, and the techniques such as foreshadowing, which means predicting some future events to arouse the reader's curiosity. The fourth part focuses on the comparison of the sea vision from the perspectives of the protagonists in the novels *Purinata* and *Sail and Storm*. This article reveals the similarity of the narrative in the two novels in terms of describing the lives of sailors, dockers and fishermen, and also contributed to the understanding of history. The research showed th analyzing at the open places were more present than the closed ones, and the sea appeared as a haven for the hero of the two novels to resort to escape from the world of land and its contradictions and conflicts that occur in it as a result of human greed, and their desire to adapt nature to achieve their goals, while the sea was a field for self-search, dreaming, and contemplation.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Comparative Literature, Novel, Sea, The Fisherman of Halicarnassus, Hanna Mina.

يكتسب البحر أهميته الموهلة في القِدَم من المساحات الشاسعة التي يغطيها، والعوامل الغامضة التي يحتويها، وقد شكّل على مرّ التاريخ فضاءً مغرباً ومقلماً للإنسان، الذي شقَّ عباب البحار والمحيطات باحثاً عن أفق جديد يلبي حاجته إلى المغامرة والتحدّي. على أن البحر بعمقه واتساعه وغموضه، وامتزاجه بالحكايا الشعبية، والكائنات الأسطورية، والقصص العجائبية أغرى الكُتّاب؛ إذ حضر في تجارب روائية متعددة في الآداب العالمية.

ولد جواد شاكر كاباغاجلي المعروف باسمه المستعار هاليكارناس باليكيچيسي (1890-1973) في السابع عشر من إبريل سنة 1890 في جزيرة كريت، وعمل والده الذي كان أحد أفراد الأسر الراسخة في الإمبراطورية العثمانية سفيراً في جزيرة كريت، وأثينا¹، وهو سليل عائلة علم، وأدب، وفن، وثقافة، أمضى سني طفولته في أثينا، وأكمل تعليمه الابتدائي في بويوكادا، والمرحلة المتوسطة والثانوية في روبرت كوليدج، ومن ثم درس التاريخ في جامعة أكسفورد، وعاد إلى تركيا عام 1914 وعمل مع والده في المزرعة التي يعيش فيها في مدينة أفيون، وقُتل والده برصاصة خرجت خطأً من بندقيته واتهمته المحكمة بقتل والده وحكمت عليه بالسجن مع الأعمال الشاقة 15 عاماً، وبسبب إصابته بمرض السلّ خرج من السجن بعد سبع سنوات، وبسبب مقال انتقد فيه الإعدامات التي تحصل في الجيش من دون محاكمات حكمت عليه محكمة استقلال إسطنبول بالنفي إلى بودروم لمدة سنة ونصف، وعلى الرغم من انتهاء مدة عقوبته بقي في بودروم أكثر من عشرين سنة، عمل خلالها في صيد الأسماك، وكتابة المقالات في الصحف والمجلات، ومن ثم انتقل للعيش في إزمير حتى وفاته في الثالث عشر من أكتوبر عام 1973.

وأما حنا مينة (1924-2018) فقد ولد في مدينة اللاذقية السورية، وعاش طفولته في إحدى قرى لواء إسكندرون، وفي عام 1939 عاد مع عائلته إلى اللاذقية، وعمل في بداية حياته حلاًقاً وحملاً في ميناء اللاذقية، ثم تجاراً على السفن والمراكب، وعمل كذلك مُصليح دراجات، ومربي أطفال، ومن ثم تدرّج في كتابة العرائض الحكومية، ثم في كتابة المقالات والأخبار في الصحف، ونشر بعض القصص في الصحف الدمشقية، وبعد استقلال سوريا سنة 1947 عمل في جريدة الإنشاء الدمشقية حتى أصبح رئيس تحريرها، وكتب أولى رواياته الموسومة بـ"المصابيح الزرق" سنة 1956.

تتناول رواية "أغاننا بورينا بورينانا"² لهاليكارناس باليكيچيسي حياة (محمود) الشغوف بالبحر وعوالمه منذ نعومة أظفاره، وتصور معاناته وما واجهه من مآزق وتحديات في سبيل تحقيق حلمه؛ إذ وقف والداه وزوجه عائشة ضده، وكانوا ينفرونه من البحر بشتى السبل، كي لا يلقي مصير عمه القبطان المشهور الذي غرق في البحر، وعلى الرغم من ذلك تستمر محاولاته في التقرب من البحر بمساندة فاطمة الفتاة المسترجلة التي وقفت بجانبه دائماً، وكان يرى في البحر صديقاً حميماً، وعالماً جميلاً ساحراً يمنحه ما لا تستطيع كل مدن الأرض أن تمنحه إياه من إحساس بالحرية والاستقلال والالتصاق بالطبيعة، ويلبي حاجته إلى التحدي والمغامرة، وعلى الرغم من تحقيق هدفه وقيامه بعدة رحلات على متن أكثر من سفينة يعود إلى البرّ ليعمل فيه بضع سنوات، ولكنه يرجع في نهاية المطاف إلى البحر، ويعيش مغامرات بحرية صورت حياة البحارة القاسية وما تتطلبه من قوة وإرادة لمواجهة الموت في كل رحلة يقومون بها، وقد غدا البحر من منظور محمود عالماً موازياً للمدينة بما فيها من صراعات وتناقضات بين أفراد المجتمع، وصراع مع

¹ Hatice Orman, *Merhaba Halikarnas Balıkcısı*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2005), 38.

² اسم إحدى الأهازيج التي يغنيها البحارة وهم يرفعون أشرعة السفن.

البر والبحر؛ إذ استطاع الإنسان تطويع البر لخدمته ولتحقيق ثرائه، في حين عجز عن فعل ذلك مع البحر، الذي أظهر دائماً عجز الإنسان أمام عظمته واتساعه وغموضه، وقد ساند محموداً في تحقيق حلمه بأن يكون بحاراً كل من فاطمة زميلته في المدرسة وصديقتها التي لا تفارقه، وكانت إلى جواره دائماً، ولكنها انسحبت من حياته بعدما أصيبت عينها خوفاً من أن يتزوجها محمود إشفافاً عليها، وكذلك العم حسين الذي شجّع محموداً على تحقيق هدفه، وكان يسدي إليه النصائح بحكم خبرته الطويلة في البحر، في حين كانت عائشة زوج محمود تقف ضده وتنفره من البحر، وتنظر إلى الحياة نظرة مادية جعلت محموداً يكرهها ويحتقرها، ووقوف كل من جافور، وعلي عائقاً في طريق محمود، الذي أصرَّ على أن يصبح بحاراً مهما كلفه ذلك.

وتصوّر رواية "الشرع والعاصفة" لحنا مينة الحياة الاجتماعية والسياسية في مدينة اللاذقية المظلة على البحر الأبيض المتوسط قبل الحرب العالمية الثانية وعند حدوثها، معبرةً عن الآثار الاجتماعية والسياسية التي خلفتها تلك الحرب على الشعب السوري، كما وصفت الرواية حياة البحارة وصراهم المرير مع البحر، الذي يتطلب شجاعة استثنائية، من خلال قصة محمد بن زهدي الطروسي وغرق مركبه (المنصورة) في البحر، ونجاته من الموت المحقق، الأمر الذي دفعه إلى العزوف عن البحر والعمل في مقهى الميناء، الذي يمور بالرواد المنتمين إلى فئات سياسية واجتماعية مختلفة، وعاین خلال عمله النقاشات والصراعات التي كانت تدور في المقهى بوصفه صورة عن المجتمع السوري في اللاذقية آنذاك، وفي نهاية المطاف يقرر الطروسي العودة إلى البحر بتشجيع من الأستاذ كمال، الذي حثه على مساعدة الثوار، فتكفل الطروسي بنقل السلاح والعتاد لمساعدة الثوار على مقاومة الاحتلال الفرنسي، وكان من أشد خصومه صالح برو الذي يفتعل المشاكل ويساند المرشد في إخضاع عمال الميناء والبحارة لشروطه المجحفة، وكان الطروسي يقف في وجهه مدافعاً عن المستضعفين في الميناء، فضلاً عن أبي رشيد الذي كان منحازاً إلى مصالحه الشخصية حتى لو كلفه ذلك أن يعمل لصالح المحتل الفرنسي، في حين كان الرحموني يقف إلى جانب الطروسي بعدما أظهره من شجاعة استثنائية عندما أنقذ مركب الرحموني، وكان خليل كذلك إلى جوار الطروسي مدافعاً عنه مسانداً له في تحقيق حلمه.

مشكلة البحث

اتخذ البحث من رواية "أغاننا بورينا بوريناتا" للأديب التركي هاليكارناس باليكيچيسي وهي رواية مكتوبة باللغة التركية، ورواية "الشرع والعاصفة" للأديب السوري حنا مينة مجالاً للدراسة الأدبية المقارنة، وقد اتكأ في اختياره الروايتين على ثلاثة محددات: أن يحضر البحر في تجربة الروائيين بشكل فاعل؛ إذ غلب على نتاجهما الروايات التي تناولت عوالم البحر مثل روايات "Aganta Borina Borinata"، و"Uluç Reis"، و"Deniz Gurbetçileri"، و"Bulamaç"، و"Türgüt Rais"، و"Mavi Sürgün" لهاليكارناس باليكيچيسي، وروايات "نهاية رجل شجاع"، و"حكاية بحار"، و"الدقل"، و"المصايح الزرق"، و"البحر والسفينة وهي"، و"المرقأ البعيد" لحنا مينة، وأن تتشابه الدوافع في الكتابة عن حياة البحارة والصيادين، وأن يظهر الدافع الذاتي الذي كان أكثر تعبيراً عن العلاقة بين الكاتب والحيز الجغرافي الذي ينتمي إليه.

منهج البحث

توخى البحث إظهار جماليات البحر ومظاهر التشابه والاختلاف بين الروايتين عبر المزوجة بين المتن السردى والمقولات التي يتبناها، من خلال الموازنة بين التلخيص السردى، والتحليل النقدي، وهو أمر لا مفر منه في مثل هذه المحاولة النقدية.

يقوم منهج البحث على قواعد المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن، التي تُعنى بالجماليات المشتركة بين الآداب المختلفة من دون أية نظرة تفضيلية لأدب على آخر، وهو بهذا المعنى اتجاه نقدي يحيل على ما هو داخل إبداعي ولا يحيل على المواقف المسبقة التي من شأنها أن توجه القراءة وتحد من قدرتها على إبراز جماليات التصوير والتعبير المشتركة بين الآداب المختلفة؛ إذ تعمل المدرسة الأمريكية "على ملاحقة العلاقات المتشابهة، بين الآداب المختلفة فيما بينها وبين أنماط التفكير البشري، معتمدة في ذلك على المزاجية بين الأدبي والفني"³.

1. اللغة السردية:

الرواية نص نثري تخيلي يتم فيه تمثيل الواقع وإعادة تشكيله بوساطة اللغة؛ إذ تتحمل اللغة السردية عبء تمثيل العالم وإعادة صياغته سردياً بوصفها أحد أهم حوامل الرؤية السردية في المتن الحكائي، وأي عمل أدبي ينطوي على بنية سردية يتطلب تضافر العلامات اللغوية لتشييد الرؤية السردية.

تميزت لغة هاليكارناس باليكجيسي بأنها لغة حية تعكس البيئة التي تدور فيها أحداث الرواية بواقعية؛ إذ تشكل لغته السردية وسيلة من وسائل التعبير عن الحياة وجهاً لوجه، كما أنه كان قادراً على تصوير حياة البحارة والصيادين، وتشكيل فضاء البحر بلغة بسيطة وسرد كثيف يربط بين حياة الكاتب وأعماله الأدبية⁴؛ ذلك أن أعماله تضمنت حساسية كبيرة إزاء البحر، وقد راعى باليكجيسي تعدد مستويات الخطاب المحكي في الرواية؛ إذ عبّرت كل شخصية بخطابها المعروف الذي يعكس وجهة نظر كل منها عن المستوى الاجتماعي لكل شخصية؛ لتغدو العلامات اللغوية من كلمات أو جمل أو مقاطع سردية محملة بدلالات ذات أبعاد معنوية تشي بدواخل الشخصيات وأفكارها وتطلعاتها، فضلاً عن الأبعاد المادية التي تتصل بشكلها الخارجي وملاحظاتها وطريقة تفاعلها مع الأحداث والتحويلات في الرواية، وقد خاطبت أم البطل محموداً بكلمات تردد فيها صدى عبارات والده الذي نمّاه أن يصبح بحاراً؛ إذ قالت له: "هو قال لك: لا تكن بحاراً"⁵، وحفلت لغة والد محمود بالصور المنفرة من البحر لعله يبعد ابنه عن البحر كي لا يكون مصيره الغرق، من ذلك قوله: "يا بُني، لا تنخدع بهذا. من يعرف عدد السفن التي يُحطّط لإغراقها؟ أنت أيضاً يتركك جائعاً عارياً ومعدماً حتى تختنق"⁶.

ونلمح في لغة البحارة وتشبيهاهم ما شجّع محموداً على مخالفة والده، والإقبال صوب البحر، من ذلك قول البحار (حسين أسود) "كانت طفولتنا دافئة مثل البحر"، و"لماذا تدلّ وجهك مثل شراعٍ مقطوع"⁷، كما أثّرت كلمات الكابتن داود الذي فضّل حياة البحر على اليابسة في محمود إلى درجة أضحى معها شغوفاً بالبحر لا يقوى على مفارقتها، وقد زخر معجم الكابتن اللغوي بمفردات معبرة عن البحر مثل (البحارة، الصيادون، السفينة، الماء، الموج، الزرقة، الجزر، الكابتن، الرحلة، الميناء...).

³ سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، 94-95.

⁴ Selim İleri, *Türk Romanından Altın Sayfalar*, (İstanbul: Doğan Kitap, 1995), 220.

⁵ Halikarnas Balıkcısı, *Aganta Burina Burinata*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997), 7.

⁶ Balıkcısı, *Aganta Burina Burinata*, 13.

⁷ Balıkcısı, *Aganta Burina Burinata*, 14.

نهلَ هاليكارناس من الموروث الأسطوري البحري وأغاني البحارة وأهازيجهم في أثناء رحلات الصيد ونقل البضائع؛ مثل أهزوجة "Aganta Borina Borinata" التي يغنيها البحارة وهم يوجهون الأشرعة عندما تملؤها الرياح؛ ليجروا نحو الأفق المفتوح بحماسة تشدُّ القلب نحو البحر⁸، وقد وظَّف الكاتبُ التاريخَ البحري التركي؛ إذ يتصارع فيه البحارة والصيادون مع البحر الذي منحه الكاتب فضلاً عن المزاج السيء، والغضب، والعواصف، أبعاداً إيجابية تتصل بالحب، والتضامن، والعمل الجماعي⁹، وقد غذى هاليكارناس باليكيكجيسي رواياته بسياقات من التاريخ والأساطير والثقافة الأناضولية بماضيها وحاضرها.

ولشدة شغف محمود بالبحر نراه يستحوذ على لغته الخاصة، فقد تبلَّلت كلماته بمياه البحر وهو يصف محبوبته فاطمة، الفتاة المسترجلة، التي ساعدته كثيراً وشاركته شغفه بالبحر، فقد كانت حبيبته وزميلته، يحبها مثل حبه البحر، وهي قوية مثل ابنة عامل بحري، تغضب مثل الموج، وتتطاير شرارات صفراء من عينيها الخضراوين، وجمالها ليس هيئاً مثل اتساع البحر¹⁰، كما وصف زوجه (عائشة) بكلمات تنسق والنسق العام للغة الرواية؛ إذ صوّرها بأنها متعالية، أنانية، وكاذبة تبحث عن حب الذات، وتطمع في أراضي الآخرين، وهذا نمط تفكير أهل الأرض المختلفين تماماً عن أهل البحر¹¹.

ويتدرج المتن السردى بكلمات تحيل على عالمه الحكائي، الذي تنظمه وجهة نظر محمود؛ إذ يشير إلى ذلك في معرض حديثه عن طفولته التي سمع خلالها كثيراً من الكلمات التي تقول: "هذا رجل بحر، وهذا رجل بر، ولم يكن العم توبال بحاراً، ولكن ابنه كان حوريّ بحر، ولهذا فإن كثيراً من الناس على اليابسة يتجولون في البحر، وغير قليل من البحارة يسافرون على الأرض"¹².

لقد كان باليكيكجيسي قادراً على تصوير الطبيعة على الورق بشغف كبير؛ ليعقد صلةً من خلال اللغة التي يستخدمها بين نصوصه والواقع¹³، ولم تبتعد لغته عن الدرجة صفر على حد تعبير رولان بارت، وخلوُّ لغته السردية من أنماط تضيي على لغة السرد شعرية نابغ من رغبته في عدم الوقوع في فخ الشعرية على حساب التعبير الواقعي عن البحر وعوامله، والبر وتناقضاته¹⁴؛ لتعبر الشخصيات عن رؤاها وأفكارها بلغة عصية على البلاغة أو المجاز؛ إذ عكست لغته مظاهر الحياة في بودروم، ونجح في التعبير عن توازن جديد بين الإنسان والطبيعة.

تشابهت لغة "الشرع والعاصفة" مع "أغانتا بورينا بوريناتا" من حيث توظيف اللغة في مستواها السطحي، فلم تنزع نحو شعرية السرد للتعبير عن وجهة نظر الشخصيات التي تنتمي إلى طبقات اجتماعية مختلفة، من ذلك الحوار الذي حصل بين (إسماعيل كوسا) وزبائن المقهى بعد أن خرج (أبو حميد) من المقهى؛ يقول إسماعيل: "تعصّب أبي حميد لهتلر أنساه مصلحة البلاد، انظروا (وأشار إلى الشارع حيث كان أربعة من حراس المرشد يسرون ببنادقهم وكوفياتهم التي عليها شعار الشمس) وأضاف: هؤلاء

⁸ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 45.

⁹ Zeki Taştan, "Halikarnas Balıkçısı'nın Öykülerinde Deniz", *Türkler ve Deniz*, ed. Özlem Kumrular, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007), 533.

¹⁰ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 144.

¹¹ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 195.

¹² Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 64.

¹³ İleri, *Türk Romanından Altın Sayfalar*, 220.

¹⁴ Ece Saatçioğlu, "Halikarnas Balıkçısı'nın Aganta Burina Burinata Romanını Ekoeleştiril Bakışla Okumak", *Manisa Celal Bayar Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1(Mart 2016), 581.

هم أعداؤنا، نسيتم ما فعلوا؟ هل نسيتم كم فتكوا وسلبوا وقطعوا الطرقات؟ لقد شجعت فرنسا المرشد على الانفصال، وجعلت اللاذقية دولة، ورُتبت للمرشد الحرس والقضاء، وعينت محافظاً يأتمر بأمره، فهل تريدون أن يستمر كل هذا؟

وقد لامس إسماعيل كوسا وترأ حساساً في نفوسهم فسألوه:

-وكيف نتخلص من المرشد؟

-بعودة الحكم الوطني ورجوع الدستور ومجلس النواب، وتوحيد البلاد، لقد تعهد بهذا كله الجنرال كاترو باسم فرنسا

الحرّة.

-وممن سمعت هذه الأخبار؟

-من الكبار.

علت أصوات الحاضرين:

-حُطّ في الخرج، وقالوا:

-لا تصدقوا فرنسا، ياما وعدت وياما أخلفت، هذه وعود حرب لا أكثر، وقت الغصّة يفكرون فينا ويتملقوننا لنمشي

معهم؛ حتى إذا انتصروا لحسوا وعودهم ونكلوا.

-فرنسا غداً

- والإنجليز أعدر¹⁵.

يثير هذا الحوار قضايا سياسية ملحة عبر تعدد الأصوات؛ إذ إنّ انتظار المُخْلِص الذي ينتشل البلد من الاحتلال الفرنسي، الذي قسّم سوريا وجعل اللاذقية دولةً أمرٌ عبثي من منظور إسماعيل كوسا، فلا أحد أقدر على استعادة الوطن من أبنائه بالنضال ضد الفرنسيين وأزلامهم، ولا سيما المرشد¹⁶ الذي كان أداة في يدهم ووسيلة لتنفيذ مخططاتهم ضد الوطن، وقد ظهرت أصوات مختلفة تشير إلى فئة اجتماعية لا تبالي بما يحدث بقولها (حط في الخرج)، وهي مثقلة بدلالات التواكل، والاستسلام للواقع، واليأس، ومما يؤخذ على لغة الرواية أنّها كانت تسجيليةً تحرص على مطابقة الواقع السياسي والاجتماعي في اللاذقية في أربعينيات القرن المنصرم. هذا التداخل الذي تفرضه لغة السرد يتسق وتعدد الأصوات في الرواية، ويتماشى والتعبير عن وجهات نظر مختلفة تعكس أفكار فئات اجتماعية متعددة تتشابك في علاقاتها ومصالحها، ومن الطبيعي أن يكون لكل منها مجاله الخاص الذي تدافع عنه، ولذلك لا يتمسك بعضها بالانتماء إلى الوطن قدر تمسكها بمصالحها التي قد تكون على حساب التضحية به، وإن تناول الرواية فترة الأربعينيات بحساسيتها، وما شهدته من تحولات على المستوى الوطني (دويلات طائفية)، وعلى المستوى العالمي (الحرب العالمية الثانية) وما رافقها من حركات تحرر، لا يشفع للرواية سطحيّتها وخلوها من التكنيف، الذي يغدو وعاءً لا

حنا مينة، الشراع والعاصفة (بيروت: دار الآداب، 1999)، 53-15.

زعيم الطائفة المرشدية، للمزيد حولها، انظر: سليمان الطعان، الطائفة المرشدية في سورية، ص 95-96-16.

بد منه لتأطير الرؤية السردية. وقد تشابهت الروايتان من حيث النزوع نحو اللغة السردية المسطحة، التي تتكسر على صفحاتها رؤى الشخصيات وأفكارها؛ لتكون بنية الرواية التخيلية معبرة عن البنية الاجتماعية في المدينة.

إلى ذلك تمارس الرواية حيلة التداخل النصي، التي تمنح العلامات اللغوية فضاءً أرحب لممارسة فعل الكلام ضمن وعاء سردي تمثيلي يرتكز إلى الشروط الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، التي يبغي التعبير عنها، والكشف عن ملبساتها الجمالية، وقد كشفت اللغة السردية عبر الأفعال الكلامية في رواية "الشراع والعاصفة" عن وجهة نظر أحادية تقوم على تنميط ثنائي يشطر الواقع إلى خير وشر، فسكان البر كائنات ضئيلة مسكونة باليومي؛ لذلك لا يقوى الطروسي على العيش في المدينة التي تحتزل القيم الإنسانية ضمن أطر الأنا ومصالحها. كما فسرت رواية مينة السرد تفسيراً خارجياً للأحداث، وأفسحت المجال أمام الشخصيات لتعبر عن وجهات نظرها، على غرار الحوار السابق ليشتبك السرد بالواقع.

تتشابه الروايتان من حيث بساطة اللغة السردية، التي ارتفعت إلى المباشرة في تناول مصائر شخصياتها، وتختلفان من حيث توظيف السرد والحوار والوقفات الوصفية، التي كانت أكثر حضوراً في "الشراع والعاصفة"، في حين تشكلت ملامح الحياة البحرية عبر علامات لغوية تحيل على سياقات أسطورية في "أغاننا بورينا بوريناتا"، إذ أحالت علامات لغوية كثيرة على أساطير متعددة، من ذلك تشبيه محمود جمال البحر بأفروديت: "لقد كان تدفقاً نظيفاً وواضحاً على زرقة البحر... مثل آلهة، كان يعتقد أنها خلقت في البحر ومن الرغوة، وانتشرت إلى الشاطئ"¹⁷، كما حضر إيوس الذي اقترن في الأساطير برياح الفجر، عندما يظهر الأبيض نذير يوم جديد، فتبدأ العاصف بالزفرقة على شفا اليوم¹⁸، على أن النزوع الأسطوري في رواية باليكجيسي يحيل على أساطير مستمدة من التاريخ الإغريقي؛ إذ يبحث محمود عن إله البحر بوسيدون الذي كان جالساً بلحيته وشعره الكثيف يحمل سلاحه بيده ليدافع عن المظلومين¹⁹، وكان يظن أن الأشجار تتكلم مع بعضها كالناس تهمس في الأذان عندما تحركها الرياح: "كنا نتحدث بصوت خافت خائفين من أن نسمع، ومع ذلك فإننا لم نر ولا نرى كان هناك احتمال كبير أن يتم سماعنا؛ لأن ذلك البحر من أوراق الشجر يتحدث"²⁰، كما شبّه محمود السفينة السياحية التي سيصعد إليها بعشّ التنانين، والأشخاص الذين يموتون يصبحون ثعابين.

احتفى الكاتبان بالشخصيات المهتمشة والفقيرة التي تكسرت أحلامها على شاطئ البحر، وقد تشابهت دوافع الكاتبين في تناول البحر سردياً، ولا سيما الدافع الذاتي الذي عبر عنه ضمير المتكلم بوصفه قناعاً يتبرّس خلفه الكاتب المفعم بحب البحر، وهذا يعني أن السرد جواني؛ فالراوي أحد الشخصيات الفاعلة في الرواية فلم يجد محمود والطروسي بغيتهما في البر الخامل الخالي من الشغف، وكان من أهم سمات التشابه بين الروايتين أن العلامات اللغوية الدالة على البحر استأثرت بمساحات واسعة من المتن الحكائي، ومن السمات المشتركة بين الروايتين التعبير عن أحداث الحياة اليومية لحياة البحارة والصيادين وعمال الميناء، التي أمدت الأحداث والأفعال بنسيج واقعي، ولا سيما أن أعمال باليكجيسي ومينة تندرج ضمن الاتجاه الواقعي الذي كان سائداً في

¹⁷ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 132.

¹⁸ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 58.

¹⁹ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 90.

²⁰ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 29-30.

الأربعينيات والخمسينيات من القرن المنصرم، وثمة تشابه في حنين الروائيين؛ إذ نلمح حيناً عند باليكجيسي إلى عوالم الأناضول العامر بالحضارات والتداخلات بين الأمم والشعوب، وحنا مينة في محاولة استعادة زمنه الفينيقي المفقود.

2. المكان:

تتكون الرواية من مجموعة من العناصر التي تُشكّل البنى الحكائية فيها، ولعل المكان من أهم مكونات العالم الحكائي في الرواية²¹؛ إذ يخلق المكان الفضاء الذي تتحرك فيه الكائنات، وليس الفضاء مجالاً مُحايثاً للإنسان، أو مسألة خارجية، أو تجربة ذاتية، إنه أكثر التصاقاً به؛ إذ لا يستطيع الاستقلال عنه، ومن هنا تكتسب الأماكن خصوصيتها من خلال تفاعل الإنسان معها، فلا مكان مقدساً أو مدنساً إلا بقدر ما يفرضه الوعي البشري من دلالات تكتنف الأماكن، وتسبغ عليها أبعاداً تجريدية ترتحن إلى اللغة أكثر من ارتهاها إلى التجربة.

اكتسب المكان أهمية كبرى في الرواية الحديثة؛ إذ ظهرت العلاقة الوثيقة بين الكتاب والإطار الجغرافي الذي يعيشون فيه، وانعكس ذلك في أعمال باليكجيسي الذي وظّف فضاء البحر وحواله ليظهر أثر البحر في مواقف الشخصيات وردّات أفعالهم، فضلاً عن دوره في تطوير الأحداث واستيعابها²²، وقد تحرك بطلا الروائيتين في حيز جغرافي ينتمي إلى عالم البحر (الشاطئ، السفينة، الميناء، الفلوكة، الباخرة، الرمال، الأمواج...)، ولا يقوى محمود في رواية "أغانتا بورينا بوريناتا" على العيش بعيداً عن البحر؛ إذ يمثل بالنسبة إليه عالماً يحس فيه بكيئوته، ويُشعره بأنه ما زال على قيد الحياة، كما مثل بالنسبة إليه رمزاً للأومومة التي فقدتها بعد وفاة والدته، وهو ما نجده عند الطروسي كذلك في رواية "الشرع والعاصفة"، فالبحر بكل ما فيه من اتساع وغموض وعمق وامتداد يمثل بالنسبة إليه صديقاً أو أباً يلجأ إليه كل حين؛ إذ إن إحساسه بحياته وأهميتها يتجلى بقربه من البحر، فهو ليس مجالاً ممتداً من الجمال والمهابة فحسب؛ إنه المعلم، والمُخلّص: "البحر يعلم الإنسان، خي؟ إذا لم يتعلم الإنسان من البحر فلا أمل له بالتعلم أبداً... البحر مدرسة... البحار يغيب عن بيته عدة شهور ورائحة البحر تهيج رائحة الرجولة، وهذا رأس مال البحار، إذا لم يصبح رجلاً لا يصبح بحاراً ولو قضى حياته في الماء"²³، على أن حنا مينة لم يبنِ أمكنة روايته بشكل يظهر استيعاباً مغايراً لوظيفتها الفنية.

وقد حضرت الأمكنة بنوعها المفتوحة والمغلقة في الروائيتين، وحظي المقهى بوصفه مكاناً مغلقاً بعناية كبيرة من الطروسي في رواية "الشرع والعاصفة"؛ إذ يتجمع البحارة في مقهى الطروسي كل يوم ليتداولوا آخر الأخبار، وقد كان الطروسي يعمل في المقهى ويتحاشى برو، الذي يثير المشاكل، وعلى الرغم من أن المقهى مكان مغلق، فإن إطلالته على البحر تضمن للطروسي أن يحس بأنه قريب من محبوبه الأبدي (البحر)، وقد أدى المكان المغلق المُؤطر (المقهى) بحدود ضيقة مقارنةً بامتداد البحر وظائف متعددة تتصل بمستويات متنوعة داخل المتن الحكائي لحنا مينة؛ يتصل المستوى الأولي بالراوي الذي جعل المقهى عالماً موازياً للبحر بكل تناقضاته وتعدد أشكال الصراع فيه، ويتصل المستوى الثاني بالجانب الاجتماعي الذي عكس طبيعة المجتمع اللاذقاني، الذي يتسم بتنوع فئاته (فلاحين، عمال، بحار، إقطاعيين، تجار، صيادين)، ويتصل المستوى الثالث بتعدد الطبقات الاجتماعية، على أن

²¹ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Kitap, 2013), 134.

²² Şerif Aktaş, *Anlatma Esasına Bağlı Edebi Metinlerin Tahlili ve Uygulama*, (Ankara: Kurgan Edebiyat, 2015), 68.

²³ مينة، *الشرع والعاصفة*، 98.

اختراق المكان الضيق المغلق ينتج من القصص الأسطورية التي يتداولها رواهه، ومن الأحلام والأفكار والأحاديث التي تتحدث عن كل ما يحدث خارج المقهى؛ ليغدو المكان المغلق حاملاً للرؤى والأفكار، وصورة مصغرة عن الوطن، وقد كان المقهى "مجرد خيمة تستند مؤخرتها إلى صخر، وتنهض مقدمتها على دعامتین خشبيتين، وتعلوها أغصان الدلب والغار، تطل على البحر... كان المقهى من الداخل عارياً إلا من بعض إعلانات أفلام ما قبل الحرب، تطل من أكبرها صورة عبد الوهاب بطربوشه... وعلى استقالة الدكة المحوطة التي تتحول في الليل إلى سرير ينام عليه الطروسي"²⁴، لقد تضمن الوصف السردى للمقهى إضاءة لجوانب اجتماعية مثل الحديث عن الأفلام السينمائية التي كانت محط اهتمام كبير من الناس، كما أنها حيز جغرافي يعكس عالم البحارة وما يمور به من صراعات وصدامات بين العمال وأصحاب السفن الذين يراهم الطروسي ظلماً مستغلين، وقد تشكلت صورة المقهى عبر علامات لغوية متعددة تختزل الدور الاجتماعي الذي يحتضنه المقهى كالمقاولات، والتجارة، وتبادل الأخبار، والتسليية، وعقد الصفقات... كما ذكر الراوي أسماء عدد من المقاهي المشهورة آنذاك مثل (مقهى الرئيس، مقهى شناتا، مقهى ابن آمنة، مقهى أبو زكورة، مقهى المرفأ).

ومن الأماكن المغلقة البيوت والغرف والأزقة المُقَبَّبة التي يتجوّل فيها الطروسي، من ذلك البيت الذي سكنه مع أم الحسن التي تزوجها ليُخَلِّصَهَا من ظُلم الناس والحياة، والذي ضاق به الطروسي ذرعاً؛ لينتقل من البيت الذي يسكنه الإنسان إلى الفضاء البحري الذي تسكنه الأحلام، وقد تشابهت دوافع محمود في الخروج من الأمكنة المغلقة كالصف الدراسي في المدرسة، ومحل العم حسين؛ إذ كان محمود يهرب من الصف الدراسي إلى البحر. وكان يرى أن الأماكن المغلقة تحد من إحساسه بوجوده، وتؤطر أحلامه اللامتناهية، وأينما ولى محمود وجهه يميناً أو شمالاً فإن الأزقة والشوارع ستأخذه إلى البحر، ومن الأمكنة المغلقة متجر خليل أوسطة الذي ذهب إليه محمود ليتدرب فيه نزولاً عند رغبة والده، ولكنه لم يكن مكاناً محبباً إلى محمود، وكان عبارة عن كهف لا يكاد يرى من الشارع يسوده ظلام مطبق حتى أنه لما خرج منه أحس أن النهار انسلخ من الليل، وكان لشدة نفوره من المتجر يشعر بأن قلبه يتقلص²⁵، كما كان محمود ينفر من المدرسة والصفوف الدراسية، فلم يكن مهتماً بالدروس؛ لذا كان يتعرض دوماً للتأنيب والضرب من المدرسين، ولم يكن ليصبر على ذلك لولا وجود فاطمة التي كانت سبب استمراره في المدرسة.

ومن الأمكنة المغلقة في رواية "أغانتا بورينا بوريناتا" مقهى كور خالد، الذي كان مكاناً مألوفاً وأثيراً لدى محمود بما ينطوي عليه من زخرفة وتحف بحرية تختزل حياة البحارة، وكان محمود يتردد إليه ليشرب القهوة، ويشم رائحة البحر التي تفوح من كل جزء من المقهى²⁶. على أن قلة الأمكنة المغلقة في الروايتين تستجيب لطبيعة الإطار الموضوعي الذي يوجه حركة السرد، فقد جرت معظم أحداث الروايتين في أماكن بحرية ممتدة منحها اتساعها قدرة أكبر على التعبير عن الرؤية السردية.

ومع الأمكنة المفتوحة تنزع اللغة نحو مجال التأمل؛ إذ يتجاوز دورها حدود بناء العالم السردى إلى فضاءات خارج نصية ترتبط بالشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية؛ لتلتحم مع الجانب السير ذاتي للكاتب، الذي يحيل على سياق تاريخي للمدينة وسكانها، وما يتطلبه ذلك من وقفات وصفية ترسم معالم المكان وتضوئ أطره بوصفه حيزاً محايثاً للواقع، ومن الأمكنة المفتوحة في

24. مينة، الشراع والعاصفة، 56.

25. Balıkcısı, Aganta Burina Burinata, 26.

26. Balıkcısı, Aganta Burina Burinata, 36.

رواية "الشرع والعاصفة" مدينة اللاذقية، التي كانت رثة سوريا ونافذتها على العالم الخارجي، تستورد وتصدر وتنفس عبر مينائها الذي يغذي شرايين المدينة بما تحتاجه من بضائع، وتشير طريقة بناء أحيائها وشوارعها إلى قدمها وتوغلها في التاريخ²⁷، ولم تخرج لاذقية مينة عن إطار هندسة المكان في خضم العالم الروائي؛ إذ لم تتجاوز الرؤيا الممكن، ولم تتفوق على الواقع، وأخفقت في اختراق أو تكسير نظام الأشياء، ولم تقفز خارج المؤلف، فلا نلمح من بُعد للمكان في روايته سوى البعد الجغرافي الذي يضيق ذرعاً بتعدد مآلات المعنى. والتخلي عن الرؤيا يقلل من شأن المقولات التي تنطوي عليها المتون السردية، وبهذا المعنى يغدو المكان مجرد مساحة تحوي الأحداث وتحتويها دون أن تسهم في خلقها أو تطويرها. على أن القارئ في روايات البعد الواحد أو ما يمكن أن نطلق عليه البعد الشاقولي ينجو من الإيهام بواقعية الأحداث، فالأماكن التي وظيفتها مينة كانت أمينة لصورة البيوت والأزقة والشوارع، ولعل هذا ما يفسر ضجر الطروسي منها والهروب إلى البحر؛ إذ تبتلع المدينة الريف وسكانه، ويستغل التجار حاجة المزارعين إلى تسويق محصولهم فيبتاعونه بثمن بخس؛ لتغدو المدينة بما هي حيز جغرافي آلة متوحشة تلتهم ما تبقى من فطرية الريف، وتغرق الناس بعلاقات اجتماعية تكنسي بالمشاشة، والاستغلال، والظلم²⁸.

ولا ينجو محمود في رواية "أغانتا بورينا بوريناتا" من قسوة البر وعنته؛ إذ لا يرى العمل في الزراعة سوى تكريس للرتابة والموت البطيء، فقد كان يقيس الحنين إلى البحر بمبضع الألم، ولا شيء قادر على إقناعه بالعيش على البر، الذي استطاع الإنسان ترويضه والسيطرة عليه، ولكن موقف محمود من البر يشهد تحولاً كبيراً؛ إذ كان يتعاطى معه بدافع رومانسي بوصفه مجالاً للتأمل، فالسهول والتلال والهضاب على طول الطريق بين بودورم إلى ميلاس تلتحف أشعة الشمس في النهار، ويسود في المساء صقيع ميلاس الشهير، والكروم وأشجار الزيتون والبرتقال تغطي مئات الأميال، التي تتخللها أودية رمادية، وجبال ثلجية، وسهول قرمزية تحترق بالشمس²⁹، ولكن البر يتغير من وجهة نظر محمود؛ إذ إنَّ الناس يتعاملون معه بوصفه مجالاً لجني الأموال من خلال نظام جشعهم الذي لا ينتهي، ولا يكثرثون لتدمير الأرض، ويمارسون حياة غير حرة وغير نزيهة تُكْرِسُ الأنانية والطمع، الذي يسببه ضعف الأرض، فهي "لا تتمرد على الإنسان مثل البحر"³⁰.

يحضر المكان المتحرك في الروايتين بما ينسجم والفضاء البحري الذي يستوعب الأحداث والشخصيات، من ذلك السفينة السياحية التي يعمل فيها محمود؛ إذ كانت تتكون من قاعات وغرف كثيرة، ومطبخ، وصالة طعام، تزين بنوافذ كبيرة ملونة، وجدران مصنوعة من خشب الجوز، وزخارف من الخشب ذي الحواف تزينه أشكال تدوب في بعضها، وكل شيء في السفينة كان بُغْدِي العين بمنظر جميلة، وثمة مصابيح صغيرة على كل طاولة تمنح المكان إضاءة خافتة³¹، وقد أتى ركاب السفينة من أماكن مختلفة من العالم، ووصف محمود لأنواع الألبسة الفاخرة التي يرتدونها يشير إلى ما يتمتعون به من ثراء، على أن معالم المكان التي تكفل السرد برسمها تماشي وطبيعة المكان الذي أذهل محموداً بما يحتويه من أثاث وزخرفة وأدوات صنعت خصيصاً لتحقيق الرفاهية المرضية لرواد السفينة، وجولات محمود البحرية قذفته إلى شواطئ بلدان مختلفة، وهو أمر منحه مسافة توتر مع

27. مينة، الشرع والعاصفة، 22.

28. مينة، الشرع والعاصفة، 90.

29. Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 19.

30. Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 15.

31. Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 134.

ماضيه وأحلامه؛ إذ كان لكل رحلة طعم مختلف عندما يتعالى صخب عمال ميناء بيرايوس، وأصوات صفارات الاستعداد للرحيل، ووداع الجزيرة وهي تتبعد رويداً في الأفق، جزيرة إيدا التي يبلغ ارتفاعها ثلاثة آلاف متر، وجبل إتنا الورد في المساء، ومن ثم ينتقل محمود إلى وصف صقلية في رحلة أخرى، مدينة بيضاء محاطة بالحمم البركانية، وتتكون عناصر المكان من جبل كاتانيا، ومدينة ميسينا التي تشبه القمر، وكتلة الرماد في بركان سترومبولي، والضوضاء في نابولي، الهواء الأزرق في سردينيا وكورسيكا، موسى مع مئات الأحواض، وتمثال كريستوفر كولومبوس، ويتدفق الأطفال ذوو الشعور الداكنة، والعيون الداكنة على مالقة، وبرشلونة، ولإظهار أثر الأماكن الجديدة في عالم الحكاية يعبر محمود عن دهشته: "كل هذه الأشياء جديدة على عيني، عوالم جديدة، لكن هذا هو طعم الأماكن الجديدة التي أراها"³².

3. الزمن:

للمن أهمية كبيرة في تشكيل العالم الحكائي؛ إذ لا يمكننا فهم الأحداث والخيوط التي تربطها من دون سيرورة زمنية تلتهم فيها عرى الرؤية السردية بالمتن الحكائي، وهو وسيط معنوي لا يدرك بشكل محسوس إلا عبر تظهره في الأحداث والعلامات اللغوية، سواء تحرك زمن السرد نحو الماضي أو المستقبل فإنه يبقى في نمو دائم يزعزع لحظة الراهن عبر جملة من المفارقات الزمنية التي تكسر ترتيب الأحداث في العالم الحكائي، وتحدث انقطاعاً في تسلسل زمن السرد وحركته عبر قفزات زمنية تستشرف المستقبل، أو استرجاعات تُظهر أثر الماضي في اللحظة الراهنة، وتشير المفارقة الزمنية إلى التنافر الحاصل في ترتيب الأحداث في الخطاب السردية، وترتيبها في الحكاية، ويكشف هذا التنافر بالاتكاء على ما ينطوي عليه المتن السردية من "إشارات صريحة أو ضمنية"³³، وللمفارقات الزمنية وظيفة إغرائية تتصل بخلخلة أفق توقع القارئ بكسر رتبة السرد؛ إذ يقدم الراوي ويؤخر لشحن انتباه القارئ، كما أنها تُعنى "الأحداث أو المقاطع الزمنية في الخطاب السردية بنظام تتابع هذه الأحداث أو المقاطع الزمنية نفسها في القصة، وذلك لأن نظام القصة هذا يشير إلى الحكوي بصراحة أو يمكن الاستدلال عليه من هذه القرينة غير المباشرة أو تلك"³⁴. وقد حضر الاسترجاع والاستباق بصورة أكبر من المفارقات الزمنية الأخرى في كلتا الروايتين.

أ- الاسترجاع:

يُمثل الاسترجاع عملية استعادةٍ لذكراتٍ أو وحدات زمنية سابقة تتصل بالراهن وتحيل عليه، وتشترك مع المستقبل وتؤثر فيه، وكل "عودةٍ للماضي، تشكل بالنسبة للسرد، استدكاراً يقوم به لماضيه الخاص، ويجعلنا من خلاله إلى أحداثٍ سابقةٍ عن النقطة التي وصلتها القصة"³⁵، ويتحقق الاسترجاع عبر السرد الاستدكاري بالعودة إلى حكاية سابقة ملء الفجوات السردية في الرواية، ويجعل على ما يمكن أن نطلق عليه حكاية داخل سردية عندما يعلّق الراوي حدثاً ما ليتابع حدثاً متزامناً معه.

ووظف الاسترجاع في الروايتين؛ إذ أسهم في إظهار أثر الماضي في مصير (الطروسي) في رواية "الشرع والعاصفة"، ولا سيما أن الراوي يستعيد لحظة مفصلية في حياة الطروسي عندما غرق مركبه (المنصورة)، حينها كان في الخامسة والأربعين من عمره

³² Balıkcısı, *Aganta Burina Burinata*, 114.

محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات (تونس: دار محمد علي، 2010)، 339.

جيرالد برنس، قاموس السرديات، ترجمة السيد إمام (القاهرة: ميريت للنشر والتوزيع، 2003)، 16.

حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، 121.

غير آبه بما يحدث سوى أن يسابق الزمن ليصل قبل غيره³⁶، وتحديد سنة غرق المركب 1936 يتماشى والتحول الذي أصاب الطروسي وغير مجرى حياته بشكل جذري؛ إذ نجا من الغرق مع رفاقه، ولكنه غرق في حزنه على فراق البحر، والعمل في المقهى، وقد ينزع الراوي نحو ما يمكن أن نطلق عليه الإحالة الخارجية التي تتصل باستدعاء وحدات زمنية سابقة يظهر أثرها في الحاضر، من ذلك استرجاع يحيل على طفولة (الطروسي)، الذي لو سأله كيف كانت طفولته؟ أجاب: " لا تسألوا كنت شقياً أكثر من كل الذين تروهم على الشاطئ، كنت ابن ميناء عن حق، وقد سببت للوالدين يرحمهما الله متاعب ومخاوف كثيرة، وكانت أختي فاطمة، وليس غيرها، هي التي تتستر علي، وتفكني حين يربطني والدي إلى عمود البيت بسبب هربي من المدرسة أو شيطنتي وعراكي مع الأولاد وسباحتي في البحر"³⁷، يعيد الطروسي ترميم طفولته عبر استرجاع أهم السمات التي تحلى بها، وهي التمرد على الحياة، وهو أمر يتردد صداه على مدار الرواية؛ إذ أسهم تمرد الحاد على أبيه في تكوين شخصية فذة عنيدة تملكها حبُّ البحر، وقد تشابهت طفولة محمود بطفولة الطروسي؛ إذ كان محمود يهرب من المدرسة إلى البحر، ويضيق ذرعاً بالدروس، وإذا أرغم أحياناً على البقاء في الصف يسرح بخياله في عوالم البحر وأجوائه³⁸، على أن محموداً يضيء جوانب مختلفة من حياته عبر الاسترجاعات التي تعطي القارئ تصوُّراً شاملاً عنه وتشحذ انتباهه لمتابعة أحداث الرواية، يستدعي محمود من طفولته حدثاً يبقى أثره طويلاً في وعيه على مدار السرد، وهو فقدان القارب الصغير الذي صنعه له عمه، فقد نام واستيقظ ولم يجده، وفقد صوابه مثل قطة أضاعت صغارها، بحث في كل مكان ولكنه لم يجده، وليصرفه والدُّه عن حب البحر جلب له خروفاً، ولكنه لم يحب اللعب معه، ولم يخفف ألمه سوى وعد عمه بأنه سيصنع له قارباً خشبياً أكبر عندما يعود من رحلته الطويلة³⁹، يؤدي هذا الاسترجاع وظيفة فنية تتصل بالبناء السردى للحكاية، فلم يكن حبه البحر طارئاً عليه، بل هو شعور متأصل في وجدانه، وهو ما جعله يرفض كل دعوات والديه وأقاربه ألا يقرب البحر خشية عليه من مصير البحارة السابقين الذين ابتلعهم البحر، ويجاول محمود بالهرب من واقعه المؤلم إلى ماضيه البعيد استعادة لحظات طفولته المترعة بشغف البحر، ويسترجع الراوي مشهد تأنيب المعلم لمحمود لإهماله دروسه، فقد أمره بالوقوف ووجهه إلى الحائط وأن ينظر في الفراغ ثلاث ساعات، وكان أنفه يلمس الحائط من التعب، على أن حب محمود للبحر شغله عن كل شيء، فحياته كما يرى مكرسة للبحر وحسب⁴⁰، واستعادة تلك اللحظات من أرشيفه الذاتي تضيء للقارئ محطات من تاريخ محمود وما رافقه من ظروف وتحولات سبقت عمله في التزلُّ، وعدم تعيين الراوي لزمان الحكاية يتسق وزمن البحر الأبدى، الذي يحيل على لا نهائية تظهر عجز الإنسان عن السيطرة على البحر وتغيير ملامحه كما فعل على اليابسة.

ويسترجع الراوي في رواية "الشرع والعاصفة" ماضي بعض الشخصيات الجديدة ليملاً الفجوات الزمنية بما يخدم حركة السرد والأحداث كما في العودة إلى ماضي أبي رشيد، الذي احتكر النقل بين الرصيف والبواخر، وكان "يقول مُدكِّراً خصومه أنه لم يكن يملك شيئاً حين بدأ العمل... كان البحارة وعمال الميناء يعيشون في خوف دائم فمن يرضى عنه أبو رشيد يشتغل، ومن

36. مينة، الشرع والعاصفة، 46.

37. مينة، الشرع والعاصفة، 50.

38. Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 56.

39. Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 13.

40. Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 60.

يغضب عليه يترك الميناء أو يغرق ذات يوم قضاءً وقدراً⁴¹. يُفسّر هذا الاسترجاع العداء الذي يُكِنّه الطروسي لأبي رشيد بسبب جشعه واستغلاله عمال الميناء والصيادين، فضلاً عن تجرّبه على العمال المقهورين، وقد استغرق أحد الاسترجاعات أكثر من خمس صفحات توقف خلالها الزمن السردى؛ ليسرد خليل للبحارة قصة حول عروس البحر؛ إذ "سحب البحارة كراسيهم وتحلّقوا حول خليل، وجاءت القهوة فشرّب شفة، ووضع الفنجان على الطاولة ولف سيكارة ببطء وأشعلها، وبدا أنه غير مكترث بالأذان التي أرهفت حوله"⁴²، ويستمر في استعادة أحداث القصة العجيبة حول عروس البحر وكيف تتزوج أمير البحر⁴³، وهو استرجاع خارج سردى لا يتصل بأحداث الرواية؛ إذ يجيل على قصة جديدة، ولكنها ترتبط بعلاقة داخلية في سياق الأحداث والتحويلات في الرواية، وقد يسترجع الراوي أحداثاً ماضيةً ليبين أثرها في الحاضر، كما حصل عندما أنقذ الطروسي مركب الشختورة، وهو أمر حصل في الشتاء، ولكن عندما "عاد الصيف مرة أخرى .. ربما كان الصيف التاسع أو العاشر الذي يعود والطروسي في البطرنة، وربما كان أجمل تلك الأصيف... كان بالنسبة إليه أسعدها على الإطلاق وأهجها على الإطلاق"⁴⁴، على هذا الاسترجاع فسّر احتفاء المدينة بالطروسي الذي أنقذ الشختورة من الغرق، وأنقذ الرحموني ورفاقه من الموت.

ب. الاستباق:

يتحقّق الاستباق عبر سرد أحداث قبل حصولها؛ ليسهم في خلق حوافز سردية تضيء وحدات زمنية لاحقة تنبئ على ما تم استباقه، وهو مرتبط معنوياً بحركة الحكى في الرواية؛ إذ تمهد الاستباقات للأحداث التي ستحدث لاحقاً، فضلاً عن الوظيفة الإغرائية التي تشد انتباه القارئ، ولا يعني أنّ ما يذكره الاستباق يقيني أو قطعي فقد يكون من باب المواربة أو الانتظار. يعيش الطروسي سنوات عصبية بعد غرق (المنصورة)؛ إذ يتعد عن البحر، ويعمل في المقهى، ولكن الراوي يشير إلى اقتراب عودته إلى البحر عبر استباق يحتزل وحدات زمنية ممتدة، فقد "خطا خطوة في الاتجاه المرسوم.. صغيرة؟ لا بأس، يكفي أنها في الاتجاه وقد لا تكون في خط مستقيم إلى الهدف، إلا أنها ستغدو كذلك مع الأيام، جيد أن يغادر الطروسي مقهاه الآن، وجيد أن يعود إلى البحر وفي المستقبل إلى الميناء"⁴⁵، واستشرف الطروسي العداء من صالح برو وأبي رشيد، وكان مصمماً على الصمود والثبات حتى النهاية، ولكن مستقبله ومصيره سيرتبطان بساعة الإبحار من جديد⁴⁶.

وقد استبق الراوي في رواية "أغانتا بورينا بوريناتا" حدث موت مراد ضياء قبل وقوعه بساعات؛ إذ قال الرجل الذي رآه "إنه سيموت في الصباح الباكر"⁴⁷، كما استبق عدداً من الأحداث المتصلة بمصير زواج محمود وعائشة، التي تركها محمود لجشعها واستغلالها الفلاحين، وهرب إلى البحر⁴⁸؛ لينجو من أهل البرّ، الذين تحركهم مشاعر السيطرة وحب التملك، وهم مستعدون لفعل

41. مينة، الشراع والعاصفة، 34-35.

42. مينة، الشراع والعاصفة، 231.

43. مينة، الشراع والعاصفة، 231-237.

44. مينة، الشراع والعاصفة، 279.

45. مينة، الشراع والعاصفة، 286.

46. مينة، الشراع والعاصفة، 24.

47. Balıkçısı, Aganta Burina Burinata, 62.

48. Balıkçısı, Aganta Burina Burinata, 89-92.

أي شيء لتحقيق ذلك، كما استبق الراوي موقف محمود من البحر عندما اعتقد أن كل شيء سيكون على ما يرام في البحر، وأن ما كان يحلم به قد تحقق، وأن الجمال الأبدي الذي ألفاه في البحر لن يتحول⁴⁹، وقد وُظف الاستباق في الروايتين بما يخدم تشكيل صورة البحر في وعي كل من محمود والطوسي، وينسجم مع التحولات السياسية التي شهدتها مدينتنا بودروم واللاذقية؛ ليحقق الاستباق فضلاً وظيفته في اختزال الأحداث وتسريع وتيرة السرد وظيفته جمالية تعني بالنسق الرؤيوي الذي يكشف عن طبيعة العلاقات الإنسانية وما يصيبها من اختلاف بين البر والبحر.

4. البحر من منظور الذات:

تظهر أولى مظاهر التشابه بين الروايتين من خلال ثنائيات متلازمة شطرت العالم الحكائي إلى بر وبحر، يمتلك كل منهما جانباً تأثيرياً في بطلي الروايتين (الطوسي) و(محمود)، اللذين تكفلا باستقطاب الأحداث وممارسة فعل الروي، والتحرك في فضاءين متناقضين، لكنهما لا ينفصلان عن بعضهما. وكون الطوسي شخصاً استثنائياً لا يعني أنه عاش حياة مثالية؛ إذ إن معاناته تمتد إلى الطفولة والشباب، ولا سيما عندما عمل في المقهى وابتعد عن البحر، وأجبر لسبب أو لآخر على الاستمرار في زواجه على الرغم من أنه لا يحب زوجه، كما كان يمت أن يقضي بقية عمره في إرضاء رواد المقهى⁵⁰. وقد شكل غرق مركب الطوسي حدثاً مفصلياً في حياته، فقد ابتعد عن البحر، ولكن الحياة أعادت إليه الأمل بعناق جديد عندما أنقذ مركب الرحموني التي كادت تغرق، وقد عاد إلى البحر من خلال حافز سردي ينتمي إلى المؤلف عندما بدأ الطوسي بهرب الأسلحة للثوار الذين يقاتلون المحتل الفرنسي.

والبحر من منظور الطوسي ومحمود يلفظ ذوي الأطماع المستغلين، الذين لا يهمهم سوى جني المال على حساب الصيادين، والبحارة، والعمال، وقد تشابحت دوافع بطلي الروايتين؛ إذ لم يتحمل الطوسي عسف صالح برو وظلمه، فعاركه، وسالت منه الدماء ثمناً لذلك، كما تشاجر محمود مع عمه الجشع الذي كان يظلم البحارة، والعمال، والصيادين، وقد رأى محمود أن لسكان البحر صفات ينبغي أن يتحلوا بها كالشجاعة، والنبيل، ومساعدة الآخرين..

ويمكننا أن نجمل أهم الشخصيات والأحداث الرئيسة في الروايتين عبر الشكل الآتي:

الرواية	البطل	البطل المضاد	الشخصيات المساندة	الحافز السردى	العائق السردى
أغانتا بورينا بوريناتا	محمود	عائشة جافور علي	فاطمة العم حسين	حب البحر الضجر من عالم البر	التهيب من البحر العمل في متجر العم حسين
الشرع والعاصفة	الطوسي	أبو رشيد المرشد	خليل الرحموني	حب البحر مقاومة الاستعمار	غرق المنصورة الابتعاد عن البحر

⁴⁹ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 72.

⁵⁰ مينة، *الشرع والعاصفة*، 12.

	الفرنسي	صالح برو		
--	---------	----------	--	--

كما أنَّ الروائيتين تتشابهان في ترك الطروسي لزوجته والتجائه إلى البحر، وهو ما فعله محمود عندما ترك زوجته (عائشة) بعد أن شعر أنها تسرقه من البحر، ولا سيما أنها كانت جشعة وأنايية، وهو لا يستطيع أن يقارن بين البحر العظيم ومن يفعلون أي شيء لتكريس أنانيتهم، فالبحر من وجهة نظر محمود عصبي على الترويض، وهو قوة مكافئة لإحساس محمود لوجوده، إنه مجال الانتماء الأزلي، وصديق صعب المراس، وند كبير وعنيد، وإن ارتهان محمود إلى البحر وارتماؤه في أحضانه يتجاوز حدود التعلق به بوصفه حيزاً طبيعياً يفيض بالغموض والتحدي؛ إذ ثمة سؤال مركزي يورق محموداً يتمحور حول حقيقة وجوده، وقدرته على أن يبحر إلى أبعد مدى ممكن، وأن يبحر إلى المجهول بقارب بحجم صدفه الجوز، وأن يسرق ربح السماء بذراعين ونصف من القماش⁵¹، وهذا النزوع الأنطولوجي نحو البحر يجعل محموداً عاجزاً عن تفسير اطمئنان من يعيشون في البر إلى حياة الرتبة والتكرار القتال، أو ممارسة حياة القلق اليومي على الخبز⁵²؛ إذ يمثل البحر بالنسبة إلى محمود الموطن الأزرق للحرية على حد تعبير عائشة وزوجها التي تركها ولجأ إلى البحر.

تكرّست البنية التقليدية في قرية جirim التي عاش فيها محمود، فحياة أهل القرية من الماضي حتى الحاضر لم تتبدل، حتى تسبب ذلك في ركودهم وسكونهم، لقد عاشوا جميعاً بالطريقة نفسها، وحتى بوق إسرائيل لن يوقظهم من غفلتهم وسباتهم العميق⁵³.

وفي مقابل الصراع بين البحارة وعمال الميناء وأبي رشيد والمرشد وأزلامهما في البحر ثمة صراع محتدم في اللاذقية بين الكتلة الشعبية والكتلة الحاكمة، ولم يكن الطروسي منحازاً إلى أي طرف سياسي قدر انخيازه للشعب وتطلعه نحو مستقبل أفضل.

خاتمة:

مثل البحر قضية مركزية في تجربة الروائيتين حنا مينة وهاليكارناس باليكجيسي، وتجاوز حضوره في الروائيتين المدروستين مسألة التوظيف الرمزي؛ إذ احتضن الأحداث، وأسهم في نموها وحضر بوصفه مجالاً للتأمل والحلم والرؤيا، وقد تشابهت دوافع الكاتبتين في الكتابة عن البحر ومن أجله، من ذلك الدافع الذاتي المتصل بالتاريخ الشخصي للكاتبتين، والدافع الجمالي في التعبير عن مكانة البحر في وعي بطلي الروائيتين.

تشابهت صورة البحر في الروائيتين؛ إذ تعامل محمود في رواية (أغاننا بورينا بوريناتا) معه بوصفه أمماً يمدده بسيل من العواطف والمشاعر التي حرمتها منها الحياة، ونظر الطروسي إلى البحر في رواية (الشرع والعاصفة) بوصفه مجالاً لتحقيق البطولة، التي لا تمنحها الحياة في المدينة.

⁵¹ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 58.

⁵² Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 116.

⁵³ Balıkçısı, *Aganta Burina Burinata*, 193.

عبّرت الروايتان عن أشكال الصراع المختلفة في عالم البر عبر صور الصراع المتنوعة في البحر بين البحارة وأصحاب السفن، والصيادين، على أن الصراع مع المحتل الفرنسي منح رواية "الشرع والعاصفة" طاقة تعبيرية عن مرحلة النضال لتحقيق الاستقلال، في حين خلت رواية "أغاننا بورينا بوريناتا" من تمثيل القضايا السياسية؛ لتعبر عن قضية كانت أمينة لتطلّعات محمود وأحلامه.

لم تجنح اللغة السردية لدى الكاتبين نحو الشعرية، ولا سيما في رواية "الشرع والعاصفة" التي كانت لغتها السردية أكثر التصاقاً بلغة الخطاب اليومي سعياً من الكاتب لمطابقة الواقع بكل تفاصيله، في حين نجا هاليكارناس من فخ المباشرة بتعميده لغة السرد بسياق أسطوري ينهل من الحكايات البحرية المتصلة بتاريخ الأناضول والبحر الأبيض المتوسط.

أسهم الاسترجاع في إضاءة حاضر الشخصيات عبر استدعاء محطات مهمة من أرشيفها الذاتي؛ لتؤدي الاسترجاعات وظيفة فنية تتمثل في ملء الفجوات الزمنية التي يُخلفها السرد، كما استشرفت تقنية الاستباق بعض الأحداث التي ستحدث لاحقاً، أو تُقدّم للأحداث قبل حصولها، وهو أمر يُسرّع وتيرة السرد، ويشحذ انتباه القارئ لمتابعة مسار السرد في العالم الحكائي.

وُظّفت الأمكنة بنوعها المغلقة والمفتوحة، وأدت وظيفة جمالية تتصل بالرؤيا التي ينطوي عليها المحكي في رواية "الشرع والعاصفة"؛ إذ ضاق الطروسي ذرعاً بالمقهى والأزقة والبيوت بوصفها مساحات ضيقة تحد من حريته، وتحرمه من الاتصال بالبحر، الذي تعامل معه بوصفه حيزاً محملاً بدلالات الحلم والحرية وتحقيق الذات، وقد احتفت كذلك رواية "أغاننا بورينا بوريناتا" بالأمكنة المفتوحة عبر الرحلات البحرية التي قام بها محمود، ووصف خلالها الجُزر والموانئ والسفن، وتعامل محمود مع المكان تعاملاً خاصاً يُظهر هشاشة العلاقة التي تربطه بالبر، على أن أبرز ملامح الاختلاف بين الروائيتين أنّ الأمكنة الريفية والهضاب والسهول كانت أكثر حضوراً عند اليكجيسي.

تشابهت الروايتان من حيث بساطة اللغة السردية، التي ارتحنت إلى المباشرة في تناول مصائر شخصياتهما، واختلفتا من حيث توظيف السرد والحوار والوقفات الوصفية، التي كانت أكثر حضوراً في (الشرع والعاصفة)، في حين تشكلت ملامح الحياة البحرية عبر علامات لغوية تحيل على سياقات أسطورية في (أغاننا بورينا بوريناتا)

رُسم البحر من منظور البطلين بصيغة ذاتية تأثرت بما شاهده من فسوة في عالم المدينة، وقد لجأ كل منهما إلى البحر بوصفه مساحة للحلم وتجاوزاً الواقع؛ إذ وجد محمود في البحر ما افتقده من حنان الأمومة بعد وفاة والدته، وأصبح البحر بالنسبة إليه مجالاً يعوض فيه فقد الأبوين، وتعامل مع البحر تعاملاً وجدانياً بعد أن تخلّى عن كل شيء سوى حُلْمه بأن يصبح بحّاراً، وقد تشابهت دوافع الطروسي في لجوئه إلى البحر وهروبه من أشكال الانتهاز والجشع الذي عاينه في اللاذقية، ونقد نظر الطروسي إلى البحر بوصفه معادلاً موضوعياً للمجتمع بما فيه من صراعات وتناقضات.

مثّل البحر من وجهة نظر الطروسي بطل رواية (الشرع والعاصفة)، ومحمود بطل رواية (أغاننا بورينا بوريناتا) عالماً عصياً على ذوي الأطماع المستغلين، الذين لفظهم البحر؛ إذ لا بد لمن يريد أن يصبح بحاراً من أن يتمتع بصفات النبل، والرجولة، والعطاء، والتسامح.

تشابهت الحوافز السردية التي حركت بطلي الروائيتين؛ إذ ذهب كل منهما إلى البحر لتحقيق حلمه في أن يصبح بحاراً، ورغبةً في الهروب من عالم المدينة القاسي، الذي يمور بالظلم والجشع والاستغلال.

المراجع:

- بحراوي، حسن. بنية الشكل الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
- برنس، جيرالد. قاموس السرديات. ترجمة السيد إمام، القاهرة: ميريت للنشر والتوزيع، 2003.
- عطية، أحمد محمد. أدب البحر. القاهرة: دار المعارف، 1981.
- علوش، سعيد. مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.
- القاضي، محمد. وآخرون. معجم السرديات. تونس: دار محمد علي، 2010.
- مينة، حنا. الشراع والعاصفة. بيروت: دار الآداب، 1999.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. *Anlatma Esasına Bağlı Edebi Metinlerin Tahlili ve Uygulama*. Ankara: Kurgan Edebiyat, 2015.
- 'Allûş, Sâid. *Medarisü'l-Edebi-Mukâran Dirasatü'n-Manhaciyye*. Beyrut el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1987.
- Atiye, Ahmed Muhammed. *Adabü'l- Bahr*. Kahire: Dâru'l-Mâârif, 1981.
- Bahravî, Hasan. *Bünyetu's-Şekli'r-rVâî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1990.
- Brens, Cirald. *Kamûsu's-'Sardiyyat*. Çev. es-Seyyid İmam. Kahire: Mirit Tıbbâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003.
- Demirdağ, Refika. "Halikarnas Balıkçısı'nın Doğa-İnsan İkilemi Felâketler Romanı: Aganta Burina Burinata", *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2012.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap, 2013.
- Çelik, Mehmet "Türk- İslam Edebiyatında Deniz İmgesi" *Türkler ve Deniz*. ed. Özlem Kumrular, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Halikarnas Balıkçısı. *Aganta Burina Burinata*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997.
- İleri, Selim. *Türk Romanından Altın Sayfalar*. İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Kâdî, Muhammed vd. *Mu 'cemü's-'Sardiyyat*. Tünüs: Dâru Muhammed Ali, 2010.
- Mîna, Hanna. *Eş'-Şira ve'l-Asifa*. Beyrut: Dâru'l-Adab, 1999.
- Obaid, Ahmed Muhammed. *Şu'arâ-Oman*. Abudabi: el-Mücamma'u's-Sakafi, 2000.
- Orma, Hatice. *Merhaba Halikarnas Balıkçısı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2005.
- Taştan, Zeki. "Halikarnas Balıkçısı'nın Öykülerinde Deniz", *Türkler ve Deniz*. ed. Özlem Kumrular, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Saatçioğlu, Ece. "Halikarnas Balıkçısı'nın Aganta Burina Burinata Romanını Eleştirel Bakışla Okumak", *Manisa Celal Bayar Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Mart 2016), 581-600.

Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım

A Procedural Approach to Some Comments and Evaluations Regarding the Change in Provisions

İsmet KALKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Adıyaman University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Adıyaman, Turkey

ikalkan@adiyaman.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3964-3006>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 Sayfa / Pages: 85-109

Atıf / Cite as: Kalkan, İsmet. "Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım [A Procedural Approach to Some Comments and Evaluations Regarding the Change in Provisions]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 85-109. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.995210>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

İnsana ve insanî olana nispetle değişimin kaçınılmaz olduğu gibi, ezmanın tağayyürü ile de ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz. Çünkü insanlar, varlıklarını istikrarlı bir şekilde devam ettirebilmek için ihtiyaç duydukları bilgi ve imkâna her zaman aynı düzeyde ve aynı kalitede ulaşmamaktadır. Kişiyeye ve topluma göre değişen farklı düzeydeki ihtiyaç ve gereksinimler ile insan yaşamını derinden etkileyen savaş, doğal felâket ve benzeri olumsuzluklar da insan ve toplum davranışlarının hızlı bir şekilde değişmesine sebep olmaktadır. Bu davranış değişikliği, toplumsal örf ve adetlerde farklılaşmayı da tabiatıyla beraberinde getirmektedir. Topyekûn kâinattaki bu hızlı değişim ve dönüşüm, hayat standartlarında olduğu gibi insan haklarını düzenleyen beşerî yasalarda da kısmî ya da külli değişiklikler şeklinde kendisini gösterebilmektedir. Örfî davranışlardaki değişime paralel olarak dinî hüküm ve fetvalarda da değişim söz konusudur. Ancak beşerî kanun ve yasaları etkisi altına alan bütün değişim enstrümanlarının, İlâhî yasalar için aynı düzeyde etkili olduğunu söylemek mümkün değildir. İslam hukukunda fakihlerin genelinin itibarına göre; kat'î şer'î hükümler icthâd konusu olmadıkları için değişime kapalıdır. Değişime açık olan hükümler ise zannî delille sabit olan hükümler ile hakkında nas ve icmâ' bulunmayan hükümlerden ibarettir. Haddi zatında az sayıdaki değişime kapalı bu hükümler, aynı zamanda değişime açık hükümler için de bir istikrar unsurudur. Zira İslam hukukunun; adaletin temini, zararın def'i, harac ve fesadın giderilmesi ve kolaylık prensipleri gibi fert ve toplum maslahatını tesise dayalı evrensel bir hukuk sistemi olması da değişime açık olan hükümlerde icthâd tariki ile değişimi zorunlu kılmaktadır. Fıkıh literatürümüz, hükümlerde değişimin mümkün olduğunu gösteren pek çok örnekle doludur. Fetvada değişim konusu, eski yeni ilmi çalışmaların birçoğunda, "hükümde değişim" başlığı altında ele alınmaktadır. Ülkemizde de bu konu ile ilgili yazılmış pek çok ilmi makale ve kitap bulunmaktadır. Konu ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, bunlardan bazılarının, konuyu; ilmi perspektiften uzak, hikmet-i teşri' ve usul ilminden bağımsız olarak ele almış oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu çalışmalarda hükümlerde değişim tezinin, fetvada değişim ile istidlal edilmiş olması, bunun en bariz örneğidir. Ayrıca bu çalışmaların bir kısmında konunun, yine usul ilminden bağımsız olarak ele alınmış olmasından kaynaklanan müteselsil yorum hatalarına da rastlamak mümkündür. Eski kaynakların bir kısmı ile bu konu ile ilgili yapılan Türkçe çalışmalarda konunun, "hükümlerde değişim" başlığı altında ele alınmış olması, müteselsilen tekrar eden bu yorum hatalarına örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bu çalışmaların bazılarında, taabbudî hükümlerin sınırlarını geniş tuttukları gerekçesiyle mütekaddim fukaha, mütekaddim fukahanın icthâdlarını kutsadıkları gerekçesi ile de müteahhir fukaha kıyasıya eleştirilmektedir. Bu çalışmada, usul ilmi ve fukahanın çoğunluğunun görüşü esas alınarak hükümde değişimin; mahiyeti, sınırları ve yöntemi konusu kısaca ele alınacaktır. Özellikle konu ile ilgili yapılan çalışmaların bazılarında, dikkatleri çeken usulî hatalar, birkaç örnek üzerinden analiz edilecektir. Ayrıca bu çalışmalarda, konu ile ilgili farklı görüşleri sebebiyle kategorize edilen âlim ve araştırmacıların iddia edilen gruplara nispeti ile bu grupların stratejileri hakkında yapılan tenkit ve eleştiriler değerlendirilip, bu konu ile ilgili bir durum tespiti yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Değişim, Hüküm, İctihâd, Makâsıd, Örf, Usûl, Vesâil.

