



Süleyman Demirel Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Hakemli Dergi

Yıl:

Sayı:

Yıl:

Number:

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel
Refereed Journal

ISSN: 2602 - 2346

ISSN 1300-9672
e-ISSN 2602-2346



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i
(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2021/2

Sayı (Number): 47

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Muhammet Sadık AKDEMİR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. Musa KOÇAR

Editör Yardımcısı (Co-Editor)

Arş. Gör. Fatmanur CERAN KÖKSAL

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Prof. Dr. Nevin KARABELA

Prof. Dr. Hüseyin CERTEL

Prof. Dr. Talat SAKALLI

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

Prof. Dr. Nejdet DURAK

Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

Prof. Dr. Hasan Tevfik MARULCU

Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Prof. Dr. Bahattin YAMAN

Prof. Dr. Sadettin ÖZDEMİR

Prof. Dr. Murat SARICIK

Doç. Dr. Ali BULUT

Doç. Dr. Azize UYGUN

Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

Doç. Dr. Melek DİKMEN

Öğr. Gör. Erdoğan ATEŞ

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergi, 2009 yılı 23. sayıdan itibaren *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)* tarafından taranmaktadır.

Elektronik ortamda ve basılı olarak yayınlanmakta olan dergimiz 2017/2 sayısı itibariyle yalnız Dergipark üzerinden elektronik ortamda yayınlanmaya devam etmektedir. Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2021

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI

YUNUS EMRE’NİN ÖĞRETİSİYLE GENÇLİĞE ALLAH BİLİNCİ KAZANDIRMAK.....5
Instilling God-Consciousness in Youth Through Yunus Emre’s Discipline

Yavuz ERDEN

OSMANLI DÖNEMİ HAYVAN HAKLARI VE REFAHI BAĞLAMINDA BİR
BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ.....22
A Bibliography Experiment in The Context of Animal Rights and Wellness in The Ottoman
Period

M. Saffet SARIKAYA- İsa ÇUBUKCU

EHL-İ HADİS İÇERİSİNDE İBN MÂCE’NİN YERİ.....34
The Place of Ibn Mâjah in the Ahl-i Hadîth

Hayire YÜKSEK- Ayşe GÜLTEKİN

HASEN B. ZİYÂD’IN MÜSNED’İNDE YER ALAN MÜRSEL RİVAYETLER.....52
Mursal Narrations in Hasen B. Ziyad's Musnad

Anas AL KAHWAJI

نظام الحكم في الإسلام في تولية الحاكم (ال خليفة).....74
Yönetici (Halife) veya Devlet Başkanının Tayini Çerçevesinde İslam'da Yönetim Sistemi

İsmail Hakkı GÖKSOY

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA ENDONEZYA MÜSLÜMANLARININ
TÜRKİYE’YE DESTEKLERİ (1914-1918).....96
Support of Indonesian Muslims to Turkey During the First World War (1914-1918)

Ramazan KAZAN

ARAP DİLİNDE MESELLERİN (ATASÖZLERİN) OLUŞUMUNA TESİR EDEN ÖNEMLİ
ETKENLER.....111
Important Factors Influencing the Formation of Proverbs in the Arabic

Kemaleddin TAŞ- Tarık GÜVENDİ

KANAATKÂR MÜBADELEDEN ŞİMARTILMIŞ İŞTAHLARA GİDEN YOLDA MÜHRÜ
ELİNDEN ALINMIŞ DİN VE MODERN ÖZNELER.....130
Modern Subjects and Religion Whose Seals Were Taken from Hands on The Road to Exploited
Appetites from Abstentious Exchange

Nidal Fayez SHORBAJI

نظرية المسرح في الادب
نظريته ومصادره وعناصره.....141
Tiyatro: Teorisi, Kaynakları ve Unsurları
Theater: Its Theory, Sources, and Elements

Mehmet Emin KALGI- Muhyettin ÖZEN

COVID-19 HASTALIĞINI GEÇİRMİŞ BİREYLERİN ŞÜKÜR VE DİNDARLIK DURUMLARININ İNCELENMESİ.....161
Examination of the Gratitude and Religiosity of the People Having Transmitted Covid-19 Disease

Abdulhafedh ALHAJJ

مَنْهَج تَفْسِيرِ الْقَرْمَانِي فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَفُرُوعِهَا.....176
Arap Dili ve İlimleri Bağlamında Karamânî'nin Tefsir Metodu
Karamani's Method of Interpretation in The Context of The Arab Language and Sciences

Büşra BAHAR

KELİLE ve DİMNE YAZMALARINDA EN ÇOK RESİMLENEN HİKÂYE: OYUNA GELEN DEVE.....186
The Most Illustrated Story in The Kalilah and Dimnah Manuscripts: The Tricked Camel

KİTAP İNCELEMELERİ-DEĞERLENDİRMELERİ (BOOK REVIEWS)

Muhammet Aydın

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEKLERİ KELAM-FELSEFE-TASAVVUF-Ömer TÜRKER.....201

Mustafa BENLİ

KELAM VE FELSEFE AÇISINDAN NÜBÜVVET-Recep ARDOĞAN.....204

YUNUS EMRE’NİN ÖĞRETİSİYLE GENÇLİĞE ALLAH BİLİNCİ KAZANDIRMAK

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI*

Özet

Günümüzde Tanrı tasavvurlarında yaşanan büyük değişim, genç nesillerin Tanrı algısını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durum, kendisine ve değerlerine yabancılaşan gençlerin metafizikle ilişkisini sarsmış ve Allah’a güven duygusunu zedelemiştir. Bazı gençler akli tanrılaştırıp, nefsi putlaştırarak Tanrı tanımaz hale gelmişlerdir. Bir kısmı da yaşadıkları maneviyat boşluğunu doldurabilmek ümidiyle sapkın tarikatlara yönlenmişlerdir.

Aslında insanın kendisinde ve evrende Allah’ın rahmet ve iyiliğini, güç ve kudretini gösteren mükemmel bir düzen ve ahenk vardır. Güneş doğduğunda yıldızları göremeyenlerin onları yok sayması gibi, Allah’ı tanımayanlar da O’nu inkâr etmektedir. Gençlik döneminde bazı savrulmaların etkisiyle kendisinin amacını unutan ve doğru Allah anlayışından uzak yaşayanların göntüllerini Yunus Emre gibi, sevgi ile doldurmalıdır. Akıl ve düşünce melekelerini doğru kullanmaları sağlanmalıdır. Allah hakkındaki bilgisizlikleri yüzünden sorumluluk taşımaktan korkan, ömürlerini oyun ve eğlence ile geçiren gençlere sevgiye dayalı Allah bilinci kazandırılmalıdır. Çünkü sevgi her derde devadır. Sevmeyi öğrenen, gönlündeki kin, nefret, haset ve kibir gibi olumsuz hasletleri çıkarıp atar. Hiç kimsenin incinmesini istemediği için asla kötülük yapmaz. Dünyanın fâni, ölümün gerçek olduğunu düşünerek yaptıklarının hesabını vereceği bir Allah bilincine erişir. Allah’ın eşsiz bilgisini, karşı konulamaz iradesini, güç ve kudretini, engin rahmet ve sevgisini içselleştirir. Yunus Emre gibi, insanlar arasındaki ilişkilerde katılmış kalpleri yumuşatan, sevgi ve hoşgörü, güven ve saygı eksenli bir dil kullanmanın bilinciyle hareket eder.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Allah, düşünce, sevgi, hoşgörü, rahmet, tevazu.

Instilling God-Consciousness in Youth Through Yunus Emre’s Discipline

Abstract

Today, the major change in God imaginations has adversely affected the perception of God among the younger generations. This situation has shaken the relationship of young people, who are alienated to themselves and their values, with metaphysics and damaged their sense of trust in God. Some young people have become godless by deifying the mind and idolizing the self. Some of them head towards deviant sects in the hope of filling the spiritual emptiness in their life.

In fact, there is a perfect order and harmony in man himself and in the universe that shows the God's mercy, goodness, power and might. Those who do not know God deny Him, just as those who ignores the stars because they cannot see them when the sun rises. Some forget their purpose and live far from the true understanding of God due to some issues in their youth. It is necessary to fill the hearts of

* Prof. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi-Isparta, necmettinbardakci@sdu.edu.tr, orcid no: 0000-0003-3903-6257

them with love just as Yunus Emre. It should be ensured that they use their mind and thinking skills correctly. Some of our youths are afraid of taking responsibility because of their ignorance of God and spend their lives with games and entertainment. We should instill a God-consciousness in them based on love. Because love is a panacea. Those who learn to love, cut the negative traits such as grudge, hatred, jealousy, and arrogance from their heart. They do not harm because they don't want anybody to be hurt. They attain the consciousness of God where they account for their actions by thinking the world is mortal and the death is real. They internalize God's unmatched knowledge, irresistible will, power and might, and vast mercy and love. In the same manner with Yunus Emre, they act with the awareness of using a language based on love and tolerance, trust and respect, which softens the hardened hearts in relations between people.

Keywords: Yunus Emre, Allah, thought, love, tolerance, mercy, modesty.

Giriş

Ahlâk; huy, seciye ve karakter anlamlarına gelir. İyi ve kötü huylar, görgü kuralları, edepli ve hikmetli davranışlar, ahlâk teriminin kapsamına girer. Eğitim, insanın sosyal hayatta gerekli bilgi ve becerileri elde etme, kendini tanıyıp kişiliğini geliştirme ve olgunlaştırma çabasıdır. İnsanın kendini, tarihini ve kültürünü keşfetmesi açısından önemli bir yere sahip olan değer ise, bireyin sosyal hayatını düzenleyen, aile fertleri arasındaki bağları geliştiren, hangi davranışların doğru ve yanlış, iyi ve kötü olduğunu belirleyen yararlı niteliklidir. Toplumsal hayata yön veren ve davranışları şekillendiren ahlâkî değerler, insana kendini tanıma ve yaptıklarının hesabını yapma fırsatı verir. Dürüstlük, samimiyet, dostluk, saygı, sevgi, hoşgörü, adalet, ahde vefa, yardımlaşma, fedakârlık, özgüven, sorumluluk bilinci, bilgelik, iyilik ve incitmeme şeklinde sıralayabileceğimiz bu evrensel ahlâkî değerler, insana neyin iyi veya kötü, doğru ya da yanlış, âdil veya zulüm, güzel veyahut çirkin olduğunu kavratır. Bu erdemlerin öğrenme ve öğretme süreci olan değerler eğitiminin amacı; insanın doğuştan getirdiği iyi tarafını açığa çıkarmak, kişiliğini geliştirmek, kendine ve topluma faydası olacağı düşünülen erdemleri ona kazandırmaktır.¹ İnsan fitratındaki unsurları aile, çevre ve okulda şekillendirmek, içinde yaşanılan sosyal grubun inanç ve ideallerini öğrenip özdeşleşme yöntemiyle davranış haline getirmektir. Bilgi ve değer arasında denge kurup bireyleri çağın gerekli becerileriyle donatmak, bilgili ve ahlâklı insan olarak yetiştirmektir. Ailede başlayıp okulda gelişen ve hayat boyu devam eden eğitim sürecinde davranış ve tutumların belirlenmesi açısından bilimsel, estetik, sosyal, dinî ve ahlâkî değerlerin önemi büyüktür.

Geleceğe güvenle yürümek isteyen her millet gibi, Türkler de genç nesillere ahlâk ve erdemleri kazandırmak, kendisine ve başkalarına saygılı olmayı öğretmek zorundadır. Bir milletin en önemli sermayesi olan insanın kıymetinin bilinmesi; geleneklerini yaşatan, ahlâkî değerlerini özümseyen ve çağın gerekli bilgileriyle donanımlı gençler sayesinde gerçekleşir. Ancak maddî ve manevî değerler arasında yaşanan gerilim, aile kurumundaki sarsıntılar, eğitim sisteminin yozlaşması, çevreyi koruma bilincinin oluşmaması, kadınlara ve çocuklara karşı yapılan tacizler, sosyal medyadaki linç girişimleri, kaybedilen değerlerin gençlere kazandırılmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla sadece kendini düşünüp ötekine değer vermeyen, sosyal medya ve internete bağımlı, dijital çağın modern oyuncularına kendini kaptıran gençler savrulmalar yaşamaktadır.

1. Gençlik Dönemindeki Savrulmalar

Gençlik dönemi, fizyolojik gelişme ve değişmelerle birlikte psikolojik değişikliklerin, duygusal iniş çıkışların yaşandığı bir devredir. Toplumsal hayatta maddî refahın ve şahsî çıkarın her şeyin üstünde tutulduğunu gören, sosyal medyada yepyeni bir çevre edinen gençler, öz değerlerinden uzaklaşmaktadırlar. Eşkıyanın kahraman olarak gösterildiği televizyon dizilerini izleyen ve şiddet içerikli internet oyunlarına bağımlı hale gelen gençler, toplumdan tecrit edilmiş bir hayat

¹ Geniş bilgi için bkz. Seyfi Kenan, "Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, sayı: 9/1, 2009, s. 259-295.

yaşamaktadırlar. İnsanı tanıma oranında problemlerine çözüm bulunabileceği² gerçeğinden hareketle gençleri daha yakından tanımak gerekir.

İnsan hayatını çocukluk, ergenlik, gençlik ve erişkinlik olmak üzere çeşitli dönemlere ayırmak mümkündür. İlk yıllarını geçirdiği hayat şartlarından pek kurtulamayan insanın davranışları çocukluk döneminde (3-12 yaş arası) yaşadığı çevrede şekillenir. Bu dönemde çocuğun en fazla ihtiyaç duyduğu şey, sevgiyle yetiştirildiği aile ortamında kendini özdeşleştirmek istediği bir baba ve anadır.³ Eğer ana baba yoksa yakın akrabadan ya da komşulardan biri onların yerini alır. İnsan, sevmeyi ana kucağındaki sıcaklıkta, en yakınları tarafından kendisine gösterilen sevgiyle korunmada öğrenir. Bundan yoksunluk ya da ölçüsüz sevgi ve korunma, ileride bir takım psikolojik bozukluklar ve ruhî bunalımlar yaratır. Çocuğun özdeşim kurduğu kişi yardımsever, fedakâr, alçakgönüllü, sevgi ve hoşgörü sahibi ise, çocuk bu güzel erdemleri farkına varmadan içselleştirip yapmaya başlar. Eğer rol model alınan kişi utanç duygusuna boğulmuş bir kimse ise çocuk bu utanç duygusunu farkında olmadan benimser ve kendi kişiliğinin temeli yapar.⁴ Zira ahlâk yaşanarak öğrenilir.

Çocuğun dinî anlayış sahibi olmasında ve geliştirmesinde çevrenin etkisi büyüktür. Nitekim Hz. Peygamber (sav) “*Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi yahut Hristiyan veya Mecûsî yapar*”⁵ hadisiyle bu gerçeğe işaret etmiştir. Çocuk dinî inancın bir ifadesi olarak aradığı Allah’ı, kendisine nasıl tanıtılırsa hayalinde öyle canlandırır. Ruh ve zihin gelişimi ilerleyip eğitim yoluyla aldığı bilgiler arttıkça Allah tasavvuru doğru bir zeminde gelişmeye devam eder. Dıştan gelen etkiler çocuğun iç dünyasıyla birleşince anlamlı bir dinî yaşayış oluşur. Ancak çocuk ruhunun içgüdüleriyle içinde yaşadığı çevre arasındaki ilişkileri bilmeden ve buna göre terbiyesine bir yön vermeden yalnız ideal değerler veya dinî inançlar vaizliği yapmak, ona dürüst bir şahsiyet kazandırmaz. Bu yüzden çocuğun hem ruh hem de beden açısından sağlıklı yetişmesinde ana babanın iyi örnekliliği önemlidir. Çocuğa evrenin büyüklüğünü anlatmak için yıldızları, güneş sistemini, Samanyolunu anlatan ana baba, daha sonra bu muazzam kâinat karşısında onu “evreni yaratan Allah” şuuruna ulaştırır.⁶ Ancak iyi bir eğitim süreci geçiren ya da dindar bir ailede yetişen her çocuk her zaman istenilen şekilde bir şahsiyet kazanamaz ve bazı problemlerle karşılaşabilir. Din ve ahlâk hakkında konuşanlar ile dindarmış gibi görünenlerin Kur’ân ve Sünnet ölçülerine sığmayan, ahlâkî değerleri önemsemeyen davranışları da çocuklar üzerinde olumsuz etki bırakır ve “Bunlar Müslüman ise ben değilim” gibi tehlikeli bir söyleme yol açabilir.

Çocukluk döneminde bütün problemler birer soru olarak ortaya çıkar. Bu sorular genellikle metafizik ağırlıklıdır. Mahiyeti bilinmeyen fakat inanç sahasıyla ilgili bu sorulara tam cevap vermek oldukça zor, hatta bazen imkânsızdır. Bu yüzden çocuğun algılama düzeyine uygun, onun kavrayabileceği kavramlar içinde beden, zihin, evren ve Allah konularındaki sorular cevaplandırılarak zaman içinde dengeli bir dünya görüşü ve ahlâk anlayışı geliştirmesi sağlanmalıdır. Zira bu dönemde çocuklarla kurulan sağlıklı ve güzel ilişkiler onların daha sonraki hayat aşamalarında başarılı ve mutlu olmalarını sağlar. Aile bağları kopuk, sağlıksız bir çevrede yetişen mutsuz çocuklar, ergenlik ve gençlik dönemlerinde karşılaştıkları problemlerin etkisinden çabuk kurtulamazlar.

Ergenlik çağında (12-18 yaş) çocuk yüzeysel ahlâk anlayışından daha soyut ve derin bir ahlâk anlayışına ulaşır. Bu dönemde çocuğun zihin ve kişilik yapısında, ahlâk anlayışında, değer yargılarında, sosyal ilişkilerinde ve kendini algılayışında değişiklikler görülür. Çocuk bedensel gelişme, ruhsal olgunlaşma ve hayata hazırlandığı bu süreçte yeterli, doğru ve faydalı bir dinî kültür elde edemez ve ahlâk ve erdemleri özümseyemezse, kendisinde ruhî çöküntü baş gösterebilir ve savrulmalar yaşar.⁷

² Bkz. “Mevlânâ Perspektifinden Gençlik Problemleri ve Çözüm Yolları”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:6, Sayı:14, Ankara 2005, s. 267-284.

³ Rasim Adasal, *Normal ve Anormal Açından Psiko Sosyal Yönleriyle Kişilik ve Karakter Portreleri*, 2. Baskı İstanbul 1980, s. 119.

⁴ Doğan Cüceloğlu, *Yetişkin Çocuklar*, 4. Baskı, İstanbul 1995, s. 103.

⁵ Buhârî, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Tefsir, 2; Müslim, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Kader, 22.

⁶ Mualla Selçuk, *Çocuğun Dinî Eğitiminde Dinî Motifler*, Ankara 1990, s. 96-104; Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara 1983, s. 126-130, 168-182.

⁷ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1997, s. 345 vd.

Bazen iyi derecede dinî eğitim almasına rağmen bir kısım gençlerin de arkadaşlarının etkisiyle bunalıma düştükleri görülür. Özellikle aile ortamından uzak bir yerde okuyan ya da çalışan gençler, kendilerini kontrol eden bir otorite olmamasını fırsat bilerek edindikleri yeni arkadaşlarla oyun ve eğlenceye dalarlar. Aile büyüklerinin buldukları yerde yapmaya cesaret edemedikleri işleri yaparlar. Oluşturdukları arkadaş çevresinde sigara, alkol ve uyuşturucu gibi bağımlılık yapan maddeler kullanmaya başlarlar. Dindarların alay konusu edildiği, dinî konuların hafife alınıp karikatürize edildiği bir grup içinde kalan gençler de onlara uyup dinsizliğe kayabilirler. Bazı gençler de istediklerini giyemedikleri, arzu ettikleri şeylere sahip olamadıkları gerekçesiyle isyana ve inkâra gidebilirler. Çıkarıcılığın ruh dünyalarına karşı kurulan en büyük tuzak olduğunu fark edemedikleri için sorumluluk taşımaktan kaçıp, hazcılığı seçerek dünya nimetleri ile mutlu olmaya çalışırlar. Neticede imanı kin ile değiştiren, iyi bir şahsiyet oluşturamayan gençler, kendi öz değerlerine saldırmaya başlarlar.⁸ Gençlerin bir kısmı ruhlarındaki boşluğu doldurabilmek ümidiyle ateizm, deizm, pozitivizm, hedonizm, materyalizm ve satanizm gibi sapkınlıklara, bazıları da sözde dinî ve mistik yapılanmalara yönelmektedirler. Büyük ölçüde postmodernizmin gençlere dayadığı akli tanrılaştırma⁹ ve nefsi putlaştırma¹⁰ yaklaşımlardan kaynaklanan bu durum, onların aşkın varlıkla ilişkisini sarsmış ve Allah'a güven duygusunu zedelemiştir. Bir taraftan dinsizliğe, diğer taraftan sapkın tarikatlara ilgiyi artıran bu süreç, XIII. yüzyıldaki Moğol yıkımı sonrasındaki paradoksa benzetilebilir.

İnsan Allah ilişkisinin temelinde zihindeki Tanrı tasavvuru vardır. Allah'ın insan fitratına yerleştirdiği akıl, muhitinden edindiği bilgi ve tecrübe ile bir tasavvur oluşturur. Aslında akıl iman etmeyi, iman ile yükümlü olmak da Allah'ın ve kulların haklarını yerine getirmeyi, dolayısıyla akıllı olmayı gerektirir. Akıl, sahibini Allah'a ulaştırdığı ölçüde değer kazanır. Çünkü inanma ihtiyacı insanın doğuştan getirdiği temel özelliklerden biridir. İnsanın kendisinde ve evrende, göklerde ve yeryüzünde Allah'ın rahmet ve iyiliğini, güç ve kudretini gösteren mükemmel bir düzen ve ahenk vardır. Aklını ve gönlünü kullanmayı Allah'ı inkâr edenler, güneş doğduğunda yıldızları göremedikleri için onları yok sayanlar gibi, gözlerini gerçeklere kapatmaktadırlar. Modern bilim, özellikle fizik ve astronomideki gelişmeler, göklerin ve yerin yaratılışındaki sırların üzerini açmaktadır. Bunları, putperest bir toplumda yetişen Hz. İbrahim gibi evrenin hareketlerini ve büyüklüğünü tefekkür eden gençler fark edebilirler. Ya da Fudayl b. İyaz, Abdullah b. Mübârek ve Bısr-i Hâfi gibi gençlik dönemlerinde savrulmalar yaşayan âlim ve âriflerin kültür tarihimize seçkin bir konuma yükselmelerinden cesaret alarak kendilerini sorgulayıp gayrete gelenler idrak edebilirler. Böylece maddeyi tanrılaştıran felsefi doktrinler ile putlaştırılan nefsin oyuncağı haline gelen gençler, sorumluluk yüklenmekten korkmadan doğru bir Allah bilinci kazanabilirler.

2. Süflerin Allah Tasavvuru

İslâm kültür ve medeniyetinin temelini oluşturan bilgi, insanın yolunu aydınlatan bir ışıktır. “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti”¹¹ ayeti ile bilgi serüveni başlayan insan, “Kendini bilen Rabbini bilir” sözünden hareketle kendini, içinde bulunduğu âlemi ve kâinatın yaratıcısı Allah'ı tanımaya çalışmıştır. İslâm düşüncesinde Allah'ı tanımakla ilgili olarak mârifetullah terimi kullanılır. İnsanın evreni ve içindekileri düşünerek Allah'ı tanıması anlamına gelen mârifetullah, âlemdede tecellî eden isim, sıfat ve fiilleri ile Allah'ı idrâk etmektir. Uçsuz bucaksız kâinatın yaratılışını ve ihtişamını tefekkür ederek, Allah hakkında bilgi sahibi olmaktır. Kendisinin niçin yaratıldığını, nereden geldiğini ve nereye gideceğini düşünerek Allah'ı bulmaktır.

Allah'ı bilmeye yönelik çabalarda akıl ile tefekkürün yanı sıra Kur'ân ve hadiste ifadesini bulan esmâü'l-hüsna ibaresi ile Allah'ın kendisini tanıttığı isim ve sıfatlar belirleyici rol oynamıştır. Yüce Allah âyetü'l-kürsî ile ihlâs suresinde kendisini en veciz şekilde tanımlamaktadır. Bir kısım ayetlerde ise dua

⁸ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı, ruh sağlığı, eğitimi ve ruhsal sorunları*, Ankara 1985, s. 6-9.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2016.

¹⁰ “Boş arzu ve heveslerini kendisine tanrı edinen; Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği için saptırdığı, gerçeklere karşı kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Böyle birine Allah'tan başka doğruyu kim gösterebilir? Siz hiç düşünüp ibret almaz mısınız?” Câsiye 45/23.

¹¹ Bakara 2/31.

ederken Allah ya da Rahmân denilebileceği, Allah'ın güzel isimlere sahip tek bir ilah olduğu, isimlerinin çok olmasının teklifine zarar vermediği vurgulanmaktadır. Bazı ayetlerde Allah'ın zatına yakışmayan isimleri O'nun için kullanmanın uygun olmadığı belirtilmektedir. Ancak Allah'ı tasvir eden başka ayetlerde Allah'ın elinden ve yüzünden söz edilmesi,¹² Allah'ı cisim ve şahıs telakki eden anlayışlara kapı açmıştır. Nitekim İslâm coğrafyasında ortaya çıkan Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalar, naslardaki ifadeleri olduğu gibi kabul ederek yanlış Allah tasavvurları oluşturmuşlardır.

Müslüman toplumlarda görülen farklı Tanrı tasavvurları ile çevre, bilgi ve dindarlık düzeyi, geri kalmışlık ve gelişmişlik gibi çeşitli unsurlar arasında yakın ilişki vardır. Bu gerçekten hareketle felsefe, kelam ve tasavvufta Allah'ı tanımakla ilgili farklı yöntemler kullanılmıştır. Filozoflar Allah'ın akılla bilinebileceğini, başka bir şeye ihtiyaç olmadığını belirtirler.¹³ Nitekim felsefenin gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu vurgulayan Fârâbî (ö.339/950), varlık mertebesinin başına yerleştirdiği Tanrı'yı ilk sebep ve aklın ulaşabildiği en kutsal varlık olarak görür.¹⁴ İmam Mâtürîdî (ö.333/944) gibi kelam âlimleri Allah'ın akıl, nas ve duyu organları vasıtasıyla bilineceğini ifade ederler.¹⁵ Yunus Emre'nin de içinde bulunduğu sûfler ise genellikle aklın sınırlı ve yetersiz, duyuların yanıltıcı olduğunu belirterek Allah'ın aşk ve ilhamla bilineceğini kabul ederler. Küçüklüğünden itibaren doğru Allah tasavvuru ile büyüyen bir insanın, Allah'ı seveceğini, azamet ve kudreti karşısında saygıyla O'na yöneleceğini vurgularlar. Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye (ö.283/896) dayısının Allah bilinci kazandırmak için yaptığı şu öğütleri içselleştirip gönül dünyalarında doğru Allah tasavvuru oluşturmaya gayret ederler:¹⁶ “*Ey Sehl! Her gece yatağına yattığında, dilini kıpırdatmadan kalbinden: “Allah benimledir, Allah bana bakmaktadır, Allah şahidimdir,” sözlerini üç kere tekrarla. Ey Sehl! Allah, kendisi ile beraber olduğu kimsenin nâzırı ve şâhidi olunca, böyle bir kişi hiç Allah'a isyan eder mi? Sakın sen de Allah'a isyan etme.”*”

Küçük yaşta kazandırılan doğru Allah bilinci, davranışları etkilemekte, Allah'ın ve insanların haklarını gözeterek iyi bir insan olmaya yardımcı olmaktadır. Nitekim Allah'ın hukukuna riayet etmek için O'nu tanımak gerektiğine dikkat çeken Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857), Allah'ı Kur'ân'da kendisini tanıttığı hâlık, ğafûr, kadîr, cebbâr, kerîm, azîm, halîm, evvel, âhir, alîm ve basîr gibi isim ve sıfatlarıyla tanımak gerektiğini belirtir¹⁷ ve bu konuda aklın fonksiyonuna dikkat çeker.¹⁸ Allah'ı gerçek anlamda tanıyabilmek için evrendeki düzeni, kaderlerin akışını ve mahlûkatın yaratılışını düşünmek gerektiğini ifade eden Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/859),¹⁹ Allah'ın kendisine yakın olduğu bilinciyle hareket edip günahattan kaçınmayı mârifet sahibi olmanın işareti kabul eder.²⁰ Onlar açısından mârifetullah her ne kadar Allah'ın kendisini tanıtmaması olsa da, insanın Allah'ı bilmeye arzulu ve gayretli olması, aklını yaratılış gayesine uygun kullanması gerekir. Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilen kişinin durumu, birisiyle tanıştıktan sonra onun övgüye

¹² “Allah'ın eli onların elinin üstündedir. (Peygamberle yapılan anlaşma Allah ile yapılmıştır.)” Fetih 48/10. “Doğu ve Batı Allah'ındır. Her nereye dönerseniz O'nun yüzüne (zatına) yönelirsiniz.” Bakara 2/115. “Allah dedi ki: “Ey İblis! İki elimle (Kudretimle) yarattığım varlığa secde etmekten seni engelleyen şey nedir?” Sâd 38/75. “Yeryüzündeki bütün canlılar fânidir. Sadece azamet ve kudret sahibi Rabbi'nin yüzü (zâtı) bâkidir.” Rahmân 55/26-27.

¹³ Bkz. İbn Meserre (ö.319/931), *Risâletü'l-İtibâr*, çeviren: Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Arayışlar*, 1/1, 1999/1, s. 251-261; İbn Sîna (ö.428/1037)/İbn Tufeyl (ö.581/1185), *Hay b. Yakzân*, çevirenler: Babanzâde Reşid-M. Şerafeddin Yaltkaya, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2019; İbn Rüşd (ö.595/1198), *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.

¹⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, hazırlayan: Ali Bu Mülhim, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 22-23, 26-28.

¹⁵ Bkz. Mehmet Necmeddin Bardakçı, “İmam Mâtürîdî'nin Mârifetullah Anlayışı,” *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, editör: Hatice K. Arpaguş vd., İstanbul 2019, s. 591-610; Abdülhamit Sinanoğlu, “İmam Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi”, *Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi*, cilt: 5, ek sayı, Aralık 2016, s. 247-266.

¹⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı İstanbul 1991, s. 128.

¹⁷ Hâris el-Muhâsibî, *el-Kasb ve'r-Rücû' ilallah, (el-Vesâyâ içinde, s. 217-328)*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 282, 285-286.

¹⁸ Hâris el-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, tahkik: Huseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971, s. 204 vd.

¹⁹ Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, Beyrut 1988, c. IX, s. 339.

²⁰ Muhammed b. İsmail el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 98.

değer yönlerini öğrenen ve ona karşı sevgi ve saygı besleyerek hürmette kusur etmeyen kişinin durumuna benzer. Dolayısıyla Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyan kişinin dili daima O'nun zikri ile meşgul olur, kalbi de marifet nuruyla aydınlanır.

Allah hakkında bilgi verirken Allah'ın rahmetinin genişliğine dikkat çeken sûfler, Rahmân isminin kuşatıcılığına dikkat çekerler. Cemâl ce celâl tecellilerinin yan yana olacağını ifade ederler. Nitekim Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö.440/1049) insanın ister zühd, ister aşk yolundan gitsin, neticede Allah'a ulaşacağını belirtir. Ona göre insan, gönlünde tasavvur ettiği Allah anlayışı gereği, Allah'a hangi gözle bakarsa öyle görür. Bu yüzden kimisi rahmetini ve cemâlini, bazıları da celâlini ve kahrını görür. Bununla birlikte Allah, ibadetlerini eksik yapsa da, ne kadar çok günah işlese de, engin rahmetiyle kulunu bağışlayandır.²¹

*İnsanların isyanı sahralar dolusu olsa da
İnayetin karşısında bir ot yaprağı gibidir
Gemiler dolusu günahımız olsa da
Dert değil, Senin rahmetin deryalar gibidir.*

Yunus Emre'nin şiirlerinde örnek aldığı Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî *Dîvân-ı Hikmet*'te rahmân ve rahîm, cebbâr ve kerîm, kullarını affeden gafûr ve her şeye gücü yeten kâdir-i mutlak Allah'ın tek hidayet kaynağı olduğunu belirterek doğru bir Allah tasavvurunun ipuçlarını verir.²²

*Hoş kudretli Allah, Bir ve Var'ım
Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî"
Zâtı yüce Rahmân Rabbim hem Cebbâr'ım
Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî"*

Evhadüddin Kirmânî (ö.635/1238) ise insanın Allah tasavvurunun kendi davranışlarında görüneceğine dikkat çeker. Doğru bir Allah tasavvuruna sahip olanların emir ve yasakları eksiksiz yapmaya gayret edeceklerini, gönlünde Allah sevgisi olmayanların ise atalarını taklitten kurtulamayacaklarını vurgular.²³

*Ne zamana kadar taklit ve kıyas peşinde gideceksin?
Artık geç dört tabiat ve beş duyudan
Kendi Tanrı'nı bilmek istiyorsan eğer,
Kendine bak, Tanrı'nı tanırsın*

Hacı Bektaş-ı Velî (ö.669/1271?) insanda Allah'a işaret eden birçok delil bulunduğunu ancak gönlül gözü kör olanların Hakk'ı tanıyamayacaklarını vurgular. Nefsi hakkında düşünenlerin ve bedendeki rahmânî sultan olarak vasıflandırdığı akli yerinde kullananların bunları fark ederek Rablerini bileceklerini ifade eder.²⁴ Engin rahmet sahibi Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayı arzu edenlerin dürüst, samimi, çalışkan, halka karşı adaletli, büyüklere saygılı, küçüklere şefkatli, düşmanlara müsamahalı, dostlara vefalı, âlimlere alçakgönüllü, dervişlere cömert, cahillere karşı suskun davranmalarını öğütler.²⁵ Yunus Emre'nin çağdaşı Âşık Paşa (ö.733/1332) da *Garib-Nâme*'de²⁶ Allah'ın evvel ve âhir, zâhir ve bâtın, istediğini istediği anda yapan olduğunu vurgulayarak, her işe Allah adıyla başlamayı öğütler ve doğru Allah inancının önemine dikkat çeker.

Tasavvufta ilâhî aşk yolunu benimseyen bazı sûfler Allah'ı dışarıda değil, insanın kendisinde aramasını tavsiye ederler. Nitekim Ferideddin Attâr (ö.618/1221) *Mantku't-Tayr* adlı sembolik hikâye kitabında²⁷ Allah'ı aramak için yola çıkan insanları sembolize eden kuşların uzun, zorluklarla dolu ve yorucu bir yolculuktan sonra karşılaştıkları "simurg"a bakınca aradıklarının kendilerinde olduğunu anladıklarını vurgulamıştır. Dolayısıyla simurg bir aynadır, aynaya bakan kendini görür, aranan da insanın kendisidir. Mevlâna (ö.672/1273) da *Mesnevî*'de bir mirasyedinin rüyasında gördüğü hazinenin peşine düşüp bin bir

²¹ Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, *Rubailer*, çeviren: Mehmet Kanar, Şule Yayınları İstanbul 2013, R. 55.

²² Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, hazırlayan: Hayati Bice, TDV Yayınları, Ankara 1998, 22/1.

²³ Evhadüddin Kirmânî, *Rubailer*, çeviren: Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul 2013, R. 1202.

²⁴ M. Esad Coşan, *Makâlât-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, Server İletişim, İstanbul 2013, s. 83 vd.

²⁵ Hacı Bektaş-ı Velî, *Fevâid*, hazırlayan: Baki Öz, İstanbul 1996, s. 60.

²⁶ Âşık Paşa, *Garib-Nâme*, hazırlayan: Kemal Yavuz, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2000, c. I, s. 13-43.

²⁷ Ferideddin Attâr, *Mantku't-Tayr*, çeviren: Abdülbâkî Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1991.

zorlukla ulaştığı yerde aradığı hazinenin kendi evinde olduğunu öğrenince çok sevindiğini dile getirir.²⁸ Allah'ın uzaklarda değil insanın kendi içinde olduğunu vurgulayarak, rahmetin zorlukta, nurun ateşte, güvende olmanın da korkuda gizlendiğini ifade ederek Allah'ı bulmanın kolay olmadığını belirtir. Yüce Allah'ın her yerde bir nişanı olmakla birlikte en önemli işaretlerin insanın kendisinde bulunduğunu vurgular.²⁹

*Sen cânındaki gizli cânı ara
Sen tenindeki kıymetli inciye ara
Ey Hak yolunda giden sofi
Sen onu kendinde ara*

Ahlâkî erdemlerin yaşatılmasını önemseyen bu sûfiler, her şeyin başına doğru bir Allah bilincine sahip olmayı yerleştirmişlerdir. Onların takipçisi olan Yunus Emre de ilmin insanın kendini ve Rabbini bilmek için bir vasıta olduğunu belirterek bu anlayışı devam ettirmiştir.

3. Yunus Emre ve Allah Anlayışı

Anadolu'da bir sevgi ve hoşgörü sembolü olan Yunus Emre, Kur'an ve Sünnet'in ışığında mecâzî aşkın mertebelerini aşarak ilâhî aşk deryasına dalmıştır. Şiirlerinde ilâhî aşk, insan-ı kâmil, hayat-ölüm, varlık-yokluk gibi metafizik konuları işleyen Yunus, gönlünü saran iman meşalesini aşk ateşi ile körükleyerek parlatmış, yüzyılların akışı içinde insanların gönlünde taht kurmuştur. Bu yüzden 720/1321'de 82 yaşında vefat ettiği kabul edilen³⁰ Yunus'un Anadolu'nun birçok yerinde makam kabri bulunmaktadır.

Yunus Emre'nin Allah tasavvuru³¹ Kur'an'da verilen bilgiler çerçevesinde oluşmuştur. Ona göre Allah, her şeyin yaratıcısı, alim, kadîr, rahmân ve râhim gibi yüce isim ve sıfatlara sahip tek varlıktır. Başlangıcı ve sonu olmayan, zâhir ve bâtın olan Allah, gözle görülmemesine rağmen her yerde kendisini anlatan işaretlere sahiptir. O'nun için bir sınır, köşe, miktar, renk, uzunluk, kısalık ya da eksiklik söz konusu değildir. Birçok güzel adı olan Allah'ın eşi ve benzeri yoktur. Yunus Emre bir şiirinde gönül dünyasındaki Allah Teâlâ'yı şöyle tanıtır.³²

*Senindir padişahlık kudretin var
Yarattın yeri göğü heybetin var
Nişânsızın nişânın kimse bilmez
Eğerçi bî-nihâyet âyetin var
Nice ayda bile dil niteliğin
Dile getirmeğe bin bir adın var*

Allah Teâlâ'nın varlık âlemindeki ve insanın kendindeki tecellileri açık olmakla birlikte bakmasını ve kâinat kitabını okumasını bilmeyenler açısından yine de gizlidir. Bunların Hakk'ı ve hakikati görebilmeleri için hem gözlerindeki hem de kalplerindeki perdeleri kaldırmaları gerekir.

*Hak cihana doludur kimsene Hakk'ı bilmez
Anı sen senden iste o senden ayrı olmaz (103/1)*

Allah Teâlâ'nın her yerde hazır olduğunu belirten Yunus'a göre Allah'ı uzaklarda aramak beyhude bir çabadır. Çünkü Allah'ı nerede ararsan orada hazır olarak bulursun. Allah müminlerin gönüllerindedir. Bunun farkına varabilmek ve O'nun gönüllerde olduğunu anlayabilmek için benlik iddiasını bırakmak gerekir:

²⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çevirenler: Derya Örs-Hicabi Kırlangıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2015, 6/4203-4364.

²⁹ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Sırların Dili-Bütün Rubailer*, çeviren: Ziya Avşar, Meram Belediyesi Yayınları, Konya 2007, R. 32.

³⁰ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi, 2. Baskı İstanbul 1992, s. 72.

³¹ Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. S. Hayri Bolay, "Yunus'un Tanrısı İnsan mıdır?", *Yunus Emre'yi Anlamaya Doğru*, Karaman Kültür Müdürlüğü Yayınları, Karaman 2010, s. 221-252.

³² Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, H Yayınları, İstanbul 2020, 48/1-6. Bundan böyle bu eser, metin içinde şiirlerin sonunda şiir ve beyit numarası ile verilecektir.

*Ey düin ü gün Hak isteyen, bilmez misin Hak kanda
Her kandasam anda hazır, kanda bakarsam andadır
İstemegil Hakk'ı ırak, gönüldedir Hakk'a durak
Sen senliğin elden bırak, tenden içerü candadır (54/1-2)*

Allah'ı tam anlamıyla bilmenin, yaratıklarını ve nimetlerini saymanın mümkün olmadığını ifade eden Yunus Emre'ye göre Allah, rahmet kaynağıdır. Engin şefkat ve merhameti ile dünyada bütün varlıklara iyilik yapar, kıyamette ise rahîm ismiyle sadece müminleri bağışlar. Rahmeti bol olan Allah, tevbe edenlerin günahlarını bağışlar ve cennete yerleştirir. Bilgisi eksik ve ameli yeterli olmayanların kusurlarını görmezden gelerek yardım eder. Allah'ın kulunu bağışlamaması en büyük ayrılıktır. Böyle bir duruma düşmemek için el açıp bağışlanma dilenecek tek varlık, her şeyin sahibi ve hiçbir şeye muhtaç olmayan yüce Allah'ın engin rahmetinden faydalanmaya çalışmak gerekir:

*Hak Çalab'im Hak Çalab'im, Sencileyin yok Çalab'im
Günahlıyım yarlıgagil, ey rahmeti çok Çalab'im
Kullar Senin Sen kulların, günahları çok bunların
Uçmağına sal bunları, binsinler Burak Çalab'im (186/1-2)*

Allah'ın dertlere derman, günahları bağışlayan, cömertliğine sınır bulunmayan yüce varlık olduğunu vurgulayan Yunus Emre, göklerdeki gezegenler, güneş ve ayın O'nun fermanıya belli bir yörüngede döndüklerini ifade ederek Allah'ın gücünü ve kudretini, eşsiz iradesini ortaya koyar:

*İlâhî derdimin dermanı Sensin
Günahkâr kulların gufrânı Sensin
Senin emrin ile döner felekler
Hem ayın güneşin devrânı Sensin (282/12)*

Yunus'un da vurguladığı gibi (219/1-2), Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyıp gönlüne Allah sevgisini yerleştiren kişi, kendisini sınamak üzere bela verip cefa çektirse de yüzünü hiçbir zaman O'ndan çevirmez. Allah'ı bilen ve seven kişi, sevdiğinin lütfuna da kahrına da katlanır. Çünkü gerçek sevgi karşılıksız ve devamlıdır.

4. Yunus Emre'nin Allah Bilinci Kazandırma Yöntemi

Yüce Allah Kur'ân'da af yolunu seçmeyi ve yapılan kusurları görmezden gelerek insanları topluma kazandırmayı emreder. Bir insanı yaşatmanın bütün insanlığı yaşatmak kadar değerli olduğunu vurgular. İnsanın ilim, iman ve ahlâk ile güzel bir şahsiyet kazanacağını belirtir. Kur'ân ahlâkının canlı örneği olan Hz. Muhammed (sav), erdemleri yaşatmak ve iyi insan yetiştirmek gayesiyle eğitime büyük önem vermiştir. Mekke'de ilk vahyin gelmesinden sonra yeni dini tebliğ görevini aldıktan sonra Erkâm'ın evinde başlattığı eğitim faaliyetlerini Medine'de daha sistematik olarak sürdürmüştür. Mescid-i Nebî'nin suffa denilen bölümünü eğitim ve öğretime ayırmış, ashab-ı suffa denilen seçkin kadroyu oluşturmuştur. Gençlerin yaptıkları kusurlara müsamaha ile yaklaşarak onları incitmeden düzeltmiştir. Bir keresinde nefsinin dizginlerini elinden kaçırıp ve bir kadınla anlaşarak zina yapmak için kendisinden izin isteyen fakat kendi annesi, kızı, kız kardeşi, halası veya teyzesiyle zina yapılmasını kabul etmeyen bir gence, başkalarının da kendi akrabalarıyla böyle çirkin bir işin yapılmasını onaylamayacaklarını anlatarak ikna etmiştir. Daha sonra da onun hakkında şöyle dua etmiştir. *“Allahım! Sen bu gencin kalbini bu kötü düşüncelerden temizle. Namusunu ve şerefini koru, günahlarını bağışla.”*³³

Bilginin eyleme dönüştürülmesini ve ahlâkın yaşanır olmasını gaye edinen tasavvuf, insana kötü vasıfları bıraktıracak evrensel ahlâkî değerleri kazandırmak suretiyle benlik inşasını gerçekleştirmeye çalışır. Kur'ân mesajını ve Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını kendine örnek alan ve *“Bir ben vardır bende benden içerü”* diyen Yunus Emre, bunu başaranlardan biridir. Hakk'ı ve hakikati, sevgi ve hoşgörüyü terennüm ettiği şiirleriyle Anadolu insanının gönül dünyasını aydınlatan Yunus, Babaîler İsyanı ve ardından yaşanan Moğol İstilasası sonrasında umudunu kaybedenlere Allah sevgisinin her türlü bela ve musibetin tek çaresi olduğunu vurgulayarak hayata bağlamıştır. Anadolu'daki parçalanmış Müslüman Türk birliğinin, iyilik, cömertlik, fedakârlık ve adalet fikirleriyle yeniden sağlanmasına gayret etmiştir.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, c. V, s. 256-257.

Bu kargaşa ortamında inanç bunalımı yaşayan gençlere sevgi ve hoşgörü odaklı öğretisiyle doğru bir Allah bilinci kazandırmaya çalışmıştır. Onun düşüncesinin “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim ve mahlûkatı yarattım*”³⁴ kudsî hadisine dayandığı söylenebilir. Tıpkı Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi âlemin ezeli muhabbet sebebiyle yaratıldığını belirten Yunus, sevginin önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla Yunus’un lügatinde kin ve nefrete, düşmanlığa ve kavgaya yer yoktur. Bundan ötürü kendisini zehirlemeye çalışanlara şeker ikram eder, kuyusunu kazana yüksek mertebeler kazanması için dua eder, ölümünü isteyene de uzun ömürler diler. Bu düşüncesini “*Her kim bana ağyâr ise Hak Tanrı yâr olsun ona*” (13/1) diyerek dile getirir. Dolayısıyla onun öğretisinin sevgi ve hoşgörü esaslı bir terbiye sistemi olduğu söylenebilir.

4.1. Sevgi ve Hoşgörü

Doğru bir Allah tasavvurunun sevgi ile oluşabileceğini belirten Yunus Emre, âlemin yaratılma sebebi olan sevgiyi, her türlü derdin çaresi olarak görür. Allah sevgisini her şeyin üstüne yerleştiren Yunus’a göre insanın yeryüzüne gelmesindeki hikmet, topluma düşünce ve davranışlarıyla örnek olmak, şeklinde tecellî eder. İnsan, basit ve küçük işler için değil, sevgi ve hoşgörü ile gönülleri tutturmak gayesiyle bu dünyaya gelmiştir. Gönlü sevgi ile dolan insan, Allah’ın mahlûkata zulüm yapmayacağını bilir ve O’nu sever. Huzurunda saygıyla secdeye kapanır. Her an Allah ile olduğu bilinciyle hareket eder ve Allah’tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Allah ne yaptıysa en doğrusunu yapmıştır, inancıyla hareket eder. Yunus Emre bunu şöyle dile getirmektedir:

*Neylerler fâni dünyayı, Allah sevgisi var iken
Ya dahi kanda giderler, Allah sevgisi var iken
Allah ile olan kişi, ihsân olur onun işi
Neylerler gayri teşvişi, Allah sevgisi var iken (238/1-2)*

Yunus Emre’ye göre gönlünü sevgiyle dolduran kişi açısından varlık ya da yokluk, lütuf veya kahr eşittir. Âşık, hiçbir şeyin kaybına üzülmediği gibi, eline geçen dünyalık sebebiyle de sevinmez. Onun en büyük arzusu, çok sevdiği Allah’ın rızasını kazanarak vuslatı gerçekleştirmektir. Allah rızasının en büyük hazine olduğunu belirten Yunus, bu yolda karşılaşılacak bütün zorluklara göğüs germeyi öğütlemektedir. Allah’a cennet ümidi ya da cehennem korkusuyla değil, sevgisini içselleştirip rızasına erişmek için ibadet edilmesini vurgulamaktadır:

*Ne varlığa sevinirim, ne yokluğa yerinirim
Aşkın ile avunurum, bana seni gerek seni
Cennet cennet dedikleri, bir ev ile birkaç hûri
İsteyene vergil onu, bana seni gerek seni (381/5, 8)*

Yunus’un Allah’ı sevmeyi öğretmeye çalıştığı gençlere Türk-İslâm medeniyetinde büyük değer verilir. Bu durum, gençlerin Allah’a ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmesinde önemli bir etkidir. Bu da eğitimle gerçekleşir. Genç, idealini gerçekleştirmek için her türlü çabayı sarf eder. Bu uğurda gerekirse canını bile vermektен çekinmez. Yunus Emre de bahadırın, yiğit olanın ak sakallıların duasını alıp aşk pazarında canını sermaye ederek Hak yolunda feda eden kişi olduğunu belirterek, onların basit çıkarlar peşinde koşmayacaklarını ifade eder:

*Aşk bezirgânı sermâye cânı
Bahadır gördüm cânâ kıyanı
Zihi bahadır cân terkini urur
Kılıç mı keser himmet giyeni (353/1-2)*

“*Gözüyle gördüğünü örte eteği ile*” (237/3) diyen Yunus Emre’nin bilinen en önemli hasletlerinden biri, müsamaha ve hoşgördür. O bu güzel erdemini insanlar üzerinde olumlu bir etki bıraktığının şuurundadır. Zira yüce Allah insanlar hata yaptığında hemen cezalandırmaz. Onlara yanlışlarının farkına varıp günahlarından pişmanlık duyarak tevbe etmeleri için imkân verir. Ayrıca insanların kusurlarını affetmeyi, kötülük yapanlara iyilik yapmayı emreder. Bunun bilincinde olan

³⁴ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 3. Baskı, Beyrut 1351h., c. II, s. 2016.

Yunus, yapılan yanlışları görmezden gelmiş, sataşanlara aldırmamış, sövene dilsiz, dövene elsiz olmuştur. Onun şu sözleri hoşgörü anlayışını en güzel şekilde yansıtmaktadır:

*Her kim bizi yerer ise Hak dileğin versin ona
Vurmaklığa kasd edenin düşem öpem ayağını
Her kim bize taş atar ise güller nisâr olsun ona
Çerâğima kasd edenin Hak yandırsın çerâğını (376/4-5)*

Yunus'un engin hoşgörüsü sadece Müslümanlarla sınırlı değildir. Bütün insanlık, hatta yaratıkların hepsi onun gönül dünyasında kendilerine yer bulabilir. Çünkü o, ayırım yapmaksızın herkese sevgi ve hoşgörüyle yaklaşmanın, iyi davranmaya çalışmanın ve gönül yapmanın insanlığı yücelteceği kanaatindeydi. Bu da tevazu erdemiyile gerçekleşir.

4.2. Alçakgönüllü Olmak

İslâmiyet insana büyük değer verir. Yüce Allah en güzel biçimde yarattığı insanı yeryüzünün yöneticisi, dolayısıyla âlemin efendisi yapmıştır. Doğuştan ayrıcalıklı olan insanın asıl değeri, dürüstlük, samimiyet, ahde vefa, tevazu, sabır, şükür, adalet ve cömertlik gibi ahlâkî erdemleri içselleştirmesiyle ortaya çıkar. Böyle bir değere sahip olan insan hırs, öfke, cimrilik, kibir, riya, haset ve kendini beğenmek gibi beğenilmeyen davranışlarla kıymetini yitirmez. Ancak sahip olduğu mal ve mülk ile makam ve mevkiin geçiciliğini unutan birçok insan, şımarıp büyüklük taslayabilmektedir. Bu tür davranışlar, Allah'ı tanımamanın bir sonucudur. Çünkü Allah'ın büyüklüğünü, güç ve kudretini, zenginlik ve cömertliğini düşünen bir kişi, kendi sahip olduklarının denizde damla olduğunu anlar ve mütevazı bir şekilde Allah'ın huzurunda saygıyla eğilir. Yunus Emre de temel vasfı gururlanıp böbürlenmek olan nefsin terbiye edilerek toprak gibi alçakgönüllü bir şekilde Rabbine saygı göstereceğini belirtir. Tevhidin sırrına erip Hakk'ı bilen gönül ehli kişiler gibi tevazu ve müsamahayı hayat tarzı yaparak hiç kimseye tepeden bakmamak gerektiğini vurgular. Allah'ı bilen kişinin dürüst olacağını ve yalan söylemeyeceğini, tevhidden habersiz olanların ise doğru yoldan uzaklaşacaklarına dikkat çekerek, gençlere rehberlik yapar:

*Tehî görmen kimseyi hiç kimesne boş değil
Eksiklik ile nazar erenlere hoş değil
Gönlünü derviş eyle dost ile biliş eyle
Aşk ile eri şol mânâda derviş içi boş değil (167/1-2)*

Alçakgönüllü olmak, başkalarına karşı sabır ve tahammülle yaklaşmayı, onlara değer vermeyi sağlar. Böyle bir erdeme sahip olan kişi iyilikleri artırır. Nitekim Yunus Emre de mütevazı davranışlarla insanların gönlünü kazanmak ve hiç kimseyi incitmemek gerektiğini belirtir. İbadetlerini yapmakla birlikte böbürlenerek herhangi bir insanın gönlünü incitenlerin Allah'ı hiç tanımadıklarını, dolayısıyla kıldıkları namazın, tuttıkları orucun ya da eda ettikleri haccın bir anlamı olmadığını ifade eder. Çünkü bu kişiler ibadetleri alışkanlık ve âdet olarak yapmaktadırlar. İbadetleri eda ettiklerini dile getirip bunlarla övünen kişilerden bir kısmının kalp kırmada bir sakınca görmediği bilinen bir gerçektir. Kendini beğenmenin bir sonucu olan kalp kırmanın büyük bir günah olduğuna dikkat çeken Yunus, gençlere alçakgönüllü olmalarını öğütler:

*Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil
Cân odur ki kim Hakk'a ere ayak odur yola gire
Er oldur alçakta dura yüksekte bakan göz değil (166/1, 3)*

İnsanın mayası topraktır. Bu yüzden insanlık alçakgönüllü olmayı gerektirir. Nefis ise hep yüksekte olmayı ister. Dolayısıyla kibirlenip kendini beğenenler insanlıktan uzaklaşıp nefsin emrine girer. Toprak gibi mütevazı olanlar, hiç kimseye tepeden bakmayanlar, gönüllerde taht kurup cihan durdukça anılırlar. Getirildikleri makamda güç zehirlenmesi yaşayıp böbürlenerek Tanrı gibi davrananlar, tepetaklak aşağı düşerler. Narsist duyguların bir sonucu olan kibir ve rıyanın insanı felakete sürüklediğini belirten Yunus Emre, kendinde üstünlük görüp Allah'ın nazargâhi olan gönlü yıkanların iki dünyada da bedbaht olacaklarını vurgular:

*Miskinlikte buldular kimde erlik var ise
Merdivenden ittiler yüksekte bakar ise
Gönül yüksekte gezer dem-be-dem yoldan azar
Dış yüzüne ol sızar içinde ne var ise
Gönül Çalab'ın tahtı gönüle Çalab baktı
İki cihân bedbahtı kim gönül yıkar ise (299/1-2, 5)*

Allah'ın verdiği nimetlere şükredip şımarmayan kişi, kendini diğer insanlardan farklı görmez ve onları ötekileştirmez. Herkese Allah'ın emaneti nazarıyla baktığı için hiç kimseye kin beslemez ve düşmanlık yapmaz. Hz. Peygamber (sav) herkese iyilik düşünen bu kişilerin cennetlik olduklarını müjdelemiştir.³⁵ Genç nesillerin bu erdemleri özümsemesini isteyen Yunus Emre, onların bütün insanlığın iyiliğini isteyen bir ahlâkî olgunluğa sahip olmalarına çalışır:

*Kimseye düşman tutmayız, ağıyar dahi yârdır bize
Kanda ıssızlık var ise, mahalle vü şardır bize
Adımız miskindir bizim, düşmanımız kimdir bizim
Biz kimseye kin tutmayız, kamu âlem yârdır bize (333/1-2)*

4.3. İyiliğe Teşekkür Etmek

Doğru bir Allah bilinci, nübüvvet ve âhiretin varlığını zorunlu kılmaktadır. Dinin emir ve yasaklarının öğrenilmesi, ibadetlerin yapılması ve ahlâkın yaşanması dini tebliğ eden bir peygambere olan ihtiyacı ortaya koyar. Bununla birlikte tarihte olduğu gibi günümüzde de inandığı dinin sorumluluklarını yerine getirmeyen birçok Müslüman vardır. Ya da Allah'ı kabul etmekle birlikte çeşitli gerekçeler ileri sürüp vahyi ve peygamberi kabul etmeyen, dolayısıyla Kur'an'ı reddeden bazı zümreler bulunmaktadır. Her iki grubun aile, okul ve öğretmen bütünlüğü içerisindeki eğitim sürecinde bir eksiklik olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da vurgulandığı gibi, Allah'ı bilmemekten, güç ve kudretini takdir edememekten kaynaklanan bu durumun³⁶ sebepleri ortaya çıkarılarak sorun çözüme ulaştırılabilir. Bu süreçte gençlerin akli doğru kullanmaları ve irade terbiyesini gerçekleştirmeleri sorunun çözümünü kolaylaştıracaktır.

Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte peygamberliği ve dolayısıyla ibadetleri gereksiz gören ikinci grubun İslâm dünyasındaki ilk örnekleri Berâhime denilen sapkın mezhep taraftarlarıdır. Batı dünyasında ise daha ziyade XVI. yüzyıl ve sonrasında kilisenin tahakkümüne karşı bir protesto hareketi olarak gelişen ve kendilerine deist denilen felsefe grubudur. Müslüman âlimler nübüvveti karşı çıkan zümrelerin düşüncelerini onların yerinde kullanamadıkları akli doğru kullanarak eleştirmişler ve nübüvvetin gerekli olduğunu vurgulamışlardır.³⁷ Yunus Emre de peygamber temalı şiirlerinde (112/6, 145/1-7, 158/7, 287/4, 311/1-2) dinde peygamberin konumunu ortaya koyarak bu tür yaklaşımlara kapıyı kapatmıştır. Nitekim Hz. Peygamberi tasvir ettiği bir şiirinde Allah'ın onu yaratıp habibim diyerek övdüğünü, peygamberlerin efendisi yaptığını, en güzel ödüllerden biri olan mi'raca yükselttiğini, getirdiği şeriatın esasları olan farz ve sünnetleri yapanların cennetlik olduğunu ifade ederek, onun üstün konumunu vurgulamıştır:

*Ol âlem fahri Muhammed nebîler serveridir
Vir salavât ışkıla ol günahlar eridir
Hak onu övdü yarattı sevdi Habîbim dedi
Yeryüzünde cümle çiçek Mustafa'nın teridir (81/1-7)*

İyiliğe teşekkür etmek bir erdemdir. Bunun en üstünü insana sayısız nimet veren Allah'ın varlığına ve teklifine iman etmek, ahlâklı bir insan olarak yaşamaktır. Bu anlamlı teşekkürün gerçekleşmesi, doğru bir Allah tasavvuruna bağlıdır. Bütün din ve mistik geleneklerde Allah'a

³⁵ Abdullah ibn Mübârek, *Müsned*, neşr: Subhî el-Bedrî es-Samaraî, Riyad 1987, no: 1.

³⁶ En'am 6/91.

³⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çeviren: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Baskı İstanbul 2014, s. 269 vd; İbrahim Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları* 12:2 (2014), s. 33-54.

inanınların O'na verdiği nimetlerden dolayı teşekkür etmeleri istenir. Çünkü Allah, insanı en güzel biçimde yaratan ve yaratılanlar içerisinde en üstün konuma yerleştirendir. Öyleyse Allah'a iman ederek teşekkür etmek, ibadet edip şükretmek ve ahlâkî erdemleri özümsemek insanlık gereğidir.

Günümüzde bir kısım gençler, bir Allah inancına sahip olmakla birlikte O'nun yaptığı iyilikleri unutarak sorumluluk yükleyen ibadetlere karşı duyarsız davranmaktadırlar. Allah'a inandıklarını fakat Allah'ın ibadete ihtiyacı olmadığını öne sürüp dinin temel şartlarından olan namazı kılmamakta ve orucu tutmamaktadırlar. Diğer bir deyişle nankörlük etmektedirler. Burada şunu peşinen söylemek gerekir ki; gerçekten Allah'ın hiç kimsenin ibadetine ihtiyacı yoktur. Asıl muhtaç olan insandır. Gençlerin böyle bir algıyla hareket etmelerinde, doğru bir Allah bilincinin eksikliğinin yanı sıra, rol model alınan bireyler ile toplumun büyük kesiminin beş vakit namaz ve Ramazan orucuna karşı hassasiyet göstermemelerinin de etkisi büyüktür. Yunus Emre, kendi dönemindeki toplumda buna benzer dinî ve ahlâkî erozyonun olduğunu belirtir ve bu kötü gidişin önüne geçebilmek için iyilik yapmak ve iyiliğe teşekkür etmek gibi güzel erdemlerin hayat tarzı yapılmasının önemini vurgular. İyiliklerin en büyüğünün Allah tarafından verilen sayısız nimetler olduğunu belirterek, en büyük teşekkürün de Allah'a yapılması gerektiğini ifade eder. Namaz kılmayı bir şükür göstergesi kabul eden Yunus, bu yüzden gençlerin namazlarını zamanında kılmalarını ister. Namazın Kur'an'da çok önemsenen bir ibadet olduğunu ve peygamberlerin aile bireylerine kılmalarını emretmesini vurgulayan ayetlerden hareketle,³⁸ Rabbinin hoşnutluğunu kazanabilmek düşüncesiyle ailenin tüm fertlerinin namaz kılmalarını ister. Namaz kılmayanların kalplerinin katılaşacağını ve imanlarının tehlikeye gireceğini belirterek, gençlere zamanlarını değerlendirmelerini ve güne namazla başlamalarını tavsiye eder:

*Sanatın yiğreği çün namaz imiş hoş pîşe
Namaz kılan kişide olmaz yavuz endişe
Tanlacak turu gelgil elini suya urgil
Üç kez salavât vergil ondan bakgil güneşe
Allah buyruğun tutgul namazın kılıp gitgil
Namazın kılmayınca zinhar varmagil işe (341/1-3)*

İnsanlığa hidayet rehberi olan Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayını idrâk eden kişinin aklını kullanıp oruç tutması da, verdiği sayısız nimetten dolayı Allah'ı yücelterek teşekkür etmesidir.³⁹ Yunus Emre şükürün en güzel eda yöntemlerinden biri olan oruç tutmanın Allah'ın buyruğu olduğunu vurgulayarak, gençlere şöyle öğüt verir:

*Benden öğüt isterisen eydivirem bildiğimden
Budur Çalab'ın buyruğu tutun oruç kılın namaz (109/2)*

Ancak insanın yaptığı ibadetleri sadece Allah rızası için yapması gerekir. Aksi takdirde kılınan namazın ve tutulan orucun hiçbir anlamı olmaz. Bu yüzden Yunus Emre iyi bir Müslümanın, onun ifadesiyle âşığı; “şu kadar namaz kıldım, bu kadar oruç tuttum” diyerek ibadetin ruhundan uzak sadece görünüşe ve sayıya değer vermesinin vuslata kalın bir perde olacağını, dolayısıyla şükür özelliği taşımayacağını ifade eder (302/13-14). O, ahlâkî değerler sistemini özümseyemediği için nefis-i emmârenin elinde oyuncak haline gelen gençleri de gafletten uyarmaya çalışır. Helalin hesabının, haramın cezasının olduğunu belirterek duyarlı olmalarını ister. Açıktan ya da arkadaşlarından utandıkları için gizlice günah işleyenleri de asıl Allah'tan ve peygamberinden utanmak gerektiğini belirterek, zihinlerindeki yanlış Allah tasavvurunu düzeltmeye gayret eder (235/5-6).

İyilik edene iyilik yapmak güzel bir davranıştır ve insanların çoğu bu erdemli davranışı yapar. Ancak bundan daha önemlisi kötülük yapanlara iyilik edebilmektir. Zira İslâm ahlâkında kötülük yapmak kınandığı gibi kötülük yapanlara da karşılık verilmemesi temel prensiptir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: “*Bil ki, iyilikle kötülük asla bir olmaz. Sen kötülüğü iyi bir şekilde sav (Kötülüğe karşı iyilik yap). Böylece aranızda düşmanlık olan kimse çok samimi bir dost oluverir. Fakat*

³⁸ Meryem 19/54-55; Tâhâ 20/132.

³⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, hazırlayan: Ahmet Vanlıoğlu vd., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, c. I, s. 361-362.

bu sadece sabırlı kimselere verilen bir meziyettir. Bu erdem, sadece yüksek ahlâk ve faziletten nasibi olanlara verilmiştir.”⁴⁰

Hız Peygamber’in (sav) güzel ahlâkını kendisine örnek alan Yunus Emre’nin kitabında kötülük diye bir kelime yoktur. O, hiç kimseyi düşman bellemeyen, hiçbir insana kin beslemeyen, herkes hakkında iyilik düşünen bir ahlâkî olgunluğa sahiptir. Bütün insanlığa bir gözle bakan erdemli bir ârif, kendisine düşmanlık besleyenlere bile dostluk eli uzatan bir bilgedir. Ona göre asıl erdem, Allah’ın evim dediği gönülleri imar etmektir:

*Benim bunda kararım yok, ben bunda gitmeye geldim
Bezîrgânım metâ’im çok, alana satmaya geldim
Ben gelmedim dâvâ için, benim işim sevi için
Dost’un evi gönüllerdür, gönüller yapmaya geldim (179/1-2)*

4.4. Dünyanın Fânîliğini Hatırlatmak

Allah’ı tanımanın yollarından biri de, yaratılışı ve ölümü tefekkür ederek âlemin fânî oluşundan ezelf ve ebedî yüce bir yaratıcı fikrine ulaşmaktır. Çünkü âhiretin varlığı, Allah’a en büyük delildir. Dünyaya geliş ve gidiş insanın kendi elinde değildir. Yeryüzüne geliş amacını düşünen ve yaptıklarının hesabının verileceği bir âhiret anlayışına sahip olan akıllı bir insan, bunları sonsuz güç ve iradeye sahip Allah’ın yaptığını anlar. Birçok şiirinde dünyanın fânîliğine vurgu yapan Yunus Emre, ölüm düşüncesini canlı tutmaya çalışır. Ölümü yok olmak değil, yeni bir hayatın başlangıcı olarak gören Yunus, bunu ipek böceğinin kelebeğe dönüşmesine benzetir. İnsanın ölüm anında hissettiği acıyı özellikle gök ekinin biçilmesine benzettiği genç ölümleri üzerinden dikkat çeker (388/4). Genç gök ekin, ölüm ise onu biçen oraktır.⁴¹ Ne kadar çok yaşansa da en sonunda ölüp gidileceğine dikkat çekerek, bâkî olanın Allah olduğunu gençlere hatırlatır. Dünyada yapılan her binanın bir süre sonra harabeye döndüğünü, kazanılan mal ve mülkün de ölünce geride bırakıldığını dile getirerek, gençlere “hay ve lâ-yemût” (diri ve asla ölmeyen) bir Allah şuurunu kazandırmaya çalışır:

*Bu dünyaya gelen kişi, âhir yine gitse gerek
Misafirdir vatanına, bir gün sefer etse gerek
Vade kaldık ol dost ile, biz bu cihana gelmeden
Pes ne kadar eğlenevüz, ol vademiz yetse gerek (139/1-2)*

Yunus Emre dünyanın geçici güzelliklerinin peşine takılanların, sanki hiç ölmeyecekmiş ve yaptıklarının hesabını vermeyecekmiş gibi bir hisse kapılarak canavarlaşıp herkese kötülük yaptıklarını belirtir. Özellikle Allah ve âhiret yokmuş gibi davranan bazı gençlerin kendilerine verilen öğütleri dinlemeyip günah işlemeye devam ettiklerini, bir ayağı çukurda olan ihtiyarların hala ibadet etmediklerini, bir kısım zenginlerin de yoksulların halini düşünmediklerini dile getirip, bu gidişe dur demek gerektiğini vurgular:

*Oğlanlar öğüt almaz yiğitler tevbe kılmaz
Kocalar tâat kılmaz sarp rüzîgâr olmuşdur
Beğler azdı yolundan bilmez yoksul hâlinden
Çıkdı rahmet gölünden nefis gölüne dalmışdır (76/3-4)*

Yunus Emre “*Geldi geçti ömrüm benim, şol yel esip geçmiş gibi*” (388/1-4) diyerek, insan ömrünün kısıtlılığına dikkat çekip, varlığı bâkî olan Allah fikrine ulaşır. Gençlere canın tende bir misafir olduğunu hatırlatarak, kendilerine verilen sayılı nefesin kıymetini bilmelerini tavsiye eder. İhtiyarlık zamanında bütün organların zayıfladığını, elin tutmaz, ayağın yürümez, kulağın duymaz, gözün görmez hale geldiğini hatırlatarak, henüz daha gençken doğru bir Allah bilinci kazanmalarını ister (246/1-2). Kıyamet gününde sorguya çekilip bir hesap verme olduğunu hatırlatan Yunus, âhiret inancından da Allah’ın varlığına ulaşır. Hesabın çetin geçmemesi için nefsi hesaba çekmeyi ve ölmeden önce ölmüş gibi olmayı, günahlardan dolayı ateşte yanmamak için bu dünyanın sıkıntılarına katlanmayı tavsiye eder:

⁴⁰ Fussilet 41/34-35.

⁴¹ Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, Diriliş Yayınları, 2. Baskı İstanbul 1974, s. 41.

*Gelin bugün yanalım yarın yanmamak için
Ölelim ölmeziken yine ölmek için
Tartalım günâhımız arturalım âhımız
Edelim hesabımız hesâb olmamak için (251/1-2)*

Yunus Emre, gençlerin ahiret inancından Allah şuuruna varmalarına yardımcı olmak düşüncesiyle onların, mezarlara gidip oradakilerin halini düşünerek ibret almalarını öğütler. Mezarların köşk ve saray beğenmeyen, korumalar besleyen nice zenginler, bey ve paşalarla dolu olduğunu belirterek, gençliğe, güzelliğe, eldeki mal ve mülke güvenilmemesi gerektiğini vurgular. Doğru bir Allah inancına sahip olmadıkları için hayatları boyunca mescide girmeyen, namaz ve oruç bilmeyen, fakirleri beğenmeyen, güzelliği ile övünenlerin kara toprak altında olduklarına dikkat çekerek gençleri uyarır (368/1-6).

Dünya iki kapılı bir hana benzer. Doğumla bir kapısından giren insan, ölünce diğer kapısından çıkar. Aynı şekilde mezar da âhiret yolunda bir duraktır. Herkesin ölüm köprüsünden geçip mezar durağında bekleyeceğini belirten Yunus, dünyanın kimseye kalmayacağını vurgular. Bu durumda yapılması gereken en uygun şey, insanlarla ilişkilerde müsamahalı olmak, iyilik yapmak, sevip sevilmeştir:

*Dünyaya gelen göçer, bir bir şerbetin içer
Bu bir köprüdür geçer, câhiller onu bilmez
Gelin tanışuk idelim, işi kolay tutalım
Sevelim sevillelim, dünya kimseye kalmaz (103/4-5)*

Gençlik döneminde insan, sürekli oyun ve eğlence istemektedir. Dostu ve düşmanı tam ayırt edemediği için Hak'tan uzaklaşmaktadır. Bunun önüne geçmenin yolu, nefsi kötü vasıflardan temizleyip Hakk'ın güzel tecellilerine hazırlamak, gençleri kendilerine kurulan her türlü tuzağa karşı uyanık tutmaktır. Bu da gençlerin kendi sınırlarını keşfetmesini sağlayıp sürekli Allah sevgisini gönüllerine telkin etmekle gerçekleşir.

4.5. Kendini Bilmek

Allah'ı tanımanın en kısa yolu, insanın kendisini bilmesidir. Bundan dolayı “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” denmiştir. İnsanın kendini bilmesi büyük bir erdemdir. Zira kendinin sınırlarının farkına varan kişi, acizliğini anlar ve kibirlenmez. Ölümlü olduğunu ve kıyamette her hareketinin ve nefesinin hesabını vereceğini düşünerek başkalarına kötülük yapmaz. Nitekim Yunus Emre insanın en yaman düşmanının nefis olduğunu belirterek, gençlere ona karşı çok uyanık olmayı tavsiye eder. Nefsini tanıyan kişinin dünyanın şerrinden korunmak ve Allah'a vuslat yolunda engellere takılıp kalmamak için kibir, riya, kin ve nefret gibi kalp hastalıklarını tedavi ederek kalbini selîm hale getirmesinin önemini vurgular:

*Hakikate bakar isen nefsin sana düşman yiter
Var imdi ol nefsin ile vuruş tokuş savaş yürü
Nefstir eri yolda koyan yolda kalır nefse uyan
Ne işin var kimse ile nefsin kâkı buş yürü
Diler isen bu dünya şerrinden olasın emîn
Terk eyle kibr ü kini hırkaya gir derviş yürü (403/2-4)*

Yunus Emre, kendilerinin sınırlarının farkında olmadıkları için doğru bir Allah tasavvuruna sahip olmayanların benlik kavgasına tutuşacağını, bunun da onları yanlış sevk edeceğini belirtir. Nefsin kötülüklerini tezkiye ederek candan geçenlerin, Allah'ı tanıyıp O'na yakınlık kazanarak Hak ile vuslatı gerçekleştireceklerini vurgular. Can feda etmeyi göze alamayanların, vuslat beklentisinin boşuna olduğunu dile getirir. *Nefsini bilen Rabbini bilir* diyenlerin çok olmakla birlikte bu sözün anlamını idrâk edenlerin çok az olduğunu belirtir. İnsanın aradığı şeyin aslında kendisinde gizlendiğini, ancak bunun farkına varamadığını, dolayısıyla kendi değerini bilemediğini ifade eder:

*Sen cânından geçmeden cânan arzu kıarsın
Belden zünnâr kesmeden imân arzu kıarsın
“Men arafe nefsehû” dersin illâ değilsin
Melâikden yukarı seyrân kıarsın (255/1-2)*

Allah arayışı içerisinde olan kişinin çevresinde olup bitene bakmasında yarar vardır. Yunus Emre'nin de vurguladığı gibi, Allah âlemin her zerresine tecelli etmiş, yeryüzündeki her şey kendince Allah'ı zikretmektedir. Rengârenk güzel çiçekler süslenerek Hakk'ın huzurunda selam durmakta ve O'nun yüceliğini, ululuğunu ve kudretini nâz ve niyâzla anmaktadır. Eşref-i mahlûkat olan insan da, gözünün önündeki Allah'ın cemâl ve celâl tecellilerine bakarak düşünmeli, ibret alarak O'nun yüceliğini itiraf etmelidir:

*Ey aşk eri aç gözünü yeryüzüne kılğıl nazar
Gör bu latif çiçekleri bezenüben Hakk'a gider
Her bir çiçek bin nâz ile öğer Hakk'ı niyâz ile
Her murgu hoş avaz ile ol pâdişahı zikreder (281/1, 3)*

Günümüzde anasınıfından üniversiteye birçok eğitim kurumumuz vardır. Bu okulların açılış amacı, nesillerin zihnini bilgi ve hikmetle doldurup, gönüllerine sevgi ve hoşgörü yerleştirmek suretiyle kendini ve Rabbini bilen iyi insan olmalarını sağlamaktır. Ancak eğitim kurumlarımızın bu gayeye uygun bir yöntem uyguladıklarını söylemek zordur. Kendi döneminde buna benzer durumlarla karşılaşan Yunus Emre, eğitim sisteminin açmazlarına dikkat çeker:

*İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir
Sen kendini bilmezsin, ya nice okumaktır
Okumanın manası, kişi Hakk'ı bilmektir
Sen Hakk'ı bilmezsin, ya nice okumaktır! (91/1-2)*

Yunus Emre, kendini bilen kişinin sözün iyisini kötüsünü ayırt ederek, güzel söz söylemesinin önemine dikkat çeker. “Kem söz sahibine aittir” düşüncesiyle bir sözle barışın savaşa, karamsarlığın sevince dönüşebileceğini belirterek daima güzel söz söylemeyi öğütler.

*Söz ola kese savaşı, söz ola bitire başı
Söz ola ağulu aşı, bal ile yağ ide bir söz
Kişi bile söz demini, demeye sözün kemini
Bu cihan cehennemini, sekiz uçmak ede bir söz (102/2, 5)*

Değerlendirme ve Sonuç

Günümüzde Tanrı tasavvurlarında yaşanan büyük değişim, genç nesillerin Allah algısını olumsuz yönde etkilemektedir. Oyun ve eğlenceye dalarak değerlerine yabancılaşan gençler, metafizikle ilişkilerini koparıp Allah'a güven duygularını kaybetmektedirler. Düşünce melekelerini iyi kullanamayan gençlerin bir kısmı, kalbi ve ruhu ihmal ettikleri için akli tanrılaştırıp, nefsi putlaştırarak Tanrı tanımaz hale gelmektedirler. İçlerinden bazıları da hissettikleri maneviyat boşluğunu doldurabilmek ümidiyle doğu mistik hareketlerine ya da sapkın tarikatlara yönelerek aklın verilerine karşı savaş açmaktadırlar. Allah'ı bilmek insana sorumluluk yüklemekte, Allah'ın ve kulların haklarını yerine getirmeyi gerektirmektedir. Sorumluluk taşımaktan kaçan bireylerin bazıları ateizm veya deizmi ya da hazcılığı seçerek dünya nimetleri ile mutlu olmaya çalışmaktadırlar. Bazıları da sahte cennet vadeden din tacirlerinden medet beklemektedirler. Bu durumdan kurtuluşun çaresi; akıl ve gönül bütünlüğüne sahip, bilgi ve hikmeti önemseyen, ahlâkî değerleri içselleştiren ve doğru bir Allah bilincine sahip bireyler yetiştirmektir.

Ahlâkî değerler ile millî geleneklerin bilgi çağının yenilikleriyle terkip edilerek genç nesillerin zihin ve gönül dünyalarına yerleştirilmesi şarttır. Bu konuda en büyük görev, eğitim kurumlarımıza düşmektedir. Okulların müfredatları gözden geçirilip çağın ihtiyaçları doğrultusunda güncellenmelidir. Okula başlayan çocuklara Yunus Emre gibi kültür tarihimizin bilgelerinin sevgi ve hoşgörüsünden faydalanarak, evrensel ahlâkî değerleri öğretip özümsemelerini sağlayacak yeni bir eğitim modeli geliştirilmelidir. Anasınıfında ilk dönem doğru Allah bilinci, iyilik yapma, yardım etme, sorumluluk alma, sevinç ve acıyı paylaşma, temizlik eğitimi verilmelidir. İlkokul ve ortaokul öğrencilerinin tümüne her öğretim yılının başlangıcında değerler eğitimi anlatılmalıdır. Bu süreçte istisnasız bütün öğretmenlerimiz öğrencilere evrensel ahlâkî değerleri telkin ve öğüt, açıklama, analiz, muhakeme ve örtük öğrenme gibi yöntemler kullanarak, hatıra, hikâye ve fıkralarla örneklendirip sunmalıdır. Çocukları bilgili, ahlâklı, erdemli ve topluma yararlı bireyler olarak yetiştirebilmek için eğitimin aile ve okul

bütünlüğü içerisinde anne, baba, öğretmen, öğrenci ve ders programları bir bütün olarak yapıldığı takdirde başarılı olacağı unutulmamalıdır. Zihin ve gönül dünyası tertemiz olan çocuklar, bu erdemlerin çevrelerindeki en yakın insanlar tarafından yaşanır hale getirildiğini gördüklerinde, çabucak benimseyip yapmaya başlayacaklardır. Bunun zıddı olduğunda, toplumsal ahlâkî çöküşün yaşandığı bilinen bir gerçektir. Anadolu irfanıyla beslenen anaların, sevgi ile büyüttükleri çocuklarına ilk olarak Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu öğreterek, sorumluluklarının farkına varmalarını sağlayıp yeni bir medeniyet inşa ettikleri unutulmamalıdır.

Gençlere doğru Allah bilinci kazandırmak için her şeyden önce onlara ulaşma kanallarını açık buldurmalı, hata yapsalar dahi müsamaha ile yaklaşım kazanmaya çalışmalıdır. Bu süreçte tasavvufu kendi çıkarları için kullanan sahtekârlardan uzak tutup sevgi ve hoşgörüyü hayat tarzı yapan Ahmed Yesevî, Mevlâna, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre gibi bilgelerin düşünceleriyle buluşturmalıdır. Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*, Ferideddin Attâr'ın *Mantuku't-Tayr*, Sadî Şirazî'nin *Bostan* ve *Gülistan*, Mevlâna'nın *Mesnevi*'sindeki hikâyelerden ve Nasreddin Hoca Fıkralarından alınan örneklerle tanıştırmalıdır. Ömer Seyfettin, Nurettin Topçu, Mustafa Kutlu ve Doğan Cüceloğlu gibi birçok eğitim sevdalısının eserlerinden yararlanarak kendilerini tanımaları sağlanmalıdır. Bunlara ek olarak, seçtiği alana göre ahlâkî erdemleri özümsemiş bilgeleri, başarılı bilim insanı ve eğitimcileri, sanayici ve işletmecileri ya da sporcu ve sanatçıları rol model olarak hayatlarını şekillendirmeleri için gayret edilmelidir.

Sonuç itibarıyla; katılmış kalpleri yumuşatarak sevgi fidanları yetiştirmek büyük çaba ister. Gençlik döneminde bazı savrulmaların etkisiyle kendisinin amacını unutan ve doğru Allah anlayışından uzak yaşayanların gönüllerini sevgi ile doldurmaları, akıl ve düşünce melekelerini kullanmaları sağlanmalıdır. Allah hakkındaki bilgisizlikleri yüzünden sorumluluk taşımaktan korkan, ömürlerinin en verimli çağını oyun ve eğlence ile geçiren gençlere sevgiye dayalı Allah bilinci kazandırmalıdır. Bu süreçte Yunus Emre'nin sevgi ve hoşgörü ikliminden beslenen bir iletişim dilini kullanmanın faydalı olacağı açıktır.

Kaynakça

- Abdullah ibn Mübârek, *Müsned*, neşr: Subhî el-Bedrî es-Samarâî, Riyad 1987.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, 3. Baskı Beyrut 1351h.
- Adasal, Rasim, *Normal ve Anormal Açından Psiko Sosyal Yönleriyle Kişilik ve Karakter Portreleri*, 2. Baskı İstanbul 1980.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Aslan, İbrahim, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), s. 33-54.
- Âşık Paşa, *Garib-Nâme*, hazırlayan: Kemal Yavuz, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2000.
- Attâr, Ferideddin, *Mantuku't-Tayr*, çeviren: Abdülbâkî Gölpinarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1991.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, *Evliyanın Seyir Defteri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2020.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, "İmam Mâtürîdî'nin Mârifetullah Anlayışı," *İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, editör: Hatice K. Arpağuş vd., MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2019, s. 591-610.
- Bolay, S. Hayri, "Yunus'un Tanrısı İnsan mıdır?", *Yunus Emre'yi Anlamaya Doğru*, Karaman Kültür Müdürlüğü Yayınları, Karaman 2010, s. 221-252.
- Buhârî, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Coşan, M. Esad, *Makâlât-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, Server İletişim, İstanbul 2013.
- Cüceloğlu, Doğan, *Yetişkin Çocuklar*, 4. Baskı, İstanbul 1995.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1997.
- Ebu Nuaym el-İsfahanî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kütüb'il- İlmîyye, Beyrut 1988.
- Ebû'l-Hayr, Ebû Saîd, *Rubailer*, çeviren: Mehmet Kanar, Şule Yayınları İstanbul 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, hazırlayan: Ali Bu Mülhim, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.

- Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi, 2. Baskı İstanbul 1992.
- Hacı Bektaş-ı Velî, *Fevâid*, hazırlayan: Baki Öz, İstanbul 1996.
- Horkheimer, Max, *Akil Tutulması*, çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- İbn Meserri, *Risâletü'l-İtibâr*, çeviren: Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Araştırmalar*, 1/1, 1999/1, s. 251-261.
- İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Sîna /İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, çevirenler: Babanzâde Reşid-M. Şerafeddin Yaltkaya, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2019.
- Karakoç, Sezai, *Yunus Emre*, Diriliş Yayınları, 2. Baskı İstanbul 1974.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İsmail, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, talik ve tahrir: Ahmed Şemsuddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011; *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Kenan, Seyfî, "Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, sayı: 9/1, 2009, s. 259-295.
- Kirmânî, Evhadüddin, *Rubailer*, çeviren: Mehmet Kanar, Şule Yayınları İstanbul 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı İstanbul 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, çeviren: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Baskı İstanbul 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, hazırlayan: Ahmet Vanlıoğlu vd., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2010.
- Muhâsibî, Hâris, *el-Kasd ve'r-Rücu' ilallah, (el-Vesâyâ içinde, s. 217-328)*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Muhâsibî, Hâris, *Mâiyyetü'l-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, tahkik: Huseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.
- Müslim, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin, *Mesnevî*, çevirenler: Derya Örs-Hicabi Kırlandıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2015.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin, *Sırların Dili-Bütün Rubailer*, çeviren: Ziya Avşar, Meram Belediyesi Yayınları, Konya 2007.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Dinî Eğitiminde Dinî Motifler*, Ankara 1990.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, "İmam Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi", *Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi*, cilt: 5, ek sayı, Aralık 2016, s. 247-266.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Dîvânı*, H Yayınları, İstanbul 2020.
- Tirmizî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara 1983.
- Yesevî, Hoca Ahmed, *Divan-ı Hikmet*, hazırlayan: Hayati Bice, TDV Yayınları, Ankara 1998.
- Yörükoğlu, Atalay, *Gençlik Çağı, ruh sağlığı, eğitimi ve ruhsal sorunları*, Ankara 1985.

OSMANLI DÖNEMİ HAYVAN HAKLARI VE REFAHI BAĞLAMINDA BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ*

Yavuz ERDEN **

Özet

Hayvan hakları ve refahı konusu, son birkaç yüzyıldır insanların ilgisini daha çok çekmeye başlamıştır. Özellikle Batı dünyasında, 18. Yüzyıldan itibaren -öncesinde yaşanan çok sayıda ihlallere rağmen- bu alanla ilgili olarak hem hukuki-siyasi ve hem de bilimsel anlamda önemli adımlar atılmış ve kayda değer gelişmeler yaşanmıştır. Makro planda Doğu toplumlarında, mikro planda ise Türk toplumunda durum biraz farklılık arz etmektedir. İslam medeniyeti ve Türk kültürünün yansıması mahiyetinde bir doğu toplumu olarak nitelenebilecek olan Osmanlı toplumunda ve devletin idari birimlerinde hayvan hakkı ihlalleri neredeyse hiç yaşanmamıştır. Bununla birlikte dönemine göre oldukça ileri düzeyde hayvan haklarını koruyucu ve hayvan refahını geliştirici mahiyette düzenlemeler yapılmıştır.