Abstract

Just as humans change, the judgments will inevitably change with the advance of time. That is because people do not always have access to the information and opportunity which they need to maintain their existence stably at the same level and with the same quality. Different levels of needs and requirements that vary according to the person and society, and some negativities such as wars, natural disasters that deeply affect human life also causes rapid changes in human and social behaviour. This change in behaviour naturally brings about differentiation in social customs and traditions. This rapid change and transformation in the entire universe can manifest itself in the form of partial or total changes in human laws regulating human rights as well as in living standards. Parallel to the change in customary behaviour, there are also changes in religious decrees and fatwas. However, it is not possible to say that all this rush of change that affects human acts and laws are equally effective for divine laws. According to the general consideration of the jurists in Islamic law; Since the absolute Shariah rulings are not the subject of ijtiħad, they are closed to change. The provisions that are open to change consist of the provisions that are fixed by conjectural evidence and the provisions about which there is no codex and consensus. As a matter of fact, the few provisions that are not subject to change are also an element of stability for the provisions that are open to change. Because, the fact that Islamic law is a universal legal system based on establishing the welfare of the individual and society by the principles such as ensuring justice, redressing the damage, eliminating extortion and corruption, and facilitating, necessitates the change in the provisions that are open to change via ijtiħad. Our fiqh literature is replete with many examples that show that change in provisions is possible. The subject of change in the fatwa is discussed under the title of "change in the decree" in many of the old and new scholarly studies. There are many scholarly articles and books written on this subject in our country. When the studies on the subject are examined, it does not go unnoticed that some of them have dealt with it independently of the reason of the legislation or methodology and far from a scientific perspective. The most obvious example of this is that in these studies, the thesis of change in decrees was substantiated with change in fatwa. In addition, in some of these studies, it is possible to encounter several interpretation errors arising from the fact that the subject has been handled independently of discipline of methodology. The fact that some of the old sources and Turkish studies on this subject dealt with the subject under the title of "change in the provisions" can be given as an example of these repeated interpretation errors. In addition, in some of these studies, the former jurists are fiercely criticized for keeping the boundaries of divine decrees wide, and the later jurists for sanctifying the ijtiħads of the former jurists. In this study, the nature, limits and method of change in the provision will be briefly discussed based on the discipline of methodology and the opinion of the majority of the jurists. Especially methodological errors that attract attention in some of the studies on the subject will be analysed through a few examples. In addition, the relation of scholars and researchers categorized in these studies to the alleged groups due to their different views on the subject and the criticisms and commentaries made about the strategies of these groups will be evaluated, and due diligence will be made on this issue.

Keywords: Islamic Law, Change, Judgment, İjtiħad, Maqāsid, Metodology, Custom, Wasāil.

Giriş

Hüküm ve fetvada değişim olgusu öteden beri tartışılabilen konulardan birisi olmuştur. Fetvada değişim imkânı, İslam ümmetinin maslahatını temin ve hile-i şer'iyeye tevessül ihtimalini de ortadan kaldırması bakımından oldukça önemli ve hatta gereklidir. Ancak bundan daha da önemlisi, yapılacak olan değişimin yöntemini iyi tespit etmektir. Zira değişimin, âlimlerin çoğunluğunun furû' üretme mekanizması olarak itibar ettikleri usûl ilminin dışına çıkılarak gerçekleştirilmeye çalışılması halinde, bu hayırlı faaliyetin hukukun bütünlüğü ilkesine zarar verebilecek şerli bir faaliyete evrilme ihtimali her zaman mevcuttur. Bu ihtimal; taabbudî hükümlere müdahale, hikmet-i teşrî'yi ihmâl, mütekaddim fukaha ve geçmiş fıkıh müktesebatını tezyif ve benzeri şekillerde kendini gösterebilir.

Konu ile ilgili yazılmış eski yeni pek çok kaynak eser ve ilmî çalışma bulunmaktadır. Özellikle ülkemizde "hükümde değişim" ile ilgili yapılmış birçok çalışma olmakla birlikte konumuzla ilgili olması bakımından bu çalışmalara; Mehmet Erdoğan'ın, "*İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*" isimle kitabı ile Nihat Dalgın'ın, "*Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku*", Ahmet Yaman'ın, "*Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*", Yüksel Salman'ın, "*Sosyal Değişim Ekseninde İslam Hukuku*" adlı makaleleri örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca usûl-i fıkıh kitaplarının büyük bir kısmında konu; ya hüküm ve fetvada değişim ya da örf ve maslahatın hükümlere etkisi başlıklarıyla ele alınmaktadır.

Biz bu çalışmada konuyu bütün yönleriyle değil, konu ile ilgili yapılan çalışmalarda büyük bir çoğunluğunun sehven yapıldığını düşündüğümüz yorum hataları etrafında ele alıp değerlendireceğiz.

1. Değişimin Anlamı ve Hükümde Değişim Kavramı

Değişim kavramı: "Bir nesnenin bir halden başka bir hale dönüşmesi ve farklılaşması veya cevheri itibariyle aynı kalmakla birlikte özündeki özellikleri bakımından farklılaşması"¹ demektir. Arap dilinde ise "tebeddül" ve "tağayyür" kelimeleri ile ifade edilen bu kavram, "bir şeyin eski halinden başka bir hale dönmesi"² anlamına gelmektedir.

İllet ile hüküm arasındaki sebep sonuç ilişkisi, bir vakiyaya ait illetin değişimi sebebiyle doğal olarak hükmün de değişmesini gerektirir. Burada değişim ile kastedilen;

¹ Ülker Gürkan, *Hukukta Değişim*, 310.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dârü Sâdır, 1414/1993), 11/48.

hüküm değil, icthâd ve fetvadır. Nitekim Şâtıbî (öl. 790/1388), “Âdetlerin farklılaşması sebebiyle hükümlerin farklılaşması ile kastedilen, hitabın aslında meydana gelen bir farklılaşma değildir. Zira, şer’ (şer’î hüküm) daimî ve ebedî olmak üzere konulmuştur. Burada sözü edilen farklılaşma, örf ve âdetin değişmesi sebebiyle vakıa ile ilgili şer’î hükmün de değişmesi demektir”³ sözleriyle aslında şer’î hükmün değişmesinden fetvanın değişmesinin kastedildiğine vurgu yapmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (öl. 751/1350), “İlâmü’l-muvakkî’in an Rabbi’l-âlemîn” adlı eserinde konuyu, “Tağyîri’l-fetâvâ ve’htilâfiha”⁴ başlığı ile ele alması ve Karâfî’nin (öl. 684/1285),⁵ hüküm ve fetvanın birbirinden farklı olduğuna ilişkin olarak, “el-İhkâm fi temyîzi’l-fetâvâ ani’l-ahkâm ve taşarrufâti’l-kâdî ve’l-imâm” ismiyle müstakil bir eser telif etmiş olmaları da bu tezi doğrulamaktadır.

Bu konuyu İbn Kayyim ve Karâfî’den farklı olarak, “hükümde değişim” başlığı altında ele alan diğer fakihlerin konu ile ilgili verdikleri örnekler incelendiğinde müelliflerin aslında değişim sözü ile hükümde değişimi değil, icthâd ve fetvada değişimi kastettikleri rahatlıkla görülecektir.⁶ Zira bu fakihlerin “hükümlerde değişme” başlığı altında verdikleri örneklerin ortak paydası, örfe müstenid icthâd ve fetvalarda meydana gelen değişikliklerden başkası değildir.

Zira hakkında hüküm verilen bir vakıa değişmedikçe hükmün değişmesinden de söz edilemez. Buna göre, yeni ve farklı bir vakıa ile karşı karşıya olan bir müctehidin, yeni konuya ilişkin verdiği hüküm ile daha önce verilmiş bir hükmü değiştirdiği söylenemez. Dolayısıyla bu konunun, “hükümde değişme” başlığı ile değil de “fetvada değişme” başlığı ile ele alınması daha doğru olmakla birlikte biz bu çalışmamızda, galat-ı meşhur olan “hükümde değişim” tabirini kullanmaya devam edeceğiz.

2. Hükümde Değişmenin İmkân ve Sınırlılıkları

Değişme olgusunun evrenin kalıcı ve sürekli bir ilkesi ve temel bir gerçekliği olmasından⁷ hareketle, beşerî hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da zan ifade

³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaqât* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 2/217.

⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa’d Şemsüddîn, *İlâmü’l-muvakkî’in an Rabbi’l-âlemîn*, ed. Muhammed Abdusselâm İbrahim (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991), 3/11.

⁵ Karâfî, asıl adı Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî olan bir Mâlîki fakihî ve usûl âlimidir.

⁶ Daha geniş bilgi için bk. Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi’ne Farklı Bir Yaklaşım”, 24.

⁷ Cevzî, *Felsefe Sözlüğü*, 125.

eden naslar ile daha çok hakkında nas ve icmâ' bulunmayan⁸ sınırsız bir alanda ictihâd yoluyla hükümlerin değişmesi ve farklılaşması mümkündür.

Diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak İslâm hukuku, bünyesinde bulunan az sayıdaki değişmez ilâhî yasalarla birlikte çoğu müctehidlerin çaba ve gayretleri ile şekillenen çift yönlü bir işleyişe sahiptir. Bu yönüyle İslâm hukuku, bir taraftan sahip olduğu değişmez kat'î şer'î hükümlerle hukukun bütünlük ve istikrârını sağlarken, diğer bir taraftan da değişen olgular karşısında ictihâda imkân veren esnek ve dinamik bir duruş sergilemektedir.

Nitekim İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin bu hususta serdettiği (öl. 478/1085), "insaf ehli bir kimse kazâ ve fetvalara baktığında onların onda dokuzunun haklarında açık nas bulunmayan konularla ilgili rey' ve istinbattan ibaret olduklarını görür"⁹ şeklindeki sözleri ile "ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz"¹⁰ küllî kâidesi aslında bu gerçeği açıkça ifade etmektedir.

İctihâd ve hükümlerin değişmesi bağlamında âlimler arasında vaki olan ihtilâf; delil ve hüccet ihtilâfı değil, zaman ve mekâna bağlı olarak ortaya çıkan;¹¹ örf- âdet, zaruret, maslahat ve benzeri değişkenlerle ilgili ihtilâftır.

Aslında bir konu hakkında birbirinden farklı birden çok ictihâdî görüşün olması, hükmün uygulanması ve ümmete kolaylık sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca bu husus, İslâm hukuku için de bir zenginlik ve bir meziyettir. İslam hukukunun zengin fıkıh müktesebatı içinde aynı konu ile ilgili farklı ictihâd ve fetva bulmak mümkündür. Bu ictihâd farklılığı çoğu zaman ictihâdî hükümde, nadiren de olsa kat'î şer'î hükmün uygulama biçim ve keyfiyeti ile ilgili olarak ortaya çıkabilmektedir.

a. İctihâdi Hükümde Değişiklik:

Mütekaddim Hanefî İmamları, ibadet olduğu gerekçesiyle Kur'an öğretimi karşılığında ücret almanın caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak müteahhir Hanefî âlimleri, Kur'an öğretme, imamet ve müezzin-kayyımlik gibi din hizmetleri karşılığında devletin verdiği tahsisatın kesilmesi üzerine bu görevleri yapacak kimse kalmadığından bu hususta ücret almanın zarureten cevâzına hükmetmişlerdir.¹² Özellikle

⁸ Zuhaylî, *Vecîz*, 2/311-313.

⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkıh*, ed. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/15.

¹⁰ Ali Haydar, *Düverü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/1/47; Mecelle, Md. 39.

¹¹ İbn Âbidîn, *Resâli İbn 'Âbidîn*, 2/126.

¹² Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, ed. Tallâl Yusuf (Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/238; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed

ülkemizde din hizmetleri sınıfına maaş tahsis edilmesinden sonra, “mâni zâil oldukça memnu’ avdet eder”¹³ küllî kâidesi gereğince sonraki bu hükmün de değiştiği ve mütekaddim fukahanın tahrim hükmünün yeniden avdet ettiğini söyleyebiliriz. Bu tıpkı, zengin olan birinin servetine ulaşma imkânı bulunmadığında zekât almasının câiz, servetine kavuştuğunda ise zekât almasının haram olması gibidir.¹⁴

Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’a zekâtan pay vermemesi, kendi zamanında ayette geçen “İslâm’a ısındırma” illetinin tahakkuk etmemiş olması sebebiyledir. Zira Hz. Ömer zamanında Müslümanlar güçlenmiş ve gayr-i Müslimlerin kalplerinin İslâm’a ısındırılmasına da ihtiyaç kalmamıştır. Bu durum, onların bu maksatla kendilerine verilen zekâtan menedilmelerini gerektirir. Müslümanların zayıfladığı ve gayr-i Müslimlerin himayelerine ihtiyacın yeniden zuhur ettiği dönemlerde ayette geçen hüküm aynen geçerlidir. Nitekim Hz. Ömer b. Abdülaziz, kendi hilafeti döneminde Hristiyan din adamlarına zekâtan pay vermiştir.¹⁵ Buradaki vaki olan değişim, şer’î hükmün makâsîd’ında (bizzat kendisinde) değil, hükmün vesâilinde (edâ ve uygulama biçiminde) ortaya çıkmaktadır.

Hz. Ömer’in aynı konu ile ilgili verdiği farklı ictihâdlar da hükmün değişmesinin cevazına bir başka delil olarak zikredilebilir. Nitekim Hz. Ömer’e, bir mesele hakkında daha önce verdiği fetvaya muhalif fetva vermesinin sebebi sorulduğunda: “O zaman öyle fetva vermiştik, şimdi ise böyle hükmettik” demiştir. Ayrıca Şa’bî’nin (öl. 104/722), “hadler konusunda Hz. Ömer’den yetmiş mesele öğrendim, ancak bu hükümlerden bazıları diğer bazılarına benzemiyordu”¹⁶ şeklindeki sözleri de bunu desteklemektedir.

Örf ve âdetlerin değişmesine rağmen önceki fetvalar ile yetinmenin cinâyet ve dalâlet olduğu hususunda âlimler arasında bir ihtilaf yoktur. Nitekim İbn Kayyım el-Cevziyye’nin, “örf-âdet, zaman ve durumun farklılığına rağmen insanlara, kitaplarda nakledilen görüşlerle fetva veren kişi, kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dine karşı işlediği cinayet, eski tıp kitaplarındaki bilgilerle insanları tedaviye kalkışan doktorun cinayetinden daha büyüktür”¹⁷, İbn Âbidîn’in, (öl. 1252/1836), “bir müftûnin kendi zamanının gerekleri ve

el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râîk şerhu kenzi’d-dekâîk mea’ tekmileti ‘Ali et-Tûrî* (Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 3/64.

¹³ Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 24.

¹⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’*, ed. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 2/46.

¹⁵ Bk. Muhammed el-Biltâcî, *Menhecü ‘Umar b. el-Ḥattâb fi’t-teşrî’*; ts., 189.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî* (Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 16/84.

¹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Îlâmü’l-muvakkî’in*, 66.

toplumunun örf ve âdetlerini gözetmeksizin zâhirü'r-rivâye kitaplarında yazılı olan nakillerle fetva vermesi, birçok hakkın zayi olması, hatta faydasından çok zarara sebep olması sebebiyle caiz değildir"¹⁸, Karâfî'nin, "müftî'nin, kendisinden fetva isteyen yabancı bir kimseye kendi beldesinin örfüne göre yazılmış kitaplardan menkul fetvalar vermesi caiz değildir. Bu kimseye beldesinde câri olan örfün sorulması ve ona göre fetva verilmesi gerekir, aksi ise dalâlettir"¹⁹ şeklindeki sözleri, ictihâdın gerekliliği ile her asırda devamının lüzumunu ortaya koyması bakımından oldukça anlamlıdır.

Hükümdeki bu tür değişikliklerin kısır bir döngü olduğunu vehmetmek doğru değildir. Aksine bu, İslâm hukukunun ictihâd mekanizması ile sağladığı dinamizmin net bir göstergesidir.

b. Kat'î Şer'î Hükümün Vesâilinde (Edâ Keyfiyeti) Değişiklik:

Asıl ve mahiyetleri itibariyle değişime kapalı olan hükümlerin, vesâilleri bakımından ictihâda konu olmaları mümkündür. Nitekim Hz. Ömer'in Basra ve Kûfe'den gelen hacı adayları için "zâtı ırk"ı yeni mîkâd yeri olarak tayin etmesi²⁰ ile müellefe-i kulûba zekâtan pay vermemesi,²¹ nüfusun artması ve şehirlerin kalabalıklaşması üzerine Hz. Osman'ın Cuma namazı için dış ezanı ihdas etmesi²² ve benzeri ictihâdlar bunun en açık örnekleridir. Bu örneklerdeki değişim konusu, taabbudî hükümlerin makâsıdı (özü ve mahiyeti) değil, vesâilleri (uygulama biçimi ve edâ keyfiyeti) itibariyledir.²³

Zekât malından kendisine pay verilmesini talep eden bir müşrike Hz. Ömer: "De ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin"²⁴ ayetini okuyarak bu talebi reddeder. Bu durum tıpkı, fakir olduğu için zekât verilen birinin zengin olmasından sonra zekâtan menedilmesine benzemektedir. Nitekim Hz. Osman ve Hz. Ali de kendi hilafetleri zamanında bu grubu zekâtan menetmişlerdir.²⁵

¹⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn*, ts. 2/131.

¹⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, ts. 176-177.

²⁰ Buhârî, "Hacc", 13 (No. 1531).

²¹ Muhammed el-Biltâcî, *Menhecü 'Umar b. el-Haţţâb fi 't-teşri'*, ts., 189.

²² Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i'*, 1/152.

²³ Ahmet Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 10.

²⁴ el-Kehf 18/29

²⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 6/475.

Ancak şer'î hükümlerin vesâilleriyle ile ilgili bu ve benzeri uygulama değişikliklerinden hareketle, bu hükümlerde makâsîd bakımında da değişiklik yapmanın mümkün olduğu sonucuna ulaşamaz.

2.1. Değişime Etkisi Bakımından Hükümün Taabbudîlik ve Ta'lîl Edilebilirliği

İslâm hukukunda hükümlerde değişme, diğer bir ifade ile ictihâd imkânı, dinin sâbiteleri ile değil, zan ifade eden değişken hükümleri ile ilgilidir. Hükümün sâbit ya da değişken olmasında ise naslardaki taabbudîlik ve ta'lîl edilebilirlik vasıfları belirleyici rol oynamaktadır.

Şâri'in vaz' ettiği hiçbir hüküm, elbette illet ve hikmetten hâli değildir. Ne var ki, bu illet ve hikmetler doğru anlaşılabilir. Bu hükümlerden illetleri akılla kavranabilenlere "ma'kûlü'l-ma'na", yani ta'lîlî hüküm; akılla kavranamayanlara ise "gayr-i ma'kûlü'l-ma'na", yani taabbudî hüküm denilmektedir.²⁶

Şâtîbî, taabbud ve ta'lîl edilebilir hükümlerin tasnifi konusunda, "mükelleflere nispetle ibadetlerde asıl olan taabbudîliktir ve bu hususta manaya iltifat edilmez, âdetlerde ise asıl olan manaya iltifattır"²⁷ diyerek taabbud ve ta'lîl edilebilir hükümlerle ilgili genel bir çerçeve çizmiş ise de bu kuralın istisnalarının bulunduğunu şu sözleriyle vurgulamaktadır: "nikahta mehir talebi, eti yenen hayvanların meşru kesim şartları, nisab ve miras payları ve benzeri gibi muâmelâtla ilgili bir çok hüküm taabbudîdir."²⁸ Buna göre, muâmelât hükümlerinin tamamının ta'lîl edilebilir olduğunu söylemenin yanlışlığı ortadadır.

3. Kat'î Delillerle Sabit Olan Hükümlerde Taabbudîlik ve Değişmezlik İlkesi

Sübût ve delâlet bakımından kat'î olan naslarla sabit olan hükümlerde daha önceden de söylediğimiz gibi değişim söz konusu değildir. Zira nas, hükümlerin değişmesine sebep olan örften daha kuvvetlidir. Nas'ın batıl olması söz konusu değilken, örfün batıl olma ihtimali ise kuvvetle muhtemeldir.²⁹

²⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Dârü'l-Fikr, 1992), 1/177; Ebû Muhammed es-Sülemî ed-Dımaşkî İzzüddîn b. Abdisselâm, *Qavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm (el-Qavâ'idü'l-kübrâ)* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/122.

²⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/228.

²⁸ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2/234.

²⁹ Haydar, *Düerü'l-Hükkâm*, 1/47-48.

Hükümlerdeki bu değişmezlik, hükmün bizzat yakîn ifade eden naslardan elde edilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim, “Mevridi nasta ictihâda mesâğ yoktur”³⁰ küllî kaidesi de bu gerçeği ifade etmektedir.

Değişime kapalı olan bu hükümler genel hatlarıyla; inanç, ibadet, ahlak ilkeleri, helaller, haramlar, hadler, kefaretlar, nisâb ve miras payları gibi bir kısım mukadderât-ı şer’iyye olarak özetlenebilir.³¹

İslâm hukukunda değişmez hükümler haddi zatında, hukukun ana omurgasını oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu hükümler, ta’lîl edilebilir hükümlerde yapılacak olan değişikliklerin şer’î maksatlara uygun bir şekilde yapılmasını da sağlayan bir istikrar unsurudur.³² Bu yönüyle İslâm hukukunun, öteden beri beşerî hukuk sistemlerinin gerçekleştirmeye çalıştığı istikrarı gerçekleştirebilme imtiyazına da sahip ideal bir hukuk sistemi olduğu söylenebilir.

“Kuşkusuz bu Zikr’i (Kur’an’ı) biz indirdik, onu koruyan da elbette biziz”³³ ayetinden, Kur’an lafızlarının şeytanın müdahalelerinden korunduğu gibi, helal, haram, hadler, nisap miktarları, miras ve mukadderat ile ilgili değişmez yasalarının da artırma ve eksiltmeye karşı da korunduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Vahyin bu korunmuşluğu, Hz. Peygamber’in din ile ilgili sözlerinin de korunmuşluğunu gerektirir. Zira “O, kişisel arzularına göre konuşmaz. Onun konuştukları kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir”³⁵; “Ben, peygamberler arasında benzeri gelip geçmemiş biri değilim, bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben ancak bana vahy edilene uyarım. Ben yalnızca apaçık bir uyarıcıyım.”³⁶; “Peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. Umulur ki düşünürler diye onlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana da zikri indirdik”³⁷ ayetlerinde söz konusu edilen Sünnetin de de vahiy olduğu hususunda şüphe yoktur.³⁸

³⁰ Berkî, *Mecelle*, Md. 14.

³¹ Zuhaylî, *Vecîz*, 2/312.

³² Recep Özdemir, “Fıkîh Hükümlerde Değişim ve Gelişim İmkânı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 54 (2016), 217.

³³ el-Hicr 15/9.

³⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi u’l-beyân ün te vîli âyi’l-Kurân*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü’r-Risâle, 2000), 17/68.

³⁵ en-Necm 53/3-4.

³⁶ el-Ahkâf 46/9

³⁷ en-Nahl 16/44

³⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî uşûli’l-ahkâm*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîd, ts.), 1/121.

İmam Şafiî (öl. 204/820) “*er-Risâle*” isimli meşhur eserinde, “Allah, vahyine ve Peygamberinin sünnetine uymayı insanlara farz kıldı” dedikten sonra “Kitap” ve “hikmet” kavramlarının peş peşe zikredildiği ayetleri³⁹ sıralayıp sonra da “bu ayetlerde geçen “hikmet” kavramı ile kastedilen, Hz. Peygamberin sünnetinden başkası değildir”⁴⁰, der.

Kitap ve Sünnet’in sübût ve delâlet bakımından kat’î olup bir örfte istinaden vaz’ edilmiş olan naslarının ictihâd alanı olup olmadığı hususu ihtilafı⁴¹ olmakla birlikte, bir örfte müstenit olmayan kat’î delillerle sabit hükümlerin ictihada kapalı olduğu hususunda ise İslâm âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁴²

Asıl ve mahiyetleri itibariyle değişime kapalı olan bu hükümlerin, vesâilleri bakımından ictihâda konu edilebilmeleri ise mümkündür. Nitekim Hz. Ömer’in Basra ve Kûfe’den gelen hacı adayları için “zâtı ırk”ı yeni mîkâd yeri olarak tayin etmesi⁴³ ile müellefe-i kulûba zekâtta pay vermemesi,⁴⁴ nüfusun artması ve şehirlerin kalabalıklaşması üzerine Hz. Osman’ın Cuma namazı için dış ezanı ihdas etmesi⁴⁵ ve benzeri ictihâdlar bunun en açık örnekleridir. Bu örneklerdeki değişim konusu, taabbudî hükümlerin makâsıdı (özü ve mahiyeti) değil, vesâilleri (uygulama biçimi ve edâ keyfiyeti) itibariyledir.⁴⁶

Ancak şer’î hükümlerin vesâilleriyle ilgili bu ve benzeri uygulama değişikliklerinden hareketle, bu hükümlerde makâsıd bakımında da değişiklik yapmanın mümkün olduğu sonucuna ulaşamaz.

4. Hükümlerin Değişmesinde Hikmet-i Teşrî’ye Riâyet ve Usul İlminin Gerekliliği

İslâm hukuk tarihinde hükümlerin değişmesini tamamen reddeden hiçbir âlim ya da gruptan söz edilemediği gibi her bakımından üzerinde ittifak edilen bir ilke ve metottan da söz edilememektedir. Durum böyle olmakla birlikte her mezhebin hüküm elde etmede

³⁹ Bakara 2/129-151-231; Âl-i İmrân 3/164; en-Nisâ 4/113; el-Ahzâb 33/34; el-Cum’a 93/2.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafiî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, ts.), 1/73.

⁴¹ Bu görüş Hanefilerden sadece İmam Ebû Yûsuf’a göredir. Daha geniş bilgi için bk. Haydar, *Dürrü’l-Hükkâm*, 1/47.

⁴² Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa’d Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü’l-lehfân min meşâyidi’s-şeytân*, ed. Muhammed Azîz Şems (Mekke: Dârü Alemi’l-Fevâid, 1432), 1/570; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta’lîlü’l-’ahkâm* (Beyrût: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1981), 300; Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/43; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/122.

⁴³ Buhârî, “Hacc”, 13 (No. 1531).

⁴⁴ Muhammed el-Biltâcî, *Menhecü ‘Umar b. el-Ḥattâb fi’t-teşrî’*, ts., 189.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i’*, 1/152.

⁴⁶ Ahmet Yaman, “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 10.

kullandıkları -aslında birbirinden tamamen farklı olmayan- belli bir metodoloji ve usûllerinin olduğu bilinmektedir.

Ancak hadler de dahil bütün hükümlerde sınırsız değişiklik talebinde bulunan modern dönem *ifrat görüş* sahiplerinin, hükümler üzerinde gerçekleştirmeyi planladıkları değişme ile ilgili teklif ettikleri bir strateji ve usulleri ise bulunmamaktadır. Üstelik bu kimseler, işlevselliğini kaybettiği ve artık furu' üretme yöntemi olmaktan çıktığı gerekçesiyle, İslâm âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği usûl-i fıkıh ilmini itibarsızlaştırma teşebbüslerinden de geri durmamaktadırlar.⁴⁷ Halbûki usûl-i fıkıh ilmi, nevâzilin nasıl çözümleneceği hususunda müctehitlere, hükme nasıl ulaşıldığının anlaşılabilmesi için de mukallitlere rehberlik eden, aynı zamanda hukuk birliği ile istikrarının da teminatı olan bir ilimdir.

Bu eleştirilerin temelinde fıkıh usûlünün, furû üretme zamanında değil, sonradan telif edildiği ön kabulü yatmaktadır. Oysa söz konusu ilim, o dönemde kitap olarak yazılı olmasa da zihinlerde teorik olarak bulunmakta idi. Aksi halde mezheplere ait sayısız görüş ve fetvadaki iç tutarlılık ve tenasüp başka hangi yolla izah edilebilir? Fıkıh usûlü ilminin işlevini kaybettiği ve gereksiz olduğu iddiaları, Kitap ve Sünnet hükümlerinden bazılarının tarihsel olduğunu iddia eden revizyonist müsteşriklerin bu konudaki görüşleri ile de paralellik arz etmektedir. Nitekim Joseph Schacht (öl. 1969), İmam Şâfiî'nin (öl. 204/819) "*er-Risâle*" isimli usûl eserini, o zamana kadar yerleşmiş uygulamayı geriye dönük olarak sistematik hale getiren ve hadisin otorite değerini yükselterek yeni hadislerin uydurulmasının da önünü açan bir çalışma olarak nitelemektedir.⁴⁸

Usûl ilminin tarihsel olduğu ve işlevsizleştiğini iddia eden bu *ifrat görüş* sahibi gurubun, usûl ilmi yerine başka bir metod teklif edememiş olmaları bile tek başına, hükümlerde sınırsız değişimle ilgili görüş ve iddialarında ne kadar tutarsız olduklarını göstermesi bakımından yeterlidir. Aslında ictihâd faaliyetleri ile eş zamanlı olarak varlık gösteren kadim usûl ilminin işlevsizleştiği iddialarının odağında, usûl ilmi çerçevesinde vücut bulan fıkıh mirasımızı yok sayma gayretlerinin olduğu söylenebilir.

⁴⁷ Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (24 Ocak 2020), 25-46.

⁴⁸ Yaman, "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?", 27; İshak Emin Aktepe, "Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* III/2 (2005), 58.

Şâtibî'nin "*el-Muvâfakât*" isimli eserinde yer alan, "usûl ilmi, Kitap ve Sünnet ile vaz' edilen; 'zarar vermek ve zarara zararla mukabele etmek yoktur'⁴⁹; 'hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez'⁵⁰; 'Allah dinde zorluk dilememiştir'⁵¹; 'ameller niyetlere göredir'⁵² ve benzeri küllî esaslara dayanmaktadır. Bu şer'î küllî esaslar; ya varlık, yokluk ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi aklî ilkelere, ya da şer'î delillerden elde edilen zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât gibi makâsıd-ı şerîaya dayanmaktadır. Bu bakımdan usûl ilmi zannî değil, kat'îdir. Eğer usûl-i fıkıh ilminin esaslarından birinin zannî olması mümkün olsaydı, usûl-i dîn ilminin esaslarının da zannî olması gerekirdi ki, bu, âlimlerin ittifakıyla caiz değildir"⁵³ şeklindeki sözlerinden, usûl ilminin zannî değil kat'î olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Usûl ilminin, çoğunluğu İslam ülkelerinde faaliyet gösteren fıkıh konseyleri tarafından da hala furu fıkıh üretme mekanizması olarak kabul görmesi de aslında bu ilmin, ictihâd faaliyetleri için temel teşkil ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Türkiye) başta olmak üzere, Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî (İslâm İşbirliği Teşkilatı), el-Mecmeu'l-Fıkhîyyi'l-İslâmî (Râbıta), Mecmeu'l-Buhûsî'l-İslâmiyye (Ezher), Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye (Mısır), Mecmeu'l-Fıkhî'l-Hindî (Hindistan), el-Meclisü'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs (İrlanda), Hey'etü Kibârî'l-Ulemâ ve Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûs ve'l-Fetva (Suudi Arabistan) gibi farklı coğrafyalarda faaliyet gösteren pek çok fıkıh konseyi ve fetva kurulu, Müslümanların çağdaş amelî fikhî problemlerini çözerken sırasıyla şu iki yöntemi tercih etmektedirler. Bunların ilki, "tahric ictihâdî"; ikincisi ise "istinbât ictihâdî"dır. İkinci yöntemin fıkıh usûlünün delil ve istinbat metotları ile fıkıhın genel kurallarından yararlanılarak yapıldığı bilindiğine göre, bu tür bir ictihâd için fıkıh usûlünün de devreye alınması doğal olarak kaçınılmaz olmaktadır. Fetva kurullarının, fikhî sorunların halli hususunda takip ettikleri usûl ve yöntemlerle ilgili olarak yayınladıkları resmi kararlar da bunu desteklemektedir. Örneğin, Mecma'ül-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düelî, Ürdün'ün başkenti Amman'da 24-28 Haziran 2006 yılında gerçekleştirdikleri toplantıda aldıkları 152 (1/17) numaralı karar şu şekildedir: "Fetvada İslâm mezheplerinin muayyen metoduna iltizam esastır ve bu usûlden kayıtsız olarak fetva verilemez. Ayrıca Şerîatın kural ve sâbiteleri ile

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni - Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Sünen-i İbn Mâce* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Ahkâm" 17; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes İbn Mâlik, *el-Muvaţta'*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Akdiye" 31.

⁵⁰ Fâtır, 35/18.

⁵¹ Hac, 22/78.

⁵² Buhârî, *Buhârî*, "Bed'ü'l-Vahy" 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri, *el-Câmi'u's-Şâhih*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "İmâret" 45.

⁵³ Şâtibî, *Muvâfakât*, 1/19-23.

İslâm mezheplerinin istikrâ yöntemiyle ulaştıkları ilke ve kurallardan istiğnâ edilerek, Müslümanları sıkıntıya sokacak fetvalar vermek caiz değildir.”⁵⁴

Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı nezdinde faaliyet yürüten fetva kurulunun, fetva yöntemleri ile ilgili olarak başkanlığın resmî sitesinde yayınlamış oldukları şu açıklamalar da benzer ifadeler içermektedir: “Kurul fetva verirken/soruları cevaplandırırken Kur’an ve Sünnet’in yanında sahabe kavillerinden, icmâ’ ve müctehit imamların icthatlarından da yararlanmaktadır. Kur’an’ı doğru ve sağlıklı anlama konusunda Sünnet’in ve Sahabe’nin yol göstericiliğini elzem addeder. Bununla birlikte dinî yaşantımızla ilgili ortaya çıkan yeni durumların ve problemlerin tamamının sadece geleneksel mirasımızdan hareketle her zaman çözülemeyeceği de göz önünde tutulur. Bu durumda dahi Kurul, salt akli kullanarak çözüm üretmek yerine, Kur’an, Sünnet, İcma ve Kıyas eksenli bir çalışma yapmayı tercih eder.”⁵⁵

Öte yandan usûl-i fıkıh ilminin, dış baskılarla şer’î hükümlerde yapılması muhtemel değişikliklere karşı İslam hukukunun bütünlük ve istikrârını da koruduğu söylenebilir.⁵⁶

Ayrıca karşılaşılan güncel fıkıh problemlerinin halli hususunda, usulü fıkıhın kuralları ile Şâri’in şer’î hükümlerde gözettiği maksatlara riayet edilmeyecek olursa, icthâd yeti ve yetkisini haiz olmayanların kendi hevalarına göre fetva vermelerine mâni olmanın da imkân ve ihtimali kalmaz.

Usûl ilmüne riayet etmeksizin hükümlerde değişiklik yapma girişimine, Ahzâb sûresinin 59. Ayeti ile ilgili yapılan bazı hatalı tefsir ve fetvalar örnek olarak gösterilebilir. “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü’minlerin kadınlarına söyle: (Evden çıkarlarken) cilbâblarını (dış giysilerini) üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için daha uygundur”⁵⁷ mealindeki ayette açıkça Müslüman kadınlara cilbâb giymeleri emredilmektedir. Cilbâb, bütün bedeni örten, günümüzde manto ya da ferâce olarak da bilinen tek parça bir elbisedir.⁵⁸ Bütün tefsir kitaplarında bu ayetin nüzul sebebi olarak; Medine’deki bir grup fasığın, kaza-i hâcet ve benzeri sebeplerle dışarıya çıkmak zorunda

⁵⁴ International Islamic Fiqh Academy (IIFA), “قرار بشأن الإسلام والأمة الواحدة، المذاهب العقديّة والفقهية” (Erişim 1 Kasım 2020).

⁵⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 1 Kasım 2021).

⁵⁶ Türkiye’de 1980 askerî darbesini gerçekleştirenlerin, Diyanet İşleri Başkanlığından, “başörtüsünün dinî bir vecibe olmadığı” yönünde karar çıkarmalarını talep etmeleri üzerine kendilerine verilen resmi cevap için bk. “Devlet Bakanlığı’nın 31 Ocak 1985 gün ve 5.05/1391 sayılı yazısına ilişik Dışişleri Bakanlığı’nın 28 Ocak 1985 gün ve 800.000/KKVS-III/Sosyal İşler/227-107 sayılı yazısı”

⁵⁷ el-Ahzâb 33/59.

⁵⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu’l-beyân tefsîru âyâti’l-ahkâmi mine’l-Kur’ân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 2/353.

kalan hür kadınlara -onları cariye zannederek- tacizde buldukları için cilbâb ayetinin nazil olduğu anlatılmaktadır. Ayetin sebebi nüzulü olarak anlatılan bu rivayetler ile Şâri'in cilbâb emrinin birbiriyle ilişkilendirilmesi sonucu bazı âlimlerde, cilbâb emrinin sadece hür kadınlarla cariyelerin birbirinden temyiz edilmesi için emredildiği görüşünü tercih etmişlerdir. Hâlbuki hiçbir müfessir, ayetin nüzul sebebi olarak anlatılan bu hadiselerin, ortadan kalkması durumunda hükmün de kalkmasını gerektirecek bir illet olduğunu söylememiştir.⁵⁹ Bu ayette geçen cilbâb emrini, kadınların dışarı çıkarken tesettüre uygun harici bir dış elbise giymelerinin emredildiği şeklinde değil de ayetin indiği Arap toplumunun örf ve âdetlerinin bir gereği olarak tefsir⁶⁰ etmek, Müslüman da olsalar cariyelerin fasıklar tarafından taciz edilmelerini Kur'an'ın meşru gördüğü şeklindeki bir yanlışlığı doğru kabul etmek anlamına gelir.⁶¹ Oysa Endülüslü âlimlerden İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Ebû Hayyân'a göre (öl. 745/1344), ayette geçen cilbâb emrinin doğrudan muhatabı olanlar, -ister hür ister cariye olsun- mümine kadınlardır. Zira cariyeleri, cilbâb emrine muhatap mümine kadınların genelinden istisna etmek için açık bir delile ihtiyaç vardır, oysa böyle bir delil bulunmamaktadır.⁶² Çağdaş müfessir Muhammed Ali es-Sâbûnî (öl. 2021) de cilbâb emrinin muhatabı olmak bakımından hür ve cariye kadınlar arasında bir fark görmemektedir.⁶³ Kanaatimize göre de doğru olan budur.

Söz konusu ayetteki cilbâb emrini dönemin örfü ile ilişkilendirenlerden biri de Tâhir b. Âşûr'dur (öl. 1879-1973). Âşûr, ayetteki cilbâb hükmünü, hür kadınları cariyelerden temyiz etmek illeti ile gerekçelendirmekle kalmayıp, "cilbab, bir Arap adetidir ve Arap olmayan toplulukların bundan nasibi yoktur" diyerek ayetin hükmünün tarihsel olduğunu iddia etmektedir.⁶⁴ Hâlbuki ayette hükmün illeti açık olarak zikredilmemiştir. Bu durumda illetin ictihâd edilerek tespit edilmesi gerekir. İstinbat yoluyla tespit edilen ve zan ifade eden böyle

⁵⁹ Yahya Yaşar, "Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (01 Aralık 2014), 103.

⁶⁰ Karaman Hayrettin vd., *Kur'an Yolu* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 4/399-400; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Maķâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, ed. Muhammed el-Habîb el-Hoca (Katar: Vezâretü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004), 3/270.

⁶¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/249.

⁶² Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî- Siddîkî Muhammed Cemîl, *el-Bahrü'l-muhîṭ fi't-tefsîr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420/1999), 8/504; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/249.

⁶³ Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*, 2/355.

⁶⁴ İbn Âşûr, *Maķâsîd*, 3/270.

bir illet ile de şer'î kat'î bir hükmü değiştirmek yahut hükmünün geçerliliğini kaldırmak usûl ilmi açısından yanlıştır.⁶⁵

Aslında bu yorum, hükümlerin değişmesi konusu ile değil, ayetin tarihselliği iddiası ile ilgilidir. Ancak böyle olmakla birlikte Nihat Dalgın konu ile ilgili bir makalesinde, vahiy dönemindeki İslam toplumunda cari olan örf sebebiyle konulmuş hükümlerin değişmesine Âşûr'un bu tarihselci yorumunu örnek olarak vermekte bir beis görmemiştir.⁶⁶

5. Hükümlerde Değişme ile İlgili Görüş Ayrılıkları Üzerine Bir Tespit ve Değerlendirme

Ahmet Yaman'ın, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", Yüksel Salman'ın, "Sosyal Değişme Ekseninde İslam Hukuku" adlı makaleleri ile Mehmet Erdoğan'ın, "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" adlı kitabı başta olmak üzere bu alanda yapılmış çalışmaların bazılarında, değişimin kapsam ve sınırlılıkları bağlamında şekillenen görüşler genellikle üç grupta incelenmektedir.⁶⁷

Bu çalışmalara göre *tefrit görüşü*: Klasik dönemden "kadim fukaha"⁶⁸ ile çağdaş ulemadan Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (öl. 1960) ve benzeri diğer Mecelle şârihleri ile Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (öl. 1952) temsil ettiği görüştür.⁶⁹

Yaman ile Erdoğan'ın, bu görüşü *tefrit görüşü* diye nitelemeleri; grup temsilcisi fukahanın, taabudîliğin sınırlarını geniş tutmaları olarak gerekçelendirilmiştir.

Yazarlar bu grubun değişim stratejilerini şu şekilde özetlemişlerdir:

1. "Ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz"⁷⁰ Mecelle kaidesinde zikri geçen "hüküm" ifadesi mutlak değildir. Burada hüküm kavramı ile delile dayanmayan örfte müstenit hükümler kastedilmektedir.

2. Sübût ve delâlet yönünden kat'î naslarla sâbit hükümler asla değiştirilemez.

3. Değişme küllî hükümlerde değil, cüz'î hükümlerde geçerlidir.

4. Değişme hükümde değil, hükmün uygulanmasında gerçekleşmektedir.⁷¹

⁶⁵ Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2011), 248.

⁶⁶ Nihat Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 92.

⁶⁷ Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 9; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 91-99.

⁶⁸ Kadim fukaha kavramını kullanan Mehmet Erdoğan, bu grubu temsil eden âlimlerin kimler olduğundan açıkça bahsetmemektedir. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 95.

⁶⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 95.

⁷⁰ Berkî, *Mecelle*, Md. 39.

⁷¹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 96.

Bu çalışmalara göre *ifrat görüşü*: Klasik dönemden, “bir konuda nas ile maslahat çatışırsa maslahat nasa tahsis ve beyân tarikiyle takdim ve tercih edilir”⁷² diyen Necmeddîn et-Tûfî (öl. 716/1316) ile modern dönemden, “içtihat, kural içeren bir nasın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde ta’dil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin”⁷³ diyen Fazlur Rahman’ın (öl. 1988) temsil ettiği görüştür.

Aklı naklin önüne geçiren ve nas ile sabit olsa bile bütün hükümlerin değişebileceğini savunan Muhammed Abdûh (öl. 1905) ile Muhammed İkbâl de (öl. 1938) bu gruba dâhil edilebilir.⁷⁴

Yaman ile Erdoğan’ın, bu grubu tefrit görüşü diye nitelendirmeleri, genel olarak ibadetler dışındaki taabbudî hükümlerin sınırlarını alabildiğince daraltmaları ve maslahat karşısında neredeyse bütün muâmelât hükümlerinin değişebileceği fikrini savunmaları ile gerekçelendirilmektedir.

Yazarlara göre bu grubun değişim stratejileri şu şekildedir:

1. Bütün cüz’î fer’î hükümler tarihsel ve toplumsal şartlarla kayıtlıdır. Kur’an ve Sünnet ile belirlenmiş hükümler ile ahkâm ayetleri de buna dâhildir.
2. Kanun koyucunun kastının doğru anlaşılabilmesi için kanunun, hükmün sâdir olduğu döneme göre değil, mevcut şartlar göz önünde tutularak yorumlanması gerekir. Zira yürürlüğe girmesinden sonra kanun, kanun koyucunun iradesine bağlı olmaktan çıkmıştır.⁷⁵
3. Kur’an’daki teşri’î naslar; yasama ruhu ve fiilî yasama ile ilgili olmak üzere iki gruba ayrılır.⁷⁶ Değişebilen hükümler fiilî yasama ile ilgili olanlardır ve bunun da bir istisnası yoktur.

Bu çalışmalara göre *mutedil görüşü*: İlk dönem yönetici ve fukahası ile son devir İslâm hukukçusu akademisyenlerin temsil ettiği görüştür.⁷⁷

Yaman ve Erdoğan’a göre üçüncü grup, diğer iki gruptan daha dengeli, yöntemsel olarak da daha tutarlı oldukları gerekçesiyle *mutedil görüşü* diye nitelendirilmiştir.

⁷² Ebü’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Risâle fi riâyeti’l-maşlaha*, ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: ed-Dârü’l-Mısriyye’l-Lübnâniyye, 1993), 23.

⁷³ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 65.

⁷⁴ Soner Duman-Shaker Jabarı, “Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkhın Yenilenmesi Tartışmaları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020), 203-204.

⁷⁵ Yaman, “Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, 9; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 91.

⁷⁶ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 47; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 91.

⁷⁷ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 99.

Yazarlara göre bu grubun stratejileri şu şekilde özetlenebilir:

1. Nasların lafızları son derece önemli olmakla birlikte maksat ve maslahatlara da itibar edilmelidir.
2. Nas'ın hükmünün her dönem için aynı kaldığı ve değişmediği fikri kabul edilemez.
3. Taabbudî ahkâmın sınırları mümkün oldukça dar tutulmalıdır.
4. Cüz'î ahkâm ile küllî ve teşri'î hükümler karıştırılmamalıdır.⁷⁸

Yaman ve Erdoğan'ın hükümlerde değişim konusu ile ilgili görüş farklılığı içinde olan gruplara ilişkin yukarıdaki görüş ve değerlendirmeleri, beraberinde cevaplanması gereken şu soruları da akla getirmektedir:

1. *Mutedil görüş* temsilcileri; ilk dönem yöneticileri ile fukahası ise,⁷⁹ *tefrit görüşün* temsilcileri arasında zikredilen "kadim fukaha" tabiri ile hangi fukaha kastedilmektedir?⁸⁰
2. *Mutedil görüş* temsilcileri olarak zikredilen son devir İslâm hukukçusu akademisyenler kimlerdir?⁸¹
3. Kendilerine özgü değişim stratejileri sebebiyle iftiharla takdim edilen *mutedil görüş*, bugüne kadar furû' fıkıh üretme konusunda hangi katkılarda bulunmuşlardır?
4. *Mutedil görüşün* değişim stratejilerine ilişkin, "ilkesel olarak lafızlara son derece önem vermekle birlikte maksat ve maslahatlara da itibar ettikleri, nasın hükmünün her dönem için aynı kaldığı ve değişmediği fikrini kabul etmedikleri, taabbudî ahkâmın sınırlarını mümkün oldukça dar tuttıkları ve cüzî ahkâmı, küllî ve teşri hükümleriyle karıştırmadıkları" şeklinde tespit edilen değişim stratejileri kime aittir ve hangi ilmî kaynaktan iktibas edilmektedir?⁸²

Yaman ve Erdoğan'ın yapmış oldukları çalışmalarda, tespitini yaptığımız yukarıdaki sorulara cevap niteliği taşıyan herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Ayrıca *tefrit görüş* temsilcilerinin stratejileri ile ilgili olarak dile getirilen şu ifadeler de kanaatimize göre sorunlu gözükmektedir:

"Her nasılsa verilmiş olan fetvanın asla değişmeyeceğini savunan tefrit yaklaşım, klasik fıkıh doktrinini, ilgili olduğu konuyu nihaî olarak çözüme kavuşturan ve son noktayı

⁷⁸ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 99.

⁷⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 99.

⁸⁰ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 95.

⁸¹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 99.

⁸² Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 99; Yüksel Salman, "Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 79; Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 9.

koyan hükümler mecmuası olarak görmektedir. Hal böyle olunca mezheplerde yerleşik hale gelen fetvalar “nas” telakki edilip adeta kutsallaştırılmaktadır. Bu görüşte olanlara göre fetvanın dayanaklarını yitirmesi, delilinin zayıflığının ortaya çıkması, hükümden beklenen hedefe artık ulaştıramıyor oluşu, verildiği zamana göre şartların, toplumsal durumların, örfün başkalaşmış olması onu değiştirme gerekçesi yapılamaz”⁸³

Yaman’a ait yukarıdaki bu ifadede temel problem; evvelki fetvaları nas gibi telakki edip kutsallaştıran fukahanın kimler olduğu tespitinin yapılmamış olmasıdır.

Konu ile ilgili olarak Erdoğan’ın, “genelde müctehid imamlar ve sonra gelen fukaha, en son uygulamaları İslam hukukunun değişmez aslî hükümleri olarak almış ve daha önceki uygulamalarla amel edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir”⁸⁴ şeklindeki cümlelerinden ise söz konusu fukaha ile “müctehid imamlar ve sonraki fukaha”nın kastedildiği net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Yaman ile Erdoğan’ın bu görüşün stratejilerine yönelik birbirine benzer tenkitleri sebebiyle şunlar söylenebilir: Esas itibariyle tenkit konusu kısmen doğru olsa da -genelleyici ve oldukça da ağır olması sebebiyle- usûl ve tenkit etiği itibari ile doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Tefrit görüş’e mensup fukahanın, *İfrat görüş* temsilcilerinden Tûfî ile ilgili değerlendirmeleri hakkında Erdoğan’ın yaptığı şu yorumda da benzer sorunlar gözükmemektedir:

“Tûfî’nin görüşü aşırı olmakla birlikte ona yöneltilen tenkit ve ithamların çok ağır olduğunu kabul etmek gerekir. Onun hakkındaki ithamlar, tabakât kitaplarına dayandırılmakta olup bütün eserlerinin incelenmesi neticesinde varılmış kanaatler değildir. Mesela, elimizdeki Risâle’sinden bu ithamlara bir mesnet çıkarılamaz.”⁸⁵

Erdoğan’a ait olan yukarıdaki bu cümleler, aslında maslahatla ilgili usule aykırı görüşleri sebebiyle Tûfî’yi eleştiren fukahaya yönelik eleştiriler içermektedir. Şimdi bu eleştirileri sırasıyla görelim:

Aslında Tûfî’nin maslahatla ilgili görüşlerinde aşırı gittiğini kabul eden Erdoğan’a göre, Tûfî’yi eleştirenlerin yaptığı en büyük hata; onun görüşlerini tartışmak yerine, Şii olduğu ile ilgili hakkında çıkan rivayetlerle onu itibarsızlaştırmalarıdır. Hâlbuki Tûfî’yi eleştiren

⁸³ Yaman, “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, 8; Salman, “Sosyal Değişme Ekseninde İslam Hukuku”, 78.

⁸⁴ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 97.

⁸⁵ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 95.

âlimler onu, mezhebî mensubiyeti sebebiyle değil, usûl ilmine ve ictihâd teâmüllerine aykırı olarak dile getirdiği batıl görüşleri sebebiyle eleştirmekte ve onun bu görüşünün İmâmiye Şîâ'sının bu husustaki görüşleri ile benzerliğine dikkat çekmektedirler. Kaldı ki Erdoğan'ın, Tûfî'yi eleştiren âlimlerin en mutedili olduğunu kabul ettiği Ebû Zehre⁸⁶ bile, "maslahat, bütün aslî şer'î delillerin üstündedir."⁸⁷ "nasların maslahatla çatışması halinde maslahatın, tahsis ve beyan tarikiyle nasa takdimi vacip olur"⁸⁸ sözleri sebebiyle Tûfî'yi kıyasıya eleştirmektedir. Aynı zamanda Ebû Zehre, Tûfî'nin maslahatla ilgili görüşünün, nasların Peygamberden sonra bile nesh edilebileceğini söyleyen İmâmiye Şîâ'sının bu husustaki görüşü ile örtüştüğünü dile getirmekle kalmayıp, onun şîî olduğuyula ilgili İbn Receb'in (öl. 795/1393) Tabakât'ında⁸⁹ yer alan bilgileri nakletmekten de geri durmamaktadır.⁹⁰ Erdoğan'ın, Tûfî'yi tenkit ve ithamlarında ileri gittiği için hissî davranmakla suçladığı başta Muhammed Zâhid el-Kevserî⁹¹ ve Saîd Ramazan el-Bûtî'nin⁹² (öl. 2013) de yaptıkları da aslında bundan başka bir şey değildir.

Diğer taraftan Ebû Zehre'ye göre Tûfî'nin, eserlerinde tezini ispatlamak için maslahatla çatışan bir tek nas bile göstermemiş olması⁹³ ile yararı ile zararı eşit olan maslahatların hangisinin itibara alınacağı hususunda kura çekmeyi teklif etmesi,⁹⁴ onun maslahatla ilgili görüşlerinin usule ne kadar da aykırı olduğunun görülmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Sonuç

Ülkemizde "hükümlerde değişim" konusu ile ilgili yapılan ilmî çalışmaların bazılarında usûlî bazı yorum hatalarının yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu yorum hatalarının başında, "hükümlerde değişim" başlığı yer almaktadır. Bu başlık iki yönden sakıncalı gözükmektedir. Birincisi bu başlık, hükümlerde değişimin sadece ta'lîlî hükümleri değil, taabbudî hükümleri de içine alacak kadar kapsamlı olduğu vehmi vermektedir. Oysa

⁸⁶ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 93.

⁸⁷ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-Tûfî, *Risâle fî riâyeti'l-maşlahâ*, ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: ed-Dârü'l-Misriyye'l-Lübânîyye, 1993), 34-47.

⁸⁸ Tûfî, *Riâyeti'l-Maşlahâ*, 23.

⁸⁹ Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl ulâ Tabakâti'l-Hanâbile*, ed. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 4/409-416; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, ed. Muhammed Abdulmuîd Dân (Saydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972), 2/295-300.

⁹⁰ Ebû Zehre, *İbn-i Hanbel*, 361-363.

⁹¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Maqâlâtü'l-Kevserî* (Kâhire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 243-246.

⁹² Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlahâ fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 202-203.

⁹³ Ebû Zehre, *İbn-i Hanbel*, 359.

⁹⁴ Tûfî, *Riâyeti'l-Maşlahâ*, 46.

değişen, zannî delille sabit olan hükümler ile hakkında nas ve icmâ' bulunmayan hükümlerdir. İkincisi ise bu başlık aynı zamanda değişenin fetva değil, bizatihi hüküm olduğu yanlış algısına sebep olmaktadır. İşte bu iki sebepten dolayı "hükümde değişme" konu başlığı, ya "fetvada değişme" ya da "fetvada farklılaşma" şeklinde olmalıydı. Zira değişme aynı zamanda bozmak anlamına da gelmektedir. Hâlbuki bir müctehidin başka bir müctehide ait bir hükmü bozma salahiyeti yoktur.

Ayrıca bu çalışmalarda, "hükümde değişim" tezinin fetvada değişim tezi ile istidlal ediliyor olması da bir başka yorum hatasıdır. Bu hatalı bakış açısının, konunun her bir vâkıa'nın alacağı hükmün illetini inceleyen "tahkîk'ül-menâ't" yöntemi ile değerlendirilmemiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir.⁹⁵ Kaldı ki değişen, hüküm değil, bizzat olgunun kendisidir. Dolayısıyla burada hükümde değişmeden değil, değişen illete bağlı olarak verilmiş yeni bir hükümden söz edilebilir.

Diğer bir taraftan, vahyin nüzulü sırasındaki bir örfte istinaden verilmiş bir hükmün, örfün değişmesi sebebiyle değişip değişmeyeceği hususu da âlimler arasında ihtilafıdır. Örneğin İmam Yusuf bu konuda, İmam Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e muhalefet ederek, örfte müstenid bütün hükümlerin değişebileceği görüşünü savunmaktadır.⁹⁶ Ancak kadınlara evlerinden çıktıklarında üzerlerine cilbâb (üst elbisesi) almalarını emreden ayeti kerimenin⁹⁷ hükmünü, o dönemin örfüne istinaden verildiği algısından hareketle değiştirmeye kalkmak ve bu konuda İmam Yusuf'un görüşüne sığınmak kabul edilebilir bir şey değildir. Zira ilgili ayetteki "cilbâb" hükmünün illeti, iddia edilenin aksine açık değildir. Kaldı ki bu konuyu gündeme taşıyan Tâhir b. Âşûr, aslında hükmün değişmesinden değil, ilgili hükmün tarihselliğinden bahsetmektedir. Bu yönüyle bu iddia, hükmün değişmesi tezi ile ilgili olmadığından konumuzun dışındadır.

Hükümlerde değişme ile ilgili yapılan ilmî çalışmaların bazılarında gördüğümüz yorum hatalarından biri de hükümlerin değişmesi ile ilgili görüşleri sebebiyle âlimlerin iki gruptan birine nispeti ile ilgilidir. Nitekim bu çalışmaların birinde, tefrit görüş sahibi grubun temsilci profili ile ilgili olarak "genelde müctehidler ve sonra gelen fukaha"; mutedil görüş sahibi grubun temsilci profili ile ilgili olarak da "son devir İslam hukukçusu akademisyenler" şeklinde son derece genel ve belirsiz bir tanımlama yapıldığı görülmektedir.

⁹⁵ İbrahim Özdemir, "Ahkâmın Değişmesi'ne Farklı Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 23-24.

⁹⁶ Haydar, *Düerü'l-Hükkâm*, 1/47.

⁹⁷ Ahzâb, 73/59.

Ayrıca bu çalışmaların bazılarında, tefrit grup temsilcileri içinde gösterilen âlimlerin, önceki âlimlerin verdikleri fetvaların asla değişmeyeceğini savundukları ve mezhepte yerleşik hale gelen fetvaları 'nas' gibi telakki edip kutsallaştırdıkları şeklindeki bir eleştiriye maruz bırakıldıkları gözlerden kaçmamaktadır. Tefrit grup temsilcilerine ait değişim stratejileri hakkında dile getirilen bu eleştirilerin, gruptaki bütün âlimler için geçerli olduğu vehmi verecek kadar genel ve incitici olması, tenkit etiği açısından daha büyük bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç olarak; hükümde değişim ile ilgili söz konusu edilen gruplara ilişkin şunlar söylenebilir: Konu ile ilgili kaleme alınan ilmî çalışmalarda, grup temsilci profilindeki belirsizlik ve değişim stratejilerinin sübut problemi sebebiyle mutedil görüş diye bir görüşten bahsetmek, kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Bu durumda, konu ile ilgili görüş beyan eden âlim ve araştırmacılar; hangi delille sabit olursa olsun bütün hükümlerde değişimi savunan revizyonist tarihselci modernist görüş ile kat'î delille sabit olan hükümlerin makâsıdlarını değişimin dışında tutan fukaha görüşü olmak üzere iki farklı kategoride mütalaa edilebilir.

Hüküm ve fetvanın değişmesinin imkânı ile ilgili olarak da özetle şunlar söylenebilir:

Hükümlerin değişmesi ile ilgili İslâm hukukçuları arasındaki vaki olan ihtilaf, hükümlerin makâsıd ve vesâilleri ile ilgilidir. Kat'î delille sabit olan taabbudî hükümler, makâsıd bakımından değişime kapalı olsalar da edâ biçimi ve uygulama keyfiyetleri bakımından ictihâda konu edilmeleri mümkündür. Zannî delille sabit olan ta'lîl edilebilir hükümler ile hakkında nas ve icmâ' olmayan konularda ise örf-âdet, zaruret, mesâlih-i mürsele ve benzeri sebeplerle değişimin mümkün olduğu hususunda ise zaten âlimler arasında bir ihtilaf yoktur.

Değişime kapalı şer'î hükümler, zannedildiğinin aksine fıkıhın yenilenme ve gelişmesine mâni olmayıp, fetvada yapılacak olan değişikliklerin şer'î eksene uygun olarak gerçekleştirilmesini sağlaması bakımından fonksiyonel bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle değişime kapalı şer'î hükümler ile usûl-i fıkıh, aynı zamanda İslâm hukuku için bir denge, güven ve istikrar unsurudur.

Kaynakça

- Aktepe, İshak Emin. "Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* III/2 (2005), 57-83.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*. ed. Muhammed Abdulmuûd Dân. Saydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1972.
- Berkî, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Biltâcî, Muhammed el-. Menhecü 'Umar b. el-Ḥaṭṭâb fi't-teşrî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. ed. Muhammed Züheyr Nâsır en-Nâsır. Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-. *Ḍavâbiṭü'l-maşlahâ fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1973.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. ed. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Dalgın, Nihat. "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 73-109.
- Duman, Soner - Jabarı, Shaker. "Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkhın Yenilenmesi Tartışmaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020), 199-233.
- Ebû Zehre, Muhammed el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve 'aşruhû-ârâühû ve fıkhuh. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el- Cemîl, Siddîkî Muhammed. *el-Bahrü'l-muhîṭ fi't-tefsîr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420/1999.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hayrettin, Karaman vd. *Kur'an Yolu*. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn*, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Maḳâşidü's-şerâti'l-İslâmiyye*. ed. Muhammed el-Habîb el-Hoca. Katar: Vezâretü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîd, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn. *İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeyṭân*. ed. Muhammed Azîz Şems. Mekke: Dârü Alemi'l-Fevâid, 1432/2011.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn. *İlâmü'l-muvaḳḳî'in an Rabbi'l-âlemîn*. ed. Muhammed Abdusselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. ed. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed. *ez-Zeyl alâ Tabaķāti'l-Hanâbile*. ed. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İzzuddîn b. Abdisselâm, Ebü Muhammed es-Sülemî ed-Dımaşķî. *Ķavâ idü'l-ahkâm fı meşâlihi'l-enâm (el-Ķavâ idü'l-kübrâ)*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî el-. *Envâri'l-burûķ fı envâi'l-furûķ*, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-sanâi' fı tertibi's-şerâi'*: ed. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Kazvînî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el- - Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *Sünen-i İbn Mâce*. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Maķâlâtü'l-Kevserî*. Kâhire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Nisâbüri, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-. *el-Câmi'u's-şahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesi'ne Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 19-42.
- Özdemir, Recep. "Fikhî Hükümlerde Değişim ve Gelişim İmkânı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 54 (2016), 215-239.
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Ruaynî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Ħalîl*. Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâmi mine'l-Ķur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Salman, Yüksel. "Sosyal Değişme Ekseninde İslam Hukuku". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 71-103.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, ts.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-. *el-Muvâfaķât*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 10. Basım, 2011.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-. *Risâle fı riâyeti'l-maşlaha*. ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyah. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye'l-Lübnâniyye, 1993.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. *Esbâbü'n-nüzûl*. Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1991.
- Yaman, Ahmet. "Fikhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim". *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 7-21.

- Yaman, Ahmet. "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (Ocak 2020), 25-46. <https://doi.org/10.15370/maruifd.679183>
- Yaşar, Yahya. "Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2014), 89-127.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa ez-. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkhî'l-İslamî*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Hayr, 2006.
- Türk Dil Kurumu (TDK), "Töz" (Erişim 28. Ağustos. 2020). <https://sozluk.gov.tr/>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" (Erişim 1 Kasım 2021). <https://kurul.diyamet.gov.tr/FetvaYontem>.
- International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "قرار بشأن الإسلام والأمة الواحدة، المذاهب العقدية" (Erişim 1 Kasım 2020). <https://www.iifa-aifi.org/ar/2200%20html>

Sosyal Bütünleşme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik, Güvenirlik Çalışması
Development of the Social Integration Scale: The Validity and Reliability Study

Kayhan BAYRAM

Öğr. Gör., Şırnak Üniversitesi, Cizre Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmetler ve Danışmanlık
Lecturer, Şırnak University, Cizre Vocational School, Social Services and Counseling
Şırnak/Turkey

kayhan-bayram@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6392-0662>

Halil AYDINALP

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Istanbul/Turkey

halilaydinalp@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1907-868X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 Sayfa / Pages: 110-133

Atıf / Cite as: Bayram, Kayhan – Aydınalp, Halil. "Sosyal Bütünleşme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik, Güvenirlik Çalışması [Development of the Social Integration Scale: The Validity and Reliability Study]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021),110-133. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.980081>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Şırnak Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 01.07.2021 tarih ve E.12147 sayılı yazı ile etik kurul izni alınmıştır./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. Ethical permission approval was obtained from Şırnak University Publication Ethics Committee with the decision dated 01.07.2021 and numbered E.12147.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bütünleşme kavramı genel itibariyle dayanışma, birlik, kolektivizm, entegrasyon, kolektif şuur, denge, uyarılma kavramlarının yanında ayrıca ahenk, kaynaşmak, denge içinde bulunmak, birleşmek, armoni ve akültürasyon gibi terimler ile kullanılmaktadır. Bütünleşmenin sağlanmasında ya da sağlanamamasında etkili olan tüm faktörlerin dikkatle incelenmesi ve işlevlerinin daha etkin olmasının araştırılması gerekmektedir. Sosyal bütünleşmenin sağlanması yalnızca temel grupların değil aynı zamanda alt grupların başarılı bir iş birliği yapmaları ile mümkün olmaktadır. Din başta olmak üzere ekonomi, etnik kimlik ya da farklı alt grup tanımlamaları, bu faktörlerin temel bileşenlerini meydana getirir. Çalışmamız, bu ve buna benzer unsurların, sosyal bütünleşme üzerindeki etkisini araştırabilme gayesiyle, ölçek geliştirme üzerinde olmuştur. Sosyal bütünleşme üç temel açıklama seviyesinde ele alınabilir. Birinci seviye, işlevselci bakış açısıyla, sosyal bütünleşmenin anlam ve işlevlerine odaklanır. Burada toplumu oluşturan parçaların hem birbirleriyle hem de sistemin geneliyle işlevsel uyumu temel problemdir. Bütünleşmenin yegâne süreç olduğu tezinden hareketle, bireyler, içinde buldukları toplumla “normatif”, “fonksiyonel” ya da “mecburi” olarak sosyal bütünleşme eğilimleri gösterirler. İkinci seviye, eleştirel teorinin bir izdüşümü olarak, toplumsal bütünleşmenin “ekonomik politiği” üzerinden yapılan açıklamalardır. Mülkiyet, üretim ve sermaye temelinde sınıfsal farklılıkların artması, sosyal tabakalar arasındaki uçurumun derinleşmesi, sosyal hareketliliğin azalması modern toplumlarda bütünleşme açısından riskler barındırmaktadır. Bütünleşme bu yaklaşıma göre toplumlarda “mecburi istikamet” değildir. Emeğin sömürülmesi ekseninde sınıfsal keskinliğin artması sosyal adalete olan güveni zedelemekte, sosyal adalete olan güven zayıfladığında ise birlikte yaşama kültürü teorik hale gelmekte; toplumsal ilişki biçimleri çatışmaya doğru kaymaktadır. Bu durumun sosyolojik panzehiri, emeğin yabancılaşmasının önüne geçilmesi, sermayenin tabana yayılması, farklı hayatlar arasındaki uçurumların azalması, orta tabakalaşmanın artmasıdır. Üçüncü açıklama seviyesinde ise, sosyal bütünleşmenin bireye/aktöre mahsus özellikleri üzerinden analizler yapılmaktadır. Buna göre sosyal bütünleşme, bireyin anlamlı davranışını akan ve eklemlenen gerçeklikler olarak anlayabilme ve müşterek bir ufukta birleşebilme yetisidir. Araştırmada bir sosyal bütünleşme ölçeği geliştirilmeye çalışılmaktadır. Sosyal bütünleşme, farklılıklar içinde biz duygusuna sahip olma derecesidir. Sosyal bütünleşme durağan, değişmez ve keskin bir denge süreci değildir. Farklılaşmanın kaçınılmaz olduğu modern toplumlarda ulaşılması çaba gerektiren bir sosyal zorunluluktur. Bireyselleşme, uzmanlaşma, farklılaşma ve iş bölümünün arttığı; bölgesel ve kültürel farklılıkların iç içe geçtiği günümüz toplumlarında, sosyal bütünleşme, üzerinde daha fazla kafa yorulan bir mesele haline gelmiştir. Sadece düşüncelerin değil, vicdanların da özgürleştiği bir dünyada bütünleşme ihtiyacı sosyolojinin merkezi tartışma alanlarından birisidir. Türkiye’de, sosyal bütünleşme alanında, teorik araştırmalar olmakla birlikte, araştırmamız bu alana bir ölçek kazandırma hedefine matuf kaleme alınmıştır. Bu manada çalışmanın temel amacı bir sosyal bütünleşme ölçme aracı geliştirmektir. Araştırma, nicel araştırma tekniklerinden anket ile nitel araştırma tekniklerinden dokümantasyon yöntemleriyle sonuca götürülmüştür. Saha çalışması, 39 maddelik anket formu ile 18 yaş üstü, cinsiyet farkı gözetilmeksizin 291 kişi üzerinde uygulanmıştır. Uygulama sonucunda güvenilirlik katsayısı beklenenden düşük olmakla birlikte, KMO değerinin 0.633 olduğu belirlenmiştir. 17 maddelik ölçeğin 5 alt boyutu bulunmuştur. Bu faktörlerin toplam varyansı %55.919 olmuştur. Bartlett Küresellik testi ve ölçek madde yük değerleri açısından kullanıma uygun bir ölçek elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Bütünleşme, Sosyal Dayanışma, Sosyal Dışlama, İşlevsellik.

Abstract

The concept of integration is generally used with the terms such as solidarity, unity, collectivism, integration, collective consciousness, balance, adaptation as well as concordance, socializing, being in balance, uniting, harmony and acculturation. It is necessary to carefully examine all the factors that are effective in ensuring or failing to achieve integration and to research more effective functions in this regard. Achieving social integration is possible not only by the successful cooperation of the main groups but also of the subgroups. Economic, ethnic or different subgroup definitions, especially like religious, constitute the basic components of these factors. Our study aims to develop a scale which measures the effect of these and similar factors on social integration. Social integration can be considered at three basic levels of explanation. The first level focuses on the meaning and functions of social integration from a functionalist perspective. Here, the functional compatibility of the parts that make up the society, both with each other and with the system in general, is the main problem. Individuals show normative, functional, or compulsory social integration tendencies with the society they live in based on the thesis that integration is the only process. The second level is the explanations made through the "political economy" of social integration as a projection of critical theory. The increase in class differences on the basis of property, production and capital, the deepening of the gap between social strata, and the decrease in social mobility include risks in terms of integration in modern societies. According to this approach, integration is not a "forced destination" in societies. The increase in class gap on the axis of labour exploitation undermines trust in social justice, and when trust in social justice weakens, the culture of living together becomes theoretical; forms of social relations shift towards conflict. The sociological antidote to this situation is to prevent labour alienation; spread the capital to the base; decrease the gaps between different social classes, and increase the stratification of the middle-class. At the third level of explanation, analyses are made based on the individuals' specific features of social integration. Accordingly, social integration is the ability to understand the individual's meaningful behaviours as ongoing and articulated realities and to meet on common ground. This study tries to develop a social integration scale. Social integration is the degree to which we have a sense of "we" in diversity. Social integration is not a static, unchanging, and sharp equilibrium process. In modern societies that are inevitably diverse, it is a social necessity that requires effort. In societies today where individuation, specialization, differentiation, and division of labour have increased and regional and cultural differences are intertwined, there is a greater focus on social integration. In a world where not only thoughts but also consciences are liberated, the need for integration is one of the major areas of discussion in sociology. Although there are theoretical studies in the field of social integration in Turkey, this study aims to contribute to the literature by developing a scale. In this sense, the main purpose of the study is to develop a social integration measurement tool. A questionnaire as a quantitative research method and document analysis as a qualitative research method were used to analyse the data. As a result, although the reliability coefficient was lower than expected, the KMO value was determined to be 0.633. There were 5 sub-dimensions in the 17-item scale. The total variance of these factors was 55.919%. A scale suitable for use in terms of Bartlett Sphericity test and scale item load values was obtained.

Keywords: Sociology of Religion, Social Integration, Social Solidarity, Social Exclusion, Functioning.