Yapılan ön araştırma sonucunda görülmüştür ki, hayvan hakları alanı ile ilgili özellikle Osmanlı döneminde oldukça özgün ve kuşatıcı düzenlemeler yapılmıştır. Söz konusu düzenlemeler, çoğunlukla belge olarak kaydedilmiş olmasına rağmen gerek toplum olarak gerekse de ilmi çevreler bağlamında bu hususta yeterli bir bilgi ve birikimimiz bulunmamaktadır. Bu durum, bizi hayvan hakları konusunda hem psikolojik olarak duyarsızlığa sevk etmekte, hem de uluslararası arenada olumsuz bir düzeyde konumlandırmaktadır.

Bu çalışma, toplum olarak hayvan hakları ve refahı alanında duyarlılık kazanmamızın yanı sıra hukuki ve akademik olarak nitelikli çalışmalar gerçekleştirmemize katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin etkin olduğu dönemde birçok alanda olduğu gibi hayvan hakları ve refahı alanında da yetkin olduğunu ortaya koyma amacına hizmet edecektir. Çalışmamızın bu alanda çalışma yapacak araştırmacılara ışık tutması ve ufuk açması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hayvan Hakları, Hayvan Refahı, Osmanlı Dönemi, Belge, Kaynak.

Abstract

The subject of Animal Rights and Animal Welfare has started to get interested for people for a few centuries. Especially in West World, since the 18th century—despite many contraventions have been lived before it- both judicial-political and scientific important steps have been taken and also notable improvements have been lived related with this area. In the macro plan, in East societies, in the micro plan, in Turkish society, this situation is more different. In Ottoman community (and its government units) which can be called east society, located in the reflection of Islamic civilization and Turkish

* Bu makale, Temel İslam Bilimleri bölümünde Prof. Dr. Adnan Koşum danışmanlığında hazırlamakta olduğumuz “Belgeler Bağlamında Osmanlı Dönemi Hayvan Hakları ve Refahı” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

Culture, hardly ever infringements of animal rights have lived. In addition to this, according to its period, highly advanced arrangements which saves animal rights and improves animal welfare have been done.

The result of preliminary research, have being seen that quietly original and besieging activities related with animal rights are done in Ottoman period. Although those arrangements are saved as mostly document, both as social and as academical people we have no sufficient information and saving about this subject. This situation psychologically both canalizes us in an insensitivity on the subject of animal rights and locates us at a negative level and situation in an international area.

This study, as a community, as well as contributes having been more sensitive about animal rights, occurring legal and academically qualified works for us. Besides, this study is going to serve purpose that displaying of Ottoman State is an authority in animal rights as many other areas. It is aimed that our study would flash and window horizon to researchers who(m) are going to researchers who are going to study in this area.

Keywords:AnimalRights, AnimalWelfare, OttomanPeriod, Document, Source.

Giriş

Hayvan hakları ve refahı alanında, son yıllarda gerek ulusal¹ gerekse uluslararası düzlemde birçok çalışma/düzenleme yapılmıştır ve artan bir yoğunlukta da yapılmaya devam etmektedir. Batı dünyasında da oldukça yaygın olan hakim paradigma çerçevesinde; Cumhuriyet öncesinde ve özellikle Osmanlı döneminde hayvan hakları ve refahı konusunda kayda değer bir çalışmaya imza atılmadığı iddia edilmektedir. Ancak gerçekler bu iddiaların tam aksini ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti, etkin olduğu topraklarda ve dönemde, ilgili tüm mekanizmaları da devreye sokmak suretiyle faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bunları gerçekleştirmekle kalmamış, titizlikle kayıt altına alarak kalıcılığını sağlamıştır. Elbette ki, bu dar kapsamlı çalışmada bizim bütün bu faaliyetleri ve tutulan kayıtları ele almamız mümkün değildir. Biz bu çalışmamızda, sadece, belki de bir giriş mahiyetinde, Osmanlı Devleti (ve dönemi) bağlamında, hayvan hakları (ve refahı) çerçevesinde, bizi amacımıza ulaştıracak, en yoğun bilgilerin bulunduğu başlıca kaynaklar (ve özellikle belgeler) ve türleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Öncelikle bu konuya ilgi duyanlar olmak üzere herkes için ulaşılabilir ve erişilebilir bir yol haritası çizecek, çalışmamızı bu yönde geliştireceğiz. Bu çerçevede, belge ağırlıklı olmak kaydıyla söz konusu kaynakları dört farklı kategori halinde ele almaya çalışacağız. Dört bölüm sonrasında ise, ulaşıldığı takdirde katkı sağlayacağına inanılan diğer ikinci(l) kaynaklarla ilgili bilgi verilecektir. Söz konusu bölümlerde önce belgeler ana hatlarıyla ve etimolojik olarak tanıtılacak, sonrasında ise, konu eksenli örnekler verilmeye çalışılacaktır. Bu bölümlerin akabinde ise çalışmamız kısa bir değerlendirme bölümüyle sonlandırılacaktır.

I. Şer'iyye (Mahkeme) Sicilleri

Şer'iyye Sicilleri, Osmanlı Devleti'nin idari-hukuki yapısı ve işleyişi, Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel yapısı ve bunun günlük-sosyal hayata yansımaları bağlamında (günlük tüketim malzemelerinin ücretlerinden cinayet davalarına kadar) oldukça geniş ve renkli-doyurucu veriler sunmaktadır. Mahkeme sicili, kadı sicili olarak da adlandırılabilen ve özellikle XV. yüzyıldan itibaren düzenli olarak tutulan şer'iyye sicillerinde hayvan hakları ve refahı ile ilgili önemli ve özgün bilgiler ulaşılabilir. Şer'iyye Sicilleri'nin günümüze kadar muhafaza edilerek gelmiş olması da ecdadımızın belge tutma/dokümantasyon ve arşivcilik hususundaki titizliğini ve ciddiyetini gözler önüne

¹ Ulusal düzenlemeler bağlamında, 2004 yılında yürürlüğe girip bazı değişikliklerle günümüze kadar gelen 5199 sayılı Hayvanları Koruma Kanunu'na ek olarak, günümüz itibarıyla de gündemde olan 3. Yasama Yılı, 27. Yasama Dönemi'nde görüşülen Ekim 2019 tarihli 132 sıra sayılı Hayvanların Haklarının Korunması İle Hayvanlara Eziyet Ve Kötü Muamelelerin Önlenmesi İçin Alınması Gereken Tedbirlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu'nu da zikretmek yerinde olacaktır.(Not:BuSıra Sayısına ve raporun tam metnine; elektronik ortamda “http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/sirasayi_sd.sorgu_baslangic” internet adresindeki sorgu sayfası üzerinden erişilebilmektedir).

sermektedir. Yaklaşık olarak 10.000 adet sicil defteri,² Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne (ve ilerleyen süreçte dijital ortama) aktarılmadan önce uzun yıllar boyunca, şu anda İstanbul Müftülüğü olarak faaliyet gösteren ve hala da en zengin koleksiyona sahip bulunan Şeyhülislamlık (Bab-ı Meşihat) olarak adlandırılan bina ve kurumda (arşivde) muhafaza edilmekteydi³. Tam da burada, Türkiye Diyanet Vakfı'na bağlı olarak hizmet veren İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) bünyesinde, alanında uzman bir ekip tarafından İstanbul'a ait en az 100 defterin titizlikle transkribe edilip merkezin web sitesinde diğer birçok değerli materyal gibi araştırmacıların erişimine sunulduğunu belirtmek yararlı olacaktır.

Osmanlı toplumunun günlük hayatı, yaşam tarzı ve diğer birçok nesne gibi hayvanlara yönelik bakış açısını da hukuki bir süreç bağlamında oldukça doyurucu bir şekilde aktaran şer'iyye/kadı sicillerine (mahkeme kayıtlarına) ve içindeki verilere ulaşabilmek (eğer sicillerin/defterlerin önceden transkripsiyon-edisyon-kritik gibi çalışmaları yapılmamışsa) iyi düzeyde Osmanlıca, belge dili ve terminolojisine⁴ sahip/hakim olmayı gerektirmektedir. Osmanlı idaresindeki neredeyse tüm ana yerleşim birim(ler)inde tutulan kadı sicillerinin hepsine ulaşabilmenin mümkün ol(a)mayacağı açıktır. İstanbul dışındaki yerleşim birimleriyle ilgili çalışma yapılmak istenildiğinde, o yerleşim birimine ait sicillerle ilgili derleme, transkripsiyon ve edisyon-kritik çalışması yapıp yapılmadığı, yapıldıysa hangi sicillerle ilgili olarak yapıldığıyla ilgili olarak öncelikle o bölgedeki yerel idari birimler (valilik-kaymakamlık, belediye, ticaret ve sanayi odaları gibi)in yanısıra -eğer varsa- üniversiteye veya üniversitenin ilgili birimlerine başvurmak ve o çalışmaları ele alıp değerlendirmek çalışma yapmak isteyenlere kolaylık sağlayacaktır⁵. Bu noktada, bir anlamda Osmanlı devletinin vitrini, toplumunun aynası ve aydınının düşünce dünyasının bir yansıması konumunda olan İstanbul'a ait sicillere öncelik ve ağırlık vermek yerinde olacaktır. Burada şu hususu da belirtmek yerinde olacaktır. Kadı ve mahkeme sicili olarak da adlandırabildiğimiz şer'iyye sicillerini temel alan lisans bitirme, yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezlerinin yoğun olarak bulunduğu, öncelikle YÖK'e bağlı olarak hizmet veren Ulusal Tez Merkezi'ne ait (tez.yok.gov.tr) adresi, tezlerin yanı sıra bilimsel basılı materyallerin de çokça bulunduğu TÜBİTAK'ın kontrolünde faaliyetlerini sürdüren Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi'ne ait ulakbim.tubitak.gov.tr ve yukarıda da bahsedildiği veçhile özellikle ilahiyat alanıyla ilgili makalelere geniş yer veren İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) ait (www.isam.org.tr) adresini ziyaret etmek ve söz konusu sitelerde arama-tarama yapmak ufuk açıcı olacaktır. Burada üzülererek belirtmek gerekmektedir ki, söz konusu sitelerde, Osmanlı Dönemi Hayvan Hakları ve Refahı konusuyla doğrudan ilgili veriler yok denebilecek nitelikte az miktardadır. Sadece Veterinerlik Fakültesi Deontoloji Anabilim Dalı ve Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etiği Anabilim Dalı'nda bu alanla ilgili birkaç makaleye

² XV. yüzyılın ilk yarısından XX. yüzyıla kadar geçen zaman içerisinde Osmanlı toplumunun sosyal, siyasî, askerî ve hukukî durumu hakkında çok kıymetli bilgiler içermekte olan sicillerin bulunduğu arşivin kısa tarihçesi ve teşekkülü, sicillerin genel muhtevası ve mahiyeti, arşiv binasının inşası ve son dönemde (2008-2014) arşivle ilgili yapılan çalışmalar ile ilgili doyurucu bilgi için ayrıca bakınız. Ayhan Işık, "İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 24, İstanbul, Şubat 2015, s. 70-76; Küçük bir ayrıntı da olsa, sicillerin korunması/muhafaza edilmesi bağlamında söz konusu siciller ve içinde buldukları sicil dolaplarıyla ilgili olarak bakınız. Esra Yıldız, "Şer'iyye Sicilleri Arşivi Sicil Dolapları", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 24, İstanbul 2015, s. 78-79.

³ Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde yer alan 10.000 adet sicil defterinin yanı sıra, içinde yüzbinlerce belgeden müteşekkil 4254 adet sicili de barındıran Meşihat Arşivi'nin de içinde bulunduğu adeta dev bir dökümantasyon merkezi olan Bab-ı Meşihat'ın öncesi, tarihi süreci ve bulundurduğu diğer belge ve defterlerle ilgili kısa-öz-doyurucu bilgilendirme için bkz. Bilgin Aydın, İlhami Yurdakul, "Şeyhülislamlık (Bab-Meşihat) Arşivi Defterleri", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 24, İstanbul, Şubat 2015, s. 100-107; Sadece İstanbul Mahkemeleri'ne ait olan 9872 adet sicilin vakfiyeler bağlamında değerlendirilmesi ve istatistiksel analizi için ayrıca bakınız. Bilgin Aydın, "Osmanlı Kültür ve Medeniyeti İçin İki Kaynak: Mahkeme Sicilleri ve Vakfiyeler", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017, s. 122-125.

⁴ Özellikle sicillerin genel muhtevası ve içerdiği terimsel anlamlı kelimelerle ilgili araştırmacılara ve ilgililere yardımcı olmak üzere bazı çalışmalar da yapılmıştır. Örnek olarak bkz. Hasan Moğol, *Şer'iyye Sicilleri Sözlüğü*, Mehter Yayınları, Ankara 1997.

⁵ Bu konuda, örnek olmak babında, Afyonkarahisar'la ilgili olarak yapılan bir çalışma için bakınız: Mehmet Güneş, *Afyonkarahisar'ın 563 No'lu Şer'iyye Sicili (Değerlendirme ve Belge Özeti)*, Afyonkarahisar Belediyesi Yayınları, Afyonkarahisar 2012.

rastlanabilmektedir. Bu durum-günümüzde oldukça ilgi uyandırıyor olsa da-bu alanla ilgili ciddi çalışma ve araştırmaların azlığını ve hatta -neredeyse-yokluğunu ortaya koymaktadır. Biraz daha mikro planda ifade etmek gerekirse, özellikle, Üsküdar Mahkemesi Sicilleri (1 ve 2 numaralı sicil)⁶, Eyüp Mahkemesi Sicilleri (182 numaralı sicil)⁷ ve İstanbul Mahkemesi Sicilleri (özellikle 25, 97 ve 154 numaralı siciller)⁸ müracaat etmek yerinde olacaktır.

II. Vakfiye ve Diğer Belgeler

Hız Peygamber devriyle birlikte başlayan ve İslam Medeniyeti diye adlandırılan kültür birikiminin taşıyıcısı ve aktarıcısı konumundaki Müslümanlar tarafından, her dönemde farklı şekilde ihya edilip taçlandırılan vakıflar, Osmanlı Devleti döneminde adeta zirveye ulaşmış, hayatın her alanında varlığını hissettirmiştir. Öyle ki; bu olgu, vakıf bir evde doğan insanın öldüğünde yine vakıf bir tabuta konulup vakıf bir mezarlığa gömülecek derecede sosyal hayatın tüm aşamalarında kendine yer bulmuştur. Bir başka deyişle, insana dair bütün faaliyetleri ve ihtiyaçları da kapsayacak bir genişliğe ve kapsayıcılığa ulaşmıştır. Durum o hale gelmiş ki, insanı merkeze alan bu vakıf medeniyeti, yapısı gereği insanla sınırlı kalmamış, bitkiler ve hayvanları da içerisine alarak çevreyi de ihya, inşa ve ıslah edecek mekanizmalar geliştirmiştir. Biz bu bölümde, konumuz gereği, özellikle hayvanları ilgilendiren, hayvan hakları ve refahına ilişkin vakıflar ve vakfiyelerle ilgili kısa, öz aktarımda bulunmaya çalışacağız. Bunu gerçekleştirirken de, konuyu dağıtmama adına, vakıf olgusu ve geleneğinin tarihi süreci ve özellikle Osmanlı boyutuyla ilgili işlevleri hakkında kaleme alınan öz ve doyurucu birkaç çalışmaya yönlendirmekle yetinmeyi uygun görmekteyiz⁹.

Belgeler ışığında Osmanlı Dönemi Hayvan Hakları ve Refahı konusu incelenmek ve irdelenmek istendiğinde şu hususa özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Gerek İstanbul merkezli ve gerekse diğer bölgelerle ilgili tespit edilen şer'iyeye sicilleri dışındaki belgeler, yukarıda da ifade edildiği gibi, başta vakıfların tapu senedi mahiyetindeki vakfiyeler olmak üzere, büyük oranda şer'iyeye sicillerinde de yer almaktadır. Burada, bir örnek kabilinden, hayvan hakları alanında milat olarak kabul edilebilecek olan 1587 tarihli III. Murad'a ait ferman örneğini zikretmek yerinde olacaktır. Son döneme ait İstanbul

⁶ Konu ile ilgili ve bu siciller (ve sicillerdeki belgelerin tarih, konu ve yapılan muhakeme sürecinde varılan kararların aktarıldığı tablo ve örnek belge metinleri)bağlamında yapılan bir çalışma için bakınız: Nurdan Kırımlioğlu, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Mahkeme Kayıtlarında Atların Korunması", *Lokman Hekim Dergisi*, 2017;7(2), ss. 95-107.

⁷ Söz konusu sicille ilgili daha fazla ayrıntı için bkz.İstanbul Kadı Sicilleri 72 Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (H. 1154-1161 / M. 1741-1748) / proje yönetmeni M. Âkif Aydın; editör Coşkun Yılmaz; çeviri yazı / mukabele Abdulkadir Altın – Salih Kahrıman; kontrol M. Âkif Aydın -Mehmet Akman -Feridun M. Emecen- İdris Bostan - Mehmet İpşirli- İstanbul: Kültür AŞ, 2019, s. 19-22; İlgili belgelerle ilgili daha fazla ayrıntı için bkz.İstanbul Kadı Sicilleri 72 Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (H. 1154-1161 / M. 1741-1748) / editör Coşkun Yılmaz; İstanbul: Kültür AŞ, 2019, ss. 89, 106-107, 166, 229-230, 246-247, 271, 293-294, 297, 300-301, 336-337, 379-380, 381-382, 556, 567, 601, 604.

⁸ Bu sicillerde özellikle Hayvan Hakları literatüründe sadece Osmanlı değil neredeyse tüm dünya bağlamında milat olarak kabul edilebilecek, 1502 tarihli Bursa İhtisab Kanunnamesi ve 1587 tarihli III. Murad'a ait fermana mükerreren atıfta bulunulmakta ve vurgu yapılmaktadır.

⁹ Vakıf geleneğinin bu coğrafyadaki serüveni için bkz. Nazif Öztürk, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Vakıf Geleneği", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017, s. 30-39; Bu geleneğin kaleme kağıda bürünmüş ve kayıt altına alınmış formu olan vakfiyeler ve mahiyeti hakkında bilgi için bkz. Mustafa Küçük, "Osmanlı Döneminde Vakfiyelerin Önemi ve Mahiyeti", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017, s. 66-71; Tarihi binaları restore etmekten tutun da, konumuzla bağlantısı mahiyetinde hayvanların tedavi/barınma ihtiyacını karşılamaya varana kadar (BOA, BEO, 301/22528; Söz konusu belge, Daü'l-KelbHastahanesi/ameliyathanesi için gerekli olan ve getirilen buhar/hava gazı tedariki, İstanbul Gaz Şirketi tarafından talep edilen masraf(lar)ı (burada 31743 kuruş, 10 para) ve bunun nasıl/nereden ödeneceğini beyan etmektedir) 40 küsur vakıf işlevi ve amacının belgelerle bağlantılı kısa, öz aktarımı için ayrıca bkz. Esra Yıldız, "Şer'iyeye Sicillerinden Şefkat ve Merhamet Timsali Vakfiye Örnekleri", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017, ss. 72-75; Vakıflarla ilgili ıstılahi kavramlar mahiyetinde küçük bir terminoloji sözlüğü için bkz. Tuğba Aydeniz, "Evkaf Lügatçesi", *Din ve Hayat (TDV-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017, ss. 82-84; Genel olarak vakıf, vakfın tanımı, hayvanlar için/lehine/yararına vakıf caiz midir konusu ile ilgili olarak tartışmalar ve ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları (Bir İnsanlık Kitabı)*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1993, ss. 237-247.

merkezli kurumsal bazı düzenlemeler haricinde, kanunnameler, nizamnameler¹⁰ de aynı şekilde sicillerde bulunabilmektedir. Burada, önemine ve halen daha etkinliğini sürdürüyor olmalarına binaen ve vakıf defterleri gibi farklı yerlerde de muhafaza edilebilmelerinden dolayı vakfiyeler ve vakıf kayıtları¹¹ için ayrı/özel bir başlık açmanın daha doğru olacağı düşünüldüğünden dolayı bu bölüm oluşturulmuştur. Bu bölümü sonlandırırken vakıflarla ilgili bilgilere daha rahat ve hızlı bir şekilde ulaşabilmek için Ankara’da bulunan ve Vakıflar Genel Müdürlüğü bünyesinde faaliyetlerini yürüten ve yoğun olarak vakfiyelerin ve vakıf kayıtlarının bulunduğu Vakıf Araştırma Merkezi’nin ziyaret edilip merkezdeki yetkili ve görevlilerden bilgi alınabildiğini belirtmek faydalı olacaktır.

III. Fetvalar

İfta ve kaza organlarınınca düzenlenen bir belge türü olan fetva, Arapça asıllı bir kelime olup, sözlük anlamı itibarıyla ‘güçlükleri çözen kuvvetli cevaplar’ anlamına gelmekte, fıkhi anlamda ise, ‘fakihin hüküm mahiyeti olmaksızın verdiği cevap’ şeklinde anlaşılmaktadır. Fetvayı veren fakih müftü adını almakta olup, kanunları tatbik etme görevi olan kadıdan, kanunları tedvin edici işlevi yönüyle ayrılmaktadır. Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilecek tarihi niteliğe sahip, aynı zamanda şer’i bir müessese olan fetva mekanizması, Emevi ve Abbasilerde olduğu gibi, Osmanlı devletinde de rağbet edilen bir makam olmuş, önemli siyasi meselelerin yanı sıra, toprak gibi örfi meselelerde dahi, müftülerin (şeyhülislamların) fetvasına başvurulmuştur¹².

Osmanlı Devleti’nin yönetim birimlerinde ve toplum katmanlarında en fazla rağbet gören fetva kitapları (mecmuaları) bağlamında Hayvan Hakları ve Refahı konusunun ele alınması çerçevesinde şu bilgileri aktarmak uygun olacaktır: Fetvalar; günümüzde olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da önemli addedilen ve özellikle gerek reaya (vatandaşlar) ve gerekse de yönetim tabakası katında itibar görmektedir. Her seviyeden geniş kitlelerin rağbet gösterdiği ve ihtiyaçlarının giderilip sorunlarının çözülmesi bağlamında etkili ve (dini ve hukuki açıdan da) bağlayıcı bir pozisyonda gördüğü fetva mekanizması; Osmanlı Devleti’nin temel/toplumsal yapıtaşlarından biri olan ilmiye sınıfının da görüş ve bakış açısını sürece dahil etmektedir. Son tahlilde ve bu özelliklerinden hareketle, Osmanlı toplumundan, Osmanlı klasik dönemi yaşamından da nitelikli fotoğraflar sunan ve bir tür belge olarak da ele alınabilecek olan fetvaların konu bağlamında incelenip değerlendirilmesi doğru bir tutum olacaktır. Bu konuyla ilgili olarak, özellikle Osmanlı’da gerek halk, gerekse de bürokrasi ve yönetimde oldukça etkin

¹⁰ Örnek olmak babında 1877 tarihli Vilayat-ı Belediye Kanunu ve konumuzla ilgili hükümleri ele alan bir çalışma için bakınız: Ayşe Menteş Gürler, Şule Osmanağaoğlu, “Türkiye’de Hayvanları Koruma Kanunu’nun Tarihsel Gelişimi”, *Kafkas Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, 15 (3), 2009, ss. 327-328.

¹¹ Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün 2018 yılı temasının ‘Vakıf Kuran Kadınlar’ (Bkz: Mevlüt Çam, Beyhan Hacıömeroğlu, Adem Şahin (Hazırlayan), *Vakıf Kuran Kadınlar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları (131), Girişim Matbaacılık, Ankara 2018) olması hasebiyle, konuyla ilgili yayımlanan iki yayın, özellikle hayvan hakları ve refahı bağlamında kadınların kurduğu vakıflarla ilgili olarak incelenmelidir. Ayrıca, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayını olan ‘Tarihte İlginç Vakıflar’ (Bkz. Komisyon, *Tarihte İlginç Vakıflar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, (102), İstanbul, Ocak 2012) isimli eserden hayvanları, hayvan hakları ve hayvan refahını konu alan yaklaşık 14 adet vakıf, mercek altına alınmalı ve irdelenmelidir.

¹² Fetvanın rükünleri ve şekil özellikleri bağlamında bakınız. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyatı (Kubbealtı Akademisi Kültür ve San’at Vakfı), İstanbul, 1984, s. 341-345; Fetvanın tanımı ve ilgili kavramlar, Kur’an ve hadis’te fetva, fetvanın tarihsel süreci, fetva ve fetva verenin nitelikleri ile Osmanlı hukukunda fetva bağlamında daha ayrıntılı ve doyurucu bilgi için bkz. Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetva Eminliği (1826-1922)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. I. Baskı, Ankara 2014, ss. 19-59; Fetva mekanizmasının kurumsallaşmış hali olan fetvahane ve meşihat ile ilgili ayrıntı için bkz. Ayar, *Osmanlı Devletinde...*, DİB Yayınları, Ankara 2014, s. 60-102; Fetvanın mahiyeti (ifta-istifta) hakkında geniş çaplı malumat için bakınız. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, C. 8, Bilmen Basım ve Yayın, İstanbul, tarih yok, 128-164. Maddeler, ss. 253-267.

olan şeyhülislam Ebussuud Efendi¹³ ve Yenişehirli Abdullah Efendi'ye¹⁴ ait fetvalara, (eserleri bağlamında) öncelik verilmesi uygun bir davranış olacaktır. Bu alanda çok sayıda fetvaya erişmek kabil olmakla birlikte, biz çalışmanın hacmini ve sınırlılıklarını da göz önünde bulundurarak birkaç örnek vermekle iktifa edeceğiz. Ebussuud Efendi'ye ait fetvalardan biri çerçevesinde, 'bir insana tazim/yüceltme için kurban kesmek de haramlar arasında sayılmıştır'¹⁵. Böylece, aslanan kurban ibadeti dışında başka gerekçelerle kurban kesimine ve dolayısıyla hayvan varlığının ihtiyaç dışında azalmasına da engel olunmuş, bir anlamda hayvanların temel yaşam(a) hakkı koruma altına alınmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda en çok itibar gören fetva mecmualarından ve aynı zamanda Fetvahane tarafından muteber kabul edilen dört mecmuadan biri olan (büyük bir bölümü Türkçe, 29 tanesi Arapça toplam 3474 fetva içeren) Behcetü'l-fetâvâ, Lale Devri'nin meşhur şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (doğum tarihi bilinmemektedir, ö. h. 1156/m. 1743¹⁶) verdiği fetvalardan oluşan ve hayatında iken derlenen bir eserdir. Söz konusu eserde, hayvanların temel yaşam hakkıyla ilgili tespit edilebilen bilgi ve veri(ler) şöylece dir: Kitabü's-serika (hırsızlık kitabı), babükuttai't-tarika (yol kesme bölümü) da, 909, 910 ve 911 numaralı fetvalarda dolaylı olarak, 912 numaralı fetvada doğrudan, 913 numaralı fetvada ise manzum bir şekilde, içinde hayvanların da bulunduğu köy veya kasabaya ve halk(lar)ına zor kullanarak haksızca baskın yapıp mallarını ve hayvanlarını gasp edenlerden gasp ettikleri her ne varsa alınması ve kendilerinin de bir şekilde öldürülmeleri gerektiği öngörülmektedir¹⁷. Söz konusu fetvalar, insanlar kadar özellikle hayvanların da canına/temel yaşam hakkına ve refahına doğrudan kast eden bu tür uygulamaların tekraren yaşanmaması ve tevessül edil(e)memesi bağlamında, caydırıcılık yönü ağır basan hükümleri beyan etmektedir.

Bunların yanı sıra, ulaşılabil(in)diği ölçüde, diğer şeyhülislamların fetvalarına, bu alandaki süreli yayınlara yer verilmesi, ek olarak, ikincil bir (veri) kaynak mahiyetinde de olsa, fetvalar ve fetvaların Osmanlı toplumuna, halkın günlük yaşamına etkileri/yansımaları zımında üretilen tercüme ve telif

¹³ Bu çerçevede, Ebussuud Efendi'ye ait fetvalara bu alanda yapılmış bir tez aracılığıyla ulaşabilmek mümkün olup, söz konusu teze temel teşkil eden ve önceden tanımları yapılan nüshalarda, tekrarlar dahil olmak üzere 16012 âdet fetvâ maddesi bulunmaktadır. Tekrarlar çıkarıldığı takdirde –üçte bir kadarının tekrar olduğu varsayımına göre- bu rakam yaklaşık 10674 âdet edecektir. Ayrıca, 96 adet yazma eserden derlenen 7185 adet fetvâ maddesine dayanması hususu da dikkate alındığı takdirde, bu (doktora tezi olarak hazırlanan ve 2012 yılı itibariyle yayımlanmış olan) çalışmanın Ebussuud Efendi ve fetvaları konusunda bu güne kadar yapılan çalışmaların en geniş tabanlısı olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Bkz. Pehlül Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2007, s. 407, 413; Tezin yayımlanmış hali için bkz. Pehlül Düzenli, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yay., İstanbul 2012; Ebussuud Efendi'nin genel olarak hayatı ve eserleri için ayrıca bkz. Ercan Şen, *Ebussuud Efendi* (Osmanlı'nın Bilgeleri-3), İlke Yay., İstanbul 2016; Muhittin Eliaçık, "Ebu's-suud Efendi'nin Manzum Fetvaları", *TurkishStudies*, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish/Turkish Volume, Ankara, 11/15 Summer 2016, p. 110-111; Kendi dönemine kadarki padişahlar ve görev yapan şeyhülislamlar bağlamında hayatı için ayrıca bkz. M. Ertuğrul Düzağ, *Şeyhülislam Ebu's-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972, ss. 20-23; Hayatı ve görevi hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (Yayın Hazırlayan), *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar)*, İşaret Yayınları., Nisan İstanbul, 1998, ss. 317-326; Bu bağlamda, ayrıca bkz. Faik Reşat, *Eslaf (Eski Bilginler, Düşünürler, Şairler)*, Tercüman (1001 Temel Eser) Gazetesi Yayınları., yy., ty., ss. 131-134.

¹⁴ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi ve konumuzla ilgili önemli verilere ulaşılacak olan eseri Behcetü'l-Fetava ile ilgili doyurucu genel bilgilendirme için bkz. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, (Haz. Süleyman Kaya, Betül Algın, Zeynep Trabzonlu, Asuman Erkan; Editör. Mustafa Demiray), Klasik Yayınları. I. Baskı, İstanbul, Haziran 2012, s. 9-10;

¹⁵ Pehlül Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2007, s. 262.

¹⁶ Lale Devri ve Şeyhülislamlık Kurumu bağlamında, Yenişehirli Abdullah Efendi, eserleri ve meşihat politikası ile ilgili ayrıca bkz. Muhammed Kara, *Lale Devrinde Şeyhülislamlık Ve Yenişehirli Abdullah Efendi*, Balıkesir Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir 2017, s. 34-77; Hayatı ve görevi hk. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (Yay. Haz.), *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar)*, İşaret Yay., I. Baskı, nisan 1998 İstanbul, s. 411-412.

¹⁷ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, (Haz. Süleyman Kaya, Betül Algın, Zeynep Trabzonlu, Asuman Erkan; Ed. Mustafa Demiray), Klasik Yay. I. Baskı, İstanbul, Haziran 2012, s. 170-171.

eserler (bir anlamda fetva derlemeleri) in de ihmal edilmeyip taranması ve konu ile ilgili içeriklerin değerlendirilip kayıt altına alınması da hoş bir yaklaşım tarzı olacaktır. Biraz daha konuyu derinleştirmek adına ifade etmek gerekirse, şu bilgileri vermek yerinde olacaktır: Meşihat Makamı tarafından h. 1334/m. 1915 yılında, Ceride-i İlmiyye'nin eki/ilavesi olarak yayımlanan İlmiyye Salnamesi'nde Osmanlı İlmiye Teşkilatı'na dair diğer birçok önemli bilginin yanı sıra, 109 (son dönem görev yapanların da eklenmesiyle birlikte toplam 129¹⁸) adet şeyhülislamın biyografisi ve şeyhülislamlara ait fetva örneklerine (256 adet) yer verilmiştir¹⁹. Söz konusu İlmiye salnamesine göre, 1910 yazında, Şeyhülislamlık makamında Çelebizade Hüseyin Hüsnü Efendi²⁰, sonrasında da Musa Kazım Efendi²¹ görevde bulunmuşlar ve bu iki şeyhülislam, hayvanların katliamına fetva vermemek şerefine nail olmuşlardır²². Ayrıca, son dönem Osmanlı Fetva Makamı'nın en etkin yayın organı diyebileceğimiz Ceride-i İlmiyye'nin, 22. Sayısında, kerahiy(y)e bağlamında, dut yaprağıyla terbiye olunan ipek kurdunun dokuduğu koza güneşe tutulmadığı takdirde, çıkan ipekten yararlanılamamakta, bununla birlikte, güneşe tutulan kozada bulunan canlı kurtcuğun ise bu şekilde ölmekte olduğu ifade edilip, canlı kurtcuğun ölümü ile sonuçlanan böylesi bir davranışın mekruh sayılıp sayılmayacağı sorulmuş, 'sayılmaz' diye cevap verilmiştir²³. Her ne kadar, bu işlemin kerih görülmeyeceği ifade edilmiş olsa bile, Osmanlı toplumu (ve halkının veya bu toplumu oluşturan insanların zihin dünyasının), hayvan hakları ve refahı çerçevesinde, küçük bir canlı kurtcuğun ölümü nedeniyle de olsa endişelenen ve bunun kaygı ve ızdırabını taşıyan bir duyarlılığa sahip olmalarını göstermesi açısından bu fetva örneği oldukça önem arz etmektedir diye düşünmekteyiz.

Bu bahsi sonlandırırken, günümüzde de tartışılan, özellikle seyyahlar/ yabancılar tarafından yapılan ithamlara neden olan köpeklerin öldürülmesi/katli/itlafi konusu ile ilgili Osmanlı döneminden yükselen seslere kulak kabartmakta fayda görmekteyiz. Seyyah ve sefirler bir tarafa, Osmanlı kamuoyunda da bu durum çokça tartışılmış ve bu konuda işin dini ve hukuki boyutlarının da masaya yatırıldığı bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu konuda en öne çıkan eserler, Saçaklızade olarak da bilinen Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşi el Hanefi²⁴'ye ait, 'Risale fi ibahat-i katli (itlafi)-l Kitabı'l-

¹⁸ Bu 129 adet şeyhülislam, görev yaptıkları dönem(ler)in padişahı, görev (süre)leri ve verdikleri fetva örnekleriyle ilgili öz ve icmalî bilgi için bkz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (Yay. Haz.), *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamları)*, İşaret Yay., I. Baskı, Nisan 1998 İstanbul, s. 281-532.

¹⁹ Hk. Kısa bilgilendirme ve tanıtım için bkz. Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye (Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı)*, DİB Yay., I. Baskı, Ankara, Mayıs 2009, s. 132-133.

²⁰ Hayatı ve görevi hk. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (Yay. Haz.), *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamları)*, İşaret Yay., I. Baskı, Nisan 1998, İstanbul, s. 503-505.

²¹ Hayatı ve görevi hk. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (Yay. Haz.), *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve şeyhülislamları)*, İşaret Yay., I. Baskı, Nisan 1998, İstanbul, s. 506-507.

²² İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları (Bir İnsanlık Kitabı)*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1993, s. 542, dipnot bölümü.

²³ Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye (Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı)*, DİB Yay., I. Baskı, Ankara, Mayıs 2009, s. 165.

²⁴ h. 1145 / m. 1732 yılında vefat ettiği belirtilen Saçaklızade ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Özcan, "Saçaklızade Mehmed Efendi", *DİA*, C. 35, İstanbul 2008, s. 368-370.

Muzırır²⁵ ile Müstakimzade olarak da bilinen Süleyman Sa'deddin b. Emin Allah'a²⁶ ait, 'Risale fi Ahvali'l-Kilab'dır²⁷.

IV. Seyahatnameler ve/ya Gözleme Dayalı Hatıralar

Seyyahların ortak fikir, görüş ve kanaatlerinden yola çıkılarak Osmanlı'da Hayvan Hakları ve Refahı konusuyla ilgili özgün ve önemli verilere ulaşmak mümkün görünmektedir. Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun hayvan haklarına/refahına bakışını yansıtacak mahiyette, farklı tarihlerde, gezgin, elçi veya diplomatik görevli olarak Osmanlı ülkesinde bulunan kişilerin (buldukları dönemler de dikkate alınmak ve belirtilmek şartıyla, kronolojik bir düzlemde) görüşlerine, anılarına ve eserlerine atıfta bulunulması ve uygun bir formatta bu bilgilerin sunulması önem arz etmektedir. Bu çerçevede, öncelikli ve yoğun olarak, Osmanlı Devleti'nin en çok ziyaret edilen şehri ve bir anlamda devlet ve toplumun aynası/vitrini konumundaki başkent İstanbul ve ulaşabildiği ölçüde diğer bölgelerle ilgili gözlemlere erişmeye çalışmak yerinde olacaktır. Bu meyanda, kronolojik olarak 15 ve 16. yüzyılla ilgili veriler için Avusturyalı ve diğer sefirlerin gözlemlerinden faydalanabilmek mümkündür. Söz konusu yüzyıllarla ilgili verilerin yoğun olarak bulunduğu bir eserde²⁸, Büyük Türk Seyyahı Evliya Çelebi de dahil olmak üzere, toplam 20 küsur gezgin ve diplomattan (en meşhurları, Busbeck, Gerlach ve Lubenau'dur) alıntı ve görüşlere yer verilmiştir. Ayrıca seyyahların künyeleri ve görev sürelerine kitabın sonunda yer verilmiştir. 18. yüzyılla ilgili veriler, dönemin Osmanlı toplumu ve sosyo-kültürel yapısı ile ilgili oldukça önemli bilgiler içeren D'ohsson ve diğer seyyahlardan elde edilebilmektedir. Aslen Ermeni olup, sonradan İsveç vatandaşlığına geçen, tercümanlık ve elçilik gibi farklı diplomatik görevler ifa eden M. de M. D'Ohsson'un, Tableau General de l'Empire Ottoman isimli, Osmanlı Devleti'nin teşkilat ve medeniyet tarihini, örf ve adetlerini kapsamlı bir şekilde ele alan bir eseri bulunmaktadır²⁹. Eserin üçüncü bölümünü teşkil eden 'Hayvanların Usulüne Göre Boğazlanması' bağlamında (s.17-18), 'Avlanmaya Dair' başlıklı dördüncü bölümde (s.20-22)'Oyun Yasağına/Yasaklarına dair başlıklı bölümlerde (s.172, 236) ve son olarak IV. Kitap, XII. Bölüm, 'Müşahedeler I-Hayır İşleri' başlıklı kısımda (s. 188-189), Osmanlı toplumunda bir meleke haline gelen hayvan hakları duyarlılığı hususunun batılı bir diplomat tarafından gözlemlenip kaydedilmiş olması da ayrıca önem taşımaktadır kanaatindeyiz. 19. Yüzyılla ilgili olarak ise; 19. Yüzyıldaki İngiliz seyyahların görüşlerini temel alan ve Gürsoy Şahin tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve "İngiliz Seyahatnamelerinde Osmanlı ve Türk İmajı" ismiyle yayımlanan eser³⁰ faydalı ve ufuk açıcı olacaktır. Söz konusu eserde, W. Witman, R.R, Madden, C. Fellows, E. J. Dawis, ve W.j.j. Spry isimli gezginlerin seyahatnameleri bağlamında, 19. yüzyılda İngiliz seyahatnamelerine göre Türkiye ve Türkler konulu doktora tezi esas alınarak hazırlanan

²⁵ Arapça olarak kaleme alınan risalenin, 1304/1887 tarihli, Mahrukizade Raif (veya Cafer) tarafından Türkçe'ye (Osmanlıca), 'Köpekler' başlığı ile çevrilmiş ve İstanbul'da (Kostantınıyye Matbaa-i Ebü'z-Ziya) basılmış bir nüshası bulunmaktadır. Ayrıntı için bkz. İrvın Cemil Schick, "Müslüman Türkler ve Köpekler", *Toplumsal Tarih*, S. 310, (Ekim 2019), Tarih Vakfı Yay., İstanbul, s. 31-32; Ayrıca, söz konusu risalenin tahkikli neşri için bkz. İslam Demirci, "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin (Ö. 1145/1732) Risale Fi İbahatı Katli'l-Kilabi'l Muzırır Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 10 (2019/1), s. 217-240.

²⁶ h. 1202/m. 1788 tarihinde vafat eden müellif ve eserleri hakkında ayrıntı için bkz. Ahmet Yılmaz, "Müstakimzade Süleyman Sadeddin", *DİA*, C. 32, İstanbul 2006, s. 113-115.

²⁷ Her dönemde tartışmalara yol açmış olan köpeklerin öldürülmesi meselesinin, söz konusu müelliflerin eserlerinden de istifade edilerek, hayvanların temel yaşam(a) hakları bağlamında ve İslam Hukuku çerçevesinde ele alındığı güncel bir çalışma için bkz. Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 26 (2015), s. 299-309.

²⁸ Eser için bakınız: Karl Tebly, *Dersaadette Avusturya Sefirleri*, (Çeviren. Selçuk Ünlü), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1988; Bu bölümle ilgili olarak, Busbeck'in Türkçeye de çevrilen mektuplarından yoğun bir şekilde istifade edilmeye çalışılması da özellikle önerilmektedir.

²⁹ Bu eserin sadece bir kısmını ihtiva eden XVIII. yy. Türkiye'sindeki örf ve adetlere ayrılan ve konumuzla da ilgili olan bölümü için bakınız: M. de M. D'Ohsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, (Çeviren Zerhan Yüksel), Tercüman Gazetesi, 1001 Temel Eser (3), Tarih Yok., Yer Yok.

³⁰ Söz konusu eser için bakınız: Gürsoy Şahin, *İngiliz Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumunu ve Türk İmajı*, Gökkuşbu (Bilimevi Basın Yayın Limited Şirketi), İstanbul 2007.

bu eserde belirtildiği üzere, sadece XIX. Yüzyılda (1799-1900 arası), Türkiye'ye gelen ve seyahatnamesi bulunan 95 gezgin bulunmaktadır. Bu kadar yoğunlukta bir gezgin taifesine ev sahipliği yapan Osmanlı Toplumuna ilişkin verilen/paylaşılan bilgiler, konumuz açısından da oldukça önemli ve değerli olduğu için gezginlerin anılarından, çalışmalarından ve seyahatnamelerinden istifade etmek gerekmektedir. Genel itibarıyla gezginler, eserlerinde, Türk ve Rum ayrımı gözetmeden yorum yapmışlar, ama özellikle Türkleri, diğer olumlu-olumsuz nitelikleri bir tarafa, daha 'hayvansever' olarak nitelendirmekten geri durmamışlardır³¹. Burada, seyyahların da yoğun olarak aktarımda bulunmaları hasebiyle, uzun yıllar gündemi meşgul eden sokak köpekleriyle ilgili aktarımlara (s. 106-108), ve en az yolcular kadar hayvanları da doğal olarak ilgilendiren han ve kervansaraylarla ilgili gözlemlere (s. 121-124) atıfta bulunmakla yetiniyor, gereksiz uzatma ve çalışmanın amacının dışına çıkma endişelerinden dolayı ayrıntıya girmekten kaçınıyoruz. Bu eserlerden yararlanmak suretiyle Osmanlı hayvanseverliği ve hayvan hakları/refahı duyarlılığının çoğunlukla batı dünyasına (ve zihin yapısına/mantallitesine) mensup seyyahlar ve diplomatik görev sahibi kişiler tarafından yapılan ikrar ve itirafı mesabesinde olan hatıralara ve raporlara/gözlemlere bağlı kalarak, tekraren ve önemine binaen vurgu yapılmış olacaktır.

V. Başvurulabilecek Diğer Eserler

İlk olarak şu hususu belirtmek yerinde olacaktır ki, Osmanlı Devleti'nin hükümferma olduğu bölgelerde ve zaman diliminde belgeler, kanunnameler ve fetvalar haricinde, müstakil olarak Hayvan Hakları ve Refahı'nı esas alan ve bu konuya yoğunlaşan telif bir eser bulunmamaktadır. Sadece, içerisinde, hayvan haklarıyla ilgili verilere de kısmen ulaşılabilir, H. 808-M. 1405 tarihinde vefat eden Kemalüddin Muhammed ed-Demîri'ye ait olan, iki ciltlik 'Hayatü'l-Hayvan' isimli ansiklopedik eseri zikretmek yerinde olacaktır. Matbu nüshaları farklı kütüphanelerde mevcut olan eserde, bilinen bütün hayvanlarla ilgili teker teker zoolojik bilgi verilmesinin yanı sıra, incelenen hayvanla ilgili ayet-i kerime, hadis-i şerif, sahabe sözü ve doğruluğu kritik edilmeksizin bütün hikayeler de nakledilmiştir. Bu eserden dolayı, Avrupalılarca, 'Arapların Buffon'u' olarak adlandırılan Demiri, eserin yazılma süreciyle ilgili olarak, derslerinde, hayvanların gayr-i İslami tarzda ve hunharca katledildiğinden bahsedilmesi üzerine harekete geçtiğini, kitabını alfabetik olarak kaleme aldığını, bu süreçte 560 kitap ve 199 Arap şairinin divanından istifade ettiğini ifade etmektedir. (H. 800 / M. 1397'de Mehmed b. Süleyman tarafından Türkçeye çevrilen) söz konusu eser, Hakim Şah Muhammed Kazvini tarafından Farsçaya tercüme edilerek Yavuz Sultan Selim'e takdim edilmiş olup, 1973 yılında, Meral Yayınevi tarafından, 'Hayatü'l-Hayvan' adıyla yayımlanmıştır. Şafii mezhebine mensup bir fakih olan Muhammed ed-Demîri'nin söz konusu eseri, Bombay Üniversitesi Öğretim üyelerinden A.S.G. Jayakar tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir³². Bu eserin yanı sıra, yakın dönemde kaleme alınmış olsa da, yukarıda bölümler halinde zikrettiğimiz bütün belge türlerine ve kaynaklara olabildiğince geniş bir şekilde yer vermeye çalışan, Osmanlı Dönemi'yle ilgili verilere de ulaşabileceğimiz, konunun sosyo-kültürel ve edebi yönünü de ihmal etmeyen ve Hayvan Haklarıyla ilgili adeta bir kırkambar niteliğindeki İsmet Sungurbey'e ait eser³³de, mutlaka titizlikle incelenmeli ve irdelenmelidir. Ayrıca konunun derinlik kazanması ve çok boyutlu olarak kavranabilmesi için, Osmanlı Kültürü bağlamında, Mehmet Bayrakdar'ın İslam ve Ekoloji isimli eserinden³⁴; İslam Hukuku bağlamında ise, Adnan Koşum'un İslam Hukuku'nda Hayvan Hakları³⁵ isimli eserinden istifade edilmesi de yönlendirici ve ufuk açıcı olacaktır.

³¹ Gürsoy Şahin, *İngiliz Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumuna ve Türk İmajı*, Gökkuşbuca (Bilimevi Basın Yayın Limited Şirketi), İstanbul 2007, ss. 296, 337-340.

³² Söz konusu eser ve içeriğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Sungurbey, *Hayvan Hakları*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1993, s. 169-171.

³³ Söz konusu eser için bakınız: Sungurbey, *Hayvan Hakları*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1993; Ayrıca bakınız: İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları (Bir İnsanlık Kitabı Novella, Anılarla)*, Maltepe Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1999.

³⁴ Eser için bakınız: Mehmet Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Halk Kitapları, Ankara 1992.

³⁵ Eser için bakınız: Adnan Koşum, *İslam Hukuku'nda Hayvan Hakları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Halk Kitapları, Ankara 2018.

Sonuç

Çalışma boyunca da genel olarak görüldüğü üzere, Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde, hayvan haklarıyla ilgili olarak oldukça çok sayıda ve hak-refah bağlamında çağını aşır geride bırakacak nitelikte düzenlemeler gerçekleştirilmiş ve bunlar oldukça titiz bir şekilde kaydedilerek hem muhafaza edilmiş, hem de bu vesileyle, günümüze kadarki sürdürülebilirliği sağlanmıştır. Üstelik bu belgeler, istenildiğinde ulaşılabilir denli yakın ve erişime açıktır. Sadece merak, ilgi ve tabii ki sistemli ve yoğun bir çalışma gerekmektedir. Biz bu çalışmamızda, hangi kaynaklara başvurulabileceği, hangi belgelerden istifade edilebileceği ve genel olarak nasıl bir yol takip edileceğiyle ilgili adeta bir çalışma planı oluşturmayı amaçladık. Bu çalışmanın da etkisi ve yönlendirmesiyle, ilerleyen dönemlerde de bu konu üzerine çalışmalar yapılmaya devam edilecektir. Yapılan her çalışma, gerçeklerin önündeki toz bulutunu biraz daha aralayacak ve İslam medeniyetinin müşahhas bir örneği olan Osmanlı Devleti'nin hayvan hakları ve refahı bağlamındaki hassasiyetini ve bu eksende yapılan özgün çalışmaları gün yüzüne çıkaracaktır.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

BOA, BEO, 301/22528.

İstanbul Kadı Sicilleri 72 Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (H. 1154-1161 / M. 1741-1748) / proje yönetmeni M. Âkif Aydın; editör Coşkun Yılmaz; İstanbul : Kültür AŞ, 2019.

Telif Eserler ve Basılı Kaynaklar

Abdullah Efendi, Yenişehirli *Behcetü'l-Fetava*, (Haz. Süleyman Kaya, Betül Algın, Zeynep Trabzonlu, Asuman Erkan; Ed. Mustafa Demiray), Klasik Yay. I. Baskı, İstanbul, Haziran 2012.

Ayar Talip, *Osmanlı Devletinde Fetva Eminliği (1826-1922)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014.

Aydeniz Tuğba, "Evkaf Lügatçesi", *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017.

Aydın Bilgin, "Osmanlı Kültür ve Medeniyeti İçin İki Kaynak: Mahkeme Sicilleri ve Vakfiyeler", *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017.

Aydın Bilgin, İlhami Yurdakul, "Şeyhülislamlık (Bab-Meşihat) Arşivi Defterleri", *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı Süreli Yayını)*, S. 24, İstanbul, Şubat 2015.

Bayraktar Mehmet, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Halk Kitapları, Ankara, 1992.

Bilmen, Ömer Nasuhi *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, C. 8, Bilmen Basım ve Yayın, İstanbul, ty.

Çam Mevlüt, Beyhan Hacıömeroğlu, Adem Şahin (Hazırlayan), *Vakıf Kuran Kadınlar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları (131), Girişim Matbaacılık, Ankara, 2018.

Demirci İslam, "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin (Ö. 1145/1732) Risale Fi İbahati Katli'l-Kilabi'l Muzır Adlı Eserinin Tahkiki Neşri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 10 (2019/1).

D'Ohsson, M. de M., *18. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler*, (Çeviren: Zerhan Yüksel), Tercüman Gazetesi, 1001 Temel Eser (3), yy., ty., yy.

Düzdağ M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebu's-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972.

Düzenli Pehlül, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2007.

Düzenli Pehlül, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yay., İstanbul 2012.

Eliaçık Muhittin “Ebu’s-suud Efendi’nin Manzum Fetvaları”, *TurkishStudies*, International PeriodicalfortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume, Ankara, 11/15 Summer 2016.

Eraslan Sadık, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye (Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı)*, DİB Yay., I. Baskı, Ankara, Mayıs 2009.

Güneş Mehmet, *Afyonkarahisar’ın 563 No’luŞer’iyye Sicili (Değerlendirme ve Belge Özetleri)*, Afyonkarahisar Belediyesi Yayınları, Afyonkarahisar, 2012.

Gürler Ayşe Menteş, Şule Osmanağaoğlu, “Türkiye’de Hayvanları Koruma Kanunu’nun Tarihsel Gelişimi”, *Kafkas Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, 15 (3), 2009.

Işık Ayhan “İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri Arşivi”, *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı Süreli Yayını)*, S. 24, İstanbul, Şubat 2015.

Kahraman Seyit Ali, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (Yayına Hazırlayan), *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar)*, İşaret Yayınları, Nisan İstanbul, 1998.

Kara Muhammed, *Lale Devrinde Şeyhülislamlık Ve Yenişehirli Abdullah Efendi*, Balıkesir Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir 2017.

Kırımlioğlu Nurdan, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Mahkeme Kayıtlarında Atların Korunması”, *Lokman Hekim Dergisi*, 2017;7(2).

Komisyon, *Tarihte İlginç Vakıflar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları (102), İstanbul, Ocak 2012.

Koşum Adnan, *İslam Hukuku’nda Hayvan Hakları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Halk Kitapları, Ankara 2018.

_____, “İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 26 (2015).

Küçük Mustafa “Osmanlı Döneminde Vakfiyelerin Önemi ve Mahiyeti”, *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017.

Kütükoğlu Mübahat S., *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyatı (Kubbealtı Akademisi Kültür ve San’at Vakfı), İstanbul, 1984.

Moğol Hasan, *Şer’iyye Sicilleri Sözlüğü*, Mehter Yayınları, Ankara, 1997.

Özcan Tahsin, “Saçaklızade Mehmed Efendi”, *DİA*, C. 35, İstanbul 2008.

Öztürk Nazif, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Vakıf Geleneği”, *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017.

Reşat Faik, *Eslaf (Eski Bilginler, Düşünürler, Şairler)*, Tercüman (1001 Temel Eser) Gazetesi Yayınları, yy., ty.

Schickİrvin Cemil, “Müslüman Türkler ve Köpekler”, *Toplumsal Tarih*, S. 310, (Ekim 2019), Tarih Vakfı Yay., İstanbul.

Sungurbey İsmet, *Hayvan Hakları (Bir İnsanlık Kitabı)*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1993.

_____, *Hayvan Hakları (Bir İnsanlık Kitabı Novella, Anılarla)*, Maltepe Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1999.

Şahin Gürsoy, *İngiliz Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumunu ve Türk İmajı*, Gökkuşbuca (Bilimevi Basın Yayın Limited Şirketi), İstanbul, 2007.

Şen Ercan, *Ebussuud Efendi (Osmanlı’nın Bilgeleri-3)*, İlke Yay., İstanbul 2016.

Tebly Karl, *Dersaadette Avusturya Sefirleri*, (Çeviren: Selçuk Ünlü), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Yıldız Esra, “Şer’iyye Sicilleri Arşivi Sicil Dolapları”, *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 24, İstanbul, 2015.

_____, “Şer’iyye Sicillerinden Şefkat ve Merhamet Timsali Vakfiye Örnekleri”, *Din ve Hayat (Türkiye Diyanet Vakfı-İstanbul Müftülüğü Süreli Yayını)*, S. 30, İstanbul, Şubat 2017.

Yılmaz Ahmet, “Müstakimzade Süleyman Sadeddin”, *DİA*, C. 32, İstanbul 2006.

Dijital Kaynaklar

1. http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/sirasayi_sd.sorgu_baslangic
2. tez.yok.gov.tr
3. ulakbim.tubitak.gov.tr
4. www.isam.org.tr

EHL-İ HADİS İÇERİSİNDE İBN MÂCE’NİN YERİ*

M. Saffet SARIKAYA**

İsa ÇUBUKCU***

Öz

Ehl-i hadis; Hz. Peygamberin (s.a.s) vefatından sonra ona nispet edilen sünnetin derlenip yazıya aktarılmasını üstlenen topluluğu tesmiye eder. Bu şekliyle yaptıkları bilimsel bir faaliyet gibi görünse de Ehl-i hadis uleması, II/VIII. yüzyılın başlarından itibaren nakledilen âsâr ile yetinen ve hayatını bu rivayetlerin etrafında şekillendiren gelenekçi/lafızcı bir anlayış biçimi oluşturmuştur. Kendilerini Ebû Hanife'nin şahsında Ehl-i re'y'e karşı konumlandırın bu topluluk, sadece muamelâti ilgilendiren fikhî meselelerde değil dönemin siyasî ve itikadî meselelerinde de kendilerine has görüşler ileri sürmüştür. Öte yandan kendilerinin dışındaki mevcut fırkalarla ilgili Rasulullah'a (s.a.s) nispet edilen rivayetlerle görüş beyan eden bu fırkanın itikadî yönü çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Eserinin içeriği itibariyle bu ekolün din anlayışını benimseyen İbn Mâce, derlediği ve çok sonra Kütüb-i Sitte'den sayılan meşhur *Sünen*'ine yazdığı *Mukaddime*'sinde muhalif fırkaları eleştirerek, Ehl-i hadisin din anlayışını savunmuştur. Bu makalede İbn Mâce'nin *Sünen*'inden yola çıkılarak onun Ehl-i hadis içerisindeki konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ehl-i hadis, İbn Mâce, *Sünen*, Kütüb-i Sitte.

The Place of Ibn Mâjah in the Ahl-i Hadîth

Abstract

Ahl-i hadith; is the name of the group that undertakes the collection and writing of the sunnah attributed to the Prophet after his death. Even though it seems like a scientific activity they did in this way, Ahl-i hadith scholars, created a traditionalist/verbalist understanding that was content with the athar and shaped his life around these narrations from the beginning of the hijri second century. This community, which positioned themselves against the Ahl al-Ray in the person of Abu Hanifa, put forward their own views not only on the fiqh issues concerning the transactions, but also on the political and theological issues of the period. On the other hand, the creed aspect of this sect, which expresses its opinion with the narrations attributed to the Prophet about the existing sects other than their own, has often been ignored. Adopting the religious understanding of this school in terms of the content of his work, Ibn Mâjah defended the religious understanding of the Ahl-i hadith by criticizing the opposition parties in his *Muqaddima*, which he compiled and wrote to his famous Sunan, which is counted from al-

* Bu makale, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Programı'nda devam etmekte olan "İbn Mâce'nin Mezheplere Bakışı" adlı YL tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, Isparta/Türkiye. ORCID: 0000-0002-0931-6090

*** YL Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Programı, Isparta/Türkiye. ORCID: 0000-0002-4239-324X

Kutub al-Sitta much later. In this article, it will be tried to determine the position of Ibn Mâjah in the Ahl-i hadith based on this work.

Key Words: The History of Islamic Sect, Ahl-i Hadîth, Ibn Mâjah, *Sunan*, al-Kutub al-Sitta.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatına müteakiben Müslümanların oluşturduğu toplumda başta siyasî-itikadî olmak üzere pek çok soru ve sorun gündeme gelmiştir. Hız. Osman'ın şahadeti ile neticelenen olaylar, sahabe arasında vukû bulan savaşlar, Müslümanların topraklarının genişlemesi ve buna bağlı olarak farklı din, kültür ve düşüncelerle Müslümanların karşı karşıya gelmeleri, mühtedilerin önceki kültürel alt yapılarını yeni muhitlerinde yaşatmaya çalışmaları gibi sebepler pek çok yeni söylem ve görüşün, dinin problematik alanına dâhil olmasına yol açar. Böyle bir ortamda her bir fırka kendi görüş ve eylemlerini Kur'ân ve Hız. Peygamber'in hadisleriyle temellendirmeye çalışmıştır.¹ Emeviler iktidarında farklı söylemlere karşı geleneğe bağlı olarak hadis rivayetini desteklemiş ve hadislerin tedvininin resmî bir hüviyete bürünmesine sebep olmuştur. Böylelikle vefatları yaklaşık 130/747 yılından sonraya rastlayan ve belirli şehirlerde toplanan hadis âlimleri Ehl-i hadisin çekirdeğini oluşturmuştur.²

III/IX. asırda Ehl-i hadis, mihne politikaları akabinde iktidarı arkasına alan bir duruşla diğer İslamî fırkalara karşı üstünlük sağlamış ve devletin resmi mezhebi haline gelmiştir. Bu asırda halku'l-Kur'ân, imanın tarifi, iman-amel ilişkisi, Allah'ın sıfatları, ru'yetullah, re'y, bid'at, kulların fiilleri, kader, imamet gibi konular tartışılan önemli meselelerden bazılarıdır. Bu ve benzeri konular hakkındaki görüşlerini Hız. Peygamber'in hadisleriyle dile getirmeye önem veren Ehl-i hadis, hedefteki muhalif zümreleri Ehl-i bid'at olarak konumlandırmış ve dışlayıcı bir söylemi benimsemiştir. Mihne politikalarının galibi olarak karizmatik bir şahsiyete bürünen Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) görüşleri etrafında şekillenmeye başlayan bu ekolün, müfritleşen seyrinin de bu dönemden sonraya denk düştüğü gözlemlenmektedir.

Fırkalar arası gerilimin had safhaya ulaştığı III/IX. asırda ve "halku'l-Kur'ân" tartışmaları bağlamında Ehl-i hadisin Ehl-i re'yi rakip olarak gördüğü dönemde yaşamış İbn Mâce (öl. 273/886), eserini fikhî konulara göre tasnif etmiş ve doğru olanın re'ye değil esere/ilme tabi olduğunu hadisler üzerinden deklare etmeye çalışmıştır. Onun cevap vermeye çalıştığı zümre Ehl-i re'y ile sınırlı kalmamış, eserinin başında yer verdiği mukaddimesi ile diğer tüm muhalif zümrelere reddiye üslubuyla kendi din anlayışını savunmuştur. Bunu yaparken zaman zaman zayıf, münker hatta mevzu rivayetleri eserinde aktarmış ve bundan dolayı eseri hakkında pek çok hadisçiden ciddi eleştiriler almıştır.

Mezkûr literatürün sıhhatini şaibe altında bırakacak bir genelleme yapmaktan uzak durduğumuzu belirtmek isteriz. Makaledeki amacımız ilgili literatürü ve İbn Mâce'nin *Sünen*'ini sübût açısından ele almak değil, temelde siyasî bir hüviyet taşıyan mezheplerin hadis edebiyatı üzerindeki izini sürmektir. İbn Mâce'nin şahsında bu asrın siyasî, dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik olaylarının hadis yazımına etkisini ve Ehl-i hadisten bazılarının müfritleşen seyrini takip etmeye çalışacağız. Bu amaç bize günümüzde bir hayli revaçta olan-fikirleri ve siyasî faaliyetleriyle İslam düşüncesinde önemli bir yer işgal eden selefi akımlarının tarihi arka planını Ehl-i hadis özelinde anlamamıza yardımcı olacaktır.

Araştırdığımız konu tarihî nitelikli olduğu için buna uygun olarak tarih ilminin kullandığı yöntemlerden yararlanacağız. İslam Mezhepleri Tarihinin tasviri/betimleyici metodu ve şahıslar üzerinde derinleşme tekniğinden hareketle tikelden tümele gidecek şekilde İbn Mâce'nin mezhebini, din anlayışını ve Ehl-i hadisin hadis edebiyatındaki etkisini tespit etmeye gayret edeceğiz. Araştırmamıza konu olan İbn Mâce ve eseri *Sünen*, Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirilmemiş olması bizi aynı zamanda onun Ehl-i hadis geleneği içindeki yerini ve bu geleneğe katkılarını belirlemeye itmiştir. Bu konudaki tespitlerimiz III/IX. asrın ikinci yarısında Müslümanlar arasında Ehl-i hadis geleneğinin gelişim sürecini takip etmemizi kolaylaştıracaktır. Makalede İbn Mâce'nin görüşleri

¹ Kalaycı, Mehmet, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 211-233.

² Kutlu, Sönmez, *Selefilik'in Fikri Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Otto Yayınları, 4. Baskı, 2017), 55, 56.

fikir-hadise, zaman-mekân irtibatı çerçevesinde tespit edilip, dönemin farklı kaynakları da incelenerek en doğru bilgiye ulaşmaya çalışılacaktır.

Bu amaçla çalışmada öncelikle İbn Mâce'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, devamında ise onun mezhebi, din anlayışı ve Ehl-i hadis içerisindeki konumu tespit edilecektir. Elde ettiğimiz veriler ise sonuç bölümünde değerlendirilecektir.

1. İbn Mâce'nin Hayatı

Tam adı; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebi' Mâce el-Kazvinî'dir. "ابن ماجه" "ماجہ" ابن "veya" Farsça bir isim olup Türkçe'de İbn Mâce olarak kullanılmaktadır. Onunla ilgili klasik kaynaklardaki ilk bilgiyi Muhammed Tâhir el-Makdisî (öl. 507/1113) verir.³ Buna göre Makdisî, sahabe döneminden kendi yaşadığı asra kadar rical ve şehirlerin ele alındığı İbn Mâce'ye ait *et-Târih* adındaki eserini Kazvin'de görmüştür. Bu eserin sonunda İbn Mâce'nin yakın dostu olan Ca'fer b. İdris (öl.[?]) tarafından İbn Mâce'nin 273/887 yılında 64 yaşında öldüğünün yazıldığını belirtir. Yine Makdisî aynı kişiden İbn Mâce'nin 209/824 yılında doğduğunu duymuştur. Erkaya da erken dönem kaynaklarının hemen hepsinde bu tarihin verildiğini bildirir.⁴ Makdisî, İbn Mâce'nin hadis almak amacıyla Irakayn, Bağdat, Mekke, Şam, Mısır ve Rey şehirlerine ilmî yolculuklar yaptığını ve sünen, tefsir ve tarihe dair eserleri olduğundan bahsederek onun bu konularda "usta" bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmektedir.⁵

İbn Mâce III/IX. asırda telif ettiği *Sünen* isimli eseriyle ancak VI/XII. asırda tanınmıştır. Bu şöhretini ise Kütüb-i Sitte kavramını ilk defa kullanan ve Kütüb-i Sitte'ye İbn Mâce'nin *Sünen*'ini ilk defa dâhil eden Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin "*Şurûtu'l-Eimme fi'l-Kıra'â ve's-Semâ ve'l-Munâvele ve'l-İcâze*" adındaki eserine borçludur.⁶ Daha sonra Abdülğani b. Abdilvâhid el-Makdisî'nin (öl. 600/1203) "*el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*" adını verdiği eserinde yine İbn Mâce'nin *Sünen*'i Kütüb-i Sitte'den sayılmıştır. Bunları Etraf ve Rical türü eserlerin yazarları takip ede gelmiştir.⁷ İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve İbn Nedim'in (öl.385/995[?]) eserlerinde⁸ İbn Mâce ismini hiç zikretmemiş olmaları, onun daha sonraki dönemlerde tanındığını doğrular niteliktedir.

İbn Mâce, Kazvin şehrinin tartışmasız en büyük muhaddisi olarak anılır.⁹ Onun ilk hocası olan Muhammed et-Tenâfusî'nin vefatının 233/847 yılına rastlaması nedeniyle, İbn Mâce'nin hadis çalışmalarına devrin geleneğine uygun olarak 15-20 yaşlarında başladığı ifade edilir.¹⁰ İlk olarak gençlik çağı denebilecek bir dönemde Kazvin'de Muhammed et-Tenâfusî ve Ebû Hucr Amr b. Râfi' el-Beceli'den (öl. 237/852) hadis dersleri almış,¹¹ ardından eğitimi için 230/845 yılından sonra yukarıda bahsedilen ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır.¹²

İbn Mâce'nin hadis aldığı âlimlerden en önemlileri; el-Leys İbn-i Sa'd (öl. 230/845), Ali b. Muhammed et-Tenâfusî, Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) Muhammed b. Beşşar b. Bundar (öl.

³ Tâhir el-Makdisî, Hâfiz Ebû'l-Fazl Muhammed, Hâfiz Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzimi, *Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Hamse İmamlarının Hadis Kabul Şartları*, çev. Mahmut Kavaklıoğlu - F. Mehmet Yılmaz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 37.

⁴ Erkaya, Musa, *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 33, 34.

⁵ Tâhir el-Makdisî, *Kütüb-i Sitte*, 38.

⁶ Tâhir el-Makdisî, *Kütüb-i Sitte*, 27.

⁷ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, 2007), 249, 250.

⁸ Bk., İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019); İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Maarif*, nşr. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1413/1992).

⁹ Güner, Osman, "İbn Mâce'nin *Sünen*'i ve Kütüb-i Sitte'deki Yeri", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun: 8 (1996), 191-209.

¹⁰ A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, (İstanbul: İz Yayınları, 3. Baskı, 2020), 146; Erkaya, *İbn Mâce*, 34.

¹¹ A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, 146; Erkaya, *İbn Mâce*, 35.

¹² Tâhir el-Makdisî, *Kütüb-i Sitte*, 38, Güner, "İbn Mâce'nin *Sünen*'i", 192, Ayrıca hangi şehirlerde hangi şeyhten dersler aldığı için bk., Kandemir, M. Yaşar, "İbn Mâce" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 20/161, 162.

252/866), İbrâhim İbnu'l-Munzir'dir (öl. 318/930).¹³ Toplamda ise İbn Mâce'nin *Sünen*'indeki hadis aldığı şeyh sayısı 303'tür. İbn Mâce'den hadis rivayet eden öğrencilerinin sayısı ise on beştir. Öğrencileri arasında Muhammed b. Hâkim el-Medinî (öl. 242/856), İshak b. Muhammed el-Kazvinî (öl. 270/883), Ahmed b. Ravh el-Bağdâdî (öl. 275/889), Muhammed b. İsa es-Saffar (öl. 276/889), Süleyman b. Yezid el-Fâmî (öl. 339/950), Ali b. İbrahim el-Kattân (öl. 345/956) sayılabilir.¹⁴

Anılan bu kişiler arasında Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah¹⁵ ile İbn Mâce'nin Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'den hadis aldığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (öl. 290/903) ile İbn Mâce aynı hocadan ders almaları sebebiyle İbn Mâce'nin Hanbelî gelenek ile ilişkisi olduğu söylenebilir. Zira İbn Mâce'nin hadis aldığı şeyhlerinin arasında Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'nin ayrı bir yeri vardır. İbn Mâce, *Sünen*'inde İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde olduğu bilinen 1071 hadisi almış ve bu hadisler *Sünen*'in dörtte birinden fazlasını oluşturmuştur.¹⁶ Ehl-i hadis'ten sayılan İbn Ebî Şeybe ise mezkûr eserinin sonunda "Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanîfe" isimli bölümüyle Ebû Hanîfe'ye reddiye yazmış ve böylece Ehl-i re'y'e karşı olan tavrını göstermiştir.¹⁷

2. Eserleri

Meşhur hadis eseri *Sünen* ile tanınan ve muhaddis kimliğiyle şöhret bulan İbn Mâce'nin *et-Târih* ve *Tefsîru'l-Kur'ân* eserlerinden bahsedilir. *Tefsîru'l-Kur'ân*'ın tamamı elimize ulaşmamıştır. *et-Târih*'in ise sadece *Târihu'l-Hulefâ* (Halifeler Tarihi) bölümü bulunmaktadır. Erkaya ve Güner onun eserlerini aktardıkları bölümde *Târihu Kazvin* ismini kullanmışlardır.¹⁸ Makdisî ise, İbn Mâce'nin *et-Târih* isimli eseri olduğunu belirtir.¹⁹ Eserin elimize ulaştığı bölümün içeriği itibarıyla halifelerin biyografileri hakkında bilgi verdiği dikkate alınır *Târihu Kazvin* isminin verilmesi mümkün görünmemektedir. *et-Târih* isimli eserinin elimize ulaşan kısmı olan *Târihu'l-Hulefâ* (Rivayetü Ebû Bekir es-Sedûsî) Beyrut'ta müstakil olarak 1406/1986 yılında basılmış olup, ülkemizde A. Sarıkaya tarafından Türkçeye çevrilip 2017 yılında yayınlanmıştır.²⁰

Tefsîru'l-Kur'ân, İbn Mâce'nin en az bilinen ve dolayısıyla hakkında en az bilgi sahibi olduğumuz eserdir. Tüfenk, İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) bu tefsir hakkında sahabî ve tabîin tefsirinden sonra en önemli tefsir olduğunu belirttiğini nakleder.²¹ Erkaya, el-Mizzî (öl. 742/1341)'nin "hacimli bir çalışma olduğunu ve iki cüzünü gördüğünü" aktarır.²² Biz İbn Mâce'nin din anlayışına uygun olarak ancak bir "rivayet" tefsiri yapabileceğini tahmin etmekteyiz. Zira onun, *Sünen*'deki bid'at ve re'y'i zemmeden²³ hadislerden sonra her hangi bir te'vile gitmesi zor görünmektedir.

Kimilerince Kütüb-i Sitte içerisinde mütalaa edilen *Sünen*, İbn Mâce'nin tamamı elimize ulaşan tek eseridir. Eserinin isminin "*Sünen*" olması ve bu ismin geniş bir hadis edebiyatı türü oluşturması rastgele değildir. Ehl-i hadis tarafından verilen sünen türü te'lifât, başlı başına Ehl-i re'y'in fıkıh

¹³ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 249. Ayrıca bu kişilerin memleketleri ve İbn Mâce'nin bu kişilerden rivayet ettiği hadis sayısı için bk., Erkaya, *İbn Mâce*, 35-38.

¹⁴ Tüm ravi ve talebeleri için bk., Erkaya, *İbn Mâce*, 36 vd. Ayrıca bk., Muradov, Sefa, *İbn Mâce'nin Sünen'inde Mevzu Olduğu İleri Sürülen Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 11.

¹⁵ Polat, Selahattin, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel" 1/81.

¹⁶ Erkaya, *İbn Mâce*, 36.

¹⁷ Yatkın, Nihat, "Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Buhârî İle İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2003), 119-139; Yardım, Ali, "İbn Ebû Şeybe", 19/442-443.

¹⁸ Erkaya, *İbn Mâce*, 52; Güner, "*İbn Mâce'nin Süneni*", 191-209.

¹⁹ Tâhir el-Makdisî, *Kütüb-i Sitte*, 37.

²⁰ Sarıkaya, Asım, "Halifeler Tarihi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2017), 205-217.

²¹ Tüfenk, Hilal, "Kazvin'in Fethi, İslâmlaşması ve IV/X. Asrın Sonuna Kadar Şehirdeki İslâm Kültür ve Medeniyetinin Gelişmesindeki Ana Unsurlar", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 /13 (Aralık 2020), 267-289.

²² Erkaya, *İbn Mâce*, 52.

²³ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki, (Kahire: Daru'l-İhyâi'l-Kütüb 1373/1953), "Bidat ve cedelden kaçınma", 7; "Re'y ve kıyastan kaçınma", 8.

anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.²⁴ *Sünen*, kelime itibariyle sünnet kelimesinin çoğuludur ve “uygulana gelen âdet, tutulan doğru yol” gibi anlamlara gelir.²⁵ *Sünen*, hadis edebiyatına uygun olarak tanımlandığında; “ahkâm hadislerinin fıkıh konularına göre tertip edildiği kitaplar” olarak karşımıza çıkar. II/VIII. asrın başlarında tedvin ve tasnif faaliyetinin başlaması ile ortaya çıkan ilk hadis eserleri “sünen” denilen bu eserlerden olmuştur. Büyük bir kısmı kaybolmuş ilk hadis musanniflerinin eserlerini sünen türünde tasnif ettikleri bilinmektedir. Koçyiğit, “sünen” tasnif eden hadisçilerin bir listesini vermiştir.²⁶

İbn Mâce'nin *Sünen*'inin ve diğer sünen türü kitapların içeriğine baktığımızda onların genellikle insanların Allah'a karşı olan kulluk görevleri ve muâmelâtla ilgili hukuk kurallarını ihtiva ettikleri görülür. Yani sünen türü eserler, ibadât, ukubât ve muâmelâtla ilgili rivayetleri içerir. Konuları tahâret, salât, zekât, savm, nikâh vb. meselelere dairdir. Bu eserlerde “mevkûf” ve “maktû” yani sahabe ve tâbiûnun sözlerine yer verilmediği, içeriğindeki rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrîrlerden olan “merfû” haberlerden oluştuğu iddia edilmekle birlikte²⁷ alanının uzmanlarınca konu tartışmalıdır.²⁸ Ancak tafsilatlı bir araştırma gerektirmeden, göz gezdirmekle bile İbn Mâce'nin mukaddimesinde pek çok sahâbî ve tabiîn sözüne yer verildiği görülmektedir.²⁹

Sünen-i İbn Mâce'nin teknik bilgilerine gelince bu eserde de aynı muhtevayı yani ibadât, ukubât ve muamelâtla ilgili hadisleri görmek mümkündür. Ancak Abdullah b. Abdîrahman ed-Dârimî'nin (öl. 255/869) *Sünen*'i, Müslîm b. Haccâc'ın (öl. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahîh*'i ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen*'inin mukaddimelerinin bu genel kurallardan istisna edilmesi gerekir.³⁰ Zira İbn Mâce ve sayılan diğer müellifler fıkıh konularının dışına çıkarak eserlerinde dönemin tartışılan pek çok itikadî konularına dair hadisleri serdetmişlerdir. Örneğin İbn Mâce eserinde, Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine ittîbâ³¹, bid'at ve cedelden³², re'y ve kıyastan kaçınma³³, ashâbın faziletleri³⁴, Hâriciler³⁵ ve Cehmiyye'nin inkâr ettikleri³⁶ gibi pek çok fıkıh alanına girmeyen rivayetleri zikretmiştir. Hemen hemen aynı muhtevayı Dârimî'nin ve Müslîm'in eserlerinin mukaddimesinde görmek mümkündür.³⁷

Sünen'i M. Fuad Abdülbaki, 1373/1953 yılında Kahire'de, itinalı bir şekilde iki cilt halinde neşretmiştir.³⁸ Bu neşre göre eserde 4341 hadis, 1515 bab, 37 kitab/bölüm vardır. Bu 4341 hadisten 3002 adedi Kütüb-i Hamse sahiplerinin hepsi veya bazıları tarafından kitaplarında bulunan hadislerdir. Yani Kütüb-i Hamse'de bulunmayan 1339 hadis sadece *Sünen-i İbn Mâce*'de bulunmaktadır ki; bunlara “zevâid” denilmektedir. Eser Haydar Hatipoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiş ve on cilt olarak “*Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*” adıyla 1982 yılında basılmıştır.³⁹ Hatipoğlu bu zevâid rivayetlerin 428 tanesinin sahîh, 199 tanesinin hasen, 613 tanesinin zayıf ve 99 tanesinin münker, mekzûb veya vâhî (aslı

²⁴ Uğur Erman, *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansımaları*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 69.

²⁵ Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 224-225.

²⁶ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 210.

²⁷ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 210, Güner, İbn Mâce'nin *Sünen*'i, 193-194.

²⁸ Sünen tanımı ile ilgili çeşitli yorumlar için Erkaya, *İbn Mâce*, 61.

²⁹ İbn Mâce, “Rasulullah (s.a.v)'ın hadisine ta'zim ve ona aykırı olanı tehdit” 2, (No 19, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 29...)

³⁰ Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 234; Kiraz, Zafer, *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği, Sünen-i Dârimî Örneği*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 114, 115.

³¹ İbn Mâce, “Hidayete erdirilmiş Hulefâ-yi râşidînin sünnetine ittîbâ” 6.

³² İbn Mâce, “Bid'at ve cedalden kaçınma” 7.

³³ İbn Mâce, “Re'y ve kıyastan kaçınma” 8.

³⁴ İbn Mâce, “Rasulullah (s.a.v)'in sahâbîlerinin fazileti” 11.

³⁵ İbn Mâce, “Hâriciler hakkında” 12.

³⁶ İbn Mâce, “Cehmiyye'nin inkâr ettikleri” 13.

³⁷ Aydın, Abdullah, “*Dârimî*”, 8/495; Kandemir, M. Yaşar, “Müslim b. Haccac”, 32/93-94.

³⁸ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki, 2 cilt, Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütüb 1373/1953.

³⁹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbni Mâce*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Yayınları, 2018. (Eser mütercim tarafından “*İbni Mâce*” şeklinde başlıklandırılmıştır. Biz de atıfları böyle verdik.)

yok) olduğunu belirtir.⁴⁰ Aynı bilgileri A'zamî, Güner, Erkaya ve Bağcı da vermektedir.⁴¹ Ne var ki Erkaya bu bilgileri verdikten sonra mevzu, münker ve metruk rivayetlerin sayısını 170'e çıkarır.⁴² Erkaya tafsilatlı bir çalışma ile bu sayının artacağı öngörüsünde bulunmaktadır.⁴³ Ayrıca Erkaya ve Güner, *Sünen*'de bin kadar rivayetin delil olarak kullanılamayacağını da belirtmişlerdir.⁴⁴

Sünen'in içerisinde çok az tekrarın bulunması,⁴⁵ kullanımının kolay olması, tertibinin güzel oluşu ve bab başlıklarının fıkıh konularına göre tasnif edilmesi en çok övülen özellikleri olarak gösterilmektedir.⁴⁶ Bunlardan başka, "kitap ve babların tanzimi bakımından en mükemmel eserlerden biri olduğu pek çok muhaddis tarafından kabul edilmiştir" denilir.⁴⁷ Eserde 3002 hadis Kütüb-i Hamse'de olmayan ayrı isnadlarla rivayet edilmiş böylece bu hadisler güçlenmiştir.⁴⁸ Kütüb-i Hamse'ye dâhil edilerek altıncı kitap olarak kabul görmüş ve böylece şöhret kazanmıştır.

Sünen'e yöneltilen övgülere nispetle eleştiriler bir hayli çoktur. Eleştirilerin en önemlisi, yalancılık ve hadis hırsızlığı ile itham edilmiş bazı ravilerden rivayetlerin alınmasıdır.⁴⁹ Bundan dolayı İbnü'l-Esir (öl. 630/1233), Mahlâtî (öl. 762/1360), İbn-i Hâcer (öl. 852/1448) ve Kastallânî (öl. 923/1517) gibi muhaddisler *Sünen*'in Kütüb-i Hamse ile zikredilmesini kerih görmüşlerdir.⁵⁰ Eserin eleştirilen diğer önemli yönü; münker ve az sayıda da olsa uydurma rivayetlerin olmasıdır. Güner, Zehebî'nin bundan dolayı "eserin sıhhatine gölge düşmüştür" ve "eserde delil olarak kullanılamayacak bin kadar rivayet vardır" değerlendirmesini dile getirir.⁵¹ "Az sayıda kaynaktan derlenmiş olması ve büyük çapta İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef*'ine dayanması" da eserin eleştirilen yönlerindedir.⁵²

Ayrıca Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi müellifler zayıf hadis naklettiklerinde eserlerinde buna işaret etmişlerken İbn Mâce, mevzu bir rivayet aktardığında bile bunu belirtmeden geçmiştir.⁵³ Bu da onun ve eserinin değerini azaltan bir başka önemli faktördür. Esasen onun naklettiği hadisler hakkında bir sıhhat değerlendirmesi yapmaması naklettiği mevzu rivayetler için de geçerlidir. Bu durum muhtemelen rivayet senedinde yer alan kişilerin selef-i salihînden olmaları sebebiyle sikalıklarına olan güvenle alakalı olmalıdır. Öte yandan İbn Mâce'nin mevzû rivayetleri kendi din anlayışına uygun olarak bilerek naklettiğini düşünmek ise sû-i zandan öte bir anlam taşımaz.

Sünen hakkında en ciddi eleştiri ise çağdaş araştırmacılardan Hadis alanında doktora düzeyinde İbn Mâce üzerine Türkiye'de tek müstakil çalışma yapan Erkaya'dan gelmiştir. O, *Sünen*'in bize intikalinde ciddi şüpheler bulunduğunu dile getirerek, "*Sünen*'in rivayetinde ciddi inkıtalar, ölmüş kişilerden rivayetler ve 6-7 yaşındaki çocukların nakilde bulunması söz konusudur" şeklinde tespitlerde bulunmuştur. Yine Erkaya, *Sünen*'in bu kadar eleştirildiği halde İbn Mâce'nin nasıl "sika", "sebt", "sâduk", "imam" vb. şeklinde taltif edildiğini sorgulayarak, mezhebî aidiyetin bu türlü yorumlarda etkili olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Kimi çağdaş araştırmacılar ise *Sünen*'in içerisinde altmış bir mevzu rivayet olduğunu dile getirmelerine rağmen, yine de İbn Mâce'yi övme eğiliminde olmuşlardır.⁵⁵

⁴⁰ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, 1, XXII.

⁴¹ A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, 146; Güner, "İbn Mâce'nin *Sünen*'i", 193; Erkaya, *İbn Mâce*, s. 63; Bağcı, H. Musa, "İbn Mâce'nin *es-Sünen* Adlı Eserinin Mukaddime'sinin Tahlili", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 3 (2010), 16.

⁴² Erkaya, *İbn Mâce*, 63.

⁴³ Erkaya, *İbn Mâce*, 63.

⁴⁴ Erkaya, *İbn Mâce*, 4; Güner, "İbn Mâce'nin *Sünen*'i", 197.

⁴⁵ A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, 148.

⁴⁶ Erkaya, *İbn Mâce*, 41.

⁴⁷ A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, 148.

⁴⁸ Güner, "İbn Mâce'nin *Sünen*'i", 195.

⁴⁹ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 250.

⁵⁰ A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, 147.

⁵¹ Güner, "İbn Mâce'nin *Sünen*'i", 197.

⁵² Erkaya, *İbn Mâce*, 37.

⁵³ A'zamî, *Hadis Metodolojisi*, 147.

⁵⁴ Erkaya, *İbn Mâce*, 201.

⁵⁵ Bu yorum şöyledir; "İbn Mâce, dünya malını toplamaya talip olmayan ve ümerânın kapısına gitmeyen âlimleri sevmiş ve takdir etmiştir. Kendisi sade bir hayat sürdürmeyi seçmiş dünya malını toplama, makam ve mevki peşinde koşmaya

Sünen'in içeriğinde İbn Mâce'nin on iki yerde ravilerin hakkında kısa açıklama yaptığı ve altı yerde de metin hakkında çok kısa değerlendirmelerde bulunduğu nakledilmiştir.⁵⁶ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Mâce eserinde sadece Hz. Peygamber'in hadislerini toplamak istemiş ve eserine kendi sözünü zorunlu olmadıkça dâhil etmemiştir. Bu yaklaşım onun, Ahmed b. Hanbel'in, kitapların sadece rivayetlerden teşekkül etmesi ve âlimlerin kişisel yorumlarının eserlerden çıkarılması gerektiği⁵⁷ fikirlerinden etkilendiğini göstermektedir.

3. İbn Mâce'nin Mezhebi

İbn Mâce'nin *Sünen*'indeki hadisler onun din anlayışını yansıtır mı? Sorusu düşünülmesi gereken bir sorudur. O, sadece aldığı hadisleri yazmış olsaydı, yani eserine bir mukaddime yazmamış ve eserini fikhin konularına göre tertip etmemiş olsaydı bu sorunun cevabı çok daha zor olurdu.

İbn Mâce'nin eserini ilk defa Kütüb-i Hamse'ye dâhil eden Tâhir el-Makdisî onun mezhebi hakkında her hangi bir bilgi vermez.⁵⁸ Çağdaş araştırmacılardan Bağcı, *Sünen*'in mukaddime kısmının tahlilini yaparken, İbn Mâce'nin şer'î bütün meselelerde muhakkak bir hadise dayanılması gerektiğini ileri süren bir bakış açısına sahip olduğundan hareketle "Ehl-i hadis" mezhebinden olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁹ Erkaya ise, Şah Veliyullah Dehlevî'den (öl. 1176/1762) nakille onun "Hanbelî", Tâhir el-Cezâiri'den nakille "Ehl-i hadis" mezhebinde olduğunu, Enver el-Keşmîrî'ye göre ise İbn Mâce'nin mezhebinin bilinmediğini belirtir.⁶⁰ O, mevcut bilgilerden hareketle İbn Mâce'nin "Ehl-i hadis mezhebi üzerine" olduğu tespitini yapar.⁶¹

Biz ise İbn Mâce'nin mezhebini dolayısıyla din anlayışını tespit ederken onun eserinin içeriğine bakmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü o, *Sünen* gibi ahkâm hadislerinin fikh konularına göre tertip edildiği bir kitap yazarken eserini telif etme sebebini veya amacını belirtmemiş ancak eserinin başına dönemin itikadî tartışmaları ile ilgili hadisleri sıraladığı bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu noktadan hareketle onun eserinin içeriğini, mukaddimesini, din anlayışını ve diğer mezheplere olan bakış açısını bu bölümde ele alıp tespit etmeye çalışacağız. Rivayetleri belirli başlıklar altında toplamak demek olan tasnif zaten muhaddisin yorumunu yansıtmaktadır. Ayrıca klasik hadis eserlerindeki tasnif, dönemin tartışılan konularını da bizlere aktarmaktadır.⁶² Onun din anlayışına geçmeden önce mukaddime hakkında kısa bir bilgi vermenin yerinde olacaktır.