Giriş

Sosyal bütünleşme ucu açık bir süreç olarak ahenkli bir tamamlanma halidir. Bir toplumda kaçınılmaz olarak var olan farklılıklar “karşılıklı bağımlılık” ilkesine dayalı olarak daha üst bir dayanışma ruhu ya da anlam dünyası etrafında, toplumun işleyişini bozmayacak şekilde tutulur. Toplumlarda genelde tarihsel ve kültürel olarak baskın olan hâkim kültür/yapı etrafında bir tamamlanma görülür. Bu anlamda, sosyal bütünleşme, bireyin içinde bulunduğu toplumun gerçekliğinin farkında olması, sosyal bütünlüğünü bozacak seviyede kural dışı davranışlar geliştirmeyip onu benimsemesi ve genel bir uyma davranışı göstermesidir. Yapısal-işlevselci bir model üzerinden gidilecek olursa, bu durum, sosyal sistemin var olması ve toplumsal istikrarın devamı için bir zorunluluktur. Parça bütün ilişkilerinde tüm parçaların işlevsel uyum göstermesi beklenir. Elbette toplumlarda tam bir ahenk ve uyum yakalamak gerçeklikten ziyade sosyolojik bir idealdir; her toplumda bütünleşme dereceleri yapısal farklılıklar ve değişme hızına göre farklı seyirler takip eder.¹ Alain Touraine gibi, sosyal bütünleşmeyi sistem anlayışı dışında, bireysel aksiyonlar ve sosyal hareketler anlamında düşünen çağdaş sosyologlar da vardır. Buna göre, sosyal bütünleşmenin sağlanmasında başrol oyuncu toplumla birlikte sistem anlayışının dışında bireyin kendisidir. Buna göre, bireyciliğin varlığı ve iz düşümleri sosyal bütünleşme önünde engel olarak değil, taşıdığı etnik, dinsel ya da ideolojik alt kültürel bagajla birlikte bireyin sosyal katılımını temin edecek özgür zemin toplumsal bütünleşme için fırsat olarak değerlendirilir. Farklılıklar içinde bütünleşmek Touraine sosyolojisinde eşitlikten geçmektedir.²

Türkiye’de, tespit edebildiğimiz kadarıyla, daha önce geliştirilmiş bir sosyal bütünleşme ölçeği olmadığı için, araştırmamız, özellikle nicel sosyal bütünleşme sosyolojisine katkı mesabesinde, buradaki boşluğu, mütevazı da olsa doldurma teşebbüsü olarak görülmelidir. Sosyal bütünleşme alanında yapılan önceki çalışmalara bakıldığında, bunların büyük çoğunluğunun nitel olduğu tespit edilmiştir. Nicel olarak yapılan tek çalışmada ise ABD menşeli, Emory Bogardus’a ait, 1925 yılında geliştirilmiş “Sosyal Mesafe”

¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 343; Mark Abrahamson, *İşlevselcilik (Funtionalism)*, çev. Nilgün Çelebi (Konya: Sebat Ofset, 1990), 6; Talcott Parsons, *The Social System*, (London/England: Routledge Kegan Paun Published, 1991), 91-95; Jeffery Alexander, *Kültür ve Siyaset*, çev. Selahattin Aya (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 14-15.

² Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 334-335.

ölçeği kullanılmıştır.³ Ayrıca 1995 yılında ABD’de geliştirilmeye çalışılan “The Social Integration Scale”⁴ ölçeği de incelenmiştir. Günümüze daha yakın olan bu ölçek suçluluk entegrasyonu üzerine eğilmekte; ölçekte suçlu bireylerin bütünleşme dereceleri temel problem olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, makalenin temel hedefi, hem toplumsal hem de bireysel yönleri dikkate alınarak, bir sosyal bütünleşme ölçeği geliştirmektir. Makalede dolaylı gözlem yöntemleri olarak anket ve dokümantasyon tekniklerinden istifade edilmiştir; yine teorik zeminimiz verdiğimiz tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, büyük oranda yapısal-işlevselciliğe yakın bir yerdedir. Araştırmada saha çalışması 291 kişi üzerinde 3 Mart 2021-10 Nisan 2021 tarihleri arasında yüz yüze uygulanmıştır. 291 anket formu içerisinde 11 tanesi yeterli bulunmayarak çıkarılmıştır. Araştırma Şırnak vilayetimizde yaşayan 18 yaşından büyük katılımcılar arasında basit tesadüfi örneklem aracılığı ile yapılmıştır. Ölçek geliştirme süreci Şırnak’a özgü olduğu için soruların ifadesinde ve hazırlanmasında, bölgenin kültürel özelliklerinin de yer yer dikkate alındığını ifade etmek isteriz. Araştırmada elde edilen veriler SPSS (Statistical Package for Social Sciences) for Windows 25.0 ve AMOS (Analysis of Moment Structures) 22.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Ölçeklerin güvenilirliğini test etmek amacıyla “Güvenirlik Analizi”, “Madde Toplam Puan Korelasyonu”, yapı geçerliliği test etmek için “Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA)” yapılmıştır.

1. Sosyal Bütünleşme

Sosyal bütünleşme, sosyolojide, sosyal bütünleşme teorileri etrafında merkezileşen açıklama ve tartışmalara tekabül eder. Başta İşlevselcilik olmak üzere, Eleştirel Teori’nin, Sembolik Etkileşimcilik ve Aksiyonalizm’in bu konuda söyleyecek sözleri vardır. Bu çerçevede, sosyal bütünleşme üç temel açıklama seviyesinde ele alınabilir. Birinci seviye, işlevselci bakış açısıyla, sosyal bütünleşmenin anlam ve işlevlerine odaklanır. Burada toplumu oluşturan parçaların hem birbirleriyle hem de sistemin geneliyle işlevsel uyumu temel problemdir. Bütünleşmenin yegâne süreç olduğu tezinden hareketle, bireyler, içinde buldukları toplumla “normatif”, “fonksiyonel” ya da “mecburi” olarak sosyal bütünleşme eğilimleri gösterirler. İkinci seviye, eleştirel teorinin bir izdüşümü olarak, toplumsal bütünleşmenin “ekonomik politığı” üzerinden yapılan açıklamalardır. Mülkiyet, üretim ve sermaye temelinde sınıfsal farklılıkların artması, sosyal tabakalar arasındaki uçurumun

³ Bahset Karşlı, *Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun İlçesi Örneğinde Din ve Sosyal Bütünleşme)*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

⁴ Susan M. Ross, Murray A. Straus, “The Social Integration Scale”, Annual Meeting of the American Educational Research Association, (Chicago: IL, TCI\TCI2D.P.,13 September 1995), 23.

derinleşmesi, sosyal hareketliliğin azalması modern toplumlarda bütünleşme açısından riskler barındırmaktadır. Bütünleşme bu yaklaşıma göre toplumlarda “mecburi istikamet” değildir. Emeğin sömürülmesi ekseninde sınıfsal keskinliğin artması sosyal adalete olan güveni zedelemekte, sosyal adalete olan güven zayıfladığında ise birlikte yaşama kültürü teorik hale gelmekte; toplumsal ilişki biçimleri çatışmaya doğru kaymaktadır. Bu durumun sosyolojik panzehiri, emeğin yabancılaşmasının önüne geçilmesi, sermayenin tabana yayılması, farklı hayatlar arasındaki uçurumların azalması, orta tabakalaşmanın artmasıdır. Üçüncü açıklama seviyesinde ise, sosyal bütünleşmenin bireye/aktöre mahsus özellikleri üzerinden analizler yapılmaktadır. Buna göre sosyal bütünleşme bireyin anlamlı davranışını akan ve eklemlenen gerçeklikler olarak anlayabilme ve müşterek bir ufukta birleşebilme yetisidir. Sosyal düzen tamamlanmış bir yapı olmayıp, aksine sürekli oluş halindedir. Bu oluşu üreten ise bireylerin anlamlı davranışlarıdır. Anlamın izafi ve yoruma açık olması sosyal bütünleşmeyi zedeleyebilecek mahiyettedir. İnsanın davranışlarını üreten bilinç ve anlam dünyasıdır. Bilinç ve anlam dünyası ise süreç içinde öğrenilen/içselleştirilen semboller ve kavramlar tarafından şekillendirilir. Bu noktada birbiriyle irtibatlı iki problem ortaya çıkmaktadır. Semboller ve kavramların farklılaşması anlama ve açıklama farklılaşmasını da beraberinde getirerek zihinleri karmaşıktırmaktadır. Diğer taraftan, kavram ve semboller sosyalleşme sürecindeki tercihlerle şekillenmektedir. Temelde aile, eğitim, kültür ve iletişim araçları üzerinden öne çıkarılan tercihler arasındaki uyumsuzluk bütünleşmenin kimyasını bozabilmektedir. Burada kavram, sembol ve değerleri üretme kadar, bunların öğrenildiği sosyalleşme süreçleri de önem kazanmaktadır. Yine kavram, sembol ve değerlere dayalı geliştirilen sosyal davranışları doğru anlama kadar, bu kavram ve değerlerden hareketle kurulan münasebet ve iletişimin olgunluğu da bütünleşme koşullarını etkilemektedir.⁵

Aydinalp’in tanımından hareket edecek olursak, “sosyal bütünleşme, aralarında bulunan sosyal ve kültürel mesafelere rağmen, çatışma ve rekabetleri sosyal hayatı bozmayacak bir seviyede tutarak, toplumu meydana getiren fertlerin, grupların, sınıfların, tabakaların, kurumların özgür bir zeminde ve iradi olarak, iş ve görev olarak birbirlerini tamamlamaları, norm ve değer olarak kaynaşmaları sürecidir”. Bütünleşme ve çatışma toplumda bir madalyonun iki yüzü olup, bütünleşme bütün fertlerin uyma davranışı göstermesi anlamında mutlak bir süreç değildir; çatışma ve rekabet kural ve araçları

⁵ Halil Aydınalp, *Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi*, Birlikte Yaşamının İmkânı, ed. Mesut Düzce ve Ramazan Akkır (ed.) (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 19-20.

kullanılarak toplumlar bütünleşirler. Bu kural ve araçları üretemeyen ya da gereği gibi işletemeyen toplumlarda çatışma ve rekabet süreci bütünleşmeyi ihlal ve ifsat ederek sosyal çözülmeye sebep olabilir. Sosyolojik olarak, bütünleşme her zaman çatışmanın tersi olmayıp aslında birbirini tamamlayan dinamik sürecin genelini ifade eder. Bu anlamda, sosyal bütünleşme çatışma ve rekabet sürecinin varlığı ve hayatı bozmayacak bir seviyede tutulma kabiliyeti; birbiriyle çelişen kuvvetlerin dengesini sağlayacak kültürel araçların üretilmesi ve müşterek normlar sisteminin toplumda müesses hale gelmesidir⁶

Sosyal bütünleşme sosyal farklılaşmalarla da ilgili bir kavramdır; küçük parçaların birleşmesi ve farklılıkların düzenlenmesi gereklidir. Ancak bütünleşme sorgusuz bir itaat, katı kurallarla disipline etmek ya da farklılıkları bütünüyle yok etmek anlamına gelmez. Bu anlamda bütünleşmenin bireysel beğeni ve eleştirilerle beslenen farklı desenlerden daha büyük bir desen çıkartma becerisi olduğu söylenebilir.⁷ Sadece dışsal aynileştirme çabası bütünleşmenin mantığına terstir. Sosyal bütünleşmenin sağlanması yalnızca temel grupların değil, alt grupların da başarılı bir biçimde iş birliği yapmaları ile mümkün olmaktadır. Sosyal bütünleşmenin sağlandığı bir toplumda alt grupların her biri içindeki daha küçük alt grupları topluma entegre etme işlevi üstlenir; bütünleşme zorunlu olarak gruplar arası bir eşgüdüm sürecidir.⁸ Bütünleşme kavramının, Dedeoğlu'na göre, sadece hal (condition) ya da sadece süreç (process) olarak ele alınması eksik bir yaklaşımdır. Sosyal bütünleşmeye hem mevcut durum, hem de ucu açık bir süreç olarak bütün halinde bakmak gereklidir. Dolayısıyla bütünleşme, bir taraftan sosyal statik, diğer taraftan sosyal dinamik analiz tarzını ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle mevcut bütünleşme seviyesine göre sosyal bütünleşme eğilimleri bir akış halinde daima yeniden üretilir.⁹ Nitekim toplumların tabakalaşma eğilimlerinde olduğu gibi, bütünleşme eğilimleri de, farklı dönemlerde farklı kuramsal kabuller üzerinden yeniden üretilmektedir. Bütünleşme tarihsel ve toplumsal koşullar ışığında, dönüşen kuramsal bakış açıları ile değişen toplumsal ihtiyaç ve beklentilerin ürettiği yapısal bir uyumluluk halidir.¹⁰ Bu üretilen uyumluluk hali bilhassa sosyal kriz ve panik dönemlerinde, tırmanan kaygı ve yüksek duygular eşliğinde, kimi

⁶ Halil Aydınalp, *Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi*, 21.

⁷ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 232.

⁸ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 238.

⁹ Beril Dedeoğlu, *Uluslararası İlişkilerde Özel Bir Alan, Bölgesel Bütünleşme (Kuramlar-Yaklaşımlar ve Modeller)*, (İstanbul: Yeniüzyıl Yayınları, 2015), 72-75.

¹⁰ Bu konuda detaylı kuramsal bilgiler için bk. Mehmet Tayfun Amman, *Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz, Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

insanlar için bütünleşmeyi tetikleyebilir; kimi insanlar için ise tam bir soyutlanma hali yaratabilir. Dolayısıyla toplumların bütünleşme derecelerinin içinden geçtikleri süreçlere göre de şekillendikleri söylenebilir.¹¹

Sosyal bütünleşme, sosyolojide, her toplumun bütünleşme derecesi kendi toplumsal gerçeklerine göre farklılık arz etse de, benzer temalar açısından çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Yapısal işlevselci model üzerinden gidilecek olursa, karşımıza öncelikle Durkheim çıkmaktadır. Durkheim sosyolojisi toplumda bütünleşmeyi sağlayacak niteliklerin saptanmaya ve anlaşılmaya çalışıldığı bir “kolektif şuur” ve “dayanışma” sosyolojisidir. Kolektif şuurla anılan “mekanik dayanışmanın” egemen olduğu geleneksel toplumlar; aydınlanma, sanayileşme, göç ve yeni kentleşme süreçlerinin tetiklediği bireysel şuurla tasvir edilen “organik dayanışmanın” egemen olduğu modern toplumlara doğru değişmektedir. Geleneksel toplumlarda “benzerliğin” sağladığı dayanışma; modern toplumlarda göç, dinamik nüfus yoğunluğu ve artan iletişimle “farklılık” dayanışması haline gelmektedir. Toplumsal iş bölümü üzerinden uzmanlaşma ve farklılaşmanın kaçınılmaz olduğu bu değişimin sosyolojik analizini yapan Durkheim, hem “dışsal” hem de “zorlayıcı” alt-üst olmuş toplumsallık karşısında, sınıfsal bir çatışmadan ziyade, mekanikten organikliğe doğru, bir açıdan yapısal diğer açıdan nedensel bir evrimcilik barındıran sosyal bünye değişimini öne çıkarmakta; “anomik” bir ahlaki bireycilikten ziyade “solidarist bir korporatizmi” önermektedir. Durkheim sosyolojisi açısından birey, devlet ve meslek birlikleri arasında tesis edilecek işlevsel bir dayanışmayla farklılık içinde bir bütünlük gerçekleştirir.¹²

Toplumun ihtiyaçların karşılandığı bağımlılık ilişkisine dayalı bir “sistem” modeli içinde açıklayan Parsons’a göre toplumsal sistem kendi kendine yeten alt sistemlerden meydana gelmektedir. Toplum kişilik sistemi, davranış sistemi, sosyal sistem ve kültürel sistemden meydana gelmekte; birbirini tamamlayan bir “denge” anlayışı içinde toplumsal sistem kurumlar, değerler, normlar, roller, statüler, fiziksel becerilerle sosyal hayatı mümkün kılmaktadır. Ekonomik anlamda “uyum”, otorite ilişkileri ve siyaset anlamında “ortak hedefler”, bütünleşme anlamında “ortak normlar”; aile, eğitim ve dinin sağlayacağı “gizli

¹¹ Edward Sagarin, *Sociology The Basic Concepts* (New York: Holt Rinehart Winston, 1978), 179.

¹² Neil J. Smelser-Richard Münch, *Kültür Kuramı*, çev. Cumhur Atay (İstanbul: Pales Yayınları, 2014), 212-213; Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi)*, çev. Ümit Tatlıcan - Bekir Belkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 128-129; Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, çev. W.D. Halls (London: Free Press, 2001).

koruma" ile toplumsal sistem işlevsel bir bütün haline gelmektedir. Bunlar toplumsal sistemin bütünleştirici ihtiyaçlarıdır. Yine Amerikan toplumundan hareketle, Parsons, kendi evrimci toplum modelini yansıtır şekilde, "farklılaşmadan" uyumlu yükselmeye, "uyumlu yükselmeden" "içeri almaya", içeri almadan "değer yaygınlaşmasına" doğru bir toplumsal bütünleşme eğilimi olduğunu tartışır. Parsons, içeri almaya, "WASP" anlayışından diğer göçmen toplulukları da kapsayan entegrasyona, değer yaygınlaşmasına ise ABD'nin kurucu dini geleneği olan Protestanlıktan Amerikan milli değerleriyle mecz edilmiş "sivil dine" geçişi örnek olarak vermektedir.¹³

Birlikte yaşama özellikle göç, asimilasyon ve entegrasyon bağlamında kültürel yarılımlar yaşayan toplumlarda iki ilkenin dengelenmesi olarak da sunulmaktadır. (i) "...kendi kültürünü bilmeyen ve kültürüne bağlı olmayan diğer kültürleri bilemez ve (ii) sadece kendi kültürünü bilen ve kültürüne bağlı olan ise hiçbir kültürü bilmiyordur."¹⁴ Sosyal bütünleşme, kültürel önyargılardan kurtularak birlikte yaşamının imkânını arama ve yeni fırsatlar oluşturmaktır. Bu anlamda sosyal bütünleşme süreçleri insanların hakikat algılarıyla ilgilidir. Leonard Swidler'in de dikkat çektiği gibi, geleneksel hayat biçiminin egemen olduğu farklılaşmamış toplumlarda, hakikat, genellikle mutlak, durağan ve dışlayıcıyken günümüzde dinamik, diyalojik ve göreceli hale gelmiştir. Swidler modern dünyadaki bu yeni hakikat anlayışını şu bağlamlarda düşünmemizi önermektedir: Öncelikle hakikat tarihselleşmiştir. Hakikat hem geçmiş hem de gelecek tasavvuru olarak izafileşmekte ve dinamik bir özellik kazanmaktadır. İkincisi hakikat, bilgi sosyolojisi bağlamında coğrafya, kültür ve toplumsal dinamikler çerçevesinde göreceli biçimde yeniden üretilmektedir. Üçüncüsü, bütünleşme iletişimin ve anlamın kaynağı olarak dilin sınırlarıyla kesişmekte; bir anlaşılma imkân ve kapasitesi olarak dilin özelliği göreceliliği tetiklemektedir. Son olarak da bilgi ve hakikatler yorumlanmış gerçeklikler olarak göreceliliği tetiklemektedir.¹⁵ Dışlayıcılığın yer yer topyekûn yok etme pratiğine dönüştüğü bazı Batı toplumlarında, bilhassa entelektüeller açısından, çoğulculuk adeta varoluşsal zaruret haline gelirken, hakikatle bilgi, ruhla beden, kutsalla seküler arasındaki "Kartezyen" ayrımın gölgesinde ve

¹³ Talcott Parsons, *Illness and the Role of the Physician: a Sociological Perspective* *American Journal of Orthopsychiatry*, 21/3, 452-460; Talcott Parsons, "Religion in a Modern Pluralistic Society", *Review of Religious Research* 7/3, (1966), 125-146; Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları (Klasik Geleneğin Genişletilmesi)*, çev. Leyla Elburuz - Rami Ayas (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 43, 193-197; 33-34; 45-47.

¹⁴ İsmail Demirezen, "Birlikte Yaşama İmkânı olarak Gadamer Hermenötiği", *Birlikte Yaşamının İmkânı*, ed. Mesut Düzce ve Ramazan Akkır (ed.), (Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2021), 169.

¹⁵ Demirezen, "Birlikte Yaşama İmkânı olarak Gadamer Hermenötiği", 170.

göreceliliğin etkisinde, zihni “putlardan” kurtarma, aklı “ön anlamalardan” arındırma, kendi tarihselliğinin farkına varma ve tarihsel önyargılardan kurtulma, kültürel diyalog ve “daha seküler” temelde yeni ufuklar oluşturma tartışmaları karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Anlaşılan her toplum kendi tarihsel ve toplumsal koşullarına göre, bütünleşme, ayrışma, asimilasyon, çok kültürlülük ya da “kültürlerarasıcılık” denebilecek modeller içinde, entelektüellerin tartıştığı ancak daha çok siyasetçilerin yön verdiği “sarkaç” modeli içinde, kendi yerini bulmaya çalışmaktadır.

2. Sosyal Bütünleşme Çeşitleri

2.1. Normatif Bütünleşme

Normatif bütünleşme, sosyal kurallar etrafından birlik oluşturma ve kenetlenmeyi ifade eder. Mekânda birlik sosyal bütünleşme için yeterli değildir. Aynı coğrafyayı paylaşan insanlar arasında çatışmayı asgari, bütünleşmeyi azami seviyede tutmak ortak toplumsal normlar oluşturmaya gerektirir. Normlar hem ortak anlam, sembol ve kurumlar meydana getirerek, hem aynı, benzer ya da yakın gaye ve ideal birliği oluşturarak, hem uyulması gereken sınırları tayin ederek, hem de sınırları ihlal edenleri caydırarak fertlerin bütünleşmesine katkı sağlar. Temel sosyal normlar olan din, ahlak, hukuk, örf, adet, gelenek ve moda kuralları üzerinde oluşturulacak mutabakatın niteliği normatif bütünleşmenin derecesini belirlerken, aynı zamanda, sosyal bütünleşme, resmi ve gayri resmi normlar arasındaki uyumun mahiyetine göre de değişmektedir. Burada normlar etrafında bütünleşmenin her zaman mutlak değil, itibari ve değişken olduğu ifade edilmelidir. Nitekim normlar arasında bir hiyerarşi bulunduğu gibi, bazı normlar toplumun bazı kesimlerinde daha etkili olmaktadır. Bu manada, normların, rekabet ve çatışma sürecini, hayatın akışını ihlal etmeyecek bir seviyede tutması beklenir. Toplumsal ilişki biçimlerinin sorunsuz işlenmesi normatif bütünleşmeyi zorunlu kılmaktadır.¹⁷

2.2. İşlevsel (Fonksiyonel) Bütünleşme

Normlar etrafında bütünleşme müşterek hayat için gerekli fakat yeterli değildir. Bir toplumda fertlerin iş, görev, yetki ve sorumluluk olarak da birbirini tamamlaması gerekir. Toplum, kendisini meydana getiren parçaların, bir organizmanın ya da makinenin işleyişi

¹⁶ Bk. Demirezen, “Birlikte Yaşama İmkânı olarak Gadamer Hermenötiği”, 171-182.

¹⁷ Aydınalp, *Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi*, 22-24; Halil Aydınalp, “Din, Kimlik ve Yabancılaşma”, *Diyanet Dergisi* 303 (Ankara, 2016), 28-29; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal Bilimler Metodolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1982), 267; Günay, *Din Sosyolojisi*, 345.

gibi, birbirleriyle fonksiyonel ilişkiler sonucu oluşan anlamlı bütündür. İşlevsel bütünlük bir yönüyle toplumun iş ve meslekler olarak bütünleşmesi, diğer yönüyle statü, rol ve pozisyon olarak birbirini tamamlamasıdır. Bu manada her meslek ve görev toplumda önemlidir, en küçük görevlerdeki aksaklıklar bile işlev olarak bütünleşmeyi önleyebilir. Herkesin işini kurallara ve ölçülere uygun yapmasını ifade etmekle birlikte, işlevsel bütünleşme toplumlarda normatif bütünleşme ile desteklenir; desteklenmediğinde fazla mekanik hale gelerek kırılabilir.¹⁸

Fonksiyonel bütünleşme uzmanlaşmış ve iş bölümünün artmış olduğu modern toplumların kaçınılmaz olarak tecrübe etmeleri gereken bir bütünleşme çeşididir. Mesleki temelde meydana gelen statü farklılaşmaları zaruridir. İnsanlar ihtiyaç ve beklenti olarak diğer insanlara bağlı yaşamaktadır. Toplumsal hayat karşılıklı bağımlılıklar yaratmakta; karşılıklı bağımlılık da potansiyel olarak bütünleşme davranışını beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, fonksiyonel bütünleşmenin, ileriki safhalarda tek başına yeterli olmayacağı görüşleri ileri sürülmüştür. Bu bütünleşme türü, diğer bütünleşme türlerine göre daha kapsayıcı ve zorlayıcı olmakla birlikte tek başına zayıf kalabilmektedir. Fonksiyonel bütünleşmenin, aşırı farklılaşmadan doğacak karmaşa ve çatışmalar yanında açık ve örtük sapma ve kuralsızlıklara karşı, “mana etrafında” bütünleşme ile daha sorunsuz, kapsayıcı ve yeterli hale geleceği söylenebilir. Bir anlamda, toplumun faydacı, fazla resmi ve ruhsuz bir mekanizma haline gelmesi; farklılaşmanın tetiklediği dayanışma eksikliklerinin çözülme riski barındırması;¹⁹ işlev bütünlüğü yanında menfaat ve hedef farklılıklarını düzenleyecek bir mana sistemini de zorunlu hale getirmektedir.

2.3. Mana Etrafında (Kültürel) Bütünleşme

Bir toplumun kendi içinde bütünleşme sağlayabilmesi için ortak bir kültüre sahip olması gerekmektedir. Mana etrafında bütünleşme, bir toplumda coğrafi, etnik ya da dinsel farklılaşmaların doğurduğu alt kültür alanlarına rağmen, herkes için tam bir bağlılık ifade etmese de saygı, hürmet ve sorumluluk ifade eden müşterek manevi kültür unsurları etrafında birlik oluşturmayı ifade etmektedir. Manevi bütünleşme, bir arada yaşamaktan kaynaklanan sosyalleşme süreçleri ve duygusal paylaşımlar neticesinde oluşmaktadır. Dil, din, tarih, ortak coğrafyada müşterek yaşama tecrübesi, ortak düşman algısına göre

¹⁸ Aydınalp, *Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi*, 22-24; Aydınalp, *Din, Kimlik ve Yabancılaşma*, 9-10; Bilgiseven, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, 267.

¹⁹ İsmet, Altıkardeş, *Din Sosyalleşme ve Hoşgörüsü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 30-31; Vejdî Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din* (Samsun: Etüt Yayınları, 2010), 17.

şekillenen, bir anlamda yeniden üretilen ortak hedef ve menfaatler, tek başına karşılanamayan ihtiyaçlar, daha iyi gelecek beklentisi gibi faktörler bir arada yaşama kültürünü bir insanî bilinç ve manevi algı düzeyi haline getirmektedir. Toplumun inanç ve değer sistemi tarafından da desteklenen bu pozitif bilinç ve manevî düzey, bir kültürel aktarım sistemi şeklinde nesilden nesile geçerek toplumsal sürekliliğe hizmet etmektedir.²⁰ Günümüzde Amerika ve Avrupa ülkeleri de dâhil birçok ülkede, yetersiz kültürel bütünleşmenin açtığı sorunlar tartışma konusudur. Küreselleşme, çoğulculuk ve kendi kültürel realiteleri arasında sıkışan bireylerin, özellikle gençlerin, topluma nasıl entegre edileceği ya da dayanışma davranışlarının nasıl geliştirileceği temel sorulardır.²¹ Rasyonel, bireyci, pragmatik ve hazcı eylemlerle şekillenen modern dünyada kültürel bütünleşme işlevsel bütünleşmeleri tamamlamaya devam etmektedir. Bir anlamda, kültürel bütünleşme, diğer bütünleşme çeşitlerinin yapamadıklarını üstlenmekte; çatışma ve rekabet süreçlerini regüle etmekte; sapma davranışlarını makul bir seviyede tutmakta; Bilgiseven'e göre, bütünleşmede duygu ve anlam birliği yaratarak en ileri ve son safha olmaktadır.²²

2.4. Mecburi (Zorunlu) Bütünleşme

Bir bütün olarak alt kurumlardan oluşan toplumsal yapıda, çeşitli alt işlevlere sahip parçalar hem birbirleriyle hem de sistemin bütünüyle karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır. Parçalar arası ya da parçalarla bütün arası işlev bozuklukları sistemin bütünleşmesinde sorunlar ortaya çıkarabilir. Her kurum, Fichter'in de yerinde olarak vurguladığı gibi, kendi geleceği adına hem içsel hem de dışsal olarak bütünleşmeye ayak uydurmak zorundadır.²³ İşlevselci bir bakış açısıyla, toplumun genel bütünleşme eğilimi bireyi aşan bir gerçeklik oluşturur. Bir anlamda, kolektif şuur bireysel şuurun üstündedir. Sosyalleşme ve adaptasyon süreçleriyle birey, kendi gerçekliğiyle toplumsal gerçekliği, özellikle özel alanının dışında, uyumlu hale getirmeye çalışır. Bu çoğu zaman doğal akışı içinde gerçekleşirken; bazı durumlarda toplum bireyi uyma davranışlarına zorlar. Bir sosyal bünyede fertlerin, grupların, kurumların, sınıfların ve tabakaların "çoğu" bütünleşme eğilimi

²⁰ Mimar Türkkahraman - Serdal Fidan, "Türk Dünyası ve Mana Etrafında Bütünleşme, Türkiye Araştırmaları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2 (2016), 75-90; Mehmet Cem Şahin, *Kavram Atlası (Din Sosyolojisi I)*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 31; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Türkiye'de Sosyal Çözülme Tehlikeleri* (İstanbul: Filiz Yayınları, 1990), 92-93; Mesut İnan, *Türkiye'de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 110.

²¹ Kauppi, Mark V. - Paul R. Viotti, *The Global Philosophers: World Politics in Western Thought* (Lanham, MD: Lexington Books/Rowman and Littlefield, 1992), 391.

²² Bilgiseven, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, 267.

²³ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 235.

gösterdiğinde, birey için de, genelde bir karşıt kültür alanı oluşturmaktan ziyade, uyma davranışı gösterme daha mantıklı ve risksiz bir tercih olmaktadır. İnsanların geneli çatışmadan ziyade işleyen düzene uyma davranışları gösterirler. Hem antropoloji hem de sosyal psikoloji açısından, bireyin içinde bulunduğu grubun standartlarına uyduğu çeşitli şekillerde ispat edilmiştir.²⁴ Sosyal bütünleşmeyi gerçekleştirmiş olan sosyal grup, amaçlarını en asgari seviyede çatışmayla başarabilmiş olan grup demektir. Bütünleşmiş ve barışçıl ilişkilerin hâkim olduğu bir sosyal ortamın sağlanması buna bağlıdır. Bireyler, sosyal grup içerisinde işbirliği ve özümseme süreçlerine ağırlık verip ayak uydururlar.²⁵ Burada otoritenin adalet dağıtması, hukuk sisteminin herkes için bağlayıcı olması, fırsat eşitliğinin sağlanması, liyakat ekseninde sosyal hareketlilik kanallarının açık olması, refaktan alt ve orta tabakaların da yeterli payı alabilmesi, özgürlük ekseninde güvenlik ve otorite dengesinin iyi sağlanması gibi dinamikler, elbette bütünleşmeyi şekilsel bir uyum ya da gönülsüz bir mecburiyet olmaktan çıkartarak daha güçlü ve tabii bir bütünleşme haline getirecektir. Bu anlamda bütünleşme beklenen değil, üretilen bir sosyal uyum halidir. Bu uyumda özellikle sınıfsal keskinliklerin azalması önemlidir.

2.5. İktisadî Bütünleşme

Modern toplumlar iktisadî faktörlerin etkisinde şekillenen toplumlardır. Mülkiyetin dağılımı, üretim araçlarına sahip olma, sermayenin yapısı toplumsal örgütlenme biçimlerini derinden etkilemektedir. İktisadî faktörler kişinin gelirini, yaşadığı muhiti, sosyal çevresini, eğitim tercihlerini, tüketim alışkanlıklarını, serbest zaman faaliyetlerini, otoriteyle ilişkilerini, topluma bakışını bütünüyle belirlemese bile derinden etkilemektedir. Benzer mülkiyet ve sermaye yapısına sahip insanlar arasında, her toplumun kendi şartları içinde oluşturduğu bir sosyal sınıf anlayışı ve özel bir muhit kültürü oluşmaktadır. Bu farklılık, ekonomik temelde sosyal sınıflar arasındaki ilişkilere, sosyal statüler açısından ise sosyal tabakalar arasındaki münasebetlere tekabül eder. Her ne şekilde ele alınırsa alınsın modern toplumlar sosyal sınıflar ve tabakalar olarak farklılaşmış toplumlardır.²⁶

Mutlak manada sınıfsız ya da statü farklılaşmasının olmadığı bir toplum insan tabiatıyla çelişirken toplumsal hakikatlere de aykırıdır. Birlikte yaşama kültürü açısından,

²⁴ Muzaffer Sherif, "Superordinate Goals in the Reduction of Intergroup Conflict." *American Journal of Sociology*, 63/4, (1958), 349-354; Muzaffer Sherif, vd. "Status in Experimentally Produced Groups." *American Journal of Sociology* 6/ 4 (1955), 370-379.

²⁵ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 235.

²⁶ Aydınalp, *Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi*, 33.

önemli olan sınıfsal farklılıkların keskin olmaması ve sosyal tabakaların sosyal hareketliliğe izin vermesidir. Genel olarak, gelirin tabana yayıldığı, orta tabakalaşmanın arttığı, en üst ve en alt tabakanın nispeten az, orta tabakanın ise toplumun genelini teşkil ettiği toplumlar bütünleşme açısından daima daha avantajlıdır. Bu toplumlarda bütünleşme esas, çatışma istisnaîdir. Buna mukabil gelir ve refahın üst tabakaya mensup belirli ellerde sıkıştığı ve toplumun genelinin hayat standartlarının düşük olduğu toplumlar düzensizlik, kuralsızlık ve çatışma açısından daha risklidirler. Sosyolojik olarak, düzenin çimentosunun orta tabakalar olduğu kabul edilir. İktisadî ve kültürel olarak orta tabakaların birbirine benzemesi ve kenetlenmesi toplumun bu anlamda âdeta sigortasıdır. Bununla birlikte, benzemeyi aynılık, kenetlenmeyi de çatışmanın olmadığı bir türdeşlik şeklinde anlamak yanıltıcıdır. Esas olan farklılık ve rekabet içinde ahenk ve uyumu yakalayabilmek, meşru çatışma araçları içinde değişerek ve gelişerek bütünsel kalabilmektir. Rekabet ve çatışmanın olmadığı toplumlar dinamizmini kaybeder; önemli olan rekabet ve çatışma sürecinin çözülmeye yol açmamasıdır. Bu anlamda bütünleşme bir toplumdaki çatışmaların ürettiği uyum durumudur.²⁷

3. Sosyal Bütünleşme Ölçeğinin (SBO) Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması

3.1. Yöntem

Çalışma nicel araştırma yöntemine göre yapılmıştır. Saha çalışmasında likert tipi 5'li ölçek kullanılmıştır. Sosyal Bütünleşme Ölçeği'nde (SBO), "1" kesinlikle katılıyorum, "2" katılıyorum, "3" orta düzeyde katılıyorum, "4" katılmıyorum ve "5" kesinlikle katılmıyorum yargılarını ifade etmektedir. Saha çalışmasında, olasılıklı olan basit tesadüfî örneklem çeşidi kullanılmıştır.²⁸

Araştırmada ölçek oluşturulma süreci maddeler halinde aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- Konu ile ilgili teorik literatür ve saha çalışmaları incelenmiştir.
- Saha çalışmasının şekillenışı ve bitişi yaklaşık 6 ay içinde olmuştur. Saha çalışması Şırnak ilinde beş ayrı ilçede gerçekleştirilmiştir.

²⁷ Aydınalp, *Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi*, 33-34; Joachim, Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 16-17; Francis Fukuyama, *Savaşların Geleceği*, çev. K. Koçdemir (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 195-198.

²⁸ Sait Gürbüz-Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri, (Felsefe-Yöntem-Analiz)* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 131.

- Ölçek maddeleri oluşturulmadan önce araştırma sahasında ön gözlemler yapılmış; konuyla ilgili farklı yaş, cinsiyet ve gelir durumundan insanlarla literatürden edinilen bilgiler ışığında görüşmeler yapılmıştır.
- Ölçek maddeleri hazırlanırken saha araştırması yapmış uzmanların görüşlerine müracaat edilmiş ve kendilerinin madde önerileri tartışılmıştır.
- 56 maddeden oluşan bir soru havuzu oluşturulmuştur.
- Yine alan uzmanlarının görüşleri ve ilgili literatür ışığında ölçek 39 madde ile sınırlandırılıp anket formu haline getirilmiştir.
- 39 maddelik likert tipi anket formu 18 yaşından büyük, farklı cinsiyet, eğitim, meslek ve gelir durumuna göre toplam 291 kişi üzerinde uygulanmıştır. Veri temizliği sonucunda 291 anket formundan 280'i geçerli sayılmıştır.
- İstenilen analizlerinden sonra 5 faktörden müteşekkil 17 maddelik bir ölçek elde edilmiştir. Araştırmanın detaylı analizi aşağıda alt başlıklar şeklinde verilmiştir.

3.2. Açımlayıcı Faktör Analizi

Bir çalışmanın faktör analizinin yapılması için örneklem sayısının yüzün altına düşmemesi yanında, madde sayısının 5 ve 10 katı kadar örneklemin olması özellikle önerilir.²⁹ Araştırmada madde sayısının 39 olması ve 291 örnekleme ulaşılması, örneklem sayısının faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir. Uygulamalı bir çalışmada elde edilen bulguların açımlayıcı faktör analizini yapmaya uygun olup olmadığını test etmek için genelde Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ile Barlett testleri yapılmaktadır.³⁰ KMO değerinin yüksek oranlı olması, ölçekte yer alan her değişkenin farklı değişkenler tarafından tahmin edilebilir olması şeklinde yorumlanır. Açımlayıcı faktör analizi uygulamasından önce, önerildiği şekilde, örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmaya uygun olup olmadığını test etmek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda KMO değerinin 0.633 olduğu belirlenmiştir. Bu sonuç doğrultusunda, örneklem yeterliliğinin faktör analizi yapmak için "yeterli" olduğu sonucuna ulaşılmıştır. KMO değeri olarak 0.5-1.0 arası değerler kabul edilebilir olarak değerlendirilirken, 0.5'in altındaki değerler faktör analizinin söz konusu veri seti için uygun olmadığını göstergesidir.³¹ Ayrıca Bartlett

²⁹ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 319.

³⁰ Ömer Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 197.

³¹ Coşkun R. Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005), 176.

Küresellik testi sonuçları incelendiğinde, elde edilen ki kare değerinin anlamlı ve kullanılabilir olduğu görülmüştür $\chi^2(136) = 920.836; p < 0,05$).

SBO ölçeğinin faktör desenini ortaya koymak amacıyla yapılan açımlayıcı faktör analizinde, 22 madde ölçekten çıkmış (1, 4, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 37 ve 38) ve geriye kalan 17 maddelik ölçeğin 5 alt boyutu olduğu belirlenmiştir. Bu faktörler toplam varyansın %55.919'unu açıklamaktadır. Çok faktörlü desenlerde, açıklanan varyansın %50'nin üzeri olması yeterli olarak kabul edilir.³²

Tablo-1: Araştırmada kullanılan ölçeğin açımlayıcı faktör analizi

İfadeler	Faktörler					Toplam
	F1	F2	F3	F4	F5	Madde Korelasyonu
SBO12	0.736					0.522
SBO6	0.724					0.394
SBO14	0.559					0.459
SBO7	0.526					0.328
SBO1		0.746				0.483
SBO27		0.676				0.386
SBO17		0.575				0.335
SBO2		0.573				0.270
SBO35			0.834			0.605
SBO36			0.720			0.446
SBO39			0.647			0.331
SBO19				0.866		0.588
SBO18				0.785		0.614
SBO5				0.493		0.381
SBO25					0.805	0.483
SBO24					0.773	0.342

³² Ömer Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 197.

SBO31					0.542	0.322
Güvenirlik	0.642	0.584	0.643	0.698	0.570	0.610
Açıklanan Varyans(%)	12.167	11.674	11.227	11.160	9.692	55.919
Öz Değer (Λ)	2.733	2.194	1.914	1.526	1.149	
KMO= 0.633; $\chi^2(136) = 920.836$; Bartlett Küresellik Testi (p) = 0.000						

3.3. Ölçeğin Güvenirlik Testi

Bir araştırmadaki güvenirlik analizi, ölçme aracının ne derecede tutarlı ölçüm yaptığını tespit eder. Bu araçla, ölçeğin tutarlı ölçüm yapıp yapmadığı veya ölçek maddeleri arasındaki tutarlılığın var olup olmadığı belirlenir.³³ Çalışmada güvenirlik testi için Cronbach Alfa tekniğini kullanılmıştır. SBÖ'nün ve alt boyutlarının güvenirlikleri ayrı ayrı değerlendirildiğinde, güvenirlik katsayıları birinci boyut için (0.642), ikinci boyut için (0.584), üçüncü boyut için (0.643), dördüncü boyut için (0.698), beşinci boyut için (0.570) ve ölçeğin geneli için (0.610) olarak bulunmuştur. Bu da çalışmada kullanılan ölçeğin içsel tutarlılıklarının iyi olduğunu göstermektedir. Ayrıca, toplam güvenirliğin 0.610 olması, örneklem sayısı arttıkça, bu değer daha da kabul edilebilir düzeye çıkacağını göstermektedir.

3.4. Alt Boyutların Adlandırılması

Analiz sonuçlarına göre toplamda beş faktörden oluşmuş SBÖ'nün bir model halinde doğrulandığı görülmektedir. Bu faktörlerin adlandırılma ise aşağıdaki gibi yapılmıştır:

Tablo-2: Alt Boyut Adlandırmaları

Faktörler	İfadeler
F1= Kültürel ve Etnik Farklılıklarla Bir Arada Yaşama	SBO12: Sosyal yaşamımda farklı etnik kimliğe sahip insanların bulunması sosyal bütünleşmemi olumsuz etkiler. (-) SBO6: Kendi kültürümün diğerlerinden üstün olduğunu düşünürüm.(-) SBO14: Sosyal yaşamımda farklı inanca ya da ideolojiye sahip insanların

³³ Gürbüz- Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 331.

Boyutu	bulunması, sosyal bütünleşmemizi engeller. (-)
	SBO7: Farklı kültüre sahip insanlarla bir arada yaşayabilirim. (+)
F2= Yasa Dışı Örgütlerin Etkisinde Din ve Etnisite Arasında Kalma Boyutu	SBO1: Kimliğimi belirleyen ana unsur dini inancımdır (Müslümanlık, Süryanilik, Hıristiyanlık gibi). SBO27: Yaşadığım bölgedeki anlaşmazlıkların kaynağı yasal olmayan örgütlerdir. SBO17: Yaşadığım bölgedeki anlaşmazlıkların kaynağı devletle illegal örgütlerin çatışması sonucu insanların arada kalmasıdır. SBO2: Kimliğimi belirleyen ana unsur din değil etnik kökenimdir (Türklük, Kürtlük, Araplık gibi). SBO35: Yaşadığım bölgede dini cemaat mensupları, dayanışma içinde yaşamaktadır.
F3= Sivil ve Resmî Din Kurumları Boyutu	SBO36: Yaşadığım bölgede tarikat mensupları, dayanışma içinde yaşamaktadır. SBO39: Diyanet'e bağlı din görevlilerinin sosyal bütünleşmede önemli rolü olduğuna inanmaktayım.
F4= Kültürlerarası Geçiş Boyutu	SBO19: Farklı inanca sahip biriyle yapılan evlilikleri normal karşılarım. SBO18: Farklı etnik kimliğe sahip biriyle yapılan evlilikleri normal karşılarım. SBO5: Farklı kültürden insanlarla bütünleşmekten çekinmem.
F5= Aşiret ve Etnik Kimliğe Dayalı Vurgulardan Rahatsızlık Boyutu	SBO25: Aşiret konusunda yapılan konuşmalar beni rahatsız eder. SBO24: Etnik kimlik hakkında yapılan konuşmalar beni rahatsız eder. SBO31: Yaşadığım bölgede aşiret ayırımı dayanışmaya (bütünleşmeye) engel olmaktadır.

Tablo-3: Ölçüm Modeline İlişkin Sonuçlar

Faktörler	İfadeler	Faktör	Standart	t	p
		Yükleri	Hata	Değerleri	Değerleri
F1	SBO12	0.712	-	-	-
	SBO6	0.475	0.119	6.039	***
	SBO14	0.625	0.117	7.142	***
	SBO7	0.432	0.085	5.606	***
F2	SBO1	0.601	-	-	-
	SBO27	0.654	0.247	4.746	***
	SBO17	0.434	0.142	5.340	***
	SBO2	0.506	0.211	4.198	***
F3	SBO35	0.914	-	-	-
	SBO36	0.613	0.113	5.964	***
	SBO39	0.417	0.100	5.101	***
F4	SBO19	0.697	-	-	-
	SBO18	0.864	0.146	7.860	***
	SBO5	0.438	0.069	6.374	***
F5	SBO25	0.855	-	-	-
	SBO24	0.440	0.128	4.014	***
	SBO31	0.425	0.125	3.974	***

***p<0.05

3.5. Uyum İyiliği İndeksi

YEM (Yapısal Eşitlik Modeli) uygulamalarında, test edilecek modelin veri ile desteklenip desteklenmediğine, gerekli analizler sonucunda üretilen uyum iyiliği indeksleri (goodness of fit indices) sonuçlarına bakılarak karar verilmektedir. Bilimsel çalışmalarda en yaygın kullanılan ve en köklü olanı Ki kare değeridir. Bunun yanında çeşitli uyum indeksleri olsa da, araştırmacılar arasında hangisinin kullanılması gerektiği ile ilgili ortak bir kanaat

oluşmamıştır.³⁴ Değişkenler arası korelasyonlar incelendiğinde maddelerin faktör yüklerinin 0.41'in üzerinde olduğu ve tüm korelasyon ilişkilerinin anlamlı olduğu görülmektedir.

Tablo-4: Yapısal modelin uyum iyiliği değerleri

Yapısal Uyum Modeli		
	Değerleri	Tavsiye Edilen Değerler ³⁵
χ^2/df	2.033	≤ 5
RMSEA	0.061	≤ 0.08
GFI	0.915	≥ 0.90
AGFI	0.880	≥ 0.90
CFI	0.860	≥ 0.90
SRMR	0.065	≤ 0.08
$\chi^2: 219.543, df: 108, p:0,000$		

Doğrulayıcı Faktör analizine göre ölçeğin yapısal denklem model sonucunun (Structural Equation Modeling Results) $p=0.000$ düzeyinde anlamlı olduğu, ölçeği oluşturan 17 madde ve 5 alt boyutun ölçek yapısıyla ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁶ Modelde iyileştirme yapılmıştır. Uyum indeks değerleri düşük olan modellerde iyileştirme yaparak uyum değerleri artırılabilir. Bu da modifikasyon indeksleri yüksek olanlardan başlanır ve yüksek olanlar arasında yeni kovaryans oluşturularak iyileştirilmeye gidilir. İyileştirme yapılırken uyumu azaltan değişkenler belirlenmiş, artık değerler arasında kovaryansı yüksek olanlar için yeni kovaryans oluşturulmuştur. Sonrasında yenilenen uyum indisi hesaplamalarında uyum indisleri için kabul edilen değerlerin sağlandığı değerler yukarıda tablo-4'de gösterilmiştir.

Sonuç

Sosyal bütünleşme, bütünleşmek isteyen bireylerin genelinin iradi tercihleriyle, değişen şartlara ve zemine göre yeniden üretilen bir sosyal süreçtir. Sosyolojide yapısal-işlevselcilik, eleştirel teori ve metodik bireyci yaklaşımlara göre, bir imkân ve ideal olarak,

³⁴ Gürbüz- Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 344-345.

³⁵ Gürbüz- Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 345.

³⁶ Bk. Tablo-4.

bütünleşme farklı bakış açılarıyla tartışılmıştır. Kuramsal tartışmalar yanında, kendi toplumsal gerçekliğimizi de dikkate alarak, sosyal bütünleşme konusunda birbiriyle bağlantılı şu çıkarımları yapabiliriz: (1) Bütünleşme temel değerler üzerinde “genel” bir mutabakattır ve toplumsal hayatın sağlıklı işleyebilmesi için zaruridir. (2) Bütünleşmek için iş, görev, yetki, sorumluluk ve özgürlük açısından, hayatı yaşanır kılacak, sosyal düzeni tesis edecek ve sosyal gelişmeyi temin edecek şekilde, fertlerin ve kurumların birbirini tamamlaması beklenir. (3) Sağlıklı bütünleşme için bu iç içe geçmiş işlevsel tamamlanmanın fertlerin geneli, kurumların bütünü için geçerli ve en önemli alternatif haline gelmesi gerekir. (4) Gelir ve refahın tabana yayılarak ekonomik hoşnutsuzluğun ve sosyal kuralsızlığın asgari seviyede kalması; kuvvetin tahakküm aracı değil, adaletin tevzisine memur kılınması; rekabetin yok etme üzerine değil, güçlenerek “birlikte var olma” üzerine kurulması, “kazan-kaybet” anlayışından “kazan-kazan” anlayışına geçilmesi bütünleşmeyi kolaylaştıracaktır. (5) Hayata yön veren kavram, sembol ve değerlerin anlaşılmasında sosyolojik bağlamlar ve zihinsel tasarımların önemsenmesi ve dikkate alınması; fâilin anlamlı davranışlarının anlaşılmasından anlamlandırılmaması, anlamının da nihayetinde yorum olduğu hesaba katılarak münasebetlerde keskinlik ve dışlayıcılık yerine saygılı bir kapsayıcılık, insana yakışan bir “tedirginliğin” alışkanlık haline gelmesi önemlidir. (6) Sosyal münasebetlere yön veren kavramların ve sembollerin zihinsel farklılıkları ve ideolojik çatışmaları kabul edilebilir seviyede tutacak bütünleştirici ve destekleyici kültürel bir anlam dünyası oluşturulması bütünleşme için daima avantajlı ortam sağlayacaktır.

Diğer taraftan, disiplinler arası bir konu olan sosyal bütünleşmenin çokça konuşulmasına rağmen ölçülmesi üzerinde yeterince durulmadığı görülmüştür. Nitekim literatüre bakıldığında ülkemizde bu alanda geliştirilmiş bir sosyal bütünleşme ölçeği tespit edilememiştir. Araştırma böylesi bir boşluğa hitap etmeye çalışmıştır. Her araştırma bir gözlem, her gözlem de gerçekliğin bir yönünün tasviridir. Dolayısıyla, bu araştırmanın, ileride daha da geliştirileceğine inandığımız Sosyal Bütünleşme Ölçekleri için Şırnak özeline uygun hem bir örnek hem de başlangıç olduğunu düşünmekteyiz. Sonuçta araştırma süreci içinde 56 maddelik soru havuzu üzerinden 39 maddelik bir ölçek formu geliştirilmiştir. Elde edilen verilerden hareketle yapılan analizler sonucunda 17 maddeden müteşekkil bir sosyal bütünleşme ölçeği meydana getirilmiştir. Analizler sonucunda ölçeğin KMO değeri (0,633) örneklem sayımızın yeterli olduğunu göstermiştir. Bartlett Küresellik testi sonuçları incelendiğinde ise, elde edilen ki kare değerinin anlamlı ve kabul edilebilir olduğu sonucuna

ulaşmıştır ($\chi^2(136) = 920.836$; $p < 0,05$). Yine yapılan Açıklayıcı Faktör Analizi sonuçlarına göre toplam açıklanan varyans %55.919; madde yük değerleri de 0.41 ile 0.91 arasında tespit edilmiştir ki, bu oranlar da, SBÖ'nün kullanılabilir olduğunu göstermektedir. SBÖ'nün toplam Cronbach Alfa değeri 0.61'dir. Beklentimizden düşük çıkmakla birlikte bu oran da ölçeğin kullanılabilir olduğunu göstermektedir. Ayrıca yapılan Doğrulayıcı Faktör Analizi'ne göre, SBÖ'nün yapısal denklem model sonucunun (Structural Equation Modeling Results) $p = 0.000$ düzeyinde anlamlı olduğu, ölçeği oluşturan 17 madde ve 5 alt boyutun ölçek yapısıyla ilişkili olduğu belirlenmiştir. Tüm bu bulgulardan hareketle, geliştirdiğimiz 5 faktörlü SBÖ'nün sosyal bütünleşmeyi anılan boyutlar çerçevesinde ölçtüğünü düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abrahamson, Mark. *İşlevselcilik (Funtionalism)*, çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebat Ofset, 1990.
- Altıkardeş, İsmet. *Din Sosyalleşme ve Hoşgörü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Altunışık, Coşkun R. vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005.
- Amman, Mehmet Tayfun. *Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz, Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Aydınalp, Halil. "Din, Kimlik ve Yabancılaşma". *Diyanet Dergisi* 303 (2016), 9-10.
- Aydınalp, Halil. "Birlikte Yaşama Kültürünün Sosyolojik Çerçevesi". *Birlikte Yaşamının İmkânı*. Ed. M. Düzce - R. Akkır. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Bilgin, Vejdî. *Sosyal Çözülme ve Din*. Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Sosyal Bilimler Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1982.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Türkiye'de Sosyal Çözülme Tehlikeleri*. İstanbul: Filiz Yayınları, 1990.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: Spss ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, California: Stanford University Press, 1959.
- Dedeoğlu, Beril. *Uluslararası İlişkilerde Özel Bir Alan, Bölgesel Bütünleşme, (Kuramlar-Yaklaşımlar ve Modeller)*. İstanbul: Yeniüzyıl Yayınları, 2015.
- Demirezen, İsmail. "Birlikte Yaşama İmkânı olarak Gadamer Hermenötiği". *Birlikte Yaşamının İmkânı*. Ed. Mesut Düzce-Ramazan Akkır. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. çev. W.D. Halls. London: Free Press, 2001.
- Fukuyama, Francis. *Savaşların Geleceği*. çev. K. Koçdemir. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Giddens, Anthony. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi)*. çev. Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 9. Basım, 2010.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri, (Felsefe-Yöntem-Analiz)*, Ankara: Seçkin Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- İnan, Mesut. *Türkiye'de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Jeffery Alexander. *Kültür ve Siyaset*. çev. S. Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Karslı, Bahset. *Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun İlçesi Örneğinde Din ve Sosyal Bütünleşme)*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Kauppi, Mark V. and Paul R. Viotti. *The Global Philosophers: World Politics in Western Thought*, Lanham, MD: Lexington Books/Rowman and Littlefield, 1992.
- Moore, Wilbert E. "İşlevselcilik", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. çev. Ş. Tekeli. Ankara: Ayrac Yayınları, 1997.
- Parsons, Talcott. *The Social System*, London/England: Routledge Kegan Paun Published, 1991.
- Parsons, Talcott. "Illness and the Role of the Physician: A Sociological Perspective". *American Journal of Orthopsychiatry* 21/3 (July, 1951), 445-666.
- Parsons, Talcott. "Religion in a Modern Pluralistic Society". *Review of Religious Research* 7/3 (1966), 125-146.
- Ruth A. Wallace - Alison Wolf. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları (Klasik Geleneğin Genişletilmesi)*. çev.

- Leyla Elburuz - Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Sagarin, Edward. *Sociology The Basic Concepts*. New York: Holt Rinehart Winston, 1978.
- Sherif, Muzaffer. "Superordinate Goals in the Reduction of Intergroup Conflict". *American Journal of Sociology* 63/4 (1958), 349-354.
- Sherif, Muzaffer vd. "Status in Experimentally Produced Groups". *American Journal of Sociology* 6/4 (1955), 370-379.
- Sherif, Muzaffer. "Experiments in Group Conflict". *Scientific American* 195/5 (1956), 54-59.
- Smelser, Neil J. - Münch, Richard. *Kültür Kuramı*. çev. Cumhuriyet Atay. İstanbul: Pales Yayınları, 2014.
- Susan M. Ross - Murray A. Straus. "The Social Integration Scale". Annual Meeting of the American Educational Research Association, (Chicago: IL, TCI\TCI2D.P.,13/1995), 23.
- Şahin, Mehmet Cem. *Kavram Atlası (Din Sosyolojisi I)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Touraine, Alain. *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*. çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Türkkahraman, Mimar - Fidan Serdal. "Türk Dünyası ve Mana Etrafında Bütünleşme, Türkiye Araştırmaları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2005/2, (2016), 75-90.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.

İslam Ekonomisi Açısından Türev Ürünlerin Eleştirel Bir Analizi

A Critical Analysis of Derivative Instruments from the Perspective of Islamic Economics

Medine SICAKYÜZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finans Anabilim Dalı

Master's Student, İstanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Economics and Finance

İstanbul, Turkey

medinesicakyuz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1238-3307>

Harun ŞENCAL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Ekonomi Anabilim Dalı

Assistant Professor, İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Economics

İstanbul, Turkey

harun.sencal@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3617-8954>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 Sayfa / Pages: 134-158

Atıf / Cite as: Sıcakyüz, Medine – Şencal, Harun. “İslam Ekonomisi Açısından Türev Ürünlerin Eleştirel Bir Analizi [A Critical Analysis of Derivative Instruments from the Perspective of Islamic Economics]”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 134-158. <https://doi.org/10.35415/sirmakofd.977157>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bu çalışmanın amacı modern zamana ait bir kavram olan riskin finansallaşan iktisadi sistem sonucunda metalaşmasını ve bu metalaşma sürecinin yol açtığı sonuçları İslam ekonomisi açısından eleştirel bir analize tabi tutmaktır. Modern öncesi dönemdeki belirsizliklerin modern dönemde -özellikle istatistik teorilerinin gelişmesi sayesinde- ölçülebilir ve nicel olarak ifade edilebilir bir karaktere sahip olmasıyla beraber hesaplanabilir belirsizlikler risk kavramına dönüşmüştür. İnsanlar tarafından üretilen ve küreselleşen dünyada artık "örtük" olarak tutulamayan riskler, Beck'in tabiriyle "Risk Toplumu" nu oluşturmuştur. Risk toplumunda artık bir meta haline gelen risk, neoliberal politikalar sayesinde finansallaşan iktisadi sistem içerisinde türev ürünler aracılığıyla kolay bir şekilde alınıp satılabilir bir hale gelmiştir. Teknolojinin sunduğu kolaylıklar ve hızlı işlem yapabilme imkânı finans piyasasının ürünlerini kullanarak sadece riski yönetme amacına değil bunun yanında risk üzerinden para kazanmak için işlem yapılması amacına da hizmet eder olmuştur. 20. yüzyılda tezgahüstü piyasalarda işlem görmeye başlayan türev ürünlerin temelde üç kullanım amacı vardır; hedging, spekülasyon ve arbitraj. Reel sektörün küreselleşen piyasalarda kaçınılmaz şekilde maruz kaldığı risk insanları hedging yapmaya iterken finansallaşma sayesinde ise spekülasyon ve arbitraj yaparak risk üzerinden para kazanmaya çalışan farklı bir kesim de ortaya çıkmıştır. Küreselleşmiş ekonomik sistem içinde ithalat ve ihracata dayalı ticaret yapan firmalar ticari faaliyetlerini istikrarlı şekilde yapabilmek ve ekonomik büyümelerini sağlayabilmek için kur riskinden korunmak zorundadır. Bunun neticesinde, küreselleşmenin oluşturmuş olduğu bu aşırı risk ortamında insanlar türev işlemler yaparak riskten korunmayı hedeflemektedir. Öte yandan, içinde bulunduğumuz finansal sistem reel mal üreten sektörlerin aksine spekülasyon ve beklentilerin hâkim olduğu bir sektördür; risk spekülasyonu ve beklentilere dayalı olan finansal sistem ise bütün piyasalarda belirleyici bir karaktere sahiptir. Türev ürünleri hedging amacıyla kullananlar için beklentiler olumsuzluk ifade ederken spekülatörler ve arbitrajcular beklentilerin yarattığı risk ortamından faydalanan kesimdir. Çünkü spekülatörler ve arbitrajcular rasyonel düşünceyi temel alarak -türev piyasalarında riskin metalaştırılması üzerinden- en az çaba ile en fazla kâr elde etmeyi hedeflemektedirler. Çalışmada türev ürünler sayesinde metalaşan riskin yol açtığı sorunların İslam ekonomisi açısından analizi yapılırken öncelikle finansallaşmanın sonuçları ele alınmış, ardından türev ürünlerin kullanımı İslam ekonomisi açısından değerlendirilmiştir. Toplumun finansal ihtiyaçlarını karşılamakta önemli bir yere sahip olan türev ürünler; sermaye sahiplerinin kolay yoldan kar elde etmek ve sermayesini arttırmak için spekülasyon ve arbitraj yapmasına olanak sağlayarak toplumda ekonomik adaletsizliği arttırmaktadır. Özetle toplumun ihtiyaçlarına hizmet etmesi gereken finansal sistem bunu sağlayamamakta, aksine spekülasyon gibi işlemlerin artması belli kişilerde sermayenin birikmesini sağlayarak toplumun ekonomik düzeninin daha kötüye gitmesine sebep olmaktadır. Her ne kadar ithalat ve ihracata dayanan ticari faaliyetler yapan firmalar kur riskiyle karşı karşıya olmaları sebebiyle türev ürünlere reel ekonominin istikrarı açısından ihtiyaç duysalar da türev ürünleri kullanan yatırımcılar bu amaçtan farklı olarak kısa sürede kar elde etmek için de bu araçları kullanmaktadır. Türev ürünlerin bu şekilde kullanımı ekonominin finansallaşmasını arttırmakta ve reel üretime katkı sağlamaktan ziyade sermaye sahiplerinin sermayesini arttırmasına aracılık yapmaktadır. Sermaye sahiplerinin kaynaklarını reel üretimden ziyade türev ve benzeri finansal ürünlere yönlendirmesi ise finansal krizler başta olmak üzere geniş ölçekte daha büyük sorunlara yol açmaktadır. Bu durum toplumsal maslahata uygun olmadığı ve İslam hukukundaki genel kabule göre toplumun maslahatı bireylerin çıkarından önce geldiği için türev ürünler maslahat açısından da uygun görülmemektedir. Bu makalenin amacı, modern dönemde üretilmiş olan risklere karşı türev ürünler bir çözüm sunsa dahi, bu çözümün ekonominin daha fazla finansallaşmasına ve yatırımcıları İslam'ın maksatlarına uygun olmayan yollardan gelir elde etmeye yönelten bir finans ortamına yol açığının vurgulanmasıdır. Türev ürünlerin fıkhi olarak değerlendirilmesine yer verilen bu çalışmada İslam hukukçularının daha ziyade sözleşme şartlarının İslam hukukuna uygunluğunu göz önüne aldıklarına dikkat çekilerek, bu gerekli şartın yanı sıra türev ürünlerin ortaya çıktığı bağlamın da fetva sürecinde değerlendirilmesinin önemine vurgu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Ekonomisi, Risk, Türev Ürünler, Finansallaşma, Küreselleşme.

Abstract

The aim of this study is to critically analyze a modern concept -the commodification of risk as a result of the financialized economic system and the consequences of this commodification process from an Islamic economics perspective. As the uncertainties in the pre-modern period have a measurable and quantitative character in the modern period, especially thanks to the development of statistical theories, calculable uncertainties have turned into the concept of risk. Risks, which are produced by people and can no longer be kept "implicit" in the globalizing world, have formed the "Risk Society" in Beck's words. Risk, which has now become a commodity in the risk society, has become easily tradable via derivative instruments in the economic system that has become financialized thanks to neoliberal policies. The facilities offered by technology and the opportunity to make fast transactions have served not only to manage the risk by using the products of the financial market, but also to make transactions to earn money on risk. Derivative instruments, which started to be traded in the over-the-counter markets in the 20th century, have basically three uses: hedging, speculation, and arbitrage. While the risk that the real sector is inevitably exposed to in globalized markets pushes people to hedge, a different segment has emerged that tries to make money on risk by speculation and arbitrage thanks to financialization. In the globalized economic system, companies engaged in importing and exporting have to be protected from exchange rate risk to conduct their commercial activities in a stable manner and to ensure their economic growth. As a result, in this extreme risk environment created by globalization, people aim to avoid risk by making derivative transactions. On the other hand, contrary to the sectors that produce real goods, the financial system we are in is a sector dominated by speculation and expectations; The financial system, which is based on risk speculation and expectations, has a determining character in all markets. While expectations express negativity for those who use derivatives for hedging purposes, speculators and arbitragers are those who benefit from the risk environment created by negative expectations, since such investors with rational thought aim to gain the maximum profit with the least effort through commodification of risk in the derivatives market. In the study, to analyze the problems caused by commodification of the risk from an Islamic economics perspective, first, the consequences of financialization are discussed, and then how the derivative instruments have commodified the risk is evaluated. Derivative instruments, which have an important place in meeting the financial needs of the society, increase the economic injustice by enabling the capital owners to speculate and arbitrage to make profit easily and to increase their capital. In summary, the financial system that should serve the needs of the society cannot provide this; on the contrary, the increase in transactions such as speculation causes the accumulation of capital in certain people and causes the economic order of the society to deteriorate. Although companies engaged in commercial activities based on imports and exports need derivative instruments for the stability of the real economy due to the exchange rate risk, investors using derivative products also use these tools to make profit in a short time. The use of derivative instruments in this way increases the financialization of the economy and acts as an intermediary for the capital owners to increase their capital rather than contributing to real production. The fact that capital owners channel their resources to derivatives and similar financial instruments rather than real production causes bigger problems on a large scale, especially financial crises. Derivative instruments do not seem appropriate in terms of *maslahā*, since this situation is not suitable for public utility and, according to the general acceptance in Islamic law, the benefit of the society comes before the interests of individuals. The aim of this article is to emphasize that even if derivative instruments offer a solution to the risks produced in the modern period, this solution leads to more financialization of the economy and a financial environment that leads investors to earn income from ways that are not suitable for the purposes of Islam. In this study, which includes the evaluation of derivative instruments according to Islamic law, the importance of evaluating the context in which derivative instruments arise in the *fatwa* process is emphasized, along with the compliance of contract conditions with Islamic law.

Keywords: Islamic Economics, Risk, Derivatives, Financialization, Globalization.

Giriş¹

Modern öncesi dönemde belirsizlik olarak ifade ettiğimiz gerçekleşme ihtimali bulunan olaylar için günümüzde çeşitli matematiksel hesaplamalar yapılabilmektedir. Bu sayede, istatistiksel olarak gerçekleşme ihtimali hesaplanan olaylar için belirsizlik yerine risk kavramı kullanılmaktadır.² Özellikle 19.yy.'dan sonra doğal afetler gibi olayların dahi gerçekleşme ihtimalinin sayısal olarak hesaplanabilir kabul edilmesiyle risk kavramının kullanımı oldukça yaygınlaşmıştır. Artık örtük halde tutulamayan bu risklerin gündelik hayatın içerisinde herkesi etkileyecek seviyeye ulaşmasını Ulrich Beck "Risk toplumu"³ olarak kavramsallaştırmaktadır. Risk toplumunda sağlık, eğitim, sosyal hayat, ekonomi, finans gibi insanı ilgilendiren her alanda çeşitli risklerden söz edilebilir. Modern sonrası dönemde ortaya çıkan risk toplumunda, risklerin artık "örtük"⁴ tutulamamasının sonucu olarak insanlar bu risklerden korunmaya ihtiyaç duymuşlardır. Örneğin 1970 tarihinde Bretton Woods anlaşmasının kullanımdan kalkmasından sonra kur riski oldukça artmış ve insanların kur riskinden korunma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu durum hedging amaçlı türev ürünlerin kullanılmasını artırmıştır.

20.yy'ın sonlarına doğru hemen hemen tüm dünyada neoliberal politikaların uygulanmaya başlanması küreselleşmeyi ve beraberinde finansallaşmayı getirmiştir. Finansallaşma hem ulusal hem de uluslararası finansal işlemlerin ağırlığının artmasıdır.⁵ Finansal faaliyette bulunmayan işletmelerin de finansal piyasalar ile eskiye nispeten daha yoğun şekilde ilgilenmesi ve gelirlerinin giderek artan bir bölümünü finansal sektöre aktarmaya başlamasıdır.⁶ Günümüz ekonomisinde türev ürünlerin temel kullanım amacı hedging yaparak risk transferi sağlamanın yanı sıra⁷ spekülasyon ve arbitraj yaparak şirketlere

¹ Bu makalenin önceki bir versiyonu "İslam Ekonomisi Açısından Türev Enstrümanlarının Eleştirel Bir Analizi" başlığıyla Uluslararası İslamî Sigortacılık ve Finans Sempozyumu'nda (25-26 Mart 2021) sözlü bildiri olarak sunulmuştur./ A previous version of this article was presented as a paper at the International Symposium on Islamic Insurance and Finance (March 25-26, 2021) with the title "A Critical Analysis of Derivative Instruments in terms of Islamic Economics".

² Abdurrahim Emhan, "Risk Yönetim Süreci ve Risk Yönetimde Kullanılan Teknikler", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 23/3 (Ağustos 2010), 221.

³ Ulrich Beck, *Risk Toplumu ve Başka Bir Modernliği Doğru*, çev. Bülent Doğan - Kazım Özdoğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2019), 8.

⁴ Beck, *Risk Toplumu & Başka Bir Modernliği Doğru*, 12.

⁵ Özgür Orhangazi, "Keynesgil Finansal Düzenlemelerden Finansallaşmaya: İktisat Literatürü ve ABD Ekonomisinin Finansallaşmasına Tarihsel Bir Bakış", *ODTÜ Gelişme Dergisi* 35 (Haziran 2008), 133.

⁶ Orhangazi, "Keynesgil Finansal Düzenlemelerden Finansallaşmaya: İktisat Literatürü ve Abd Ekonomisinin Finansallaşmasına Tarihsel Bir Bakış", 154.

⁷ Per Alkeback - Niclas Hagelin, "Derivative Usage by Nonfinancial Firms in Sweden with an International Comparison", *Journal of International Financial Management & Accounting* 10/2 (1999), 113.

kar elde etmek olmaya başlamıştır.⁸ Çünkü Dünya piyasalarında işlem yapabilme imkânı spekülâtorler ve arbitrajcuların risk üzerinden para kazanmasına yardımcı olmaktadır. Bu çalışmanın amacı, modern dönemde ortaya çıkan bu risklerin finansallaşan iktisadi sistem içerisinde türev ürünler vasıtasıyla metalaşmasını ve bu durumun meydana getirdiği sonuçları İslam ekonomisi açısından analiz etmektir. Bu analiz yapılırken, türev ürünlerin fıkhi uygunluğunu tespit edebilmek için sözleşme şartları açısından İslam hukukuna uygunluğunun yanı sıra, türev ürünleri ortaya çıkaran bağlamın ve kullanılmalarının toplumsal düzeyde yol açacağı kısa ve uzun vadeli sonuçların da değerlendirilmesinin gerekliliği vurgulanacaktır.