Mukaddime, sözlükte "öne geçmek" anlamına gelir. Buna istinaden ordunun öncü birliğine "mukaddimetü'l-ceyş" adı verilir. Buradan hareketle kitapların ve ilmî bahislerin başında yer alan önsöz, sunuş ve giriş yazılarına mukaddime denilir.⁶³ İbn Mâce'nin mukaddimesi, hadis tarihinde mukaddime geleneğinin ilk örnekleri olan Dârimî'nin *Sünen*'i ve Müslim'in *Sahih*'inden sonra üçüncü sırada yer alır. Yapılan bir çalışmada İbn Mâce'nin mukaddimesi ile Dârimî'nin mukaddimesinin usul ve içerik açısından birbirine benzediği, Müslim'in mukaddimesinin ise içerisindeki amaç belirten ifadeler itibarıyla bu iki mukaddimededen ayrıldığı tespit edilmiştir.⁶⁴

asla tenezzül etmemiştir. O, hayatta iki şeyi oldukça önemsemiştir: İslam'ı neşretmek ve ilim tahsilini yapmak." Bk. Saleh Saleh-Khalid Ahmed, "Ebû Dâvûd Ve İbn Mâce Sünenlerinde Mevzu Hadisler", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 6/39, (2020), 2756-2775.

⁵⁶ Erkaya, *İbn Mâce*, 46-52.

⁵⁷ Koçinkağ, Mansur, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re 'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2017), 53-78.

⁵⁸ Bk. Tâhir el-Makdisî, *Kütüb-i Sitte*, 37 vd.

⁵⁹ Bağcı, *İbn Mâce*, 18.

⁶⁰ Erkaya, *İbn Mâce*, 43.

⁶¹ Erkaya, *İbn Mâce*, 43.

⁶² Kırbaşoğlu, Hayri, "Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası", *Hadis'in Dünyü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1993), 13-22.

⁶³ Durmuş, İsmail, "Mukaddime" 31/ 115.

⁶⁴ Kıraz, Zafer, *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği, Sünen-i Dârimî Örneği*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 114, 115.

Klasik kaynaklarda mukaddimenin “mukaddimetü'l-kitab” ve “mukaddimetü'l-ilm” şeklinde iki kısma ayrıldığı belirtilir.⁶⁵ Ancak İbn Mâce'nin kaleme aldığı mukaddime içerik olarak bu iki türe de benzemektedir. Çünkü mukaddimetü'l-kitablarda eserin yazılış amacı, muhtevası gibi bilgiler verilirken *Sünen*'deki mukaddime böyle bilgiler yoktur. Aynı şekilde mukaddimetü'l-ilmde eserin ait olduğu ilim dalına ait bilgiler yer alırken *Sünen*'de hadis usulüyle ilgili de bilgi bulunmaz. Dolayısıyla biz *Sünen*'in mukaddimesinin klasik mukaddime geleneğinin dışında olduğunu görüyoruz.

Sünen'in mukaddimesi 24 bab 266 hadisten oluşmaktadır. Bu babların başlıkları bile onun mezhebî aidiyetini anlamaya yetecek niteliktedir. O, “*Rasulullah'ın sünnetine ittibâ etmenin gerekliliği*”⁶⁶ babı ile başlamış, sonra “*Rasulullah'ın hadisine tazîm ve ona muâriz olanı tehdit*”⁶⁷ babında toplam yirmi iki hadis vermiştir.

İbn Mâce, bu ilk iki babda Rasulullah'ın sünnetine koşulsuz itaati telkin eden hadisleri nakletmiş,⁶⁸ ona itaatin aslında Allah'a itaat olduğunu vurgulamıştır.⁶⁹ Bu hadislerin hemen ardından bir cemaatin daima Allah tarafından her dönemde kıyamete kadar var olacağını, Allah tarafından destekleneceğini ve halkın bu cemaate zarar veremeyeceğini ve bu cemaatin kıyamete kadar her zaman muhaliflerine galip geleceğini ifade eden rivayetleri sıralamıştır.⁷⁰ Şüphesiz İbn Mâce bu hadislerdeki cemaatin, Ehl-i hadis olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Devamında ise “erike” hadisi olarak bilinen; Rasulullah'ın hadislerinin bir kişiye ulaştığında o kişinin süslü tahtına yaslanıp “*bu Allah'ın kitabında yoktur*” dediği ve Rasulullah'ın “*sizi böyle bulmayayım*” uyarısında bulunduğu hadislere yer verilmiştir.⁷¹ Bu iki babda “*dinde olmayan bir şeyi ihdas edenin, ihdas ettiğinin merdut ve batıl olduğunu*” beyan eden rivayet de bulunmaktadır.⁷² Eserine bu iki babdaki hadislerle başlaması onun din anlayışını yansıtan ve sünnete verdiği değeri gösteren önemli ipuçlarıdır.

Ehl-i hadis din anlayışının tipik bir örneği olarak üçüncü, dördüncü ve beşinci bablarda “*Rasulullah'dan hadis rivayet ederken ihtiyatlı olma*”, “*Rasulullah'ın üzerine yalan uydurmanın ağır vebali*” ve “*yalan olduğunu bildiği veya sandığı halde hadis rivayet etme*” bablarında on dokuz hadis verilmekte⁷³ devamında ise Hulefâ-yi râşidinin sünnetine sarılma ve onlara itaat etmeyi telkin eden hadisleri sıralamaktadır.⁷⁴ Ardından bid'ate karşı tevakku etmeyi, cedelden kaçınmayı⁷⁵ re'y ve kıyastan uzak durmanın gerekliliğini⁷⁶ müstakil bablarla belirtmiştir. İman babında,⁷⁷ amelin imana dâhili,⁷⁸ iman artması ve eksilmesi,⁷⁹ kader babında kadere teslimiyet,⁸⁰ kader hakkında konuşanın hesaba çekileceği,⁸¹ sahâbilerin fazileti babında; ashâba sövülmemesi⁸² gerektiği ve meşhur sahâbilerin hepsinin faziletlerini ifade eden rivayetleri vermiştir.⁸³ Bununla birlikte Rasulullah'ın hadisini

⁶⁵ Durmuş, İsmail, “*Mukaddime*” 31/ 115. Bağcı, *İbn Mâce*, 17.

⁶⁶ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in sünnetine ittibâ*” 1.

⁶⁷ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in hadisine ta'zim ve ona aykırı olanı tehdit*” 2.

⁶⁸ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in sünnetine ittibâ*” 1, (No 1, 2)

⁶⁹ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in sünnetine ittibâ*” 1, (No 3)

⁷⁰ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in sünnetine ittibâ*” 1, (No 6, 7, 8, 9 ve 10)

⁷¹ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in hadisine ta'zim ve ona aykırı olanı tehdit*” 2, (No 12 ve 13) Bu rivayet üzerindeki tartışmalar için bk., Özafşar, M. Emin, “*Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti*”, *İslamiyat*, 1/3 (1998), 19-41.

⁷² İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in hadisine ta'zim ve ona aykırı olanı tehdit*” 2, (No 14)

⁷³ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'den hadis rivayet ederken ihtiyatlı olma*”; “*Rasulullah'ın üzerine yalan uydurmanın ağır vebali*” 4; “*Yalan olduğunu bildiği veya sandığı halde hadis rivayet etme*” 5.

⁷⁴ İbn Mâce, “*Hidayete erdirilmiş Hulefâ-yi râşidinin sünnetine ittibâ*” 6, (No 42, 43 ve 44)

⁷⁵ İbn Mâce, “*Bid'at ve cedelden kaçınma*” 7, (No 45, 46, 47, 48, 49, 50 ve 51)

⁷⁶ İbn Mâce, “*Re'y ve kıyastan kaçınma*” 8, (No 52, 53, 54, 55 ve 56)

⁷⁷ İbn Mâce, “*İman*” 9.

⁷⁸ İbn Mâce, “*İman*” 9, (No 65)

⁷⁹ İbn Mâce, “*İman*” 9, (No 61, 74 ve 75)

⁸⁰ İbn Mâce, “*Kader*” 10, (No 76 ile 92 arası)

⁸¹ İbn Mâce, “*Kader*” 10, (No 84)

⁸² İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in sahâbilerinin fazileti*” 11, (No 161 ve 162)

⁸³ İbn Mâce, “*Rasulullah (s.a.v)'in sahâbilerinin fazileti*” 11. (Bu bab 73 hadisle *Mukaddime*'nin en hacimli babıdır.)

gizlemenin kötülüğüne vurgu yaptığı gibi ilim tebliğ etme babında ise hadisleri tebliğ etmenin mükâfatına pek çok hadisle vurgu yapmıştır.⁸⁴

İbn Mâce, Hz. Peygamber'in dilinden *Hâricîyye*,⁸⁵ *Cehmiyye*⁸⁶ *Mürchie* ve *Kaderiyye*⁸⁷ gibi muhalif mezheplerin açık açık zemmedildiği ve İslam'ın dışında olduklarını ifade eden rivayetleri de bir araya getirmiştir. Onun sahâbenin fazilet sıralamasında sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali, ardından aşere-i mübeşşereyi takip ettiğini ancak Muâviye'ye yer vermediğini belirtmeliyiz.⁸⁸ Bu sıralamayı takip etmesi, hem Hâricîlere hem de Şîî tabanlı tüm fırkalara karşı kendi mezhebî aidiyetini savunmaya yöneliktir.

Örnekleri ve konu başlıklarını çoğaltmak mümkündür. Ancak verdiğimiz bab başlıklarından ve içeriklerinden yola çıkarak onun Mürchie'ye, Kaderiyye'ye, Şîa'ya, Cehmiyye'ye/Mu'tezile'ye, Hâricîyye'ye ve Ehl-i re'y'e mensup olmadığı anlaşılmaktadır. Tüm bu bab başlıkları ve içerikleriyle onun Ehl-i hadis mezhebinde olduğu ortadadır. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in karizmatik ve sembolleşen kişiliğine genç yaşlarında şahit olan ya da tesiri altında kalan İbn Mâce'nin henüz Hanbelîlikten bahsetmek için erken olsa da İbn Hanbel'in bakış açısına meyiletmesi muhtemeldir diye düşünüyoruz. Onun Hanbelî şahıslarla doğrudan teması olduğunu ancak Muâviye hakkındaki menfi tutumunu gösteren ve onu "hâkimiyeti altında oturulamayacak" birisi olarak nitelendiren rivayetinden⁸⁹ dolayı Hanbelîlerle tamamen uzlaşmadığını belirtmeliyiz. Sonuç olarak ise İbn Mâce'nin Hanbelî mezhebinden olmasa da her halükarda Ehl-i hadisin kuvvetli savunucularından olduğu izahtan varestedir.

4. İbn Mâce'nin Din Anlayışı

İbn Mâce'nin mezhebinin ismi olan Ehl-i hadis/Ehlü'l-hadis veya aynı anlamlardaki Sâhibü'l-hadis, Ashâbü'l-hadis tabirlerinin, sahâbîler zamanından beri kullanıldığı nakledilir. En çok hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94)'nin hadis öğrenmeye çalışan gençlere, "Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki Ehl-i hadissiniz" dediği rivayet edilir. Bu tabirlerle, hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler kastedilmektedir.⁹⁰ Ancak Ehl-i hadis, sadece hadisler konusunda derinleşmiş bir meslek grubu olmayıp, Mu'tezile, Şîa ve Mürchie kadar etkili olmuş II/VIII. asrın ikinci yarısında teşekkül etmiş önemli ekollerden birisidir.⁹¹ Eş'arî onları müstakil bir mezhep olarak ayrı bir başlıkta eserinde nakleder.⁹² Mu'tezile, Şîa, Mürchie ve Mâtürîdîler ise onları, Haşviyye, Nâbite, Mucbire, Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime bazen de mecazî olarak el-Ğusa (sel artıkları) ve el-Ğusr (insanların en rezilleri) olarak isimlendirirler.⁹³

İbn Kuteybe (öl. 276/889), *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* isimli eserinde Ehl-i hadisi; "Şarkta ve garpta, karada ve denizde, bulabilecekleri her yerde Rasulullah'ın hadislerini aramakla Allah'a yaklaşanlar" olarak tanımlar. Onların tek bir hadisi rivayet eden kişiden duymak için çok meşakkatli yolculuklara katlandıklarını ifade eder. Onların hadisler üzerine yaptıkları çalışmalarla hakkın gizli iken

⁸⁴ İbn Mâce, "İlim tebliğ etme" 18; "İnsanlara hayrı öğreten", 20; "İlimden faydalanmak ve onunla amel etmek", 23; "Kendisine soruları gizleyen", 24.

⁸⁵ İbn Mâce, "Hâricîler hakkında" 12.

⁸⁶ İbn Mâce, "Cehmiyye'nin inkâr ettikleri" 13.

⁸⁷ İbn Mâce, "İman" 9, (No 73)

⁸⁸ İbn Mâce, "Hidayete erdirilmiş Hulefâ-yi râşidînin sünnetine ittibâ" 6; "Rasulullah (s.a.v)'in sahâbîlerinin fazileti" 11.

⁸⁹ İbn Mâce, "Rasulullah (s.a.v)'in hadisine ta'zim ve ona aykırı olanı tehdit" 2, (No 18)

⁹⁰ Aydın, Abdullah, "*Ehl-i Hadis*", 10/507.

⁹¹ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka Planı*, 210.

⁹² Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim el-Eş'arî el-Basri, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi Makâlâtü'l İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, çev. Recep Demirel, (İstanbul: İ'tisam Yayınları, tarihsiz), 228-233.

⁹³ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 95. Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka Planı*, 60, 61, 210. Kutlu, Mutezili âlimlerden Cahız (öl. 255/869), Hayyat (öl. 300/912) ve Ebu'l-Kasım el-Belhi'nin (öl. 319/931) Ehl-i hadis yerine 'Haşviyye' ifadesini kullandıklarını belirtir. Bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka Planı*, 60-61.

ortaya çıktığını, pek çok uydurma sözün hadisçiler sayesinde yalan olduğunun anlaşıldığını örneklerle açıklar.⁹⁴

Eş'arî, Ehl-i hadisin din anlayışını *Makâlât*'ta şöyle özetler; Rasulullah'tan sika ravilerle gelen hiçbir rivayeti reddetmezler bu rivayetlere 'nasıl' ve 'niçin' demezler ve böyle demeyi bid'at görürler. Kitab ve sünnete sarılıp, dinin önderleri olan selef'e tabi olmayı gerekli görürler. İmanın söz ve amel olduğunu, imanın arttığını ve eksildiğini kabul ederler. Cedel ve kader konusunda tartışmayı çirkin görürler ve Kur'an'ın yaratılmış olmadığını, kelamın hem vakf hem de lafz olduğunu ve ayrıca bid'ate davet eden herkesten uzaklaşmayı gerekli görürler.⁹⁵

Bağdâdî *el-Fark beyne'l-fırak*'ta sünnet ve cemaat ehlini sekiz sınıfa ayırır. Üçüncü sınıf olarak Nebi'den gelen sağlam haberleri ve sünnetlerin yolları ile ilgili bilgilere sahip olanları ve bunlardan sahih ile zayıfın ayırımını yapabilenleri sayar. Onların cerh ve ta'dil'in sebeplerini bildiklerini ve bu husustaki bilgilerine sapık mezhep mensuplarının bid'atlarından bir şey karıştırmadıklarını ifade eder.⁹⁶

Şehristânî ise Ehl-i hadisi, coğrafi olarak "Hicaz ehli" diyerek tesmiye edip 'bir haber veya eser varken celî veya hafî kıyasa yönelmeyenler' olarak tanımlar. Yine Şehristânî, onların bu isimle anılmalarının sebebini hadisleri tahsil etmeleri, haberleri nakledip hükümleri bu haberler üzerine bina etme hususunda büyük ihtimam göstermelerini gerekçe olarak saymıştır.⁹⁷

Ehl-i hadisin tarihî serüvenini ya da ilk nüvelerini I/VII. asra yani sahabe devrine kadar gerilere götüren bir anlayış mevcuttur.⁹⁸ Bu anlayışa göre Emevi devleti, iktidarını korumak için mevâlî ile başlayan dinde alışkın olunmayan söylemlere karşı bir refleks göstermiş ve Ehl-i hadisin teşekkülü böylece resmi otoriteyi arkasına alarak başlamıştır. Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/ 720) bu zihniyetin temsilcilerini göreve çağırması ve onlardan bid'atleri yok etmelerini, halkı Peygamber'in yoluna "ilme" çağırmalarını istemiştir. Uyar, Yuhmid el-Evzâî'den (öl. 157/774) nakille Ömer b. Abdülaziz'in idarecilerine yazdığı mektuplarında bunu açıkça dile getirdiğini bildirir.⁹⁹ Böylelikle vefatları yaklaşık 130/747 yılından sonraya rastlayan ve belirli şehirlerde toplanan bu âlimlerin Ehl-i hadisin çekirdeğini oluşturduğu düşünülür. Onların tam listesi verilmekle birlikte¹⁰⁰ ilkleri ve en önemlileri; Zührî (öl. 124/742), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Evzâî (öl. 157/774), İmam Mâlik (öl. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), eş-Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmeb b. Hanbel'dir. (öl. 241/855)¹⁰¹

Ehl-i hadisin hâkim anlayışı Müslümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmaktır. Onlar, bu parçalanmışlığın çözümünün Kur'an'da ve Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in hadislerinde, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde olduğunu kabul ederler. Onlar hadisleri bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadislere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden, kitap ve hadisten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve re'y kullananları eleştiren kimseler olarak temayüz ederler.¹⁰² Aynı zamanda onlar Allah tarafından şeriatın ve ilmin koruyucuları olarak seçildiklerine inanırlar. Kendilerini İslam'ın merkezine yerleştiren bu ekol diğer tüm oluşumları bid'at ehli kendilerini ise bid'atlerin yıkıcıları olarak konumlandırmıştır.¹⁰³ Bu şekilde bir zihniyet inşa eden hadis ekolü âlimleri, rivayet olmayan konuda "bilmiyorum" demeyi ya da susup meseleyi çözümsüz bırakmayı tercih ediyorlardı. Örneğin tâbiünden eş-Şâbî'ye (öl. 104/722) Hz. Peygamber'den

⁹⁴ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 88-91.

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 230-233.

⁹⁶ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temimî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Baskı, 2018), 247.

⁹⁷ Şehristânî, Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacuddin (Lisanuddin) Muhammed b. Ahmed, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 5. Baskı, 2019), 194. Ayrıca Şehristânî aynı yerde onların önemli isimlerini de vermektedir.

⁹⁸ İşcan, M. Zeki, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 6. Baskı, 2017), 56, 57.

⁹⁹ Uyar, Ahmet, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri", *Blimname*, 5/2 (2004), 41.

¹⁰⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 738-761; Kutlu, *Selefilik Fikri Arka Planı*, 233-235.

¹⁰¹ Kutlu, *Selefilik Fikri Arka Planı*, 72.

¹⁰² Kutlu, *Selefilik Fikri Arka Planı*, 55.

¹⁰³ İşcan, *Selefilik*, 117.

şöyle bir söz naklettirilmiştir: “Ümmetim kıyaslama yapmadıkça helak olmaz, ne zaman ki kıyaslama yaparlar, işte o zaman helak olurlar.”¹⁰⁴

Aynı konuda akli bir takım istidlallerde bulunup re’ye başvurmanın kötülüğüne, etnik unsurları kullanan bir gönderme Hz. Peygamber’e nispet edilir ki bu rivayete mevâliden olan İbn Mâce de eserinde yer vermiştir.¹⁰⁵ Rivayet şudur; “İsrail oğullarının işi normal olarak devam ediyordu. Nihayet çeşitli milletlerden aldıkları esir kadınlardan doğan yeni nesil/ mevâlî türedi ve bu nesil re’y ile hüküm vermeye başlayınca, hem kendilerini hem de İsrailoğullarını dalalete sürükleyip götürdüler. Böylece onların işleri anormale dönmüştür.”¹⁰⁶ Hadis taraftarı olarak bilinen Süfyân es-Sevrî’nin bu rivayet hakkındaki yorumunun şöyle olduğu nakledilir: “Biz bu hadis üzerine düşündük ve anladık ki; Medine’de re’yi ilk konuşan Rebîa, Kufe’de Ebû Hanîfe, Basra’da ise Osman el-Bettî’nin üçü de esir çocuklarıdır.”¹⁰⁷ Böylelikle Arap olmayanlara karşı duyulan antipati de gözler önüne serilmiştir. Ebû Hanîfe ve diğer bir kısım re’y ekolü mensuplarının fıkıh alanındaki farklılıkları ve bu farklılıklardan ötürü ortaya çıkan Ehl-i hadisin olumsuz tepkileri, salt olarak re’yi kullanma olarak açıklanamaz. Burada önemli bir faktör daha vardır ki, o da Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının genellikle mevâlî kesiminden oluşudur.¹⁰⁸

5. Ehl-i Hadis İçerisindeki Konumu

III/IX. asır hadis tarihinde, “tasnif dönemi” olarak isimlendirilmiştir. Bu tasnif döneminde; fıkıhın Ehl-i re’y’in elinde gelişmesine tepki olarak, re’ysiz bir fıkıh arayışı söz konusudur. Buhari, Müslim ve diğer meşhur muhaddisler için geçerli olan bu durum İbn Mâce için de geçerlidir. Dolayısıyla bu türden bir eser kaleme alan İbn Mâce’nin ilk muhalif olarak gördüğü zümre Ehl-i re’ydir denilebilir. Onun re’y karşısındaki tavrını tespit etmemiz Ehl-i hadis içerisindeki konumunu belirlemeye yardımcı olacaktır.

Ahmed b. Hanbel’in, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf (öl. 182/798), Muhammed b. Hasan (öl. 189/805), Mâlik, Şâfiî ve Ebû Sevr gibilerininin fıkıh kitabı yazarak bid’ate düştüklerini ve bu tarz kitap yazanların Hz. Peygamber’in hadislerini terk ettiklerini ifade ettiği nakledilir. Ayrıca İbn Hanbel’in rivayetler daha baskın olmasına rağmen, Mâlik’in *Muvatta’* ve Süfyân’ın *Câmi’* adlı eserleri hakkında dahi katı bir tutum sergilediği de aktarılır.¹⁰⁹ Buradan hareketle çocukluk dönemi *Mu’tezile Mihnesi*’nde geçmiş İbn Mâce’nin, sadece “hadis”lere dayalı bir fıkıh eseri yazmasındaki en önemli saik İbn Hanbel’in bu tavrıdır denilebilir.

Onun re’y karşısındaki tutumu *Sünen*’in içeriğine de yansımıştır. O, “*Re’y ve kıyastan sakınma*”¹¹⁰ başlığında re’y ve kıyası kullananları doğrudan hedef almış ve içerisinde beş hadis nakletmiştir.¹¹¹ Ancak Hz. Peygamber’in sağlığında dinî ve dünyevî meselelerde re’yi ile içtihat bulduğu kabul edilir. Nitekim O’nun Kur’ân’ın şahitliğinde ilahi bir takım uyarılara maruz kalması kimi zamanlarda kendi içtihadına göre davranmasının doğal bir sonucu olarak değerlendirilir.¹¹² Hz. Peygamber’in ashabından bazıları da re’y ile içtihat bulmuş ve Hz. Peygamber onları onaylamıştır. Pek çok örneği olmakla beraber “Muaz hadisi” olarak bilinen meşhur rivayette Hz. Peygamber, Kur’ân ve sünnette hükmü bulunmayan konularda Muâz b. Cebel’in (öl.17/638) re’yi ile içtihat edip karara varmasını memnuniyetle karşılar.¹¹³

¹⁰⁴ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, s. 213.

¹⁰⁵ İbn Mâce, “Re’y ve kıyastan kaçınma” 8, (No 56)

¹⁰⁶ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, s. 144. İbn Mâce, “Re’y ve kıyastan kaçınma” 8, (No 56)

¹⁰⁷ Alibekiroğlu, Fatmanur, *Ehl-u’r-rey’in İtikadi Boyutu (Ebu Hanîfe Örneği)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011) 67.

¹⁰⁸ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 144.

¹⁰⁹ Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh”, 60.

¹¹⁰ İbn Mâce, “Re’y ve kıyastan sakınma”, 8

¹¹¹ İbn Mâce, “Re’y ve kıyastan sakınma”, 8.

¹¹² Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 34.

¹¹³ Özşenel, *Sünnet Ve Hadisi Değerlendirme*, 42-45; Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 25-42; Bedir, Murteza, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2. Baskı, 2017), 67;

Muâz hadisinin re'ye, içtihad ve kıyasa kaynaklık eden bu varyantı İbn Mâce'den önce yaşayıp vefat eden Şafîî, İbn Sâ'd (öl. 230/845) ve Ahmed b. Hanbel tarafından nakledildiği gibi onun muasırlarından Dârimî, Ebû Dâvud (öl. 275/889) ve Tirmizî (öl. 279/892) tarafından da nakledilmiştir. ¹¹⁴ Ancak İbn Mâce, *Sünen*'inde "Muaz hadisi"nin ¹¹⁵ farklı bir varyantı olan ve sadece kendisinin rivayet ettiği yani "zevâid" olan bir rivayeti nakleder. ¹¹⁶ Bu rivayette Muâz b. Cebel'e; "Rasulullah beni Yemen'e vali olarak gönderdiği zaman şöyle buyurmuştu: Sakın bildiğinden başka bir şeyle hüküm verme ve meseleleri hal etme. Eğer müşkülün olursa onu aydınlığa kavuşturuncaya kadar veya mesele hakkında bana mektup yazıncaya kadar dur!" ¹¹⁷ *فَقِفْتُ حَتَّى تُبَيِّنَهُ أَوْ تَكْتُبَ إِلَيَّ فِيهِ* Ancak bu rivayetin senedindeki Muhammed b. Sâid b. Hassan b. Kays el-Esedî pek çok meşhur muhaddis tarafından hadis uydurmakla ve zındıklıkla itham edilmiştir. ¹¹⁸

İbn Mâce'nin, Ehl-i re'ye olan tavrı sebebiyle re'ye kaynaklık eden meşhur Muaz hadisi yerine, mezhebî saiklerle re'yden sakındıran bir rivayete eserinde yer verdiğini görüyoruz. Böylece onun, nas olmayan konularda aklî bir takım çıkarımlarda bulunarak nassa muvâfık olarak ulaşılan hüküm manasındaki re'ye, kimi Ehl-i hadis müelliflerinden daha olumsuz bir tavır aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıdaki şekliyle Muaz rivayeti zevâiddir. Bu durum İbn Mâce'nin re'y konusunda Ehl-i hadis çizgisinin müfritlerinden olduğunu düşündürmektedir.

Onun diğer mezhepler konusunda da sert tutumu göze çarpmaktadır. Örneğin *الْخَوَارِجُ كِلَابٌ لِنَارٍ* "Hâricîler cehennem köpekleridir" denilerek Hz. Peygamber'in dilinden Hâricîler cehennemlik olarak konumlandırılmış, ¹¹⁹ *الرُّجْنَةُ وَالْقَدْرِيَّةُ* rivayetiyle Mürcie ve Kaderiye fırkalarının İslam'dan ¹²⁰ nasiplerinin olmadığı nakledilmiştir. Yine insanın fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığını düşünen Mu'tezile'nin, ¹²¹ Kaderiye olarak da isimlendirildiği göz önünde bulundurulduğunda, ¹²² "Kaderiye'nin bu ümmetin Mecusileri" ¹²³ olduğu nakline yer vermesiyle onları da İslam'ın dışına ittiği izlenimi uyandırmaktadır.

Mezkûr fırkalarla beraber Cehmiye ¹²⁴, Cebriye ¹²⁵ ve Şîa ¹²⁶ gibi ve daha pek çok fırkanın görüşlerine mukaddimesinin içeriği itibariyle reddiye üslubuyla cevap verdiği görülür. Sahabenin faziletinin aktarıldığı bölümde ise; İbn Mâce doğrudan hilafet meselesi hakkında bir sözü Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Rivayette Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığı bir sırada, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i işaret ederek: *إِنِّي لَا أَدْرِي مَا قَنْدَرُ بَقَاءِ فِيكُمْ. فَاقْتَنُوا بِاللَّيْنِ مِنْ بَعْدِي* "Ben aranızda ne kadar kalacağımı bilmem. Bunun için benden sonraki şu iki zata uyun," ¹²⁷ buyurduğu nakledilmiştir.

Akgül, Yusuf, "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muaz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2018), 193-222; Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", 41 vd.

¹¹⁴ Akgül, ilk olarak Şafîî'nin *el-Ümm* adlı eserinde daha sonra ise İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında ve diğer pek çok meşhur muhaddislerin eserlerinde yer aldığını bildirir. Bk., Akgül, "Muaz Hadisinin Tahlili", 196 vd.

¹¹⁵ Bu hadisin metni şöyledir: "Peygamber (s.a.) Muaz'a şöyle demiştir: "Ne ile hüküm vereceksin?" Muaz: "Allah'ın kitabıyla" Peygamber: "Ya, Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan?" Muaz: "Rasülünün Sünneti ile" Peygamber: "Orada da yoksa?" Muaz: "İçtihad ederim." Peygamber: "Allah'ın Resülü'nün elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun." bk., Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", 43.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bk. Akgül, "Muaz Hadisinin Tahlili", 193-222. Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", 19-48.

¹¹⁷ İbn Mâce, "Re'y ve kıyastan sakınma", 8, (No 55)

¹¹⁸ Akgül, "Muaz Hadisinin Tahlili", s. 196.

¹¹⁹ İbn Mâce, "Hâricîler hakkında" 12, (No 173)

¹²⁰ İbn Mâce, "İman", 9, (No 62 ve 73)

¹²¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 83.

¹²² Şehristânî, *Milel* 60.

¹²³ İbn Mâce, "Kader", 10, (No 92)

¹²⁴ İbn Mâce, "Cehmiye'nin inkâr ettikleri", 13.

¹²⁵ İbn Mâce, "Kader", 10.

¹²⁶ İbn Mâce, "Rasulullah (s.a.v)'in sahabelerinin fazileti", 11.

¹²⁷ İbn Mâce, "Rasulullah (s.a.v)'in sahabelerinin fazileti" 11, (No 97)

4.1. Lafziyye ve Vâkıfiyye Karşısındaki Tutumu

Bazı araştırmacılarca İslam kültür tarihinin en önemli olayı olarak değerlendirilen mihne uygulamaları,¹²⁸ halku'l-Kur'ân konusunda da pek çok rivayet uydurmaya neden olmuştur. Ancak İbn Mâce ve diğer Kütüb-i Sitte müelliflerinin eserlerine bu konuyla ilgili rivayetleri almadıkları iddia edilir. Kimilerince bu husus Kütüb-i Sitte müelliflerinin hadis ayıklama yöntemlerinin başarılı olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.¹²⁹ İbn Mâce'nin eserine baktığımızda o da, halku'l-Kur'ân konusunda her hangi bir nakilde bulunmamış, ancak mukaddimesinde “Cehmiyye'nin inkâr ettikleri” adlı babda, Allah'ın kelam sıfatını ifade eden; “Sizden hiç kimse yoktur ki; Rabbi onunla konuşacak olmasın.” مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ hadisine yer vermeyi ihmal etmemiştir.¹³⁰ İbn Mâce'nin diğer Ehl-i hadis uleması gibi Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunduğu Cehmî/Mu'tezilî zihniyete karşı açtığı başlıktan ve içeriğinde serdettiği hadislerden anlıyoruz.¹³¹ Bununla beraber Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunan İbn Mâce ve diğer Ehl-i hadis uleması, mihne politikaları sonrasında kendi içerisinde “mes'eletü'l-lafz” olarak anılan, Kur'ân'ın telaffuz edilmesinin ve yazıya geçirilmesinin nasıl değerlendirileceği hususunda ciddi bir tartışmaya sürüklenmiştir. İlk olarak Ebû Ali el-Kerâbisî (öl. 248/862) tarafından dile getirilen ve daha sonra Abdullah b. Küllâb (öl. 240/854[?]), Buhârî (öl. 256/870), Dâvud ez-Zâhirî (öl. 270/884) ve İbn Kuteybe (öl. 276/889) gibilerinin de benimsediği Kur'ân'ın mana itibariyle mahlûk olmadığı ancak insanların dilinde okunuşu itibariyle mahlûk olduğu görüşüne karşı, kıraatın Kur'ân'ın kendisi olduğu ve kıraatın mahlûk olduğunun kabul edildiği takdirde, Kur'ân'ın da mahlûk olduğunun iddia edilmiş olacağı İbn Hanbel'e nispet edilmiş ve taraftarlarınca savunulmuştur. Bir üçüncü grup ise bu mesele hakkında görüş beyan etmeyen ve bu mesele hakkında kesin bir karara varamayanları ifade eden Vâkıfiyye grubudur.¹³² İbn Hanbel taraftarları Kur'ân'ın telaffuz edilmesinin ve yazıya aktarılmasının mahlûk olduğunu iddia edenleri “Lafziyye” olarak adlandırıp, Cehmî/Mu'tezilî olmakla suçlamıştır.¹³³ Bununla beraber Hanbelî ekolün sistemleşmesinde önemli yeri bulunan Ebû Bekir Hallâl (öl. 311/923), Lafziyye ve Vâkıfiyye grupları arasında hiçbir fark olmadığını belirtmiş, Eş'ari, ise *Makâlât*'ında Ehl-i hadis'ten Kur'ân'ın mahlûk olmadığını iddia edenlerin, Lafziyye ve Vâkıfiyye gruplarını tekfir ettiklerini bildirmiş,¹³⁴ İbn Batta (öl. 387/997) ise, ‘bu iki grubun Cehmiyye'den yirmi kat daha kötü olduğu’ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.¹³⁵

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde, Lafziyye ve Vâkıfiyye'den hangisine meylettiğini ifade eden her hangi bir ibarenin bulunmamaktadır. Bununla beraber “Bid'at sahibinden oruç, namaz, hac, umre, cihat, tövbe ve fidyeden hiçbir şey kabul edilmez. يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا تَخْرُجُ الشَّعْرَةُ مِنَ الْعَجِينِ. Kıl hamurdan çıktığı gibi o da İslam'dan çıkar”,¹³⁶ “Bid'at sahibi, bid'atini bırakmadıkça Allah onun amelini kabul etmez”¹³⁷ ve “Ya Âişe, müteşabih ayetleri tutup muhkem ayetleri bırakmak sureti ile Kur'ân-ı Kerîm ile mücadele etmek isteyenleri gördüğünüz zaman Allah'ın ‘İşte kalplerinde şüphe bulunanlar bunlardır’ kavli-i cedîdi ile kastettiği insanların onlar olduğunu

¹²⁸ Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, (Ankara: Otto Yayınları, 3. Baskı, 2017), 39.

¹²⁹ Mehmet Çetinkaya-Mehmet Kubat, “Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (2020), 491-526.

¹³⁰ İbn Mâce, “Cehmiyye'nin inkâr ettikleri” 13, (No 185)

¹³¹ İbn Mâce, “Cehmiyye'nin inkâr ettikleri” 13.

¹³² Öz, Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimler Sözlüğü*, (İstanbul, Ensar Yayınları, 2012), 567; Koç, İsa, *Hanbelilik Eş'arilik İlişkisi (III.-V./IX.-XI.yy.)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), s.53. vd. Kimi araştırmacılarca Vakıfiyye, “mes'eletü'l-lafz” konusunda görüş beyan etmeyen ve bu meseleyi konuşmanın dahi bid'at olduğunu savunan grup olarak tanımlansa da, kavramın kelime manasına ve sonraki süreçteki Lafziyye ile aynileşmesine bakılırsa “bu konuda kesin bir karara varamayanlar” olarak tanımlanması daha isabetli görünmektedir. Bu mesele hakkında konuşmanın bid'at olduğunu savunanlar tanımı için Bk. Yurtalan, Büşra, *Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 134 vd.

¹³³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Lafziyye”, 27/ 48.

¹³⁴ Eş'ari, *Makâlât*, 434.

¹³⁵ Koç, *Hanbelilik Eş'arilik İlişkisi*, 89 vd.

¹³⁶ İbn Mâce, “Bidat ve cedelden kaçınma”, 7, (No 49)

¹³⁷ İbn Mâce, “Bidat ve cedelden kaçınma”, 7, (No 50)

anlayın. İşte böyle olanlardan sakının”¹³⁸ ifadeleri sebebiyle bid‘at ve müteşâbihat konusundaki sert tutumu ve İbn Hanbel’in tavrından etkilenecek hadislere dayalı bir fıkıh eseri kaleme aldığı göz önünde bulundurulduğunda, bu gruplardan her hangi birine meyletmeyeceği ve bu konuda da İbn Hanbel’i takip edeceği tahmin edilebilir.

4.2. Haşviye İle İrtibatı

Yukarıda aktardığımız ayrışmaların yanı sıra İslam düşünce tarihinde Ehl-i hadis içerisinde Allah’ın zatı, sıfatları ve ulûhiyet meselelerinde, teşbih ve teccime varan düşünceleri benimseyen “Haşviye” denilen uç bir gruptan bahsedilir. Günümüz Selefi akımların izlerini bulabileceğimiz mezkûr anlayış, İbn Mâce’nin Ehl-i hadis içerisindeki konumunu belirleme açısından önemlidir. Ahmed b. Hanbel’in ölümünün üzerinden çok geçmeden “Hanbelîliğin oluşumu” diyebileceğimiz süreçte özellikle Ebû Bekir el-Merrûzî (öl. 275/888) ve Ebû Bekir el-Hallâl (öl. 311/923) ile Hanbelîliğin sistemleşmesi ve Ebû Muhammed Hasan İbn Ali İbn Halef el-Berbehârî (öl. 329/941) ile mücadeleci/cihatçı boyutunun ortaya çıkmasının çok sürmediği görülür. Tıpkı halku’l-Kur’ân gibi teorik bir mesele olan “makâm-ı Mahmûd” ifadesinin izahı üzerinden Berbehârî ve karşıtları arasında kanlı çarpışmalar yaşanmıştır. Ayrıca lider konumunda olan Berbehârî, Abbasi Halifesi Kâhir döneminde (320-322/932-934) halkın desteğini alarak pek çok toplumsal ve sosyal olaya müdahalede bulunmuş, Bağdat’ın karışıklıklarından faydalanarak isyan çıkartmış, başına buyruk şiddet olayları ile tarihte “Hanbelî Fitnesi” veya “Berbehârî Fitnesi” olarak anılmıştır. Halife Razî döneminde (322-329/934-940) bu şiddet olaylarına bir dizi önlem alınmaya çalışıldıysa da bu önlemler müfrit Hanbelîlerin daha da hırçınlaşmasıyla neticelenmiştir.¹³⁹

Bu bilgilerden hareketle böyle bir dönemde yaşayan ve Ehl-i hadis din anlayışını benimseyen İbn Mâce’nin Haşviye’den olup olmadığı sorusu önem arz etmektedir. Bu soru ise Haşviye kavramı, Allah’ın zatı ve sıfatları, iman-amel ilişkisi, iktidar ile münasebet ve eğitim seviyesi gibi açılardan değerlendirilerek cevaplandırılabilir.

Haşy, sözlükte yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne, lüzumsuz ve gereksiz söz anlamına gelmektedir. Haşviye terimi genellikle dini konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyet anlayışında teşbih ve teccime varan düşünceleri savunan, bilgisiz kimseler kastedilir.¹⁴⁰ Haşviye kavram olarak, hadisleri nakleden ama manalarını bilmeyen, boş sözleri toplamak ve nakletmekle uğraşan boş ve bayağı insanlar için kullanılmıştır. Ayrıca onların kaba bir mücessime telakkisi ifade eden hadisleri, hiçbir tedkik ve tenkide tabi tutmaksızın, hatta diğer hadislere tercih ederek, sahih hadis addedip, harfiyen tefsir eden hadis ashâbı hakkında kullanıldığı belirtilir.¹⁴¹ Haşviye’nin daha çok bir zihniyet yapısı olduğu ve bazı Ehl-i hadis mensuplarında görüldüğü gibi başka mezheplerde de -örneğin Şîf-İmâmîyye’nin Ahbârîyye fırkası gibi- görülebileceği belirtilir. Bizim kullandığımız anlamda ise Haşviye; Ehl-i hadis içerisindeki uç bir gruptur.¹⁴² Şehristânî Ehl-i hadis içerisinde bir grubun açıkça teşbihe yöneldiğini ve onların Mûdar, Kehmes ve Ahmed el-Hüceymî olduklarını aktarır.¹⁴³

Allah’ın zatı ve sıfatları konusunda biri Allah’ı yaratılmışlara benzetme korkusuyla aşırı tenzihçi bir yaklaşım diğeri ise aşırı lafızcı bir anlayışı savunan teccim ve teşbihe giden iki yaklaşımdan bahsedilir.¹⁴⁴ Haşviye’nin bu tepkisellikten doğan bir zihniyet yapılanması olduğu anlaşılmaktadır.

¹³⁸ İbn Mâce, “Bidat ve cedelden kaçınma”, 7, (No 48). Bu hadiste yer alan ayetin meali; “O sana Kitab’ı indirdir. Onun bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri anlar.” Bk. *Kur’ân’ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Al-i İmran, 3/7.

¹³⁹ İğde, Muhyeddin, “Selefilîğin Tarihi Arka Planı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 8/2 (2015), 151-181.

¹⁴⁰ Yurdagül, Metin, “Haşviye” 16/426-427.

¹⁴¹ Koç, *Haşviye Fırkası*, 12.

¹⁴² Koç, *Haşviye Fırkası*, 17, 75.

¹⁴³ Şehristani, *Milel*, 104.

¹⁴⁴ Eroğlu, Ayşegül, *Hadis Tarihinde Cehmiyye’ye Yönelik Reddiyeler*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020) 93.

Ehl-i hadisin te'vile gitmeden haberî sıfatlardan Allah'ın yüzü, eli, parmağı gibi ifadeleri olduğu gibi kabul etme yoluna gittiği ve bu ifadeler üzerinden yorum yapmaktan kaçındıkları nakledilir. Klasik makâlât eserlerinde Ehl-i hadisin tanrı tasavvuru incelendiğinde,¹⁴⁵ İbn Mâce'nin eserinde de Ehl-i hadisin tanrı tasavvuruyla bire bir örtüşen Allah ile musâfaha/tokalaşma,¹⁴⁶ Allah'ın gülmesi¹⁴⁷ Allah'ın eli ile yeri dürmesi¹⁴⁸ ve kalbin Allah'ın iki parmağının arasında olması¹⁴⁹ gibi ifadeler içeren hadisler bulunduğu görülür. Ancak Ehl-i hadis tarafından bu ifadeler "leyse kemislih şey'un"/O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, ayetine¹⁵⁰ istinaden Allah'ın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarından farklı olduğu ifade edilir.¹⁵¹

Dolayısıyla Haşviyye'den Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) "Allah ettir, kandır, saçı ve kemiği vardır"¹⁵² gibi bir anlayış ile yan yana düşündüğümüzde ne İbn Mâce'nin ne de Ehl-i hadisin tamamının teccim ve teşbihe düşmediği söylenebilir.

İman anlayışı itibariyle ise İbn Mâce'nin, "iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik, uzuvlar ile amel" olarak naklettiği hadisten, ameli imana dâhil ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵³ Ancak bu anlayışı Hâricî, Eş'ari, Şâfiî ve Mu'tezilî gruplar gibi pek çok grubun da benimsediği bilinmektedir.¹⁵⁴

Koç, Nâşi el-Ekber'in (öl. 293/906) Haşviyye'yi, "Ehl-i Şam'ın değersiz, kıymetsiz, avâm insanları, yani Muâviye'nin takipçileri" şeklinde ifade ettiğini belirtir.¹⁵⁵ İbn Mâce pek çok sahabenin faziletine yer verdiği ilgili babda Muâviye'yi zikretmemiştir. Ayrıca İbn Mâce için kullanılan övgüler her ne kadar mezhebî taassubiyetin ürünü olsa da eserleri itibariye ilmiye sınıfından olduğu ya da en azından avâm tabakasından olmadığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan Haşviyye ile ilişkilendirilemeyeceği aşikârdır.

Resmî otorite ile ilişkiler açısından değerlendirildiğinde ise doğduğu ve yaşadığı şehir olan Kazvin'in vergilerin bir kısmından muaf tutulması¹⁵⁶ ve *Sünen*'deki mâsiyet hâric, devlet adamlarına itaat edilmesi gerektiği hadisleri¹⁵⁷ göz önüne alınırsa İbn Mâce'nin "pasif siyasi tavrı" benimsediği düşünülebilir.

İbn Kuteybe'nin *el-Maârif*'inde ve İbn Nedim'in *el-Fihrist*'inde İbn Mâce'nin isminin geçmediğini belirtmiştik. İbn Nedim pek çok Ehl-i hadis mensubunu kendi mezhebî teamüllerince ve haksız olarak Haşviyye'den göstermesine rağmen¹⁵⁸ bu isimler arasında İbn Mâce'yi zikretmemiş olması İbn Mâce'nin Haşvî olarak nitelenemeyeceği anlayışını daha kuvvetli hale getirir. Bir başka ihtimal ise İbn Nedim'in İbn Mâce'yi hiç tanımamış olmasıdır ki; o zaman *Sünen* üzerinden hareket ederek yaptığımız muhakememizle baş başa kalmış oluruz. İbn Mâce'nin bazı konularda Haşviyye zihniyetine yaklaştığına dair malumatlar olmakla birlikte bu bilgilerin onun "Haşvî" olduğunu söylemek için yetersiz olduğu ifade edilebilir.

¹⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 228; Bağdâdî, *Mezhepler*, s.246. Şehristânî, haberî sıfatlardan iki el, yüz gibi ifadeleri aynen kabul etmeleri sebebiyle onların 'Sıfatiyye', bu sıfatları reddeden Mu'tezile'nin ise 'Muattıla' olarak isimlendirildiğini belirtir. Bk. Şehristani, *Milel*, s. 93.

¹⁴⁶ İbn Mâce, "Rasulullah'ın sahabilerinin fazileti" 11, (No 104)

¹⁴⁷ İbn Mâce, "Cehmiyye'nin inkâr ettikleri" 13, (No 181)

¹⁴⁸ İbn Mâce, "Cehmiyye'nin inkâr ettikleri" 13, (No 192)

¹⁴⁹ İbn Mâce, "Cehmiyye'nin inkâr ettikleri" 13, (No 199)

¹⁵⁰ *Kur'an'ı Kerim Meali*, Şûrâ 42/ 11.

¹⁵¹ Bağcı, "İbn Mâce", 41.

¹⁵² Koç, *Haşviyye Fırkası*, 30. Türker ise 'Mukatil b. Süleyman'ın teşbihe düştüğünü söylemek isabetli değildir' demektedir. Bk. Türker, Ömer, "*Mukatil b. Süleyman*" 31/134-136; Şehristânî, *Milel*, s. 105.

¹⁵³ İbn Mâce, "İman", 9, (No 65)

¹⁵⁴ Bk. Eruçar, Tuğba, *Hadisçilerin İman Anlayışı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁵⁵ Koç, *Haşviyye Fırkası*, 69.

¹⁵⁶ Erkaya, *İbn Mâce*, 29, 30.

¹⁵⁷ İbn Mâce, "Hidayete erdirilmiş Hulefâ-yi râşidînün sünnetine ittibâ", "İmama itaat", "Allah'a mâsiyette itaat olmaz" ve "Biat", 6, 39, 40 ve 41, (No.42, 43, 44 ve 2859-2866)

¹⁵⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 610-617. İbn Nedim "Cebriyye ve Haşviyye Kelamcıları ve Kitaplarının İsimleri" bölümünde Eş'arî'yi, Kerâbîsi'yi ve İbn Küllâb'ı sayar.

Sonuç

Çalışmamızda Selefilik'in arka planını oluşturan ve Ehl-i Sünnet geleneği içerisinde ilmî şahsiyeti ve *Sünen*'i itibarıyla önem arz eden İbn Mâce'nin eserinin içeriğine bakarak Ehl-i hadis'den olabileceği, yaşadığı dönem itibarıyla Hanbelfilikten bahsetmek için erken olduğu için Hanbelî mezhebine nispetinin doğru olmayacağı anlaşılmaktadır.

Sünen'inde bu eseri niçin ve hangi gayeyle doğrudan bildirmeyen İbn Mâce'nin, döneminin tartışılan tüm meselelerine mukaddimesinde açtığı bab başlıkları ve altına sıraladığı hadislerle cevap vermeye çalıştığı ve Ehl-i hadisin din anlayışını savunduğu görülmektedir. Genelde Ehl-i hadis uleması için söylenen hadis edebiyatının oluşumundaki muhalif mezhep ve fırkalara karşı girişilen entelektüel çabanın etkili olduğu iddiası İbn Mâce için de geçerlidir. Onun, eserini sünen türünde telif etmesinde ve bu eserinin içeriğindeki pek çok bab başlığı ve içeriğinde sıraladığı hadislerde mihne uygulamalarında kadı olarak görev yapan itikadî konularda Mu'tezilî amelde ise Hanefî zümrelerin etkili olduğu düşünülmektedir. Zira re'y, bid'atve cedel konularında müteşeddid tavrı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, ilk mukaddime örneklerinden birini içeriğinde barındıran *Sünen*'de siyasi ve itikadî nedenlerle bu "rivayetleri" nakletmiştir. Re'yden sakındıran Muaz rivayeti, bid'at sahibini İslam'ın dışına iten tavrı ve açık açık Hâricîleri, Mürcie'yi, Kaderiyye'yi tekfir etmesi Ehl-i hadis mezhebinin müfritlerinden olduğu iddiamızı desteklemektedir.

Onun eserinde Ehl-i hadis içerisindeki mes'eletü'l-lafz olarak anılan tartışmaya dair her hangi bir nakil yoktur. Ancak İbn Hanbel'in bu konudaki tavrından etkilenecek eserini bu doğrultuda tasnif etmesini göz önünde bulundurursak Lafziyye ve Vâkıfiyye gruplarına meyletmediği tahmin edilebilir.

O, kimi yönlerden Haşvîlere benzer görüşlere sahip olsa da ilmî şahsiyeti itibarıyla ve eldeki verilerden hareketle *Haşvî* nitelemesini hak etmez. Ancak Haşviyye'nin, Ahmed İbn Hanbel'in vefatı ile Berbehârî ayaklanmasına kadar olan tarihî serüveni dikkate alındığında, İbn Mâce gibi muhaddislerin Ehl-i hadisin lafızcı ve şekilci aşırı ucu olan Haşviyye'nin ve söylemleri itibarıyla Ehl-i hadise dayanan selefi bazı akımların ortaya çıkmasında ve Ehl-i hadisin reddiye kültüründe önemli bir yer işgal ettiği düşünülebilir.

Kaynakça

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. çev. Recep Çetintaş, İstanbul: İz Yayınları, 3. Baskı, 2020.

Akgül, Yusuf. "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muaz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2018), 193-222.

Aydın, Abdullah. "*Dârimî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/495, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Bağcı, H. Musa. "İbn Mâce'nin es-Sünen Adlı Eserinin Mukaddime'sinin Tahlili", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3 (2010), 16-44.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Baskı, 2017.

El-Bağdâdî. Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temimi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Baskı, 2018.

Erkaya, Musa. *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

Eroğlu, Ayşegül. *Hadis Tarihinde Cehmiyye'ye Yönelik Reddiyeler*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim el-Eş'arî el-Basri. *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi Makâlâtü'l İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, çev. Recep Demirel, İ'tisam Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

Güner, Osman. "İbn Mâce'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte'deki Yeri". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1996), 191-209.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Maarif*, nşr. Servet Ukkâş, Kahire, 1413/1992, Dâru'l-Maarif.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki, I-II, Kahire, 1373/1953, Dâru'l-İhyâi'l-Kutub.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbni Mâce*. çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Yayınları, 2018.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *El-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İğde, Muhyeddin. “Selefilik Tarihi Arka Planı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*. 8/2 (Güz 2015), 151-181.
- İşcan, M. Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 6. Baskı, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”. *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020, 211-233.
- Kandemir, M. Yaşar. “İbn Mâce” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/161-162, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. “Müslim b. Haccâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/93-94, İstanbul; TDV Yayınları, 1988.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası, Hadis'in Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu”. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1993, 13-22.
- Kiraz, Zafer. *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği, Sünen-i Dârimî Örneği*. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Koç, İsa. *Haşviyye Fırkası*. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- Koç, İsa. *Hanbelilik Eş'ârîlik İlişkisi (III-V/IX-XI. yy.)*. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- Koçinkağ, Mansur. “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayırımı”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (2017), 53-78.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, 2007.
- Kur'an'ı Kerim Meali*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007)
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik Fikri Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Mehmet Çetinkaya- Mehmet Kubat. “Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Güz 2020), 491-526.
- Muradov, Sefa. *İbn Mâce'nin Sünen'inde Mevzu Olduğu İleri Sürülen Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Özafşar, M. Emin. “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”. *İslamiyat*. 1/3 1998, 19-41.
- Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara: Otto Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özşenel, Mehmet. *Sünnet Ve Hadisi Değerlendirme Ve Anlamada Ehl-İ Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları Ve İmam Şeybani*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996).
- Polat, Selahattin. “Abdullah b. Ahmed b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/81, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Saleh Saleh, Khalid Ahmed. Ebû Dâvûd Ve İbn Mâce Sünenlerinde Mevzu Hadisler. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*. 6/39 (2020), 2756-2775.
- Sarıkaya, Asım, “Halifeler Tarihi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2017), 205-217.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları 8. Baskı, 2018.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacuddin (Lisânuddin) Muhammed b. Ahmed. *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 5. Baskı, 2019.

Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları İktisadi İşletmesi, 2019.

Tâhir el-Makdisî. Hâfız Ebû'l-Fazl Muhammed-Hâfız Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzimi, *Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Hamse İmamlarının Hadis Kabul Şartları*. çev. Mahmut Kavaklıoğlu-F. Mehmet Yılmaz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Tüfenk, Hilal, “Kazvin’in Fethi, İslâmlaşması ve 14/x. Asrın Sonuna Kadar Şehirdeki İslâm Kültür ve Medeniyetinin Gelişmesindeki Ana Unsurlar”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 /13 (Aralık, 2020), 267-289.

Türker, Ömer. “Mukatil b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/134-136, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yardım, Ali. “İbn Ebû Şeybe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/442-443, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yatkın, Nihat. “Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe Ve Buhârî İle İlişkisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2003), 119-139.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Lafziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/ 48, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yurdagül, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yurtalan, Büşra. *Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

HASEN B. ZİYÂD'IN MÜSNED'İNDE YER ALAN MÜRSEL RİVAYETLER*

Hayire YÜKSEK**
Ayşe GÜLTEKİN***

Öz

Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûf, Hanefî mezhebinin beşinci büyük imamı ve Ebû Hanîfe'ye en uzun süre talebelik etmiş olan müctehid bir âlimdir. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin on beş *Müsned*'inden birini rivayet edenler arasındadır. Fıkıhçı kimliğinin yanı sıra hadis sahasındaki bilgisi ve dönemin meşhur bazı muhaddislerine hocalık yapmış olması, onun hem fıkıh hem de hadis alanında çok yönlü bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Hakkında çeşitli cerhler yapılmakla birlikte bu cerhlerin çoğunlukla mezhep taassubundan kaynaklandığı görülmektedir. Bu makalede Hasen b. Ziyâd'ın *Müsned*'inde yer alan yirmi iki mürsel hadisin râvi ve sened yönünden incelenmesi, bu hadislerin sahih kaynaklardaki varlığı, inkıtân hangi râvilerden kaynaklandığı, mürseli yapan râvinin sika olup olmadığı, hazfedilen râvinin kimliği ve güvenilirliği, sahih olarak gelen şâhid rivayetlerle desteklenip desteklenmediği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tüm bunlar yapılırken Hasen b. Ziyâd'ın Hanefî mezhebine mensup olması dolayısıyla Hanefîlerin mürsel hadislerle bakış açısında hangi kriterleri esas aldığı, mürsel hadislerin sahih hadisler gibi kabul edilip edilemeyeceği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hasen b. Ziyâd, Müsned, Mürsel, Sened.

Mursal Narrations in Hasen B. Ziyad's Musnad

Abstract

Hassan b. Ziyâd al-Lu'lui is the fifth greatest imam of the Hanafi doctrine and a mujtahid scholar who has been the longest student of Abu Hanifa. He is also among those who narrated one of Abu Hanifa's fifteen Musnads. In addition to his identity as a fiqh scholar, his knowledge in the field of hadith and the fact that he taught some famous hadith scholars of the period show that he had sophisticated knowledge in both fiqh and hadith. Although various jarhs have been made about him, it's seen that these jarhs are mostly due to sectarian bigotry. In this study, twenty-two mursal hadiths in Hassan b. Ziyâd's Musnad were examined in terms of narrators and sanad; the existence of these hadiths in authentic sources, from which narrators the inqita originated or not, whether the narrator who made the mursal is reliable or not, the identity and reliability of the narrator, and whether it is supported by the authentic narrations will be revealed. While all this was being done, Since Hassan b. Ziyâd is a member

* Bu makale 2018 yılında Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Zâhid el-Kevserî'nin 'el-İmtâ'" Adlı Eserinde Yer Alan 'Müsnedü Ebî Hanîfe li'l-Hasen b. Ziyâd'daki 60 Hadis-i Şerîfin Tahrîci ve Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, gulistan_1024@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4435-5474.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ayse.gultekin@usak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0088-880X.

of the Hanafi doctrine, it will be tried to reveal what criteria Hanafis take as a basis in their view of mursal hadiths, and whether mursal hadiths can be accepted as authentic hadiths.

Keywords: Hadith, Hassan b. Ziyâd, Musnad, Mursal, Sanad.

Giriş

Ebû Hanîfe Hz. Peygamber’i inkâr etmekle Allah’ı inkâr etmeyi eşdeğer olarak kabul etmekte ve “Biz duyalım duymayalım, Resûlullah’ın söylediği her şey başımız gözümüz üzerindedir. Biz ona inanır ve onun Allah’ın elçisinin dediği gibi olduğuna şehâdet ederiz.” demektedir.¹ Onun fıkhı diğer mezhep imamlarında olduğu gibi öncelikle Kur’ân’a ve Hz. Peygamber’in hadislerine dayanmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe özellikle eleştirdiği rivayetler hakkında “Kur’ân’a arz” metodunu öne çıkaran tavrıyla diğer mezhep imamlarından ayrılmaktadır. Onun rivayetleri Kur’ân’a arz ederek farklı tercihlerde bulunmasını Hz. Peygamber’in sünnetine tâbî olmama, sünneti önemsememe şeklinde değerlendirmek doğru değildir. “Ben, bunları yalanlıyorum. Ancak benim bunları yalanlamam ve reddim, Nebî’yi (s.a.v.) yalanlama değildir. Peygamber sözü için yalanlama, bir adamın ‘Ben Nebî’nin sözünü yalanlıyorum.’ demesiyle olur.”² sözü, onun Hz. Peygamber’i ve onun sünnetinin bağlayıcılığını değil, Resûlullah’a isnad edilen rivayetleri eleştiriye tâbî tuttuğunu ortaya koymaktadır.³ Ebû Hanîfe’nin bu yaklaşımı hakkında “Hadisi re’y ve içtihadında kaynak alması onun, menkûlü ihmal ettiği değil makulü görüşüne dâhil ettiği şeklinde yorumlanabilir.” ifadelerinin kullanılması dikkat çekicidir.⁴

Genel kanaate göre Hanefî fakihleri ve usûlcüleri hadisin senedinden çok metni ve muhtevâsıyla ilgilenir, hadisin senedi konusunda gerekli hassasiyeti göstermezler. Sened daha çok metinde bir problem tespit edildiğinde incelemeye tâbî tutulur, metinde herhangi bir işkâl söz konusu değilse göz ardı edilir. Hanefîlere ait olan usûl eserleri incelendiğinde bu iddiaların da gerçeği yansıtmadığı, râviler ve senedlerle ilgili pek çok konu hakkında teferruatlı bilgiler verildiği görülmektedir.⁵ Ebû Hanîfe ve onun yetiştirdiği öğrenciler fıkhî konularda hükme medâr olan rivayetleri tercih ederken metnin Kur’ân’a ve akla uygun olmasına dikkat etmişler, insanlar için kolay ve uygulanabilir olan rivayetleri seçmiş, zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate almış, örfе uygunluk kriterini benimsemiş ve insan hayatını, insanî değerleri korumaya gayret etmişlerdir.⁶

İslâmî ilimlere dair istilâhların netleşmediği ilk asırlarda yazılan kaynak eserlerde senedde yer alan her türlü kopukluk “inkitâ” kelimesiyle ifade edilmiş, Hanefî usûlcüler peş peşe veya tek tek râvi düşmelerini ifade etmek için daha çok “irsal” tabirini kullanmışlardır. Mürsel haberlerle kastedilen zahiri inkitâ iken delillerin çatışması ve râvi kusurlarından kaynaklanan inkitâî bâtinî inkitâ olarak değerlendirmişlerdir. Bu yönüyle inkitâî sadece senedi ilgilendiren bir kavram olarak değerlendirmedikleri görülmektedir.⁷

Hadisçilere göre mürsel hadis tabînin sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber’den naklettiği hadis olarak açıklanırken fakihlere göre senedinin herhangi bir yerinde peş peşe veya ayrı ayrı inkitâ olan her hadise teşmil edilmiştir. Fıkıhçıların anlayışına göre muttasıl olmayan her türlü haber

¹ Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-‘Âlim ve’l-müteallim* (İmam-ı A‘zam’ın Beş Eseri İçinde) çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 20, 25.

² Ebû Hanîfe, *el-‘Âlim ve’l-müteallim*, 24.

³ Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: DİB Yayınları, 1994), 84-88; İsmail Hakkı Ünal, “Ebû Hanîfe’nin Hadis Sünnet Anlayışı”, *İmam-ı A‘zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, (Mudanya: Kur’ân Araştırmaları Vakfı, 2003), 2/275-283; İsmail Hakkı Ünal, “Ebû Hanîfe’nin Hadis Sünnet Anlayışı”, *İsam* (Erişim 25 Temmuz 2021).

⁴ Selahattin Aydemir, “Ebû Hanîfe’nin Re’yini Hadis ile Temellendirmesi ve Uygulamaya Dair Bazı Örnekler”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/15 (Haziran 2021), 99.

⁵ Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 33.

⁶ Geniş bilgi için bk. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, 84-88; Ünal, “Ebû Hanîfe’nin Hadis Sünnet Anlayışı”, 2/83-122.

⁷ Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*, 98-99.

mürseldir. Buna göre mürsel hadis münkati‘, mu‘dal, muallak ve müdelles hadisleri kapsayan bir çerçeveye sahiptir.⁸

Mürsel hadisin ilk nüvelerinin tâbiîn döneminde ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü âdil olan sahâbîler, birbirlerine hadis rivayet ederken sened zikretmemelerine rağmen tâbiîler birbirlerinden ya da sahâbîlerden rivayette bulunurlarken bu durum hadisi kimden aldıklarını araştırmayı gerekli kılmış, onların senedde bahsetmediği kişinin sahâbe olması nedeniyle hadisçilerin kullandığı mânâdaki mürsel hadis terim anlamını ilk asrın sonlarında kazanmıştır. Mürsel hadis rivayet eden ve mürsellerinin makbul olup olmadığı tartışılan meşhur hadis imamlarının genellikle tâbiînden olması da bunu kanıtlamaktadır.⁹

Salahattin Polat mürsel haberin delil olarak kullanılması konusunda fakihlerin yaklaşımını eleştirerek şunları söylemektedir: “Fakihlerin mürsel hadislerin değeri konusundaki teorik kabullerine rağmen tek tek mürsel rivayetler söz konusu olduğunda bu teorik kabullere tamamen uymadıkları tarihî bir gerçektir. Mezhep prensiplerine uyan mürseller kabul edilip gerekçeleri üretilirken mezhep prensiplerine ters düşen mürseller için de ret gerekçeleri üretilmiştir. Bu tutum sadece mürseller için değil, belli ölçüde bütün hadisler için söz konusudur. Bunda fakihlerin hüküm verirken konuyla ilgili delil ve karineleri tek tek değil, bir bütün olarak değerlendirmeleri önemli bir etkidir. Bu tavırlarının bir sonucu olarak çoğu zaman hadislerden işlerine geleni aldıkları, işlerine gelmeyen almadıkları gibi bir intiba oluşabilmektedir.”¹⁰

Hanefî usûlcüleri mürsel haberin delil değerini dört kısımda incelemişlerdir. Sahâbe mürselinin delil olarak kullanılması konusunda hadisçilerle fakihler arasında bir ihtilaf söz konusu değilken tâbiîn ve etbau’t-tâbiîn mürselleri genel olarak kabul görmüştür. Kerhî (öl. 340/952) dönem farkı gözetmeksizin bütün mürsellerin makbul olduğunu savunurken Îsâ b. Ebân (öl. 221/836) râvinin ilim ehlinin kendisine itimat ettiği bir kimse olmasını şart koşmaktadır. Cessâs (öl. 370/981) ise sahâbe ve tâbiîne ait olan mürsellerin makbul olduğunu, etbau’t-tâbiîn mürsellerinin râvinin güvenilen kimselerden hadis nakletme şartına bağlı olarak makbul olacağını söylemektedir. Üçüncü nesilden sonraki râvilerin mürselleri ise Hanefî usûlcülere göre makbul kabul edilmemiştir.¹¹

Hanefî usûlcüler arasında müsned ve mürsel haberin sahihliği konusunda farklı görüşlere rastlanmaktadır. Kimileri mürsel haberi müsnedden daha güçlü bir delil olarak kabul ederken kimileri ise müsned haberin mürselden daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedirler. İbrâhim en-Neha‘î, Urve b. ez-Zübeyr, Hasan-ı Basrî gibi mürsellerinin güvenilir olduğunu belirten meşhur imamların mürselleri müsnedlerinden daha sağlam kabul edilirken bu vasıflara sahip olmayan kimselerin müsnedleri daha sahih kabul edilmiştir.¹²

Mürsel kelimesi, irsal masdarından türetilmiş olup “göndermek, bırakmak, gönderilen şey ya da şahıs” gibi manalara gelmektedir. Bu bağlamda resul kelimesi ile aynı anlamda da kullanılmaktadır.¹³ Terim olarak tâbiînin senedden sahâbîyi düşürerek Resûlullah’tan naklettiği hadis için kullanılan özel isimdir.¹⁴ Mürselin sahih, hasen, matrûh, zayıf ve mevzû olmak üzere beş çeşidi vardır.¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) mürseli, râvinin çağdaşı olmayan ya da görüşmediği birinden rivayet etmesi şeklinde yorumlamaktadır.¹⁶ Bu yönüyle o fukahânın tanımını benimsemekte, mürseli munkati‘ manasında kullanmaktadır.

⁸ Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 63-64.

⁹ Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

¹⁰ Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 168.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*, 101-107.

¹² Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 107-109.

¹³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, ts.), [r-s-l md.], 3/1644-1645.

¹⁴ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Mûkaza fî İlmi Mustalahi'l-Hadis*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Matbû‘âtü'l-İslâmiyye, 1405), 38-39.

¹⁵ Zehabî, *el-Mûkaza*, 38-39.

¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (b.y.: Dâiretü'l-Me‘ârifü'l-Osmâniyye, 1357/1939), 21.

İbnü's-Salâh, (öl. 643/1245) mürseli çoğunluğun yaptığı tarifle tâbiünden herhangi birinin “Resûlullah şöyle dedi” tabirini kullanması şeklinde ifade etmekte, bununla birlikte sadece büyük tâbiilerin dışındakilerden gelen rivayetlerin mürsel olması konusunda tartışma olduğunu belirtmektedir.¹⁷

Sahâbe mürseli ile amel edilmesi konusunda ulema ittifak halinde olmasına rağmen mürsel hadis konusu ihtilâflıdır. Âlimlerin çoğunluğuna göre mürsel hadis delil olmaz. Ancak sika bir râvinin yaptığı mürsel Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve kelâmcıların bir kısmına göre hüccettir. İmam Şâfi'î ise büyük tâbiünün mürselleriyle i'tibar araştırmasına dayalı olarak amel edilebileceğini söylemektedir.¹⁸

İkinci ve üçüncü asrın mürsellerini hüccet addeden Hanefilerden İsâ b. Ebân'a (öl. 221/836) göre mürsel, müsnedden daha kuvvetlidir. İmam Şâfi'î ise mürsel hadisi ancak bir âyet, meşhur bir sünnet ya da selefın ameli ile desteklendiği ve herhangi bir yerinde kopukluk olmayan bir başka senedle geldiği takdirde kabul etmektedir.¹⁹

Süyûtî, (öl. 911/1505) mürsel hadisin delil olması konusundaki görüşleri şu şekilde özetlemiştir: 1) Mutlak olarak hüccettir. 2) Mutlak olarak hüccet değildir. 3) İlk üç neslin irsali hüccettir. 4) Sadece âdil olanların rivayeti makbûldür. 5) Yalnızca Saîd b. Müseyyeb'in mürseli hüccettir. 6) Saîd'in mürsellerinden başka delil yoksa hüccettir. 7) Saîd'in mürseli, müsnedden daha kuvvetlidir. 8) Mendub olarak delil olur. 9) Vaciblerde delil olamaz. 10) Sahâbînin mürseli ile delil getirilir.²⁰

İmam Ebu'l-Müeyyed Hârizmî, (öl. 655/1257) Ebû Hanîfe'nin on beş *Müsned*'ini eserinde bir araya getirmiştir.²¹ Hasen b. Ziyâd, *Kitâbü'l-Mücerred* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği fıkıh ile alakalı meseleleri ve delillerini toplamıştır. Daha sonra Muhammed b. İbrâhim b. Hubeys el-Beğavî, *Kitâbü'l-Mücerred*'de, Hasen b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği hadisleri diğer hocalarından rivayet ettiği hadislerden ayırmıştır. Hasen b. Ziyâd'ın ismi ile anılan meşhur *Müsned*'i ise *Kitâbü'l-Mücerred*'deki Ebû Hanîfe'den işitilen hadisleri içerir²² ve on beş *Müsned*'den birisini oluşturur. Zâhid el-Kevserî (öl. 1952), Hasen b. Ziyâd'ın *el-Müsned*'indeki altmış hadisi *el-İmtâ'* kitabında nakletmiştir. Bu makalede *el-İmtâ'* adlı kitapta yer alan bu altmış hadis içerisinde mürsel olarak tesbit edilen yirmi iki hadis nakledilerek her bir hadisin altında sened ve râvileri incelenecek, mürsellerin hangi durumlardan kaynaklandığı, varsa inkitân giderildiği durumlar, sahih kaynaklarda bu senedlerin yer alıp almadığı ve şahidlerle desteklenip desteklenmediği ortaya konulacaktır.

Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'indeki Yirmi İki Mürsel Hadisin Sened ve Râviler Açısından Değerlendirilmesi

1. HADİS: Lü'lû > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Huzeyfe.

“Huzeyfe (r.a.) cünüpken yola çıktı. Nebî (s.a.v.) onu gördü ve musafaha etmek için ona doğru yürüdü. Huzeyfe elini geri çekti ve cünüb olduğunu söyledi. Bunun üzerine Nebî “*Elini yaklaştır. Şüphesiz ki mü'min necis olmaz.*” buyurdu.²³

¹⁷ Takıyyüddîn Osman İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, nşr. Nureddin Itr (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1986), 51.

¹⁸ İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 133; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 68.

¹⁹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 461-471; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 175. Ayrıca bk. Mansur Koçinkağ, “İmâm Şâfiî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9/1, (2011), 119.

²⁰ Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fi Şerh-i Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (b.y.: Dâru'l-Fikir, ts.), 1/207. Ayrıca bu konuda bk. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 461-471.

²¹ Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, *Câmi'ü'l-Mesânid*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/5.

²² Muhammed Zâhid Kevserî, *el-İmtâ' bi sîreti'l-İmâmeyn Hasen b. Ziyâd ve sāhibihi Muhammed b. Şicâ'* (Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368), 14-15.

²³ Kevserî, *el-İmtâ'*, 22.

Seneddeki râvilerin tahlîli yapılırken her bir râvi, ilk geçtiği yerde tanıtılacaktır. Aynı râvinin tekrar geçmesi durumunda bu râviye ayrıca yer verilmeyecektir. Sahâbî râvilerde ise cerh ve ta'dilde âdil kabul edilmeleri hasebiyle sadece tam isim ve vefat tarihlerine yer verilecektir. Senedde geçen ve Ebû Hanîfe'ye en uzun süre talebelik yapmış olan öğrencisi Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûî (öl. 204/819) hakkında birçok cerh ve ta'dil nitelemeleri yapılmıştır. Ancak cerh edenlerin durumları araştırıldığında bu durumun çoğunlukla mezhep taassubundan kaynaklandığı, cerhlerin ise mübhem ve gayr-i müfesser olduğu görülmektedir.²⁴ Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ise İmâm-ı A'zam olarak bilinen Hanefî mezhebinin kurucusu Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh'tır. Seneddeki diğer râvilere gelince;

Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim el-Kûfî el-Fakîh: Râviler hakkında değerlendirmeler yapan cerh ve ta'dil âlimlerinden Ebû Urve Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), ondan daha fakîh kimse görmediğini ifade ederken *Târîhu's-sikât* kitabının müellifi ünlü hadis âlimi İclî (öl. 261/875) onun sika ve Kûfeli bir râvi olduğunu beyan etmiş ve İbrâhim'in ashâbı içerisinde en fakîhinin kendisi olduğunu zikretmiştir. Ancak Nesâî, sika olduğunu belirtmekle birlikte mürcie olduğunu da eklemiştir. Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, onun 120/738 senesinde vefat ettiğini zikretmiştir. Bir başkası da 119'da öldüğünü söylemiştir. İbn Hacer ise İbn Hibbân'ın onu *Sikât*'ta serdettiğini, İbrâhim en-Neha'î'den hadis rivayet ettiğini, Ebû Hanîfe'nin de kendisinden hadis dinlediğini söylemektedir. Buhârî, (*Edebü'l-müfred*'de) ve diğer Kütüb-i Sitte imamları, kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.²⁵

İbrâhim b. Yezid b. Kays b. el-Esved en-Neha'î Ebû İmran el-Kûfî el-Fakîh: A'meş (öl. 148/765) İbrâhim'in "hadis sarrafı" olduğunu zikretmiştir. İclî, kendisinin "salih, fakih, takvalı" olduğunu belirtmiştir. Şa'bî (öl. 104/722) ise: "Öldüğü zaman, arkasında kendisinden daha bilgili kimseyi bırakmadı." demiştir. İbn Ma'în, İbrâhim'in mürsellerinin kendisine Şa'bî'nin mürsellerinden daha sevimli geldiğini söylemiştir. İbn Hibbân, kendisini *Sikât*'ta zikretmiş ve 50/670 senesinde doğduğunu belirtmiştir. Ebû Nuaym, 96/715 senesinde vefat ettiğini zikretmiştir. Ebû Hâtim ise şöyle demiştir: "Sahâbîlerden sadece Hz. Âişe ile karşılaştı, ondan hadis dinlemedi. Enes dönemine yetişti ve ondan hadis dinlemedi." Hâfiz Ebû Saîd el-Alâî, çok mürsel yaptığını ancak imamlardan oluşan bir grubun onun mürsellerini "sahih" olarak kabul ettiğini zikretmiştir.²⁶ İbn Hacer kendisine "sika" demiştir. Mürsel hadis rivayet etmiştir. *Kütüb-i Sitte* müellifleri kendisinden hadis nakletmişlerdir.²⁷

Huzeyfe b. Yemân: Ebû Abdillâh Huzeyfe b. Huseyl b. Câbir el-Absî. Sahâbîdir. (öl. 36/656) Müslim (öl. 261/875), İbn Mâce (öl. 273/887), Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Nesâî (öl. 303/915), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Beyhakî (öl. 458/1066) bu hadisi Vâsıl-Ebû Vâil-Huzeyfe tariki ile rivayet etmişlerdir.²⁸ Ebû Dâvûd hadisin sonunda sükût etmiştir.²⁹ Ebû Dâvûd, *Risâle*'sinde şöyle demiştir: "Hadîsin sonunda hiçbir şey söylemedi isem, yani sustuysam bu amel etmek için sâlih bir

²⁴ Aşur Akyol, *Hasan b. Ziyad el-Lü'lûî ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 51-53.

²⁵ Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 1/483-484.

²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/92-93.

²⁷ Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb*, (Halep: Dâru'r-Reşîd, 1986), 95. (No. 270).

²⁸ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts), "Hayz", 29 (No.116-372); Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, haz.: İzzet Ubeydü'd Dü'âs ve Adil es-Seyyid (Hamas: Dâru'l-Hadîs, 1973), "Tahâre", 92 (No.230) (Sünenü Ebî Dâvûd'un iki baskısı kullanıldı. Elbânî'nin yorumlarının geçtiği yerde bu baskı esas alındı. Diğer yerlerde İzzet Ubeydü'd-Düâs vd. ta'liki olan nüsha baz alındı.); Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (el-Müctebâ mine's-Sünen) el-Ehâdisü müziletün bi ahkâmî'l-Elbânî*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmî, 1986), "Tahâre", 172 (No. 268) (Sünenü'n-Nesâî'nin iki baskısı kullanıldı. Elbânî'nin yorumlarının geçtiği yerlerde bu baskı esas alındı. Diğer yerlerde Abdülgaffâr Süleyman vd. ta'liki olan nüsha baz alındı.); Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce el-Ehâdisü Müziletün bi Ahkâmî'l Elbânî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dâru'l-Fikir, ts), "Tahâre ve süneniha", 80 (No. 535) (Sünenü İbn Mâce'nin iki baskısı kullanıldı. Elbânî'nin yorumlarının geçtiği yerlerde bu baskı esas alındı. Diğer yerlerde Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin tahkik ettiği nüshaya yer verildi.); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Şuayb Arnaût'un Ahkâmı ile birlikte) (Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts), Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/384 (No. 23312); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ li'l-Beyhakî ve fi zeylihî el-cevherü'n-nakîyy li Alaaddin b. Osman el-Mardîni İbn Türkmâni* (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, h. 1344), 1/189-190.

²⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 92 (No.230).

hadistir ve bu rivayetlerin bir kısmı diğerlerinden daha sahihtir.”³⁰ Hadislerin sıhhati, tahrîc, tahkik, ta‘lik alanında çalışmalarıyla tanınan son devir hadis âlimi Nâsîrüddin el-Elbânî (öl. 1999); Nesâî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce hadislerini sahih olarak değerlendirmektedir.³¹ Münzirî “Bu hadîsin benzerini Müslim, Nesâî ve İbn Mâce rivayet etmiştir.” demiştir.³² Çoğunlukla hadis sahasında olmak üzere üç yüz yirmi cildi aşan eserleriyle tanınan günümüzün önde gelen muhaddis ve muhakkiklerinden olan Şuayb Arnaût (öl. 2016) isnadının Şeyhain’ın şartına göre sahih olduğunu söylemiştir.³³ Dolayısıyla seneddeki bu inkıtâ giderilmiştir.

Huzeyfe hadisine şahid³⁴ olarak kaynaklarda sahih olarak nakledilen pek çok rivayete rastlanmaktadır.³⁵

Hanefî mezhebinin İmâmeyni Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805) de hadisi aynı senedle ve benzer şekilde rivayet etmişlerdir.³⁶

Neha‘î, mürsel hadis rivayet etmiştir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi o, sahâbîlerden sadece Hz. Âişe ile karşılaşmış ancak ondan hadis rivayet etmemiştir. Dolayısıyla İbrâhim en-Neha‘î’nin sahâbîden naklettiği tüm senedlere mürsel denilebilir. Tekrara düşmemek adına diğer hadislerde yer alan senedlerde, Neha‘î’nin sahâbîden naklettiği tüm hadislerin mürsel olacağı konusu ayrıca zikredilmeyecektir. Bu durumda İbrâhim en-Neha‘î’nin Huzeyfe’den naklettiği hadis de mürsel olmaktadır. Ancak Neha‘î, sika bir râvidir. Hanefî ve diğer iki mezhebe göre sika olan tâbiînin mürseli hüccettir. Hadis, Vâsıl-Ebû Vâil-Huzeyfe senedi ile sahih olarak rivayet edilmiştir.

2. HADİS: Lü‘lû > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

“Resûlullah’ın elbisesindeki kuru meniye ovalardım. Sonra Nebî o elbisesiyle namaz kıldırı.”³⁷

Âişe bnt. Ebî Bekr es-Sıddîk: Hz. Ebû Bekir’in kızı ve Hz. Peygamber’in hanımı. (öl. 58/678) Müslim İbrâhim-alkame-Esved-Âişe tarîkine yer vererek senedin inkıtâmı gidermiştir.³⁸

Sünen-i Erbaa müellifleri, Ahmed b. Hanbel, Beyhakî, Dârekutnî (öl. 385/995) bu hadisi Âişe tarîki ile rivayet etmişlerdir.³⁹ Tirmizî, bu hadisin “hasen sahih” olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Elbânî; Ebû

³⁰ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekkete fî vasfi sünenihî* (Beyrut: Mektebü’l-İslâmî, h. 1401), 27.

³¹ Nesâî, “Tahâre”, 172 (No. 268); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 92 (No.230); İbn Mâce, “Tahâre ve süneniha”, 80 (No. 535).

³² Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *Muhtasarü Süneni Ebî Dâvud li’l-hâfiz el-Münzirî ve mea medîmi’s-süneni li Ebî Süleyman el-Hattâbî ve mea Tehzîbü İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebîbekir*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Mektebetü’s-Sünneti’l-Muhammediyye), 1/157.

³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/384 (No. 23312); Enbiyâ Yıldırım, “Bir Büyük Muhaddisin Ardından: Şuayb Arnaût (Vefeyat)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36/2016, 215.

³⁴ Hadis metninin, lafız ve mana ile ya da sadece mana ile başka bir sahabiden rivayet edilmesine “şahid” denir. Ali b. Sultan el-Kâri, *Şerhu Şerhi nuhbeti’l-fikeri fî mustalahati ehli’l-eseri li’l-hâfiz el-Askalânî*, thk. Muhammed Nizar Temim ve Heysem Nizar Temim kardeşler (Beyrut: Dâru’l-Kalem) 352-353.

³⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihü’l-Buhârî* (İstanbul: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1979), “Gusül”, 24; Müslim, “Hayz”, 29 (No.115-371); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 92 (No. 231); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî, ehâdisü müziletün bi ahkâmi’l-Elbânî aleyha*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “Tahâre”, 89 (No. 121) (Sünenü’t-Tirmizî’nin iki baskısı kullanıldı. Elbânî’nin yorumlarının geçtiği yerlerde bu baskı esas alındı. Diğer yerlerde Muhammed Fuâd Abdülbâkî’nin tahkik ettiği nüsha baz alındı.); Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî (el-Müctebâ mine’s-Sünen) el-Ehâdisü müziletün bi ahkâmi’l-Elbânî*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbû‘âti’l-İslâmî, 1986), “Tahâre”, 172 (No. 269); İbn Mâce, “Tahâre ve Süneniha”, 80 (No. 534); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî, ehâdisü müziletün bi ahkâmi’l-Elbânî aleyha*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “Tahâre”, 89 (No. 121); Muhammed Nâsîrüddin el-Elbânî, *İrvâü’l-ğalîl fî tahrîc-i menâri’s-sebil*, (Beyrut: Mektebü’l-İslâmî, 1979), 1/193-194.

³⁶ Ya‘kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-âsâr*, haz.: Ebû’l-Vefâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), *Kitâbu’l-âsâr*, 33-34 (No. 167); Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-âsâr me‘a isâr’ bi ma’rifeti ruvâti’l-âsâr li İbn Hacer*. (Kıraş: İdâretü’l-Kur‘ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, h. 1407), 6 (No. 27).

³⁷ Kevserî, *el-İmtâ‘*, 22.

³⁸ Müslim, “Tahâre”, 32 (No. 105-288). Ayrıca bk. Müslim, “Tahâre”, 32 (No. 106-288).

Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî hadislerini sahih olarak değerlendirmiştir.⁴¹ Şuayb Arnaût, hadisin sahih olduğunu söylemiştir.⁴²

Zeyla'î, (öl. 762/1360) *Nasbu'r-râye*'de Dârekutni'nin *Sünen*'indeki bu hadisin aynısını Bezzâr'ın da *Müsned*'inde rivayet ettiğini söylemiştir. Ayrıca *el-Müsnedü's-Sahîh* ve *Sünen-i Ebî Dâvûd*'da yer alan bu hadisin sahih olduğuna işaret etmiştir.⁴³ Elbânî de, bu hadisin "sahih" olduğunu söylemiştir.⁴⁴

Sika bir tâbiî olan İbrâhim en-Neha'î, Hz. Âişe ile karşılaşmış ancak ondan sema'ı yoktur. Sahih kaynaklarda arada düşen râvinin zikredilerek seneddeki inkıtân giderildiği görülmektedir.

3. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Abdullah b. Mes'ûd.

"Resûlullah (s.a.v.) sağ yanağının beyazlığı görülünceye kadar dönüp sağa doğru selam verdiğiinde "es-selâmü aleyküm ve rahmetullâh" dedi. Sol yanağının beyazlığı görülünceye kadar dönüp sol tarafına doğru selam verdiğiinde de "es-selâmü aleyküm ve rahmetullâh" dedi."⁴⁵

Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el-Hüzelî: Sahâbîdir. (öl. 32/652-53)

Sünen-i Erbaa müellifleri, Ahmed b. Hanbel, Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826) ve Tahâvî (öl. 321/933) bu hadisi İbn Mes'ûd (İbn Mes'ûd'dan nakleden râviler farklıdır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in eserinde İbn Mes'ûd'dan rivayet eden kişi Ebu'l-Ahves iken, Abdürrezzâk'ın eserinde İbn Mes'ûd'dan nakleden râvi Mesrûk'tur. Yani sahâbî râvileri aynı olsa bile sened itibariyle aynı değildir.) târiki ile rivayet etmişlerdir.⁴⁶ Tirmizî, hadise "hasen sahih" demiştir.⁴⁷ Elbânî, İbn Mâce hadisini sahih addetmiştir.⁴⁸ Şuayb Arnaût, isnadının Müslim'in şartına uygun olduğunu zikretmiştir.⁴⁹

Hadis sika olan İbrâhim en-Neha'î tarafından mürsel olarak rivayet edilmiştir. Ancak hadis şahidleriyle kaynaklarda sahih olarak nakledilmektedir.

4. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

"Resûlullah ben onun yanında yatarken namaz kılıyordu. Namaz kılarken üzerinde olan elbisenin bir kenarı da benim üzerimdeydi."⁵⁰

³⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 136 (No. 372); Tirmizî, "Tahâre", 85 (No. 116); İbn Mâce, "Tahâre ve Sünenüha", 82 (No. 537); Nesâî, "Tahâre", 188 (No. 298); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/125 (No. 24980); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/416 (No. 4335); Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Seyyid Abdullah Haşim Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 1/125 (No. 3).

⁴⁰ Tirmizî, "Tahâre", 85 (No. 116).

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 136 (No. 372); Tirmizî, "Tahâre", 85 (No. 116); İbn Mâce, "Tahâre ve Sünenüha", 82 (No. 537); Nesâî, "Tahâre", 188 (No. 298).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/125 (No. 24980).