Küreselleşmiş ekonomik sistem içinde ithalat ve ihracata dayalı ticaret yapan firmalar kur riskinden korunmak zorundadır. Çünkü riskten korunamadığında ve büyüme sağlayamadığında sistem içerisinde kalması zorlaşacaktır. Bu bağlamda türev ürünler reel ekonomideki faaliyetlerle yakından alakalı olup aynı zamanda -kurdaki dalgalanmalara karşı- öngörülebilirliği artırıcı bir etkisi vardır. Öte yandan türev ürünler kullanılarak yapılan spekülasyonun ve arbitrajın artması ve finansal piyasaların geçmiş yıllara nazaran ekonomideki payının giderek büyümesi sermayenin reel piyasalardan ziyade finansal sektöre aktarılmasına yol açmaktadır.⁹

Sanayileşme ile emek, toprak ve paranın meta haline gelmesinin¹⁰ ardından modern sonrası risk toplumunda risk de artık bir meta haline gelmiştir. Gerek finans piyasalarında gerek ticari sigorta sisteminde kolayca alınıp satılabilen risk, bir meta olarak reel faaliyete nazaran daha kısa sürede ve düşük maliyetle para kazanmayı sağlamaktadır. Finansal enstrümanların karlılığının ve verimliliğinin yüksek olması -küreselleşmenin de katkısıyla- finansallaşmayı arttırarak reel ekonominin payını olumsuz yönde etkilemektedir.¹¹ Hemen hemen her yüzyılda bir meydana gelen krizler de finansallaşmanın yol açtığı olumsuzlukların sürdürülemez hale gelecek noktaya ulaşmasını temsil etmektedir.

Günümüzde -özellikle spekülasyon ve arbitraj amaçlı kullanılan- türev ürünler İslam'ın uygun gördüğü risk ve kar paylaşımına dayalı ekonomik faaliyetlerden oldukça farklıdır. İslam, toplumun ihtiyaçlarına yanıt verebilen ve toplumda ekonomik adaleti

⁸ Tor Brunzell vd., "The Use of Derivatives in Nordic Firms", *The European Journal of Finance* 17/5-6 (2011), 358.

⁹ Brunzell vd., "The Use of Derivatives in Nordic Firms"; Stankovska, "Global Derivatives Market".

¹⁰ Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 118.

¹¹ Orhangazi, "Keynesgil Finansal Düzenlemelerden Finansallaşmaya: İktisat Literatürü ve ABD Ekonomisinin Finansallaşmasına Tarihsel Bir Bakış", 154.

sağlayan iktisadi faaliyetleri uygun görür.¹² Ancak bugün ekonomiyi etkileyen finans sisteminin “hatalı”¹³ olması sebebiyle görece küçük bir azınlık maksimum faydayı sağlarken toplumun geneli bu durumdan zarar gören taraftır. Eğer İslami bir ekonomiden bahsedeceksek bireysel çıkarlar için toplumsal maslahatın göz ardı edilmemesi gerekir.

Literatürde türev işlemleri fıkhi açıdan konu alan bazı çalışmalar¹⁴ türev işlemleri taraflardan birisi kazanç elde ederken diğer tarafın zarara uğradığı¹⁵ sıfır-toplamlı bir oyun olduğu için İslam’ın yasakladığı kumara benzetmiştir. Ekonomik olarak amaç sadece sermayenin bir grubun elinde toplanması ya da bir yerden bir yere aktarılmasıyla kalmamalı bunun ahlaki ilkelere uygun olup olmadığı, işlemin neden ve nasıl olacağı, bu sermaye aktarımının sonuçlarının toplumda ne gibi fayda ve zararlara yol açacağı da değerlendirmeye dahil edilmelidir. Bu faktörler hesap edilmediği takdirde, toplumdaki ilişki ve kurumları belirleyen ilkelere göre şekillenen, diğer bir ifadeyle topluma gömülü olan ve toplumun ihtiyacına göre belirlenen iktisadi ilişkiler yerine, yönetici konumunda olan ve kârın paydaşlara dağıtılmasının geri planda kaldığı bir ekonomik yapı ortaya çıkacak ve gelir eşitsizliği makası giderek açılmaya devam edecektir.¹⁶

Makalenin sonunda insanların içerisinde buldukları riskten korunmalarının bir ihtiyaç olduğu kabul edilmiş ancak buna bir çözüm olarak ortaya çıkan türev ürünlerin çıkış bağlamını ve geleneksel finans sistemi içerisinde yol açtığı sorunları hesaba katarak bu ürünlerin İslam hukuku açısından uygunluğunu değerlendirmemiz gerektiği vurgulanmıştır. Bu sonuç bizi araştırmacıların mevcut ürünlerin İslam’a uygun hale getirilmesi için çaba sarf etmesinin yanı sıra İslam’ın uygun gördüğü toplumda ekonomik adaleti sağlayan ve toplumun ruhuna uygun, toplumu yönlendirmeyen aksine toplumun ihtiyaçlarına göre şekil alan risk paylaşımına dayalı ürün ve kurumların oluşturulması için çalışmalar yapmasının önemine götürmektedir.

¹² Mehmet Asutay, “A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2 (2007), 7.

¹³ Robert J. Shiller, *Finans ve İyi Toplum*, çev. Erhan Akkaş (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 19.

¹⁴ Abdullah Durmuş, *Fıkhi Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 131; Servet Bayındır, “Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhi Tahlili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/12 (Mayıs 2012), 72.

¹⁵ A.Kerem Özşahin, *Vadeli İşlem Sözleşmesinin Hukuki Niteliği* (Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, Yeterlilik Etüdü, 1999), 8.

¹⁶ Mehmet Asutay, “Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy Vs the Realities of Islamic Finance”, *Asian and African area studies* 11/2 (2012), 97-100; Asutay, “A Political Economy Approach to Islamic Economics”, 9-12.

1. Literatür Taraması

Türev ürünlerin İslam hukuku açısından ele alındığı literatürü incelediğimizde, türev ürünlerin dayalı olduğu varlıklara göre değerlendirildiği ve forward, future, swap ve opsiyon ürünlerine odaklanıldığı görülmektedir. Bu alanda AAOIFI tarafından yayınlanan emtiaya dayalı türev ürünlere dair standart önemli bir kaynak oluşturmaktadır.¹⁷ Emtia haricinde, döviz, faiz oranı, endeksler, menkul kıymetler gibi çeşitli varlıklara dayalı türev ürünler piyasalarda bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı türev ürünlerin İslam hukuku açısından detaylı bir analizinden ziyade İslam hukukçularının hüküm verirken sözleşmenin şartlarına odaklandıklarını ve türev ürünlerin finansal piyasalar ve daha genel olarak ekonominin finansallaşması bağlamında oynadığı role değinmediklerini göstermek olduğu için literatür taramasını emtia, döviz ve faiz oranı varlıklarına dayalı türev ürünlerle sınırlamaktayız. Bu konudaki görüşler aşağıda detaylı olarak ele alacağımız (i)caiz görmeyenler ve (ii)caiz görenler şeklinde iki alt başlıkta sunulmaktadır.

1.1. Caiz Görmeyenler

Faiz oranına dayalı türev ürünler; İslam'ın faizi yasaklamış olması sebebiyle faize dayalı türev ürünleri fazla tartışma konusu olmamıştır. Araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız literatürde bu konuyu ele alan çalışmaların faiz oranı üzerine yapılan sözleşmelerin caiz olmadığı konusunda uzlaştığı görülmektedir. Bunun sebebi, faiz oranına dayalı forward ve future sözleşmelerinde alım-satım konu olan varlığın borcun satımından ortaya çıkan faiz oranı olması ve faiz oranlarının İslam hukukuna göre alım-satım konusu olmaya uygun (*mütekavvim*) bir mal kabul edilmemesidir.¹⁸ Faiz İslam hukuku açısından yasak olduğundan dayanak varlığı faiz olan swap sözleşmeleri de kesinlikle yasaktır.¹⁹

Emtiaya dayalı türev ürünler; Forward sözleşmeleri; fiyatı ve miktarı bugünden belirlenmiş olan dayanak varlığın önceden belirlenmiş bir kur üzerinden ileri bir tarihte alım-satımının yapılacağı anlaşmalardır.²⁰ Future sözleşmeler ise forward sözleşmelerin

¹⁷ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015, Yayın no:10), 529-546.

¹⁸ Bayındır, "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhî Tahlili", 65-66; Aytaç Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları* (Konya: Burç Yayınevi, 2015), 516.

¹⁹ Muhammad Al-Bashir Muhammad Al-Amine, *İslami Finasta Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ali Kürşat Sak - Gencay Karakaya (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 344; Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*, 522.

²⁰ Mahfi Eğilmez, *Ekonominin Temelleri* (Kavramlar ve Kurumlar) (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 345.

standartlaştırılmış ve organize piyasalarda işlem gören halidir.²¹ İslam hukukuna göre sözleşmelerde emtia teslimi ve para değişiminden en az biri sözleşme anında yapılması gerektiği halde forward sözleşmeler (veya forward sözleşmelerin standartlaştırılmış hali olan future sözleşmeler) her iki bedelin de ertelendiği bir alım-satım olduğu için İslami açıdan caiz görülmemektedir.²² Diğer yandan işlem sonunda teslim-tesellüm yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi de fıkhi açıdan itirazlara sebep olmaktadır.²³ Ayrıca, müşterinin emtiayı teslim almasına engel olabilecek herhangi bir şartın sözleşmede yer almaması gerekir.²⁴ Borsada gerçekleşen emtia vadeli işlemlerde genellikle (%97) ters işlem ve nakdi uzlaşma ile sonlanmasından anlaşıldığı üzere fiziki teslim amaçlanmamakla birlikte sonunda bir kazananın karşısında mutlaka bir kaybedenin olduğu işlemler olması sebebiyle de caiz kabul edilmez.²⁵ Fıkhen meşru sayılmayan emtianın alım satımının yapıldığı vadeli sözleşmeler ise zaten meşru kabul edilmemektedir.²⁶

Swap sözleşmeleri taraflar arasında belirli miktardaki finansal varlıkların, malların ya da faizlerin geçici olarak takas edilmesi üzerine yapılan anlaşmalardır.²⁷ Swaplar, tıpkı forward sözleşmelerde olduğu gibi, standart olmayan sözleşmelerdir ve taraflar arasında anlaşarak yapılır.²⁸ AAOIFI'nin standardına göre emtia piyasalarında uygulanan şekliyle swap işlemleri fıkhen caiz görülmemektedir.²⁹ Bu hükmün temel sebepleri; işlemlerde fiili takasın gerçekleşmemesi, işlem sonlanırken faiz oluşması, her iki bedelin de vadeli olması şeklindedir.³⁰

Döviz; Bir döviz satış (*sarf*) akdi gerçekleşmişse faiz oluşmaması için taraflar birbirlerinden ayrılmadan önce bedeller karşılıklı olarak teslim edilmelidir.³¹ Dövizin vâdeli satımı olan forward işlemlerinde ise bedeller karşılıklı olarak teslim edilmediğinden dolayı

²¹ Ahmet Aksoy - Cihan Tanrıöven, *Sermaye Piyasası Yatırım Araçları ve Analizi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2007), 489.

²² Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, 536; Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*, 511-512.

²³ Şamil Şahin, "Ukûdü'l-müstakbeliyyât fi's-sila'", *İslam Medeniyet Dergisi* 7/47 (Haziran 2021), 69.

²⁴ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, 535.

²⁵ Abdullah Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*, ed. Mehmet Bayyığıt (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 987-988; Şahin, "Ukûdü'l-müstakbeliyyât fi's-sila'", 66.

²⁶ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, 537; Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", 987.

²⁷ Yalçın Karatepe, *Türev Piyasaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayını, 2000, Yayın no:587), 147.

²⁸ Karatepe, *Türev Piyasaları*, 150.

²⁹ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, 541.

³⁰ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, 546.

³¹ Nuri Kahveci (ed.), *İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 1/248.

faiz meydana gelmektedir.³² Döviz dayalı forward işlemlerin caiz görülmemesinin bir diğer gerekçesi ise bu akdin yasak kabul edilen borcun borç karşılığı satımına sebep olmasıdır.³³ İşlemin faiz içermesi sebebiyle caiz kabul edilmemesinin yanında bazı araştırmacılara göre forward işlemi faizli bir akit değil garar içeren bir akittir ve döviz kurunun oluşturduğu riskten faydalanarak spekülasyon ve arbitraj amaçlı işlem yapmak caiz değildir.³⁴ Ancak forward işlemlerinin günümüz ticaret uygulamaları çerçevesinde hedging amaçlı kullanılması caiz kabul edilmektedir.³⁵ Riskten korunma amacıyla kullanılabilmesinin meşru olması konusunda günümüz İslam hukukçuları arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Durmuş'a göre kur riskinden korunma ihtiyacı içinde olanlar için kısmen menfaat ve maslahat bulunsa dahi vadeli döviz işlemleri faiz içermesinden dolayı toplumun geneline zarar vermektedir ve kur riski ile karşı karşıya olanların başka alternatiflere yönelerek bu ihtiyaçlarını karşılamaları gerekir.³⁶ Aynı şekilde Sâlus da zaruret halinde (kur riskinden korunma amacıyla) dahi olsa bu işlemlerin caiz olmayacağı görüşündedir.³⁷

Dayanak varlık olarak döviz kullanan swap türü işlemin ikinci aşamasında fâiz var olduğundan ve döviz işlemlerinin faiz oluşmaması için spot yapılması gerektiği gerekçeleriyle fıkhi olarak meşru görülmemektedir.³⁸

Opsiyon bir satın alma veya satma hakkı için belli bir bedel ödenmesi işlemini ifade ettiği için faiz oranı sözleşmelerinde, emtia sözleşmelerinde ve döviz sözleşmelerinde aynı işlevi görmektedir. Opsiyon sözleşmeleri sayesinde opsiyon alıcısı belirli bir bedel karşılığında opsiyon konusu malı belirlenen tarihte alma ya da satma hakkı kazanmıştır.³⁹ Opsiyon işlemi karşılığında bedel almak için uygun bir konunun bulunmadığı⁴⁰, muhayerlik hakkı

³¹ Bayındır, "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhi Tahlili", 73; Durmuş, *Fıkhi Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 97; İshak Emin Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2013), 57; Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, ts.), 660; Ali Ahmed Sâlus, *el-Muâmelâtü'l-mâliyye el-muâsıra fi mizânî'l-fikhi'l-İslâmî* (Kuveyt: Mektebetül'l-Fellah, 1992), 198; Ali Muhyiddin Karadâği, "el-Esvâkü'l-mâliyye fi mizânî'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/1 (1992), 169.

³³ Muhammed Takî el-Osmânî, "Ukûdü'l-müstakbeliyyât fi's-sila", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 1/7 (1992), 350.

³⁴ Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*, 57.

³⁵ Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*, 57.

³⁶ Durmuş, *Fıkhi Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 100.

³⁷ Sâlus, *el-Muâmelâtü'l-mâliyye el-muâsıra fi mizânî'l-fikhi'l-İslâmî*, 197.

³⁸ İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2017, 09), 141; Durmuş, *Fıkhi Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 102; Muhammad Al-Amine, *İslami Finansta Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*, 344; Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*, 524.

³⁹ Eğilmez, *Ekonominin Temelleri (Kavramlar ve Kurumlar)*, 349.

⁴⁰ Durmuş, *Fıkhi Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 139; Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*, 518; Durmuş, "Döviz Vadel ve Emtia Vadel İşlem Sözleşmeleri", 988.

karşılığında bedel (opsiyon primi) almanın caiz olmadığı,⁴¹ bu işlem ile insanların mallarının batıl yollarla alınmış olduğu,⁴² işlemin garar ve riba içerdiği gerekçeleriyle caiz görülmemektedir.⁴³ Çalışmalarda opsiyon primi ile kaparo karşılaştırılmış ve satış gerçekleşirse alınan bedelin kaparoda olduğu gibi satış bedeline eklenmemesi gerekçesiyle iki işlemin birbirinden farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁴ Döviz opsiyon özelinde konu ele alındığında ise sarf işlemlerinde vade caiz görülmediği için muhayyerlik ve kaparo da kabul edilemez.⁴⁵ Diğer yandan bu görüşe sahip olanların başka bir sebebi de işlemi yapan her iki tarafın da kendisinin karlı çıkacağını düşünmesi ancak vade sonunda sadece bir tarafın karlı çıkmasıyla işlemin kumara oldukça benzer özellikler taşıdığı iddiasıdır.⁴⁶ Ayrıca AAOIFI tarafından bu vaadin ikincil piyasada da satımının meşru olmadığı vurgulanmaktadır.⁴⁷

1.2. Caiz Görenler

Emtia; Mütakavvim bir malı konu alan vadeli işlemlerde her iki bedelin vadeli olması ticari bir gerekliliğe dayanıyorsa ve amaç spekülasyon yaparak gelir elde etmek değilse işlem caiz görülebilir.⁴⁸ Abdülbarî Meş'al' de emtia vadeli işlemlerin ihtiyaç halinde ihtiyatla caiz olabileceği görüşündedir.⁴⁹ Başka bir çalışmaya göre forward sözleşmeleri şu şartları içerdiği sürece işlemin caiz olduğu düşünülebilir; işleme konu olan mal İslam hukukunda alım-satımı caiz görülen bir mal olmalıdır, bedellerden biri peşin olmalıdır, süre malum olmalıdır, süre sonunda söz konusu malı satın almak zorunlu olmalıdır ve sözleşmede geri dönüşü olmayan teminat (depozit) şartı bulunmamalıdır.⁵⁰

Emtia forward sözleşmelerinin caiz olması ya da olmaması noktasındaki asıl mesele bu işlemin selem, istisna', borcun borç karşılığı satışı açılarından ele alındığında nasıl bir sonuca ulaşıldığı ile ilgilidir. Emtia forward sözleşmeleri ile selem akdinin karşılaştırması yapıldığında en önemli sorunlardan biri Müslüman çoğunluğun kabulüne göre selem akdinde bedelin anlaşma anında yapılması gerektiğidir.⁵¹ Selem akdinde bedelin sözleşme anında

⁴¹ es-Siddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, "el-İhtiyârât", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî* 7/1 (1992), 263.

⁴² Karadâği, "el-Esvâkû'l-mâliyye fî mizânî'l-fıkhî'l-İslâmî", 180.

⁴³ Durmuş, *Fıkhî Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 131,139.

⁴⁴ Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*, 519.

⁴⁵ Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", 987.

⁴⁶ Durmuş, *Fıkhî Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 131.

⁴⁷ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, 540.

⁴⁸ Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", 987.

⁴⁹ Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", 1158.

⁵⁰ Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*, 516.

⁵¹ Muhammad Al-Amine, *İslami Finansa Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*, 74.

ödenmesinin zorunlu olmasının sebebi borcun borç karşılığında satımının fıkhen yasak olmasıdır.⁵² Al-Amine ise bu konuda Malikilerin selem akdinde bedelin geciktirilmesine izin verdiği görüşüne dayanarak emtia forward işlemini seleme kıyas ederek işlemin caiz olduğu kanaatindedir.⁵³ Bunun yanında, emtia forward sözleşmesi istisna' akdinin bir benzeri olduğu iddia edilerek de caiz görülmektedir.⁵⁴

Benzer şekilde emtia forward işlemlerini caiz gören Hashim Kamali, emtia sözleşmelerinin yalnızca %2'sinin fiili teslimatla sonlanmasını bir sorun olarak görmemekte, emtia forward işlemlerini sonlandırırken ters işlem yapmanın bu akdin caiz olmasının önünde bir engel olmadığını iddia etmektedir.⁵⁵ Çünkü Kamali'ye göre emtia forward işlemlerini değerlendirirken dikkat edilmesi gereken husus teslimin gerçekleşme şekli değil, bu sözleşmenin temelinde olan *borcun satılması* durumunun İslam hukuku açısından hükmüdür.⁵⁶ Kamali'ye göre borcun satılması işlemiyle ilgili ise açık bir yasaklama yoktur ve bu işlemde takas odasının kullanılıyor olması sayesinde işlemin yasak olmasına sebebiyet verebilecek garar ve riba da bulunmamaktadır.⁵⁷ Bu sebeple, Kamali'ye göre, emtia forward işlemleri caizdir.

Döviz; İbn Şinkiti ve Kuveyt Finans Kurumu Fetvâ Heyeti'ne göre ise forward ve future döviz işlemlerinde bir akitleşme değil vaadleşme gerçekleşmektedir.⁵⁸ Kuveyt Finans Kurumu Fetvâ Heyeti riskten korunma amacıyla işleme konu olan malın fiyatının, miktarının ve niteliğinin başlangıçta belirlenerek ileri bir tarihte teslim-tesellümün yapılması şartıyla forward sözleşmelerin yapılmasını uygun bulmakla birlikte, işlemi yapan tarafların karşılıklı vaadleşmesi yerine, tek taraflı bir vaad ile vaadi veren tarafın vaadinden dönme imkanının olduğu bir sözleşme olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁹

⁵² Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr EL-Mergînânî, *El-Hidaye Tercümesi*, çev. Hüseyin Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2017), 4/382.

⁵³ Muhammad Al-Amine, *İslami Finasta Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*, 77, 86.

⁵⁴ Muhammad Al-Amine, *İslami Finasta Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*, 87.

⁵⁵ Mohammad Hashim Kamali, *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, çev. Nazan Lila (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 174, 175.

⁵⁶ Kamali, *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, 175.

⁵⁷ Kamali, *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, 182-184.

⁵⁸ Durmuş, *Fikhî Açıldan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 75.

⁵⁹ Bayındır, "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fikhî Tahlili", 70.

Ayrıca döviz forward işleminin caiz görülmesinin bir başka sebebi de bu sözleşmelerin amacının döviz bir emtia olarak kullanıp yasak kabul edilen döviz ticareti yapmak değil piyasadaki dalgalanmalardan kaynaklanan riskten karşılıklı olarak korunmak olduğudur.⁶⁰

Ürdün İslam Bankası'nın fıkıh heyeti ise Hanefi ve Şafi'lere göre sarf akdinde rayiç kurdan farklı bir kur kullanılabileceğini ileri sürerek döviz türev işlemlerinin caiz olduğu şeklinde karar belirtmiştir.⁶¹ Durmuş'a göre ise kurun serbest belirlenebilmesi fakihlerin üzerinde ittifak ettiği sarf akdinin peşin olması şartı ile çelişmekte ve vadeli döviz işlemlerinin caiz görülmesi için yeterli bir argüman değildir.⁶² Musa Âdem İsa'ya göre ise toplumda genel bir ihtiyaç bulunduğu için bu işlemler caiz olmalıdır.⁶³

Bayındır döviz swap işleminin her iki tarafa da menfaat sağlayan karşılıklı karz niteliğinde olduğu tespitinde bulunmuş ve faiz borcu swabı olmaması şartıyla döviz swap işlemlerinin caiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Ancak bazı çalışmalarda döviz swap işleminin ilk kısmı (spot) caiz görülmekle birlikte ikinci kısmında caiz kabul edilmeyen vadeli döviz işlemi (döviz forward işlemi) bulunduğu için döviz swap işlemleri de caiz görülmemiştir.⁶⁵

Muhayyerlik hakkı veya urban olarak ifade edilen opsiyon işlemi hem riskten korunma sağladığı hem de satıcının alıcıya sağladığı imtiyaz karşılığında tazminat alabileceği gerekçeleriyle caiz görülmektedir.⁶⁶ Bu görüşe sahip olanlara göre opsiyon karşılığında bedel alınabilir bir mal olarak kabul edilmektedir.⁶⁷

Yapılan çalışmalar incelendiğinde türev ürünlerin kullanımı için fetva verilirken değerlendirmelerin sözleşme bazlı ele alındığı dikkat çekmektedir. Türev ürünlerin ortaya çıktığı finansal iktisadi ortam ve yapılan işlemlerin ekonomi ve toplum üzerindeki sonuçlarının neler olabileceği ise genel olarak değerlendirmede zikredilmemektedir. Öyle ki türev ürünlerin aşırı belirsizlik içermesi caiz kabul edilmemesinin sebeplerinden biridir. Fakat şu unutulmamalıdır ki türev ürünler zaten riskler üzerinden kazanç elde edilmeye çalışılan işlemlerdir. Riskin bir meta olarak alınıp satılması neticesinde türev işlemler yapılmaktadır. Herhangi bir konuda fetva verilirken akit çerçevesinde inceleme yapılırken aynı zamanda

⁶⁰ Muhammad Al-Amine, *İslami Finasta Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*, 136.

⁶¹ Durmuş, *Fikhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 76.

⁶² Durmuş, *Fikhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 97.

⁶³ Durmuş, *Fikhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 98.

⁶⁴ Bayındır, "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fikhî Tahlili", 68.

⁶⁵ Durmuş, *Fikhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 102.

⁶⁶ Kamali, *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, 272.

⁶⁷ Kamali, *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, 266, 273.

toplumsal sonuçların da hesaba katılması İslam ekonomisi açısından önemli bir noktadır.⁶⁸ Bu sebeple, bu çalışmada türev ürünlerin sözleşme bağlamında İslam hukukuna uygunluğu açısından değerlendirilmesinin yanı sıra literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmak adına ilk olarak türev ürünlerin ortaya çıkışı ve riskin metalaşması ele alınarak bu metalaşmanın ekonomideki zararları üzerinde durulmuştur. Bu çalışmanın amacı, türev ürünlerin İslam ekonomisi açısından uygunluğunu ele alabilmek için ilk olarak türev ürünlerin ortaya çıktığı bağlamın tespit edilerek İslam ekonomisi açısından bir değerlendirmesinin yapılması ve sonrasında türev ürünlerin reel sektörde faaliyet gösteren şirketler için -uzun vadede- İslami bir çözüm olup olamayacağını tartışılmasıdır. Makalenin sınırları alternatif çözümler önermeye yeterli olmadığı için ilerideki çalışmalara yol göstermek adına zarureten veya maslahata dayanılarak verilen İslami açıdan uygun değerlendirmeler yerine şirketlerin içerisinde bulunduğu duruma, finansal piyasaların bağlamını da göz önüne alarak İslami ilkelere uygun kurum önerileri getirilmesinin önemine dikkat çekilmek amaçlanmaktadır.

2. Risk Kavramı

Risk, olasılık ve belirsizlik kavramları birbirleriyle ilişkili olduğundan aradaki farklar genelde ayırt edilmemekte ve bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılabilir. ⁶⁹ Ancak belirsizlik ve riskin zaman zaman birbirinin yerine kullanılıyor olmasına rağmen aralarında istatistiksel bir fark bulunmaktadır. Ayrıca insanlık tarihi kadar eski olan riskin, çağlar öncesindeki kullanımıyla bugünkü kullanımı arasında da içerik ve anlam yönünden farklılıklar vardır.⁷⁰ Modern öncesi dönemde kullanılan riskten kastedilen şey genellikle gerçekleşme olasılığı bilinmeyen bugün belirsizlik olarak ifade ettiğimiz olaylardır. Risk kelimesi geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde önemli bir kullanım alanına kavuşmuştur.⁷¹ Bugün artık istatistiksel olarak hesaplanan olaylar için risk, istatistiksel olamayan olaylar için belirsizlik kavramı kullanılmaktadır.⁷² Modern öncesi zamanlarda belirsizlik daha çok insanların üstesinden gelmek için çabalamadığı doğa olayları, felaketler veya tanrısal nedenlerle oluşmuş olayları ifade eder ve kader olarak nitelendirilirdi.⁷³

⁶⁸ Ahmet Yaman, "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 30-31.

⁶⁹ Emhan, "Risk Yönetim Süreci ve Risk Yönetimde Kullanılan Teknikler", 210.

⁷⁰ Aysu Çuhacı, "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/14 (Şubat 2012), 134.

⁷¹ Suat Soydemir, "Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu", *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/2 (01 Aralık 2011), 170.

⁷² Emhan, "Risk Yönetim Süreci ve Risk Yönetimde Kullanılan Teknikler", 211.

⁷³ Soydemir, "Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu", 170.

Belirsizlik olarak nitelendirdiğimiz olaylar elbette modern dönemde de mevcuttur ancak bunların istatistiksel olarak hesaplanmaya başlanması ve sigorta gibi uygulamaların kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte gerçekleşme olasılığı hesaplanabilen belirsizlikler artık risk olarak ifade edilmektedir. Modern toplumlarda riskler insan üretimi olarak bulunurken modern öncesi toplumlarda riskler insan ürünü olmayıp dışsal niteliklidir ve kadere bağlı veya Tanrısal sayılırlar.⁷⁴ Akılcı düşünce ve bilimsel bilginin hâkim olduğu modern zamanda risklerin insan eliyle üretilmiş ve hesaplanabilir olması onlarla başa çıkılabilir, en azından zararı azaltılabilir olduğu anlayışını meydana getirmiştir.⁷⁵

Günümüz toplumunu risk toplumu olarak adlandıran ve farklı açılardan da olsa risk kavramını ele alan iki önemli isim vardır: Anthony Giddens ve Ulrich Beck. Giddens'a göre modern zaman öncesinde belirsizlikleri ifade eden riskler dışsal risklerken, modern sonrasındaki riskler üretilmiş risklerdir. Modern dönemden önce insan toplumları insan üretimi olmayan dışsal risk dediğimiz kuraklık, deprem, açlık, fırtına gibi tehlikelerle karşı karşıyaydı.⁷⁶ Ancak bugün kendi bilgimizin ve teknolojimizin doğal dünya üzerindeki etkisi sebebiyle ortaya çıkan ve gitgide artan riskler ile karşı karşıyayız.⁷⁷ Modern dönemin başlarında insanlar tarafından üretilen ve örtük yan etkilere sahip olan bu riskler, Beck tarafından "risk toplumu" olarak kavramsallaştırılan günümüz toplumunda hayatın merkezinde yer almaya başlamıştır. Modern toplumun en önemli özelliği ise üretilmiş riskleri kontrol altına almayı amaçlamasıdır.⁷⁸ Bu yüzden risk toplumundaki insanlar için oluşabilecek tehlikeleri önceden görme ve onlara tahammül etme ile onlarla başa çıkma yeteneği önem kazanmıştır.⁷⁹

Modern sonrası risk toplumunda riskler belirli bir mekân ile sınırlandırılmaz.⁸⁰ Bu duruma Bretton Woods⁸¹ sisteminin kaldırılmasından sonra ekonomide oluşan risk ortamı, neoliberal politikalar ve finansallaşmayla birlikte ekonominin küreselleşmesi örnek olarak verilebilir. Bretton Woods sisteminin çökmesiyle para birimlerinin altınla olan bağının

⁷⁴ Ali Esgin, "İmal Edilmiş Belirsizlikler Çağının Sosyolojik Yönelimi: Ulrich Beck ve Anthony Giddens Kaynaklı 'Risk Toplumu' Tartışmaları", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 12/3 (Aralık 2013), 687.

⁷⁵ Engin Yıldırım, "Risk Toplumunda (Depremle) Yaşamak", *Akademik İncelemeler Dergisi* 3/1 (Ağustos 2014), 76,77.

⁷⁶ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel vd. (İstanbul: Kırmızı yayınları, 2012), 1006.

⁷⁷ Giddens, *Sosyoloji*, 1006.

⁷⁸ Esgin, "İmal Edilmiş Belirsizlikler Çağının Sosyolojik Yönelimi: Ulrich Beck ve Anthony Giddens Kaynaklı 'Risk Toplumu' Tartışmaları", 687.

⁷⁹ Beck, *Risk Toplumu & Başka Bir Modernliği Doğru*, 115.

⁸⁰ Beck, *Risk Toplumu & Başka Bir Modernliği Doğru*, 27.

⁸¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Zeynel Dinler, *İktisada Giriş* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2019), 606-610.

çözülmesi, belli başlı para birimlerinin döviz kuru hareketlerini sınırlamasını da ortadan kaldırmıştır.⁸² Bunun yanında Bretton Woods sisteminin çöküşü ile serbest kur sistemine geçilmesi merkez bankalarının hem kur hem faizi kontrol etmelerine imkân vermiştir.⁸³ Bunlar neticesinde piyasa şartları giderek daha belirsiz hale gelmiş ve bu belirsizlik ortamının yarattığı riskler, yatırımcıların riskten korunma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.⁸⁴ Buna benzer üretilmiş risklerin finansallaşmayla birlikte mekânsal sınırının olmaması durumu güvensizliği arttırırken bazı hesaplanabilir risklerin kâr amacıyla kullanılmasının önünü açmıştır. Bu ihtiyacı karşılamak ve belirsizliği, ayırt edilebilir ve ölçülebilir risk haline dönüştürmek noktasında türev ürünler önemli bir rol oynamaktadırlar.

3. Türev Ürünlerin Ortaya Çıkışı ve Kullanım Amaçları

1970'ten sonra Bretton Woods'un çökmesi ve esnek kur sisteminin uygulanmaya başlanması piyasalardaki belirsizliğin artmasına sebep olmuştur. Piyasadaki bu belirsizlik, örneğin dövizle ticaret yapan bir yatırımcının, döviz fiyatlarının gelecekte ne seviyede değişeceğini bilmemesinden dolayı büyük bir zarar yaşamamak için bu riskten korunmaya sevk etmiştir.⁸⁵ Yatırımcıların, belirsizlik koşullarının meydana getirdiği riskten korunmak istemesinin bir sonucu olarak türev ürünler ortaya çıkmıştır.⁸⁶ "Türev araçlar, belirsizliği, ayırt edilebilir ve ölçülebilir risk haline dönüştürme ihtiyacını karşılamaktadırlar."⁸⁷ Riskten korunmak isteyenlerin yanında piyasadaki dalgalanma ve riskten faydalanıp kar elde etmek isteyenlerin de türev ürünleri kullanması ve teknolojinin gelişmesiyle işlemlerin anlık yapılabilir olması finansal piyasalara olan ilgiyi daha da arttırmıştır.⁸⁸ Burada türev ürünlerin ortaya çıkışı her ne kadar tek bir sebepten (piyasalardaki dalgalanma ve riskin artması) kaynaklanıyor olsa da kullanım amaçlarının zaman içinde farklılaştığı dikkat çekmektedir.

⁸² Şule Daldal, "Neoliberalizm, Finansallaşma ve Emek Piyasaları", *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy* 1/1 (Aralık 2016), 93.

⁸³ Ahmet Yılmaz & Ayhan Uçak, "Dünya Ekonomisinde Finansallaşma Sürecinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 33/2 (Mart 2015), 77.

⁸⁴ Yusuf Şahin, *Katılım Bankacılığında Türev Ürünler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29.

⁸⁵ Şahin, *Katılım Bankacılığında Türev Ürünler*, 30.

⁸⁶ Ersan Ersoy, "Türkiye'de ve Dünyada Organize Türev Piyasaların Gelişimi", *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 51 (Temmuz 2011), 64.

⁸⁷ Özşahin, *Vadeli İşlem Sözleşmesinin Hukuki Niteliği*, 6.

⁸⁸ Zelaya Beyaz, "Ekonomi Politik Perspektiften Finansallaşma ve Finansal İçerilme Sürecinde Dijital Teknolojilerin Yeri", *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 19/38 (Ekim 2019), 109.

3.1. Riskten korunma/riski azaltma amaçlı türev ürün kullanımı: Hedging

Türev ürünlerin ortaya çıkmasındaki en önemli sebep piyasadaki dalgalanmanın oluşturduğu riskten korunma çabalarıdır. Türev ürünler kullanılarak korunmak istenilen riskler “finansal riskler” olarak adlandırılır ve “piyasa riski” “likidite riski” “kredi riski” ve “faaliyet riski” şeklinde dört farklı grupta incelenebilir.⁸⁹ Türev piyasada yaptığı işlem ile kur sabitleyen yatırımcı bu farklılığın oluşturacağı kur riskinden korunmuş olacaktır. İşletmeci bugünden işlem yaparak gelecekte oluşabilecek olası değişikliğe karşı fiyatları sabitleyerek finansal risklere karşı koruma altına girmeye çalışmaktadır.⁹⁰ Böylelikle gelecekteki herhangi bir değişiklik kişiyi zarara uğratacak şekilde olsa dahi yaptığı türev sözleşmesi onu bu zarardan koruyacaktır. Tabi kuru sabitlemek için de güncel kur fiyatından daha yüksek bir fiyatı kabul etmek zorunda olacaktır. Güncel kur ve sabit kur arasındaki fark da kuru sabitlemenin getirdiği güvence karşılığında ödenen bir bedel olarak düşünülebilir.

3.2. Spekülasyon

Bilgi sistemlerindeki gelişmeler finansal piyasaların ekonomide güçlü bir konum elde etmesindeki önemli etkenlerden biridir.⁹¹ Teknolojinin gelişmesiyle birlikte daha hızlı şekilde işlem yapma imkanının oluşması türev piyasaların hem işlem hacminin artmasında hem de kullanım amaçlarının farklılaşmasındaki en büyük etmendir. Spekülasyon gelecekte piyasada oluşabilecek değişikliğin lehine olacağını düşünerek kar elde etme amacıyla türev ürünlerin kullanılmasıdır.⁹² Riskten korunma amacıyla türev ürün kullanılmasından sonra en dikkat çeken kullanım amacı risk ortamından faydalanarak kar elde etmektir.⁹³ Türev piyasalarda kâr amacıyla pozisyon alan kişilere spekülör denir. Spekülörler bir varlığın fiyatının gelecekte artacağını tahmin ediyorsa önceden satın alır ve gelecekte satmak için bekler; eğer varlığın fiyatının düşeceğini tahmin ediyorsa (ve elinde mevcutsa) varlığı bugünden satar ve gelecekte zarara uğrama riskinin altına girmez.⁹⁴ Spekülörler riskleri üstlenir ve bu risklerden

⁸⁹ Bulut, *Faizsiz Finansta Risk Yönetimi*, 25.

⁹⁰ Sakarya - Akkuş, “Türev Ürünlerin İslami Finans Modelleri Açısından Değerlendirilmesi”, 12.

⁹¹ Cafer Kaplan, *Finansal Yenilikler ve Piyasalar Üzerine Etkileri: Türkiye Örneği* (Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Araştırma Genel Müdürlüğü, 1999), 8.

⁹² İstemi Dülger, *Finansal Krizler ve Türev Ürünler: Yeni Krizler ve Finansman Araçları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 7.

⁹³ Asad Zaman, “İslam Ekonomisi Umudunun Yeniden Doğuşu”, çev. Ali Can Yenice - Abdullah Talha Genç, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/3 (2017), 88.

⁹⁴ Durmuş, *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 53.

gelecekte istenilen durum oluştuğunda kar elde etmeyi amaçlarlar.⁹⁵ Finansal piyasalarda hedging amacıyla işlem yapanlar ile bu riskleri kendilerine transfer ederek kazanç elde etmek isteyen spekülörler birbirlerinin tamamlayıcısıdır.⁹⁶ Diğer yandan spekülörler piyasalarda işlem yaptıklarında hareketlenmeye ve büyümeye sebep olmakla birlikte gerçek olmayan fiyatların oluşmasına sebep olabilirler.⁹⁷

3.3. Arbitraj

Türev ürünlerin kullanım amaçlarından bir diğeri arbitrajdır. Burada ne hedging şeklinde gelecekte oluşabilecek bir zarardan yani riskten korunma amacı vardır ne de spekülasyon gibi tahmine dayalı pozisyon olarak kar elde etme amacıyla bile bile risk üstlenme vardır. Arbitraj, bir varlığın iki ayrı piyasada farklı fiyatlandırılmasından faydalanarak, varlığın fiyatının düşük olduğu piyasadan satın alınıp yüksek olduğu piyasada satılarak kazanç elde etme işlemidir.⁹⁸ Bu işlemi yapan arbitrajcı olarak adlandırılan kişi ülkeden ülkeye değişiklik yapan fiyat farkından faydalanmak için hızla pozisyon alması gerektiğinden sürekli diğer ülkelerin finans piyasalarını takip etmek durumundadır. Türev ürünleri kar elde etmek amacıyla kullanılması açısından arbitraj ve spekülasyon benzerlik gösterir. Ancak arbitraj spekülasyondan farklı olarak olası tahminlere göre piyasada işlem yaparak bir risk üstlendiğiniz anlamına gelmez, aksine piyasalar iyi takip ediliyorsa -neredeyse- risksiz kazanç söz konusudur.

Risksiz kazanç sağlamaya çalışan çok fazla arbitrajcının olması ve her birinin bir anda uygun fiyatlı piyasaya yönelmesi kısa sürede farklı piyasalardaki fiyatların birbirine yaklaşmasına yol açar.⁹⁹

4. Finansal Sistemin Problemleri Yapısı

1980'li yılların başından itibaren tüm dünyada uygulamaya konulan neoliberal politikalarla birlikte başlayan küreselleşme sürecinde dünya ekonomisi uluslararası şirketler aracılığıyla piyasa sisteminin denetimi altına girmiştir.¹⁰⁰ “[N]eoliberalizm her şeyin

⁹⁵ Eda Tanyel, *Türev Ürünler, Türkiye’de ve Dünyada Türev Piyasaların Gelişimi ve Kalkınma ve Yatırım Bankalarında Kullanımı* (İller Bankası Anonim Şirketi, Uzmanlık, 2016), 93.

⁹⁶ Yücel Ayrıçay, “Türev Piyasaların Gelişmekte Olan Piyasalara Olası Etkileri”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (Haziran 2003), 8.

⁹⁷ Dülger, *Finansal Krizler ve Türev Ürünler: Yeni Krizler ve Finansman Araçları*, 7.

⁹⁸ Bilal Akkaynak - Suat Yıldırım, “Türev Ürünlerin Kullanım Amaçları: Bist’ de Bir Uygulama”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2019), 26.

⁹⁹ Ayrıçay, “Türev Piyasaların Gelişmekte Olan Piyasalara Olası Etkileri”, 9.

¹⁰⁰ M. Kemal Aydın, “Neoliberal Dalga ya da Küreselleşme”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Haziran 2000), 14.

finansallaşması, ekonomi dâhil tüm insani alanların metalaşması, hatta günlük yaşamın dahi bir meta haline gelmesini savunur".¹⁰¹ İnsanın günlük hayatına ait olan şeylerin piyasaya dahil edilmesiyle piyasanın ekonomi üzerindeki belirleyici rolü toplumun genel ekonomik yapısı üzerinde de hissedilmektedir. Piyasa sisteminin iktisadi faaliyetlerde yönlendirici hatta baskılayıcı olmasının daha ileri bir aşaması finansal piyasaların ekonomiyi yönlendirir konuma yükselmesidir. Çünkü sürecin merkezinde çağdaş ekonomilerin en çok ihtiyaç duyduğu fon transferi vardır.¹⁰² Finansın ekonomideki bu merkezi karakterine baktığımızda bugün daha da ileri giderek daha fazla finansal kurumlar tarafından yönlendirilen ekonomik bir sistem mevcuttur.¹⁰³ Bir toplumun başarılı ve güçlü olması için o toplumda hizmet veren finansal kurumların eğitim, sağlık, sosyal güvenlik gibi toplumun genel hedefleri veya bir restoranın açılışı gibi toplumdaki bireysel hedefler ile uyum içerisinde olması önemlidir.¹⁰⁴ Ancak bugün geldiğimiz noktada finansal sistemimizin oldukça hatalı çalıştığını söylemek mümkündür.¹⁰⁵ Bu durumun düzeltilmesi için ise toplumun güvenilir bilgiye sahip olması ve finansal kurumların insan yaşamının gerçeklikleri çerçevesinde organize edilmesi gereklidir.¹⁰⁶ Finansal sistemin güvenli, adil ve memnun edici olması piyasa içinde işlem yapan ya da yapmayan tüm insanlar için önem arz eder.¹⁰⁷

Neoliberal politikalar ile finans sistemini kontrolsüz olarak serbestleştiren ülkelerde riskler hızla artmaktadır.¹⁰⁸ Türev ürünlerin kullanım amaçlarından birisi de bu risklerden korunmaktır. Ancak, türev ürünler kullanılarak yapılan risk transferi reel sektör ile finans sektörü arasındaki bağı zayıflatmakta, belirsizliğin ve eşitsizliğin artmasına yol açarak toplum refahının bozulmasına neden olmaktadır.¹⁰⁹ Toplumun finansal ihtiyaçlarını karşılamakta problemlili olan finansal sistem içerisinde önemli bir yere sahip olan türev ürünler; sermaye sahiplerinin kolay yoldan kar elde etmek ve sermayesini arttırmak için spekülasyon ve arbitraj yapmasına olanak sağlayarak toplumda ekonomik adaletsizliği arttırmaktadır. Özetle, toplumun ihtiyaçlarına hizmet etmesi gereken finansal sistem belli kişilerde sermayenin

¹⁰¹ Zafer Çelik, "Neoliberalizmin Kısa Tarihi", *İdealkent* 3/7 (Eylül 2012), 189.

¹⁰² Aslı Afşar, "Finansal Gelişme ile Ekonomik Büyüme Arasındaki İlişki", *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 36 (Ekim 2007), 188, 189.

¹⁰³ Shiller, *Finans ve İyi Toplum*, 18.

¹⁰⁴ Shiller, *Finans ve İyi Toplum*, 35, 36.

¹⁰⁵ Shiller, *Finans ve İyi Toplum*, 19.

¹⁰⁶ Shiller, *Finans ve İyi Toplum*, 38, 354.

¹⁰⁷ Sakarya - Akkuş, "Türev Ürünlerin İslami Finans Modelleri Açısından Değerlendirilmesi", 272.

¹⁰⁸ Cem Okan Tuncel, "Finansal Liberalizasyon ve Küresel Krizin Yapısal Nedenleri: Gelişmekte Olan Ülkeler İçin Dersler", *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar Dergisi* 47/454 (2010), 12.

¹⁰⁹ Adam Ng vd., *Sosyal Sermaye ve Risk Paylaşımı*, çev. Erhan Akkaş (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 15.

birikmesini sağlayarak toplumun ekonomik düzeninin daha kötüye gitmesine sebep olmaktadır.

5. Finansallaşma Sayesinde Risk Üzerinden Para Kazanılmaya Çalışılması

Finans sektörü içinde önemli bir konuma sahip olan türev piyasalar özellikle de 1990'lı yıllardan sonra hem bireysel hem kurumsal yatırımcılar için önemli bir finansal araç haline gelmiştir.¹¹⁰ Teknolojinin sunduğu kolaylıklar ve hızlı işlem yapabilme imkânı finans piyasasının ürünlerini kullanarak sadece riski yönetme amacına değil bunun yanında risk üzerinden para kazanmak için işlem yapılması amacına da hizmet eder olmuştur. "Finansal piyasalar, üretim yatırımlarına aracılık hizmeti veren, fon kaynağı bulma işlevinden çok, reel sektörden ayrılan, daha kısa zamanda daha yüksek getirilerin sağlanabildiği rant piyasasına dönüşmüştür".¹¹¹ Çünkü parayı finansal piyasalarda dolandırarak kar elde etmek onunla katma değer oluşturan reel bir ticari faaliyet gerçekleştirerek kar elde etmekten daha kolaydır ve reel sektörde karın dönmesi ancak uzun vadede mümkün olabilir.¹¹² Böylece finansal piyasalarda para ile para kazanmak reel sektörde faaliyet gerçekleştirmenin yanında hem daha kolay hem de kısa vadede daha karlı sayılır.

Finansallaşma ve küreselleşmenin arttığı ekonomik yapı içinde işletmeler gelirlerinin giderek artan bir kısmını daha hızlı, daha kolay ve daha çok kar elde etmek için finans piyasalarına aktarırken kısa vadede kolay kar elde edilmesi mümkün olmayan reel sektör için yatırım azalmaktadır.¹¹³ Reel sektöre yatırımın azalması özellikle gelişmekte olan ülkelerde işsizlik sorununu beraberinde getirmiştir.¹¹⁴ İşsizliğin artması ve emeğin değersizleşmesi ise gelir dağılımı makasının açılmasına sebep olmaktadır.

6. İslam Ekonomisi Açısından Türev Ürünlerin Değerlendirilmesi

Türev ürünlerin kullanımında mevcut finansal piyasalar açısından kur riski gibi risklere karşı korunma veya piyasaların fiyat dengesine kavuşma gibi sonuçları olsa da

¹¹⁰ Bulut, *Faizsiz Finanst Risk Yönetimi*, 26.

¹¹¹ Kamil Uslu & Aysel Gündoğdu, "Küresel Finansallaşmanın Türkiye'deki Bankaların Finansal Faaliyetlerine ve Bireyler Üzerine Etkileri", *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 31/2 (Mart 2015), 161.

¹¹² Uslu & Gündoğdu, "Küresel Finansallaşmanın Türkiye'deki Bankaların Finansal Faaliyetlerine ve Bireyler Üzerine Etkileri", 48.

¹¹³ Orhangazi, "Keynesgil Finansal Düzenlemelerden Finansallaşmaya: İktisat Literatürü ve ABD Ekonomisinin Finansallaşmasına Tarihsel Bir Bakış", 154.

¹¹⁴ Uslu & Gündoğdu, "Küresel Finansallaşmanın Türkiye'deki Bankaların Finansal Faaliyetlerine ve Bireyler Üzerine Etkileri", 152.

birilerinin kazancı diğer kişilerin kaybı şeklinde olacağı için ¹¹⁵ daha ziyade servet transferi şeklinde olmakta ve bu işlemler servetin belli kişilerin ellerinde birikmesine yol açabilmektedir.¹¹⁶ Bu akitlerin şekilsel olarak İslam hukukuna uygunluğu tartışmalarını bir kenara bırakacak olsak dahi, bu akitlerin gerçekleştirilme amacı ve toplumsal düzeyde ortaya çıkardığı sonuçlar açısından ele alındığında İslam ekonomisinin ilkelerine uygun olmadığı görülmektedir. Bunun sebebi, toplumun faydasına hizmet etmesi gereken finans sisteminin,¹¹⁷ türev ürünler ve benzeri araçların reel ekonomiden kopuk olarak alım-satım işlemlerinde kullanılmasının ekonominin daha da finansallaşmasına yol açması ve sermaye sahibi olan kişilerin finansallaşan bu ekonomide risk üzerinden -göreceli olarak daha az çalışarak- para kazanmasıdır. Bu durum, yukarıda tartışıldığı üzere, işsizlik, emeğin değersizleşmesi ve insanların kolay yoldan gelir elde etme peşinde koşması gibi sonuçlara yol açmaktadır. Finansal araçların reel ekonomi için bir araç olmasını savunan İslam ekonomisi açısından bu dönüşüm olumsuz görülmektedir.

Öte yandan, firmaların sermayesi büyüdükçe ithalat ve ihracat yaparak küresel ekonomiye dahil olmakta ve maruz kaldığı riskte küresel ekonomiye girdiği nispette büyümektedir. Sermayesi büyüyen firmalar artık yöneten değil yönetilen konumuna geçer.¹¹⁸ Çünkü firmalar küresel ekonomide maruz kaldığı risklerden korunma zorunluluğu ile karşı karşıyadır.¹¹⁹ Küresel ekonomide sürekli büyüme sağlayamadığında veya maruz kaldığı risklerden korunamadığında piyasada kalması zorlaşacaktır. Diğer yandan “Küçük ve Orta Ölçekli İşletmeler”e dahil olan göreceli olarak az sermayeye sahip firmalar da -ithalat veya ihracat ile ilgileniyorsa- kur riski ile karşı karşıyadır ve ileri bir tarihte kurda oluşabilecek bir değişiklik küçük sermaye ile ticari faaliyet gösteren firmayı da elbette etkileyecektir.

İster büyük sermaye ile iktisadi faaliyet gerçekleştirerek küresel ekonomiye dahil olanlar olsun ister daha küçük sermaye ile iktisadi faaliyet gerçekleştirenler olsun neticede türev ürünler kullanılarak olası riski bertaraf etme yolu seçilmektedir. Türev ürünler ile aslında kişinin maruz kaldığı risk tamamen ortadan kalkmamakta, firma riskten korunmak için belirli bir bedel ödemeye razı olmaktadır. Bu bedeli ödemekle gelecekteki muhtemel riskin ortadan kaldırılması değil riskten korunma yani risk gerçekleşse dahi riskten etkilenmemesini

¹¹⁵ Özşahin, *Vadeli İşlem Sözleşmesinin Hukuki Niteliği*, 8.

¹¹⁶ Bayındır, “Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhî Tahlili”, 73.

¹¹⁷ Shiller, *Finans ve İyi Toplum*, 35.

¹¹⁸ Abdurrahman Babacan, *Piyasa Aklı ve Yeni Muhafazakar Ahlak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 244-245.

¹¹⁹ Sinan Atik, *Küreselleşme ve Küresel İşletmeler* (İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 73.

sağlamaktadır. Günümüz piyasalarında temelde üç şeyin ticareti yapılmaktadır; mal, hizmet ve risk.¹²⁰ İlk ikisi kurallara uygun gerçekleştirildiği takdirde fıkhen meşru görülürken çağdaş fakihlerin çoğunluğu -özellikle sigorta ürünlerini değerlendirirken- riskin ticarete konu bir meta olamayacağını ileri sürmektedir.¹²¹ Bununla beraber, literatür taraması kısmında da detaylı olarak ele alındığı üzere türev ürünlerin fıkhi değerlendirilmesi sırasında mevcut finans piyasalarında riskin metalaşması durumu değerlendirmeye alınmamış, caiz görmeyen İslam hukukçuları sözleşmedeki başka sorunlar üzerinden konuyu tartışmışlardır.

İslami ekonomisinde riskin meta olamayacağından yola çıkarak türev ürünler kullanılmasını doğru bulmayanlar bir yana bir de konuya kişinin ve toplumun maslahatı açısından bakılmaktadır. Uluslararası ticaret yapan bir kişi için kur riskinden korunması bir ihtiyaç arz etmekte ise de vadeli döviz işlemler faizli bir işlem mahiyetinde olmasından dolayı toplumun geneline zarar vermektedir.¹²² Burada türev ürünleri kullanmak her ne kadar bireyin çıkarına ve menfaatine olsa da toplumun genelinin maslahatı onun üstünde görülmektedir ve İslam hukukundaki genel kabule göre toplumun maslahatı karşısında daha az zararlı olan tercih edilmelidir.¹²³

Bugün toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekte sorunlu görülen finans sisteminde risk transferi kullanılmaktadır. Ancak toplumda adalet ve sosyal refahın sağlanması için İslam'ın uygun gördüğü yöntem risk paylaşımıdır.¹²⁴ Tek tarafın kaybetmesine zemin hazırlayan işlemler ise İslam dininde yasak olan kumara benzemektedir. İslam servetin belirli ellerde dolaşmasını yasaklamıştır ve İslam ekonomisi toplumda bulunan tüm bireylerin ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayacak bir sistemi savunur. Riskin gerçek bir tehdit olduğu kabul edilmektedir ve İslami finans sektörünün amaçlarına ulaşması için orta ve uzun vadeli risk paylaşım araçlarının geliştirilmesi gereklidir.¹²⁵

¹²⁰ Servet Bayındır, *Fıkhi ve İktisadi Açından İslami Finans 2* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 61.

¹²¹ Bayındır, *Fıkhi ve İktisadi Açından İslami Finans 2*, 61.

¹²² Durmuş, *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 100.

¹²³ Durmuş, *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 100.

¹²⁴ Necmettin Kızılkaya (ed.), *İslam ve Finans* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 240.

¹²⁵ Ng vd., *Sosyal Sermaye ve Risk Paylaşımı*, 221.

Sonuç

Bu çalışmada türev ürünlerin kullanılması konusunu riskin arttığı ve artık örtük olmadığı günümüzde hedging amaçlı kullanılması ve ekonomide küreselleşmenin verdiği imkanlar sayesinde spekülasyon ve arbitraj amaçlı kullanılması şeklinde iki açıdan ele aldık. Küreselleşme ve finansallaşmanın yarattığı risk ortamında türev ürünlerin hedging amaçlı kullanılması her ne kadar reel sektörün maruz kaldığı riski azaltmasını sağlayarak faydalı görünse de riski meta haline getirmektedir. Riskin meta haline geldiği türev piyasalar ise daha kolay ve daha kısa sürede sermaye birikimine hizmet ederek kapitalist bir bakış açısıyla spekülasyon ve arbitraj yapmayı sağlamaktadır. Sonuç olarak reel sektöre faydalı gibi görünen hedging amaçlı işlemler de risk üzerinden para kazanmayı sağlayan spekülasyon ve arbitraj amaçlı işlemler de toplum ihtiyaçlarını göz ardı ederek belli gruplarda sermaye birikimi sağlayan ve bu yüzden problemlili olan finans piyasasının hacmini büyütmede ve bu durumda yine reel ekonomiyi olumsuz etkilemektedir. İslami açıdan düşünüldüğünde ise riskin türev ürünler aracılığıyla meta haline gelmesi yine sorunlu kabul edilmektedir. Öte yandan spekülasyon ve arbitraj yapılarak belli bir grubun elinde sermayenin toplanması ve toplum içinde ekonomik adaletin bozulmasına hizmet eden ekonomik faaliyetler İslam ahlakına uygun değildir. Bu yüzden riski meta haline getiren işlemler yerine İslam ekonomisi anlayışına uygun risk paylaşımına dayalı kurumların inşa edilmesi gereklidir.

Kaynakça

- Afşar, Aslı. "Finansal Gelişme ile Ekonomik Büyüme Arasındaki İlişki". *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 36 (Ekim 2007), 188-198.
- Akkaynak, Bilal - Yıldırım, Suat. "Türev Ürünlerin Kullanım Amaçları: Bist' de Bir Uygulama". *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2019), 23-33.
- Aksoy, Ahmet - Tanrıöven, Cihan. *Sermaye Piyasası Yatırım Araçları ve Analizi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 3., 2007.
- Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2017, 09.
- Aktepe, İshak Emin. *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2013.
- Alkeback, Per - Hagelin, Niclas. "Derivative Usage by Nonfinancial Firms in Sweden with an International Comparison". *Journal of International Financial Management & Accounting* 10/2 (1999), 105-120.
- Askari, Hossein vd. *The Stability of Islamic Finance: Creating a Resilient Financial Environment for a Secure Future*. Singapore: John Wiley & Sons (Asia) Pte. Ltd., 2010.
- Asutay, Mehmet. "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System". *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2 (2007), 3-18.
- Asutay, Mehmet. "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy Vs the Realities of Islamic Finance". *Asian and African area studies* 11/2 (2012), 93-113.
- Atik, Sinan. *Küreselleşme ve Küresel İşletmeler*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aydın, Aytaç. *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*. Konya: Burç Yayınevi, 2. Basım, 2015.
- Aydın, M.Kemal. "Neoliberal Dalga ya da Küreselleşme". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Haziran 2000), 13-27.
- Ayrıçay, Yücel. "Türev Piyasaların Gelişmekte Olan Piyasalara Olası Etkileri". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (Haziran 2003), 1-19.
- Babacan, Abdurrahman. *Piyasa Akli ve Yeni Muhafazakar Ahlak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Bayındır, Servet. *Fıkhi ve İktisadi Açından İslami Finans 2*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bayındır, Servet. "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhi Tahlili". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/12 (Mayıs 2012), 51-73.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu & Başka Bir Modernliği Doğru*. çev. Bülent Doğan - Kazım Özdoğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Beyaz, Zelal. "Ekonomi Politik Perspektiften Finansallaşma ve Finansal İçerilme Sürecinde Dijital Teknolojilerin Yeri". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 19/38 (Ekim 2019), 99-117.
- Bulut, Erkam Haşim. *Faizsiz Finansta Risk Yönetimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Brunzell, Tor vd. "The Use of Derivatives in Nordic Firms". *The European Journal of Finance* 17/5-6 (2011), 355-376.
- Çelik, Zafer. "Neoliberalizmin Kısa Tarihi". *İDEALKENT* 3/7 (Eylül 2012), 187-193.

- Çuhacı, Aysu. "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/14 (Şubat 2012), 129-157.
- Daldal, Şule. "Neoliberalizm, Finansallaşma ve Emek Piyasaları". *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy* 1/1 (Aralık 2016), 85-104.
- Darîr, es-Siddîk Muhammed el-Emîn ed-. "el-İhtiyârât". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 7/1 (1992), 261-272.
- Dikkaya, Mehmet - Deniz, Fatih. "Ekonomik Küreselleşmenin Yol Açtığı Problemler: Teorik Bir Bakış". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 2/3 (Haziran 2006), 163-181.,
- Dinler, Zeynel. *İktisada Giriş*. Bursa: Ekin Yayınevi, 25. Basım, 2019.
- Döndüren, Hamdi. *Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012. Basım, ts.
- Durmuş, Abdullah. "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*. ed. Mehmet Bayyığıt. 977-990. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Durmuş, Abdullah. *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Dülger, İstemi. *Finansal Krizler ve Türev Ürünler: Yeni Krizler ve Finansman Araçları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Eğilmez, Mahfi. *Ekonominin Temelleri (Kavramlar ve Kurumlar)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım, 2019.
- Emhan, Abdurrahim. "Risk Yönetim Süreci ve Risk Yönetimde Kullanılan Teknikler". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 23/3 (Ağustos 2010), 209-220.
- Ersoy, Ersan. "Türkiye'de ve Dünyada Organize Türev Piyasaların Gelişimi". *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 51 (Temmuz 2011), 63-80.
- Esgin, Ali. "İmal Edilmiş Belirsizlikler Çağının Sosyolojik Yönelimi: Ulrich Beck ve Anthony Giddens Kaynaklı 'Risk Toplumu' Tartışmaları". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 12/3 (Aralık 2013), 683-696.
- Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI). *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015, Yayın no:10.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Hüseyin Özel vd. İstanbul: Kırmızı yayınları, 5. Basım, 2012.
- Kaplan, Cafer. *Finansal Yenilikler ve Piyasalar Üzerine Etkileri: Türkiye Örneği*. Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Araştırma Genel Müdürlüğü, 1999.
- Kahveci, Nuri (ed.). *İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler)*. 2 Cilt. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Kamali, Mohammad Hashim. *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*. çev. Nazan Lila. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Karadâği, Ali Muhyiddin. ""el-Esvâkü'l-mâliyye fî mizânî'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 7/1 (1992), 73-194.
- Karatepe, Yalçın. *Türev Piyasaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayını, 2000, Yayın no:587.
- Mergînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-. *el-Hidaye Tercümesi*. çev. Hüseyin Vanlıoğlu vd. 7 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2017.
- Muhammad Al-Amine, Muhammad Al-Bashir. *İslami Finansta Risk Yönetimi & Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ali Kürşat Sak - Gencay Karakaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Ng, Adam vd. *Sosyal Sermaye ve Risk Paylaşımı*. çev. Erhan Akkaş. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

- Orhangazi, Özgür. "Keynesgil Finansal Düzenlemelerden Finansallaşmaya: İktisat Literatürü ve ABD Ekonomisinin Finansallaşmasına Tarihsel bir Bakış". *ODTÜ Gelişme Dergisi* 35 (Haziran 2008), 133-159.
- Özşahin, A.Kerem. *Vadeli İşlem Sözleşmesinin Hukuki Niteliği*. Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, Yeterlilik Etüdü, 1999.
<https://www.spk.gov.tr/SiteApps/Yayin/YayinGoster/471>
- Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2010.
- Sakarya, Şakir - Akkuş, Hilmi Tunahan. "Türev Ürünlerin İslami Finans Modelleri Açısından Değerlendirilmesi". *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Aralık 2018), 267-299.
- Sâlûs, Ali Ahmed. *el-Muâmelâtü'l-mâliyye el-muâsıra fî mîzânî'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kuveyt: Mektebetül'l-Fellah, 3. Basım, 1992.
- Shiller, Robert J. *Finans ve İyi Toplum*. çev. Erhan Akkaş. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Soydemir, Suat. "Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/2 (01 Aralık 2011), 169-178.
- Şahin, Yusuf. *Katılım Bankacılığında Türev Ürünler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şahin, Şamil. "Ukûdü'l-müstakbeliyât fi's-sila". *İslam Medeniyet Dergisi* 7/47 (Haziran 2021), 65-71.
- Takî el-Osmânî, Muhammed. "Ukûdü'l-müstakbeliyât fi's-sila". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî* 1/7 (1992), 341-356.
- Tanyel, Eda. *Türev Ürünler, Türkiye'de ve Dünyada Türev Piyasaların Gelişimi ve Kalkınma ve Yatırım Bankalarında Kullanımı*. İller Bankası Anonim Şirketi, Uzmanlık, 2016.
- Tuncel, Cem Okan. "Finansal Liberalizasyon ve Küresel Krizin Yapısal Nedenleri: Gelişmekte Olan Ülkeler İçin Dersler". *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar Dergisi* 47/454 (2010), 28.
- Uslu, Kamil & Gündoğdu, Aysel. "Küresel Finansallaşmanın Türkiye'deki Bankaların Finansal Faaliyetlerine ve Bireyler Üzerine Etkileri". *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 31/2 (Mart 2015), 145-164.
- Yaman, Ahmet. "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 9-36.
- Yıldırım, Engin. "Risk Toplumunda (Depremle) Yaşamak". *Akademik İncelemeler Dergisi* 3/1 (Ağustos 2014), 75-85.
- Yılmaz, Ahmet & Uçak, Ayhan. "Dünya Ekonomisinde Finansallaşma Sürecinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 33/2 (Mart 2015), 67-84.
- Zaman, Asad. "İslam Ekonomisi Umudunun Yeniden Doğuşu", çev. Ali Can Yenice - Abdullah Talha Genç, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/3 (2017), 88.

**Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in Murattal ve Mücevved Tilavetlerinin
Karşılaştırmalı Zamansal Analizi**

*Comparative Temporal Analysis of Abdussamed, Husari, Minshawi and Mustafa Ismail's Murattal and
Mujawwad Recitations*

Muhammed Recai ÇİFTÇİ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara, Turkey

muhammedrecai@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0915-982X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 **Sayfa / Pages:** 159-180

Atıf / Cite as: Çiftçi, Muhammed Recai. "Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in Murattal ve Mücevved Tilavetlerinin Karşılaştırmalı Zamansal Analizi [Comparative Temporal Analysis of Abdussamed, Husari, Minshawi and Mustafa Ismail's Murattal and Mujawwad Recitations]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 159-180. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.997421>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Kur'an tilaveti konusunda Mısırlı okuyucuların çok önemli bir yerinin olduğu Müslümanlarca kabul edilmektedir. Hatta Kur'an tilaveti üzerine araştırmalarda bulunan Müslüman olmayan bilim insanlarının çalışmalarında devamlı olarak Mısır örneğini seçtikleri görülmektedir. Türkiye'de hız yönüyle tahkik, tedvir ve hadr olarak üç ayrı okuyuş biçiminde gerçekleştirilen Kur'an tilavetleri, Mısır'da geleneksel olarak iki okuyuş biçiminde gerçekleştirilir. Bunlar *murattel* ve *mücevved* okuyuş biçimleridir. Murattel okuyuş, melodik sadeliği, dar ifade alanı ve nispeten hızlı karakteri ile belirginlik kazanır. Mücevved okuyuş ise hız yönünden daha ağır bir karakterde olması sebebiyle zengin ve ağıdalı bir müziksel icra alanına yer açar. Bunun yanı sıra hem cümlelerin hem de duraklamaların daha uzun tutulduğu görülür. Melizmatik melodilere yer verilir. Bu okuyuş biçimlerinin hız tasnifi itibarıyla daha önce karşılaştırmalı olarak herhangi bir araştırmaya konu olmadıkları görülmektedir. Bu araştırmada Abdüssamed, Husarî, Minşavî ve Mustafa İsmail gibi okuyucuların murattel ve mücevved okuyuşları zamansal açıdan incelenecektir. Bu araştırmanın da dahil olduğu bir dizi araştırma sürecinin sonunda, Türk (İstanbul) ya da Arap (Kahire) tavrı gibi kullanımlarda sıklıkla karşımıza çıkan *tavır* kavramının etrafının daha net bir şekilde çizilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmamızın bir dizi olarak planlanmasının sebebi, çalışmaların oldukça hacimli olmasıdır. Sürecin bundan sonraki aşamasını oluşturan, Kahire ve İstanbul tavrını temsil ettiği düşünülen okuyucuların okuyuşlarında görülen metro-ritmik özelliklerin karşılaştırmalı olarak ele alınacağı araştırma ile bu dizinin tamamlanması hedeflenmektedir. *Tavır* kavramı günümüz Türk müziği ve kıraat alanlarında sıkça kullanılmakta ise de etraflı bir araştırma konusu olmamış, tatmin edici bir tarife kavuşmamıştır. Bugüne kadar sadece melodik karakter ve fonetik gibi unsurlara dayalı olarak tanımlandığı kanaatinde olduğumuz bu kavramın yetkin bir tarifini elde edebilmek için İstanbul ve Kahire gibi kıraat alanında önemli iki merkezi detaylı olarak incelemek gerekecektir. Zira okuyuşların zamansal özellikleri de tavır olgusunu etkileyebilecek ve onun tanım elemanları arasına girebilecek güce sahip bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Araştırmamız okuyucuların icralarında görülen zamansal ve metrik özellikleri ortaya koymaktadır. Bu yönüyle karşılaştırmalı ve betimsel bir karakterde olduğu söylenebilir. Örnekleme teşkil eden Bakara sûresinin ilk beş âyetinin okunuşlarındaki CV birim süre ortalaması ve metrik özellikleri, *Praat* fonetik analiz yazılımı ile incelenerek belirlenmiştir. Elde edilen sayısal değerler tablo ve grafikler aracılığıyla ortaya konulmuştur. Elde edilen veriler analiz edildiğinde, murattel okuyuşların CV-PM değerinin 282-356 aralığında, mücevved okuyuşların ise 139-159 aralığında olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre murattel ve mücevved okuyuşların hız düzeyleri farklı bölgelerde kümelenmektedir. Okuyucuların murattel okuyuşlarının tamamında uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 1,7-1,8 aralığında bulunduğu ve bu değerlerin 2 tamsayısının altında olduğu görülmektedir. Mücevved okuyuşlara bakıldığında okuyuşların birinde metrik oranın 1,94 olduğu, diğerlerinde ise 2 ve onu aşan değerlerde olduğu ifade edilebilir. Araştırmada murattel ve mücevved okuyuş biçimlerinin her birinde okuyucuların birbirleri ile benzer zamansal özelliklerde tilavette buldukları gözlemlenmiştir. Her iki okuyuş stiline kendine özgü ve birbiri ile kesişmeyen bir hız aralığında uygulama alanı bulunduğu anlaşılmaktadır. Metrik açıdan da murattel ve mücevved okuyuşların kendi içinde tutarlı değerlerde olduğu görülmektedir. Bu değerlerin CV-PM değerlerinde olduğu gibi birbiri ile kesişmeyen kümeler oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Mısır, Kur'an, Murattel, Mücevved, Tempo, Tavır.