⁴³ Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li tahrîc-i ehâdîsi'l-hidâye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 1/209.

⁴⁴ Elbânî, *İrvâü'l-ğalil fî tahrîci menâri's-sebîl*, 1/196 (No. 180); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Sabri Abdülhâlik eş-Şâfi'î (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 18/169. (No: 150).

⁴⁵ Kevserî, *el-İmtâ'*, 23.

⁴⁶ Tirmizî, "Ebvâbü's-salat", 221 (No. 295); Ebû Dâvûd, "Salat", 191 (No. 998); Nesâî, "Sehv", 71 (No. 1325); İbn Mâce, "İkameti's-salat ve's-sünneti fiha", 28 (No. 914); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/408 (No. 3879); Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 2/218-219; Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979), 1/267.

⁴⁷ Tirmizî, "Ebvâbü's-salat", 221 (No. 295).

⁴⁸ İbn Mâce, "İkameti's-salat ve's-sünneti fiha", 28 (No. 914).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/408 (No. 3879).

⁵⁰ Kevserî, *el-İmtâ'*, 23.

Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî bu hadisi Talha b. Yahyâ-Ubeydullâh b. Abdillâh b. Utbe-Âişe senediyle rivayet etmişlerdir.⁵¹ Elbânî; Ebû Dâvûd ve İbn Mâce hadislerini sahih, Nesâî hadisini hasen sahih olarak değerlendirmektedir.⁵² Hadisi Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasen de aynı senedle rivayet etmişlerdir.⁵³

İbrâhim en-Neha'î bu hadisi mürsel olarak rivayet etmiştir. Hadis şâhidleriyle kaynaklarda sahih olarak rivayet edilmektedir.

5. HADİS: *Lü'lûi* > *Ebû Hanîfe* > *Heysem* > *İbn Sîrîn* > *Ali*.

“Şüphesiz ki Ali, cenaze namazlarında altı, beş ve dört defa tekbir getiriyordu. Peygamber ölünce Müslümanlar Ebû Bekir'in hilâfetinde ve Ömer'in hilâfetinin başlangıcında aynısını yapıyorlardı. Ömer onların ihtilaf ettiklerini görünce Muhammed'in ashabını topladı ve ‘Siz ihtilafa düşerseniz, sizden sonrakiler de ihtilafa düşer.’ dedi. Daha sonra Resûlullah'ın tekbir getirdiği en son cenaze namazına bakılması, bu görüşün alınıp bunun dışındaki görüşlerin reddedilmesi üzerinde görüş birliğine vardılar. Resûlullah'ın tekbir getirdiği en son cenazeye bakınca dört tekbir getirdiğini gördüler. Bunun üzerine dört tekbir getirilmesini benimseyip bunun dışındakileri terk ettiler.”⁵⁴

Heysem b. Ebî'l-Heysem es-Sayrafî el-Kûfî: İbn Ma'în, Heysem'in “sika” olduğunu söylemiştir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim “sikatün fi'l-hadîs, sadûk” demiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikretmiştir.⁵⁵ Altıncı tabakadandır. Ebû Dâvûd, onu *Merâsîl*'de zikretmiştir.⁵⁶

Muhammed b. Sîrîn el-Ensârî: İbn Ma'în, onu “sika”; İclî, “Basralı, tâbiî sika” olarak zikretmiştir. İbn Sa'd kendisinin sika, me'mûn, âli, refî', fakîh, imam, verâ sahibi ve şer'î ilimleri (özellikle fıkıh ve hadis) çok iyi bilen bir kimse olduğunu beyân etmiştir. İbn Hibbân'a göre Muhammed b. Sîrîn, Basralıların en verâlısı idi. Fakîh, fâzıl, hâfız, mütkin idi, rüya tabir ederdi, yetmiş yedi sene yaşamıştır. İnan'da Enes b. Mâlik'in kâtibi idi. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'i iştîmiştir.⁵⁷ İbn Hacer, kendisinin “sika, sebt, ‘âbid” olduğunu, mana ile rivayeti uygun görmediğini ve 110/728 senesinde vefat ettiğini zikretmiştir. *Kütüb-i Sitte* imamları, hadisini nakletmişlerdir.⁵⁸

Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî: Sahâbîdir. (öl. 40/661)

Bu hadis, Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Âsâr*'ında Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrâhim tarîki ile rivayet edilmiştir.⁵⁹

Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr*'ında hadis Hammâd-İbrâhim tarîki ile gelmiştir.⁶⁰ Cenaze tekbirinin son haliyle yani dört tekbir olarak getirildiği hadisler kaynaklarda sahih olarak şâhidleri ile yer almaktadır.⁶¹

Senedin sika râvilerinden olan İbn Sîrîn'in (öl. 110/729) Ali'den hadis rivayet ettiği bilgisine rastlayamadık. Yukarıda değinildiği gibi kaynaklara bakıldığında İbn Sîrîn'in hicretin otuz bir, otuz üç ve otuz dördüncü yıllarında doğduğuna dair üç görüş vardır. Ölüm tarihi ise hicretin yüz onuncu

⁵¹ Müslim, “Salât”, 51 (No. 274-514); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 135 (No. 370); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 136 (No. 370); Nesâî, “Kible”, 17 (No. 768); Nesâî, “Kible”, 17 (no: 768); İbn Mâce, “Tahâre”, 131 (No. 652).

⁵² Müslim, “Salât”, 51 (No. 274-514); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 135 (No. 370); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 136 (No. 370); Nesâî, “Kible”, 17 (No. 768); Nesâî, “Kible”, 17 (no: 768); İbn Mâce, “Tahâre”, 131 (No. 652). Ayrıca hadisin şâhid olarak gelen sahih senedleri için bk. Buhârî, “Salât”, 107; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/331 (No. 26851).

⁵³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, 47 (No. 239); Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 28 (No. 138).

⁵⁴ Kevserî, *el-İmtâ'*, 24.

⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/295.

⁵⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 577 (No. 7360).

⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/585-586.

⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 483 (No. 5947).

⁵⁹ Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 49 (No. 240).

⁶⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 79 (No. 390).

⁶¹ Buhârî, “Cenâiz”, 65; Müslim, “Cenâiz”, 22 (No. 62-951); Ebû Dâvûd, Cenâiz, 62 (No. 3204); Ebû Dâvûd, Cenâiz, 62 (No. 3206); Tirmizî, “Cenâiz”, 37 (No. 1022); Nesâî, “Cenâiz”, 72 (No. 1971);

senesidir. Ali ise hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce doğmuş ve kırk senesinde vefat etmiştir. Bu durumda en iyi ihtimalle Ali'nin vefat ettiği hicretin kırkıncı yılında İbn Sîrîn'in altı, yedi ya da dokuz yaşlarında bir çocuk olması muhtemeldir. Dokuz yaşında olması da düşük bir ihtimal olarak görünmektedir. Çünkü hem İbn Sîrîn'in doğum tarihi kesin değil hem de dokuz yaşında olmuş olsa idi rivayet ettiğine dair kaynaklarda az da olsa bir bilgiye rastlanırdı. İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'ine bakıldığı zaman da İbn Sîrîn'in Hz. Ali'den hadis aldığı yönünde bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁶² Hadis mürsel olmakla birlikte manen sahih olarak gelen şâhidlerle desteklenmektedir.

6. HADİS: Lü'lü' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

“Âişe'ye Mescid-i Nebevî'de Ebû Hüreyre'nin ‘*Kim Ramazan'da cünüb olarak sabahlarsa o gün kesinlikle oruç tutmasın*’ diye fetva verdiği haberi ulaştınca Âişe şöyle dedi: ‘Allah Ebû Hüreyre'ye merhamet etsin. O (bu hadisi) iyi duymadı. Ben Resûlullah'ın oruçlu iken sabah namazına çıktığı, cünüplükten dolayı guslettiği için başından suyun damladığını gördüm.’” Bu söz Ebû Hüreyre'ye bildirilince, (eski) düşüncesinden vazgeçti ve ‘*Âişe benden daha iyi bilir.*’ dedi.”⁶³

Buhârî, Ebûbekir b. Abdurrahman-Babası Abdurrahman-Mervan-Âişe ve Ümmü Seleme tarikiyle,⁶⁴ Müslim, İbn Şihâb-Urve b. Zübeyr-Ebûbekir b. Abdurrahman-Âişe tarikiyle hadisi nakletmektedir.⁶⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe, Âişe ve Ümmü Seleme tarikine yer vermiş,⁶⁶ Ebû Yûsuf ise aynı tarikle rivayet etmiştir.⁶⁷

Bu bilgiler doğrultusunda mürsel olan bu hadis, müttfekün aleyh olup sahih senedlerle gelen şâhidlerle desteklenerek inkitâ giderilmiştir.

7. HADİS: Lü'lü' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

“Âişe hayızlıyken, Resûlullah (s.a.v.) itikâfta olduğunda onun başını yıkıyordu. Resûlullah başını mescitten Âişe'ye doğru çıkarıyor, o da Allah Resûlu'nun başını yıkıyordu.”⁶⁸

Buhârî bu hadisi Zührî-Urve-Âişe,⁶⁹ Müslim ise Muhammed b. Abdurrahmân b. Nevfel-Urve b. Zübeyr-Âişe tarikiyle nakletmiştir.⁷⁰

Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasen bu hadisi aynı senedle rivayet etmişlerdir.⁷¹

Hadîs, Âişe tariki ile müttfekün aleyhtir. Hadisin Âişe tarikiyle İbn Mâce, Nesâî, Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde sahih senedle yer alması da mürsel hadisin sahih şâhidlerle desteklendiğini göstermektedir.

⁶² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/169, 3/585.

⁶³ Kevserî, *el-İmtâ'*, 24-25.

⁶⁴ Buhârî, “Savm”, 22. Ayrıca bk. Buhârî, “Savm”, 25; Buhârî, “Savm”, 25. bir sonraki hadiste de geçmektedir.

⁶⁵ Müslim, “Sıyam”, 13 (No. 76-1109). Ayrıca diğer sahih hadisler için bk. Ebû Dâvûd, “Savm”, 36 (No. 2390); Tirmizî, “Savm”, 63 (No. 779); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/313 (No. 26706).

⁶⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/180; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/180.

⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 181 (No. 824). Ayrıca sahih olarak gelen şâhid için bk. İbn Mâce, “Sıyam”, 27 (No. 1704).

⁶⁸ Kevserî, *el-İmtâ'*, 25.

⁶⁹ Buhârî, “İtikâf”, 19.

⁷⁰ Müslim, “Hayd”, 3 (No. 8-297). Ayrıca diğer sahih hadisler için bk. İbn Mâce, “Sıyam”, 64 (No. 1778); Nesâî, “Hayd ve'l-istihâda”, 20 (No. 386); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/234 (No. 26015); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/170 (No. 25413).

⁷¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 26 (No. 126); Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 6 (No. 26).

8. HADİS: Lü'lûi > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim.

“Subeyy b. Ma’bed, Zeyd b. Suhân ve Selmân b. Rebîa yola çıktılar. İhrama girdiklerinde Zeyd ve Selman yalnız hac için ihrama girdiler. Subeyy de hac ve umreyi birleştirdi. Zeyd ve Selmân, Subeyy’i yermeye başladılar ve şöyle dediler: “Bineğinden (deve) daha şaşkınsın. Umre ile haccı birleştiriyor musun? Müminlerin emiri Ömer umreyi yasaklamıştı.” Subeyy onlara “Ben müminlerin emirine gideceğim, siz de gideceksiniz.” dedi. Mekke’ye gidip ibadetlerini bitirdiklerinde Medine’ye uğradılar ve Ömer’in huzuruna çıktılar. Zeyd ve Selmân, Ömer’e “Ey müminlerin emiri! Subeyy umre ve haccı birleştirdi. Biz onu bundan nehyettik ancak bizi dinlemedi.” dediler.” Bunun üzerine Ömer, Subeyy’e ne yaptığını sordu. İbrâhim, Subeyy’in şöyle dediğini söyledi: “Ey mü’minlerin emiri! Hac ve umreye beraber niyet edip telbiye getirdim. Mekke’ye gittiğimde umrem için tavaf, Safâ ile Merve’de sa’y yaptım. Hac amacıyla da başka bir tavaf ve Safâ ile Merve’de sa’y yaptım. Sonra kurban günü kolayıma gelenden bir kurban kesinceye kadar ihramlı olarak bekledim. Sonra ihramdan çıktım.” İbrâhim şöyle dedi: “Ömer, Subeyy’in sırtına vurup şöyle dedi: “*Peygamber’in sünnetine, yoluna erdirildin.*”⁷²

Subeyy b. Ma’bed et-Tağlibî: İbn Hacer el-Askalânî, kendisinin “sika” olduğunu zikretmiştir. Muhadramdır. Kûfe’de yaşamıştır ve tâbiînün büyüklerindedir.⁷³

Tirmizî dışındaki *Sünen-i Erbaa* müellifleri, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân (öl. 354/965) bu hadisi Ebû Vâil Şakîk b. Seleme-Subeyy b. Ma’bed tarîki ile nakletmişlerdir.⁷⁴ Elbânî; Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce hadislerini sahih olarak değerlendirmiştir.⁷⁵ Şuayb Arnaût, isnadının sahih olduğunu, ricalinin Subeyy b. Ma’bed hariç Şeyhayn’ın ricalinin sikalarından olduğunu, Tirmizî dışındaki *Sünen* sahiplerinin kendisinden rivayet ettiğini ve onun sika olduğunu zikretmiştir.⁷⁶ Şuayb Arnaût, İbn Hibbân hadisinin isnadının sahih olduğunu söylemiştir.⁷⁷

Zeyla’î, *Nasbu’r-râye*’de Dârekutnî’nin *Kitâbü’l-İlel*’inde Subeyy b. Ma’bed’in bu hadisinin sahih olduğunu ve isnad bakımından en sahihinin Mansûr’un A’meş’ten, onun Ebû Vâil’den, onun Subeyy’den onun da Ömer’den naklettiği hadis olduğunu zikretmiştir.⁷⁸

Ebû Yûsuf bu hadisi benzer senedle rivayet etmiştir.⁷⁹

Tüm bu araştırmalar neticesinde hadisin mürsel olmakla birlikte sahih olarak gelen şahidlerle desteklendiğini söyleyebiliriz.

9. HADİS: Lü'lûi > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

“İhrama girmek istediği zaman Resûlullah’a (s.a.v.) koku sürdüm. Ben, şu anda o ihramdayken saç ayırımındaki kokunun ışıltısına bakıyor gibiyim.”⁸⁰

Müslim, Tirmizî dışındaki *Kütüb-ü Erbaa* müellifleri ve Ahmed b. Hanbel bu hadisi İbrâhim-Esved-Âişe tarîki ile rivayet etmişlerdir.⁸¹ Elbânî, Ebû Dâvûd hadisini sahih olarak değerlendirmiştir.⁸² Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisine sahih demiştir.⁸³

⁷² Kevserî, *el-İmtâ*, 26.

⁷³ İbn Hacer, *Takribü’l-Tehzib*, 274 (No. 2901).

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Menâsik (hac)”, 24 (No. 1798); Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 49 (No. 2719); İbn Mâce, “Menâsik”, 38 (No. 2970); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/14 (No. 83); Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 9/219 (No. 3910).

⁷⁵ Ebû Dâvûd, Menâsik (hac), 25 (No. 1800); Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 49 (No. 2719); İbn Mâce, “Menâsik”, 38 (No. 2970).

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/14 (No. 83).

⁷⁷ İbn. Hibbân, *Sahîh*, 9/219 (No. 3910).

⁷⁸ Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu’r-râye li tahrîci ehâdisi’l-hidâye* (Kahire: Dâru’l-Hadis, ts.), 3/109-110.

⁷⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-âsar*, 98-99 (No. 478).

⁸⁰ Kevserî, *el-İmtâ*, 26.

Ebû Yûsuf bu hadisi benzer senedle rivayet etmiştir.⁸⁴

Hadisi İbrâhim, Âişe'den mürsel olarak rivayet etmiştir. Sahih olarak gelen şâhidlere bakıldığında inkıtân araya (İbrâhim en-Neha'î'nin dayısı) Esved'in getirilmesi suretiyle giderildiği görülmektedir.

10. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

“Ben Hz. Peygamber'in kurbanlık develerinin gerdanlıklarını diğer kurbanlardan ayırdetmek için büküyordum. Resûlullah (Mekke'ye gitmeden önce) ihramsız olarak (Medine'de) beklerdi ve biz hanımlarından ayrılmazdı.”⁸⁵

Ebû Yûsuf bu hadisi Hasen b. Ziyâd senediyle naklederken,⁸⁶ Buhârî ve Müslim İbrâhim-Esved-Âişe tarikiyle rivayet etmişlerdir.⁸⁷

Hadiste Neha'î'nin mürseli söz konusudur. Ancak hadis kaynaklarda arada düşen râvi zikredilerek sahih olarak gelen şâhidlerle desteklenmiştir.

11. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Ebû Saîd el-Hudrî-Ebû Hüreyre.

“Nebî (s.a.v.): ‘Kimse kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasın.’ buyurdu.”⁸⁸

Ebû Saîd Sa'd b. Mâlik b. Sinân el-Hudrî: Sahâbîdir. (öl. 74/693-94)

Ebû Hüreyre Abdurrahmân b. Sahr ed-Devî: Sahâbîdir. (öl. 58/678)

Müslim, Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân ve Tahâvî bu hadisi Ebû Hüreyre tariki ile nakletmişlerdir.⁸⁹ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisinin isnadının Şeyhayn'ın şartına göre sahih olduğunu, İbn Hibbân hadisinin isnadının sahih olduğunu zikretmiştir.⁹⁰

Şeybânî bu hadisi Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd tariki ile rivayet etmiştir.⁹¹

Bu hadis, mürsel olmakla birlikte sahih sened ve şâhidlerle desteklenmiştir.

12. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Ebû Saîd el-Hudrî.

“Nebî şöyle dedi: ‘Kim işçi kiralar ve çalıştırursa, ona ücretini bildirsin.’”⁹²

Senedde yer alan İbrâhim, Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe'de hadisi aldığı kişinin töhmet etmediği ve sika bir râvi olduğunu dile getirmiştir.⁹³

⁸¹ Müslim, “Hac”, 7 (No. 39-1190); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 11 (No. 1746); Nesâî, “Menâsikü'l-hac”, 41 (No. 2693); İbn Mâce, “Menâsik”, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/128 (No. 25010).

⁸² Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 11 (No. 1748).

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/128 (No. 25010).

⁸⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, 97 (No. 472).

⁸⁵ Kevserî, *el-İmtâ'*, 27.

⁸⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, 111 (No. 520).

⁸⁷ Buhârî, “Hac”, 110; Müslim, “Hac”, 64 (No. 366-1321). Ayrıca diğer sahih hadisler için bk. Tirmizî, “Hac”, 70 (No. 909); Nesâî, “Menâsikü'l-hac”, 65 (No. 2778); İbn Mâce, “Menâsik”, 94 (No. 3095); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/236 (No. 26033); Dârimî, “Menâsikü'l-hac”, 86 (No. 1936).

⁸⁸ Kevserî, *el-İmtâ'*, 27.

⁸⁹ Müslim, “Büyu”, 4 (No. 10-1515); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/516 (No. 10700); İbn Hibbân, *Sahih*, 6/142 (No. 4050); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/4. Ayrıca hadisin sahih olarak gelen şâhidleri için bk. Buhârî, “Büyu”, 58; Tirmizî, “Büyu”, 57 (No. 1292).

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/516 (No. 10700); İbn Hibbân, *Sahih*, 6/142 (No. 4050).

⁹¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 167 (No. 750).

⁹² Kevserî, *el-İmtâ'*, 28.

Nesâî, Ahmed b. Hanbel ve Abdürrezzâk b. Hemmâm bu hadisi Ebû Saîd el-Hudrî tarîki ile rivayet etmişlerdir.⁹⁴ Elbânî Nesâî hadisine zayıf ve mevkûf demiştir.⁹⁵ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisinin isnadının kopukluktan dolayı zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

Şeybânî ve İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) bu hadisi, Ebû Saîd ve Ebû Hüreyre tarîki ile birlikte İbrâhîm'den mürsel olarak nakletmiştir.⁹⁷

Elbânî, *İrvâü'l-ğalil*'de şöyle demiştir:

“Ahmed b. Hanbel'in Ebû Saîd tarîki ile naklettiği hadis zayıftır.” Bu hadisin aynısını Beyhakî rivayet etmiş ve şöyle demiştir: “Bu hadis, İbrâhîm en-Neha'î ile Ebû Saîd arasında bir râvinin kopukluğundan dolayı mürseldir.” Heysemî ise “İbrâhîm'in Ebû Saîd'den hadis duyduğunu zannetmiyorum.” demiştir. Ebû Zür'a da “Sahih olan, Ebû Saîd'in mevkûf hadisidir.” Elbânî, “Muhakkak ki bu hadis Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrâhîm-Esved-Ebû Hüreyre tarafından merfû ve mevzul olarak rivayet edilmiştir.”⁹⁸

Bu açıklamalardan mürsel olan bu hadisteki inkitâm giderildiği ve hadisin sahih şahidlerle desteklendiği anlaşılmaktadır.

13. HADİS: Lü'lû > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhîm > Âişe.

“Âişe (r.a.), Berîre için (bedel ödeyerek) onu özgürlüğüne kavuşturmayı arzuladı. Berîre'nin efendileri ise onu ancak velayetini kendilerine vermeleri şartıyla satacaklarını söylediler. Âişe, bu durumu Resûlullah'a anlatınca Resûlullah ‘*Velayet azad eden kimsenindir.*’ buyurdu. Sonra Âişe, Berîre için bedel ödeyip onu özgürlüğüne kavuşturdu. Berîre'nin Ben-î Hilâl ailesinden azad edilmiş bir kocası vardı. Resûlullah Berîre'yi serbest bırakınca Berîre kocasından ayrılmayı istedi. Resûlullah, Berîre ile kocasını birbirinden ayırdı.” Resûlullah'ın o sözünden sonra yine aynı senedle şöyle gelmiştir: “Âişe onu azad etmek istedi. Berîre'nin sahipleri velayetin kendilerine verilmesi şartıyla satmaya razı oldular. Âişe durumu Resûlullah'a anlatınca o şöyle dedi: ‘*Bu durum seni engellemesin. Velayet ancak azad eden kimsenindir.*’ (Aynı senedle İbn Şücâ‘ bu konunun açıklamasının ilim ehline göre şu şekilde olduğunu ifade etmiştir: “Onlar caiz olmayan bir şeyi istediler. Resûlullah (s.a.v.) ise şöyle demişti: ‘*Âişe bu seni engellemesin.*’” (Râvî) İbn Şücâ‘ şöyle dedi: “Şüphesiz ki bunun caiz olmadığı onlara haber verildiğinde caiz değil diyenler bu istek üzerinde devam etmediler, sünnet üzere alışverişe, satmaya döndüler. Şüphesiz ki velayet ancak parayı veren kimsenindir.”⁹⁹

Ebû Yûsuf, bu hadisi *el-Âsâr*'ında aynı senedle,¹⁰⁰ Buhârî ve Müslim ise İbrâhîm-Esved-Âişe tarîkiyle sahih olarak nakletmektedirler.¹⁰¹ Tahâvî ve Beyhakî de hadisi İbrâhîm-Esved-Âişe kanalı ile rivayet etmişlerdir.¹⁰² Bu hadisin şahidleri kaynaklarda sahih olarak yer almaktadır.¹⁰³ Neha'î'nin mürseli olan bu rivayet, sahih şahidlerle desteklenmiş, seneddeki inkitâ giderilmiştir.

⁹³ Ali el-Kârî, *Şerhu müsnedi Ebî Hanîfe*, 121.

⁹⁴ Nesâî, “Müzâra'ât”, 44 (No. 3857); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/59 (No. 11582);, *el-Musannef*, 8/235 (No. 15024).

⁹⁵ Nesâî, “Müzâra'ât”, 44 (No. 3857).

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/59 (No. 11582).

⁹⁷ Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 167 (No. 750); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/303 (No. 21513).

⁹⁸ Elbânî, *İrvâü'l-ğalil*, 5/311. Ayrıca sahih olarak gelen şahidler için bk. Buhârî, “İcâre”, 10; Beyhakî, *es-Sünen*, 6/120 (No. 11985).

⁹⁹ Kevserî, *el-İmtâ'*, 28.

¹⁰⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, 141 (No. 638).

¹⁰¹ Buhârî, “Keffârâtü'l-îman”, 8. Ayrıca bk. Buhârî, “Hibe”, 6.; Buhârî, “Hibe”, 7; Müslim, “İtk”, 2 (No. 12-1504). Ayrıca bk. Müslim, “İtk”, 2 (No. 7-1504). Ayrıca diğer sahih hadis kaynakları için bk. Ebû Dâvûd, “Ferâid”, 12 (No. 2918); Tirmizî, “Velâ ve'l-hibe”, 1 (No. 2125); Nesâî, “Talâk”, 30 (No. 3449); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/170 (No. 25405); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/30, 6/186.

¹⁰² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/43; Beyhakî, *Sünen*, 7/223 (No. 14664).

14. HADİS: Lü'lü'ü > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Abdullah b. Mes'ûd.

“Mut‘a nikâhı, Muhammed’in (s.a.v.) ashabına gazveler esnasında bekârlıktan şikâyet etmeleri üzerine üç günlüğüne verdiği bir ruhsattı. Sonra Allah mut‘a nikâhını, nikâh, mehir ve miras âyetiyle neshetti.”¹⁰⁴

Ebû Yûsuf ve Şeybânî, bu hadisi İbn Mes'ûd tarîki ile aynı senedle rivayet etmiştir.¹⁰⁵

Müslim, Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân, Dârekutnî ve İbn Ebî Şeybe bu hadisi şâhid olarak Seleme b. el-Ekva' tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹⁰⁶ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel ve İbn Hibbân hadislerinin isnad yönü ile Şeyhayn'ın şartına göre sahih olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷

İbn Mâce, bu hadisi şâhid olarak İbn Ömer tarîki ile rivayet etmiştir.¹⁰⁸ İbn Mâce'nin *Sünen*'ine yazılan *ez-Zevâid*'inde İbn Huzeyme'nin bu hadisi *Sahih*'inde, Hâkim'in de *el-Müstedrek*'inde tahrir ettiği zikredilmiştir.¹⁰⁹

Hadis, mürsel olarak rivayet edilmekle beraber sahih olarak gelen şâhidlerle desteklenmiştir.

15. HADİS: Lü'lü'ü > Ebû Hanîfe > Humeyd el-A'rec > Ebû Zer.

“Resûlullah (s.a.v.) kadınlarla arkalarından cinsi münasebette bulunmayı yasakladı.”¹¹⁰

Humeyd b. Kaş el-A'rec el-Mekkî Ebû Safvan el-Kârî el-Esedî: Kendisi hakkında İbn Sa'd, “sika” olduğunu, birçok hadis naklettiğini ve Mekke ehlinin kârîsi sayıldığını söylemiştir. Ahmed, “sika” olduğunu ve Sendel'in kardeşi olduğunu zikretmiştir. İbn Ma'in, Ebû Zür'a ve Ebû Dâvûd, kendisinin “sika” olduğunu zikretmişlerdir. Nesâî “Onda bir beis yoktur.” derken, İbn Hirâş “sika, sebt” olduğunu nakletmektedir. İclî ise “sika ve Mekkeli” olduğunu belirtmektedir. İbn Hibbân 130/748 senesinde öldüğünü kaydetmiştir. Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*'de şöyle demiştir: “Buhârî şöyle dedi: “O, sikadır.” Yakup b. Süfyân da aynı şeyi zikretmiştir.¹¹¹

Ebû Zer Cündeb b. Cünâde el-Gıfârî: Sahâbîdir. (öl. 32/653)

Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, bu hadisteki Humeyd el-A'rec ile Ebû Zer arasında düşen râviyi bularak ve hadisin inkıtânını gidererek bu hadisi muttasıl duruma çıkarmıştır. Bu râvinin adının Abbâd b. Abdülhamîd olduğunu Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'lerini toplayan iki hafızdan nakletmiştir. Onlar da Hâfiz Ebû'l-Kâsım Talha b. Muhammed ile Hâfiz Muhammed b. Hüseyin el-Belhî'dir.¹¹²

Seneddeki râvilere bakıldığında, Humeyd el-A'rec'in ölümü hicretin yüz otuzuncu senesi, Ebû Zer el-Gıfârî'nin ölümü ise hicretin otuz bir ya da otuz ikinci yılıdır. Arada bir kişinin düştüğü zahirdir. Burada düşen râvi, Hasen b. Ziyâd'ın *el-Müsned*'inde yer almamaktadır. Araştırmalar ışığında İbn Hüsrev ve Talha b. Muhammed, *Müsned*'lerinde, düşen bu râviyi zikretmektedirler. Bu nakli yapan Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, arada düşen bu bu kişinin Abbâd b. Abdilhamîd olduğunu belirtmiştir.¹¹³ Buradaki kopukluk istinsahtan kaynaklanan bir kopukluk olabilir. Senedde düşen râvi Abbâd b. Abdilhamîd'e

¹⁰³ Buhârî, “Büyu”, 73; Müslim, “İtk”, 2 (No. 15-1505); Ebû Dâvûd, “Ferâid”, 12 (No. 2915); Ebû Dâvûd, “Ferâid”, 12 (No. 2917); Nesâî, “Büyu”, 78 (No. 4644); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/113 (No. 5929).

¹⁰⁴ Kevserî, *el-İmtâ'*, 29.

¹⁰⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 152 (No. 698); Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 93 (No. 432).

¹⁰⁶ Müslim, “Nikah”, 3 (No. 18-1405); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/55 (No. 16600); İbn Hibbân, *Sahih*, 9/457 (No. 4151); Dârukutnî, *Sünen*, 8/453 (No. 3685).

İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 4/292 (No. 17351).

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/55 (No. 16600); İbn Hibbân, *Sahih*, 9/457 (No. 4151).

¹⁰⁸ İbn Mâce, “Nikah”, 44 (No. 1963).

¹⁰⁹ İbn Mâce, “Nikah”, 44 (No. 1963).

¹¹⁰ Kevserî, *el-İmtâ'*, 29.

¹¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/497-498.

¹¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 134-135 (No. 615).

¹¹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 134-135 (No. 615).

bakıldığında kendisi Saîd b. Cübeyr'den hadis işitmiştir. Zehebî, meçhul olduğunu söylemiştir. Buhârî, Hakîm b. Ya'lâ'nın kendisinden hadis rivayet ettiğini zikretmiş ve Hakîm için "fihî nazar" ifadesini kullanmıştır.¹¹⁴

Ebû Yûsuf ve Şeybânî, Ebû Zer tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹¹⁵

Tirmizî, Ali b. Talk hadisine "hasen" demiştir.¹¹⁶

İbn Mâce, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî, Taberânî ve Dârimî, bu hadisi şâhid olarak Huzeyme b. Sâbit tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹¹⁷ Elbânî, İbn Mâce hadisini sahih olarak değerlendirmiştir.¹¹⁸ Hüseyin Selim Esed, Dârimî hadisindeki isnadın ceyyid olduğunu zikretmiştir.¹¹⁹ Şuayb Arnaût, İbn Hibbân hadisinin sahih olduğunu söylemiştir.¹²⁰

Ahmed b. Hanbel, Tahâvî, İbn Ebî Şeybe şâhid olarak Ali b. Talk tarîki ile bu hadisi nakletmişlerdir.¹²¹ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisinin son kısmının şâhidleriyle sahih olduğunu belirtmiştir.¹²²

İbn Râhûye, (öl. 238/853) bu hadisi Ümmü Seleme tarîki ile manen rivayet etmiştir.¹²³

Bu hadiste sika olan Humeyd b. Kays el-A'rec, Ebû Zer'den mürsel hadis rivayet etmiştir. Zira hicretin yüz otuzuncu senesinde ölen Humeyd'in, hicretin otuzuncu yılında ölen Ebû Zer'den hadis işitmesi mümkün değildir. Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında ifade edildiği gibi düşen râvinin Abbâd b. Abdilhamîd olduğu belirtilmektedir. Hadis mürsel olmakla birlikte sahih olarak gelen şâhidlerle desteklenmiştir.

16. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Abdullah b. Mes'ûd.

"Kendisine gelen bir kadın Abdullah'a şöyle dedi: 'Ey Ebû Abdurrahman! Eşim benimle evliken öldü, benimle gerdeğe girmede, bana mehir vermedi.' Abdullah ona ne cevap vereceğini bilemedi. Bir ay boyunca kadına cevap vermeden bekledi. Sonra "Bu konu hakkında Resûlullah'tan herhangi bir şey işitmedim. Kendi görüşümle ictihad edeceğim. İctihadımda muvafık olursam Allah'tandır, yanılırsam bendendir." diyerek şunları söyledi: "O kadın için ne eksik ne fazla kendisi gibi olan kadınların mehiri, kocasından alacağı mirası ve beklemesi gereken iddeti vardır." Bunun üzerine birisi ona "Allah'a yemin olsun ki sen Resûlullah'ın Eşca' kabilesinden Vâşık'ın kızı Birva' hakkında verdiği hükmün aynısını verdin." deyince Abdullah kararının Resûlullah ile muvafakat etmesi üzerine öyle bir sevindi ki, Müslüman olduğundan beri böyle bir sevinç yaşamamıştı."¹²⁴

¹¹⁴ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife), 2/369.

¹¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 134-135 (No. 615); Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 97 (No. 452).

¹¹⁶ Tirmizî, "Rada", 12 (No. 1197). Ayrıca bk. Tirmizî, "Rada", 12 (No. 1166).

¹¹⁷ İbn Mâce, "Nikah", 29 (No. 1924); Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bindari ve Seyyid Gûsrevî Hasan (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 5/319 (No. 8995); İbn Hibbân, *Sahih*, 9/512 (No. 4198); Beyhakî, *Sünen*, 7/196 (No. 14496); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 4/89 (No. 3741); Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avdullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 1/295 (No. 977); Dârimî, "Nikah", 30 (No. 2213).

¹¹⁸ İbn Mâce, "Nikah", 29 (No. 1924).

¹¹⁹ Dârimî, "Nikah", 30 (No. 2213).

¹²⁰ İbn Hibbân, *Sahih*, 9/512 (No. 4198).

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/86 (No. 655); Tahâvî, *Şerhu me'ân'il-âsâr*, 3/45; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/251 (No. 17069).

¹²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/86 (No. 655). Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/213 (No. 21903), 5/219 (No. 21907).

¹²³ İshâk b. İbrâhim İbn Râhûye, *Müsnedü İshak b. Raheveyh*, thk. Abdülğaffar b. Abdilhak el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991), 4/95 (No. 49-1863).

¹²⁴ Kevserî, *el-İmtâ'*, 29-30.

Ebû Yûsuf bu hadisi benzer senedle nakletmiştir.¹²⁵ *Sünen-i Erbaa* müellifleri, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Hâkim, Dârimî, İbn Ebî Şeybe bu hadisi Abdullah b. Mes'ûd (Bazılarında İbrâhim-Alkame-Abdullah) tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹²⁶ Elbânî; Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî hadisini sahih olarak değerlendirmiştir.¹²⁷ Tirmizî, bu hadisin "hasen sahih" olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisine "sahih" demiştir.¹²⁹ Zehebî, Hâkim'in *Müstedrek*'teki hadisinin Şeyhayn'ın şartına göre sahih olduğunu zikretmektedir.¹³⁰ Hüseyin Selim Esed, Dârimî hadisinin isnad itibari ile sahih olduğunu söylemektedir.¹³¹

Bu hadis, sika olan Neha'î tarafından mürsel olarak rivayet edilmekle birlikte şahidleri kaynaklarda sahih olarak yer almaktadır.

17. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

"Resûlullah (s.a.v.) Âişe'yi serbest bıraktı ve bunu talak saymadı." (Resûlullah hanımlarını kendisinden boşanıp boşanmamaları konusunda serbest bıraktı. Hanımlarının hiçbirinin boşanmak istememesi üzerine de bunu talak saymadı.)¹³²

Buhârî ve Müslim, bu hadisi İbn Şihâb-Ebû Seleme b. Abdîrrahman-Âişe tarîki ile nakletmişlerdir.¹³³

Bu hadîs, sika bir tâbiî olan İbrâhim en-Neha'î'den mürsel olarak rivayet edilmekle birlikte sahih olarak gelen şahidlerle desteklenmiştir.

18. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Ebû Huceyye > Ebû'l-Esved > Ebû Zer.

"Saçınızın (rengini) değiştireceğiniz en güzel şey kına ve ketemdir."¹³⁴

Yahyâ b. Abdullah Ebû Huceyye el-Kindî el-Eclah el-Kûfi eş-Şî'î: Şa'bî ve birçok kimseden hadis rivayeti almıştır. Şu'be, Ali b. Müshir ve bir grup da ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. İbn Adî, kendisinin sadûk ve Şî'î ancak hadislerinin müstakîm (sahih ya da hasen olan hadis)¹³⁵ olduğunu zikretmiştir. İbn Ma'în "lâ be'se bih" demiştir. Ebû Hâtim, hadisi ile ihticac edilmeyeceğini ve kavî

¹²⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, 132 (No. 607).

¹²⁶ Ebû Dâvûd, "Nikah", 32 (No. 2116); Tirmizî, "Nikah", 43 (No. 1145); İbn Mâce, "Nikah", 18 (No. 1891); Nesâî, "Nikah", 68 (No. 3358); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/447 (No. 4276); Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Muvatta'ul-imâm Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1984), *Muvatta'*, "Nikah", 14 (No. 543) (*Muvatta'* olarak İmam Mâlik'in Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti kullanıldı.); Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 6/294 (10898); Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahihayn li'l-Hâkim mea ta'likâti'z-Zehebî fi't-telhîs*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/196 (No. 2737); Dârimî, "Nikah", 47 (No. 2246); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 10/166 (No. 29680).

¹²⁷ Ebû Dâvûd, "Nikah", 32 (No. 2118); Tirmizî, "Nikah", 43 (No. 1145); İbn Mâce, "Nikah", 18 (No. 1891); Nesâî, "Nikah", 68 (No. 3358).

¹²⁸ Tirmizî, "Nikah", 43 (No. 1145).

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/447 (No. 4276).

¹³⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/197 (No. 2738).

¹³¹ Dârimî, "Nikah", 47 (No. 2246).

¹³² Kevserî, *el-İmtâ'*, 30.

¹³³ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân (Suretü'l-Ahzâb)", 5. Ayrıca bk. Buhârî, "Talak", 5; Müslim, "Talak", 4 (No. 22-1475). Ayrıca diğer kaynaklardaki sahih hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Talak", 12 (No. 2205); Tirmizî, "Talak", 4 (No. 1179); Nesâî, "Nikah", 2 (No. 3203); İbn Mâce, "Talak", 20 (No. 2052); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/ 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/47 (No. 24254).

¹³⁴ Ketem: İçinde kızzılık (kızzıl renk veren boyar madde) bulunan bir bitki. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 6/3823; Kevserî, *el-İmtâ'*, 31.

¹³⁵ Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 239.

olmadığını söylemiştir. Zehebî, *Sünen-i Erbaa* müelliflerinin onun hadisine *Sünen*'lerinde yer verdiğini "عو" rumzunu kullanarak kitabında belirtmiştir.¹³⁶ İbn Ma'în, bir keresinde kendisine "sika ve sâlih" demiştir. İclî kendisinin "Küfeli ve sika" olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd ise kendisinin "zayıf" olduğunu zikretmiştir. Amr b. Ali, Eclah'ın 145/763 senesinde vefat ettiğini nakletmiştir.¹³⁷ İbn Hacer, Buhârî'nin *Edebü'l-müfred*'inde kendisinin hadisine yer verdiğini belirtmiş ve kendisini "sadûk, Şi'î" olarak zikretmiştir. Yedinci tabakadandır. 145/763 senesinde vefat etmiştir.¹³⁸

Ebû'l-Esved ed-Düelî el-Basrî el-Kâdî: İsmi Zâlim b. Amr b. Süfyan b. Cendel ed-Dil'dir. Ebû Hâtim, Basra kadılığını üstlendiğini belirtmiştir. Ebû Zer'den hadis işitmiştir. İbn Ma'în onu "sika" olarak zikretmiştir. İclî, onun sika ve Basralı bir tâbî olduğunu söyleyerek "Nahivde ilk söz söyleyen kimse" olduğunu vurgulamıştır. Vâkîdî, Nebî zamanında Müslüman olan kimselerden olduğunu, Cemel gününde Ali'nin yanında savaştığını ve Ubeydullah b. Ziyâd'ın valiliği döneminde öldüğünü zikretmiştir. Yahyâ b. Ma'în ve diğerleri, 69/689 senesinde şiddetli bir vebâ salgınında öldüğünü söylemiştir. İbn Ebî Hayseme ve Merzûbânî, seksen beş yaşındayken öldüğünü zikretmişlerdir. İbn Abdilber, onu *İstîâb*'da zikredip kendisinin dindar, akıllı, dilci, belagatçı, anlayışlı, zeki ve tâbînin sikaları arasında olduğunu söylemiştir.¹³⁹ Ebû'l-Esved ed-Düelî, Mushaf'ı ilk noktalayan kimsedir. 69/689 senesinde ölmüştür. Muâviye ona hediye verip onu Basra kadılığına tayin etmiştir.¹⁴⁰

Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ahmed b. Hanbel bu hadisi (Eclah)-Abdullah b. Büreyde-Ebû'l-Esved-Ebû Zer tarikiyle rivayet ederek senedi muttasıl hale getirmişlerdir.¹⁴¹ Tirmizî "hasen sahih" demiştir.¹⁴² Elbânî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî hadisini sahih olarak değerlendirmiştir.¹⁴³ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisinin sahih hadis olduğunu zikretmiştir.¹⁴⁴

Ebû Yûsuf ve Şeybânî hadisi Ebû Zer tariki ile rivayet etmişlerdir.¹⁴⁵

Senedde yer alan râvilerden Ebû Huceyye (öl. 145/763), Ebû'l-Esved'den (öl. 69/689) mürsel hadis rivayet etmiştir. Kaynaklara bakıldığında arada düşen râvinin Abdullah b. Büreyde (öl. 115/734) olduğu görülmektedir. Hadis mürsel olmakla birlikte aynı senedle kaynaklarda inkıtâ giderilerek ve sahih olarak rivayet edilmiştir.

19. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Muhammed b. ez-Zübeyr > İmran b. Husayn.

"Resûlullah, 'Şer'an caiz olmayan fiil ya da sözlerle ilgili mevzularda nezir (adak) yapılmaz. (Yapılması halinde) keffâreti, yemin keffâretidir.' dedi."¹⁴⁶

Muhammed b. ez-Zübeyr et-Temîmî el-Hanzalî el-Basrî: İbn Ma'în, kendisine "da'îfun la şey" demiştir. Ebû Hâtim "leyse bi'l-kavî, fi hadîsîhî inkâr" demiştir. Buhârî "münkerü'l-hadîs" olduğunu zikredip "fîhi nazar" demiştir. Nesâî, zayıf olduğunu vurgularken İbn Adî, kalîlü'l-hadis, garîb ve ferd hadisleri rivayet ettiğini zikretmiştir. Ebû Hanîfe, kendisinden hadis işitmiştir. İbn Hacer, Sâcî'nin; Şu'be'nin onun hadislerinden razı olmadığını söylediğini zikretmiştir.¹⁴⁷ İbn Hacer, kendisini

¹³⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/388-389. Ayrıca bk Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/2.

¹³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/98.

¹³⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 96 (No. 285).

¹³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 4, s. 481.

¹⁴⁰ Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'âti fî tabakâti'l-lugaviyyine ve'n-nühâti*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye), 2/22-23 (No. 1334).

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, "Tereccül", 18 (No. 4205); Tirmizî, "Libas", 20 (No. 1753); Nesâî, "Zînet", 16 (No. 5078). Ayrıca bk. İbn Mâce, "Libas", 32 (No. 3622); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11/153 (No. 20174); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/156. (No. 21423).

¹⁴² Tirmizî, "Libas", 20 (No. 1753).