Abstract

It is accepted by Muslims that Egyptian reciters have a very important place in recitation of the Qur'an. In fact, it is seen that non-muslim scientists who do research on the recitation of the Qur'an also choose Egypt as a sample in their studies. The recitations of the Qur'an in Turkey, which are performed in three different styles as *tahkik*, *tedvir* and *hadır* in terms of speed, are traditionally performed in two recitation styles in Egypt. These are *murattal* and *mujawwad* recitation styles. Murattal stands out with its melodic simplicity, narrow expression space and relatively fast character. On the other hand, mujawwad creates a space for a rich and viscous musical performance, as it has a slower character in terms of speed. Melismatic melodies are included. It is seen that these recitation styles have not been the subject of any comparative research before. In this research, the recitings of Abdussamed, Husari, Minshawi and Mustafa Ismail will be examined from a temporal perspective. At the end of a series of research processes, including this research, it is aimed to draw a clearer picture of the concept of *tavir*, which is frequently encountered in usages such as Turkish (Istanbul) or Arab (Cairo) "manner". The reason why our research is planned as a series is that the studies are quite voluminous. It is aimed to complete this series with the research that constitutes the next stage of the process in which the metro-rhythmic features of the reciting of the reciters who are thought to represent the Cairo and Istanbul manner will be discussed comparatively. Although the concept of *tavir* is frequently used in today's Turkish music and Qiraah disciplines, it has not been the subject of a comprehensive research and has not reached a satisfactory definition. In order to obtain a competent definition of this concept, which we believe has been defined only on the basis of elements such as melodic character and phonetics, it will be necessary to examine in detail two important centres in the field of recitation, such as Istanbul and Cairo because the temporal characteristics of the recitations stand before us as an element that has the power to affect the *tavir* phenomenon and to be among its definition elements. Our research reveals the temporal and metrical features seen in the performances of the reciters. In this respect, it can be said that it has a comparative and descriptive character. The CV unit time average and metric properties in the recitations of the first five verses of Surah al-Baqara were determined by examining them with Praat phonetic analysis software. The numerical values obtained are presented through tables and graphics. When the data obtained were analyzed, it was determined that the CV-PM values of murattal recitations were in the range of 282-356, while those of mujawwad recitations were in the range of 139-159. According to this result, the speed levels of murattal and mujawwad recitations are clustered in different regions. It is determined that the ratio of the average duration of long syllables to the average duration of short syllables is in the range of 1.7-1.8 in all of the reciters' murattal recitations, and these values are below integer 2. When we look at the mujawwad recitations, it can be stated that the metric ratio of one recitation is 1.94, while the others are 2 or more. As a result of our research, it has been observed that in each of the murattal and mujawwad reciting styles, the reciters recite with similar temporal characteristics. It is understood that both reciting styles find application in a unique and non-intersecting speed range. In terms of metrics, it is seen that murattal and mujawwad recitations are in consistent values within themselves. It is understood that these values form clusters that do not intersect with each other, as in the CV-PM values.

Keywords: Turkish Religious Music, Egypt, Qur'an, Murattal, Mujawwad, Tempo, Manner.

Giriş

Mısır, Müslümanlar için Kur'an tilaveti konusunda yadsınamaz bir öneme sahiptir. Oldukça canlı bir tilavet kültürünün hâkim olduğu bu coğrafyada *murattel* ve *mücevved* adlı ikili bir okuyuş stiline gelişip olgunlaştığı görülmektedir. Bu okuyuş biçimleri okuyuşların hız düzeyinde ayrışmasıyla birlikte müzikal karakterlerinin de başkalaşmasına imkân tanıyan özelliklere sahiptir.

Nispeten hızlı karakteri ile farklılaşan *murattel* okuyuş biçiminde, melodik sadelik ve dar ifade alanı göze çarpar.¹ *Mücevved* okuyuş biçimi ise hız yönünden daha ağır bir karakterde olması sebebiyle zengin ve ağdalı bir müziksel icra alanına yer açar. Bunun yanı sıra hem cümlelerin hem de duraklamaların daha uzun tutulduğu görülür. Melizmatik melodilere yer verilir.²

Daha önceki araştırmalarımızda³ her iki okuyuş stili ve Mısır'daki Kur'an tilaveti kültürü hakkında detaya yer verilmişti. Bu araştırmamız ise söz konusu araştırma zincirinin bir sonraki halkası olarak her iki okuyuş biçiminin karşılaştırmalı olarak incelenme imkânı bulduğu bir zemin olarak görülebilir. Bu sürecin son halkası ise ülkemizdeki Kur'an okuyuş biçimleri ile Mısır kökenli okuyuş biçimlerinin karşılaştırmalı olarak inceleneceği ve zamansal çerçeveden kendi içinde barındırdığı benzerlik ve farklılıkların ortaya konulacağı, alan için önemli bir boşluğu dolduracak çalışmamız olacaktır.

1. Araştırmanın Amaç ve Metodolojisi

Literatürde Kur'an'ın okunuş stillerini zamansal çerçeveden karşılaştırmalı olarak ele alan herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Sahada öncülük etme fırsatına sahip olduğumuz bu araştırmalarla nihai olarak, Türk (İstanbul) ya da Arap (Kahire) tavrı gibi kullanımlarda sıklıkla karşımıza çıkan "tavır" kavramının etrafının daha net bir şekilde çizilmesi amaçlanmaktadır. Bu süreçte planlanan çalışmaların oldukça hacimli olmasından dolayı araştırmalarımız bir dizi şeklinde sürmektedir. Sürecin bundan sonraki halkasını

¹ Michael Frishkopf, "Mediated Qur'anic Recitation and the Contestation of Islam in Contemporary Egypt", *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*, ed. Laudan Nooshin (Farnham, Surrey: Ashgate, 2009), 86.

² Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Cairo: American University in Cairo Press, 2001),132; Lois Ibsen al-Faruqi, "The Cantillation of the Qur'an", *Asian Music* 19/1 (1987), 9-10; Michael Anthony Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland, Or: White Cloud Press, 2007), 163.

³ Muhammed Recai Çiftçi, "Mısırlı Kâriilerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 112-132.

teşkil eden, Kahire ve İstanbul tavrını temsil ettiği düşünülen okuyucuların okuyuşlarında görülen metro-ritmik özelliklerin karşılaştırmalı olarak ele alınacağı araştırma ile bu araştırma dizisini tamamlamak ve planlaması yapılmış olup alana katkılar sağlayacak yeni araştırmalara başlamak hedeflenmektedir.

1.1. Problem Durumu

“Tavır” kavramı günümüz Türk müziği ve Kıraat alanlarında sıkça kullanılmakta ise de etraflı bir araştırma konusu olmamış, tatmin edici bir tarife kavuşmamıştır. Kavram esasen kendine özgülük ve farklılaşma gibi olgularla sıkı ilişki içindedir. Bugüne kadar sadece melodik karakter ve fonetik gibi unsurlara dayalı olarak tanımlandığı kanaatinde olduğumuz bu kavramın yetkin bir tarifini elde edebilmek için İstanbul ve Kahire gibi kıraat alanında önemli iki merkezi detaylı olarak incelemek gerekecektir. Zira okuyuşların zamansal özellikleri de tavır olgusunu etkileyebilecek ve onun tanım elemanları arasına girebilecek güce sahip bir unsur olarak karşımızda durmaktadır.

Mısır okuyuş geleneğini temsil eden okuyucuların okuyuşları özellikle zamansal karakter yönüyle bugüne kadar karşılaştırmalı olarak ele alınmamıştır.

1.2. Problem Cümlesi

Murattel ve mücevved okuyuş biçimlerinin CV birim süre ortalaması (CV-PM değeri) ve metrik özellikleri hangi sayısal değerlere karşılık gelmektedir?

1.3. Alt Problem Soruları

- Murattel okuyuş biçiminde, Abdüssamed⁴, Husarî⁵, Minşâvî⁶ ve Mustafa İsmâil'in⁷ okuyuşlarının CV birim süre ortalaması ve metrik özellikleri nelerdir?
- Mücevved okuyuş biçiminde, Abdüssamed⁸, Husarî⁹, Minşâvî¹⁰ ve Mustafa İsmâil'in¹¹ mücevved okuyuşlarının CV birim süre ortalaması ve metrik özellikleri nelerdir?

⁴ İbrahim A., “Abdussamed Abdulbasit | Bakara Suresi 002 | Kuran Dinle | Tertil”, *Youtube* (6 Ekim 2018), 0:0:0-0:0:47

⁵ Ali J, “002 - Al Baqarah - Mahmoud Khalil Al-Husary (Murattal Fast)”, *Youtube* (14 Şubat 2016), 0:0:0-0:0:50

⁶ Abdelsattar Naji, “Al Baqarah - Mohammed Siddiq Al-Minshawi”, *Youtube* (21 Ocak 2013), 0:0:0-0:1:04

⁷ Quranic Recitations, “Al-Baqara: 02”, *Youtube* (20 Şubat 2014), 0:0:0-0:1:01

⁸ Murat Gültekin, “Abdulbasit Abdussamed - Bakara Suresi 1 (Tecvid)”, *Youtube* (15 Aralık 2009), 0:0:0-0:1:55

⁹ persiandude001, “Sura Baqara 1-18 by Sheikh Mahmood Khalil Al-Hussary”, *Youtube* (8 Ağustos 2008), 0:0:0-0:2:12

¹⁰ Çuhadaroğlu, “Bakara suresi Muhammed Siddik Minşavi”, *Youtube* (29 Haziran 2019), 0:0:0-0:2:07

¹¹ ÜNLÜ HAFIZLAR, “Bakara Suresi Mustafa İsmail”, *Youtube* (15 Ocak 2019), 0:0:0-0:2:13

1.4. Hipotez

Abdüssamed¹², Husarî¹³, Minşâvî¹⁴ ve Mustafa İsmâil'in¹⁵ murattel ve mücevved stilindeki okuyuşlarının hız değerleri ve metrik özellikleri her tempo düzeyinin kendi içinde tutarlıdır. Her okuyuş stiline hız değerleri ve metrik özellikleri ayrı ayrı sınırlar içinde kümelenmiştir.

1.5. Yöntem

Araştırmamız okuyucuların icralarında görülen zamansal ve metrik özellikleri ortaya koymaktadır. Bu yönüyle karşılaştırmalı ve betimsel bir karakterde olduğu söylenebilir. Örneklemi teşkil eden Bakara sûresinin ilk beş âyetinin okunuşlarındaki CV birim süre ortalaması ve metrik özellikleri, Praat fonetik analiz yazılımı¹⁶ ile incelenerek belirlenmiştir. Elde edilen sayısal değerler tablo ve grafikler aracılığıyla ortaya konulmuştur. Bu bulguların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi ile hipotezin test edilmesi sağlanmış ve bütüncül bir yargıya ulaşmaya çalışılmıştır.

1.6. Sınırlamalar

Araştırmada elde edilen veriler, bulgular ve bunlara bağlı olarak yapılacak yorumların, ulaşılabilen kaynaklarla sınırlı olduğunu ifade etmek gerekir.

Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in Youtube adlı web ortamından temin edilen ve Bakara sûresinin ilk beş âyetini murattel ve mücevved stilindeki toplam sekiz adet okuyuşu bu araştırma sürecinde analiz edilecektir.

Bu araştırmada hem kıraat hem de müzik alanlarının terminolojisi kullanılmakla birlikte, araştırmacıların dikkatlerini problem çerçevesinde ele alınacak olan konu üzerine yoğunlaştırmak maksadıyla içeriğin kavramsal boyutun arkasında kalmasına izin

¹² Asıl adı Abdülbâsıt Muhammed Abdüssamed'dir. Türkiye'de daha çok Abdüssamed diye tanınmıştır. 1927'de Kinâ vilâyetine bağlı Erment'te doğmuş, 1988'de Kahire'de vefat etmiştir.

¹³ 1917'de Garbiye vilâyetinin merkezi Tanta'ya bağlı Şübrannemle köyünde doğdu. Meşihatü'l-mekârii'l-Misriyye, el-Mescidü'l-Ahmedî ve el-Mescidü'l-Hüseynî'de kârilik yapan Husarî, kıraat ilmine dair eserler de kaleme aldı. 24 Kasım 1980 tarihinde vefat etti.

¹⁴ Asıl adı Muhammed b. Sıddîk el-Minşâvî'dir. 20 Ocak 1920'de Mısır'ın Sûhâc vilâyetine bağlı Minşât köyünde doğdu. Endonezya ve Suriye gibi ülkelere yaptığı seyahatlerle İslâm dünyasında şöhret kazandı. Mısır Radyosu'nda Kur'an okudu. 1969'da vefat etti.

¹⁵ Asıl adı Mustafâ Muhammed İsmâil el-Mürsî'dir. 1905'te Garbiye vilâyetine bağlı Mîtgazâl köyünde doğdu. Sesi 1946'dan itibaren Mısır radyolarında duyulmaya başlayınca şöhreti yayıldı ve Mısır'ın meşhur kurrâsı arasında yerini aldı. Gittiği ülkelerde bizzat devlet başkanlarının ilgi ve ikramına mazhar oldu. 1978'de vefat etti.

¹⁶ Praat: *Doing Phonetics by Computer* Version 6.1.32 (Yazılım, Hollanda: Paul Boersma - David Weenink, 1992).

verilmemiş, örneğin “aslî med” ya da “tempo” gibi kavramların tarifine tek tek yer verilmemiştir. Bu noktalarda ihtiyaç duyan araştırmacılar hem kıraat hem de müzik kaynaklarına müracaat etmelidir.

Araştırmamız ile ilgili farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması her bilimsel araştırma için olduğu gibi bu araştırma için de mümkündür.

1.7. Varsayımlar

- Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in Mısır tilavet geleneğini temsil ettiği, Kur'an kıraat ve tilaveti konusunda alanı temsil kabiliyetine sahip olduğu,
- Youtube adlı web ortamından elde edilen görüntüsüz ses kayıtlarının okuyucuların kendilerine ait olduğu,
- Araştırmada kullanılan Praat fonetik analiz yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu varsayılmaktadır.

1.8. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini Mısır Kur'an tilavet geleneği teşkil etmektedir. Örneklemi ise Abdüssamed, Husarî, Minşâvî ve Mustafa İsmâil'in murattel ve mücevved seyrinde ayrı ayrı okuyuşunu gerçekleştirdikleri Bakara sûresinin ilk beş ayeti oluşturmaktadır.

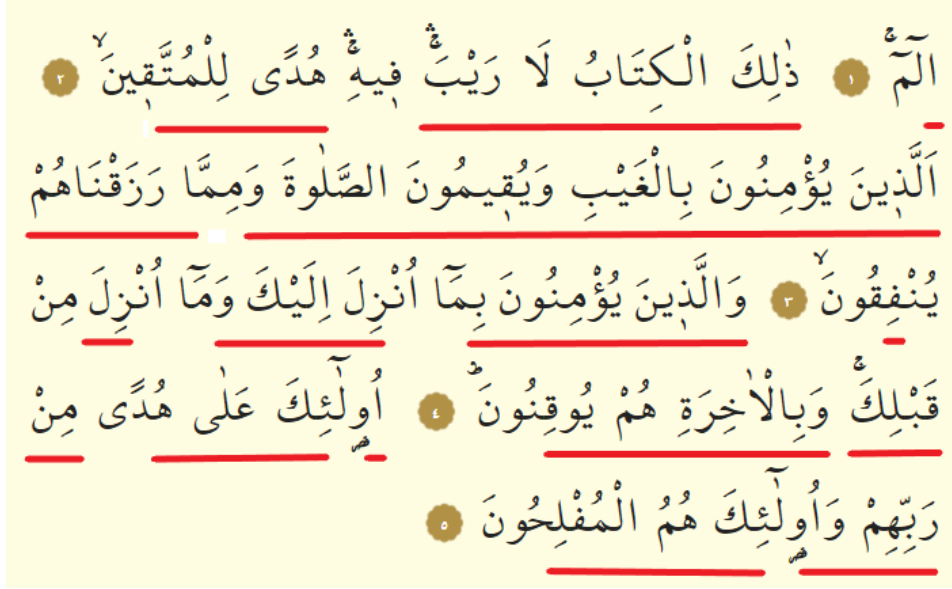
1.9. Veri Toplama ve İşleme Teknikleri

Araştırmanın örneklemini teşkil eden okuyucular, 1905-1988 yılları arasında yaşamış çağdaş bir gruptur. Karşılaştırmalı model uygulanan bu araştırmada örneklemin her iki okuyuş stiline okunmuş olma gerekliliği bulunmaktadır. Ayrıca bu okuyuşların ulaşılabilir olması gerekmektedir. Bu şartları araştırmamızda okuyuşlarını analiz ettiğimiz dört okuyucu sağlayabilmiştir.

Ulaşılan görüntüsüz okuyuşların okuyucuların bizzat kendilerine ait olup olmadıkları, onların başka okuyuşlar yaptıkları görüntülü kayıtları ile ses rengi, okuyuş biçimi vb. açılardan karşılaştırılarak doğrulanmaya çalışılmış ve araştırmanın sonucunun daha sağlıklı verilere dayanması sağlanmıştır.

Araştırmamızda incelenen Bakara sûresinin ilk beş ayetinin (bkz. Resim 1) okunuşu Praat yazılımı ile çözümlenmiştir.

Resim 1: Bakara sûresinin ilk beş ayeti¹⁷



Bakara sûresinin ilk beş âyetinin basit transkripsiyonu ve okuyucuların yaygın olarak kullandıkları susma aralıklarına göre belirlenen cümle numaraları şu şekildedir.

1. cümle: Elif, lâm, mim.
2. cümle: Zâlike'l-kitâbü lâ raybe fih
3. cümle: Hüden li'l-müttekîn.
4. cümle: Ellezîne yü'minûne bi'l-ğaybi ve yükîmûne's-salâte ve mimmâ razeknâhüm yünfikûn.
5. cümle: Vellezîne yü'minûne bi mâ ünzile ileyke ve mâ ünzile min kablike ve bi'l-âhirati hüm yûkinûn.
6. cümle: Üläike alâ hüden min rabbihim ve üläike hümü'l-müflihûn.

Resim 1'de kırmızı çizgi ile işaretleme yapılmayan, bir başka ifadeyle üstteki basit transkripsiyonda zemini koyulaştırılmış hece ve kelimeler fer'î med, idgam ve ihfâ uygulamaları içermesi sebebiyle analiz dışında bırakılan kısımlardır. Bu uygulamalar, kıraat kitaplarında bir eliften¹⁸ daha fazla süre takdiri yapılması gerektiği ifade edilenlerdir. Bunun

¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an-ı Kerim" (Erişim 19 Ağustos 2021).

¹⁸ Elif kavramı ile birlikte harf ve hareke gibi süre birimini ifade eden bu kavramlar daha da çeşitlenebilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2018), 141.

yanında idgam-ı şemsiyye, idgam-ı kameriyye ve idgam-ı bi lâ gunne vb. uygulamalar ise örneklem çerçevesinde bir eliften daha fazla süre takdirine konu olmadıkları için istisna edilmemiştir.

Özellikle fer'î medler için istisnanın sebebi, okuyuşun temposuna göre sürelerin de takdir ölçüsünün değişmesidir. Süre takdirinin belli aralıklarda okuyucuya bırakıldığı dahi görülmektedir. Dolayısıyla hareketli bir zemini olan bu uygulamaların istisna edilmesi gerekmiştir.

Cümle tasnifi, okuyucuların herhangi bir sebeple okuyuşa ara verdikleri susma noktaları göz önüne alınarak yapılmıştır. Okuyucular genel olarak âyet tasnifine uygun okumakla birlikte, ikinci âyetteki *muânaka* vakfında¹⁹ Abdüssamed ve Mustafa İsmail mücevved okuyuşlarında "fih" kelimesindeki durakta, Husarî ve Minşâvî ise "rayb" kelimesindeki durakta durmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla bu âyet iki cümle olarak okunmuştur. Ayrıca analizler okuyucuların durak tercihindeki okuyuş biçimlerine göre yapılmış, ancak veri işleme tekniklerinde ifade ettiğimiz cümle tasnifinde "fih" kelimesindeki durak tercihi göz önüne alınmıştır. Mustafa İsmail mücevved okuyuşunun altıncı cümlesinde "rabbihim" kelimesi ile "ve ülâike" arasında durmakta ise de bu uygulama da istisna edilerek cümle bölünmemiştir.

Bold karakterle işaretlenen heceler CV (Consonant-Vowel) yani ünsüz-ünlü (**hü** hecesi gibi) kalıbındadır.²⁰ Bunların haricindekiler ise CVV²¹ (**zâ** hecesi gibi) ile CVC (**den** hecesi gibi) kalıbında olup teorik olarak 2 birime²² (CVV, CVC = 2 CV) tekabül eden hecelerdir. Kur'an'ın zamansal yönüyle alakalı araştırmalarımızın veri işleme safhasında tamamen benzer teknikler uygulanmaktadır. Buna göre okuyuşlardaki Medd-i Tabî (Aslı med) haricindeki med, idgam ve ihfâ uygulamaları ile cümle aralarındaki susma süreleri dışarıda tutularak okuyuşun birim hece (CV) süre ortalaması tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile bu hesaplama CV kalıbındaki kısa hece ile teorik olarak onun 2 katına tekabül eden CVV (Medd-i Tabî uygulaması) ve CVC kalıbındaki uzun hece dahil edilmiştir. Bu şekilde

¹⁹ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri: Mufassal Tecvid* (İstanbul: IFAV, 2014), 339.

²⁰ Arap dilindeki hece kalıpları ile alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Salman H. al-Ani, *Arabic Phonology: An Acoustical and Physiological Investigation* (Mouton: The Hague, 1970), 87.

²¹ Bu kalıp Medd-i Tabî/Aslı uygulamasıdır.

²² Muhammed Recai Çiftçi, "Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan 'Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi'nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84; Muhammed Recai Çiftçi, "Kur'an'ın Makamsal Okunuşunun Zaman-Metin İlerlemesi (Topçuoğlu-Kaya Örneği)", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 84-98.

okuyuşlarda bir dakikada kaç kısa hece biriminin okunduğunu gösteren ve okuyuş hızını ifade etmemize yarayan CV-PM (CV Per Minute) değeri elde edilmektedir.

Tablo 1: CV Ortalama Süresinin Hesaplanması

ABDÜSSAMED MURATTEL (3. cümle)	Birim Değeri (CV)	Başlama (sn.)	Bitiş (sn.)	Cümle Okuma Süresi (sn.)	Cümle Birim Adedi (CV)	Cümle Birim Ort. (sn/cv)
Hü	1	17,48		1,54	8	0,19
den	2					
lil	2					
müt	2					
ta	1		19,02			
kîn						

Tablo 1’de görüldüğü üzere okuyuşun başlangıç ve bitiş noktası saniye cinsinden işaretlenerek cümlelerin okunuş süresi tespit edilmektedir. Bu süre cümlede bulunan hecelerin CV cinsinden sayısal değerine bölünerek birim hece kabul edilen bir adet CV’nin ortalama okunma süresi hesaplanmaktadır. Sarı zeminde bulunan hece inceleme alanı dışında tutulmaktadır.

Tablo 2: Uzun ve Kısa Heceler Arasındaki Metrik Oranın Hesaplanması

ABDÜSSAMED MURATTEL (1. ve 2. cümle)	Birim Değeri (CV)	Başlama (sn.)	Bitiş (sn.)	CV okuma süresi	Cümledeki CV süresi	Cümle CV adedi	Cümle CV süre ort.	CVC-CVV okuma süresi	Cümledeki CVC-CVV süresi	Cümle CVC-CVV adedi	Cümle CVC-CVV süre ort.	Cümle Metrik Oran (Uzun/Kısa)
E	1	5,86	6	0,14	0,14	1	0,14					2
lif	2	6	6,28					0,28	0,28	1	0,28	
lâm mîm												
Zâ	2	13,15	13,51		0,78	4	0,195	0,36	1,73	5	0,346	1,8
li	1	13,51	13,69	0,18								
kel	2	13,69	14,02					0,33				
ki	1	14,02	14,21	0,19								
tâ	2	14,21	14,55					0,34				
bü	1	14,55	14,71	0,16								
lâ	2	14,71						0,7				
ray	2		15,41									
be	1	15,41	15,66	0,25								
fih												

Tablo 2'de ise bir cümle içerisindeki uzun ve kısa heceler arasındaki metrik oranın ne şekilde hesaplandığı görülmektedir. Burada öncelikle cümle içerisindeki uzun ve kısa hecelerın okunma süreleri ayrı ayrı hesaplanarak toplanır. Bundan sonra uzun hecelerın okunma süresi o cümle içindeki uzun hece adedine, kısa hecelerın okunma süresi ise kısa hece adedine bölünerek cümlenin uzun ve kısa hecelerının ortalama okunma süreleri ayrı ayrı hesaplanır. Bu değerler de birbirine oranlandığında cümlenin metrik oranı elde edilir. Tablo 1 ve 2'de detaylandırılan işlemlerin tamamı bütün okuyuşlar için ayrı ayrı gerçekleştirilmektedir. Araştırmanın hacmini birkaç katına çıkaracağından dolayı bu tablolara yer verilmemiştir. Tablolarda ifade edilen bütün süre değerleri saniye cinsindedir.

2. Bulgular ve Yorumlar

2.1. Murattel Okuyuş Biçiminin Zamansal Özellikleri

2.1.1. Abdüssamed

Tablo 3: Abdüssamed'in Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

ABDÜSSAMED MURATTEL	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,42	0,14	2,0
2. cümle	14	2,51	0,18	1,8
3. cümle	8	1,54	0,19	1,4
4. cümle	40	6,98	0,17	1,8
5. cümle	39	7,03	0,18	1,7
6. cümle	24	4,52	0,19	1,5
Tamamı	128	23	0,18	1,7

Okuyuştaki cümlelerin CV birim süre ortalamalarını içeren tablo analiz edildiğinde, ikinci ve üçüncü cümleye geçişlerin kademeli bir biçimde ağırlaşarak gerçekleştiği görülmektedir. Dördüncü cümleye geçerken hızlanan okuyucu, derece derece ağırlaşarak okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,18 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının ise 1,7 olduğu ve 2 tamsayısının altında kaldığı görülmektedir.

2.1.2. Husarî

Tablo 4: Husarî'nin Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

HUSARÎ MURATTEL	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,4	0,13	2,1
2. cümle	14	2,25	0,16	1,9
3. cümle	8	1,23	0,15	1,7
4. cümle	40	6,53	0,16	1,7
5. cümle	39	6,97	0,18	1,6
6. cümle	24	4,18	0,17	1,8
Tamamı	128	21,56	0,17	1,7

Bu tablo analiz edildiğinde, ikinci cümleye ağırlaşarak geçiş yapıldığı görülmektedir. Üçüncü cümleye geçerken hızlanan okuyucu, son cümleye kadar kademeli olarak ağırlaşmış ve son cümlede görece hızlanarak okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,17 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranınının 1,7 olduğu ve 2 tamsayısının altında kaldığı görülmektedir.

2.1.3. Minşâvî

Tablo 5: Minşâvî'nin Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

MİNŞÂVÎ MURATTEL	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,44	0,15	1,4
2. cümle	14	3,09	0,22	1,9
3. cümle	8	1,77	0,22	1,9
4. cümle	40	8,57	0,21	1,8
5. cümle	39	8,34	0,21	2,0
6. cümle	24	5,03	0,21	1,7
Tamamı	128	27,24	0,21	1,8

Bu tablo analiz edildiğinde, ikinci cümleye ağırlaşarak geçiş yapıldığı görülmektedir. Üçüncü cümlede aynı hızı koruyan okuyucu, dördüncü cümleye geçerken görece hız kazanmış ve bu hızda da okuyuşunu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,21 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 1,8 olduğu ve 2 tamsayısının altında kaldığı görölmektedir.

2.1.4. Mustafa İsmâil

Tablo 6: Mustafa İsmâil'in Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

M. İSMÂİL MURATTEL	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,45	0,15	2,0
2. cümle	14	2,65	0,19	1,6
3. cümle	8	1,55	0,19	2,1
4. cümle	40	7,26	0,18	1,6
5. cümle	39	7,32	0,19	1,8
6. cümle	24	4,75	0,20	1,7
Tamamı	128	23,98	0,19	1,7

Bu tablo analiz edildiğinde, ikinci cümleye ağırlaşarak geçiş yapıldığı görölmektedir. Üçüncü cümlede aynı hızı koruyan okuyucu, dördüncü cümleye geçerken görece hız kazansa da beşinci cümle ile birlikte kademeli bir şekilde ağırlaşarak okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,19 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 1,7 olduğu ve 2 tamsayısının altında kaldığı görölmektedir.

2.2. Mücevved Okuyuş Biçiminin Zamansal Özellikleri

2.2.1. Abdüssamed

Tablo 7: Abdüssamed'in Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

ABDÜSSAMED MÜCEVVED	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	1,09	0,36	2,0
2. cümle	14	4,65	0,33	2,0
3. cümle	8	3,19	0,40	2,3
4. cümle	40	15,32	0,38	2,0
5. cümle	39	14,8	0,38	1,9
6. cümle	24	9,16	0,38	1,8
Tamamı	128	48,21	0,38	2,0

Okuyuştaki cümlelerin CV birim süre ortalamalarını içeren tablo analiz edildiğinde, okuyucunun ikinci cümleye görece hızlanarak geçtiği görülmektedir. Üçüncü cümleye geçerken yavaşlayan okuyucu, dördüncü cümlede görece hız kazanmış ve aynı hızı koruyarak okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,38 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranı ise 2 tamsayısı ile ifade edilmektedir.

2.2.2. Husarî

Tablo 8: Husarî'nin Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

HUSARÎ MÜCEVVED	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,67	0,22	2,2
2. cümle	11	4,99	0,45	2,4
3. cümle	11	5,01	0,46	2,3
4. cümle	40	16,83	0,42	1,9
5. cümle	39	17,05	0,44	1,9
6. cümle	24	10,57	0,44	1,8
Tamamı	128	55,12	0,43	1,94

Bu tablo analiz edildiğinde, ikinci cümleye hissedilebilir bir ağırlaşma ile geçiş yapıldığı görülmektedir. Üçüncü cümleye geçerken görece ağırlaşan okuyucu, dördüncü cümleye geçerken hızlansa da beşinci cümle ile birlikte ağırlaşmış ve aynı hızla okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,43 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranınının 1,94 olduğu ve 2 tamsayısına çok yakın bir değerde olduğu görülmektedir.

2.2.3. Minşâvî

Tablo 9: Minşâvî'nin Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

MINŞÂVÎ MÜCEVVED	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,98	0,33	1,3
2. cümle	11	4,87	0,44	2,3
3. cümle	11	4,47	0,41	2,2
4. cümle	40	16,57	0,41	1,9
5. cümle	39	15,67	0,40	2,4
6. cümle	24	10,11	0,42	1,9
Tamamı	128	52,67	0,41	2,1

Bu tablo analiz edildiğinde, ikinci cümleye ağırlaşarak geçiş yapıldığı görülmektedir. Altıncı cümleye kadar kademeli bir şekilde hızlanan okuyucu altıncı cümlede ağırlaşarak okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,41 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 2,1 olduğu ve 2 tamsayısının üzerine çıktığı görülmektedir.

2.2.4. Mustafa İsmâîl

Tablo 10: Mustafa İsmâîl'in Okuyuşunun Zamansal Özellikleri

M. İSMÂİL MÜCEVVED	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	3	0,76	0,25	1,5
2. cümle	14	5,25	0,38	2,0
3. cümle	8	3,07	0,38	2,7
4. cümle	40	15,08	0,38	2,0
5. cümle	39	15,55	0,40	2,1
6. cümle	24	8,61	0,36	2,3
Tamamı	128	48,32	0,38	2,1

Bu tablo analiz edildiğinde, ikinci cümleye ağırlaşarak geçiş yapıldığı görülmektedir. Beşinci cümleye kadar aynı hızı koruyan okuyucu, bu cümlede görece ağırlaşsa da altıncı cümle ile birlikte hız kazanarak okuyuşu sonlandırmıştır.

Okuyuşun CV birim süre ortalaması 0,38 saniyedir. Uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 2,1 olduğu ve 2 tamsayısının üzerine çıktığı görülmektedir.

3. Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

3.1. CV-PM değerleri

Tablo 11: Okuyucuların Okuyuş Süreleri

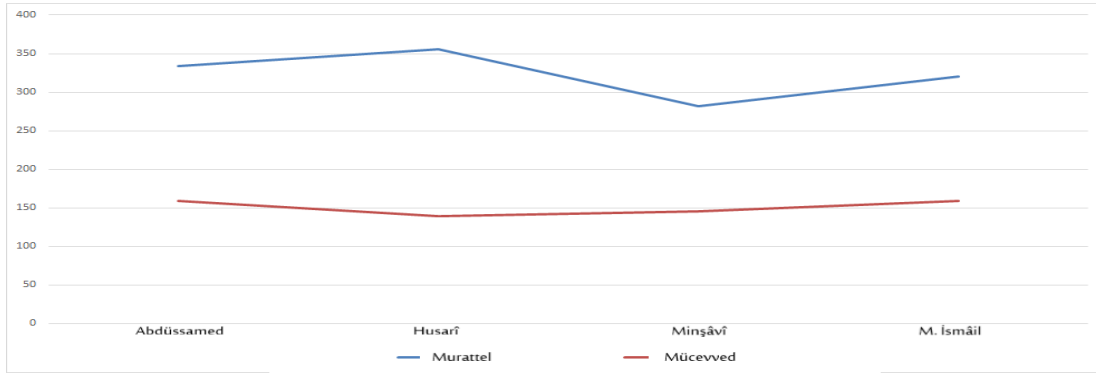
	Okuyuş Süreleri (sn.)			
	Abdüssamed	Husarî	Minşâvî	M. İsmâîl
MURATTEL	23	21,56	27,24	23,98
MÜCEVVED	48,21	55,12	52,67	48,32

Murattel okuyuşlarda ölçümü yapılan kısımların 21-27 saniye aralığında, mücevved okuyuşlarda ise 48-55 saniye aralığında sürdüğü görülmektedir.

Tablo 12: Okuyuşların Karşılaştırmalı CV-PM Değerleri

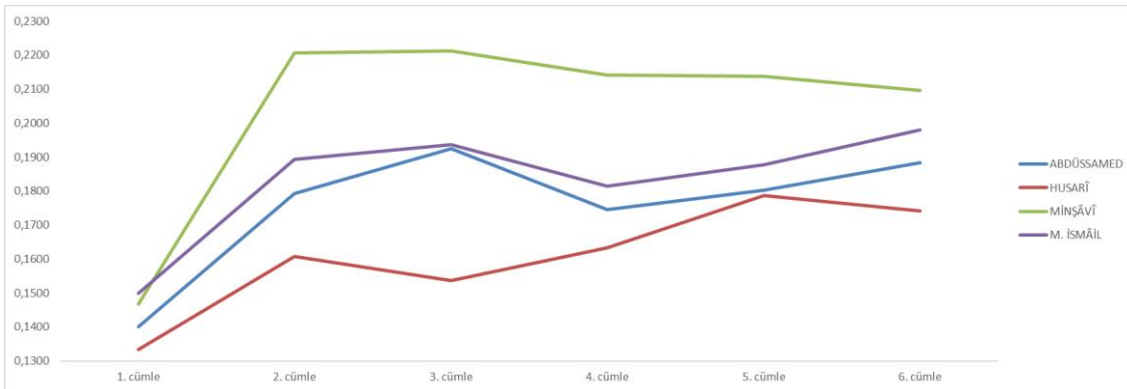
	Okuyuşların CV-PM Değerleri			
	Abdüssamed	Husarî	Minşâvî	M. İsmâil
MURATTEL	334	356	282	320
MÜCEVVED	159	139	146	159

Grafik 1: Okuyuşların CV-PM Değerleri



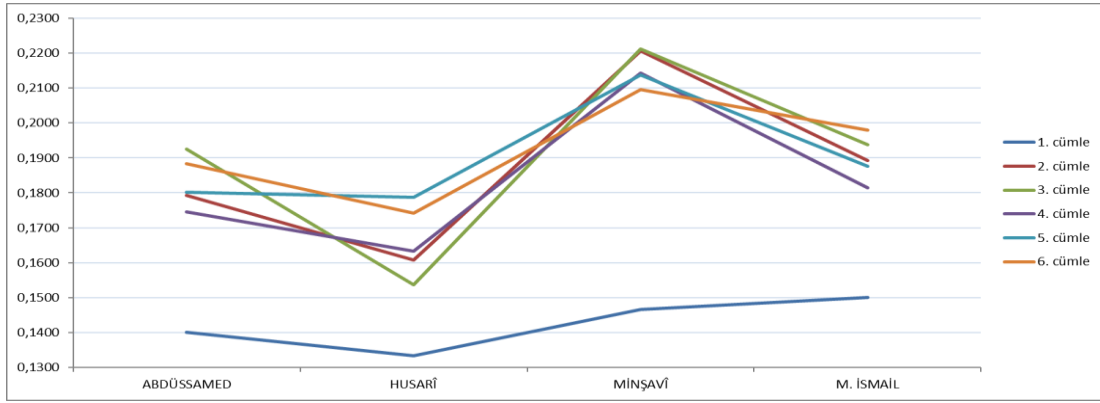
Murattel okuyuşların CV-PM değeri, okunuş süreleri ile ilişkili olarak 282-356 aralığında, mücevved okuyuşların ise 139-159 aralığında bulunmaktadır. İlgili grafik incelendiğinde de okuyucuların her iki okuyuş biçimine ilişkin hız anlayışları ayırt edilebilmektedir. Ayrıca murattel ve mücevved okuyuşların hız düzeylerinin farklı bölgelerde kümelendiği görülmektedir. Bu çerçevede okuyuş biçimleri arasındaki farkın en keskin biçimde Husarî'nin okuyuşunda hissedilebileceği söylenebilir.

Grafik 2: Murattel Okuyuşların Okuyucu Karşılaştırmalı Hız Grafiği



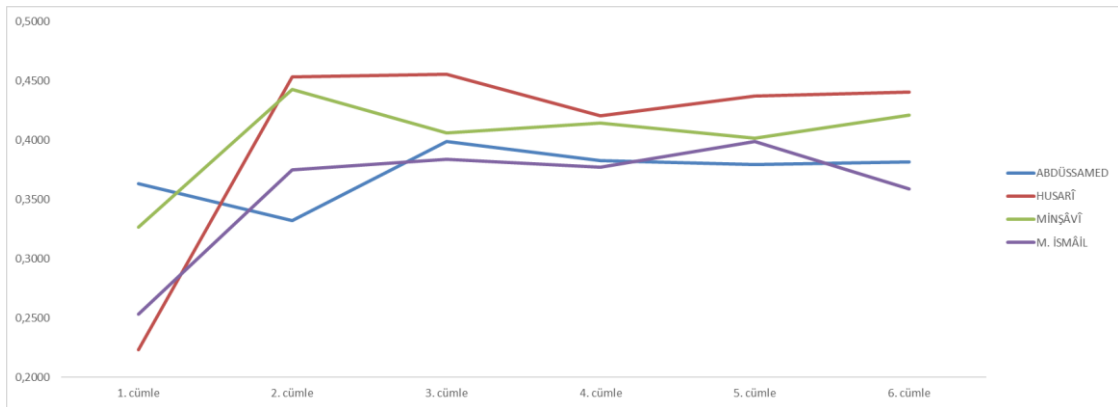
Murattel okuyuşların cümle karşılaştırmalı hız grafiği incelendiğinde, okuyucuların aynı cümle geçişlerinde hızlanma ve yavaşlama biçimi olarak çoğunlukla aynı refleksleri sergilediği görülmektedir. Grafik eğrilerinin görsel olarak birbirinden ayrı yol alması da söz konusu refleksin bir doğrulaması olarak yorumlanabilir.

Grafik 3: Murattel Okuyuşların Cümle Karşılaştırmalı Hız Grafiği



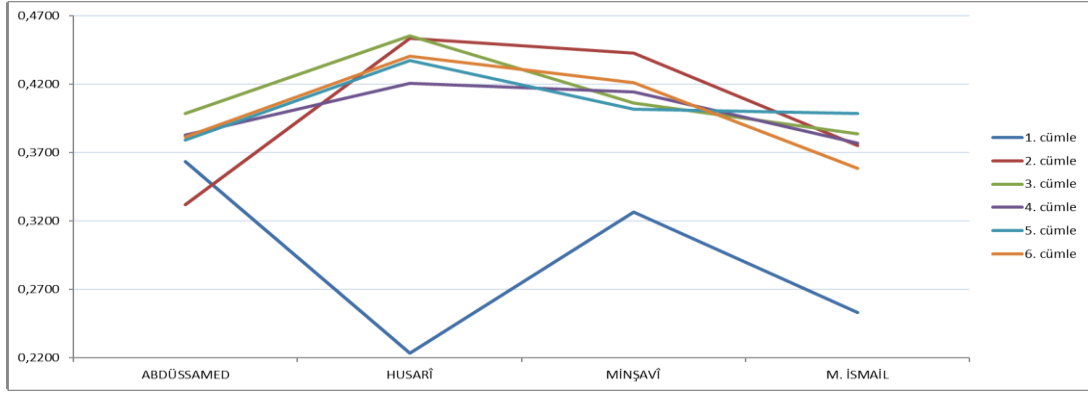
Murattel okuyuşların cümle karşılaştırmalı hız grafiğine bakıldığında, daha süratli okunan birinci cümlelerin hız yönüyle diğer cümlelerden belirgin bir biçimde ayrıştığı görülmektedir. Birinci cümle istisna edilirse okuyuşunda hız dalgalanması en az görülen okuyucu Minşâvî'dir. Okuyucular arasında birbirine en yakın hızlarda okunan bir başka ifadeyle hız değerleri benzeşen cümlelerin birinci ve beşinci cümleler olduğu söylenebilir.

Grafik 4: Mücevved Okuyuşların Okuyucu Karşılaştırmalı Hız Grafiği



Mücevved okuyuşların okuyucu karşılaştırmalı hız grafiğine göre, okuyucuların murattel okuyuşta olduğu gibi aynı cümle geçişlerinde çoğunlukla aynı hız refleksini göstermediği, hızlanma ve ağırlaşma yönelimlerinin çeşitlendiği görülmektedir. Grafik eğrilerinin görsel olarak iç içe oluşu da söz konusu çeşitliliğin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Grafik 5: Mücevved Okuyuşların Cümle Karşılaştırmalı Hız Grafiği



Mücevved okuyuşların cümle karşılaştırmalı hız grafiğinde de daha süratli okunan birinci cümlenin hız yönüyle diğer cümlelerden önemli ölçüde ayrıştığı görülmektedir. Birinci cümle de dahil olmak kaydıyla okuyuşunda hız dalgalanması en az görülen okuyucu Abdüssamed'dir. Birinci cümle istisna edilirse Abdüssamed haricindeki okuyucuların okuyuşlarının benzer hız aralığında seyrettiği söylenebilir. Bütün okuyucular tarafından çok yakın hızlarda okunan cümle ise dördüncü cümledir.

3.2. Metrik Özellikler

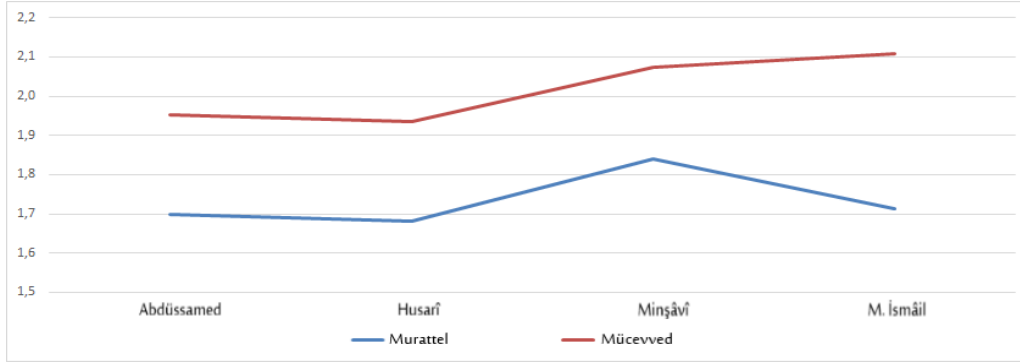
Tablo 13: Bütün Okuyuşların Metrik Özellikleri

	Okuyuştaki Uzun-Kısa Hece Süre Ort. Oranları			
	Abdüssamed	Husarî	Minşâvî	M. İsmâil
MURATEL	1,7	1,7	1,8	1,7
MÜCEVVED	2,0	1,94	2,1	2,1

Okuyucuların murattel okuyuşlarının tamamında uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranının 1,7-1,8 aralığında bulunduğu ve bu değerlerin 2 tamsayısının altında olduğu görülmektedir. Mücevved okuyuşlara bakıldığında ise buradaki en küçük değer dahi murattel okuyuş değerlerinin daha üzerinde olduğu anlaşılmaktadır.

Oranlara bakıldığında birinin 1,94 olduğu, diğerlerinin ise 2 ve onu aşan değerlerde olduğu ifade edilebilir.

Grafik 6: Okuyucuların Metrik Uygulama Aralıkları



İlgili grafik incelendiğinde okuyucuların metrik uygulama karakterinin okuyuş biçimleri arasında çoğunlukla benzer aralıkta değiştiği, sadece Mustafa İsmâîl'in okuyuşlarında her iki biçim arasındaki metrik oranın diğer okuyuculara nazaran daha da arttığı görülmektedir.

Her ne kadar metrik açıdan 1,7 ile 2,1 değerlerinin birbirine çok yakın olduğu düşünülse de iki okuyuş biçiminde de 2 değerine pozitif ve negatif açıdan farklı yönlerde gruplanma eğiliminin varlığı, vurgulanması gereken çok önemli bir ortak refleks olarak ifade edilmelidir.

Okuyuşlardaki metrik oranın farklı yönlerde gruplanması çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Murattel okuyuş için bu değer 2'nin altında olması, okuyucunun okuyuşun süratli karakterini yansıtmak için uzun heceleri olması gerekenden daha kısa okuma gibi bir refleks ile hareket ettiği teziyle açıklanabilir.

Mücevved okuyuşlardaki metrik oranın 2 ve genel olarak pozitif yönünde kümelenmesi, matematiksel olarak iki şekilde mümkün olup, bu durum da şöyle yorumlanabilir: İlk olarak kısa hecelerin olması gerektiğinden daha az sürede okunduğu düşünülebilir. Bunun için de okuyucunun müzikaliteyi öncelemesinden dolayı, kısa heceye gereken süreyi tanımayıp uzun hecenin icrasına geçmek için aceleci davranma refleksine bağlı olarak hareket ettiği tezi öne sürülebilir. Diğer ve daha makul olduğu düşünülebilecek yorum ise mücevved okuyuşlarda melodik zenginliğin daha ön planda olmasından dolayı müzikalitenin çok büyük oranda uzun heceler üzerinde ortaya konulabileceği gerçeğine

dayanmaktadır. Buna göre uzun hecelerin içerisinde özellikle aslî medlerin (CVV) daha uzun okunmaya (CVVV... gibi) karakteristik olarak imkân tanıdığı, dolayısıyla uzun hecelerin olması gerekenden daha fazla uzatılmaya müsait olduğundan uzun hecelerin de bu şekilde okunduğu söylenebilir. Her ne kadar fer'î medler ölçümlere dahil edilmemiş de olsa bunlar üzerinde daha rahat uygulanma imkânı bulan melodik çeşitlemenin diğer uzun hecelere (CVV-CVC) de yansıma imkânı reddedilebilecek bir iddia gibi görünmemektedir.

Sonuç

Bu araştırma sürecinde Mısır'daki Kur'an tilavet geleneğinin iki ayrı okuyuş biçimi analiz edilmiştir. Murattel ve mücevved olarak adlandırılan bu okuyuş biçimlerinin her birinde okuyucuların birbirleri ile benzer zamansal özelliklerde tilavette buldukları gözlemlenmiştir. Her iki okuyuş stiline kendine özgü olarak nitelendirilebilecek, birbiri ile kesişmeyen bir hız aralığında uygulama alanı bulduğu anlaşılmaktadır.

Metrik özelliklerine bakıldığında da murattel ve mücevved okuyuşların kendi içinde tutarlı değerlerde olduğu görülmektedir. Bu değerlerin CV-PM değerlerinde olduğu gibi birbiri ile kesişmeyen kümeler oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Alt problem soruları çerçevesinde yapılan analizler sonucunda "okuyuşların hız değerleri ve metrik özelliklerinin her tempo düzeyinin kendi içinde tutarlı ve her okuyuş stiline hız değerleri ve metrik özelliklerinin ayrı ayrı sınırlarda kümelendiği" şeklinde öne sürülen araştırma hipotezi doğrulanmıştır.

Esasen hangi okuyuş biçimi olursa olsun, okuyuşlardaki metrik oranın teorik olarak tespit edilen 2 tamsayısını net olarak işaret etmesi beklenmektedir. Metrik özelliklere bakıldığında murattel okuyuşlarındaki oranın 2 tamsayısı ile ifade edilen uzun ve kısa hece oranının altında kaldığı, mücevved okuyuşlardaki oranın ise murattel okuyuşlardaki oranın daha üzerinde olup çoğunlukla 2 ve üzeri değerlerde bulunduğu görülmektedir. Bu noktada nispeten hızlı okuyuşlarda metrik oranın neden 2 değerinin altında kaldığı, görece yavaş okuyuşlarda bu değer üzerine çıktığı incelenme değeri olan bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Araştırmamızın amaç kısmında bahsedilen Kahire ve İstanbul tilavet stiline zamansal özelliklerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması ile tavır kavramının "efradını câmî ağyarını mânî" bir tanımını yapmak için gerekli olan benzer araştırmaların yapılması sahaya katkılar sağlayacak konu modelleri olarak sunulabilir.

Kaynakça

- Abdelsattar Naji. "Al Baqarah - Mohammed Siddiq Al-Minshawi". *Youtube*. 21 Ocak 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=gRRADtzwnWc>
- Ali J. "002 - Al Baqarah - Mahmoud Khalil Al-Husary (Murattal Fast)". *Youtube*. 14 Şubat 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=1LiYkTj3Ra4&list=PL2DBUaGL0g-197m8zRAQjgbXKIN8wkvVx&index=47>
- Ani, Salman H. al-. *Arabic Phonology: An Accoustical and Physiological Investigation*. Mouton: The Hague, 1970.
- Çiftçi, Muhammed Recai. "Kur'an'ın Makamsal Okunuşunun Zaman-Metin İlerlemesi (Topçuoğlu-Kaya Örneği)". *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 84-98.
- Çiftçi, Muhammed Recai. "Mısırlı Kârielerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 112-132.
- Çiftçi, Muhammed Recai. "Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan 'Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi'nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84. <https://doi.org/10.15370/maruifd.679214>
- Çuhadaroğlu. "Bakara suresi Muhammed Sıddık Minşavi". *Youtube*. 29 Haziran 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=UX6IxiyfxFk>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerim". Erişim 19 Ağustos 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-1/bakara-suresi-2/ayet-1/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>
- Faruqi, Lois Ibsen al-. "The Cantillation of the Qur'an". *Asian Music* 19/1 (1987), 2-25. <https://doi.org/10.2307/833761>
- Frishkopf, Michael. "Mediated Qur'anic Recitation and the Contestation of Islam in Contemporary Egypt". *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*. ed. Laudan Nooshin. 75-114. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009.
- Husari, Muhammed Mahmud Halil el-. "Mahmûd Halîl Husarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/412-413. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- ibrahim A.. "Abdussamed Abdulbasit | Bakara Suresi 002 | Kuran Dinle | Tertil". *Youtube*. 6 Ekim 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=UNr6voN1cE&list=PL2DBUaGL0g-197m8zRAQjgbXKIN8wkvVx&index=53>
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri: Mufassal Tecvid*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Murâd, Saîd. "Muhammed Sıddîk Minşâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/117. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Murâd, Saîd. "Mustafa İsmâîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- murat gültekin. "Abdulbasit Abdussamed - Bakara Suresi 1 (Tecvid)". *Youtube*. 15 Aralık 2009. <https://www.youtube.com/watch?v=5UxUjgjHSME&list=PL2DBUaGL0g-197m8zRAQjgbXKIN8wkvVx&index=52>
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001.
- Özel, Ahmet. "Abdülbâsit Muhammed Abdüssamed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/300. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2018.

- persiandude001. "Sura Baqara 1-18 by Sheikh Mahmood Khalil Al-Hussary". *Youtube*. 8 Ağustos 2008. <https://www.youtube.com/watch?v=rMDF2oiMcNI&list=PL2DBUaGL0g-197m8zRAQjgbXKIN8wkvVx&index=54>
- Praat: *Doing Phonetics by Computer* Version 6.1.32. Yazılım. Hollanda: Paul Boersma - David Weenink, 1992. <http://www.praat.org/>
- Quranic Recitations. "Al-Baqara: 02". *Youtube*. 20 Şubat 2014. https://www.youtube.com/watch?v=eWUo3h8b5FM&list=PLxpAkjlGauHdZs_nLdKex3cH7DOzD0ur5
- Sells, Michael Anthony. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. Ashland, Or: White Cloud Press, 2007.
- ÜNLÜ HAFIZLAR. "Bakara Suresi Mustafa İsmail". *Youtube*. 15 Ocak 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=plf8jp6TAZM>

Buhârî’de Haksızlık Anlayışı (Kitâbu’l-Mezâlim Örneği)

The Concept of Injustice in al-Bukhârî (The Case of Kitâb al-Mazâlim)

Mustafa ÖZTÜRK

Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Associate Professor, İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Theology, Department of Hadith
İstanbul, Turkey

mustafa.ozturk@izu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-3787-2457>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 Sayfa / Pages: 181-207

Atıf / Cite as: Öztürk, Mustafa “Buhârî’de Haksızlık Anlayışı (Kitâbu’l-Mezâlim Örneği) The Concept of Injustice in al-Bukhârî (The Case of Kitâb al-Mazâlim)”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Şırnak University Journal of Divinity Faculty 27 (December 2021), 181-207.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.974793>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Bu çalışmanın başlığına konu olan “haksızlık” tabiri, “bir şeyi kendisine ait olmayan yere koymak, o şeye hakkını vermemek” anlamındaki “zulüm” kavramına eş değer kullanılmıştır. Zira konu, Buhârî’nin *Sahih*’inde 46. bölüm olarak düzenlenen “Kitâbu’l-mezâlim” ekseninde ele alınmıştır. “Mezâlim” kelimesi, sözlükte “haksız yere ele geçirilmiş olan başkasına ait nesne,” “zulmen alındığına dair şikâyetçi olunan şey”, “mazlum hakkı” gibi anlamlara gelen “mazlime”nin çoğuludur. “Mazlime”, insanlar arasındaki genel hak ihlalini ifade etmekle birlikte, çoğul şekliyle (mezâlim), tarihi süreçte bazı özel mahkemelerin adı olarak da fonksiyon icra etmiştir. Ayrıca “Kitâbu’l-mezâlim” bölüm başlığı ve içerik itibarıyla aynı zamanda bir hadis kitabında bulunması yönüyle sadece Buhârî’nin *Sahih*’ine has bir orijinallik taşımaktadır. Üstelik konunun Buhârî gibi bölüm, bab başlığı ve hadislerin tertibine ayrı bir ihtimam gösteren bir âlimin eserinde yer alması, ilmî merakı özellikle celbetmiş ve tetkike medar olmasını zorunlu kılmıştır. Tetkikin sonucunda ise, “mezâlim”in içeriğinin sadece hukuka değil, aynı zamanda imâna, vicdâna, ahlâka ve fazilete yönelik boyutlarının olduğu görülmüştür. Nitekim Buhârî, henüz bölümün “Kısâsu’l-mezâlim” diye kaydedilen birinci babında buna dikkat çekmekte; babın başlığı dünyevî bir kısası çağırırsa da hemen altında zikredilen hadiste, hususiyle müminlerin dünya hayatında yaptıkları haksızlıklardan kaynaklı uhrevî hesaplaşma kastedilmektedir. Yine aynı minval üzere ikinci babda uhrevî hesap gününün tasviri kabilinden müminlerin hesabı kolay görülürken, şâhitlerin aleyhte şehâdetiyle “zâlimler olarak” vasıflanan kâfirlere ve münâfıklara lanet okunmaktadır. Ardından kaydedilen başlıklarda ve içeriklerde ise ahlâk ve fazilet merkezli davranışlarla birlikte insanın iç dünyasına ve ahirette hesap vermeye odaklı konular ön plana çıkarılmaktadır. Diğer taraftan bölümde, haksızlığa uğrayan mağdur kimsenin fırsat bulduğunda kendi eliyle hakkını geri alabilmesi yanında komşu haklarının ve kamu hukukunun çiğnenmemesi hususunda belli bir bilincin telkin edildiği görülür. Bazı başlıklarla da haksızlık gibi algılanacak olan bir kısım tasarrufların aslında haksızlık olmadığı mesajı verilir. “Kitâbu’l-mezâlim”, başlık ve hadislerin tertibiyle bütünsel değerlendirildiğinde hak ihlalleri konusunda -yukarıda da işaret ettiğimiz üzere- imânı, ahlâkı, fazîleti ve hukuku ilgilendiren çerçevesiyle şümüllü bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre ahirette Allah’ın huzurunda hesaba çekilmeye imân etmek; zihnen ve kalben hayrı ve şerri belirleyip ayrıştırmakta, ahlâk ve fazilet; söz konusu imânın davranış bilincine dönüşmesini ve bir hayat tarzı haline getirilmesini sağlamakta, hukuk ise nihai olarak koruyucu sistemiyle ihlalleri engellemektedir. Öte yandan imân, ahlâk ve faziletin ecri ve yaptırımı -dünya hayatına taalluk etmekle beraber- daha çok ahirete havale edilmiştir. Hukukun yaptırımı ve müeyyidesi ise oldukça dünyevidir. Ayrıca İslamî anlayışta hukuk kurallarını içselleştirip onlara uymak, imân, ahlâk ve fazilet sahibi olmakla yakından ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Mezâlim, İmân, Ahlâk, Fazilet, Hukuk.

Abstract

The term “injustice”, which is the title of this article, is used as equivalent to the concept of “oppression”, which means “placing something in a place that is not appropriate for it, or not giving it its due.” The topic of this article has been dealt with on the axis of “Kitâb al-Mazâlim”, which is the 46th chapter in al-Bukhari’s Sahih. The word “Mažâlim” is lexically the plural form of “mažlima” which means “the object belonging to someone else that has been wrongfully seized”, “something that is claimed to have been taken with persecution” and “the rights of the oppressed” Even though “mažlima” refers to the general violation of rights among people, its plural form (mažâlim) has also functioned as the name of some special law courts in the historical process. In addition, “Kitâb al-mazâlim” has originality unique to *Bukhârî’s Sahih* in terms of content and serving as a chapter title, as well as being in a hadith book. Moreover, the fact that this subject is included in the work of a scholar like al-Bukhari, who pays special attention to the arrangement of chapters, sections and organization of the hadiths, especially attracted scholarly interest and made it necessary to be an object of study. The results of the study have shown that the content of “mažâlim” has dimensions not only related to law, but also to faith, conscience, morality and virtue. In fact, al-Bukhari draws attention to this matter at this chapter’s first section (bâb) titled as “Qişâş al-Mazâlim.” Even though the title evokes the meaning of worldly retaliation, the hadith just below the title refers to the otherworldly retribution, especially for the injustices committed by the believers in their worldly life. In like manner in the second section (bâb) of the chapter, where the day of reckoning is portrayed, believers account for their deeds easily, while unbelievers and hypocrites, who are characterized as “tyrants” by the testimony of the witnesses, are cursed. In some titles and content recorded afterwards, attitudes and behaviours based on morality and virtue are highlighted. In the remainder of the chapter, the topics and content focused on the people’s inner worlds and accountability in the hereafter stand out. Furthermore, in the same chapter, a certain level of awareness is inculcated regarding the issue of respecting the rights of neighbours and public law, as well as the fact that the person who has been wronged can take his right back with his own hand whenever he has the opportunity. Under some headings, the message that some transactions perceived as unfair are not actually unfair is given. When “Kitâb al-Mazâlim” is studied holistically together with the title and the order of the hadiths, it offers a complete perspective on violations of rights, as mentioned above, with its dimensions related to faith, morality, virtue and law. Accordingly, believing in being held to account before Allah in the Hereafter helps to identify and distinguish the good and the bad, both mentally and in the heart; morality and virtue ensure that the faith in question is transformed into behavioral consciousness and turned into a lifestyle; and the law, ultimately prevents violations with its protective system. On the other side, the reward and sanction of faith, morality and virtue -although it is also related to the life of this world- are mostly left to the hereafter. The sanction and punishment of the law is quite mundane. In addition, internalizing and obeying the rules of law in Islamic understanding is closely related to having faith, morality and virtue.

Keywords: Hadith, Bukhârî, Mažâlim, Faith, Morality, Virtue, Law.

Giriş

Buhârî'nin genelde *Sahih*'i özelde *Sahih*'inin bab başlıkları üzerine pek çok klasik eserin yazıldığı malumdur.¹ Bununla birlikte günümüzde *Sahih*'in bölümleri çerçevesinde bab başlıklarına ve muhtevalarına odaklı çalışmaların azımsanamayacak bir yekûn teşkil ettiği görülür.² Öyle ki, hadis külliyyatındaki herhangi bir esere yönelik benzer mesâîlerin gerek klasik çalışmalar arasında gerekse günümüzde bu denli yapıldığı vaki değildir. Zira Buhârî, sadece belli nitelikteki sahih hadisleri kitabına almanın yanında döneminin itikâdî, amelî, ahlâkî meselelerini, kendisine ait eleştiri ve metodik tercihlerini, bölüm ve bölüm içerisindeki konu başlıklarına yansıtma hususunda diğer musanniflerden oldukça ilerdedir.³ Hatta Buhârî eserinde başka musanniflerde bulunmayan ilklere de imza atmıştır. Mesela onun haber-i âhâdın bilgi değerine yönelik “Kitâbu ahbârî'l-âhâd”ı, söz konusu ilklerden olup aynı zamanda başka hadis musennefatında bulunmamaktadır.⁴ Yine tetkik edebildiğimiz kadarıyla “Kitâbu'l-mezâlim” de bölüm başlığı ve muhteva itibarıyla aynı zamanda bir hadis kitabında yer alması yönüyle sadece Buhârî'nin *Sahih*'ine has bir orijinallik taşımaktadır. Dolayısıyla bölümün orijinallğine bağlı olarak içerdiği hadisleri, bab başlıkları ve hadislerin tasnifi, tetkik edilmeye değer gözükmektedir.

1. Haksızlık Tabiri ve “Kitâbu'l-mezâlim”in Muhtevası

Haksızlık tabirini izaha çalışırken tabiatıyla tetkik konusu bölümün başlığı olan “mezâlim”in türediği “zulüm” kelimesini öncelikle ele almak gerekir. Zulüm sözlükte, bir şeyi kendisine ait olmayan yere koymak, o şeye hakkını vermemek” mânasındadır.⁵ Hukûkî veya ahlâkî literatürde, “haktan bâtıla kayma, rızasını almadan başkasının mülkü üzerinde

¹ Buhârî'nin bab başlıkları üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Ali Toksarı, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî -Uluslar arası sempozyum-* ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996), 110-125.

² Mesela İSAM'ın ilahiyat makaleleri veri tabanı tarandığında, karşımıza çıkan sadece ülkemizde yapılmış çalışmalardan hareketle bile, konuyla alakalı muasır bir literatürün oluştuğu söylenebilir. Ayrıca yakın zamanda neşredilmiş bir tetkik için bk. Uğur Erman, *Buhârî'nin Bab Başlığı-Hadis Uyumu Metodolojisi - Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kandehlevî Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınevi) 2020.

³ Nitekim bu bağlamda “Fıkhu'l-Buhârî fî terâcümühi (Buhârî'nin düşünce ve yorumları bab başlıklarındadır)”, denilmiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 17.

⁴ Bk. İbrahim Kutluay, “İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası -el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde”, *Marife* 11/1 (1991), 59-64, özellikle 62, 63.

⁵ Bk. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “Zlm”, 12/373.

tasarrufta bulunma, kendi hak alanının dışına çıkma,"⁶ özellikle "güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama" gibi anlamlara gelir.⁷ Diğer taraftan zulmün karşıtı olarak adâlet, kıst ve insaf kavramları; eş anlamlısı veya yakın anlamlısı olarak cevır, bağı, tuğyân, fîsk, udvân, i'tidâ kavramları dikkat çekmektedir.⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de zulüm kavramı, hukûkî ve ahlâkî kuralları çiğneme yanında bilhassa itikâdî sınırlara riayet etmeme yani küfür ve şirk mânasında kullanılır.⁹ Hadislerde daha çok haksız fiilleri ifade etmek üzere geçmektedir.¹⁰

"Mezâlim" kelimesi ise, sözlükte "haksız yere ele geçirilmiş olan başkasına ait nesne," "zulmen alındığına dair şikâyetçi olunan şey", "mazlum hakkı" gibi anlamlara gelen "mazlime"nin çoğuludur.¹¹ Fıkhî ıstılahta "mezâlim", hem şahsa hem mala yönelik haksızlıklar için kullanılmış ancak daha çok "gasp, hırsızlık gibi yollarla kazanılan mal ve elde edilen gelirler, mükelleflerden kanunsuz tahsil edilen vergiler, hukuka aykırı şekilde el konulan mallar" anlamında yaygın kullanım kazanmıştır.¹²

Öte yandan tarihi süreçte bir müessese olarak karşımıza "mezâlim mahkemeleri" çıkmaktadır. Bunlar, (zaman ve zemine göre yetki alanlarında farklılık görülse de) genelde İslam dünyasında, normal mahkemelerin üstesinden gelemediği özellikle siyasî, iktisadî ve idârî alanlardaki hukûkî mağduriyetleri gidermek üzere, yerine göre devlet başkanlarının da müdahil olduğu bir kısım yüksek memurlardan oluşan heyetlerin idare ettiği kurumlardır.¹³

Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan ve 46. bölüm olan "Kitâbu'l-mezâlim"ın muhtevasına gelince, söz konusu muhteva 35 bab ve 43 merfû hadisten meydana gelmektedir. Bizim

⁶ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 144.

⁷ Mustafa Çağrı, "Zulüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/507.

⁸ Bk. Çağrı, "Zulüm", 44/507.

⁹ Zulüm kelimesi ve türevlerinin kullanıldığı âyetlere yapılan atıfları bir arada görmek için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1364), "Zlm", 334-439. Veli Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 129-142; a.mlf., "Kur'an-ı Kerim'in Zulüm ve Zalim Dedikleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 96-115.

¹⁰ Bk. Arent Jean Wensinck, *Miftâhu künuzi's-sünne*, çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Lahor: Matbaatü Meârifî, 1398/1978), "Zlm", 317.

¹¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab* "Zlm", 12/374-375.

¹² Bk. Celal Yeniçeri, "Mezâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/515.

¹³ Muhtelif tarifleri bir arada görmek için bk. Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divanı Mezâlim*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 17-19. Bu mahkemelerin tarihi süreçteki fonksiyonlarını bir kısım örnekleriyle görmek için ayrıca bk. Hamdî Abdülmün'im, *Dîvânü'l-mezâlim*, (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1403/1983), 49-322.

kullandığımız *Sahih*'in İstanbul baskısında, ana başlığın hemen altında birinci babdan önce “fi'l-Mezâlim ve'l-gasb” şeklinde bir başlık daha vardır. Hatta başlığın devamı mahiyetinde İbrahim süresinin 42-47. âyetleri ve 42. âyetten birkaç kelimenin tefsiri bulunmaktadır. Fakat bazı baskılarda bölüm başlığı sadece “Kitâbu'l-mezâlim ve'l-gasb” şeklinde geçmektedir.¹⁴ Bu durum büyük bir ihtimalle baskı farklılığı yanında nüsha farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Müstemlî (ö. 376/986) nüshasında bölüm başlığının “Kitâbu'l-mezâlim: fi'l-Mezâlim ve'l-gasb” şeklinde olduğu, başka bazı nüshalarda yalnızca “fi'l-Mezâlim ve'l-gasb” şeklinde geçtiği, hatta Nesefî (ö. 295/907) nüshasının “Kitâbu'l-gasb: Bâbun fi'l-mezâlim” başlığını kullandığı kaydedilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte özellikle “mezâlim” ile “gasp” kelimesinin bir arada kullanımı ve kullanılmaması gibi farklılıkların lafızda kaldığı, bölümün muhtevasını ve vereceği mesajları etkileyecek bir yönünün bulunmadığı söylenebilir. Zira gasp kelimesi sözlükte “başkasına ait (değerli) bir şeyi haksız bir şekilde (zulmen) almak”¹⁶ mânasındadır. Gasbın İslam hukukunda da benzer tarifleri yapılmış ve bazı tariflerde “zorla almak” ifadesi ilave edilmiştir.¹⁷ Ayrıca ıstilahî anlamıyla her gasp fiilinin, mezâlime (haksız kazançlara) sebep olduğu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh başlıkta gasp kelimesinin mezâlimin yanında yer alması bir yönüyle onu tekit kabilinden zikredilmiş olmalıdır. Diğer taraftan sözlük anlamları dikkate alınrsa iki kelimedenden birinin diğerinin yerine kullanılması mümkün gözükmemektedir.

“Kitâbu'l-mezâlim”in bab başlıkları ve muhtevastaki hadisler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in kazâî kararlarının hemen hepsi, sonraki devirlerde diğer yargı kurumlarından ayrılıp bağımsız hale gelen “mezâlim”in değil, normal adlî mahkemelerin, hatta bazıları da örfün belirlediği yetki alanına girmektedir.¹⁸ Çünkü ilgili bölüm, özel kişilere yönelik hak veya haksızlıklardan öte insanlar arasındaki her türlü hak ihlallerini kapsamaktadır. Dolayısıyla bölümde bazı müşahhas hukûkî ilkeler yanında, nebevî üslubun tabiatı gereği

¹⁴ Mesela şu baskıya bakılabilir: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid (Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1432/2011), “Kitâbu'l-mezâlim ve'l-gasb”.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 5/118; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 12/283, 284.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Ğsb”, 1/648.

¹⁷ M. Akif Aydın, “İslam Hukukunda Gasp”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 164, 165.

¹⁸ Krş. Yeniçeri, “Mezâlim”, 29/517.

ağırlıklı olarak vicdânî ve imânî boyutuyla belli başlı ahlâkî ilkelere yönelik mesajlar verilmektedir.¹⁹

2. Konu Başlıkları ve Hadislerin Tertibi

Buhârî, *Sahih*'inde konu başlıklarını genellikle serbest bir metinden veya âyet ve hadislerden oluşturmaktadır. “Kitâbu'l-mezâlim”de de bab başlıkları çoğunlukla serbest bir metin veya hadislerden iktibasladır. Birkaç yerde bazı âyetler başlık yapılmıştır. Bir bab içerisinde ekseriyetle bir hadis bulunurken, nadir de olsa bazen hiçbir hadis zikredilmemekte, zaman zaman da birden fazla hadis bulunmaktadır. Bir-iki benzer hadis dışında tekrar eden rivâyet yoktur. Umumiyetle başlıklarla başlıklar altında zikredilen hadisler arasındaki ilgi pek belirgindir. Diğer bazı bölümlerin başlıklarında olduğu gibi belirgin olmayan başlık bulunmamaktadır.

Buhârî, “Kitâbu'l-mezâlim”e birinci bab başlığından önce İbrahim süresinden yedi âyet kaydederek başlar. Bu âyetler, bir bütün olarak incelendiğinde, zâlim ve zulüm kavramlarına odaklıdır. Ancak öncelikle “zâlim”, kâfir ve müşrik anlamında “zulüm” de, küfür ve şirk anlamında kullanılmaktadır.²⁰ Buhârî zikri geçen âyetlerin ardından, başlıkları ve hadisleri sıralarken, konuyla alâkalı kendi anlayışını belli bir çerçevede serdetmiş gözükmektedir. Biz de burada söz konusu anlayışı, belirgin bir şekilde ifade etme düşüncesiyle mezâlim bölümünü inceleyeceğiz. Bunu yaparken benzer babları bir başlık altında toplamak suretiyle mecburen bir tasarrufta bulunacağımızı da şimdiden belirtelim.

2.1. Haksızlık ve Hesap Günü

Buhârî'nin hemen ilk iki başlığı ile diğer bazı başlıkları bir arada incelendiğinde, dünya hayatında zulme (haksızlığa) karışan gerek müminlerin gerekse inkârcıların sorgulanması ve haksızlığın hesap günündeki tasviri ve cezası gibi konular karşımıza çıkmaktadır.

¹⁹ Hukûk-ahlâk ve din-vicdan ilişkisine dair bazı önemli tespit ve değerlendirmeler için bk. Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı?-İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 15-49.

²⁰ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfiş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964) 9/376-382.

2.1.1. Müminlerin Sorgulanması

Buhârî, bölümün birinci bab başlığını “Kısâsu’l-mezâlim” diye atmıştır. Bu başlıkla dünyevî bir kısas akla gelse de bilhassa müminlerin dünya hayatında yaptıkları haksızlıklardan kaynaklı uhrevî hesaplaşma kastedilmektedir. Zira başlık altında zikredilen rivâyete göre müminler cehennemden kurtulunca, cennetle cehennem arasındaki bir köprüde bekletilirler ve dünyada iken birbirlerine yapmış oldukları haksızlıklar hususunda ödeşip, helalleşirler. Neticede arındıklarında ve iyice temizlendiklerinde, cennete girmelerine müsaade edilir. Hatta hadisin sonunda müminlerden her birinin cennetteki meskenine dünyadaki evlerinden daha kolay yol bulacağı müjdesi verilir.

Hadiste müminlerin cehennemden kurtulması, cehennem üzerindeki sıratı (köprüyü) ateşe düşmeksizin selamete geçmeleri demektir.²¹ Cennetle cehennem arasında bekletildikleri köprü ise cehennem üzerindeki sıratın cennete doğru uzanan kısmı diye yorumlanmıştır.²² Buna göre cennete girmeden önce bazı müminlerin hesaba çekilme işleri devam edecek, hesap bittiğinde cennete girebileceklerdir. Diğer taraftan bu durum, cennete girmeye engel olmayacak küçük haklarla alâkalı olsa gerektir. Aksi halde hesaplaşma sonucunda cennete girememek de mümkündür.²³

Bu babda başka bir hadise yer vermeyen Buhârî, ilk başlığıyla zulmün (haksızlığın) giderilmesi konusunda, henüz dünyadaki bir hak arayışından ve müeyyideden bahsetmeksizin okuyucuyu ahiretteki hesap verme kaygısına yönlendirmektedir. Bununla o, haksızlıklarla ilgili meselelerin dünyadaki öncelikli çözümü olarak ahiret inancını, orada verilecek hesaba olan yakînî imânı göstermektedir. Yine Buhârî, hemen ikinci babda da zulmün timsali olan inkârcılara yönelik bir muhtevayla meseleye benzer cihetten vurgu yapmaya devam etmektedir.

2.1.2. Kâfirlerin ve Münâfıkların Sorgulanması

Buhârî, ikinci bab başlığında “*Dikkat ediniz! Allah’ın laneti zâlimlerin üzerindedir*”²⁴ âyetini kaydetmiş, ardından bir tek hadis zikretmiştir. Hadis, içerik itibarıyla iki kısımdan oluşmaktadır. Ancak başlıkla doğrudan irtibatlı olan ikinci kısımdır. Zira birinci kısım

²¹ Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 11/485.

²² Bununla birlikte bu köprünün ikinci sırat olduğu veya orada bekletilen müminlerin a’raftaki kimseler olduğu da söylenir. Muhtelif yorumlar için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 5/120, 11/485; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 12/283, 286.

²³ Krş. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 11/485.

²⁴ Hûd 11/18.

müminlerin, ikinci kısım ise kâfirlerin ve münâfıkların hesaba çekilmesiyle alâkalıdır. Şöyle ki, hadisin başlangıç cümlelerinden anlaşıldığına göre, Cenâb-ı Hak hesap günü bir kesim müminlere, özel bir himaye ve muamelede bulunup günahlarının çokluğunu ikrar ettikleri halde, günahlarını dünyada örttüğü (setrettiği) gibi ahirette de örtecek ve sonuçta onlara hasenât defterleri verilecektir. Hadisin ikinci kısmı ise, Hz. Peygamber'in, (bab başlığında da iktibas edilen) bir âyetle kâfirler ve münâfıklar için yaptığı şu uyarıdır: Kâfirlere ve münâfıklara gelince onlar için şâhitler şöyle tanıklık ederler: "İşte bunlar Rablerine karşı yalan söyleyenlerdir. Biliniz ki, Allah'ın lâneti zâlimler üzerindedir." ²⁵ Ayrıca bu âyetin hadiste zikredilmeyen baş kısmı şu mealdedir: "Allah'a karşı iftirada bulunanlardan daha zâlim kim olabilir? Onlar kıyamet gününde Rablerine arz edileceklerdir."

Yukarıdaki âyet ve hadis birlikte düşünüldüğünde küfür, nifak, şirk gibi itikadî anlamdaki sapmaların, kişinin kendisine ve yaratıcısına karşı işlediği en büyük zulüm olduğu anlaşılır.²⁶ Dolayısıyla Buhârî'nin bab başlığıyla öne çıkarmak istediği "zâlimlere lanet" in anlamı, "kâfirlere ve münâfıklara lanet" demektir. Yoksa müminlerin nefsanî tavırları sebebiyle düştükleri haksızlıklar, hesapsız kalmasa da şiddet bakımından küfür ve nifak sebebi bir zulümle aynı seviyede değerlendirilemez.²⁷ Diğer taraftan zikri geçen âyet ve hadiste kâfirlerin ve münâfıkların aleyhine şâhitlik edenlerin peygamberler, melekler veya ümmet-i Muhammed olacağı yorumu yapılmıştır.²⁸

2.1.3. Haksızlığın Hesap Günündeki Tasviri ve Cezası

Buhârî, zulmün kıyamet gününde zifiri karanlık (zulümât) olduğunu ifade eden hadisi sekizinci başlık yapmış ve başlık altına yine aynı hadisi kaydetmiştir. Doğrusu zulmün kapsamının hukûkî ve ahlâkî kuralları çiğneme yanında bilhassa itikadî sınırlara riayet etmeme yani küfür ve şirk mânası içerdiği düşünüldüğünde,²⁹ ahirette böylesi bir akibete düşer olmak anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim bir âyette münâfıkların hesap günü müminlere "Bizi bekleyin; nurunuzdan istifade edelim"³⁰ demeleri bizzat karanlıkta kalan inkârcıların yani zâlimlerin konumunu tasvir etmektedir. Ayrıca ahlâkî ve hukûkî anlamdaki

²⁵ Hûd 11/18.

²⁶ Ayrıca bk. Lokman 31/13.

²⁷ Krş. Ebü'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 6/570, 571.

²⁸ Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/287.

²⁹ Krş. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/125.

³⁰ el-Hadîd 57/13.

zulmün de -şayet bir helallik bahis mevzu değilse- sahibine ahirette karanlık yaşatacağı kaçınılmazdır. Hadiste zikredilen zulümât (zifiri karanlık) ifadesi, zâhirî anlamıyla anlaşılabilmesi gibi zâlimin cezasının şiddetli ve dehşetli olacağı anlamına da gelebilir.³¹ Zira zâlimler, zulmettiklerinin hayatlarını karartmış, onlara âdeta dünyayı zindan etmişlerdir. Öyleyse zâlimlerin hesap gününde karşılaştıkları acıklı manzara, yaptıklarının karşılığıdır.³² Bu meyanda Buhârî 13. babda “Haksız yere bir araziye el koyanın günahı” diye bir başlık açmış, başlık altında aynı mânada fakat lafız farklılığı arz eden üç rivâyet zikretmiştir. İlgili rivâyetlere göre her kim bir araziye haksız yere el koyarsa, hesap günü o yerin yedi tabakası onun boynuna geçirilir veya bir başka deyişle, o kimse kıyamet günü yedi kat yerin dibine geçirilir. Tasviri pek çetin gözüken böyle cezalar, dünya hayatında hak-hukuk tanımayan kişiler için ahirette karşılaşacakları zulümâtın (zifiri karanlığın) bir tezahürü olmalıdır. Kaldı ki zâlimler yaptıklarının cezasını henüz dünya hayatında iken görmeye başlarlar. Buhârî, mazlumun âhından sakınmaya dair açmış olduğu sekizinci bab başlığı altında “*Mazlumun bedduasından sakının! Çünkü onunla Allah arasında perde yoktur*” hadisini kaydederek söz konusu duruma dikkat çekmiştir. Hadisin başka tarikleriyle bağlamına bakıldığında Hz. Peygamber bu uyarıyı, Yemen’e gönderdiği Muâz b. Cebel’e oradaki Müslümanlar’dan zekât alırken onların en iyi ve en gözde mallarından almaması tembihinin ardından yapmıştır.³³ Binaenaleyh nebevî öğretide zekât toplayan görevlilerin, malın en kıymetlisini alması bile, sahibine yapılacak bir nevi zulüm telakki edilmiştir.

2.2. Haksızlığa Engel Olmak ve Mazluma Yardım Etmek

Buhârî üçüncü, dördüncü ve beşinci bablarda haksızlık karşısında Müslüman’ın nasıl bir tavır geliştirmesi gerektiğine dair başlık ve muhteva oluşturmuştur. Başlıklar ve muhteva bir bütünlük içerisinde incelendiğinde karşımıza şu tablo çıkmaktadır: Müslüman Müslümân’a haksızlık etmez (zulmetmez) ve onu haksızlık yapanın eline bırakmaz. Her halükârda Müslüman zâlimin karşısında, mazlumun yanındadır. Her kim din kardeşinin ihtiyacını giderir ona yardımcı olursa Allah Teâla da onun ihtiyacını giderir, ona yardımcı

³¹ Krş. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, nşr. Halîl el-Mîs (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1407/1987), 16/372.

³² Bk. M. Yaşar Kandemir vd., *Riyâzü’s-sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1425/2004), 2/133.

³³ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Zekât”, 63, “Meğâzî”, 60; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İmân”, 29.

olur. Hasta ziyaretinde ve cenaze teşyiinde bulunmak, selam vermek, davete icabet etmek gibi mazluma yardım etmek de Müslüman'ın içtimai görevlerindedir. Müminin mümine karşı konumu, bir parçası diğer parçasını sımsıkı kenetleyip tutan binalar gibidir. Hatta dördüncü babda, başka detayı olmayan ve ilk kaydedilen hadise göre zâlim de olsa mazlum da olsa, kişi din kardeşine yardımcı olması gerekir. Ne var ki, zulmü ve zâlimleri daima kınayan dinimizin bu duruma nasıl izin verdiği haklı bir soru olarak zihne takılmaktadır. Buhârî, bu soruya cevap sadedinde ilgili rivâyetin ardından daha detaylı olanına yer vermiştir. Buna göre sahâbe:

“Ey Allah'ın Rasûlü, mazlum olana yardım etmeyi anlıyoruz da zâlime nasıl yardım ederiz” diye hayretlerini ifade etmişler, Hz. Peygamber de:

“Zâlimin elini tutarsınız (zulmüne engel olursunuz)” buyurmuştur.

Doğrusu hadisin “Zâlim de olsa mazlum da kardeşine yardım et” kısmı Câhiliye şiirinde ve anlayışında” ilk (yorumsuz) anlamıyla mevcuttu.³⁴ Rasûlullah (s.a.v.) bu yanlış anlayışı, etkili bir eğitim üslûbuyla; aynı ifadelerle fakat tam karşıt mânasıyla yeniden tanımlayarak düzeltilmiştir.³⁵ Yani Câhiliye anlayışında zâlime yardım, “zulme yardım” anlamı taşıırken, Rasûlullah'ın dilinde “zulme engel olma” anlamı taşımaktadır. Çünkü zulmü ve haksızlığı sebebiyle, kişinin düşeceği harama ve işleyeceği günaha engel olmak, onun dünya ve ahirette karşılaşacağı cezadan kurtulmasına sebeptir. Bu da onun için en güzel yardım demektir.³⁶

2.3. Haksızlığa Uğrayanın Hak Arayışı İçinde Olması

Buhârî 6, 7, 18 ve 33. bablarda kaydettiği başlık ve muhtevayla haksızlığa uğrayan kimsenin hak arayışına yönelik bir kompozisyon sunmaktadır. Şöyle ki o, altıncı babda “zâlimden hakkını almak (intikam almak)” anlamında “el-İntisâr mine'z-zâlim” başlığını kullanıp, başlığın delili mahiyetinde öncelikle şu iki âyeti zikreder: “Allah kötü sözün açıkça

³⁴ Bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (by.: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 3/373. Ayrıca söz konusu Câhiliye anlayışı için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/123; Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali eş-Şeybî, *Timsâlu'l-emsâl*, thk. Esed Zibyân (Beyrut: Dârü'l-Mesîre,1402 /1982), 1/325.

³⁵ Bk. Mustafa Öztürk “Etkili Bir Eğitim Dili Olarak Nebevî Öğretide Bazı Kelime ve Tabirlerin Yeniden Tanımlanması”, *İslâmî İlimler Dergisi* 16/1 (2021), 44-50.

³⁶ Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/572; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1323), 4/256.

söylenmesini sevmeyiz; ancak haksızlığa uğrayan başka. Allah her şeyi işiten ve bilendir.”³⁷ “Onlar bir haksızlığa (zulme) uğradıkları zaman, kendilerini savunurlar (intikamlarını alırlar).”³⁸

Muhtemelen kendi şartlarına uygun rivâyet bulamadığı için bu başlık altında merfû-muttasıl hadis zikretmeyen Buhârî,³⁹ âyetlerden sonra sadece tâbiîn âlimi İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) şu sözünü muallak olarak kaydetmiştir: “Müslümanlar aşağılanmaktan hoşlanmazlardı. Düşmanı yenmeğe muktedir olunca da affederlerdi.”

Yukarıda zikri geçen iki âyet dikkate alındığında haksızlığa uğrayan kimsenin mağduriyetini dile getirmesinin ve bu yolla hak arayışı içinde bulunmasının gıybet kapsamına girmeyeceği, hatta işin keyfiyetine göre gerekli mücadelenin verilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan İbrahim en-Nehaî'nin âyetlerin tefsiri sadedindeki sözü, örnek kabilinden arz edilebilecek Müslüman tavrını tasvir etmektedir. Zira onlar, zillete düşmemek için haksızlık karşısında mukavemet gösterirler, mücadele ederler fakat güç ve kuvvet bulduklarında, duruma göre haklarından feragat edip bir ilke olarak hasımlarını affederler. Bu noktada Buhârî'nin yedinci babı, haksızlığa uğrayan kimsenin haksızlık yapanı affetmesine yöneliktir. Söz konusu babın başlığı “Mazlumun (zâlimi) affetmesi” olup muhtevasında herhangi bir rivâyet bulunmamakta, sadece bazı âyetler kaydedilmektedir. İlgili âyetler şöyledir: “Bir iyiliği açıklar yahut gizlerseniz veya bir kötülüğü (açıklamayıp) affederseniz, şüphesiz Allah ziyadesiyle affedici ve kadirdir.”⁴⁰ “Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlar ve barışı sağlarsa, onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zâlimleri sevmeyiz. Kim zulme uğradıktan sonra hakkını alırsa, artık onlara yapılacak bir şey yoktur. Ancak insanlara zulmedenlere ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenlere ceza vardır. İşte acıklı azap bunlardır. Kim sabreder ve affederse şüphesiz bu davranışı, yapılmaya değer işlerdendir. Allah kimi saptırırsa, bundan sonra artık onun hiçbir dostu yoktur. Azabı gördüklerinde zâlimlerin: ‘Dönecek bir yol var mı?’ dediklerini görürsün”⁴¹

Buhârî, 18. bab başlığında ise hakkını alamayan kimsenin (mazlumun), imkân bulduğunda haksızlık edenden (zâlimden), gıyâbî de olsa, hakkını alma yetkisini açıkça ifade edip, aynı zamanda başlığın açılımı mahiyetinde tâbiîn âlimi İbn Sîrin'in (ö. 110/729) “Kendi malına karşılık onun malını alabilir” dediğini ve ardından “Eğer ceza verecekseniz size

³⁷ en-Nisâ 4/148.

³⁸ eş-Şurâ 42/39.

³⁹ Krş. Toksarı, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, 122.

⁴⁰ en-Nisâ 4/149.

⁴¹ eş-Şurâ 42/40-44.

yapılan işkencenin misliyle ceza verin"⁴² âyetini okuduğunu kaydeder. Öte yandan Buhârî, bu bab içerisinde iki rivâyet zikreder. Rivâyetlerden birine göre, bir evin erkeği bilhassa cimrilik ederek ailesinin nafakasını imkanlarına göre temin etmiyorsa, evin hanımı erkeğin izni olmadan onun malından makul bir şekilde (örfe göre) harcayabilir. Rivâyete konu olan kimseler Hind ile kocası Ebû Süfyan'dır. Nitekim Hind, Rasûlullah'ın huzuruna gelerek kocası Ebû Süfyân'ı şöyle şikâyet etmişti:

"Yâ Rasûlallah! Ebû Süfyân çok cimri bir kimsedir. Onun (haberi olmadan) malından çocuklarıma yedirmemin bir sakıncası var mıdır?" Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.):

"Onlara örfün gerektirdiği kadar yedirmende bir mahzur yoktur" buyurdu.

18. babdaki bir diğer rivâyet ise misafirin ağır lanma hakkıdır. Ukbe b. Âmir'den nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'e:

"Siz bazen bizi (görevlendirip) gönderiyorsunuz ve biz bir kabileye konaklıyoruz da bizi ağırlamıyorlar. Bu hususta ne tavsiye edersiniz?" demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

"Bir kabileye konakladığınızda sizi misafir ederlerse onların ikramlarını kabul ediniz. Misafir etmezlerse o vakit misafirin hakkını almaz" buyurdu.

Buhârî burada misafirin ağır lanmasını, herhangi bir mahrumiyet söz konusu olduğunda doğrudan alınması gereken bir hak mevzuu yapsa da meselenin uygulanması ve bağlayıcılık derecesi hususunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Öncelikle ilgili rivâyetler dikkate alındığında, misafirlik süresinin üç gün olduğu anlaşılmaktadır. Birinci gün misafir, güç nispetinde özel ikramlarla ağır lanır. İkinci ve üçüncü gün aile efradı ne yiyip içiyorsa o ikram edilir. Üç günden fazla kalırsa artık ev sahibinin misafiri ağırlama mecburiyeti yoktur. Şayet ağırlarsa bundan sonrası fazladan ikramdır (sadakadır).⁴³ Bununla birlikte misafire böyle davranmayı bazı âlimler farz görse de cumhur ulemâ müekket sünnet olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan bu uygulamanın İslam şehirlerine zekât toplamak için gönderilen memurlara has özel bir hüküm olduğu da söylenmiştir.⁴⁴

Hak arayışını konu edinen 33. baba gelince, Buhârî burada henüz haksızlığa uğramaya fırsat vermemek için mücadelenin hatta savaşmanın gerekli olduğuna dikkat çeken bir başlık açmış ve başlık altında *"Her kim malı uğrunda öldürülürse şehittir"* hadisini

⁴² en-Nahl 16/126.

⁴³ Bk. Buhârî, "Edeb", 31, 85; Müslim, "Lukata", 14; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/655.

⁴⁴ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/134, 135; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 12/273.

zikretmiştir. Doğrusu dinimizde şehâdet kavramı, genellikle Allah yolunda/kutsal dava uğrunda öldürülenler için kullanılır.⁴⁵ Ancak müminin malı, canı, ırzı/namusu da onun zillete düşmeden onurlu bir şekilde yaşamasına vesile olan dokunulmazlarındandır. Rasûlullah (s.a.v.)'in beyanlarıyla teyit edildiği üzere kişinin bu tür dokunulmazları uğruna mücadele edip öldürülmesi şehâdetin bir başka şeklidir.⁴⁶

2.4. Haksızlık Yapanın Vebalden Kurtulma İmkânı

“Kitâbu'l-mezâlim”in muhtevâsından hareketle konu öncelikle helalleşme çerçevesinde ele alınabilir. Helalleşme, tazminde bulunarak (hak ihlali giderilerek) sağlanacağı gibi, tam olarak haksızlık giderilmese de karşılıklı anlaşarak sağlanabilir. Bunun yanında helallik veren ve helallik isteyen açısından bazı hususlar göze çarpmaktadır.

2.4.1. Tazminde Bulunarak Helalleşme

Buhârî herhangi bir haksızlıkta bulunan kimsenin bu vebalden kurtulması için evvela haksızlık yaptığı kişiye tazminde bulunması gerektiğini ifade sadedinde 34 ve 35. bab olmak üzere iki başlık açmıştır. 34. babda “Kişi başkasının bir tabağını (çanağını) veya buna benzer başka bir şeyini kırdığında (benzerini veya bedelini öder mi?)” başlığı altında Enes'ten nakledilen rivâyete yer verir. Şöyle ki, “Hz. Peygamber, hanımlarından birinin odasında bulunurken, müminlerin annelerinden bir diğeri, bir hizmetçi ile bir tabak (çanak) yemek göndermişti. Hz. Peygamber'le birlikte bulunan hanımı ise (tepki göstererek), eliyle tabağa vurmuş ve onu kırmıştı. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) tabağın kırılan parçasını birleştirmiş, yemeği tekrar içine koymuş ve “*Yemekten yiyiniz*” buyurmuştu. Yemeği bitirene kadar da yemeği getiren kişiyi ve kırık tabağı alıkoymuştu. Sonra kırık tabağı göndermeyerek onun yerine sağlam bir tabak vermişti.”

Bu olayın nakledildiği diğer rivâyetlere bakıldığında yemek tabağını kıran Âişe annemizdir. Onun tabağı kırması, yemek gönderen diğer annemizi kıskançlığı sebebiyledir.⁴⁷ Bu tür bir mal telef edildiğinde, onun mislinin mi yoksa bedelinin (kıymetinin) mi ödenmesi

⁴⁵ Bk. el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169; Müslim, İmâre, 165.

⁴⁶ Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), “Sünnet”, 29; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Diyât”, 21.

⁴⁷ Bk. Ebû Dâvûd, Buyû, 89; Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İşretü'n-nisâ”, 4.

konusunda fakihler ihtilaf etmiştir. Ancak her ne suretle olursa olsun, işin sorumluluğundan kurtulmak için, evvela bir ödemenin yani tazminin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

Buhârî, 35. babda ise “Bir kimse bir başkasına ait duvarı yıktığında onun gibisini yeniden yapsın” başlığıyla şu ilginç rivâyeti kaydeder. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Benî İsrâîl'den Cüreyc isimli bir zat vardı. Namaz kılarken annesi onu çağırıldı. Namazını bozup ona cevap vermek istemeyerek, anneme cevap mı vereyim yoksa namaz mı kılalım, dedi. Sonra annesi gelerek, ‘Allah’ım! Fahişelerin yüzünü göstermeden onun canını alma’ diye oğluna beddua etti. Cüreyc manastırda kalırdı. Nihayet bir kadın, ‘Ben Cüreyc’in başına bir fitne açayım’ dedi. Karşısına dikilip kendisini arz etti, ona laf attı. Fakat Cüreyc ondan kaçındı. Bunun üzerine kadın bir çobana gitti ve onunla ilişkiye girdi. Neticede çobandan bir erkek çocuk doğurdu ve kadın ‘Bu Cüreyc’in çocuğudur’ dedi. Ardından halk Cüreyc’e geldi ve manastırını yıktı, Cüreyc’i oradan indirdi ve kötü sözler söylediler. Cüreyc ise abdest aldı, namaz kıldı sonra çocuğa gelip:

‘Ey küçük senin baban kimdir!’ diye sordu. Çocuk cevaben:

‘Falanca çobandır’ dedi. Bunun üzerine (hatasını anlayan) halk:

‘Sana altından bir manastır yapalım’ dediler. Cüreyc:

‘Hayır, balçıktan (kerpiçten) yapın yeter’ dedi.”

Dikkat edilirse Hz. Peygamber burada Benî İsrâîl döneminde gerçekleşmiş bir olaydan bahsetmektedir. Önceki milletlerin şeriatıyla amelin (şer’u men kablenâ) fıkıh usûlündeki bağlayıcılık şartları bir tarafa, söz konusu olayın başlıkla ilgili kısmı, “rahabin manastırının haksız yere yıkılması, ardından gerçek anlaşılınca, olduğundan çok yüksek bir nitelikte (altından) inşa edilmek istenmesidir.” Öte yandan “rahabin bu durumu kabul etmeyip eskiden olduğu gibi balçıktan (kerpiçten) inşa edilmesini istemesi” de konumuzu tamamlayıcı mahiyettedir. Böyle olunca Buhârî 35. babda zikrettiği bu rivâyetle tazmin yoluyla bir haksızlık giderilirken fazla veya noksan değil de tam anlamıyla hakkının verilmesinin uygun olacağı kanaatindedir. Ayrıca yıkılan duvarın aynen yapılması gerektiğini söyleyen âlimler olduğu gibi özellikle değerinin verilmesi gerektiğini belirtenler de olmuştur.⁴⁹

⁴⁸ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/155, 156; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 13/36.

⁴⁹ Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/611.

2.4.2. Karşılıklı Anlaşarak Helalleşme

Buhârî, haksızlık yapanın vebalden kurtulmasının diğer bir yolu olarak “anlaşarak helalleşmeyi” başlıklara taşımış; 10, 11 ve 12. babları muhtelif veçheleriyle bu hususa ayırmış, neticede meseleyi hem helallik isteyen hem de hakkını helal eden açısından gündemine almıştır.

Buhârî bölümün 10. bab başlığında, “Bir kimsenin haksızlık ettiği kişiden helallik dilemesi halinde yaptığı haksızlığı açıklaması gerekir mi?” şeklinde soru sormakta ve meseleye öncelikle helallik isteyen açısından bakmaktadır. Babın yegâne hadisi ise şöyledir:

“Biriniz ırzı (namusu) veya herhangi bir şeyi konusunda bir kimseye haksızlık yaptıysa paranın işe yaramadığı kıyamet günü gelmeden önce dünyada ondan helallik dilesin. (Bu yapılmadığı takdirde) zâlimin, varsa salih amelinden (kıyamet günü), zulmü kadar alınır (hak sahibine verilir). Zâlimin herhangi bir hasenâtı yoksa mazlumun günahlarından alınır zâlim üzerine yükletilir.”

Hadisimizde geçen ırz lafzı ile manevi haklar, şey lafzı ile maddi haklar kastedilir. Binaenaleyh burada evvela müminlerin başka insanlara karşı her türlü haksızlıktan sakındırıldığı görülmektedir.⁵⁰ Hadiste dile getirilen ikinci husus ise, kişinin yaptığı haksızlıkların hesabını ahirete bırakmaması ve hak sahibinden af talebinde bulunarak helalleşmesidir. Aksi halde hesap günü, varsa hasenâtı, haksızlık yaptığı kimseye miktarınca verilecek, yoksa zulmettiği kişinin günahı kendisine yüklenecektir. Diğer taraftan 10. başlıktaki “Kişinin helallik dilemesi halinde yaptığı haksızlığı açıklaması gerekir mi?” sorusunun cevabına gelince, bu konuda ulemâ ihtilaf etmiştir. Bir kısım âlimler, açıklamanın daha münasip olacağını söylerken, bazı âlimler herhangi somut bir ifadede bulunmadan genel bir helalleşmenin geçerli olacağını, bazıları ise bilhassa beyan edilip müşahhas bir hale getirilmesi gerektiğini aksi halde helalleşmenin gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.⁵¹ Buhârî'nin konuyla ilgili bab başlığını soru şeklinde zikretmesi muhtemelen meselenin ihtilafli oluşuna veya özellikle konunun önemine vurgu yapmak içindir. Nitekim o, başka bölümlerde de zaman zaman aynı gerekçeyle böyle soru formatında başlıklar atmıştır.⁵²

Buhârî yukarıda ele aldığımız 10. bab başlığıyla -gerek soru kalıbıyla gerekse muhteva olarak- yakından bağlantılı görülen 12. babta “Kişinin ne kadar olduğunu

⁵⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/294.

⁵¹ Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/577.

⁵² Bazı tespitler için bk. Toksarı, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, 115, 116.

belirtmeksizin bir başkasına kendi haklarından kullanım hakkı veya helallik verdiği durum ne olur?" şeklindeki bir soruya cevap aramış, dolayısıyla burada meseleye hakkını helal eden açılarından bakmıştır. Başlıktaki rivâyet, Sehl b. Sa'd es-Sâidî'den gelmektedir. Konu başlığıyla bağlantısı biraz müphemlik arz eden rivâyete göre bir gün Rasûlullah'a içecek bir şey getirildi. Rasûlullah da ondan içti. Bu sırada sağ tarafında bir çocuk, sol tarafında yaşlılar bulunuyordu.

Hz. Peygamber çocuğa dönerek:

"Bunu yaşlılara verebilir miyim?" diye sordu.

Çocuk:

"Hayır, vallahi olmaz yâ Rasûlallah! Senden kazanacağım hayrı kimseye başılayamam," dedi. Rasûlullah (s.a.v.) de kabı çocuğun eline verdi.

Bir başka rivâyette Hz. Peygamber'in sağ tarafında oturan çocuğun İbn Abbâs, sol tarafındaki kimsenin ise Hâlid b. Velîd olduğu belirtilmiştir.⁵³ Hadiste ilk dikkati çeken şey, bir mecliste büyükler varken yaşça küçük hatta çocuk bile olsa evvela ikrama sağ taraftaki ilk kimseden başlanması gerektiğine dair bir edebî öğretimidir. Böyle bir hal vaki olduğunda büyüklerden başlamak düşünülürse, ikramı hak eden sağdaki kimseden izin alınmalıdır. Bab başlığıyla hadisin ilgisine gelince, şayet çocuk Rasûlullah'ın teklifiyle kendisinin hakkı olan içeceği meclisteki büyüklere verilmesine müsaade etseydi, bu ikramın miktarı belirsiz olacaktı.⁵⁴ Bu keyfiyet, âlimler tarafından meçhul bir malın hibesi gibi değerlendirilmiştir. Nitekim ilerde mirasçısı olacağı malın veya ortak olduğu fakat ortaklık miktarının ne kadar olduğunu bilmediği bir evin başkasına hibe edilmesine cevaz verilmiştir.⁵⁵

Buhârî'nin konumuzla irtibatlı bir başka başlığı "Kişi kendisine yapılan bir haksızlığı helal ettikten sonra artık bir daha ona dönüşü olmaz" şeklindeki 11. babdır. Görüldüğü üzere bu bab da helallik verenle alâkalıdır. Başlığın altında zikredilen rivâyete göre bir adamın nikâhında bir kadın vardı. Adam o kadınla kalmak istemez hatta ondan ayrılmak isterdi. Kadın ise adama, ben sana hakkımı helal ediyorum demişti. Bunun üzerine şu âyet nazil oldu: *"Bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe*

⁵³ Bk. Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Dâru's-Sekâ, 1996), 1/432.

⁵⁴ Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/579; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/297.

⁵⁵ Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/579.

ederse, aralarında bir sulh yapmalarında günah yoktur. Sulh (daima) hayırlıdır.”⁵⁶ Âyetin nüzûl sebebi olarak Hz. Âişe tarafından aktarılan bilgiler, Buhârî'nin başka bölümlerinde ve Müslim'de farklı tariklerle yine Hz. Âişe'ye nispetle aktarılmaktadır.⁵⁷ Nitekim biraz daha detaylıca nakledilen rivâyetlerden birinde, ayrılık teklifi karşısında kadın, kocasına şöyle der: “Beni nikâhında tut, boşama! Başkasıyla da evlenebilirsin, nafaka ve birliktelik konusunda (dilediğini takdir et), sana hakkımı helal ediyorum.”⁵⁸ Bu bağlamda 11. bab başlığının, kaydedilen rivâyetle uyumu oldukça belirgindir. Zira söz konusu kadın gibi bilerek isteyerek belirli haklarından vazgeçip helallik veren kimse, bir daha hak talebinde bulunamayacaktır.⁵⁹

2.5. Haksızlıkta Aşırıya Gitmenin Vebali

Buhârî 15, 16 ve 17. babları, bilhassa haksızlıkta aşırı tavır gösterenler konusunda açmıştır. Şöyle ki, 15. bab başlığında “*Halbuki o düşmanlıkta aşırı gidendir (gaddar olandır)*”⁶⁰ âyetini kaydetmiş, ardından Hz. Peygamber'in şu sözüne yer vermiştir: “*Allah'ın en çok buğzettiği (sevmediği) kişiler, düşmanlıkta aşırı gidenlerdir (gaddar olanlardır).*” Rasûlullah (s.a.v.)'in bu sözü, Buhârî'nin de başlıkta işaret ettiği gibi ilgili âyetten bir alıntı ve açılmıdır. Âyetin tamamına bakıldığında gerçekte İslam'a ve Müslümanlar'a düşmanlıkta amansız olan kimse, dünya hayatına dair insanların hoşuna gidecek sözler söyler, fakat sözlerinde kalbiyle dili arasında uyum bulunmamaktadır. Buna rağmen sözünün özüne (kalbine) uygun olduğunu Allah'ı şâhit tutmaktadır. Dolayısıyla o tam bir yalancıdır ve nifak sahibidir.⁶¹ Ayrıca 17. babda isabetle bir taraftan bu vasıftaki şahsa dikkat çekilmiş, diğer taraftan muhtevastındaki hadislerle münafığın alametleri sayılmıştır. Bu alametler, yalan söylemek, sözünde durmamak, ahdini bozmak, davalık olduğunda ahlaksızca günaha girecek aşırılıklar içinde olmaktadır. Dikkat edilirse zikri geçen alametler, özünde kavli veya fiilî bir yalana ve iki yüzlülüğe dayanmaktadır.

Öte yandan 16. babda Ümmü Seleme'den nakledilen şu rivâyete yer verilmiştir: Hz. Peygamber bir gün evinin kapısı önünde bir münakaşa işitmişti. Münakaşa yapanların

⁵⁶ en-Nisâ 4/128.

⁵⁷ Bk. Buhârî, Sulh, 4; Tefsîr (4), 23; Nikâh, 95; Müslim, Tefsîr, 13, 14.

⁵⁸ Buhârî, Nikâh, 95.

⁵⁹ Krş. İbn Battâl, Şerh, 6/578.

⁶⁰ el-Bakara 2/204.

⁶¹ İlgili âyetin münâfıklardan Ahnes b. Şerîk veya bir grup münâfık yahut genel olarak münâfıklar hakkında nazil olduğu söylenir. Bk. Kurtubî, el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân, 3/14, 15.

yanına çıktı ve şöyle buyurdu: *“Ben sadece bir beşerim. Bana (yargılanmak üzere) davanızı getirirsiniz. Muhtemelen sizden biriniz, davasını anlatmakta daha becerikli ve daha üstün olabilir. Ben de o kimsenin doğru söylediğini zannedip lehinde hüküm verebilirim. Kimin lehine bir Müslüman'ın hakkını alıp hükmetmişsem, o ateşten bir parçadır. Artık onu ister alsın, isterse bıraksın.”*

Bu hadise göre Rasûlullah (s.a.v.) vahiy alanı dışında, bir hâkim (kadı) konumunda hüküm vermektedir. Söz konusu hüküm, şâhitlerin ifadesi, mevcut deliller ve yemin gibi zâhiren şeriatın esaslarına istinaden verilir. Rasûlullah'ın buradaki örnekliliği, haklıyı veya haksızı, gaybî bilgiye göre değil de zâhire göre tespit etmesindedir.⁶² Yani davayla irtibatlı kişi veya şâhitler, etkili ve yalan konuşmuş, davayı lehlerini çevirmişlerse, sorumluluk kendilerine aittir, hâkimin değildir. Hatta Hz. Peygamber'in dikkat çektiği gibi dünyada kazansalar da mahkeme-i kübrâda kaybedecekler, sonuç onlar için cehennemden bir parça olacaktır. Nitekim Buhârî de bu babda *“Haksız olduğunu bile bile dava açan kimsenin günahı”* şeklindeki başlığıyla mesajını vermiştir.

2.6. Komşuya Haksızlık Etmemek

Buhârî'nin *“Kitâbu'l-mezâlim”*de 20. babı doğrudan, 25. babı zımnen komşuluk haklarına ayırdığı görülür. Tamamı başlığa da yansıtılan ve bir tek rivâyet olarak zikredilen 20. babdaki hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Bir komşu, kendi duvarına komşusunun bir ağaç başı çakmasına/koymasına engel olmasın.”* Hadisin râvisi Ebû Hüreyre'dir ve bu rivâyeti Medîne'de vekaleten vali olduğu süreçte bir idareci vasfıyla naklettikten sonra⁶³ muhataplarının pek memnun kalmayarak başlarını öne eğdiklerini görünce şu uyarıda bulunmuştur: *“Sizin bundan imtina ettiğinizi görüyorum. Bunu yapmazsanız, vallahi o ağacın başını omuzlarınıza koyarım.”*⁶⁴

Ev yaptıran bir komşunun bitişiğindeki diğer bir komşunun evinin duvarına ağaç ucu koymak üzere izin istemesi, örfün ve uygun şartların bulunmasıyla ilgili olsa gerektir. Sadece çok eski zamanlarda değil, özellikle ekonomik imkansızlıklar sebebiyle günümüzde bazı bölgelerde mahiyet itibariyle aynı durumlarla karşılaşmak mümkündür. Şayet şartlar

⁶² Krş. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/216.

⁶³ Ebû Hüreyre'nin zaman zaman Mervân'ın yerine Medîne'de valilik yaptığı ve bu süreçte söz konusu hadisi nakletmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/138; Müslim, *“Cuma”*, 61.

⁶⁴ Buhârî, *Mezâlim*, 20.

müsaitsen, müminler bu konuda ihtiyaç sahibi komşularına yardımcı olmalıdır. Nitekim Ebû Hüreyre'nin gösterdiği tepki de söz konusu yardımın önemine dikkat çekmektedir.

Bunun yanında Ahmed b. Hanbel ve bazı muhaddisler hadisteki emrin, vucûb ifade ettiği kanaatindedir. Ulemânın ekserisi ise, söz konusu emri, iyi komşuluk münasebetleri kabilinden bir tavsiye niteliğinde görmüşlerdir.⁶⁵ Ayrıca her halükârda yardımcı olan iyilik sever komşuya, uygulama esnasında zarar vermemek genel bir ilke olmalıdır.

Öte yandan Buhârî, 25. babda "Evlerin damlarında veya diğer kısımlarında çevredeki evlere yukarıdan bakan veya bakmayan oda ve teraslar yapmaya dair" bir başlık atmış, burada üç rivâyet zikretmiştir. Rivâyetlerden ilkinine göre bir gün Rasûlullah Medine'deki yüksek evlerden birine bakmış ve şöyle buyurmuştur: "Benim gördüğümü siz de görüyorsunuz, ben sizin evleriniz arasında yağmurun düştüğü yerler gibi fitnenin yağdığı yerler görüyorum." Diğer iki rivâyet ise Hz. Peygamber'in îlâ⁶⁶ yoluyla hanımlarından ayrılıp biraz yüksek bir yerde olduğu anlaşılan odasında kaldığını konu edinen hadislerdir. Buhârî bu üç rivâyetle, diğer komşu evlerin mahrem alanlarını görmediği sürece yüksekteki oda, teras ve balkonların yapılabileceğine, aksi halde yapılmasının doğru olmayacağına dikkat çekmiş,⁶⁷ dolaylı da olsa meseleyi, komşu hakkı olarak serdetmiştir.

2.7. Kamuya Haksızlık Etmemek

Buhârî, kamunun kullandığı yol ve güzergâhlarda insanları rahatsız edecek veya etmeyecek durumları belirtmek üzere 22, 23, 24 ve 28. babları oluşturmuştur. Buna göre 22. babın başlığı "Evler önünde avlular edinmek, buralarda ve yollar üzerinde oturmak" şeklindedir. Yine başlığın devamı mahiyetinde Hz. Âişe'den naklen şu muallak rivâyete yer verilir: "Ebû Bekir evinin avlusuna bir mescit yaptı. Orada namaz kılıp, Kur'ân okurdu. Müşriklerin kadınları ve çocukları izdiham oluşturarak onu ilgiyle takip ederlerdi. Rasûlullah (s.a.v.) o günlerde henüz Mekke'de idi."

Bu babda kaydedilen asıl rivâyet ise Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen şu hadistir: Hz. Peygamber (yol kenarlarında oturan sahâbîlerini görünce) onları şöyle uyarmıştır:

"Yol kenarlarına oturmaktan sakınınız." Sahâbîler:

⁶⁵ Bk. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, (Haleb, el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/180; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/137.

⁶⁶ Kocanın, eşiyle cinsel ilişkide bulunmamak üzere yaptığı yemin anlamına gelen îlâ için bk. Hamdi Döndüren "Îlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61-62.

⁶⁷ Krş. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/144.

“Biz buna mecbûruz. Meselelerimizi burada konuşuyoruz,” dediler. Rasûlullah (s.a.v.):

“Oturmaktan vazgeçemeyecekseniz o halde yolun hakkını veriniz!” buyurdu. Sahâbîler:

“Yolun hakkı nedir Ey Allah’ın Rasûlü?” dediler. Rasûlullah:

“Harama bakmamak, gelip geçenleri incitmemek, selâm almak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır” buyurdu.

Hiz. Peygamber’in yol güzergâhlarında oturmayı yasaklaması, haram olduğu için değil haram işlenmesine engel olma ve kamuyu rahatsız edecek fiillerden sakındırmak içindir. Şayet bir zorunluluk var ise sahabeye tavsiye edildiği gibi söz konusu mahzurlu davranışlardan kaçınmak ve kamu haklarına; hadiste sayılan yolun hukukuna riayet etmek gerekir. Günümüzde de böyle alışkanlıkların biraz şekil değiştirerek insanlar arasında var olduğu görülmektedir. Gün boyu kahvehane, kafeterya ve mahalle arsındaki evlerin önlerinde, sokak başlarında oturup geleni geçeni takip edenler, buralarda dedi kodu yapanlar, hatta kimi zaman taciz ve tarizde bulunanlar hadisteki uyarının muhatabıdır.

Bunun yanında 24 ve 28. bablar, benzer muhtevaya odaklı olup yollardan sıkıntı verici şeyleri kaldırmaya dairdir. Şöyle ki 24. bab “Gelip geçenlere eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmak” başlığıyla kaydedilmiş fakat burada merfû-muttasıl bir rivâyet zikredilmemiş sadece başlığın devamı mahiyetinde Ebû Hüreyre’nin naklettiği şu muallak rivâyete yer verilmiştir: *“Gelip geçenlere sıkıntı veren şeyleri yoldan kaldırmak sadakadır.”* 28. bab ise “Yol üzerindeki bir ağaç dalını veya eziyet veren herhangi bir şeyi kaldıran kimsenin sevabı” başlığıyla zikredilmiş, başlık altında şu hadis kaydedilmiştir: *“Bir adam yolda yürürken yol üzerinde bir diken dalı bulmuştu. Onu yoldan kaldırdı. Bunun üzerine Allah Teâlâ onun bu davranışından memnun olup onu başışladı.”*

Yollarda kamunun zararına olan en ufak bir engeli kaldırmak, bir sadaka hüviyeti taşımakta, Allah’ın hoşnutluğunu celbedip kişinin affına sebep olmaktadır. Dolayısıyla kulluk kalitesini artırmak isteyen, büyük küçük demeyip her tür kamu yararını, kendi konfor ve menfaatine üstün tutmalıdır. Tam bu noktada yollardan bir taşı, bir odun parçasını kaldırmak, trafikte kurallara riayet edip yanlış işler yapmamak gibi durumlar akla gelmektedir. Bu ve benzeri davranışları küçümsememek gerekir. Nitekim bir başka hadiste insanları incitecek şeyleri yoldan kaldırmak, imânın bir şubesi olarak takdim edilmiştir.⁶⁸

⁶⁸ Bk. Müslim, İmân, 58.

Konuyla ilgili bir diğer başlık, “Herhangi bir rahatsızlığa sebep olmadığı takdirde yollar üzerine kuyular açmak” şeklindeki 23. babdır. Bu babda kaydedilen hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Vaktiyle bir adam yolda giderken çok susadı. Bir kuyu buldu ve içine indi, su içip sonra dışarı çıktı. Bir de ne görsün, bir köpek, dili bir karış dışarıda soluyor ve susuzluktan nemli toprağı yalayıp duruyordu. Adam kendi kendine ‘bu köpek de tıpkı benim gibi pek susamış’ deyip hemen kuyuya indi, ayakkabısını su ile doldurdu ve köpeğı suladı. Onun bu hareketinden Allah Teâlâ hoşnut oldu ve adamı başışladı.”

Sahâbîler:

“Ey Allah’ın Rasûlü! Bizim için hayvanlardan dolayı da sevap var mıdır?” dediler. Rasûlullah (s.a.v):

“Her canlı sebebiyle sevap vardır” buyurdu.

Buhârî, geçmiş ümmetlerden bir kimsenin bir hayvana su vermesini konu edinen bu hadisle daha farklı ve ince bir mânaya vurgu yapmaktadır ki, o da yol güzergâhlarında bir probleme sebep olmadığı ve canlıların hayrına vesile olduğu sürece, günün şartları gereğı, su kuyularının açılmasında bir mahzur olmayacağı, hatta açılmasının isabetli olacağıdır.

2.8. Haksızlık Sayılmayacak Bazı Tasarruflar

Buhârî, mezâlîme dair doğrudan yahut dolaylı pek çok konuyu ele almanın yanında haksızlık gibi gözüken ancak duruma göre dinen haksızlık sayılmayan hatta yapılması gerekli bazı tasarrufları da dile getirmek istemiştir. Özellikle 31 ve 32. bablarda ve ayrıca 21. babda söz konusu keyfiyet açıkça görülür. “Domuzun öldürülmesi, haçın kırılması” şeklindeki 31. bab başlığı altında kaydedilen rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Meryem oğlu aranıza adaleti sağlayan bir hakem olarak indirilip haçı kırıncaya, domuzu öldürünceye, cizyeyi kaldırıncaya ve mal hiç kimsenin almayı kabul etmeyeceğı kadar çoğalıp taşıncaya kadar kıyamet kopmaz.”*

32. bab başlığı ise “Şarapların saklandığı fıçılar kırılır mı veya deri kırbalar yırtılır mı? şeklinde soru kalıbında olup yine başlığın devamı mahiyetinde şu ifadeler yer alır: “Bir kimse bir putu, haçı, tanburu veya tahtası işe yaramayan bir şeyi kırarsa bunun hükmü nedir? Kadı Şüreyh’e kırılmış bir müzik aleti (tanbur) getirilmiş de o, tazmin edilmesine dair bir hüküm vermemiştir.”

Bu babın merfû-muttasıl rivâyetleri ise üçtür.

Birinci rivâyet, Seleme b. el-Ekva'dan şöyle nakledilmiştir: Rasûlullah (s.a.v) Hayber savaşında tutuşturulmuş ateşler gördü.

"Bu ateşlerde ne pişiriliyor" buyurdu. Sahâbîler:

"Evcil eşekler pişiriliyor" dediler. Rasûlullah:

"Kaplari kırmızı ve içindekileri dökünüz" buyurdu. Sahâbîler:

"İçindekileri döküp kapları yıkasak olmaz mı," dediler. Rasûlullah:

"Yıkayabilirsiniz" buyurdu.

İkinci rivâyet, Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilmiştir. O derki: "Hz. Peygamber Mekke'nin fethi günü hareme girdi. O gün Kâbe'nin etrafında üç yüz altmış put vardı. Hz. Peygamber elindeki değnekle bunları dürtüyor, (devirip yıkıyor) ve şu âyeti okuyordu: "*Hak geldi, batıl yok oldu.*"⁶⁹

Üçüncü rivâyet Hz. Âişe'den'dir. Onun nakline göre Hz. Âişe kendisine ait bir raf üzerine, üstünde hayvan resimleri bulunan bir perde takmıştı. Hz. Peygamber o perdeyi söküp yırttı. Hz. Âişe bundan iki minder yaptı. Bu minderler evde durur, Hz. Peygamber onların üzerine otururdu.

Buhârî ayrıca "yola şarap dökmek" başlığıyla açtığı 21. babda da içkinin haram kılındığı günü tasvir eden hadisi kaydeder. Söz konusu hadise göre Rasûlullah (s.a.v.)'in emriyle şarabın haram kılındığını duyan halkın anında şaraplarını döktüğü, Medine sokaklarında o gün şarap aktığı anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Buhârî mezkûr üç babda kaydettiği başlık ve hadislerle; kullanımı, yenmesi, saklanması ve teşhir edilmesi haram olan birtakım mallara, dinimizin bir değer atfetmediğini, dolayısıyla bunları telef etmenin veya mümkünse bunlara meşru bir kullanım kazandırmanın haksızlık (zulüm) olmayacağını dikkatlere sunmaktadır. Ne var ki, Müslümanlar arasında zimmî statüsünde yaşayan gayr-i müslimler için domuz, haç ve içki gibi kendilerince bir değere sahip olan şeylere zarar verildiğinde tazmin gerektiği de unutulmamalıdır.⁷⁰

Belki bu bağlamda Câhiliye geleneğinin bir adeti olarak toplumda zayıf veya azınlıkta olanların mallarını yağmalamak gibi bir haksızlık türü de akla gelebilir. Buhârî yukarıda zikrettiğimiz başlık ve hadislerden hemen önce 30. babı "Sahibinin izni olmaksızın malını yağmalamak" diye başlıklandırmış, başlığın devamı mahiyetinde sahabeden

⁶⁹ İlgili âyet için bk. el-İsrâ 17/81.

⁷⁰ Bk. İbn Battâl, *Şerh*, 6/604-607; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/27-30.

Ubâde'nin şu sözüne -muallak şekilde- yer vermiştir: "Hz. Peygamber'e yağmalama yapmamak üzere biat ettik." Diğer taraftan 30. babda iki hadis bulunmaktadır. İlk hadiste Abdullah b. Yezîd el-Ensârî şöyle der: "Hz. Peygamber yağmalamayı ve işkenceyi (müsleyi) yasaklamıştır." Ebû Hüreyre'den nakledilen ikinci hadiste ise kişiden; mümin olduğu halde zina etmek, içki içmek ve hırsızlık yapmak gibi bir takım büyük günahlar sadır olmayacağı gibi insanların gözü önünde yağma yapmak gibi bir günahın da sadır olmayacağı bildirilmektedir.

Sonuç

Buhârî, *es-Sahîh*'inin "Kitâbu'l-mezâlim"inde konuları başlıklandırıp hadisleri belirli bir tertip içerisinde takdim ederken hak ihlallerine kazaî bir olgu olarak salt hukukî açıdan değil, aynı zamanda imânî ve vicdânî zemini olan ahlâkî açıdan da bakmıştır. Bu durum hadis metinlerinin tabiatıyla da alâkalıdır. Çünkü hadisler aynen Kur'ân âyetleri gibi mücerred hukuk metinleri değildir. Muhtevalarında hukukla birlikte aynı zamanda imâna, ahlâka ve fazilete dair konuları barındırabilmektedir. Üstelik Buhârî'nin bab başlıkları ve hadisleri kaydetmedeki mahareti, söz konusu keyfiyeti daha belirgin hale getirmekte; imân, ahlâk ve faziletin hukuku beslediğini ve hukukun önünde olduğunu göstermektedir. Nitekim Buhârî, henüz bölümün birinci babında buna dikkat çekmekte; babın başlığı dünyevî bir kısası çağırırsa da hemen altında zikredilen hadiste, bilhassa müminlerin dünya hayatında yaptıkları haksızlıklardan kaynaklı uhrevî hesaplaşma kastedilmektedir. Aynı minval üzere devamla ikinci babda uhrevî hesap gününün tasviri kabilinden müminlerin hesabı kolay görülürken, "zâlimler olarak" vasıflanan kâfirlere ve münâfıklara lanet okunmaktadır. Ardından kaydedilen başlıklarda ve içeriklerde, Müslüman'ın Müslüman'a haksızlık etmemesi, onu zâlimin eline bırakmaması, haksızlık karşısında dik durarak mağdur kimsenin yardımına koşması, bununla birlikte kendi hakkı gasp edildiğinde hak arayışı içinde olması, yerine göre de (mesela, güçlü olduğunda) haksızlık yapanı affedebilmesi gibi ahlâk ve fazilet odaklı tavır ve davranışlar ön plana çıkarılmaktadır.

Bölümün kalanında ekseriyetle aynı şekilde insanın iç dünyasına ve ahirette hesap vermeye dayalı başlıklar ve muhteva göze çarpmaktadır. Söz gelimi zulmün, sahibi için ahirette zulümât (zifiri karanlık) olacağı, haksız yoldan elde edilmiş bir toprak parçası sebebiyle kişinin yedi kat yerin dibine geçirileceği bildirilmektedir. Dolayısıyla hesap günü

gelmeden helalleşmek gerektiği, üstelik mazlumun bedduasının, kendisine zulmedene kesinlikle ulaşacağı uyarısı yapılmaktadır. Yine haksızlık konusunda kişinin aşırılık göstererek fık ve fücra dalması kınanmakta, bile bile haksızlık yapan özellikle ikaz edilmektedir. Hatta bu bağlamda nebevî öğretisi, mahkemeye intikal eden ihtilaflarda tarafların vicdanlarına seslenmekte, ispatı mümkün olmayan haksızlıklar karşısında mahkeme-i kübrâyı hatırlatmakta; sadece zâhirî hukuk kaidelerinin yeterli olmayacağı düşüncesini zihinlere yerleştirmek istemektedir. Zira Allah'ın huzurunda hesaba çekilmeye imân etmek; zihnen ve kalben hayrı ve şerri tespit edip ayrıştırmakta, ahlâk ve fazilet; söz konusu imânın davranış bilincine dönüşmesini ve bir hayat tarzı haline getirilmesini sağlamakta, hukuk ise nihai olarak koruyucu sistemiyle ihlalleri engellemektedir.

Diğer taraftan bölümde, haksızlığa uğrayan mağdur kimsenin fırsat bulduğunda kendi eliyle hakkını geri alabilmesi yanında komşu hakları ve kamu hukukunun çiğnenmemesi hususunda belli bir bilincin telkin edildiği görülmektedir. Bazı başlıklarla da haksızlık gibi algılanacak olan bir kısım tasarrufların aslında haksızlık olmadığı mesajı verilmektedir. Şöyle ki, kullanımı, yenmesi, saklanması ve teşhir edilmesi haram olan mallara, dinimizin bir değer atfetmediğini, dolayısıyla bunları telef etmenin veya mümkünse bunlara meşru bir kullanım kazandırmanın haksızlık (zulüm) addedilmeyeceği dikkatlere sunulmaktadır.

Bütün bu tespitlerle beraber muhtevası -35 bab ve 43 merfû hadisle- oldukça sınırlı olan makalemizin, temel hadis kaynakları çerçevesinde daha kapsamlı ve detaylı araştırmaların yapılmasına ışık tutmasını niyaz ediyoruz.

Kaynakça

- Abdülmün'im, Hamdî. *Dîvânü'l-mezâlim*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1403/1983.
- Akyüz, Vecdi. *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divan-ı Mezâlim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Aydın, M. Akif. "İslam Hukukunda Gasp". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 163-220.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 18 Cilt. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid. Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1432/2011.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrı, Mustafa. "Zulüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Döndüren, Hamdî. "Îlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Erman, Uğur. *Buhârî'nin Bab Başlığı-Hadis Uyumu Metodolojisi -Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kandehlevî Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Hedyu's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz. 13 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- Kandemir, M. Yaşar vd. *Riyâzü's-sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. 8. Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1425/2004.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlâk mı?-İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 15-50.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfiş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutluay, İbrahim. "İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası -el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde". *Marife* 11/1 (1991), 51-73.

- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 3 Cilt. b.y.: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. nşr. Halîl el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1407/1987.
- Öztürk, Mustafa. "Etkili Bir Eğitim Dili Olarak Nebevî Öğretide Bazı Kelime ve Tabirlerin Yeniden Tanımlanması". *İslâmî İlimler Dergisi* 16/1 (2021), 31-54.
- Şeybî, Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali. *Timsâlü'l-emsâl*. thk. Esed Zibyân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1402 /1982.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Toksarı, Ali. "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî -Uluslararası sempozyum-*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 109-131. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996.
- Ulutürk, Veli. "Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 120-142.
- Ulutürk, Veli. "Kur'an-ı Kerim'in Zulüm ve Zalim Dedikleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 96-117.
- Wensinck, Arent Jean. *Miftâhu künuzi's-sünne*. çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Lahor: Matbaatü Meârifî, 1398/1978.
- Yeniçeri, Celal. "Mezâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/515-518. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Mesâbîhu's-Sünne Şerhlerinden Miftâhu'l-Fütûh'un Eşref el-Fukkâî'ye Aidiyeti Meselesi

The Question of Ashraf al-Fuqqâ'î's Ownership of Miftâh al-Futûh, one of the Commentaries on Masâbîh al-Sunnah

Mustafa Yasin AKBAŞ

Dr, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
PhD, Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Afyonkarahisar, Turkey

yakbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 **Sayfa / Pages:** 208-233

Atıf / Cite as: Akbaş, Mustafa Yasin. "Mesâbîhu's-Sünne Şerhlerinden Miftâhu'l-Fütûh'un Eşref el-Fukkâî'ye Aidiyeti Meselesi The Question of Ashraf al-Fuqqâ'î's Ownership of Miftâh al-Futûh, one of the Commentaries on Masâbîh al-Sunnah". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 208-233.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.999347>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Müslümanların ilim tarihinde telif ettiği kitaplar muhtevasının yanı sıra telif tarihi, nüshaları, nakleden râvileri ve rivayet edildiği isnadları gibi özellikleri de taşımaktadır. Her bir kitap kendisine has bu özellikleri ile diğer eserlerden ayrılmakta ve tarihi süreçte ortaya çıkan ihtilafların giderilmesinde detay sayılabilecek bu bilgilere başvurulmaktadır. Özellikle yazma halde bulunan veya günümüze ulaşmayan eserler hakkındaki çözülmesi zor ihtilaflar söz konusu olduğunda, bu bilgiler hayati bir önem kazanmaktadır. Kitaplarla ilgili bilgileri derleyen kitâbiyât türü kaynaklarda çeşitli ilim dallarına ait kitapları ve bu kitaplara dair malumatı bulabilmekteyiz. Bibliyografik türdeki eserlerin yanı sıra kitaplar hakkında satır arası bilgi sunan tâlî kaynakları da dâhil ettiğimizde bu ihtilaflar büyük ölçüde çözülebilmektedir. Bu minvalde *Mesâbîhu's-Sünne* şerhleri arasında *Miftâhu'l-fütûh* isimli müellifi meçhul bir şerhten bahsedilmektedir. Bu eserle ilgili kısıtlı bilgi bulunmaktadır. Şerhleri listeleyen eserlerde ayrıca Eşref el-Fukkâî (öl. 707'den sonra) ve İbnü'l-Fukkâî (öl. 715/1315) de *Mesâbîh* şârihi olarak kaydedilmektedir. Eşref el-Fukkâî ile ilgili çok fazla malumat bulunmamakla birlikte Tîbî (öl. 743/1343) ve sonrasındaki âlimler "kâle'l-Eşref" gibi lafızlarla kendisinden nakilde bulunmaktadır. İbnü'l-Fukkâî ise günümüze ulaşan bazı yazma *Mesâbîh* şerhlerinin müellifi olarak anılmaktadır. Ayrıca Fukkâî nisbesi ile anılan iki müellif kimi yerlerde karıştırılmaktadır. Bu çalışmada *Miftâhu'l-fütûh*'un müellifinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bunun için öncelikle bibliyografik kaynaklardaki bilgiler ile yazma nüshalardaki kayıtlar dikkate alınmıştır. Ayrıca başka eserlerde müellife veya esere yapılan atıflar, kütüphane kataloglarındaki bilgiler, günümüzde kaleme alınan araştırmalar ve tahkiklerdeki tahrîrler bu aidiyetin tespitinde sorgulanmıştır. Literatür çalışmalarındaki tespitlerin yeni bulgularla gelişmeye ve kimi zaman değişmeye müsait olması nedeniyle elde edilen sonuçlar yazma nüshalarla teyit edilebildiği ölçüde ifade edilmiştir. Kesin bir kanaate ulaşılamayan durumlarda ise sonraki çalışmalara kapı aralamak amacıyla muhtemel sonuçlara işaret edilmiştir. Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da *Miftâhu'l-fütûh*'u müellifi meçhul, dört kaynaktan rumuzlarla nakilde bulunan ve 21 Ramazan 707 yılında tamamlanmış bir şerh olarak tanıtmaktadır. Bu bilgiler ulaştığımız yazma nüshalarla uyumaktadır. Müellifi ise yazma nüshaların metin veya ferağ kayıtları kısımlarında ifade edildiği üzere Eşref el-Fukkâî'dir. Muhtemelen Kâtib Çelebi eserin müellif kaydı bulunmayan bir nüshasını görmüş ve ilgili notları almıştır. Eşref el-Fukkâî Moğol yıkımı ile siyasi kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde Tebriz'de yaşamıştır. Onun hayatı ve eserleri konusunda bilgi sahibi olamayışımız muhtemelen yaşadığı dönem ve ortam ile alakalıdır. Bu şerhe müellifle yaklaşık aynı dönemlerde ve aynı şehirde yaşayan Tîbî çokça başvurmuş, naklettiği kimi görüşleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. *Miftâhu'l-fütûh*'ta özellikle garîbu'l-hadîs kaynaklarından iktibaslar ile Eşref el-Fukkâî'nin hadislerle alakalı yaptığı yorumlar dikkat çekmektedir. Müellifin ilmî kişiliğini yansıtan bu özellikler, şerhin sonraki kaynaklarda yer almasında etki etmiştir. Ek kısma örnekleri konulan yazma nüshaları günümüze ulaşsa da pek çok müellifin Tîbî aracılığıyla metne ulaşması ise dikkat çekicidir. Eşref el-Fukkâî ile İbnü'l-Fukkâî, isimleri ve nisbeleri yönüyle birbirleriyle karıştırılmaya müsaittir. İbnü'l-Fukkâî'ye nispet edilen *Mesâbîh* şerhi, muhtemelen bu benzerlikten dolayı yapılan hatalı bir nispettir. Ancak yaptığımız incelemede iki müellif arasında dedelerinin isimleri, künyeleri, yaşadıkları şehir ve mensup oldukları mezhep yönüyle farklılıklar bulunmaktadır. İki müellif ve bir eserle alakalı günümüzdeki çeşitli çalışmalarda hatalı veya eksik bilgiler yer almaktadır. Makalede ortaya konulan bulgular aracılığıyla bu karışıklık giderilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Mesâbîhu's-Sünne*, *Miftâhu'l-fütûh*, Eşref el-Fukkâî, İbnü'l-Fukkâî.

Abstract

In addition to the content of the books that were written in the Islamic science history, they also have features such as the date of writing, their copies, the narrators who transmitted them and the isnads from which they were narrated. Each book is distinguished from other works with such unique features, and these details are used to resolve the conflicts that have arisen in the historical process. This information is of vital importance, especially when it comes to hard-to-resolve disputes about manuscripts or works that have not survived. We can find works belonging to various branches of science and information about these books in bibliographic sources that compile information about books. These disputes can be resolved to a large extent by using secondary sources that provide interlinear information about books as well as bibliographic sources. Among the commentaries of *Masâbîh al-Sunnah*, an annotation named *Miftah al-futuh* of an unknown author is mentioned. There is limited information about this work. In the works listing the commentaries, Ashraf al-Fuqqâ'i (d. after 707) and Ibn al-Fuqqâ'i (d. 715/1315) are also recorded as *Masâbîh* commentators. Although there is not much information about Ashraf al-Fuqqâ'i, Tîbî (d. 743/1343) and later scholars quoted from him with words such as "Kale al-Ashraf". Ibn al-Fuqqâ'i is known as the author of some *Masâbîh* commentaries that have survived to the present day. In this study, it is aimed to determine the author of *Miftah al-futuh*. For this, first of all, the information in the bibliographic sources and the records in the manuscripts were taken into consideration. In addition, references to the author or the work in other writings, information in library catalogues, footnotes in current research, and investigations were examined to determine to whom it belongs. Since the new data in the literature studies lead to developing and sometimes changing the findings, the results are expressed to the extent that they can be confirmed with manuscripts. In cases when a definite conclusion cannot be reached, possible results are pointed out in order to enable further studies. In *Kashf al-Zunûn*, Kâtib Jalabî (d. 1067/1657) introduces *Miftah al-futuh* as an annotation with an unknown author, transmitted under pseudonyms from four sources and completed on 21 Ramadan 707. This information is consistent with the manuscripts we have reached. Its author is Ashraf al-Fuqqâ'i, as stated in the text or completion information parts of the manuscripts. Kâtib Jalabî may have seen a copy of the work that does not have an author's record and took the notes. Ashraf al-Fuqqâ'i lived in Tabriz during a period of Mongol destruction and political turmoil. Our lack of information about his life and works is probably related to the period and environment in which he lived. Tîbî, who lived in the same city and at the same time as the author, referred to this commentary a lot and made evaluations about some of his views. In *Miftah al-futuh*, especially the quotations from the sources of *garîbu'l-hadith* and the comments made by the author about the hadiths draw attention. These features, which reflect the scholarly personality of the author, have affected the inclusion of the commentary in later sources. Although the manuscripts have survived to the present day (examples can be found in the appendices), it is noteworthy that many authors have reached the text through Tîbî. Ashraf al-Fuqqâ'i and Ibn al-Fuqqâ'i are suitable to be confused with each other in terms of their names and nisbes. However, in our analysis, there are differences between the two authors in terms of the names of their grandfathers, their tags, the city they live in and the sects they belong to. There is erroneous or incomplete information in various studies about these two authors and the work today. This confusion is cleared by the findings presented in the article.

Keywords: Hadith, *Masâbîh as-Sunnah*, *Miftah al-Futuh*, Ashraf al-Fuqqâ'i, Ibn al-Fuqqâ'i.

Giriş

Tarihsel süreçte yazılan her bir kitabın kendine has yönleri bulunmaktadır. Bu yüzden aynı konuda kaleme alınan çok sayıda kitabı tanıyıp özelliklerini bilmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Farklı ilim dallarındaki konulara dair yazılan binlerce kitabı söz konusu ettiğimizde bu durum daha güç bir hale gelmektedir. Üstelik bu kitaplardan bir kısmı henüz yazma halinde veya günümüze ulaşmamışlardır. Kitapların sayısı arttıkça bu farklılıkların belirlenip bir araya getirilmesine, olası kayıplarda eserler hakkında bilgi sahibi olunmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç sonucunda kaleme alınan kitâbiyât türü eserlerde farklı ilim dallarında telif edilen kitapların listesi oluşturulmuştur. Kitapların hususi özelliklerinin yanı sıra, o kitapla alakalı yapılan çalışmalar da kitâbiyât türü eserlerin muhtevasında yer almıştır.

İlk bibliyografik eser olarak kaydedilen İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist*'inden günümüze kadar farklı hacimlerde ve çeşitli yöntemlerle hazırlanan hususi kaynaklar bulunmaktadır. Bu kaynaklardaki bilgilerden hareketle günümüze ulaşmayan eserler bilinmekte ve bu eserlerin özellikleri hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. Ayrıca eser veya müellifi ile ilgili ihtilaf bulunan bazı örneklerin çözümünde, bibliyografik kaynaklardaki küçük sayılabilecek detayların önemli bir işlevi bulunmaktadır. Tarih, tabakât-teracîm, şerh gibi kaynaklarda da bibliyografik eserlerdeki bilgileri güçlendiren veya hataları tashih etmeye yarayan malumata rastlanmaktadır. Kaynaklardaki küçük detaylardan ulaşılan önemli sonuçların bir örneği de *Miftâhu'l-Fütûh* isimli *Mesâbîhu's-Sünne* şerhinde karşımıza çıkmaktadır.

Ferrâ el-Begavî'nin (öl. 516/1122) *Mesâbîhu's-Sünne* isimli hadis kitabına 40'a yakın şerh yazılmıştır.¹ Matbu 5 şerhin yanı sıra 19 şerhin yazma nüshaları kütüphanelerde yer almaktadır. Şerhleri listeleyen çalışmalar incelendiğinde bazı şerhlerin müellifi hakkında

¹ Şerhleri listeleyen eserlerdeki farklılıklar, bu listelerde yer almayan başka şerhlerin ortaya çıkma ihtimali, listelerde zikredildiği halde şerh dışındaki bir türde sayılabilecek eserlerin bulunması ile aslında başka bir eserin şerhi olan ancak hatayla *Mesâbîhu's-Sünne* şerhi şeklinde zikredilen eserler sebebiyle bu sayı yaklaşık olarak ifade edilmiştir. Krş. Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987), 1/63-72 (Neşredenin girişi); Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiü'ş-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslami ve beyâni şurûhihâ* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439), 1713-1722; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 111-114; es-Seyyidü'ş-Şerîf Muhammed b. Cafer Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 380; Fatin Hasan Abdurrahmân Hulvânî, *el-İmam el-Hafız Şerefüddîn el-Hüseyin b. Abdullâh et- Tîbî ve Memnhecuhu fi Kitâbihi'l-Kâşif an Hakâiki's-Sünen* (Mekke: Ümmü'l-Kura, Doktora, 1998), 1/33-42; İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhu's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/37.

ihtilaf bulunduğu² veya müellifi meçhul kaydıyla listeye eklendiği görülmektedir.³ *Miftâhu'l-fütûh* isimli şerh de müellifi meçhul şerhler arasında zikredilmektedir. Eşref el-Fukkâî (öl. 707'den sonra) ile İbnü'l-Fukkâî (öl. 715/1315) ise kendilerine *Mesâbîh* şerhi nispet edilen ancak birbirleriyle karıştırılan iki müellif olarak kaynaklarda yer almaktadır. İki müellif ve bir eser arasında ortaya çıkan bu karışıklık kaynaklara, katalog kayıtlarına, tahkiklere ve günümüzdeki araştırmalara yansımıştır.

Miftâhu'l-fütûh konusundaki ihtilafın giderilmesini hedefleyen çalışmada Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) bibliyografik eserleri önemli bilgiler sunmaktadır. Ondan sonra telif edilen benzer eserlerde aynı bilgiler tekrar edildiğinden günümüzdeki karışıklığa neden olan bazı hatalı bilgilerin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ulaşılan yazma nüshalar büyük ölçüde problemin çözümünü sağlamaktadır.⁴ Eşref el-Fukkâî'den nakilde bulunan sonraki kaynaklar ise elde edilen sonuçları teyit etmektedir. Çalışmada bu sıralamaya uyarak tespitlerde bulunulacak, ardından bu tespitlerin aksi olan kaynaklardaki hatalı bilgiler ile kesin kanaate ulaşılamayan meseleler ele alınacaktır. *Mesâbîhu's-Sünne* ile *Keşfü'z-zunûn'a* kısaca değinilip asıl konu kaynaklar, yazma nüshalar ve kataloglardaki bilgiler ile muhakkik ve araştırmacıların notlarından hareketle incelenecektir.

Mesâbîhu's-Sünne, Ferrâ el-Begavî'nin temel kaynaklardan seçtiği hadislerin isnadlarını hazfedip metinlerine vurgu yapmak kastıyla telif ettiği önemli hadis eseridir. Müellifin bu niyetine karşılık eser kısa sürede şöhret bulup yaygınlık kazanmıştır. 4931 hadisin yer aldığı eser medreseler ile dâru'l-hadislerde okutulmuş ve (rivayetlerin tahrîci, râvilerin tanıtımı, tercüme ve şerh gibi) çeşitli çalışmalara konu olmuştur.⁵

Mesâbîh üzerine yapılan çalışmaların en önemlisi Hatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 741/1340) Begavî'nin tasnifini geliştirip başka rivayetleri eklemek suretiyle telif ettiği *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'idir.⁶ *Mişkât* da *Mesâbîh* gibi ilgiye mazhar olup okutulmuş ve yeni çalışmalara konu

² Örneğin Kutbüddîn İznîkî'nin (öl. 821/1418) eseri onunla birlikte oğlu Kutbüddinzâde'ye (öl. 885/1480) de nispet edilmiştir. Krş. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/148; Hayreddin Zirîklî, *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, ts.), 7/50; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/211.

³ Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/71-72 (Neşredenin girişi).

⁴ Yazma nüshalardan örnekler eserin sonuna eklenmiştir. Ayrıca yazma nüshadan tercüme edilerek nakledilen ibareler dipnotlarda zikredilmiştir.

⁵ *Mesâbîhu's-Sünne*'nin özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/51-63 (Neşredenin girişi).

⁶ *Mişkâtü'l-Mesâbîh* ve özellikleri için bk. Selim Demirci, "el-Hatîb et-Tebrîzî ve *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.

olmuştur. İleride ele alınacağı üzere *Mesâbîh* ve *Miškât* şerhlerinde, bu makalede ulaşılan sonuçları teyit eden önemli nakiller bulunmaktadır.

Miftâhu'l-fütûh adlı şerh hakkında ilk ve en önemli bilgileri veren müellif olan Kâtib Çelebi yaşadığı 17. asrın ilim ve kültür hayatına damga vurmuş, ömrünü ilme vakfetmiş ve yirmi civarında eser kaleme almıştır.⁷ On yıl kadar askerlik görevinde bulunan Kâtib Çelebi, farklı beldelere yaptığı yolculuklarda ilim çevrelerine dâhil olmuş, kütüphaneleri gezme fırsatı bulmuştur.⁸ Onun en önemli eseri sayılan *Keşfü'z-zunûn*, yirmi yıl gibi uzun bir dönemde kişisel kütüphanesinin yanı sıra askerliği sürecinde gittiği yerlerde aldığı notlar, kütüphanelerden derlediği bilgiler ile kaynaklardan yaptığı nakillerden oluşmaktadır.

Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da 10 bin müellif, 15 bine yakın kitap ismi, 300'ü aşkın fen ve ilim dalı hakkında bilgiler vermiştir. Alfabetik olarak eserleri anıp müelliflerinin isimlerini, telif tarihi, konuyla ilgili diğer eserleri, şerh-ihtisar-haşiye gibi çalışmaları da eklemiştir. Bazı eserlerin muhtevası, yöntemi, başı ve sonu gibi bilgileri de zikretmiştir. Bu notlar özellikle günümüze ulaşmayan eserlerin tespit edilip tanınmasında hayati derecede öneme sahiptir. Ayrıca kimi eserlerle ilgili ihtilafların giderilmesinde küçük sayılabilecek bu detaylara ihtiyaç duyulmaktadır.

1. *Miftâhu'l-fütûh* İsimli *Mesâbîhu's-Sünne* Şerhi Hakkındaki Bilgiler

Kâtib Çelebi, *Mesâbîh* üzerine yapılan çalışmaları tanıttığı kısımda müellifi meçhul *Miftâhu'l-fütûh* isimli bir şerhten bahsetmektedir. Bu eser “ الحمد لله الذي قصرت الأفهام عما يليق ” cümlesiyle başlamaktadır. Müellif, *Şerhu's-Sünne*,⁹ *Garîbeyn*,¹⁰ *el-Fâik*¹¹ ve *en-Nihâye*'den¹² alıntı yapıp her bir esere rumuzlarla işaret ettiği şerhini 21 Ramazan 707 yılında tamamlamıştır.¹³

⁷ Eserleri için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 1/19-27 (Neşredenin girişi); Orhan Şaik Gökyay, “Kâtib Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/38-40.

⁸ Hayatı için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/7-28 (Neşredenin girişi); Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/9-31 (Neşredenin girişi); Gökyay, “Kâtib Çelebi”, 25/36-37.

⁹ Ferrâ el-Begavî'nin temel hadis kaynaklarından derleyerek şerh ettiği hadislerden oluşan eseridir.

¹⁰ Ebû Ubeyd el-Herevî'nin (öl. 401/1011) *Kitâbu'l-garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* isimli ayet ve hadislerdeki garîb kelimeleri açıkladığı eseridir.

¹¹ Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs* isimli hadislerde geçen garîb kelimelere dair eseridir.

¹² İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* isimli garîbu'l-hadîs alanındaki önemli eseridir.

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1701.

Kâtib Çelebi'nin şerhin hamdelesi ile yöntem ve kaynaklarından net bir şekilde bahsedip telifinin tamamlandığı tarihi ay-gün-yıl şeklinde ifade etmesi eseri gördüğünü veya eser hakkında detaylı bilgi veren bir kaynaktan yararlandığını göstermektedir. Birazdan ele alacağımız üzere Anadolu'nun farklı bölgelerinde nüshaların bulunması Kâtib Çelebi'nin eserin müellif ismi bulunmayan bir nüshasını görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

Kaynaklarda bu şerh hakkında Kâtib Çelebi'nin notları dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Günümüzdeki araştırmalarından *Mesâbîh* muhakkiki Mar'aşlı, Kâtib Çelebi'den nakille aynı bilgilere yer vermektedir.¹⁴ Şerh ve haşiye literatürüne dair kapsamlı eserinde Habeşî ise eserin ismini *Misbâhu'l-fütûh* olarak kaydetmiş ve yine Kâtib Çelebi'ye atıfta bulunmuştur.¹⁵ Habeşî'nin bu isimlendirmesi muhtemelen dizgi hatasından kaynaklanmaktadır.

2. Miftâhu'l-fütûh'un Eşref el-Fukkâi'ye Aidiyetinin Tespiti

Kâtib Çelebi, *Miftâhu'l-fütûh*'un müellifinin meçhul olduğunu ifade ettikten sonra Eşref el-Fukkâi'nin de *Mesâbîh*'i şerh ettiğini belirtmektedir. Ebû Abdullah İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Abdülmelik b. Ömer Eşref el-Fukkâi şeklinde andığı müellif ile şerhi hakkında başka bir bilgiye yer vermemektedir.¹⁶ Eşref el-Fukkâi'nin hayatı ve ilmî kişiliğine dair Kâtib Çelebi'nin zikrettikleri dışında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Keşfü'z-zunûn'da Eşref el-Fukkâi'den bağımsız olarak anılan *Miftâhu'l-fütûh*'un nüshaları kütüphanelerde yer almaktadır. Yaptığımız incelemelere göre Kâtib Çelebi'nin müellifi meçhul olarak kaydettiği eser aslında Eşref el-Fukkâi'ye aittir. Nüshalardaki bilgilerin yer aldığı tabloda görüleceği üzere bazı küçük farklılıklara rağmen müellif ismi Ebû Abdullah İsmail b. Muhammed Eşref el-Fukkâi et-Tebrîzî ve şerhin hamdelesi, Kâtib Çelebi'nin ifade ettiği şekildedir. Ayrıca şerhte zikri geçen dört eserden nakiller rumuzlarla yer almaktadır. Yazma nüshalardaki bilgileri doğru şekilde ortaya koyup tahlil edebilmek ve değerlendirmelerin nüshalarda takibini sağlayabilmek için önce tablo halinde sunacağız.

¹⁴ Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/65 (Neşredenin girişi).

¹⁵ Habeşî, *Câmiü'ş-şurûh ve'l-havâşî*, 1714.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1701.

Tablo 1: *Miftâhu'l-Fütûh* Nüshalarındaki Bilgiler

	Kadızzade Mehmed 83 ¹⁷	Carullah 360 ¹⁸	Vahit Paşa 42 ¹⁹	Ankara Ü. DTCF Üniversite B 22 ²⁰	Selimiye 962 ²¹
Müellif İsmi	İsmail b. Muhammed b. el-Fukkâî (228b)	Ebu Abdullah İsmail b. el-Fukkâî et-Tebrîzî (1b)	Ebu Abdullah İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed el-Fukkâî et-Tebrîzî (1b)	Ebu Abdullah İbnü'l-Fukkâî (167a) ²² Ebu Abdullah İsmail el-Med'uv bi'l-Eşref ²³ b. Muhammed b. İsmail b. Abdülmelik b. Ömer el-Fukkâî (330b)	Müellif ismi nüshada tespit edilemedi.
Eser İsmi	Eser ismi nüshada tespit edilemedi.	<i>Şerhu'l-Mesâbîh</i> (1a-b)	<i>Şerhun ale'l-Mesâbîh li'l-Fukkâî</i> (1b) <i>Şerhu'l-Mesâbîh</i> (364a)	<i>Şerhu'l-Mesâbîh</i> (167a)	<i>Miftâhu'l-fütûh</i> (1b üst kenara düşülen not)
Eserin Başı	الحمد لله الذي قصر عما يليق بكبريائه	الحمد لله الذي عما يليق بكبريائه	الحمد لله الذي عما يليق بكبريائه	الحمد لله الذي عما يليق بكبريائه	الحمد لله الذي عما يليق بكبريائه
İstinsah Tarihi	838 (228b)	710 (236b)	725 (364a)	901 (167a, 331a)	851 (281a)
Genel Özellikleri	Eserin tamamını ihtiva etmektedir.	Eserin birinci cildini ihtiva etmektedir.	Eserin tamamını ihtiva etmektedir.	Eserin tamamını ihtiva etmektedir. Müstensihin düştüğü nota göre müellif ilk	Eserin birinci cildini ihtiva etmektedir.

¹⁷ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızzade Mehmed, 83).

¹⁸ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 360).

¹⁹ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Kütahya: Vahit Paşa, 42).

²⁰ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B, 22).

²¹ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Edirne: Selimiye, 962).

²² Nüshada "İbn" ifadesi sah kaydıyla el-Fukkâî'nin önüne eklenmiştir. Müstensih müellif hattından istinsah ettiğini belirtmektedir. Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Üniversite B, 22), 167a.

²³ Müstensihin müellif hattından aktardığına göre müellif kendisinin Eşref ismiyle anıldığını belirtmektedir. Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Üniversite B, 22), 330b.

		etmektedir.		cildi 702 yılının Cemaziyelevvel ayının başlarında, ikinci cildi 707 yılında Ramazan ayının 21'inde Perşembe günü tamamlamıştır. (167a, 330b)	
--	--	-------------	--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

Ankara nüshasında müstensih müellifin kendi hattıyla ismini Ebu Abdullah İsmail el-Med'uv bi'l-Eşref b. Muhammed b. İsmail b. Abdülmelik b. Ömer el-Fukkâî şeklinde yazdığını belirtmektedir. Aynı nüshanın birinci cildinin sonunda ise yine müellif hattından nakille Ebû Abdullah İbnü'l-Fukkâî şeklinde kaydetmektedir.²⁴ Muhtemelen Eşref el-Fukkâî'nin nisbesi baba veya dedesi için de kullanılmakta, kimi zaman Eşref el-Fukkâî şeklinde anılırken kimi zaman da öncesine "ibn" kelimesi eklenmektedir.²⁵ İleride tekrar dikkate alacağımız bu durum, eserin müellifi hakkında yaşanan karışıklıkların bir sebebi olmalıdır.

Müellifin kimliği, yazma nüshalarda Eşref el-Fukkâî şeklinde tespit edilirken aynı zamanda Şâfiî mezhebine mensup olduğu görülmektedir. Rivayetler hakkında yaptığı yorumlarda Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih etmekte, Hattâbî (öl. 388/998) ve Begavî gibi Şâfiî âlimlerin görüşlerine yer verip değerlendirmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in öğle namazının sünnetini ikinci namazının farzından sonra kaza etmesi rivayetini²⁶ açıklarken "bu hadis vakte bağlı nafilelerin de farz namazlar gibi kaza edilebileceğine ve sebebi olan nafilelerin mekruh vakitlerde kılınabileceğine delildir" yorumuyla Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir.²⁷ Konuyla ilgili bir başka örnekte Hz. Peygamber namaz

²⁴ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Üniversite B, 22), 167a, 330b.

²⁵ Bu kullanım Kadızade Mehmed nüshasında da yer almaktadır. Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Kadızade Mehmed, 83), 228b.

²⁶ Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/386.

²⁷ [هذا الحديث دالّ على أنّ النوافل الموقته تقضى كما تقضى الفرائض وعلى أنّ الصلوات التي لها سبب لا يكره في هذه الأوقات المكروهة] Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 91a.

kılarken ayaklarına değen Hz. Aişe'nin rivayetini "aralarında örtü bulunmaktaydı" şeklinde tevil ederek Şâfiî mezhebinin görüşüne uygun şerhte bulunmaktadır.²⁸

Eşref el-Fukkâî'nin mezhebi hakkındaki kanaatimizi güçlendiren bir başka husus çoğunlukla Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer vermesidir. Örneğin yedi uzuv üzere secde etmeyi emreden hadis²⁹ hakkında "bazıları hadisin zahiri ile amel ederek bütün azaları yere değdirmeyi vacip gördüler ki bu Şâfiî'nin iki görüşünden birisidir. Şâfiî'nin cedid görüşüne göre sadece yüzü üzerine secde etmek vaciptir çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) Rifâa' (b. Râfi') hadisesinde "Sonra alnın tam olarak yere degecek şekilde secde et" buyurmaktadır" şeklinde Şâfiîlerin görüşlerini zikretmektedir.³⁰

Bir başka örnekte Hattâbî'nin "Hakim mecliste bulunmayan kişi hakkında hüküm veremez" görüşü³¹ hakkında "Hattâbî'nin gaip kişiden kastı muhtemelen yalnızca hüküm yerinde bulunmayan kişi hakkındadır; yakın mesafede bulunan kimse hakkında değildir. Yakın mesafede bulunan gaip kişi hakkında hüküm vermek Şâfiîler nezdinde caizdir" yorumunu yapmaktadır.³²

Bu bulgu Eşref el-Fukkâî ile İbnü'l-Fukkâî arasındaki karışıklığı çözmeye yarayan en önemli bilgi mahiyetindedir. Çünkü ileride ele alacağımız üzere İbnü'l-Fukkâî'nin biyografisi bilinmekte olup Hanefî mezhebine mensup meşhur kıraat, tecvid ve nahiv âlimi olarak anılmaktadır. Eserin yazma nüshasından örnekleri sunulan yorumlar müellifin Şâfiî mezhebine mensup olduğunu göstermektedir. Ayrıca incelenen şerhte Hanefîliği ve kıraat bilgisiyle öne çıkan İbnü'l-Fukkâî'nin bahsi geçen yönlerini ihsas ettiren herhangi bir bulguya rastlanılmamaktadır.

Veliyyüddin Carullah (öl. 1151/1738) yazmanın zahriyesine şu notları düşmektedir: "Allame Tîbî genellikle bu mübarek şerhten nakilde bulunmaktadır. Bu şerhin müellifini de eş-Şârihu'l-Eşref olarak tanımlamaktadır. Antakî ise (İbnü'l-Kabâkî el-Antakî) Şifâ'nın üzerine

²⁸ Bu bilgi Eşref el-Fukkâî'nin görüşlerinin kaynaklara intikali kısmında ayrıca ele alınacaktır.

²⁹ Begavî, *Mesâbilu's-Sünne*, 1/340.

³⁰ فأوجب بعضٌ وضع جميعها أخذًا لظاهر هذا الحديث وهو أحد قولي الشافعي، وفي الجديد الواجب وضع الجبهة وحدها لأنه عليه السلام [عشرف el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Kadızaade Mehmed, 83), 45a; (Vahit Paşa, 42), 84a. Rifâa b. Râfi'in naklettiği hadis için bk. Begavî, *Mesâbilu's-Sünne*, 1/314-315.

³¹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351-1932), 4/162.

³² لعل مراد الخطابي بهذا الغائب عن مجلس الحكم فقط دون الغائب إلى مسافة القصر فإن القضاء على الغائب إلى مسافة القصر جائز [عشرف el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 237a-237b. Başka örnekler için bk. Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 84b, 114a.

düştüğü haşiyelerde müellifi Fukkâî lafzıyla tasrih etmektedir. Bu bilinsin.”³³ İleride görüleceği üzere Tîbî (öl. 743/1343) yoğun olarak Eşref el-Fukkâî'den alıntı yapmakta, kendisinden sonraki müellifler de Tîbî aracılığıyla şerhe ulaşmaktadır. Veliyyüddin Carullah'ın notları müellifin ismi hakkında yazma nüshaların başında veya sonundaki metinler ile Kâtib Çelebi'nin zikrettiği bilgileri teyit etmektedir. Tablodaki bilgiler Kâtib Çelebi'nin notlarının özellikle Ankara nüshasıyla uyuşmaktadır. Diğer nüshalardaki detaylar ise noksan veya ziyadelerine rağmen bu bilgilere paralellik arz etmektedir.

Eşref el-Fukkâî şerhin ilk cildini 702 yılının Cemaziyelevvel ayının başlarında, ikinci cildini ise 21 Ramazan 707 yılında tamamlamıştır.³⁴ Şerh daha sonra 710, 725, 838, 851, 901 tarihlerinde istinsah edilmiştir. Nüshalarda *Şerhu'l-Mesâbîh* şeklinde genel bir isimle kaydedilen eserin Selimiye nüshasının kapak ve ilk sayfasına düşülen notlarda Kâtib Çelebi gibi *Miftâhu'l-fütûh* ismi yer almaktadır. Kâtib Çelebi'nin eser hakkında verdiği harici bilgilerin nüshalara uygun olması ve Selimiye nüshasındaki bu notlar sebebiyle şerhi *Miftâhu'l-fütûh* ismiyle anmak daha uygun olacaktır.

Yazma nüshalarda görüldüğü üzere *Miftâhu'l-fütûh* Eşref el-Fukkâî'nin eseridir. *Miftâhu'l-fütûh*'un başka nüshaları da bulunmaktadır. Nüshalara ait kataloglar tablodaki bilgilere benzer malumat sunmaktadır.³⁵ Ancak kataloglarda Eşref el-Fukkâî'nin vefat tarihi 715 olarak geçmektedir. Kâtib Çelebi'nin kaydı ile Ankara nüshasındaki müstensihin verdiği bilgi Eşref el-Fukkâî'nin 707 yılından sonra vefat ettiğini göstermektedir.³⁶

Carl Brockelmann (öl. 1956), Ebû Abdullah İsmail b. Muhammed el-Fukkâî el-Eşrâf'ın *Mesâbîh* şerhinin bir nüshasının Mısır İskenderiye Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmekte ve müellifinin hicrî 715 yılında vefat ettiğini kaydetmektedir.³⁷ Nüsha hakkındaki katalog bilgisi bu şerhin de Eşref el-Fukkâî'ye ait olduğunu göstermektedir.³⁸ Brockelmann bu bilgileri zikrederken İbn Hacer'e (öl. 852/1449) atıf yapmaktadır. İbn Hacer

³³ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Carullah, 360), Zahriye Kaydı.

³⁴ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Üniversite B, 22), 167a, 330b.

³⁵ Fehmi Ethem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu : 2172-4679: hadis ve fıkıh*. (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1964), 2/157-158; Stoyanka Kenderova, *Catalogue of Arabic Manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library Sofia Bulgaria Hadith Sciences* (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995), 139-141. Ayrıca bk. Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtât: el-Kur'ân ve ulûmuhû* (Amman: Mecmâü'l-Meleki, ts.), 2/1013, 3/1549.

³⁶ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Üniversite B, 22), 167a, 330b; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1701.

³⁷ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâ (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968), 6/236.

³⁸ Veritabanındaki bilgiler göre 338 varaktan oluşan nüsha 707 (1307) tarihlidir. “<https://www.aruc.org/web/aruc/search>” (11 Ocak 2021).

ise ilgili yerde Eşref el-Fukkâî yerine İbnü'l-Fukkâî hakkında bilgi vermektedir.³⁹ Dolayısıyla Brockelmann İbnü'l-Fukkâî'nin vefat tarihini Eşref el-Fukkâî'ye nispet etmiştir. Bu hata sonraki eserlere etki etmiş⁴⁰ ve *Miftâhu'l-fütûh*'un İbnü'l-Fukkâî'ye ait zannedilmesine neden olmuştur.⁴¹ Ayrıca yazma nüshaların yer aldığı kütüphane kataloglarında Eşref el-Fukkâî'nin ismi zikredilirken vefat bilgileri İbnü'l-Fukkâî'den alınmaktadır.

Yazma halinde bulunan *Miftâtu'l-fütûh*'ta Eşref el-Fukkâî, *Mesâbih*'i helal ve haramın arasını ayıran hüküm ve sünnetlerden haber veren amellerin faziletleri hakkında nefis hallere delalet eden hadisleri cemedan kitap olarak görmektedir. Bu kitabı şerh ederken kaynaklardaki dağınık bilgilerden yararlanarak lafız ve manaları bir araya getirmeye çalıştığını belirtmektedir. Eserinde hadisleri ele alırken anlaşılması güç kısımları (*müşkil*) zikrederek açıklamada bulunmaktadır. Bu alanda muteber gördüğü Ebû Ubeyd el-Herevî'nin (öl. 411/1011) *Kitâbu'l-garîbeyn* (غ), Zemaşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs* (ف), Begavî'nin *Şerhu's-sünne* (ش) ve İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *en-Nihâye*'sinden (ن) rumuzlarla nakilde bulunmaktadır. Bunlar dışındaki eserlerden nakilde bulunurken kaynağın adını zikretmektedir.⁴² Eşref el-Fukkâî bu dört eserden çokça nakilde bulunması sebebiyle rumuz kullanmaktadır. Onun kullandığı bu kaynaklar kendisinden sonraki *Mesâbih* şerhlerinde de karşımıza çıkmaktadır.⁴³

Eşref el-Fukkâî *faide* (ilke) başlığı altında hadislerden çeşitli ilkeler çıkarmaktadır. Örneğin “gayr-ı müslimler dinin furûundan değil usûlundan mesuldür (yani iman etmekle mükelleftirler), iman ettikten sonra furûundan da mükellef hale gelirler” gibi kelâmî,⁴⁴ “Hz. Adem Hz. Musa tartışması hadisinde Hz. Musa'nın Hz. Adem'i kınamasını Cenâb-ı Hakkın Hz. Adem'i yaratmadan önce ‘Yeryüzünde bir halife yaratacağım’⁴⁵ buyurması ile Hz. Adem'in meyveyi yiyerek yeryüzüne inmesi arasında ilişki kurması” gibi kelâmî-mantıkî,⁴⁶ “kalbin

³⁹ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 2012), 1/377.

⁴⁰ Mar'aşlı, *Mesâbih*'e yazdığı dirasede Eşref el-Fukkâî'nin vefatını hicrî 715 olarak belirtmiştir. Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 1/65 (Neşredenin girişi).

⁴¹ Habeşî, günümüze ulaşan nüshalardan üç tanesini İbnü'l-Fukkâî'ye nispet etmiştir. Habeşî, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*, 1714.

⁴² Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 1b.

⁴³ Örneğin *Mesâbih* şârihi Zeynûlarab (öl. 758/1357) da Ebû Ubeyd el-Herevî, Zemaşerî, Begavî ve İbnü'l-Esîr'den çokça nakilde bulunmaktadır. Zeynûlarab'ın yararlandığı kaynaklar için bk. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed Zeynûlarab, *Şerhu'l-Mesâbih li'l-İmâm el-Begavî*, ed. Nureddin Tâlib (İdâretü's-Sekâfiyyeti'l-İslâmiyye, 2012), 1/21-22 (Neşredenin girişi).

⁴⁴ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 10a.

⁴⁵ Bakara, 2/30.

⁴⁶ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 23b-24a.

ayet ve hadislerdeki kullanım yerlerine göre akıl, ruh, basiret, ruculiyet ve şecaat gibi anlamlara geldiği" gibi kelâmî-tasavvufî⁴⁷ yorumlarda bulunmaktadır.

Eşref el-Fukkâî, hadislerden ilkeler çıkarırken sunduğu bu geniş perspektif, şerhte rivayetten çok dirayete ağırlık verdiğini göstermektedir. Hadisler hakkındaki yorumlarını kendi ifadesine göre "dakîku'n-nazar"⁴⁸ (ince düşüncenin mahsulü) bilgiler olarak kabul etmektedir. Şerhi kıymetli hale getiren bu özelliğinin yanı sıra hadis şerhlerinde sıkça rastlanılan garîbu'l-hadîs türü eserlerden nakilde bulunma özelliği *Miftâhu'l-fütûh*'ta bir nebze farklılık arz etmektedir. Rumuzlarla ifade ettiği kaynaklardan çok fazla nakilde bulunması, hadisler ile bu kaynaklardaki bilgiler arasında irtibat kurması ve kimi yerde aynı konuda birden fazla esere başvurması *Miftâhu'l-fütûh*'u, bahsi geçen garîbu'l-hadîs eserlerine ulaşmak isteyen sonraki müellifler için önemli bir şerh haline getirmektedir.

Eşref el-Fukkâî'nin yorumları ile nakilleri, sonraki şerhlere de intikal etmiştir. Onunla aynı veya yakın dönemde ve aynı şehirde (Tebriz) yaşayan Tîbî'nin nakilleri sonraki kaynaklardaki yaygınlığına etki etmiştir. Vefat tarihleri dikkate alındığında her iki müellifin de siyasî, sosyal ve mezhebî çalkantılar ile Moğol istilasının yıkımlarının yaşandığı bir dönemde hayat sürdürdükleri anlaşılmaktadır.⁴⁹ Tîbî, Eşref el-Fukkâî ile görüştü mü veya kendisinden ilim tahsil etti mi sorularına henüz cevap veremesek de Kâtib Çelebi'nin belirttiğine göre *Mişkât* şerhinde rumuzlarla nakilde bulunduğu isimlerden birisi Eşref el-Fukkâî'dir.⁵⁰ Buna göre eserde "شَف" ⁵¹ rumuzuyla ya da "Eşref"⁵² lafzıyla Eşref el-Fukkâî'den yoğun bir şekilde alıntı yapmaktadır.

Müellifin ismini tespit ettiğimiz üzere sonraki kaynaklardaki nakilleri de yazma nüshadan teyit etmemiz bulgularımızı güçlendirecektir. Eşref el-Fukkâî'den nakilde bulunan Tîbî, konu hakkında benzer veya farklı düşüncelerini serdetmiştir. Tîbî'den sonraki muhaddisler ise her ikisinin görüşünü Tîbî'nin eserinden nakletmişlerdir. Aşağıda Ali el-

⁴⁷ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 26a.

⁴⁸ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 1b.

⁴⁹ Tîbî'nin yaşadığı dönem ve şerhi hakkında bilgi için bk. Selim Demirci, "İlhanlılar Dönemi Hadis Yorumculuğu; Şerefüddin et-Tîbî Örneği", *KTÜİFD* 2/2 (Güz 2015), 37-73.

⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1700. Ayrıca bk. Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 2/369 (Neşredenin girişi).

⁵¹ Şerhte bu rumuzla 200'ün üzerinde nakil bulunmaktadır. Örnekler için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, 2/487, 3/882, 4/1121.

⁵² Örnekler için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, 2/551, 3/771, 4/1346, 1363. İki yerde ise "Eşref" şeklinde müellifi anmaktadır. Tîbî, *el-Kâşif*, 2/572, 640.

Kârî (öl. 1014/1605) ve Münâvî'nin (öl. 1031/1622) eserlerinde Eşref el-Fukkâî ile Tîbî'nin bir arada bulunduğu iktibaslara örnekler sunacağız.

Eşref el-Fukkâî, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in ayaklarına değdiğini söylediği rivayet⁵³ hakkında "Hz. Aişe'nin eli ile Hz. Peygamber'in ayakları arasında bir örtü bulunmaktaydı denilmesi mümkündür" yorumunu yapmaktadır.⁵⁴ Bu yorum Tîbî'nin şerhinde "Eşref: dokunan (el) ile dokunulan (ayak) arasında bir örtü bulunmaktaydı denilmesi mümkündür" şeklinde yer alırken⁵⁵ Ali el-Kârî "Tîbî'nin aktardığına göre Eşref şöyle dedi: dokunan (el) ile dokunulan (ayak) arasında bir örtü bulunmaktaydı denilmesi mümkündür ki bu rivayetin zahiri bizim mezhebimizin (Hanefî) görüşüne uymaktadır" lafzıyla nakletmektedir.⁵⁶

Eşref el-Fukkâî'nin "İmam kefil, müezzin ise kendisine güvenilen kimsedir. Allahım imamlara muvaffakiyet ver, müezzinleri de bağışla."⁵⁷ hadisini şerh ettiği kısmın sonunda "derim ki: burada ezan okuyanın imamlık yapana üstünlüğüne dair delil bulunmaktadır. Çünkü güvenilen kimsenin hali kefil kimseden daha üstündür" yorumunu yapmaktadır.⁵⁸ Tîbî ise "Eşref: burada ezan okuyanın imamlık yapana üstünlüğüne dair delil bulunmaktadır. Çünkü güvenilen kimsenin hali kefil kimseden daha üstündür şeklinde şerh etmektedir. Eşref'in bu yorumuna şöyle cevap verilir: güvenilen kimse sadece vakit konusunda sorumludur. Kefil ise namazın erkânı ile mükellef olup (namaz kıldırıldığı) kavim ile rableri arasında elçidir. Nasıl olur da müezzin imama üstün sayılır? Aynı şekilde nasıl olur da müezzin Bilâl, Hz. Peygamber'in halifelerinden üstün sayılır? İrşad ve mağfiret için dua arasında da fark bulunmaktadır, çünkü irşad rağbet edilen şeye ulaşmaya delalet eder"⁵⁹

⁵³ Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/342.

⁵⁴ [Şef: ويمكن أن يقال كان بين يدي عائشة وبين قدمي النبي عليه السلام حائل] Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 84b.

⁵⁵ [Şef: ويمكن أن يقال: إنه كان بين اللامس والملمس حائل]

⁵⁶ [قال الأشراف: ويمكن أن يقال كان بين اللامس والملمس حائل، ذكره الطيبي وظاهر الحديث يوافق مذهبتنا] Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 2/612.

⁵⁷ Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/273.

⁵⁸ [قلت: يستدل دليل على تفضيل الأذان على الإمامة لأن حال الأمين أفضل من حال الضمين] Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 72a.

⁵⁹ [شف: يستدل به علي تفضيل الأذان على الإمامة؛ لأن حال الأمين أفضل من حال الضمين. تم كلامه. ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا الأمين يتكفل الوقت فحسب، وهذا الضامن متكفل لأركان الصلاة، ومتعمد إلى السفارة بين القوم وبين ربهم في الدعاء، فأين أحدهما من الآخر؟ فكيف لا؟ والإمام خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم، والمؤذن بلال رضي الله عنه؟ وكذا فرق بين الدعاء بالإرشاد وبينه بالغفران، لأن الإرشاد هي الدلالة الموصولة إلى البُعْية]

sözleriyle Eşref el-Fukkâî'nin görüşüne yer verip reddetmektedir.⁶⁰ Ali el-Kârî de aynı lafızla Eşref el-Fukkâî ve Tîbî'den nakletmektedir.⁶¹

Bir başka örnekte "Kim benim sünnetimden bir sünneti ihya ederse..." rivayetindeki⁶² sünnet kelimesi hakkında "hadisin ibaresi 'sünnetlerim' şeklinde çoğul kip ile gelmesini gerektirirken rivayet 'sünnetim' şeklinde tekil kip iledir" görüşünü dile getirmektedir.⁶³ Tîbî ise "Eşref: hadisin ibaresi 'sünnetlerim' şeklinde çoğul kip ile gelmesini gerektirirken rivayet 'sünnetim' şeklinde tekil kip iledir... (Tîbî) bana göre hadisteki 'sünnetim' kelimesinin tekil oluşu sünnetin tekilleri arasında yaygın bir cins isim olmasındandır" şeklinde Eşref el-Fukkâî'nin görüşüne cevap vermektedir.⁶⁴ Ali el-Kârî ve Münâvî de Tîbî'nin metnini aynen aktarmaktadırlar.⁶⁵

Mesâbîh şârihlerinden Zeynûlarab (öl. 758/1357),⁶⁶ Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî (öl. 779/1377[?]),⁶⁷ Kutbüddîn İznîkî (öl. 821/1418)⁶⁸ ve Şeyh Yakub Afvî el-Celvetî (öl. 1149/1736)⁶⁹ de Eşref el-Fukkâî'den nakilde bulunmaktadır. Eşref el-Fukkâî'nin sonraki Mesâbîh şerhlerine intikalinde Tîbî'nin etkisinin bulunup bulunmadığını tespit etmek şu aşamada mümkün gözükmemektedir. Bahsi geçen müellifler bazen doğrudan Eşref el-Fukkâî'den bazen de onu anmadan görüşlerini nakletmektedirler.

Kaynaklardaki bilgiler, yazma nüshalardaki kayıtlar ve sonraki muhaddislerin nakilleri günümüze ulaşan nüshaların Eşref el-Fukkâî'nin Miftâhu'l-fütûh'u olduğunu

⁶⁰ Tîbî, *el-Kâşif*, 3/915.

⁶¹ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 2/358.

⁶² Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/160.

⁶³ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 41a. [ونظم الحديث يقتضي "من سنني" بصيغة الجمع لكن الرواية "من سنني" بصيغة المفرد]

⁶⁴ شف: نظم الحديث يقتضي "من سنني" بصيغة الجمع، لكن الرواية بصيغة المفرد، ... أقول: قوله: "من سنني" على ما أورد مفرداً جنس شائع [Tîbî, *el-Kâşif*, 2/637-638.

⁶⁵ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/414; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifin b. Ali Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhi'l-Câmiî's-sagîr* (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1391/1972), 2/9. Kastallânî (öl. 923/1517) ve Azîmâbâdî (öl. 1911) Eşref el-Fukkâî'den nakilde bulunmaktadır. Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1323/1905), 3/259, 9/18; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), 3/134.

⁶⁶ Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in ayaklarına değdiği rivayete ilgili Eşref el-Fukkâî'nin görüşünü onun ismini anmadan nakletmektedir. Bk. Zeynûlarab, *Şerhu'l-Mesâbîh*, 2/243. Eserdeki kaynaklar hakkında bilgi veren muhakkik Eşref el-Fukkâî ve Tîbî'yi anmamıştır. Konuyla ilgili karşılaştırmalı bir araştırma ile örneklerin sayısı artırılabilir. Bk. Zeynûlarab, *Şerhu'l-Mesâbîh*, 1/21-22 (Neşredenin girişi).

⁶⁷ Erdebîlî, şerhinde yararlanacağı kaynakları listelerken Eşref ismiyle *Miftâhu'l-fütûh*'u anmaktadır. Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî, *el-Ezhâr şerhu'l-Mesâbîh* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 464), 1b.

⁶⁸ İznîkî, *الصدقة والصوم والصلاة من نوافل أفضل من نوافل الصلاة والصوم والصدقة*, *Telfikât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1125), 168a; Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 305b.

⁶⁹ Şeyh Yakub Avfî, *el-Mefâtih şerhu'l-Mesâbîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 357), 3a. Krş. Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Vahit Paşa, 42), 173b.

göstermektedir. Müellifi meçhul kaydı ile anılan bu eserin Eşref el-Fukkâî'ye aidiyetini tespitten sonra literatürde karışıklığa neden olan İbnü'l-Fukkâî'ye de değinmemiz gerekmektedir.

3. İbnü'l-Fukkâî'ye Nispet Edilen Şerh ve Hatalı Bilgiler

Kendisine *Mesâbîh* şerhi nispet edilen ve sıklıkla Eşref el-Fukkâî ile karıştırılan İbnü'l-Fukkâî hakkında erken dönem kaynaklarından itibaren birbiriyle uyuşan net bilgiler bulunmaktadır. Ancak Kâtib Çelebi'nin bir cümlesi ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın (öl. 1920) İbnü'l-Fukkâî'nin eserlerini zikrederken verdiği bilgiler bu karışıklığa neden olmaktadır. İbnü'l-Fukkâî ile ilgili bilgileri ele alıp kendisine nispet edilen şerhi ve Eşref el-Fukkâî ile karıştırılmasını tahlil edebiliriz.

Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Sadullah Cemalüddin İbnü'l-Fukkâî el-Hamevî, Hanefi mezhebine mensup olup kıraat, tecvid ve nahiv alanlarından şöhret sahibidir. Hama'daki Tavâşî başta olmak üzere çeşitli medreselerde kıraat okutmuştur. Hayatının sonuna kadar Hama'da yaşayan İbnü'l-Fukkâî hicrî 642 yılı Recep ayında doğup Cemâziyelevvel 715'te vefat etmiştir. Âlemüddin Sehâvî'nin (öl. 643/1245) öğrencisi Sedîdüddin Ebu'l-Kasım el-Hamevî'den (öl. 681/1282 [?]) kıraat almıştır. Sehâvî'nin *Umdetü'l-müfîd ve 'uddetü'l-mücîd fî ma'rifeti't-tecvîd* ile *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* eserlerini şerh etmiştir.⁷⁰

Görüldüğü üzere İbnü'l-Fukkâî'nin hayatı ve eserleri hakkında tafsilatlı sayılabilecek bilgiler temel kaynaklarda yer almaktadır. Kâtib Çelebi de hayatı ve eserleri hakkında benzer bilgiler sunmaktadır.⁷¹ Kâtib Çelebi *Mesâbîh* üzerine yapılan çalışmalarını tanıttığı kısımda İbnü'l-Fukkâî'yi anmamaktadır.⁷² Ancak *Süllemü'l-vusûl*'de İbnü'l-Fukkâî ismiyle bir *Mesâbîh* şârihine işaret etmekte ve hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.⁷³ Daha sonra Bağdatlı İsmail Paşa da İbnü'l-Fukkâî hakkında tabakât-terâcîm kaynaklarında zikredilen bilgilere yer verdikten sonra eserleri arasında *Mesâbîh* şerhini anmaktadır.⁷⁴

⁷⁰ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakât ve'l-a'sâr* (Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1997), 401-402; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418/1998), 1/526; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932), 1/167-168; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/454.

⁷¹ Vefat tarihini hicrî 670 olarak kaydetmektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1172.

⁷² Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2-1698-1702.

⁷³ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 4/89.

⁷⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/213.

İbnü'l-Fukkâî hakkında onun vefatından kısa süre sonra telif edilen eserlerde verilen bilgiler büyük ölçüde korunarak bibliyografik kaynaklarda tekrar edilmektedir. Kapsamlı bir şekilde sunulan biyografisi (vefat tarihi haricinde) hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi'nin zikrettiği bu bilginin tahlil edilmesi gerekmektedir. *Süllemü'l-vusûl* daha çok *Keşfü'z-zunûn*'da geçen yazarlara ait bir indeks niteliğinde olup Kâtib Çelebi'nin tamamlayamadığı bir eserdir.⁷⁵ İbnü'l-Fukkâî hakkındaki bu bilgi, *Süllemü'l-vusûl*'ün günümüze ulaşan müsvedde halindeki nüshasında (tahkikte yer aldığı şekliyle) bulunmaktadır.⁷⁶ Ancak Kâtib Çelebi'nin bu eseri tamamlayamadığını, müsveddede boşluklar bulunduğunu ve önceki kaynaklar ile uyuşmayan bir bilgi olduğunu dikkate aldığımızda İbnü'l-Fukkâî'nin *Mesâbîh*'e şerh yazdığı bilgisine ihtiyatla yaklaşmak gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Bu durum Kâtib Çelebi'nin *Süllemü'l-vusûl*'de hatayla İbnü'l-Fukkâî'ye de şerh nispet ettiğini veya Eşref el-Fukkâî'yi yanlışlıkla İbnü'l-Fukkâî şeklinde kaydettiği ihtimalini akla getirmektedir. Bu ihtimali güçlendiren bir husus, Eşref el-Fukkâî'nin bazı yazma nüshalarda Eşref ibnü'l-Fukkâî şeklinde anılmasıdır.⁷⁷ Daha önce değindiğimiz üzere Kâtib Çelebi'nin kaydı, Eşref el-Fukkâî'nin babasının veya dedesinin de aynı nisbe ile şöhret bulmasıyla alakalı olmalıdır. Bağdatlı da Kâtib Çelebi'yi kaynak olarak kullanarak İbnü'l-Fukkâî'nin eserleri arasında *Mesâbîh* şerhine yer vermektedir.⁷⁸

İbnü'l-Fukkâî'nin vefat tarihi (hicrî 715) sonraki dönemde asıl müellifimiz Eşref el-Fukkâî'ye nispet edilerek aktarılmıştır.⁷⁹ Bu karışıklıklara temas etmeden önce her iki müellifin bilgilerini tablo ile göstererek farklılıkları ortaya koyabiliriz.

⁷⁵ Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25/39.

⁷⁶ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 1887), 294b.

⁷⁷ Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Kadıızade Mehmed, 83), 228b; Eşref el-Fukkâî, *Miftâhu'l-fütûh* (Üniversite B, 22), 167a.

⁷⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, İbnü'l-Fukkâî'nin vefat tarihi için 670 veya 715 yılından önce ifadesini kullanmaktadır. Bu bilgiler Kâtib Çelebi'nin zikrettiklerine paralellik arz etmektedir. Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1172; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/213.

⁷⁹ Daha önce değindiğimiz üzere Carl Brockelmann vefat tarihini İbn Hacer'e atf yaparak 715 olarak kaydetmiştir. Krş. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/377; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 6/236.

Tablo 2: Eşref el-Fukkâî ve İbnü'l-Fukkâî'nin Kimlik Bilgileri

	Künye	Adı (baba-dede)	Şehir	Nisbe	Lakap	Mezhep	Doğum-Vefat
Eşref el-Fukkâî	Ebu Abdullah	İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Abdülmelik b. Ömer	Tebriz	el-Fukkâî	Eşref	Şâfiî	? – 707'den sonra
İbnü'l-Fukkâî	Ebu'l-Fidâ	İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Sadullah	Hama	İbnü'l-Fukkâî	Cemalüddin	Hanefî	642-715

Eşref el-Fukkâî ile İbnü'l-Fukkâî isimleri, nisbeleri ve yaşadıkları dönem itibariyle birbirleriyle karıştırılmaya müsait iki müelliftir. Ancak künye, dedelerinin ismi, şehir, lakap ve mezhep yönüyle ayrışmaktadır. İbnü'l-Fukkâî'nin *Mesâbih*'e bir şerh yazıp yazmadığı hakkında kesin kanaat sahibi olamasak da günümüze ulaşan *Miftâhu'l-fütûh* nüshalarının Eşref el-Fukkâî'ye ait olduğunu ifade edebiliriz.

İki müellif arasındaki karışıklık farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Eşref el-Fukkâî'ye işaret eden birçok yerde vefat tarihi hicrî 715 olarak belirtilmektedir.⁸⁰ *Süllemü'l-vüsûl*'ün tahkikinde Kâtib Çelebi'nin sadece ismine yer verdiği İbnü'l-Fukkâî'nin biyografisi için muhakkikler tarafından *Keşfü'z-zunûn*'a atıf yapılmakta ancak işaret edilen yerde Eşref el-Fukkâî'nin bilgileri yer almaktadır.⁸¹ Bazı araştırmacılar bu eseri *Mişkâtü'l-Mesâbih* şerhi

⁸⁰ Eşref el-Fukkâî'nin şerhinin tahkikini konu edinen yüksek lisans tezlerine ulaşamamak da başlıklarında vefat tarihi bilgilerinin İbnü'l-Fukkâî'den alındığı görülmektedir. Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde yapılan yüksek lisans tezleri şunlardır: Semîr b. Muhammed b. Muhammedel-Haddâd, *Şerhu Mesâbihî's-Sünne min Evveli'l-Mahtût ilâ Nihâyeti Bâbi'z-Zikr ba'de's-Salât min Kitâbi's-Salât li'l-İmam Ebî Abdullah İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl el-Fukkâî (v. 715): Dirâse ve Tahkîk (1437/2015)*; Abdurrahman b. Abdulvehhâb es-Sadîkî, *Şerhu Mesâbihî's-Sünne li-Ebî Abdillâh İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl el-Fukkâî (v. 710) min Evveli Bâbi (mâ lâ Yecûzu mine'l-Amel fi's-Salât ve-mâ Yubâhu minhu) ilâ Nihâyeti Bâbi (ed-Def'i min Arafat ve'l-Müzdelife): Dirâse ve Tahkîk (1434/2013)*; Ali b. Saîd b. Seyf es-Sa'dî, *Şerhu Mesâbihî's-Sünne li-Ebî Abdillâh İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl el-Fukkâî (v. 715) min (Evveli Bâbi'r-Remyi'l-Cemâr) ilâ Nihâyeti (Bâbi lâ Yud'â ale'l-Hudûd): Dirâse ve Tahkîk (1435/2014)*.

⁸¹ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 4/89.

olarak kaydetmektedir.⁸² Eşref el-Fukkâî veya *Miftâhu'l-fütûh*'un bahsi geçen günümüz çalışmalarında ise ya *Keşfü'z-zunûn*'a işaret edilmiş ya da herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁸³

Sonuç

Tarihsel süreçte kaybolan veya üzerinde ihtilaf bulunan eserler üzerine yapılacak çalışmalarda bibliyografik eserler ile yazma nüshalar birincil kaynaklar olarak bilgi sunmaktadır. Karışıklığın bulunduğu eserlerde ise bulguları doğrulatacak veya bulguların yanlışlığını ortaya koyacak kaynaklara başvurmak gerekmektedir. Bunun güzel bir örneği *Mesâbîhu's-Sünne* şerhlerinden *Miftâhu'l-fütûh*'tur. Günümüze ulaşmadığı düşünülen, müellifi meçhul kaydıyla anılan şerh ve Eşref el-Fukkâî ile İbnü'l-Fukkâî arasındaki karışıklık bu makalede incelenmiş, *Miftâhu'l-fütûh*'un müellifi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u başta olmak üzere çeşitli bibliyografik kaynaklar ile tarih, tabakât-terâcim ve şerh eserlerindeki bilgilere başvurulmuştur. Bu bilgiler günümüze ulaşan *Miftâhu'l-fütûh* nüshaları ile karşılaştırılmış ve Eşref el-Fukkâî'nin bu eseri telif ettiği tespit edilmiştir. İncelenen nüshalardan örnekler çalışmanın sonuna eklenmiştir. Kâtib Çelebi'den sonra Eşref el-Fukkâî ile İbnü'l-Fukkâî hakkındaki bilgiler genişleyerek karmaşık hale gelmiş; iki müellif isimleri, nisbeleri ve yaşadıkları dönem itibarıyla birbirlerinin yerine anılmıştır. Ancak bu iki ismin künyeleri, dedelerinin isimleri, mensup oldukları mezhep ve yaşadıkları şehir itibarıyla aralarında farklılık bulunduğu görülmüştür.

İbnü'l-Fukkâî daha çok kıraat alanında şöhret bulmuş Hamalı Hanefî bir âlimdir. Eşref el-Fukkâî ise hayatı ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte onunla yakın dönem ve aynı şehirde yaşayan *Miškât* şârihi Tîbî aracılığıyla sonraki kaynaklara görüş ve rivayetleri intikal etmiş bir muhaddistir. Hadis şerh kaynaklarında "kâle'l-Eşref" lafzı ve "شف" rumuzuyla yapılan atıflar incelediğimiz *Miftâhu'l-fütûh*'un nüshaları ile uyumaktadır.

Eşref el-Fukkâî; Ebû Ubeyd el-Herevî'nin *Kitâbu'l-garîbeyn* (غ), Zemahşerî'nin *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs* (ف), Begavî'nin *Şerhu's-sünne* (ش) ve İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'sinden (ن) rumuzlarla nakilde bulunarak hadisler ile bu eserlerdeki bilgileri bir araya getirmektedir.

⁸² Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *Kütü'l-mugtezî alâ Câmiî't-Tirmizî* (Mekke, 1424/2003), 53 (Neşredenin girişi).

⁸³ Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 111, 113, 114; Selim Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimi Dergisi* 5 (Bahar 2015), 248.

Ayrıca faide başlığı ile yaptığı yorumlarda geniş bir perspektif sunmaktadır. Eserin bu yönü sonraki kaynaklarda sıkça başvurulmasına etki etmiştir.

Bibliyografik eserler, günümüz çalışmaları, kütüphane kayıtları ve tahkik bilgileri gibi pek çok kaynakta konuyla ilgili karışık bilgiler bulunmaktadır. Bu durum yazma nüshaları dikkate almayan araştırmalardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca *Keşfü'z-zunûn* ile *Süllemu'l-vusûl*'de gördüğümüz üzere Kâtib Çelebi'nin Eşref el-Fukkâî ve İbnü'l-Fukkâî'ye *Mesâbih* şerhi nispet etmesi bu karışıklığa etki etmektedir. Kaynaklara intikal ederek görüşüne sıkça başvuru Eşref el-Fukkâî ve eseri hakkındaki bilgi eksikliklerinin bir diğer nedeni yaşadığı dönemde çalkantılı bir siyasi ortamın ve Moğol istilasının bulunmasıdır. Her halükârda eserin bir bütün halinde günümüze ulaşması ve kaynaklardaki bilgilerin yazma nüshalarla uyumlu olması bu şerhin yeni çalışmalara konu olacağı ümidini taşıyamamızı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attar. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Mesâbîhu's-Sünne*. thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1407/1987.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâ. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Demirci, Selim. "el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.
- Demirci, Selim. "İlhanlılar Dönemi Hadis Yorumculuğu; Şerefüddin et-Tîbî Örneği". *KTÜİFD* 2/2 (Güz 2015), 37-73.
- Demirci, Selim. "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimi Dergisi* 5 (Bahar 2015), 233-259.
- Eşref el-Fukkâi. *Miftâhu'l-fütûh*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B, 22, 331 vr.
- Eşref el-Fukkâi. *Miftâhu'l-fütûh*. Edirne: Selimiye, 962, 281 vr.
- Eşref el-Fukkâi. *Miftâhu'l-fütûh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 83, 228 vr.
- Eşref el-Fukkâi. *Miftâhu'l-fütûh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 360, 235 vr.
- Eşref el-Fukkâi. *Miftâhu'l-fütûh*. Kütahya: Vahit Paşa, 42, 364 vr.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Kâtib Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/36-40. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Habeşi, Abdullah Muhammed el-. *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslami ve beyâni şurûhihâ*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbîhu's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-. *Meâlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Hulvânî, Fatin Hasan Abdurrahmân. *el-İmam el-Hafız Şerefüddîn el-Hüseyin b. Abdullâh et- Tîbî ve Memnhecuhu fi Kitâbihi'l-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*. Mekke: Ümmü'l-Kura, Doktora, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 2012.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932.
- Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu : 2172-4679: hadis ve fıkıh*. İstanbul : Topkapı Sarayı Müzesi, 1964.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir. *İrşâdu's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1323/1905.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenne, 1941.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. 5 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul: Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 1887, 578 vr.
- Kenderova, Stoyanka. *Catalogue of Arabic Manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library Sofia Bulgaria Hadith Sciences*. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995.
- Kettânî, es-Seyyidü'ş-Şerîf Muhammed b. Cafer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Komasyon. *el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-Kur'ân ve ulûmuhû*. Amman: Mecmâü'l-Meleki, ts.
- Kutbüddin İznîkî. *Telfîkât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1125, 264 vr.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-. *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1998.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Bugyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Kütü'l-mugtezî alâ Câmi't-Tirmizî*. Mekke, 1424/2003.
- Şeyh Yakub Avfî. *el-Mefâtîh şerhu'l-Mesâbih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 357.
- Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 12 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî. *el-Ezhâr şerhu'l-Mesâbih*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 464.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zeynûlarab, Ali b. Ubeydullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Mesâbih li'l-İmâm el-Begavî*. ed. Nureddin Tâlib. 7 Cilt. İdâretü's-Sekâfiyyeti'l-İslâmiyye, 2012.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müştêrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- "<https://www.aruc.org/web/aruc/search>". 11 Ocak 2021

EK-1 Miftâhu'l-Fütûh'un Müellif Bilgisi (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B, 22, 167a, 330b)

غير تعهدها وعهدها اذا التزمها لا للمخبر بها ثم غلبت الزيادة مطلقاً والجمع يكون العاقل والجموع
الزنا والاسم منه الجهل بكلمة العيز وسكونها **وم** فنظراً في الوصية **ب** المضارة في
الوصية والاضطرار وينقض بعضها او يوصل غير اهلها ويجوز ما خالف السنة والديار بما صواب
واليلتزم والما كره ثم كسب الصفة لعلها في هذا الخبر الحظ المسافر كما صوره فروع من تصويب
شرح المصالح الذي هو من تاليفه اليعقوب بن عبد الله الفقيه في اوائل الاثر من هذا الخبر والي **ابن**
وخبره على ذلك كما في تفسيره في هذا الخبر من انه في كل ما عوقبه في الشهر وحينئذ الصالحات
عمل في الاخر وقت الضيق من غير ان يحرم الاثر السادس والعشرون من سبب اللسان والحدس على
وهو سبب الله تعالى الاحكام على القائم باسمه ولا يتفادى نفه عاينه والعمل بانفسه ولم
وصله صلى الله عليه وسلم والمسلمين وعلمه وحجبه عن باب الله صلى الله عليه وسلم

الذين سبوا باليه في العترة الكبرى فالبينة القدر عندنا ما بنا لنا نغده وفيه انما عايننا بنا عترة
اما سبوا عن جميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات والجميع الطيبين الطاهرين
و في كتابه في تفسيره في قوله تعالى وحجته خضر بن علي الناصب في قوله تعالى له ولوالديه
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الصالحين منهم والاهوات وحججه وايامه في ذكر ائمه ومستقر رحمة

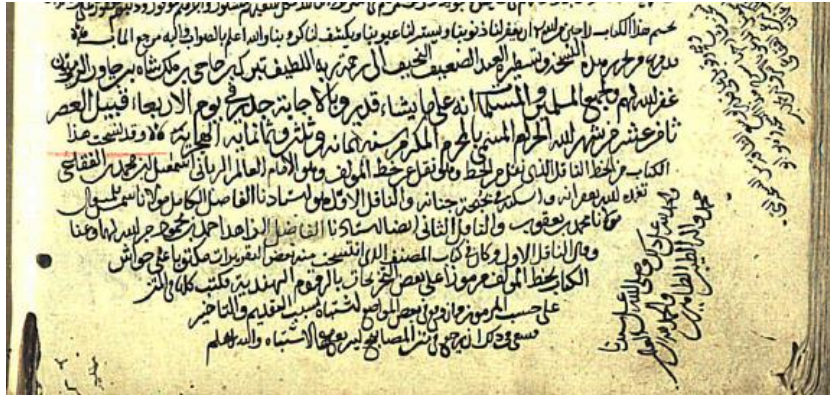
EK-2 Miftâhu'l-Fütûh'un Müellif ve Eser İsmi Bilgileri (Kütahya: Vahit Paşa, 42, 1b)

شرح على المصالح **بنفعا**
بسم الله الرحمن الرحيم وبتم بحمد الله الذي قضى
عنا بلقيس بكنائه اقصى محامد اهل حضرته وغمرانه وصوره عما يحوم بفضله اوفى انبيائه اهل
ارضه وسمائه اجروا وايمره من لابه واشكره والشكر من نعمه جود لا يقدر احد على احصائه
وشكراً مستحسناً من بركاته وافضل الصلوات وانماها على النبياته ومنبع انبائه محمد سيد
اصفياء وقدره اوليائه وعلمه واقربائه واصحابه واجبا به ما افلق الصبح فضياله وياهاه اسأل
ان يجعلنا من حلة نقائه **بنفعا** في زمة اوليائه انه رؤف بعباده واما نه قال السيد
الولام والجملة من قوله ان **بنفعا** علم الدهر كاشف المعصلات من كتاب سيد المرسلين
نور الهدى واليقين الشريف الحق **بنفعا** والدين ادم الله بركة افاضه الى يوم الدين ابو عبدالله
اسماعيل بن محمد بن اسماعيل بن محمد القاسمي التبريزي في عام ظلم وغفا الله عنهما وبعد فلما كان
كتاب المصالح الذي جمعه الامام العلامة يحيى السبكي ناصراً ليدون في يوم الحسين بن موسى
الفرق البعوي رحمه الله في الاجادث الدالة على نفاذ الاحوال الواردة في فضائل الاعمال
المنبذة عن السنن والاجكام الفارقة بين الحلال والحرام كتابا مباركا فيه فوائد كثيرة ومنافع
جدة لا يسجد يستغنى عن ما جففته من غلظ في سلك المحصلة ويضم الى جمع المستفيد من غنى
حاجية الثواب ويحتوي نية الاحتساب الواجب من كل الفاظه وعند معانيه ما هو مفيد
في شرحه مع ما يشترطه من الكتاب **بنفعا** في هذا الفن كتاب شرح السنة الامام البعوي
وهو للقرين الامام ابو عبد الله الهروي وكتاب الفائق للامام جارا الله الرضوي ونحوهما
للامام ابن الاثير الجزي رحمه الله ولما كان ذكر هذه الكتب الاربعة التي ذكرها
غيرها ثبت على ذلك شرح السنة بحروف الشن وعلى ذكر الذين حرف العين وعلى ذكر الفائق
بحروف الفاء وعلى ذكر النهاية بحروف النون فان هذه الاحرف اول اسمائها وقد يكون بحث واحد
في كتابين واكثر من هذه الكتب الاربعة حرافا واكثر على عدد تلك الكتب وصحت بذلك ما على
هذه الكتب الاربعة فاستدلنا بانها اثبات كل حرف من هذه الاحرف الاربعة على ان البحث الذي بعد ذلك
البحث مقبول في الكتاب الذي ذلك الحرف اول اسمه بلفظه بلا زيادة فيه ولا نقصان عنه وان لم يكن
ذلك فليكن مقبولاً في الاحادث **بنفعا** في ذلك ما نذكره من تلك الاحادث بدق النظر وانصرا على
نذكر ما هو في شكل من كل هذا كل ذلك من الاطباء وتجيبة للفتنة للباب ونهسيلا
للامر على الطلاب واسأل الله تعالى ان يجعله خالصاً لوجهه وان يفرجه ويوسع في نعم الوكيل
فاقر الله التوفيق في ذكره واحتاج الى البيان في عنوان الكتاب قوله الحمد لله
البحر وظل الجدي بسفاته الحمود والشكر على انعامه والله تعالى حميد نفسه ولا يشكره والثناء على

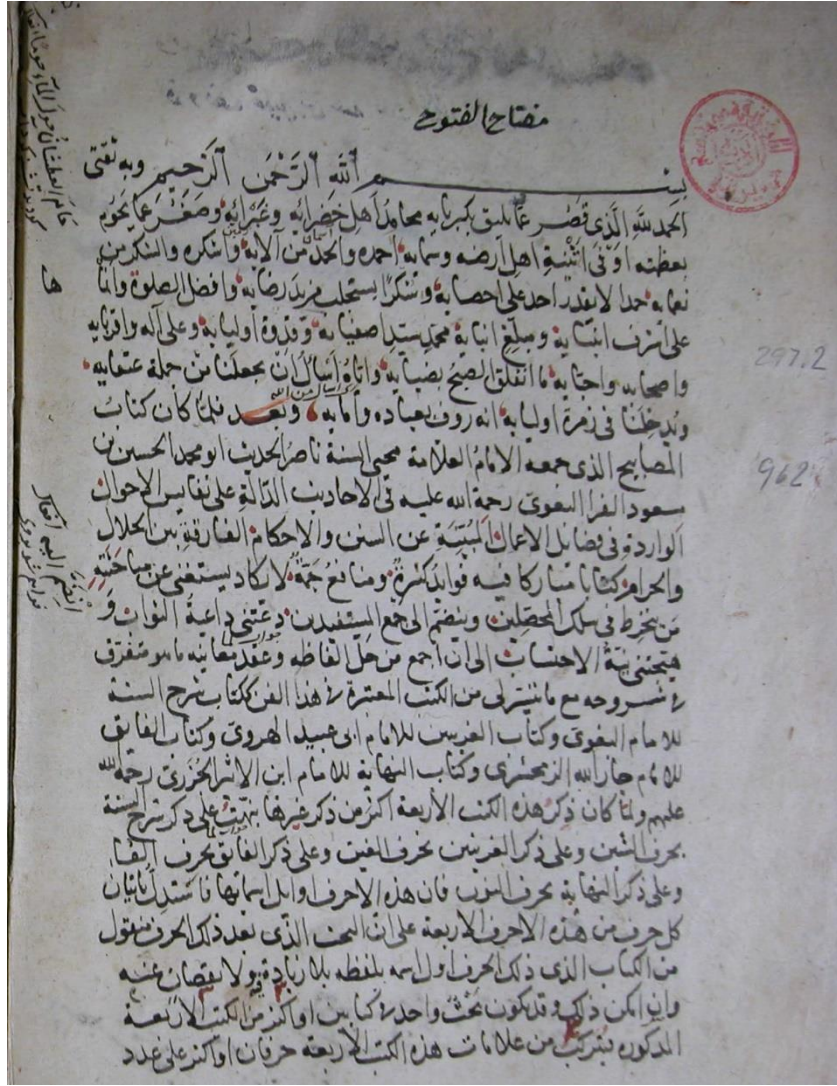
EK-3 Miftâhu'l-Fütûh'un Müellif Bilgisi (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 360, Zahriye Kaydı)



EK-4 Miftâhu'l-Fütûh'un Müellif Bilgisi (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 83, 228b)



EK-5 Miftâhu'l-Fütûh'un Eser İsmi (Edirne: Selimiye, 962, 1b)



Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı

Ayahuasca: The Vine of Souls

Nadide ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of History of Religions

Erzincan / Turkey

nadide.sahin@erzincan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8986-3686>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2021

Sayı / Issue: 27 **Sayfa / Pages:** 234-259

Atıf / Cite as: Şahin, Nadide. "Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı [Ayahuasca: The Vine of Souls]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 27 (December 2021), 234-259. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1002647>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Özet

Algı ve durum değişikliğine neden olan halüsinojenik bileşikler içeren psikoaktif bitkilerin binlerce yıldır yerli halklar tarafından ritüellerde kullanıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda psikoaktif bir içecek olan ayahuasca eski zamanlardan beri Amazon ormanlarında yaşayan çok sayıda yerli kabilenin dinî, tıbbî, sosyal ve sanatsal yaşamlarında önemli bir yere sahiptir. Ayahuascayı insanın ruhsal dünyaya ilişkin algısını açmanın bir aracı olarak gören şamanlar onu büyü, kehanet, hastalıkların teşhisi ve tedavisi, avcılık vs. gibi çok çeşitli amaçlar için kullanmışlardır. Ayahuasca Amazon Ormanı'na özgü Banisteriopsis caapi ve Psychotria viridis isimli iki bitkinin karıştırılıp kaynatılmasıyla elde edilen bir özdür. Bu iki bitkinin aktif kimyasal bileşenleri arasında harmin, harmalin, tetrahidroharmin ve dimetiltriptamin (DMT) bulunur. Her iki bitki de tek başına alındığında gözle görülür bir etki oluşturmamaktadır. Bununla birlikte iki bitki saatlerce birlikte demlendiğinde bahsi geçen bileşiklerin etkileşimi sayesinde olağanüstü bir vizyoner duruma neden olmaktadır. Ayahuasca'nın başlıca işlevi oluşturduğu bu vizyonlar aracılığıyla diğer âlemlerle teması sağlamaktır. İçecek bu teması mümkün kılan halüsinojenik vizyonları nedeniyle Amazon grupları arasında toplu törenlerde manevî rehberlik, ruhlardan korunma, bilgi edinme ve ayrıca hastalıkları tedavi etme aracı olarak kullanılmaktadır. Yerliler bu bitkinin tesiri altında oluşan vizyonlar yoluyla önemli bilgilere erişerek kendilerine ve evrene dair hakikatleri idrak ettiklerini belirtmektedir. Bunun yanı sıra ayahuasca ritüelinin kabilenin manevî ve kültürel birikimini nesilden nesile aktaran sosyal bir ağ vazifesi de yürüttüğü görülmektedir. Bütün bu unsurları ile ayahuasca törenleri yüzyıllardır bu bölgedeki en önemli manevî ritüeli oluşturmaktadır. Ancak yerliler için ayahuasca saygıyla ve doğru koşullar altında alınması gereken çok güçlü bir içecektir, aksi takdirde gelişigüzel kullanımı aydınlatıcı olmaktan çok tehlikeli ve çoğu zaman kafa karıştırıcı bir deneyime dönüşebilir. Kullanımı muhtemelen yağmur ormanlarının sakinleri arasında ortaya çıkmasına rağmen, ayahuasca'nın bugün Brezilya başta olmak üzere Güney Amerika'daki büyük şehir merkezlerinin çoğunda ve ayrıca Amerika Birleşik Devletleri, Hollanda, İspanya, İtalya ve hatta Japonya'da kullanıldığı kaydedilmektedir. Günümüzde coğrafi ve kültürel sınırlarının çok ötesine taşınmış olan ayahuasca hakkında Batı'da pek çok eser kaleme alınmıştır ve konu çeşitli yönleriyle araştırılmaya devam etmektedir. Ülkemizde ise Dinler Tarihi alanında Amazon yerlilerinin kutsal kabul ettiği ayahuasca ile ilgili müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Bu çalışma ile ayahuasca'nın özellikleri, ayahuasca ritüelinin nasıl icra edildiği, ritüel sırasında meydana gelen vizyonlar, ritüelin Amazon havzasındaki yerliler için anlam ve önemi gibi hususları ele alarak alanımızda konu ile ilgili yapılacak olan araştırmalara katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Ayahuasca, Halüsinojenik Bitkiler, Yerliler, Şaman.

Abstract

It is known that psychoactive plants containing hallucinogenic compounds that cause changes in perception and condition have been used in rituals by indigenous peoples for thousands of years. In this context, ayahuasca, a psychoactive beverage, has an important place in the religious, medical, social, and artistic lives of many indigenous tribes living in the Amazon forests since ancient times. Shamans, who regard ayahuasca as a means of opening people's perception of the spiritual world, used it for a wide variety of purposes such as magic, divination, diagnosis and treatment of diseases, hunting, etc. Ayahuasca is an extract obtained by mixing and boiling two plants native to the Amazon Forest, *Banisteriopsis caapi* and *Psychotria viridis*. The active chemical components of these herbs include harmine, harmaline, tetrahydroharmine and dimethyltryptamine (DMT). When either plant is ingested alone, it shows no noticeable effect. However, when the two plants are brewed together for many hours, they induce an extraordinary visionary mood. The main function of ayahuasca is to establish contact with other realms through these visions. Because of the hallucinogenic visions that make this contact possible, the drink is used among Amazonian groups in mass ceremonies as a means of spiritual guidance, protection from spirits, gaining knowledge, and also curing diseases. Indigenous people state that they comprehend the truths about themselves and the universe by accessing important information through visions formed under the influence of this plant. In addition, it is seen that the ayahuasca ritual also acts as a social network that transfers the spiritual and cultural accumulation of the tribe from generation to generation. With all these elements, ayahuasca ceremonies have been the most important spiritual ritual in this region for centuries. But Ayahuasca is a very powerful brew that ought to be taken with respect and under the right conditions for indigenous people, otherwise its haphazard use can turn into a dangerous and often confusing experience, rather than an enlightening one. Although its first use probably appeared among the inhabitants of the rainforests, ayahuasca is recorded today in most major urban centers in South America, particularly in Brazil, as well as in the United States, the Netherlands, Spain, Italy, and even Japan. Many works have been written in the West about ayahuasca, which has moved far beyond its geographical and cultural borders today, and the subject continues to be investigated from various aspects. In our country, there is no independent research on this plant, which is considered sacred by the Amazon natives, in the field of History of Religions. With this study, we aim to contribute to the research to be carried out in our field by addressing issues such as its characteristics, how the ayahuasca ritual is performed, the visions that occur during the ritual, and the meaning and importance of the ritual for the indigenous people in the Amazon basin.

Keywords: History of Religions, Ayahuasca, Hallucinogenic Plants, Natives, Shaman.

Giriş

Ayahuasca ve diğer 'öğretmen bitkileri'nin¹ Amazon kabile toplumları tarafından kullanımı din antropolojisi alanında kozmoloji ve ritüel, Şamanizm ve trans gibi klasik antropolojik temalarla ilgilenen birçok çalışmanın konusu olmuştur.² Özellikle 20. yüzyıl ve sonrasında Avrupa ve Amerika'da gittikçe popüler bir araştırma alanı haline gelen ayahuasca ile ilgili olarak ülkemizde Dinler Tarihi alanında yapılmış bağımsız bir çalışma yer almamaktadır.³ Bu bakımdan ele alacağımız çalışmanın alanımıza önemli bir katkı sağlamasını ummaktayız. Yapılacak çalışmalara temel olması açısından makalemizde ayahuasca'nın özellikleri, ayahuasca ritüeli, ritüel sırasında bu bitkinin vasıtasıyla ortaya çıkan vizyonlar ve ritüelin yerliler için anlamı ele alınacaktır.

Doğal halüsinojenler içeren bitkiler özellikle Meksika ve Güney Amerika'da yerli kabileler tarafından binlerce yıldır kullanılmaktadır. Şamanlara göre kendileriyle ruhlar arasındaki iletişimde anahtar vazifesi gören bu bitkiler insanoğluna ruhunu nasıl tanıyacağını, onu nasıl iyileştireceğini ve onunla nasıl ilişki kuracağını öğretmiştir. Bu nedenle maddî ve manevî şifa, duygusal dengeyi yeniden sağlama, negatif enerjileri uzaklaştırma, kalbi sevgiye açma vb. birçok etkisi bulunduğu inanılan psikoaktif⁴ bitkiler, yerlilerce bitki dünyasının usta öğretmenleri, üstatları olarak isimlendirilirler. Ayahuascada bu usta bitki-öğretmenlerden biridir. Amazon yağmur ormanlarında yaygın olarak bulunan ve içerisinde halüsinojenik bileşikler barındıran Ayahuasca asması ruhsal ve manevî rehberlik, ruhların yardımını alma yahut ruhlardan korunma, kehanet ve büyü'nün yanı sıra

¹ Yerliler bilgelik ve şifa elde etme vasıtası olan bitkiler için "öğretmen bitkiler" tabirini kullanmaktadır. Bk. Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986), 64, 67- 69.

² Gerardo Reichel Dolmatoff, Luis Eduardo Luna gibi birçok antropoloğun yanı sıra Benny Shanon, Ralph Metzner gibi psikoloji profesörü veya psikologlar, Richard Evan Schultes, Terence McKenna gibi biyologlarca yerli halkın bitkileri kullanımı, psikedelik deneyimler, Şamanizm ve bilinç, bitkinin algı üzerindeki tesirleri çerçevesinde yapılmış birçok araştırma bulunmaktadır.

³ Ayahuasca başlığı ile yapılan taramalarda karşılaştığımız iki eserden biri senarist ve yazar Yusuf Reha Alp'e ait *Şamanizm Tasavvuf ve Ayahuasca: Kadim Türklerin Din Anlayışı*'dir. Genel itibarıyla Şamanizmle ilgili başlıklar çerçevesinde şekillenmiş olan çalışmada yazar ayahuascaya Şaman ayinleri alt başlığı içerisinde Amerika yerlilerinin uyguladığı şamanlıkta kullanılan halüsinojenik bitkiler arasında değinmiş; bir de kitabın sonunda ek kısmında Kofan yerlileri arasında bizzat deneyimlediği Ayahuasca Seremonisine dair tecrübesini aktarmıştır. Bir diğer eser ise Kübra Saatçioğlu'nun kendi ayahuasca deneyimini anlattığı *Ayahuasca Yolculuğu* isimli kitaptır. Bunların dışında akademisyenler tarafından yapılmış müstakil bir kitap veya makaleye rastlamış bulunmamaktayız.

⁴ Merkezi sinir sisteminde etki göstererek beynin işlevlerini değiştirip algı, bilinç ve davranışta geçici değişikliğe neden olan bitkileri ve maddeleri ifade eden bir terimdir. Ümit Sayın, *Psikoaktif Bitkiler Psikoaktif Bitkilerin Tarihi ve Farklı Bilinç Hallerinin Psikofarmakolojisi* (İstanbul: Tantra Akademi, 2016), 14.

hastalıkları tedavi etmenin bir aracı olarak yüzyıllardır bu bölgedeki yerlilerce ritüelistik olarak tüketilmektedir.⁵

Ayahuasca'nın bölgedeki etnik gruplar arasındaki kullanımına baktığımızda öneminin birçok kabile arasında olağanüstü olduğunu görmekteyiz. Yerliler için ayahuasca bilginin ve toplumlarının kökenini ifade etmektedir. Bitkilerin anası olarak görülen ayahuasca birçok kabile için büyük bir öğretmendir. Bu usta öğretmenin eski dünyayla yani ataların dünyasıyla temasa geçmekle eşdeğer olduğu kabul edilir. Bu bakımdan ayahuasca kendisi aracılığıyla bu ve diğer dünyaların, geçmiş ve gelecekteki olayların bilgisinin elde edilebileceği etkili bir varlık olarak kabul edilir. Kendine ait bir ruhu olan ayahuasca insanın da ruhunu açar ve ona zihinsel bir güç verir.⁶ Ayahuasca'nın doğal çevreyi, coğrafyayı, bitki ve hayvan âlemlerini keşfetmeye yardımcı olduğuna da inanılır. Kişinin kendini ve evreni anlamasına yardımcı olmasının yanı sıra şamanların hastalıkları teşhis etmelerini, bu hastalıkların doğal ya da doğaüstü nedenini öğrenerek şifa bulmalarını sağlar. Şaman ve kabile üyeleri ayahuasca'nın yardımıyla av bulabilir, düşmanların planlarını keşfedebilir, uzak akrabalarla iletişim kurabilir, zaman ve mekândan bağımsız seyahat edebilir. Bunlara ilave olarak vücut boyamalarının yahut yerleşim yerlerinin süs tasarımlarını ve danslarını belirleyen ayahuasca hem yerli halkın mitlerini görselleştirmeye yardımcı olur hem de entelektüel becerilerinin yanı sıra sanatsal becerileri geliştirmeye katkı sağlar.⁷

Yukarıda söz edilen bilgiler çerçevesinde antropologlar ayahuasca kullanımını üç kategoride sınıflandırır:

- Dinî ritüeller (ata ve orman ruhları ile iletişim sayesinde ilahî rehberlik almak, koruyucu bir ruh edinmek vb.), kehanet (aileyi hangi tehlikelerin tehdit edip etmediği, düşmanların onlara karşı bir saldırı planlayıp planlamadığı, kötü büyücülerin onlara karşı hareket edip etmediği, kendi girişimlerinde başarılı olup olmayacakları gibi durumları öğrenebilme) ve hastalığa yahut başkalarının kötü

⁵ Ralph Metzner, "Introduction: Amazonian vine of Visions", *The Ayahuasca Experience: A Sourcebook on the Sacred Vine of Spirits*, ed. Ralph Metzner (Canada: Park Street Press, 2014), 1; Richard Evans Schultes, "An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere", *Flesh of the Gods*, ed. Peter Furst (New York: Praeger Publishers, 1972), 35.

⁶ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 140, 265.

⁷ Luis Eduardo Luna, "Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview", *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, ed. Rafael Guimaraes dos Santos (India: Transworld Research Network, 2011), 12. Luna, *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*, 60.

niyetine karşı önleyici bir vasıta olarak kullanabilmek için büyücülük amacıyla kullanımı

- Hastalığın nedenini belirlemek ve tedavisini sağlamak
- Üyeler ve topluluklar arası sosyal etkileşim, vecd haline ulaşmak, afrodisyak durumları etkilemek⁸

Ayahuasca'nın ana işlevi gerçekliğin görünmeyen tarafıyla temasa geçmektir. Günlük yaşamın ardındaki hakiki güçler bu görünmeyen yüzdedir. Bu güçlere de ayahuasca'nın sağladığı psikedelik deneyim sayesinde erişilebilir. Bu deneyimin sağladığı vecd halinin verdiği coşkunluk kutsaldır. Bu vecd hali sırasındaki değiştirilmiş bilinç durumunu bazı araştırmacılar şamanik bilinç durumu, bazıları bütünüleyici bilinç terimleri ile ifade etmektedirler.⁹ Diğer âlemlere seyahat etmek ve ritüele katılanların gerçekliğin diğer tarafına yaptığı tehlikeli yolculuklara yardımcı olmak şamanın uzmanlık alanındadır.¹⁰ Ritüeli yürüten şaman her birinin kendi özel sesleri, ritimleri, müziği, kokuları, renkleriyle farklılık arz eden deneyimleri ile katılımcıları kozmosun kendine özgü bir bölgesine götürür. Ayahuasca ritüeli ile ilgili ayrıntılı bilgilere geçmeden önce bu bitki ve onunla hazırlanan içeceğin özelliklerini ve hazırlanışını ele almak istiyoruz.

1. Ayahuasca'nın Özellikleri ve Hazırlanışı

Kaynağını Amazon havzasından alan ayahuasca Peru, Brezilya, Kolombiya ve Ekvador'daki yerli ve melez şamanlar tarafından yüzyıllardır kullanılan psikoaktif özelliklere sahip bir bitki ve bu bitki ile yapılan içeceğin adıdır. Bitkinin vizyoner özelliğini çağrıştıran isimlendirmesi iki yerli kelimedenden türetilmiştir. Birincisi 'ruh', 'ata' veya 'ölü insan' anlamına gelen aya; ikincisi ise 'asma, sarmaşık' veya 'ip' anlamlarına gelen 'huasca'dır. Bu nedenle yaygın olarak 'ruhların sarmaşığı/asması' veya 'ölülerin ipi' olarak bilinmektedir.¹¹ Sembolik olarak ruh âlemlerine tırmanılan ipe yahut sarmaşığa işaret

⁸ Marlene Dobkin de Rios, *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon* (United States of America: Waveland Press, 1984), 45.

⁹ Michael Harner, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing* (Toronto, New York: Bantam Books, 1980), 59; Michael Winkelman, *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing* (California: Praeger, 2010), 21.

¹⁰ Harner, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, 25 - 26.

¹¹ Laurent Rivier - Jan Erik Lindgren, "Ayahuasca The South American Hallucinogenic Drink: Ethnobotanical and Chemical Investigation", *Economic Botany* 26/2 (1972): 101. 101-129; Metzner, "Introduction: Amazonian vine of Visions", 1.

etmektedir. Yerlilerce ayahuasca tabiri hem bu sarmaşık için hem de bu bitkinin de içerisinde yer aldığı karışım içecek için kullanılmaktadır.¹²

Ayahuasca asması yani Latince adı ile banisteriopsis caapi temel unsur olmak kaydıyla oluşturulan halüsinojenik karışımında kullanılan diğerk bitkiler şaman ve şifacılara göre değışiklik arz edebilmektedir. Farklı ülkelerdeki farklı kabilelerde caapi, yage, natema ve mihi gibi yerel isimlerle de anılan bu içeceğe tüm olası karışımlarda temel unsur bahsi geçen asma olduğundan kaynaklarda kapsayıcı anlamda ayahuasca adı verilmektedir.¹³ Ancak bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki az önce belirtildiği gibi banisteriopsis tabanını kullanan onlarca kombinasyon ihtimali olmasına rağmen günümüzde ayahuasca denildiğinde tipik olarak anlaşılan ve popüler olan ayahuasca asmasına (banisteriopsis caapi) chacruna (psychotria viridis) yapraklarının eklenmesiyle elde edilen içecektir.¹⁴

Ayahuasca asmasından ve chacruna bitkisinin yapraklarından yapılan içecek onu içen kişi için yaşadığı dünyanın farklı deneyimlerini aan güçlü bir halüsinojenik karışımdır. Ayahuasca asmasında harmine, harmaline, tetrahydroharmine olarak isimlendirilen beta karbolin alkaloidleri bulunmaktadır. Chacruna ise halüsinojenik alkaloid dimetiltryptamin (DMT)¹⁵ içermektedir. Ancak bu madde tek başına ve ağızdan alındığında monoamin oksidazın etkisi nedeniyle yüksek dozlarda bile alınmış olsa inaktiftir. Ayahuasca asmasındaki beta karbolin alkaloidleri halüsinojenik özelliklerini göstermek için çok düşük dozajda olsalar da DMT'yi monoamin oksidazın etkisinden kurtararak onun psikoaktif özelliklerini göstermesine imkn sağlar.¹⁶ Yerliler bu süreci ayahuasca asmasının 'gücü' barındırması, chacruna yaprağının da 'ışığı' getirmesi şeklinde ifade eder. Sonuçta bu iki bitkinin uygun şekilde karıştırılıp kaynatılması ile elde edilen ayahuasca ayı kan dolaşımı yoluyla beyne ulaşarak eşlik eden bir hafıza kaybı yahut bilinç kaybı olmaksızın algı, düşünce ve duygularda değışikliğe neden olur. Böylece farklı lemlere ve varlıklara ulaştıran

¹² Luna, *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*, 16.

¹³ Dobkin De Rios, *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*, 8; Bazı araştırmacılar arkeolojik kanıtlar çerçevesinde bu bitkinin binlerce yıldır kullanıldığını iddia etmektedir. Bk. Melanie J Miller vd., "Chemical Evidence for the Use of Multiple Psychotropic Plants in a 1,000 Year Old Ritual Bundle from South America", *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 116/23 (2019), 11207.

¹⁴ Constanza Sanchez - Jose Carlos Bouso, "Ayahuasca: From the Amazon to the Global Village" *Drug Policy Briefing* 43 (2015), 4.

¹⁵ Ruh molekl olarak da bilinen dimethyltryptamine ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için Bk. David Luke (ed.) - Rory Spowers (ed.), *DMT Dialogues: Encounters with the Spirit Molecule* (Vermont: Park Street Press, 2018).

¹⁶ Dennis J. McKenna, G. H. N. Towers vd., "Monoamine Oxidase Inhibitors in South American Hallucinogenic Plants: Tryptamine and beta-Carboline Constituents of Ayahuasca", *Journal of Ethnopharmacology* 10 (1984), 195; Sayın, *Psikoaktif Bitkiler Psikoaktif Bitkilerin Tarihi ve Farklı Bilinç Hallerinin Psikofarmakolojisi*, 147.

vizyoner deneyimin tetiklenmesini sağlar.¹⁷ Psikoaktif etkilerinin yanı sıra ayahuasca'nın bileşenleri kusturucu, antimikrobiyal ve antihelmintik¹⁸ etkilere de sahiptir. Bu özelliği karışımın bir kusturucu ve müshil olarak organizmayı tüm kirliliklerinden arındıran bir şifa kaynağı olarak kullanımını da açıklar.¹⁹ Ayahuasca diğer bitkilerin özelliklerini öğrenebilmek için de bir araçtır. Şaman belirli bir bitkinin ne gibi etkileri olduğunu görmek isterse ayahuasca karışımını hazırladığı esnada bu bitkinin birkaç yaprağını demlemeye ekler. Bu bitkilerin özellikleri ve uygulamaları vizyonlar yoluyla aktarılır. Bu durum şamanların ayrı ayrı etki göstermeyen bu bitkilerin nasıl karıştırılması gerektiğine dair bilgilerinin kaynağı olarak gösterilir.²⁰

Yukarıda ifade edilen özellikleri haiz karışımın hazırlanmasında ilk olarak uzunlamasına kesilen caapi asmalarının sapları temizlenip ezildikten sonra chacruna yapraklarıyla birlikte bir kazana konulur. Üzerine su eklenen karışım bir şaman gözetiminde saatlerce kaynatılır. İki bitki bir araya geldiğinde birbirlerini tamamlar ve vücuttaki organik triptaminlerle aynı kimyasal yapıya sahip psikoaktif bir bileşik ortaya çıkar. Bu iki bitki merkezde olmak üzere yardımcı ek bitkiler de ilave edilebilir. Böylece karışım sinaptik reseptör²¹ bölgelerine sorunsuz bir şekilde bağlanarak güçlü bir vizyoner deneyim sağlar. Bu güçlü etkileri olan içecek sıradan bir insanın rastgele hazırlayabileceği bir karışım değildir. Karıştırılacak bitki miktarları, katılacak suyun miktarı ve ph değeri gibi özellikler, ne kadar kaynatılacağı gibi hususlar doğru ve istenen etkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Kaynatılarak hazırlanan öz çamurumsu keskin bir sıvıdır. Yutulduğunda, mideden yayılan bir sıcaklık hissi ile birlikte esenlik hissi ürettiği belirtilir. Ardından vizyoner etkiler başlar. Katılımcılardan farklı olarak şamanın gözünde kişinin vücudunda bulunan hastalıkların sembolleri de görülür. Görme evresi sırasında kusma veya ishal de gerçekleşebilir. Bu durum bedensel işlevlerini kontrol etmeye dayalı yetiştirilmiş yerli

¹⁷ Metzner, "Introduction: Amazonian vine of Visions", 1-2; iki bitkinin içinde yer alan halüsinojenik bileşiklerle ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Dennis J. McKenna vd, "The Scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research", *The Heffter Review of Psychedelic Research* 1 (1998), 65-76.

¹⁸ Bağırsak parazitlerinin tedavisinde kullanılan ilaçlar. Bk. Hidayet Tutun-Adnan Ayan, "Türkiye'de Antelmintik Etkili Bitkiler", *Tıp Bilimlerinde Farklı Bakışlar*, ed. Ali Şimşek vd. (Ankara: İksad Publishing House, 2019), 287 - 288.

¹⁹ Luna, *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*, 57 - 59.

²⁰ Melvin Lee Bristol, "The Psychotropic Banisteriopsis Among the Sibundoy of Colombia", *Botanical Museum Leaflets* 21/5 (1966), 135- 136.

²¹ İç ve dış ortamlardan gelen uyarılar reseptörler vasıtasıyla alınır. Sayın, *Psikoaktif Bitkiler Psikoaktif Bitkilerin Tarihi ve Farklı Bilinç Hallerinin Psikofarmakolojisi*, 15 - 16.

olmayan insanlar için duygusal olarak rahatsız edici olabilir. Ancak arınmanın fiziksel hastalığa yol açabilecek ruhsal zehirleri serbest bıraktığına inanan Amazon halkı tarafından bu durum memnuniyetle karşılanmaktadır. Yerlilere göre sistemi fiziksel ve ruhsal olarak temizleyen ayahuasca ruha manevî dengesini geri kazandırır. Ayrıca fiziksel olarak vücudu hastalıklara karşı savaşması için de güçlendirir. Yerlilerin şifalı bitkiler hakkındaki bilgileri ayahuascadan gelir. İyileştirme ritüelleri bir bitkisel ilacın uygulanmasından daha fazlasını gerektirir. Kişinin kesin olarak tanımlanmış bir dizi reçete ve yasaklara da uyması beklenir. Bitkisel reçetelerin ancak ayahuasca tarafından açıklanan bir talimat listesinin parçası oldukları sürece hastanın durumu üzerinde etkileri olduğu kabul edilir. Elde edilen tüm bu bilgiler babadan oğula geçmez. Ayahuascadan kaynaklanan bilgiler yine ayahuasca ile görülen halüsinasyonlar yoluyla iletilir. Böylece çeşitli kalıplar ortaya çıkar ve birçok şifa tarifi yaygın olarak kullanılır.²²

Ayahuasca dünyevi varoluş sırasında faaliyet gösterdiği gibi doğum öncesi ve sonrası yaşama da ulaşım etkilemektedir. Yalnız sağlıkta ve hastalıkta değil; bireyler, kabileler ve köyler arasındaki ilişkilerde, barışta, savaşta, avcılıkta, tarımda ve daha birçok hususta rol oynamaktadır. Kadınlar ayahuasca sayesinde iletişime geçtiği yüce ruhlardan çocuklarına nasıl bakacaklarının yanı sıra tarım ürünlerinin nasıl ekilip nasıl hasat edileceğini, hayvanların nasıl evcilleştirileceğini, kilden nesnelere yapmayı, erkekler ise avcılık, balıkçılık, savaş tekniklerini öğrenmektedirler. Dolayısıyla kadınların ve erkeklerin görevleri için ayahuasca sayesinde güçlü ve becerikli hale gelebildiğine inanılır.²³ Bunların dışında uzak yerlerde ikamet eden akrabalarından haber alabilmek yahut yolculuk halindeki bir yerlinin köyünde olan biteni öğrenebilmesi gibi amaçlarla ayahuasca olarak böylece üyelerin ruhen ailesinin/akrabalarının yanına gidebildiği belirtilmektedir.²⁴ Dolayısıyla ayahuasca'nın yerli yaşamının her alanına girdiği söylenebilir. Amazon'un yerli halkının kendileri için bu kadar önem arz eden bu kombinasyonu nasıl keşfettiği ise bilinmemektedir. Nesiller boyu deneme yanılma yoluyla bunun gerçekleştiği düşünülmektedir. Yerli halk ise bunu ilahî müdahale olarak açıklamaktadır.²⁵

²² Jacques M. Chevalier, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 344 - 346.

²³ Luna, "Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview", 14.

²⁴ Luna, *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*, 60 - 61.

²⁵ Richard Evans Schultes, "The Beta-Carboline Hallucinogens of South America", *Journal of Psychoactive Drugs* 14/3 (1982), 206.

Amazon yerlilerine göre şaman, ruh dünyasının akıl almaz, zekice tasarlanmış biçimindeki bilgilerini ayahuasca etkisi altında iken gerçekleşen vizyonlar sayesinde algılar. Geometrik desenler, ritimler, koku vb. şekillerdeki bu bilgiyi insan yaşamına uyumlu kılacak şekilde çeşitli kavramlara dönüştürür. Böylece anlaşılmasın olan şeyler ayahuasca aracılığıyla şamanik bilişin uygulanabilir bir külliyyatı haline gelir.²⁶ Bir sonraki başlıkta bu şamanik külliyyatın elde edildiği ayahuasca ritüelinin nasıl icra edildiğini ve yaşanan ayahuasca deneyimine atfedilen anlam ve önemi ele alacağız.

2. Ayahuasca Ritüeli

Halüsinojenik bitkileri içeren törensel form, bir grup insanın kullanılan psikoaktif bitki vesilesiyle gerçekleşecek derin bir dönüşüm/inisiasyon ve şifa yolculuğunu paylaşmak için ruhsal/manevî tutumla bir araya geldiği deneyimlerdir.²⁷ Şamanist toplumlarda bireyin bu ritüeller sırasında yaşadığı deneyim için metaforik olarak 'yolculuk' tabiri kullanılır. Yolculuk psikologların değişmiş bilinç durumu, antropologların ise olağandışı gerçeklik dedikleri şeydir. Bu tecrübeye sahip olanların aktardıklarına göre yolculuk, bedeni diğerleri ile birlikte yerde oturuyor iken katılımcının ruhen seyahat ettiğini ve uçabildiğini hissedebildiği, olağan deneyimlerinden çok farklı, ilginç, bazen muhteşem bazen de ürkütücü algılara kapılabildiği bir zaman aralığıdır.²⁸

Ayahuascadan olumlu bir etki elde edilmesini sağlamak için ritüelden önce birtakım kurallar yerine getirilmelidir. Bu kurallar ayahuasca almadan birkaç gün önce baharatlı ve fermente gıda içermeyen bir diyeteye uymak, alkolden, uyuşturucu maddelerden ve cinsel ilişkiye girmekten kaçınmaktır.²⁹ Aksi takdirde ruhlar ortaya çıkmayabilir yahut ortaya çıkanlar kötü ruhlar olabilir. Yani törenin gerektirdiği arınma kurallarına uyulmaması korkunç vizyonlara ve hastalanmaya neden olabilir.³⁰ Bedensel davranışları, yemek yemeyi

²⁶ Angelika Gebhart Sayer, "Una Terapia Estetica Los Disenos Visionarios del Ayahuasca Entre los Shipibo-Conibo", *Amazonia Indigena* 46/1 (1986), 196. Ayahuasca'ya dayalı bu şamanik bilgi külliyyatı ile ilgili olarak Kanadalı antropolog Jeremy Narby ilginç bir görüş öne sürmektedir. Narby'a göre ayahuasca bilincin dalga formunu şamanik görme yeteneği için görünür kılan vasıta. O, Amazon'daki şamanların bu karışım yoluyla "DNA temelli yaşamın evrensel ağıyla" birleşebilecekleri sonucuna varmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Jeremy Narby, *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge* (London: Phoenix Books, 1999).

²⁷ Av bulma, düşmanın planlarını öğrenme gibi daha özel sebeplerle yapılan şamanik uygulamalar sadece birkaç kişiyi içeren oturumlarla da gerçekleştirilebilir. Metzner, "Introduction: Amazonian vine of Visions", 13.

²⁸ Metzner, "Amazonian Vine of Visions", 13.

²⁹ Yiyecek alımının kontrolü, oruç tutma ve cinsel perhiz tipik arınma teknikleridir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation* (Washington: Spring, 1998).

³⁰ Peter Gow, *Of mixed blood: Kinship and Its History in Peruvian Amazonia* (Oxford: Clarendon, 1991), 238 - 239.

ve cinsel ilişkiyi kontrol etme gereksinimi arınma eylemleri olarak kirlilikle başa çıkma yollarıdır. Bunun yanında kişi hazırlık sürecinde bu deneyime neden katılmak istediğine dair kişisel nedenlerine –manevî gelişim, şifa elde etme vb.- odaklanmalıdır. Konu ile ilgili çalışan bazı yazarlara göre ayahuasca ritüellerinin bu hazırlık yönü ahlak ve sosyal kontrol ile özel bir ilişkiye sahiptir. Bu araştırmacılar ayahuasca törenlerinin uygun davranışlar için ahlaki değerleri ve kodları ilettiğini düşünürler. Vücudun kullanımını kontrol ederek ve sınırlayarak, belirli davranış türlerinin toplum için kötü olduğu gösterilmiş olur. Böylece yerli kabilelere mensup gençler erken yaşlardan itibaren eylemlerinin hem kontrol edildiğini hem de cezalandırıldığını anlamaya başlarlar.³¹

Gerekli şartların yerine getirildiği hazırlık sürecinin ardından ayahuasca ritüeli³² bu halüsinojenik bitkinin kullanımında deneyimli olan bir şamanın gözetiminde gerçekleştirilir. Ritüel ormanda açık alanda veya rehberlik edecek şamanın çadırında gerçekleştirilebilir. Katılımcılar gün batımından sonra bir araya gelirler. Töreni beklerken şamanın yahut diğer tecrübeli üyelerin hikâyelerini dinleyerek zaman geçirirler. Bu sohbet esnasında şaman katılımcılara halüsinasyonlardan ne beklediklerini, neyi gerçekleştirmek istediklerini sorar ve vizyonlarda görülen renklerin, şekillerin ve ruhların mitolojik olarak ne anlama geldiğini açıklayarak bu deneyimden en iyi şekilde nasıl fayda sağlayabileceklerine dair görüşlerini paylaşır.³³ Genellikle saat 21 - 22 civarı tören başlatılır. Şaman ayahuasca karışımını alarak ikaro³⁴ söylemeye başlar.³⁵ Şamanın ikaro söylemesi ayahuascayı içeren tüm şamanik törenlerin şifa veya kehanet sürecinin başarısı için her zaman gerekli olduğu düşünülen önemli bir unsurdur. Bu ritmik ezgilerin hem psişik olarak vizyonların oluşumu ve

³¹ Pirjo Kristina Virtaten, "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon", *Amazonica* 1/1(2009), 161.

³² Amazonda yaşayan farklı kabileler arasında ritüelde de birtakım farklılıklar görülebilmektedir. Burada ortak özellikler üzerinden tipik bir tören ele alınacaktır.

³³ Gerardo Reichel Dolmatoff, *The Shaman and The Jaguar A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia* (Philadelphia: Temple University Press, 1975), 164; Ross Heaven, "Plant Medicines and Shamanic Healing", *Positive Health* (May 2008), 12.

³⁴ İkaro ritüeller sırasında şaman veya şifacının söylediği şarkı veya ezgilerin/melodilerin adıdır. Şifa ve bilgeliğin aleti olan ezgi, şamanın kişisel enerjisinin aracı ve gücünün sembolüdür. İkaro bir nesneyi veya iksiri şamanın gücüyle şarj etmek anlamına gelir. Böylece nesne veya iksire arınma, iyileştirme, irade üzerinde etki edebilme, koruma veya zarar verme özellikleri bahsedilmiş olur. Ayrıntılı bilgi için Bk. Dr. Rosa Giove, "The Icaro or Shamanic Song", *Taxiwasi* (Erişim 03 Şubat 2021).

³⁵ Luis Eduardo Luna - Pablo Amaringo, *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman* (California: North Atlantic Books, 1999), 32.

ilerlemesine destek olduğu hem de katılımcıların kötü deneyimlere takılıp kalma olasılığını en aza indirdiği düşünülür.³⁶

Şaman söylediği ilk ikaro eşliğinde hazırlamış olduğu ayahuascayı küçük bir su kabı ile katılımcılara takdim eder. En son kendisi de karışımdan içer. Belli bir süre içeceğin etkilerini göstermeye başlaması beklenir. Erkekler ayahuascanın etkilerini beklerken genellikle tütün ürünü içerler. Tören lideri ayahuascanın ilk etkilerini hissettiğinde yanan ateşin söndürülmesini emreder. Ardından genellikle parian yapraklarından yapılan çingırağın sallayarak karanlıkta uygun bir ikaro eşliğinde³⁷ hem ayahuasca ruhunu hem de diğer ruhları yani vizyonları davet eder.³⁸ Karanlık bu geleneksel törenlerin ayırt edici özelliklerindedir. Dış dünyanın görsel uyarımları yoğun olduğunda içeriden gelen görsel fenomenlere dikkat etmek zor olduğundan oluşturulan karanlık ortamın vizyonları kolaylaştırdığı belirtilir.³⁹ Ayahuasca ile ilgili araştırmalarda bulunan Reichel Dalmotoff, Tukano kabilesinde ritüelin bu noktası ile ilgili olarak şunları kaleme almaktadır: “Halüsinasyonun birkaç aşaması vardır. İlkinde kişi sanki kuvvetli bir rüzgâr onu çekiyormuş gibi şiddetli bir hava akımı hisseder ve duyar; ritüel lideri bunun Samanyolu’na çıkış olduğunu; insanların nihai hedeflerine varmak için bu dünyadan ayrılması ve önce rüzgarlarla iletişim akımını bulmaları gerektiğini açıklar...Ve şimdi Samanyolu’nu izleyerek cennete (Ahpikondia) iniyorlar”.⁴⁰

Vizyonlar oluşmaya başladığında katılımcılar başlangıçta çoğunlukla parlak ışıklar, renkler ve geometrik desenler gördüklerini ifade ederler. Bunları bitkilerin veya hayvanların vb. vizyonları takip eder. Bazı durumlarda şamanın kendisi jaguar, harpy kartalı(yarı kadın yarı kuş) ve anakonda gibi büyük yırtıcı hayvanlardan birine dönüşürken bazen de bu hayvanlardan biri yahut bir öğretmen bitki antropomorfik özellikler sergileyerek katılımcılarla iletişim kurar.⁴¹

³⁶ Metzner, “Amazonian Vine of Visions”, 14.

³⁷ Ortamda birkaç şaman olduğunda ikaroyu her biri aynı anda söyler. Birçok kişi tarafında söylenen ikaroların çok daha etkili olacağı düşünülmektedir. Bk. Luna - Amaringo, *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, 32.

³⁸ Stephan V. Beyer, *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon* (Ebur, University of the New Mexico Press, 2009), 16 - 19.

³⁹ Metzner, “Amazonian Vine of Visions”, 14.

⁴⁰ Gerardo Reichel Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1971), 173.

⁴¹ Luna, “Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview”, 10.

Pek çok kişi bu vizyonlarla birlikte harika ritimler duyduğunu aktarır. Yerliler bu durumu ruhların da ikaro söyleyerek gelmesi şeklinde açıklar. şaman vizyonların gidişatını yönlendiren ikarolar söyleyerek ruh dünyası ile olan karşılaşmayı müzik aracılığıyla kontrol altında tutar. Müzik ortaya çıkan vizyonların içeriklerini şekillendirir. şamanlar onlarca farklı ikaroyu ve bunların nasıl kullanılacağını bildikleri için ayahuasca melodilerinde uzmandırlar. Bu ikaroları da doğrudan ruhlardan veya ruhlardan öğrenmiş kimselerden öğrenmişlerdir. İkarolar genellikle kutsal içecek aracılığıyla işlev gören ayahuasca ruhu ve onun gibi ruhların etrafında şekillenmektedir. Ayrıca kabilenin değerleri ve tarihi birikimi de bu ikarolar sayesinde nesilden nesile aktarılmaktadır. Ayahuasca kullanmayan bebekler, çocuklar ve gençlerde törene katılabilir. Böylece ikarolar sayesinde kendi dillerini, değerlerini ve tarihlerini dinleme olanakları olur. Yine yerlilere göre her bitki ve hayvanın bir ikarosuna vardır. Ayahuasca etkisi altındaki kişi bu ikaroyu öğrendiğinde o bitki veya hayvanın iyileştirici özelliklerini de içeren sırlarını öğrenebilir. Böylece kişi kendisine ifşa edilen sırların verdiği gücü kendi hayatında kullanabilir. Bunun yanında ayahuasca vizyonlarında görülen hayvanların bir kısmı ikaroları ile onlara yaşamı nasıl koruyacaklarını öğretirken bir kısmı da nasıl büyü yapacaklarını öğretir.⁴²

Zaman zaman ikarolara ara verilir ve katılımcılar vizyonlara derinlemesine odaklanırlar. Törenin özellikle ilerleyen saatlerinde bilinç eşiği atlandığında ayahuasca bedenen hala grup halkasında olan kişiye ruhen otonom ve zamandan bağımsız deneyimler sunar. Kişi gözleri kapalı (en yaygın) veya açıkken görülebilen vizyonlar sırasında genellikle hareketsiz kalır. Süreç içinde kişiler sıklıkla kusma ve ishal evreleri de yaşarlar. Ayahuasca deneyimleri karışımın neden olabileceği herhangi bir sarhoşluk ve rahatsızlığa rağmen muzaffer bir his verebilir. Çünkü bir tür arınma göstergesi olarak kabul edildiğinden törene katılanlar bu arınma biçimini deneyimlemeyi tercih ederler. Bu durumu yaşayan katılımcı bulantı ve kusma durumlarının geçmesini bekleyerek yeniden vizyonlara konsantre olmaya çalışır. Çünkü ancak o zaman ayahuasca ruhunun ne öğretmesi gerektiğini keşfedebileceğine inanır.⁴³

şaman transında zirve noktasına ulaştığında grubun içinde şifa isteyen hastaları teker teker çağırır. Hastayı kurtarmak için onun kaybolan ruhunu takip eder.⁴⁴ Bu esnada şaman

⁴² Virtaten, "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon", 158 - 165.

⁴³ Virtaten, "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon", 160.

⁴⁴ Luna - Amaringo, *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, 32.

bazen kötü ruhların veya hastalığa sebep olan rakip bir şamanın güçlerinin saldırısı altında olduğunu sezebilir. İkisi arasında bir mücadele söz konusu olduğunda şaman özel bir ikaro söyleyerek ya bir jaguara, kartala vb. hayvana dönüşerek ya da hayvan ruhlarına yardım ederek kötü ruhlara karşı saldırır.⁴⁵ Burada şaman toplumunu korumak için hem şifacı hem de büyücü rolüne bürünmüş olur.⁴⁶ Yine katılımcılar arasında gördüğü vizyonlar sebebiyle korkanlar olduğunda bir ikaro ile veya kişinin tepe noktasına duman üfleyerek o kişinin vizyonlarını ortadan kaldırmak da şamanın sorumluluğundadır. Vizyonlar güzel olup tören huzur içerisinde ilerlediğinde katılımcılar dans etmeye başlar. Dans sırasında bazen yerel enstrümanlar da kullanılır. Saatler sonra şafağa yaklaşırken şaman sessizliği sağlar. Ardından bazı katılımcılar uyuya kalırken bazıları gördüklerini diğerleriyle paylaşır. Bireysel deneyimler hakkında konuşma ritüelin önemli bir parçasıdır.⁴⁷ Benzer deneyimlerin yaşanması katılımcılar arasında güven oluşturur. Bu paylaşımlar çoğunlukla katılımcıların insan ve doğanın tam bir kaynaşmasını, yaşamın tüm unsurları arasında mükemmel bir birliği deneyimledikleri yönündedir.⁴⁸ Üstün bir şeyle olan birlik duygusu bireyin duygularını ve düşüncelerini düzenlemesini sağlar. Bu duyguya ise ayahuasca törenlerinde alınan halüsinojenik özün neden olduğu düşünülür. Campa yerlilerinin ayahuasca törenine iştirak eden antropolog Weiss ritüelin genel havasını değerlendirirken “Törenin tüm atmosferi, şaman ayahuasca etkisiyle trans halinde olmasına rağmen aşırıktan uzak bir nezaket atmosferidir. Basit olsa da kesin bir formatı izleyen tören, bir dinsel uygulayıcının liderliğinde iyi ruhlarla saygıyla temas eden bir grup insanın görüntüsünü sunar” ifadelerine yer vermektedir.⁴⁹

Törene iştirak eden katılımcılardan bazılarının -özellikle genç yerlilerin- ilk kullanımda vizyonları deneyimleyememesi söz konusu olabilir. Yerlilere göre bu durum onların vizyonlar hakkında yeterli bilgi sahibi olmayışından kaynaklanır. Bu kimselerin onu daha sık alması ve böylece ayahuasca'nın gerçekte ne içerdiğini yavaş yavaş öğrenmesi gerektiği düşünülür. Şaman/şamanların nezaretinde gerçekleştirilen törende bu

⁴⁵ “...iblis ekipleri sarı bir jaguar ve siyah bir puma tarafından yönetilen doğaüstü teknelerle diğer insanların ruhlarını yakalar ve kurtarırlar...” Bk. Michael J. Harner, “Common Themes in South American Indian Yage Experiences”, *Hallucinogens and Shamanism*, ed. Michael J. Harner (Oxford: Oxford University Press, 1973), 164.

⁴⁶ Luna, “Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview”, 11.

⁴⁷ Dolmatoff, *The Shaman and The Jaguar A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, 199 - 200.

⁴⁸ Luna - Amaringo, *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, 33.

⁴⁹ Gerald Weiss, “Shamanism and Priesthood in the Light of the Campa Ayahuasca Ceremony”, *Hallucinogens and Shamanism*, ed. Michael J. Harner (Oxford: Oxford University Press, 1973), 45.

halüsinojenik içeceği tecrübe ederek vizyonlara erişme imkânına sahip olanlar dünyanın görünmez varlıklarıyla temasa geçtiklerini, fiziksel olanın ötesindeki âlemlere yolculuk yaparak ruhlarla ve ölümlerle konuştuklarını, evrenin oluşumu ve anlamı ile ilgili hakikatleri içeren çeşitli vizyonlar gördüklerini anlatmaktadırlar. Çok yoğun gerçekleşen deneyimin hem korkunç hem ekstatik olduğu, kontrol edilemez olduğu ve genellikle son derece anlamlı ve şifa verici, iyileştirici olduğu belirtilmektedir. Ayahuasca almış olan insanlar genellikle 'daha iyi görmek' ya da 'her şeyi görmek' için bu kutsal içeceğin oldukça faydalı olduğunu, böylece kişinin ruhları, geçmişi ve geleceği görebileceğini ve dünya hakkında daha iyi bir vizyona sahip olunabileceğini söylerler.⁵⁰

Bireyin ruhsal veya görünmez dünya ile iletişim kurmak için varoluşun bir boyutundan diğerine geçmesi gerektiğini kabul eden yerliler için ayahuasca bu geçişi gerçekleştirmektir. Gerçekliğin diğer tarafına geçme süreci dünya çapında şamanist geleneklerde ortak bir motif olan doğum, ölüm ve diriliş açısından deneyimlenebilir. Nitekim ayahuascayı ritüelistik olarak tüketenler yalnızca doğumdan o güne kadar tüm yaşamlarına değil doğum öncesi ve ölüm sonrası durumlarına da şahit olduklarını, bu olayları dışarıdan bir gözle sırlarına vakıf olarak izlediklerini aktarmaktadır.⁵¹ Bu geçiş yolculukları onlar için iki kozmik düzlemi ayıran duvarın kırılmasını yani bir nevi doğum - ölüm sürecini temsil etmektedir. Yerlilerin içeceğin etkisi altındayken doğumu ve ölümü tattıklarını belirtmeleri ayahuasca içmeyi 'her şeyin kaynağına ve kökenine bir ziyaret yahut tanrıyla temasa izin veren bir ölüm beklentisi' olarak algıladıkları şeklinde yorumlanır.⁵²

Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle yerlilere göre ayahuasca'nın bu âlemdeki olayların ardındaki hakikatleri görebilmek için diğer âlemlere ulaşma ve onların içini görme, algılama gücünü aktive ettiğini söyleyebiliriz. Neticede ayahuasca kullanımı ile oluşan bu değişmiş algı/bilinç durumu hem algılayanın niteliği ve kapasitesi hem de bedensel bir deneyim olarak algının bağlamı açısından özel bir varlık hali oluşturur. Günümüzde bu bitkiyle ilgili bilimsel araştırmalarda da ayahuasca'nın algı, duyu, iç uyaranlar ve düşünce

⁵⁰ Virtaten, "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon", 160 - 161.

⁵¹ Gerardo Reichel Dolmatoff, "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest" *Man* 11/3 (1976), 307; Ayrıntılı bilgi için Bk. Gerardo Reichel Dolmatoff, *Beyond The Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians* (Los Angeles: Latin American Center Publications, 1978).

⁵² Dolmatoff, *The Shaman and The Jaguar A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, 137 - 140.

sürecinde değişikliklere neden olduğu kabul edilir.⁵³ Fenomenolojik bir perspektiften bakıldığında ayahuasca alındığı bağlama dayalı olarak farklı psişik içeriğe erişmeye yardımcı olan değiştirilmiş bir bilinç durumuna neden olur.⁵⁴

Çeşitli kabileler arasında ayahuasca tüketimi ile ilgili araştırmalarda bulunan yazarlar yerlilerin ayahuasca töreninin kendilerine kişisel gelişim için önemli bir bilgi kaynağı sağladığını; kişinin etnik grubunun kendi değişim yörüngesini kontrol etmesi gerektiği ve kontrol edebileceği hissini uyandırdığını; toplumu veya bireysel üyelerini etkileyebilecek zaman veya mekan tarafından onlardan uzaklaştırılan şeyler, kişiler ve olaylar hakkında bilgi edinmelerini sağladığına inandıklarını aktarırlar. Onlara göre tören bitiminde vizyonları sona erip topluluğa dönen kişi gördükleri ve ruhlarla kurduğu iletişim sayesinde kendisinin ne olduğunu ve olmadığını ne olmak istediğini, diğer insanlarla ve evrenle nasıl bir ilişki kurmak istediğini öğrenmiş olur. Dolayısıyla katılımcıya nasıl devam etmesi gerektiğini gösterip genel olarak geleceği öngörmesine yardımcı olan bu ritüel yaşamı ile ilgili bir şeyleri öğrenip karar vermesi noktasında ona yol göstericidir.⁵⁵ Bu nedenle vizyonlar sırasında ruhlarla insanlar arasındaki ilişki, içsel bilgeliği kazanmak ve kendini tanımak açısından oldukça anlamlı ve değerli görülür.

Bireysel katkılarının yanı sıra yerli gelenekte ayahuasca deneyimlerinin katılımcıları topluluğa ve kozmosa tamamlayıcı, bütünlendirici boyutta bağladığı⁵⁶; böylece grup içinde veya gruplar arasında iş birliğini kolaylaştıran ortak norm, değer ve anlayışlara dayalı sosyal bir ağ üretmeye yardımcı olduğu kabul edilir. Ayahuascayı tüketsin veya tüketmesin bu

⁵³ Ayrıntılı bilgi için Bk. Jose Carlos Bouso - Jordi Riba, "An Overview of the Literature on the Pharmacology and Neuropsychiatric Long Term Effects of Ayahuasca", *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, ed. Rafael Guimaraes dos Santos (India: Transworld Research Network, 2011), 55 - 64.

⁵⁴ Bk. Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Hatta bunu daha ileri boyuta taşıyan yazar ve psikonot Terence McKenna günümüz insanlarında tarihi akışın bir noktasında ortaya çıkan genişletilmiş bilinç ve derin düşünce kapasitesinin doğrudan bu gibi bitkilerin yutulmasından ve onların oluşturduğu vizyoner etkilerden kaynaklandığını düşünmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Terence McKenna, *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge, A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution* (London: Bantam Press, 1993).

⁵⁵ Kenneth M. Kensinger, "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua", *Hallucinogens and Shamanism*, ed. Michael J. Harner (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973), 9-14; Gerardo Reichel Dolmatoff, *The Forest Within: The World View Of The Tukano Amazonian Indians* (Chiago: Council Oaks Books, 1996), 177 - 188; Pirjo Kristina Virtanen, "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon", 160 - 165. Ayrıntılı bilgi için Bk. Pirjo Kristina Virtanen, "The Urban Manichinery Youth and Social Capital in Western Amazonian Contemporary Rituals", *Anthropos* 101/1 (2006), 159-167.

⁵⁶ Doğumdan sonra bebeğin göbek bağı kopar ve onu annesinin plasentasından ayırır. Kamsa yerlilerine göre göre ayahuasca kişiyi tüm kozmosa bağlayan yeni bir göbek bağı gibidir. Luna, "Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview", 10.

toplantıya katılan üyeler ritüel vesilesiyle kültürel birikimlerini, geleneklerini daha iyi öğrenir, anlar ve aktarır. Üyeler paylaştıkları ortak değerlerle birbirlerine kenetlenir. Aynı zamanda ayahuasca törenleri hem köyde ve kentte ayrı yaşayan hem de kentte birbirlerinden uzak olan inanırları bir araya getiren bir vesile olarak ortak kimlik inşa etme alanı sağlar; birlik ve dayanışma ruhunun geliştirilmesine imkân verir.⁵⁷

Geleneksel olarak yerliler ayahuascayı bir okul olarak yani bilgi ve kültürlerinin kaynağı olarak görürler.⁵⁸ Günümüzde yetişkinler çocuklarının bu içeceklerle kendileri kadar haşır neşir olmayışından endişelidir. Onlara göre çocukları okula gittikleri için okuma ve yazma becerisi gibi daha fazla bilgiyi kontrol edebilir. Ancak halüsinojenik bitkilerin kullanımıyla bağlantılı sıkı bir eğitimden artık geçmedikleri için genellikle aptal (düşünememe anlamında) olduklarını söylerler. Bu düşünce eksikliğini kendini yakın akrabalarla mücadele içinde olmak/tartışmak, intihara teşebbüs etmek, cinsel anlamda uygunsuz bir ilgiyi sürdürmek ve geleneksel ahlaka aykırı diğer anti sosyal davranışlarda kendini gösterdiğini belirtirler. Onlar için sadece gerçekleri bilmek/bilgi edinmek yeterli değildir. Kişi ayahuascanın aracılığıyla bedeni, duyguları ve zekâyı görsel deneyimin sırrına vakıf olma/kavrama bağlamında bir araya getirerek iyi düşünmeyi öğrenmelidir.⁵⁹

3. Vizyonların Deneyimi: Ayahuasca Dünyası

Vizyonların ana işlevi ontolojik olarak ondan üstün olmasa da en azından yaşanılan dünyadan bir şekilde ayrı âlemlerle temasa geçmektir. Ayahuasca kullanıcıları belli bir süreliğine geçici olarak başka âlemlerde kalıp dönmektedir. Bir başka deyişle içeceklerle kişi tamamen gerçek olduğunu hissettiği başka bir varoluş alanına aktarılmaktadır. Bu geçiş sürecinde ayahuascadan kaynaklı algı değişikliği/değiştirilmiş bilinç durumu yaşanmaktadır. Ayahuasca diğer algı türleri ve sinestetik etkilere de rastlanmasına rağmen özellikle onun vasıtasıyla görülen vizyonlarla ön plandadır. Deneyimleyenler bu vizyonların oldukça renkli, olağanüstü bir gerçeklik hissi ile canlı, çoğu zaman muhteşem ve fantastik bir hava sergilediğini ifade ederler. Hem açık hem kapalı gözlerle deneyimlenebilen görüntüler çoğu zaman tarif edilemez ancak gerçekten daha gerçek olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca bireyler yalnız bu görüntülerin izleyicisi olmakla kalmaz kendilerini vizyonların sahnelerine

⁵⁷ Virtaten, "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon", 160 - 163.

⁵⁸ Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, 140.

⁵⁹ Michael F. Brown, *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society* (Alabama:University of Alabama Press, 2006), 49.

dalmış bulabilirler. Kendilerini başka bir sanal gerçeklikte deneyimlemek için bu sahnelerde hareket edebilir ve diğer varlıklarla etkileşime girebilirler. Vizyonlara genellikle mesaj iletme, kesin anlamı açık seçik ifade etme, başka türlü elde edilemeyecek bilgileri aktarma ve daha yüksek bir öğrenim ve öğretim için araç olarak hizmet etme gibi nitelikler eşlik eder.⁶⁰ İçeriğine ve bireyin özelliklerine bağlı olarak kişilerde korku, vecd, huzur ve sevgi duyguları oluşturabilen vizyonlar genellikle olağanüstü güzellikte sahnelerle karakterize edilir ve gerçekte görülen sanat eserlerini büyük bir ihtişamla aştığı belirtilir.⁶¹

Ritüel sırasında tecrübe edilen vizyonların içeriği oldukça çeşitlidir.⁶² Bu bağlamda renk sıçramaları, tekrarlayan ve figüratif olmayan öğeler, geometrik şekiller, ilkel figüratif öğeler, ışıklar (hale/nur) ve hızla akan kaleydoskopik görüntüler gibi görsel efektler en yaygın deneyimler arasındadır. Vizyonlarla ilgili kaydedilen bir diğer tema ruhun fiziksel bedenden ayrılarak sıklıkla uçuş hissiyle zaman ve mekân içinde yolculuk yapmasıdır. Yolculuğunda bireyin kişisel geçmişine ait herhangi bir sahneyi izlemesi, uzak mesafelere gitmesi vb. gibi durumlar söz konusu olabilir.⁶³ Bu tür bir deneyimle ilgili Harner kitabında Kolombiyalı bir Siona yerlisinin şu ifadelerini aktarmaktadır: "...Ama sonra yaşlı bir kadın beni büyük bir beze sarmak için geldi, göğsünden emmemi sağladı. Sonra çok uzaklara uçtum ve aniden kendimi tamamen aydınlık, çok açık bir yerde buldum. Her şey durgun, sakin ve huzurluydu. Burası bizim gibi yage (ayahuasca) halkının yaşadığı bir yerdi ama daha iyisiydi".⁶⁴

Bireyin diğer insanlarla veya insan şekline bürünen ruhlarla temasa geçmesi de ayahuasca deneyiminin oluşturduğu vizyonlar içerisinde sıklıkla kaydedilen türlerden biridir. Bu insan, kendi geçmiş yaşamlarının reenkarnasyonu, ata ruhları veya rehber/öğretmen olarak tanımlanan başka insanlar olabilir.⁶⁵ İnsanların yanı sıra bitki,

⁶⁰ Benny Shannon, "The Epistemics of Ayahuasca Visions", *Phenom and the Cognitive Science* 9 (2010), 265 - 266.

⁶¹ Pablo Amaringo ayahuasca vizyonlarıyla ilgili oldukça zengin bir görsel içerik sunmaktadır. Bk. Pablo Amaringo vd., *The Ayahuasca Visions of Pablo Amaringo* (Vermont: Inner Traditions Bear and Company, 2011).

⁶² Jan Kounen, *Visionary Ayahuasca A Manual for Therapeutic and Spiritual Journeys*, Trans. Jack Cain (Canada: Park Street Press, 2015), 182; Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* 74, 91- 92. Shannon 130'dan fazla seansa katılarak, ayahuasca deneyimleyen 178 kişi ile görüşmüş ve aynı zamanda kendisi de 10 yıl içinde yüzden fazla kez bu içeceği deneyimlemiştir. Kişisel deneyimlerinin yanı sıra görüştüğü bu kişilerin de deneyimlerine dayanarak ayahuasca kullanımı ile ilgili vizyonları kategorize etmiştir. Bk. Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 44, 137.

⁶³ Harner, "Common Themes in South American Indian Yage Experiences", 158 - 160; 173.

⁶⁴ Harner, "Common Themes in South American Indian Yagé Experiences", 160.

⁶⁵ Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 115 - 116.

hayvan, yarı insan yarı hayvan, dünya dışı veya dünyadaki diğer âlemlerde –ormanın iç kesimleri, göl ve nehir dipleri vb.- yaşayan tamamen yabancı varlık formlarından herhangi biri de vizyonlarda görüldüğü rapor edilen unsurlardandır. Bu varlıklar büyük veya küçük, yardımsever veya tehditkâr, tamamen görünür veya belirip kaybolan renkli ışıklar halinde olabilirler. Nadiren kelimelerle, çoğunlukla ise telepatik olarak iletişim kurarlar. Bu niteliklerden herhangi biri ile görünmesi genelde o etnik grubun kültürel özelliklerine bağlıdır. Bu tür vizyonlarda yaygın olarak görülenler jaguar, yılan, akbaba, yarı insan yarı hayvan harpy kartalı, cüceler, birden fazla yüzü olan yaratıklar, periler, diğer göksel varlıklardır.⁶⁶ Kullanımında deneyim sahibi oldukça kişi bu varlıklardan herhangi birine ait bireysel bir ruh ile tanışabilir yahut onlardan birine dönüşebilir. Ayahuasca toplulukları genellikle bitkiler, hayvanlar ve biyolojik yaşamın küresel olgusuna ilişkin iç görüler ve kavrayışlarla doğayla özel ve yakın bir bağ yaşarlar.⁶⁷ Diğer bir içerik türüne geçmeden insan, bitki ve hayvanları içeren bir vizyon örneğine yer vermek istiyoruz:

“Nixi pae (ayahuasca'nın yerel isimlerinden biri) içtik. İkaro söylemeye başlamadan önce biraz konuştuk. İçecek beni hareket ettirmeye başladı ve biraz daha içtim. Çok geçmeden her tarafım titremeye başladı. Yer sarsıldı. Rüzgâr esti ve ağaçlar sallandı... Nixi pae insanları ortaya çıkmaya başladı. Yayı ve okları vardı ve beni vurmaya başladılar. Korktum ama oklarının beni öldürmeyeceğini, sadece beni daha çok sarhoş edeceğini söylediler... Yılanlar, iri, parlak renkli yılanlar yerde sürünüyordu. Her tarafımı taramaya başladılar. Büyük bir dişi yılan beni yutmaya çalıştı ama ikaro söylediğim için başaramadı... Armadilloların kuyruklarıyla çaldıkları trompetleri ve ardından birçok kara kurbağasının şarkı söylediğini duydum. Dünya dönüştürüldü. Her şey aydınlandı. Bedenim değil fakat ruhum çok hızlı hareket ediyordu... Manyok ve sinirotuyla dolu bir sürü bahçe gördüm. Depolar mısırla doluydu. Fıstık rafları doluydu... Patikadan bir köye geldim. Çok fazla gürültü vardı, gülen insanların sesleri. Doğurganlık dansı Kacha'yı sergiliyorlardı. Herkes gülüyordu. Kadınların çoğu hamileydi. Mutluydum. İyi olacağımızı ve bol bol yiyeceğimizi biliyordum.”⁶⁸

Ayahuasca vizyonları genellikle manevî veya ilahî bir temaya da sahip olabilir. Bu tür deneyim ilahî ya da yarı ilahî varlıkları ya da ışık vizyonlarını içerebilir. Bunlar iki tür de olabilir. İlahî olanla evren arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran veya ilahî olanla insanlar arasındaki karşılıklı ilişkiye odaklanan vizyonlardır. İlahî/manevî ışık vizyonları çeşitli şekillerde ortaya çıkar. İnsanların kafalarının etrafında haleler, vücutlardan yayılan auralar

⁶⁶ Luna, “Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview”, 18. Vizyonlarda görülen yılan, jaguar, akbaba, kartal vb. ruhlarla ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Javier Regueiro, *Ayahuasca: Soul Medicine of the Amazon Jungle* (Epub, Lifestyle Entrepreneurs Press, 2016), 62 - 64.

⁶⁷ Dolmatoff, *The Shaman and The Jaguar A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, 52-54.

⁶⁸ Bereketli günlere dair bir kehanet vizyonudur. Bk. Kenneth M. Kensinger, “Banisteriopsis Usage Among the Peruvian Cashinahu”, 10.

ve insanların üzerinde ışık bulutları görülebilir. Nesnelerin parlak ve enerji yayıyormuş gibi görünebildiği, renklerin daha önce görülen renklerden farklı olduğu ve bu görsel deneyimin duygusal, entelektüel ve ruhsal olarak da hissedilebildiği ifade edilir. Bunun dışında ritüelde yer alan bireylerin etrafının ışıkla sarılabildiği veya ışık yayabildikleri ve bu tür deneyimlere sıklıkla mutluluk duygularının eşlik ettiği belirtilir.⁶⁹ Bahsi geçen ışık vizyonlarının yanı sıra bireylerin fiziksel dünyadaki nesnelere birbirine bağlayan ışık çizgilerini deneyimleyebildikleri de kaydedilir. Bu çizgiler tipik olarak kozmik enerjinin tezahürleri olarak görülür. Bireylerin bu ışıkla etkileşime geçmesi mümkün olduğu gibi kendilerini de ışığa dönüştürebilirler.⁷⁰ Bu türde yer alabilecek vizyonlarla ilgili olarak Shanon bazı yerlilerin güçlü, tarif edilemez bir ruhsal deneyim olarak tanımlanan bir 'yüce ışık'la karşılaştığını; ayahuascanın Tanrı'yı görmelerine izin verdiğini söylediklerini aktarmaktadır. Harner'in kitabında ise konu ile ilgili olarak şaman için çıraklık yapan bir adamın ayahuasca tecrübesi bağlamında "Bu durumda, Tanrı (Diosu) ile birkaç kez cennete (gökyüzüne) gider, burada bir gece geçirir ve tekrar iner" ifadelerine rastlanır. İblisler yahut cehenneme ilişkin görüntüler de bu kategoride görülebilecek vizyonlardandır. Ancak cehennemin en derinine inebilmek için çok iyi bir şaman lideri veya çok deneyimli bir ayahuasca kullanıcısı olmak gerektiği; çünkü insanın orada ne kadar kalacağını ve nasıl çıkacağını bilemeyecek kadar tehlikede olduğu vurgulanmaktadır.⁷¹

Ayahuasca vizyonları ile ilgili olarak yukarıda ifade edilen tüm içeriklerin yanı sıra gezegenler arası yolculuklar, bireylerin kendi bedenlerinin içini ve diğerlerinin bedenlerinin içini görebildiği vizyonlar, arketipleri veya matematiksel formülleri içeren vizyonlarla doğum - ölüm temalarını içeren sahneler de betimlenmektedir. Baştan sona bütün bu içerikler çeşitli etnik gruplar arasında en yaygın olarak bildirilen vizyonlardır. Bununla birlikte ayahuascada görülebilecek vizyonların prensipte sınırsız olduğu iddia edilmektedir.⁷²

Vizyonların çeşitleriyle ilgili olarak renkler, geometrik desenler ve figüratif olmayan nesnelerin yaygın olarak başlangıçta görüldüğü aktarılır. Kaleydoskopik görüntüler, iyi dizayn edilmiş figüratif görüntüler, çeşitli insan, bitki ve hayvan ruhlarının yer aldığı

⁶⁹ Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 130 - 131; 281 - 282.

⁷⁰ Kounen, *Visionary Ayahuasca A Manual for Therapeutic and Spiritual Journeys*, 184 - 185; Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 280.

⁷¹ Harner, "Common Themes in South American Indian Yage Experiences", 159.

⁷² Bk. Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 131 - 138.

katılımcının izleyici olduğu ön sahneler ayahuasca törenlerinin orta dönemi ile ilişkilendirilir. Bireyin izlemekten çıkıp sahnenin ortasında yer aldığı göksel, cennetsel sahneleri içeren sanal gerçeklik ve 'üstün ışık'ı içeren ilahî temalar ise oturumun sonraki bölümlerinin karakteristiğidir. Bununla birlikte tüm vizyon türleri tüm ritüeller sırasında görülmeyebilir. Bazı bireylerin deneyimlerinde yalnız başlangıç veya orta düzeydeki vizyonlarda kalıp kişinin aktif şekilde dâhil olduğu manevî/ilahî içeriğe geçemediği de kaydedilmektedir. Karmaşık ve sofistike vizyonlar ayahuasca ile daha çok deneyim yapmış olmayı gerektirir. Genç yaşta deneyimlemeye başlayan kabile üyesi zaman içinde ilacın vizyoner gücünü nasıl kullanacağını öğrenir ve deneyim sayısı artıkça sahnede rol alma yeteneği de gelişir.⁷³

Anlatılanlar çerçevesinde ayahuasca ritüellerinin genel olarak kendini/diğer insanları anlama, kozmik bilinç, sezgisel ve genişletilmiş bilgi, eş zamanlılık ve eş anlamlılık gibi bilişsel değişiklikler meydana getirmesinin yanı sıra evrenle bir olma, zaman ve mekânla sınırlı olmama, zihnin idrak kapasitesinin, huzur ve mutluluğun artması, kutsallık duygusu ve tarif edilemezlik gibi aşkın/mistik deneyimler de oluşturduğu görülmektedir.⁷⁴ Chama yerlileri arasında ayahuasca vizyonları ile ilgili araştırmalarda bulunan Kusel bu durumla ilgili olarak şunları ifade etmektedir: "Hikâyelerinin ortak bir yanı vardır: insan, bitki ve hayvan birdir, bu birlik neden-sonuç ilişkisiyle zikzak⁷⁵ deseninde birbiriyle dokunmuştur. Daha sonra ayahuasca vizyonlarının bu desenin sonsuz kombinasyonlarını gösteren kumaşlar olduğunu keşfettim".⁷⁶

Sonuç

Ayahuasca günümüzde dünyanın birçok coğrafyasına yayılmış senkretik inançları ve popüleritesinin getirdiği ayahuasca inanç turizmi ile araştırılmaya açık bir alandır. Bizim dikkatimizi de bu yönüyle cezbetmiştir. Ancak alanımızda Amazon ormanlarının birçok yerli kabilesi tarafından kutsal kabul edilen ayahuasca ile ilgili geleneksel inançları içeren herhangi bir çalışma yapılmamış olması bizi öncelikle ayahuasca'nın özellikleri, içeceğin

⁷³ Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 307.

⁷⁴ Bk. Shannon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, 245; 251; 262 - 263.

⁷⁵ Birbirinden ayrılmayacak şekilde girift bir dokuma kastedilmektedir.

⁷⁶ Heinz Kusel, "Ayahuasca Drinkers Among the Chama Indians of the Northeast Peru", *Psychedelic Review* 6 (1965), 60.

merkezi rol oynadığı ritüeller ve sebep olduğu vizyonlarla, ayahuascanın bu bölgedeki yerli halk için anlam ve önemini araştırmaya itmiştir.

Ayahuascanın kökeni Amazon ormanlarında ikamet eden yerli kabilelere dayandırılmaktadır. Halüsinojenik bileşenler içeren bu bitki ve onunla hazırlanan güçlü psikoaktif içecek çok eski zamanlardan beri bu bölgedeki birçok kabilenin dinî ritüellerinde merkezi bir konuma ve role sahiptir. Nasıl ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekte ve bu durum yerlilerce ilahî yardım olarak açıklanmaktadır. Ayahuasca ritüelleri kehanet, hastalığı teşhis ve şifasını bulma, büyücülük, ölü ya da diri olsun bitki, hayvan ve insan ruhlarıyla iletişim kurmak, av temini, düşmanların planlarını öğrenme, uzak akrabalarından haber alma vs. gibi sosyal hayatın her alanını ilgilendiren hususları kapsamaktadır.

Ayahuasca şamanik inisiasyon sürecince öğreten ve rehberlik eden bitkiler sınıfındadır. Amazon yerlilerince ayahuasca ilişki kurmanın mümkün olduğu güçlü bir ruha sahip akıllı bir varlıktır. Yerine getirilmesi gereken kurallara uyulduğunda kendisinden bilgi ve güç elde edilir. Bu bakımdan kutsal bir bitki olarak görülür çünkü kutsal ve aşkın boyutlara giden yolu açar. Nitekim ayahuascanın başlıca işlevi oluşturduğu vizyonlar aracılığıyla diğer âlemlerle teması sağlamaktır. Ayahuasca töreni normalde görünmez olan şeylerin (ruh dünyası) görünür hale geldiği öznelerarası bir alan yaratır. Yani yerliler için ayahuasca kullanımı insanın ruhlar dünyasını görmesini sağlayan olağanüstü bir algı durumuna neden olmaktadır. Yani dünyayı bu ruhların niyetiyle onların bakış açısından görmektedirler. Bu bakımdan ayahuascanın bakış açısı değişikliği anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ayahuasca ile kişinin bireysel kimliğinin sınırlarını aşması, başka bir kişi veya bitki, hayvan gibi bir varlığın içine girmesi; hatta kimlik dönüşümü ve metamorfoz geçirmesi deneyimleri oldukça yaygındır. Bu karışım onu tüketen kişinin, ruhların bakış açısını üstlenerek bu metamorfoz ve aşkınlıktan ders almasına izin vermektedir. Şamanlar ve onların gözetiminde içeceği deneyimleyen bireyler evrenin hakikatine dair çeşitli sırları bu bakış açısı değişikliğiyle elde ederek bunları yaşamlarını refah ve huzur içinde sürdürebilmek için kullanabileceklerine inanmaktadırlar. Bu deneyim onlar için varoluşsal sorulara cevap vermek, bireylerde ahlaki değerler oluşturmak ve kendi sosyal alanlarını belirlemek gibi hususlarda yön gösterici olmaktadır.

Ayahuasca sağlık, kişisel gelişim ve ahlaki değerlerle bağlantılı olarak etnik topluluk için bir iletişim ve etkileşim alanı da sunmaktadır. Benzer bir kozmolojide paylaşılan

deneyimler ve inançlar yoluyla kurulan bu iletişim ve etkileşimle ortak değerler çerçevesindeki geleneksel kültürel sermaye oluşur. Ve yine bu iletişim ve etkileşim sosyal ağıyla nesilden nesile iletilerek devamlılığı sağlanır. Dolayısıyla ayahuasca ritüelinin yerli geleneklerin bir temsili olarak etnik kimliklerini güçlendirici bir unsur olduğu söylenebilir.

Günümüzde Amazon havzasının sınırlarını terk etmiş olup dünya çapında bilinen ve kullanılan bir karışım olan ayahuasca, yabancılar tarafından ruhsal aydınlanma, kendini gerçekleştirme, terapötik, tıbbî veya eğlence amaçlı kullanılmak üzere coğrafi ve kültürel sınırları hareket ettirildiğinde onunla ilişkili kullanım, niyet ve anlam da tabii olarak değişmektedir. Yerli halk için ayahuasca hürmet ve gerekli koşullara riayet altında alınması gereken çok güçlü bir karışımdır, aksi takdirde gelişigüzel kullanımı aydınlatıcı olmaktan çok tehlikeli ve genellikle kafa karıştırıcı bir deneyime dönüşebilmektedir.

Kaynakça

- Amaringo, Pablo vd. *The Ayahuasca Visions of Pablo Amaringo*. Vermont: Inner Traditions Bear and Company, 2011.
- Beyer, Stephan V. *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Ebuup, University of the New Mexico Press, 2009.
- Bouso, Jose Carlos - Riba, Jordi. "An Overview of the Literature on the Pharmacology and Neuropsychiatric Long Term Effects of Ayahuasca". *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*. ed. Rafael Guimaraes dos Santos. 55 - 64. India: Transworld Research Network, 2011.
- Bristol, Melvin Lee. "The Psychotropic Banisteriopsis Among the Sibundoy of Colombia". *Botanical Museum Leaflets* 21/5 (1966), 113-140.
- Brown, Michael F. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Alabama: University of Alabama Press, 2006.
- Chevalier, Jacques M. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- Dolmatoff, Gerardo Reichel. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1971.
- Dolmatoff, Gerardo Reichel. *Beyond The Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles: Latin American Center Publications, 1978.
- Dolmatoff, Gerardo Reichel. "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest" *Man* 11/3 (1976), 307 - 318.
- Dolmatoff, Gerardo Reichel. *The Shaman and The Jaguar A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press, 1975.
- Dolmatoff, Gerardo Reichel. *The Forest Within: The World View Of The Tukano Amazonian Indians*. Chiago: Council Oaks Books, 1996.
- Dobkin de Rios, Marlene. *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. United States of America: Waveland Press, 1984.
- Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation*. Washington: Spring, 1998.
- Gebhart Sayer, Angelika. "Una Terapia Estetica Los Disenos Visionarios del Ayahuasca Entre los Shipibo-Conibo". *Amazonia Indigena* 46/1 (1986), 189 - 218.
- Giove, Rosa. "The Icaro or Shamanic Song". Taxiwasi. Erişim 03 Şubat 2021. https://takiwasi.com/docs/arti_ing/about_the_ikaro_or_shamanic_song.pdf
- Gow, Peter. *Of mixed blood: Kinship and Its History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.
- Harner, Michael. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. Toronto, New York: Bantam Books, 1980.
- Harner, Michael J. "Common Themes in South American Indian Yage Experiences". *Hallucinogens and Shamanism*. ed. Michael J. Harner. 155 -175. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Heaven, Ross. "Plant Medicines and Shamanic Healing". *Positive Health* (2008), 9 - 12.
- Kusel, Heinz. "Ayahuasca Drinkers Among the Chama Indians of the Northeast Peru". *Psychedelic Review* 6 (1965), 58 - 66.
- Kensinger, Kenneth M. "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua". *Hallucinogens and Shamanism*. ed. Michael J. Harner. 9 - 14. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973.

- Kounen, Jan. *Visionary Ayahuasca A Manual for Therapeutic and Spiritual Journeys*. Trans. Jack Cain. Canada: Park Street Press, 2015.
- Luke, David (ed.) - Spowers, Rory (ed.). *DMT Dialogues: Encounters with the Spirit Molecule*. Vermont: Park Street Press, 2018.
- Luna, Luis Eduardo. "Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca An Overview". *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*. Ed. Rafael Guimaraes dos Santos. 1-20. India: Transworld Research Network, 2011.
- Luna, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- Luna, Luis Eduardo - Amaringo, Pablo. *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. California: North Atlantic Books, 1999.
- McKenna, Dennis J. vd. "The Scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research". *The Heffter Review of Psychedelic Research* 1 (1998), 65 - 76.
- McKenna, Dennis J. – Towers, G. H. N. vd. "Monoamine Oxidase Inhibitors in South American Hallucinogenic Plants: Tryptamine and beta-Carboline Constituents of Ayahuasca". *Journal of Ethnopharmacology* 10 (1984), 195-223.
- McKenna, Terence. *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge, A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*. London: Bantam Press, 1993.
- Metzner, Ralph. "Amazonian Vine of Visions". *The Ayahuasca Experience: A Sourcebook on the Sacred Vine of Spirits*. ed. Ralph Metzner. Canada: Park Street Press, 2014.
- Miller, Melanie J vd. "Chemical Evidence for the Use of Multiple Psychotropic Plants in a 1,000 Year Old Ritual Bundle from South America". *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 116/23 (2019), 11207 - 11212.
- Narby, Jeremy. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. London: Phoenix Books, 1999.
- Regueiro, Javier. *Ayahuasca: Soul Medicine of the Amazon Jungle*. Epub, Lifestyle Entrepreneurs Press, 2016.
- Rivier, Laurent - Lindgren, Jan Erik. "Ayahuasca The South American Hallucinogenic Drink: Ethnobotanical and Chemical Investigation". *Economic Botany* 26/2 (1972), 101-129.
- Sanchez, Constanza - Bouso, Jose Carlos. "Ayahuasca: From the Amazon to the Global Village". *Drug Policy Briefing* 43 (2015), 1-23.
- Sayın, Ümit. *Psikoaktif Bitkiler Psikoaktif Bitkilerin Tarihi ve Farklı Bilinç Hallerinin Psikofarmakolojisi*. İstanbul: Tantra Akademi, 2016.
- Schultes, Richard Evans. "An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere". *Flesh of the Gods*. Ed. Peter Furst. 3 - 54. New York: Praeger Publishers, 1972.
- Schultes, Richard Evans. "The Beta-Carboline Hallucinogens of South America". *Journal of Psychoactive Drugs* 14/3 (1982), 205-220.
- Shannon, Benny. "The Epistemics of Ayahuasca Visions". *Phenom and the Cognitive Science* 9 (2010), 263 - 280.
- Shanon, Benny. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Tutun Hidayet- Ayan Adnan. "Türkiye'de Antelmintik Etkili Bitkiler", *Tıp Bilimlerinde Farklı Bakışlar*. ed. Ali Şimşek vd. 285 - 314. Ankara: İksad Publishing House, 2019.

- Weiss, Gerald. "Shamanism and Priesthood in the Light of the Campa Ayahuasca Ceremony". *Hallucinogens and Shamanism*. ed. Michael J. Harner. 40-48. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Virtaten, Pirjo Kristina. "Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazon". *Amazonica* 1/1(2009), 152 - 177.
- Virtanen, Pirjo Kristina. "The Urban Machinery Youth and Social Capital in Western Amazonian Contemporary Rituals". *Anthropos* 101/1 (2006), 159-167.
- Winkelman, Michael. *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. California: Praeger, 2010.

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Yayıncı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şırnak/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Yayın Sıklığı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haziran ve 15 Aralık) olarak elektronik ortamda (çevrimiçi) yayımlanan çift taraflı kör hakemli bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci – Dergimize gönderilen yazılar, önce Dergi Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda, yayımlanan makale sayısının derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir. Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, özet (450-500 kelime arası), anahtar kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakçayı içerir.

Atıf ve Referans Sistemi – Dergimiz makale yazım kuralı olarak (dipnot ve kaynak gösterme biçimi, başlıklar, öz/abstract, anahtar kelimeler/ keywords, kısaltmalar vb.) İSNAD-dipnotlu atıf sistemini (www.isnadsistemi.org) esas almaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu formata uygun biçimde hazırlanıp gönderilmesi gerekmektedir. İSNAD atıf sistemine uygun olmayan makaleler değerlendirmeye alınmamaktadır.

İntihal Tespit Politikası – İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası – Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Arşivlenme – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından belirlenen ulusal ve uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir hafta içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne gönderilecek yazıların; ilgili alanda bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olması şartı aranır. Makalelerin Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş veya kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek ve tam metinleri yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir. Derginin ardışık sayılarında aynı yazara ait makalelerin yayımlanmaması esastır.

Sayfa Düzeni – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, gönderilen metinler dergi internet sitesinde yer alan makale şablonuna uyarlanmalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 8000 kelimeyi aşmamalıdır.

Kağıt Boyutu:	A4 Dikey
Sayfa Kenar Boşlukları:	Sağ: 2,5 cm- Sol:2,5 cm- Üst:2,5 cm- Alt: 2 cm
Yazı Tipi/Karakteri:	Palatino Linotype
Yazı Puntosu (Metin):	11
Yazı Puntosu (Dipnot):	9
Paragraf Aralığı (Başlık):	Önce 6 nk – Sonra 6 nk
Paragraf Aralığı (Metin):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Paragraf Aralığı (Dipnot):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Satır Aralığı (Metin):	1,5
Satır Aralığı (Dipnot):	Tek
Paragraf Girintisi (Metin):	İlk satır – 1,25 cm
Paragraf Girintisi (Kaynakça):	Asılı – 1,25 cm