¹⁴³ Ebû Dâvûd, "Tereccül", 18 (No. 4207); Tirmizî, "Libas", 20 (No. 1753); Nesâî, "Zînet", 16 (No. 5078).

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/156. (No. 21423).

¹⁴⁵ Ebu Yûsuf, *Kitâbü'l-âsar*, 234 (No. 1037); Şeybânî, *Kitâbu'l-âsar*, 198 (No. 903).

¹⁴⁶ Kevserî, *el-İmtâ'*, 32.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/563.

“metrûk” olarak zikretmiş ve altıncı tabakadan olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd, *Merâsil*'inde kendisinin hadisine yer vermiştir.¹⁴⁸

İmrân b. Husayn b. Ubeyd el-Huzâî el-Ezdî: Sahâbîdir. (öl. 52/672)

Müslim, Nesâî, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Şeybânî ve Beyhakî bu hadisi İmrân b. Husayn tarîkiyle (İmrân'dan nakleden râviler farklıdır.) rivayet etmişlerdir.¹⁴⁹ Elbânî, Nesâî hadisini sahih olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁰ Şuayb Arnaût, İbn Hanbel hadisinin isnadının Müslim'in şartına göre sahih, ricalinin ise sika olduğunu zikretmiştir.¹⁵¹ Hüseyin Selîm Esed, Dârimî'nin *Sünen*'indeki hadis isnadının sahih olduğunu zikretmiştir.¹⁵²

Hâkim, *el-Müstedrek*'inde aynı senedle ancak sâkit olan Hasan'ı zikretmek suretiyle **Muhammed b. Zübeyr-Hasen-İmran b. Husayn** tarîkine muttasıl olarak yer vermiş, Zehebî *Telhîs*'inde sükût etmiştir.¹⁵³

Senedde yer alan Muhammed b. ez-Zübeyr hakkında metrûk değerlendirmesi yapılmıştır. Altıncı tabakadan olan Muhammed b. Zübeyr, İmran b. Husayn'dan (öl. 53/673) mürsel olarak hadis rivayet etmiştir. Hadis mürsel olmakla birlikte sahih senedle gelen şâhidlerle desteklenmiştir.

20. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Adî b. Hâtîm.

“Adî b. Hâtîm, Resûlullah'a (s.a.v.) boğazını kesmeye yetişmeden önce köpeğin öldürdüğü av hakkında sordu. Nebî köpek eğitilmiş öğretilmiş bir köpekse ve köpeği gönderirken besleme çekmişse o avı yemesini emretti.”¹⁵⁴

Adî b. Hâtîm b. Abdillâh et-Tâî: Sahâbîdir. (öl. 67/686)

Hadisi Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*'ında aynı senedle,¹⁵⁵ Buhârî ve Müslim ise Adî b. Hâtîm tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹⁵⁶ (Adî b. Hâtîm'den rivayet edenler farklıdır.)

İbrâhim'in mürsellerinden olan bu hadis, kaynaklarda müttefekun aleyh olarak yer almakta, Adî b. Hâtîm tarîki ile sahih olarak rivayet edilmektedir.

21. HADİS: Lü'lû' > Ebû Hanîfe > Saîd b. Mesrûk > Abâye b. Rifâe

“Zekât develerinden bir deve kaçtı. Onu aradılar. Deveyi yakalamaktan yorulunca bir adam deveye ok attı. Ok deveyi öldürecek bir yerine isabet edip deveyi öldürdü. Bunun üzerine Nebî'ye devenin yenilip yenilemeyeceğini sordular. Resûlullah şöyle dedi: “Vahşî hayvanların kaçtığı gibi deve de ürküp kaçır. Deveyi kaçırmaktan korktuğunuz zaman bu deveye yaptığınızın aynısını yapın ve onu yiyin.”¹⁵⁷

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 478 (No. 5885).

¹⁴⁹ Müslim, “Nezr”, 3 (No. 8-1641); Nesâî, “Eymân ve'n-nüzür”, 31 (No. 3812); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/432 (No. 19896); Dârimî, “Nüzûr ve'l-eymân”, 3 (No. 2337); Beyhakî, *Sünen*, 10/70 (No. 20563); Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 158-159 (No. 719). Ayrıca sahih olarak gelen şâhidleri için bk. Ebu Dâvûd, “Eymân ve'n-nüzür”, 27 (No. 3313); Ebu Dâvûd, “Eymân ve'n-nüzür”, 27 (No. 3315); Tirmizî, “Nüzûr ve'l Eymân”, 1 (No. 1525); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/247 (No. 26140); Dârekutnî, *Sünen*, 4/158. (No. 2); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/433 (No. 15813); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/412 (No. 12169).

¹⁵⁰ Nesâî, “Eymân ve'n-nüzür”, 31 (No. 3812).

¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/432 (No. 19896).

¹⁵² Dârimî, “Nüzûr ve'l-eymân”, 3 (No. 2337).

¹⁵³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/338 (No. 7840).

¹⁵⁴ Kevserî, *el-İmtâ'*, 32.

¹⁵⁵ Ebu Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 241. (No. 1066).

¹⁵⁶ Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Sayd ve'z-zebâih”, 1 (No. 1-1929). Ayrıca Adî b. Hâtîm tarîki ile sahih olarak gelen diğer hadisler için bk. Ebû Dâvûd, “Sayd”, 2 (No. 2447); Ebû Dâvûd, “Sayd”, 2 (No. 2849); Tirmizî, “Sayd”, 1 (No. 1465); Nesâî, “Sayd ve'z-zebâih”, 3 (No. 4265); İbn Mâce, Sayd, 3 (No. 3208); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/377 (No. 19391).

¹⁵⁷ Kevserî, *el-İmtâ'*, 32.

Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî: Kendisi hakkında İbn Ma‘în, Ebû Hâtim, İclî ve Nesâî “sika” olduğunu zikretmiştir. Abâye b. Rifâe‘den hadis işitmiştir. İbn Ebî Âsım, 126/744 senesinde öldüğünü söylemiştir. Ahmed, 128/746 senesinde öldüğünün kendisine ulaştığını belirtmiştir. İbn Kâni‘de 127/745 senesinde vefat ettiğini kaydetmiştir. İbn Hibbân, onu *Sikât*’ta zikretmiştir.¹⁵⁸ İbn Hacer kendisini “sika” olarak nitelemiş ve *Kütüb-i Sitte* imamlarının hadisini kitaplarında rivayet ettiğini belirtmiştir.¹⁵⁹

Abâye b. Rifâe b. Râfi‘ b. Hadîc el-Ensârî ez-Zürkî Ebû Rifâe el-Medenî: Osman ed-Dârimî, İbn Ma‘în‘den kendisinin “sika” olduğunu zikretmiş, Nesâî de aynı şeyi söylemiştir. İbn Hibbân onu sikalar içerisinde saymıştır.¹⁶⁰ İbn Hacer kendisini güvenilir olarak nitelemiş ve üçüncü tabakadan olduğunu belirtmiştir. *Kütüb-i Sitte* imamları kendisinin hadisini kitaplarında rivayet etmişlerdir.¹⁶¹

Buhârî ve Müslim, bu hadisi Abâye b. Rifâe-Dedesi Râfi‘ tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹⁶²

Senedde yer alan ve sika bir râvi olan Abâye b. Rifâe, dedesi Râfi‘ b. Hadîc’i atlayarak mürsel yapmıştır. Ancak sahih olarak gelen şahidlere bakıldığında arada atlanılan dedesinin zikredilerek seneddeki inkitân giderildiği görülmektedir.

22. HADİS: Lü‘lû > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim > Âişe.

“Bana bir keler hediye edildi. Nebî’ye (s.a.v.) sordum. O da kelerin yenilmesini yasakladı. Daha sonra soru soran birisi gelip ben ona bu durumu haber verince Resûlullah şöyle dedi: “Kendin yemediğin bir şeyi başkasına yedirir misin?”¹⁶³

Keler (kertenkelenin büyüğü) etinin yenilmesinin hükmü ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Bununla ilgili hadislere bakıldığı zaman Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî’nin *Sünen*’lerinde Hz. Peygamber’in onu yemediği ve haram olduğunu da söylemediği sahih olarak rivayet edilmiştir.¹⁶⁴ Bunun dışında Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde bir başka hadiste Hz. Peygamber’in keler etini yemeyi yasakladığı rivayet edilmiştir.¹⁶⁵

Ebû Yûsuf, Şeybânî ve İmam Mâlik, (öl. 179/795) bu hadisi Hammâd-İbrâhim-Âişe tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Beyhakî ve Tahâvî hadisi Hammâd-İbrâhim-Esved-Âişe tarîki ile rivayet etmişlerdir.¹⁶⁷ Şuayb Arnaût, Ahmed b. Hanbel hadisinin " لا تطعموهم مما لا تأكلون " kısmı hariç sahih olduğunu zikretmiştir.¹⁶⁸ Ebû'l-Vefâ, bu hadisin Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrâhim-Esved-Âişe zinciri ile “merfû” ve “muttasil” olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹

¹⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/42-43.

¹⁵⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 241 (No. 2393).

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/297.

¹⁶¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 294 (No. 3196).

¹⁶² Buhârî, “Cihad ve’s-Siyer”, 191; Müslim, “Edâhi”, 4 (No. 20-1968). Ayrıca sahih olarak gelen diğer hadisler için bk. Tirmizî, “Ahkâm ve’l-fevâid”, 19 (No. 1492); Ebû Dâvûd, “Edâhi”, 15 (No. 2821); Ebû Dâvûd, “Edâhi”, 15 (No. 2823); Nesâî, “Sayd ve’z-zebâih”, 17 (No. 4297); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/140 (No. 17300).

¹⁶³ Kevserî, *el-İmtâ’*, 33.

¹⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 28 (No. 3795); Tirmizî, “Et’ime”, 3 (No. 1790), (Tirmizî bu hadise “hasen sahih” demiştir.); Nesâî, “Sayd ve’z-zebâih”, 26 (No. 4315).

¹⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 28 (No. 3796).

¹⁶⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 238 (No. 1053); Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 179 (No. 816); Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Muvatta’ul-İmâm Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1984), *Muvatta’*, “Dahâya”, 7 (No. 647). (İmam Muhammed’in rivayeti olan *Muvatta’*’da İmam Muhammed, İmam Mâlik’in *Muvatta’*’na ilaveten başka şeyhlerinden de 175 hadis ilave ettiği için bu kitaba Muhammed’in *Muvatta’*’ı da denildiği, muhakkikin mukaddimesinin 23 ve 25. sayfasında geçmektedir.).

¹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/123 (No. 24961); İshak b. Râhûye, *Müsnedü İshak b. Râhûye*, 3/1014 (No. 1758); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/325 (No. 19908); Tahâvî, *Şerhu me’âni'l-âsâr*, 4/201.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/123 (No. 24961).

¹⁶⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 238 (No. 1053).

İbn Râhûye, İbn Ebî Şeybe, Beyhakî ve Tahâvî bu hadisi Hammâd-İbrâhim-Esved-Âişe tarîki ile rivayet ederek arada düşen el-Esved'i getirmişlerdir.¹⁷⁰

Tahâvî, şöyle demiştir: “İçerisinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed olan bir kavim, keler etini yemeyi mekruh saymışlardır. Delil olarak da Muhammed b. Hasen'in *Muvatta'*ındaki hadisi getirmişlerdir.”¹⁷¹

Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti ile olan *el-Muvatta'* kitabında, eseri ta'lik eden Abdülvehhâb Abdüllatif şöyle demiştir: “İbrâhim, Âişe'yi duymamıştır. Bu, sika olan tâbiînün mürselidir. O da Hanefilerce makbuldür. Ayrıca Nehaî'nin mürselidir. O da Hanefilerce makbuldür.”¹⁷²

Ayrıca Şeybânî'nin rivayeti ile olan *Muvatta'*da Haskefi'nin cem ettiği Ebû Hanîfe'nin *el-Müsned'*inde, bu hadisin senedi inkitâsız olarak arada el-Esved'i zikretmek suretiyle yer almıştır.¹⁷³

Senedde yer alan râvilerin tamamı sikadır. Râvileri incelendiğinde İbrâhim en-Nehaî'nin atladığı bu râvinin yine sika olan dayısı el-Esved olduğu görülmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi Hanefî mezhebine göre sika olan tâbiînün mürseli sahihtir. İbrâhim en-Nehaî tâbiîn ve sikadır. Mürselleri Hanefî mezhebine göre hüccettir.

Değerlendirme

Hasen b. Ziyâd'ın *el-Müsned'*inde, sened ve râvilerinin incelendiği bu yirmi iki mürsel hadisten on yedisi İbrâhim en-Nehaî'nin mürselidir. Râvilere bakıldığında İbn Hacer, Muhammed b. ez-Zübeyr'i “metrûk” olarak nitelemiş, Ebû Huceyye (Eclah) hakkında da sika, sadûk, zayıf gibi değişik değerlendirmeler yapılmıştır. Bu iki râvi dışında tüm hadislerin senedlerinde yer alan râviler sikadır.

Hasen b. Ziyâd'ın Hanefî mezhebine mensup olması hasebiyle *el-Müsned'*inde de Hanefîler'in hadislerle ve mürselle bakış açısı etkili olmuştur. Zira Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre râvinin tâbiî ve sika olması durumunda rivayet ettiği mürsel hadis hüccet kabul edilir. Senedler incelendiğinde mürsillerin hem tâbiî hem de sika olmaları bu durumu açıkça göstermektedir.

Ebû Huceyye (Eclah) > Ebû'l-Esved > Ebû Zer tarîki araştırıldığında ilgili kaynaklarda senedde yer almayan Abdullah b. Büreyde getirilerek senedin inkitâ giderilmiştir.

Humejd el-A'rec > Ebû Zer tarîkinde sika ve tâbiî olan Humejd el- A'rec'in mürsel yaptığı görülmektedir. Ebû'l-Vefâ Afgânî, arada düşen râvinin Abbâd b. Abdilhamîd olduğunu zikretmektedir. Zehebî bu râvinin meçhul olduğunu belirtmiştir. Ancak sened Huzeyme b. Sâmit tarîki gibi sahih olarak gelen şâhidlerle desteklenmiştir.

Muhammed b. ez-Zübeyr > İmran b. Husayn tarîkinde Muhammed'in mürseli söz konusudur. Müslim'in *Sahîh*'i ve Nesâî'nin *Sünen*'inde Ebû Kılâbe > Ebû'l-Mühelleb > İmrân tarîki sahih olarak yer almıştır. Hâkim, *Müstedrek*'inde arada düşen Hasan'ı zikretmek suretiyle Muhammed b. Zübeyr-Hasan-İmran tarîkine muttasıl olarak yer vermiş, Zehebî *Telhis*'inde sükût etmiştir. Ayrıca şâhid olarak Âişe ve Sâbit b. Dahhâk tarîkleri ile desteklenmiştir.

Sâid b. Mesrûk > Abâye b. Rifâ'e tarîkinde ise Abâye, dedesini (Râfi' b. Hadîc'i) atlayarak mürsel yapmıştır. Abâye tâbiî ve sika bir râvidir. Dolayısıyla Hanefî mezhebine göre bu râvinin mürseli hüccettir. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde aynı tarîkin sonuna dedesi Râfi' getirmek suretiyle var olan inkitâ giderilmiştir. İbn Mâce dışındaki *Sünen-i Erbaa'*da da Râfi' tarîki sahih senedle gelmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak mürsel hadisin hücciyeti konusunda değişik görüşler ortaya atılmıştır. Hadis usûlünde mürsel hadis, seneddeki inkitâdan kaynaklanan zayıf hadis kategorisi içerisinde yer almaktadır. Hadislerin sıhhati açısından senedinde yer alan râvilerde herhangi bir kopukluk olmaması son derece önemlidir. Ancak mürsel hadisler zayıf kategorisi içerisinde yer alsa bile muhaddis ve çoğu fakîh zayıf

¹⁷⁰ İshak b. Râhûye, *Müsnedü İshak b. Râhûye*, 3/1014 (No. 1758); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/79 (No. 24831); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/325 (No. 19908); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/201.

¹⁷¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/ 200-201.

¹⁷² *Muvatta'*, “Dahâyâ”, 7 (No. 647).

¹⁷³ *Muvatta'*, “Dahâyâ”, 7 (No. 647).

hadislerle amel etmektedirler. Sahâbî mürseli ittifakla sahihtir. Tâbiûnin mürseli konusunda da Hanefî, Mâlikî, Ahmed b. Hanbel ve kelâmcıların çoğunluğunun görüşü, mürsilin tâbiû ve sika olması halinde mürsellerinin de hüccet olacağı şeklindedir. İmam Şâfiî ise beş şartın birinin tahakkuku halinde mürselin hücciyetini kabul etmektedir. Fıkıhta ihtilâflı meselelerin çoğu mürsel hadislerle ilgilidir. İlk dönemlerde râvilerin genellikle sika olmaları, peygamber dönemine yakınlık, ihtisar gibi sebeplerden dolayı hadislerin mürsel olarak rivayet edilmesi yaygındır.

Ele alınan hadisler Hasen b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'indeki hadisler olduğu için aynı zamanda ilk dönem kaynaklarındandır. Hanefî mezhebinin mürsel hadislere bakış açısının hadislere yansıdığı net bir şekilde gözlemlenmektedir. Zira Hanefî ve diğer iki mezhebe göre tâbiû ve sika olan bir râvinin mürsel rivayeti hüccettir. Dolayısıyla onlar tâbiû olan sikanın mürselini bir eksiklik olarak görmemektedirler ve hadisleri de bu şekilde rivayet edebilmektedirler.

Araştırmalar sonucunda yirmi iki mürsel hadisin on yedisini Neha'î'nin mürselleri oluşturmaktadır. Neha'î ise tâbiû ve sikalığı sâbit olan bir râvidir. Zaten bu on yedi Neha'î mürselinin senedi de sahih kaynaklarda muttasıl halde sahih olarak yer almaktadır. İncelenen hadislerde iki râvi hariç mürsel yapan râvilerin hepsi sika ve tâbiûdür. Dolayısıyla bir bakıma Hanefî mezhebinin de mürsel yapan her râviyi değil, sika ve tâbiû olanların mürsellerini titizlikle almaya çalıştığı gözlemlenmektedir. Ayrıca incelenen bu mürsel hadisler de birçok sahih kaynakta gerek aynı senedle inkitâi giderilerek gerek sahih olarak gelen şâhidlerle yer almakta ve desteklenmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe bi cem'i Ebî Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Buhârî el-Hârisî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Abdürrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Akyol, Aşur. *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi ve Hadis İmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2013.

Aydemir, Selahattin. "Ebû Hanîfe'nin Re'yini Hadis ile Temellendirmesi ve Uygulamaya Dair Bazı Örnekler". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/15 (Haziran 2021), 95-119.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2019.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ li'l-Beyhakî ve fi zeylihî el cevherü'n-nakîyy li Alaaddin b. Osman el-Mardîni İbn Türkmânî*. 10 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, h. 1344.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Sabri Abdülhâlik eş-Şâfi'î. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları 13. Basım, 2006.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Seyyid Abdullah Haşim Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî ve'l Ehâdis Müziletün Bi Ahkâmi Hüseyin Selim Esed Aleyha*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli, Hâlid es-Seb' el-İlmî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Haz.: İzzet Ubeydü'd-Dü'âs ve Adil es-Seyyid. 5 Cilt. Hamas: Dâru'l-Hadîs, 1973.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd fi 't-ta'liki hükmü'l Elbânî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekkete fî vasfi sünenihî*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, h.1401.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-'Âlim ve'l- müteallim*. (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde) çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-âsâr*, Haz.: Ebû'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *İrvâü'l-ğalîl fî tahrîc-i menâri's-sebil*. 8 Cilt Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1979.

Gül, Mutlu. *Hanefti Usulünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn li'l-Hâkim mea ta'likâti'z-Zehebî fi't-telhîs*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. b.y.: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1357.

Hatiboğlu, İbrâhîm. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/102. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hârizmî, Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd. *Câmi'ü'l-Mesânîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Abdülhâlik el-Afgânî vd. 15 Cilt. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 2. Basım, 1979.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Takrîbü't-Tehzîb*. 1 Cilt. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*, el-Ehâdisü Müziletün bi Ahkâmi'l-Elbânî. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebüllah ve Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 8 Cilt Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm. *Müsnedü İshak b. Raheveyh*. thk. Abdülgafûr b. Abdilhak el-Belûşî. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. nşr. Nureddin Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1986.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-İmâmeyn Hasen b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368.

Koçinkağ, Mansur. *İmâm Şafî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza*. Araştırma Notları, Hadis Tetkikleri dergisi, (117-125), 119.

Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şafî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9/1 (2011), 117-125.

Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvatta'ul-imâm Mâlik bi rivâyet-i Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif. 1 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1984.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî. *Muhtasarü Süneni Ebî Dâvud li'l-hâfiz el-Münzirî ve mea meâlimi's-süneni li Ebî Süleyman el-Hattâbî ve mea Tehzîbü İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebîbekir*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 8 Cilt Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî (el-Müctebâ mine's-Sünen) el-Ehâdisü müziletün bi ahkâmi'l-Elbânî*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmî, 1986.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n Nesâî el-Kübrâ*. thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bindari ve Seyyid Güsrevi Hasan. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1991.

Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman. *Buğyetü'l-vu'âti fi tabakâti'l-lugaviyyîne ve'n-nühâti*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. 2 Cilt Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman. *Tedribü'r-Râvi fi Şerh-i Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Dâru'l-Fikir, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen. *Kitâbu'l-âsâr me'a isâr' bi ma'rifeti ruvâti'l-âsâr li İbn Hacer*. Kırâtşa: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, h. 1407.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1983.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. Avdullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1979.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî ehâdisü müziletün bi ahkâmi'l Elbânî aleyha*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiü's-Sahîh ve hüve Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt, b.y.: Dâru'l-Fikir, ts.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebînin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe'nin Hadis Sünnet Anlayışı", *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. 2/275-292. Mudanya: Kur'ân Araştırmaları Vakfı, 2003.

Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe'nin Hadis Sünnet Anlayışı". *Ktp.İsam*. 25 Temmuz 2021. <http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/recordlist.php?Dergivalkod=0304>

Yıldırım, Enbiya "Bir Büyük Muhaddisin Ardından: Şuayb el-Arnaût (Vefeyat)". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 36 (2016), 215-221.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li tahrîc-i ehâdisi'l-hidâye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

نظام الحكم في الإسلام في تولية الحاكم (ال خليفة)

Anas AL KAHWAJI*

ملخص:

يناقش هذا البحث كيفية تعيين حاكم البلاد وهو الخليفة أو الإمام الأعظم، ويبين وجود نظرية في الفقه السياسي الإسلامي أو ما يسمى نظام الحكم في الإسلام في كيفية تعيين الحاكم، فيثبت أن سيرة الخلفاء الراشدين وبالأخص أبي بكر وعمر مصدر من مصادر التشريع في الفقه السياسي وهي ملحقة بنصوص السنة الشريفة، وأن النظرية الإسلامية في كيفية تعيين الخليفة تكمن في تأسيس مجلس الشورى وهم أهل الحل والعقد الذين يقع على عاتقهم ترشيح الخليفة مع اشتراط القبول والتوافق من أغلب أبناء الأمة، ويتعرض البحث لبعض الشبهات الخاصة بهذه المسألة، كتوريث الحكم عند الخلفاء بعد المرحلة الراشدة، وادعاء الثيوقراطية (حكم بتفويض إلهي) في الخلافة، وتولية المتغلب المستولي على الحكم قهراً، ثم يستخلص نتائج في الخاتمة تفيد أن هناك نظاماً وألية لاختيار الحاكم في الإسلام لم تطبق واقعاً إلا في عصر الخلفاء الراشدين وبعض الخلفاء، وأن هذا الفرق الشاسع بين النظرية والمأمول والواقع هو السبب الرئيسي في تفرق المسلمين وضعفهم وكثير من مشاكلهم، وأيضاً ادعاء اللغظ من قبل البعض بعدم وجود نظام للحكم في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الخلافة، الخلفاء الراشدون، نظام الحكم، الشورى، أهل الحل والعقد، تعيين الحاكم، توريث الحكم، الثيوقراطية، الديمقراطية.

Yönetici (Halife) veya Devlet Başkanının Tayini Çerçevesinde

İslam'da Yönetim Sistemi

Özet

Bu makale, halife ya da ülkenin başındaki en büyük yöneticinin nasıl tayin edileceğini tartışmakta ve İslam'da yönetim sistemi olarak isimlendirilen siyasal İslam fıkhı teorisinin varlığını açıklamaktadır. Raşit halifelerin, özellikle Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in biyografilerinin, siyasal fıkhıta yasama kaynaklarından biri olduğunu kanıtlamakta ve bunlar hadis metinlerinin içinde bizatihi mevcuttur. Halifenin nasıl tayin edileceğine dair İslamî teorisinin ümmetin fertlerinin çoğunun kabulü ve fikir birliği şartıyla bir halifeyi aday göstermekle sorumlu olan ehlü'l-hal ve'l-akd diye bilinen Şura Meclisi'nin kurulmasında yatmaktadır. Araştırmada, Raşit halifeler dönemi sonrasında halifeliliğin intikalinde veraset sisteminin ortaya çıkması, Halifelikte teokrazi (ilahi otorite tarafından yönetilme) iddiası ve zorbanın zorla yönetime el koyması gibi bazı şüphelere açıklık getirilecektir. Daha sonra İslam'da yöneticiyi seçmek için sadece Raşit halifeler ve bazı halifeler döneminde uygulanan bir sistem ve mekanizmanın olduğunu ifade eden sonuçlar araştırmanın sonunda özetlenecektir. İdeal ile gerçek arasındaki bu büyük farklılık Müslümanların dağılmasının, güçsüzlüğünün ve pek çok sorununun ana sebebi olduğu kadar, bazıları tarafından İslam'da bir yönetim sisteminin olmadığına ilişkin kafaları karıştıran iddianın da temel nedenidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Anahtar Kelimeler: Hilâfet, Raşit Halifeler, Yönetim Sistemi, Şura, Ehlü'l-Halli ve'l-Akd, Yönetici Tayini, Veraset Yoluyla Yönetime Geçme, Teokrasi, Demokrasi.

تمهيد:

من المعلوم أنّ أول خلاف وقع في الأمة هو الاختلاف على الإمامة ومن المعلوم انقسام المسلمين إلى فرق وطوائف ابتداء من هذا الخلاف، وإذا استعرضنا التاريخ الإسلامي نجد فرقاً شاسعاً وبوناً كبيراً بين النظرية والتطبيق، أي بين ما يجب أن تكون عليه الخلافة والحكم نظرياً وبين الواقع التطبيقي العملي، بل إن جمهور العلماء يجمع على أنه لم يتم التطبيق العملي كاملاً كما أَرَادَ اللهُ ورسوله إلا في مرحلة الخلافة الراشدة، رغم تعدد دول الخلافة على اختلافها من بعد الخلفاء الراشدين التي كانت تلبس عباءة الإسلام وتعلن تطبيق أحكامه بتفاوت فيما بينها، ويرجع المغرضون وأعداء الإسلام ذلك إلى سبب واحد هو: ليس في الإسلام نظام حكم أو منهجاً واضحاً لاختيار الخليفة،¹ وبالطبع هذا خطأ كبير، وقد تولى كثير من المفكرين الرد على هذه الشبهة وبيان نظام الحكم في الإسلام.² والذي يعيننا في هذا البحث هو جزئية في أحكام الخلافة والإمامة وهي كيفية تعيين (اختيار) الحاكم (الخليفة أو الإمام)، وهل هناك نظام في الإسلام لذلك؟

1. تأصيل نظام الحكم في الإسلام

كلّ من يدرس سيرة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم دراسة منهجية دون تعصب أو تمييز يجد أنّه امتاز عن غيره من الأنبياء بمهمتين إضافيتين إضافة إلى مهمة الأنبياء الرئيسية وهي الدعوة لعبادة الله وتوحيده؛ الأولى: إنه أسس دولة كاملة كان قائدها،³ وقد بدأ فعلياً بذلك عندما هاجر إلى المدينة، ولذلك ابتدأ التاريخ الإسلامي من سنة الهجرة. الثانية: إنه كان قاضياً بعد أن كان مشرعاً، وبذلك جمع رسول الله بالإضافة إلى مهمته كنبى ورسول السلطات الثلاث، وهي الأثافي التي تدور عليها رحي إدارة وتكوين الدولة: التنفيذية: كونه كان قائداً للأمة الإسلامية، يعقد الالوية ويخوض الحروب، ويعقد الاتفاقيات والمعاهدات. التشريعية: التي تسن القوانين التي تنظم حركة الإنسان والمجتمع، والقضائية: حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يقضي بين الناس في الخصومات والمنازعات بأمر من الله عزّ وجل: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) [النساء 65/4]. ولهذا استحق رسولنا الكريم خاتم الرسل بمنهaje القويم الاحترام حتى من أعدائه المغرضين، لما تميز به عن غيره من الأنبياء من تأسيس للدولة والأمة بالإضافة لكونه داعية إلى الله تعالى.⁵ وهذه السلطات الثلاث هي المرتكزات الأساسية لحفظ الكليات الخمس لأيّ شعب أو مجتمع وهي الدين والنفس والعرض والعقل، شمولية التشريع فقد جاء صلى الله عليه وسلم بوحى من الله عز وجل بتشريع كامل يعدّ دستوراً للأمة الإسلامية يتعلق بجميع مناحي الحياة مخاطباً الجانب الروحي والجانب المادي ويمزجها مزجاً عجيبياً ليقوم حضارة إنسانية يكون لبنتها الفرد ثم الأسرة ثم المجتمع، فجاء هذا التشريع كاملاً لا يعتريه نقصان، وتاماً لا يشوبه فساد أو بطلان، مصداقاً لقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة 3/5]، وقد أفرد الفقهاء قسماً خاصة بالأحكام المتعلقة بنظام الحكم وفقهه اصطلاحوا على تسميته السياسة الشرعية، أو أحكام الخلافة والإمامة،⁶ فتمت علاقة وطيدة وارتباط وثيق بين الفقه وأصوله والسياسة الشرعية؛ وهي جزء لا يتجزأ منه، وهذا يقتضي بالضرورة تحديد

¹ هي شبيهة قديمة تتجدد كل حين، إدعاها البعض مثل: علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم 54، 115-135، وخالد محمد خالد في كتابه من هنا نبدأ -قومية الحكم 170 وما بعدها، وفرج فودة في كتابه الحقيقة الغائبة ص 64-70.

² مثل: عبد الرزاق السنهوري في كتابه فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ص 89؛ ومحمد الغزالي في كتابه من هنا نعم وقد ألقه رداً عليه، وعبد العال أحمد عطوه: نظام الحكم في الإسلام ص 28 وما بعدها، ومحمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام ص 11 وما بعدها.

³ هذا بشهادة كبار المستشرقين المنصفين الذين درسوا الإسلام وسيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم دراسة علمية بعيدة عن التعصب، وإن كان بعض الأنبياء كانوا ملوكاً كداود وسليمان ولكنهم لم يؤسسوا الدولة، فداود صار ملكاً بعد طالوت، وسليمان ورث الملك والنبوة ولم يات بتشريع، وموسى أخرج بني إسرائيل من مصر وجاء بتشريع ولكن لم تقم دولة في عصره ينظر: لامارتين، تاريخ تركيا، 276/2-277. ليزلي هيزلتون، المسلم الأول (قصة محمد)، ص 7 وما بعدها.

⁴ بدأت كتابة التاريخ الهجري رسمياً في عهد عمر بن الخطاب بعد استشارة من الصحابة، وكان رأي البعض بدء التاريخ يوم ولادة الرسول أو بعثته أو من واقعة الفيل، ولكنهم اتفقوا وأجمعوا على بدء التاريخ الإسلامي من الهجرة، لأنها بداية نشأة دولة الإسلام. ينظر: ابن كثير، السيرة النبوية 287/2. تاريخ الطبري 388/2. سعيد حوى: الأساس في السنة وفقهها 365/1.

⁵ ينظر: البوطي، محمد سعيد رمضان: فقه السيرة النبوية 142/1، منير الغضبان: فقه السيرة النبوية 371/1. المبارك، محمد: الإسلام ونظام الحكم 7-17، منغمري واط: محمد النبي ورجل الدولة 128.

⁶ اعترض البعض على اللفظ بقولهم: لا سياسة إلا ماوافق الشرع، والسياسة هي في الفقه وأدلته الثابتة، والخلاف لفظي فقط، ولا مشاحة في المصطلحات. فالسياسة الشرعية موجودة في الفقه، أو مستنبطة تتوافق مع روح الشريعة ولا تتعارض معها. ابن القيم: الطرق الحكمية 12/1. عطوه، عبد العال: نظام الحكم في الإسلام 21/1.

المصادر والقواعد الشرعية التي يعتمد المجتهدون عليها لاستنباط التشريعات والأحكام والتنظيمات اللازمة لتنظيم كافة شؤون الدولة والرعية، ومن هذه المصادر استنبط الفقهاء قواعد نظام الحكم في الإسلام شروطاً وضوابط الخليفة والخلافة وواجبات الخليفة ومهامه،⁷ ولتمييز مفهوم الحكم الإسلامي عن أنظمة الحكم الأخرى، ولبيان أنه مختلف كلياً عنها؛ اصطلاح الفقهاء على تسمية ولي الأمر (الحاكم مجازاً) بالخليفة أو الإمام الأعظم أو أمير المؤمنين،⁸ وتسمية نظام الحكم في الإسلام بالخلافة.⁹

1.1. حكم وجوب الخليفة وإقامة نظام الحكم (الخلافة) في الإسلام

اتفق أهل السنة أنّ الإمامة ليست من أصول الدين الكلية الواجبة بالسمعيات،¹⁰ أي يجب أن نعلمها بالنص كما نعلم أركان الإسلام والإيمان وإلا لوجب معرفة الإمام بالنص وكان حكماً تكليفاً، ولبطل عمل من لا يعرف الإمام، ولتعطل تطبيق الكثير من الأحكام التكليفية بدون الإمام ولوجب أن ينص القرآن أو الرسول صلى الله عليه وسلم على الخليفة بعد وفاته صراحة، وهذا لم يحدث، وقال جمهور الفقهاء والاصوليين والعلماء من أهل السنة أنّ إقامة الخلافة فرض عملي يجب على الأمة،¹¹ وأجمعوا على وجوبها الكفائي (فرض كفاية)، ورجح الأكثر أنّها فرض عين،¹² واستدلوا على ذلك من القرآن في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) [النساء/59]، وفرض طاعة "أولي الأمر" في هذه الآية عند جماهير العلماء والمفسرين هم الحكام يؤدي بالضرورة إلى فرض إقامتهم وتعيينهم،¹³ ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام: «من مات وليس في عنقه بيعة؛ مات ميتة جاهلية»،¹⁴ و«فُوا بِنَبِيَّةِ الْأَوَّلِ فَلَاوَلِّ، أَعْطَوْهُمُ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ»،¹⁵ و«وَلَا يَجِلُّ لِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلَاةٍ إِلَّا أَمَرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ»،¹⁶ ومن السنة الفعلية هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم بأمر من الله عز وجل إلى المدينة، لإقامة أول دولة الإسلام التي يحكم بها بشرع الله، والراجح عند العلماء والفقهاء أنّ فعل النبي عليه الصلاة والسلام إذا لم يكن مختصاً به، أو جبلياً، ولا متردداً بين الجبلي وغيره، ولا بياناً لمجمل في القرآن الكريم،¹⁷ فإنّه يقتضي الوجوب،¹⁸ فلم ينتقل الرسول صلى الله عليه وسلم حتى بين لأمته وفهم المسلمون جميعاً وجوب إقامة وجوب إقامة الحاكم ومن يخلفه بعد وفاته.¹⁹ وأجمع الصحابة على لزومه،²⁰ وقد ظهر هذا الإجماع جلياً في سقيفة بني ساعدة عندما اجتمعوا لاختيار خليفة

⁷ ينظر مقال محكم للباحث في شروط الخليفة والخلافة؛ الخلافة العثمانية وشروط الخلافة،

Universal Journal of Theology. e-ISSN: 1304-6535-Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020
page: 40، (Haziran/June

⁸ بدأ استخدام هذا المصطلح في عهد عمر بن الخطاب لما قدم لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم المدينة البخاري، الأدب المفرد/780، الحاكم في المستدرک/87/3، وقال الذهبي في التلخيص: صحيح.

⁹ محمد المبارك، نظام الإسلام والحكم والدولة 61.

¹⁰ السنهوري، فقه الخلافة 80، أبو فارس، محمد عبد القادر، النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 126 - 127؛ أسعد وحيد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة، ماهية الخلافة والإمامة - ص 32.

¹¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 390/28. وذهب السنهوري إلى أن الإجماع هو الدليل الأقوى على وجوب إقامة الخلافة، السنهوري 81.

¹² الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد 75/1. الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 234. العضد الإيجي، المواقف ص 395. السعد التفتازاني، شرح المقاصد 271/2. الكاساني؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أدب القاضي 2/7. الماوردي، الأحكام السلطانية 5/1. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 149/4؛ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص 349.

¹³ تفسير القرطبي 259/5. تفسير الطبري 498/8. الجصاص، أحكام القرآن 329/1. تفسير الرازي 117/10. وذكره البخاري المعنى معلّقاً، صحيح البخاري 61/9. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية 230/5. القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام ص 142.

¹⁴ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة الجماعة، 1478/3-1851. شرح النووي على صحيح مسلم 544/1.

¹⁵ متفق عليه، صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 1273/3-3268؛ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، 1471/3-1842.

¹⁶ سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون 340/2-2610؛ مسند الإمام أحمد، عبد الله بن عمرو بن العاص 6647-227/11. ابن تيمية، الحسبة، ص 11.

¹⁷ لأنّ حكم فعل الرسول في هذه الحالة يكون حكم المجمل. ابن النجار، شرح الكوكب المنير للفتوح 189/2.

¹⁸ ينظر لتفصيل المسألة: البخاري، عبد العزيز؛ كشف الأسرار عن أصول الزيدوي، باب أفعال النبي صلى الله عليه وسلم 294/3، باب الأمر-149/1؛ الأمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، الأصل الثاني: السنة - المسألة الأولى: اختلاف الأصوليين في أفعال النبي-234/1؛ الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مدلول الأمر-82/2؛ الأمدي، الأحكام-المسألة السادسة عشرة، إذا ورد خطاب خاص بالنبي -279/2؛ ابن تيمية المسودة في أصول الفقه، إذا أمر الله نبيه بشيء-31/1. السمعاني: قواطع الأدلة 244/1. أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، مسألة أمر النبي أمر لأمته-318/1. تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب الأمر 195/3.

¹⁹ الشاطبي، الاعتصام 1، 49. عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 127.

²⁰ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 264/1. الفرغور، ولي الدين، مدارك الحق، مراتب الإجماع-74/1.

لرسول الله صلى الله عليه وسلم فور فراغهم من تجهيزه ودفنه، ثم أجمعوا طوال أيام حياتهم على وجوب نصب الخليفة، ومع اختلافهم على الشخص الذي ينتخب خليفة فإنهم لم يختلفوا في هذا الوجوب الثابت عنهم.²¹ ويمكن أيضاً الاستدلال على هذا الوجوب بالقاعدة الفقهية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"،²² ولا يتم إقامة الدين وتنفيذ أحكام الشرع إلا بقوة وإمارة،²³ وقاعدة: "الضرر يزال" فعندما لا يكون للناس خليفة أو إمام وتتعدم الحكومة والسلطان؛ فتحصل مفسدة كبرى وفوضى عارمة، تحدث ضرراً بالغاً في المجتمع وأفراده، مما يبين ضرورته في نظام الدين والدنيا،²⁴ ويستدل بالفطرة والعقل السليم كما قال الشاعر:²⁵

لَا يَصْلُحُ الْقَوْمُ فَوْضَى لَا سِرَاةَ لَهُمْ * وَلَا سِرَاةَ إِذَا جَهَلَهُمْ سَادُوا. [البسيط]

واعتبر الشيعة على كثرة فرقه الإمامة من أصول الدين، وأوجبوا تعيين الإمام بالنص،²⁶ وقال الخوارج بعدم وجوب ذلك مطلقاً،²⁷ ولعل ذلك كان السبب المباشر في إلحاق علماء أهل السنة باب الإمامة في كتب العقيدة الإسلامية والفرق إضافة إلى كتب الفقه هو للرد على الشبه التي أثارها الشيعة والخوارج وغيرهم من الفرق.²⁸

1.2. قواعد نظام الحكم

القاعدة الأولى: السيادة للشرع؛²⁹ فمصادر التشريع الإسلامي تعتمد على مصدرين هما الكتاب والسنة، ويستند على هذين المصدرين مصادر أخرى كالإجماع والقياس وغيرهما، والخليفة أو الإمام إنما هو منفذ ومطبق لحكم الله، وتعرف السيادة بأنها السلطة المطلقة المنفردة في إنشاء الخطاب الملزم المتعلقة بالحكم على الأشياء والأفعال،³⁰ ومن خصائصها الوحدانية، والسمو، والعصمة عن الخطأ، والأصالة في التشريع، لأنها تصدر عن الخالق العظيم المدبر للكون العليم بما يصلحه، وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أن العقل وحده ليس مشرعاً (خلاقاً للمعتزلة)، وإجماع الأمة منعقد على أنه لا حكم إلا لله.³¹

والقاعدة الثانية: السلطان للأمة والجماعة لا للفرد،³² قال سبحانه: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) [البقرة 143/2] وقد مدح الله رسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين، ولم يختزل الإسلام في شخصه الكريم، مع إنه أحق في ذلك؛ فقال جل ثناؤه: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) [الفتح 29/48]، فليس هناك تمجيد لأشخاص أو أفراد، فديننا دين جماعي، ولكن فرد وظيفته ودوره، والخطاب القرآني غالباً ما يأتي بخطاب الجماعة "يا أيها الذين آمنوا" حتى في أحكام الإمامة مثل قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) [النساء 58/4]، وقوله تعالى: (فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا) [محمد 4/47]، مع إن الحكم بالعدل وإقرار المن والفداء منوط بالإمام، ولكن لبيان أهمية سلطان الجماعة.

21 الماوردي، الأحكام السلطانية ص5؛ شرح النووي على صحيح مسلم 205/12؛ ابن خلدون، المقدمة ص 191.

22 ابن تيمية، السياسة الشرعية ص161، 162.

23 الشهرستاني، الفصل في الملل والنحل 87/4.

24 الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندي، مصر، ط1-1393هـ، ص 199. أبو يعلى، الأحكام السلطانية ص19، أبو يعلى، طبقات الحنابلة 311/1.

25 القائل هو الشاعر الجاهلي: ضلأة بن عمرو المعروف بالأفوه الأزدي.. ابن قتيبة؛ الشعر والشعراء 217/1.

26 المفيد، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي ت416: الإفصاح، قسم الدراسات الإسلامية، قم، إيران ص25 وما بعدها. الأشعري: أبو الحسن، مقالات الإسلاميين 16/1. النوبختي، الحسن بن موسى؛ القمي: سعد بن عبد الله: فرق الشيعة، ص 14 - 15.

27 الشهرستاني، الملل والنحل 114.

28 نجد في أغلب كتب العقيدة الإسلامية عند أهل السنة أنه باباً خاصاً للإمامة والخلافة باعتباره أكبر سبب في انقسام الأمة وتفرقها واختلافها. ينظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص96. الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد 74/1. الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 232. العضد الإيجي، المواقف ص 392. السعد التفتازاني، شرح المقاصد 270/2.

29 عدلان، عطية: النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام 121/1 وما بعدها.

30 محمود الخالدي، قواعد أنظمة الحكم في الإسلام، دار البحوث، ط1980: 1م، ص119.

31 فواتح الرحموت للأنصاري شرح مسلم الثبوت لعبد الشكور الهندي بهامشي المستصفي للغزالي-1/25

32 قد يعبر عنها مجازاً بسيادة الأمة والجماعة. السنهوري، فقه الخلافة 68.

والقاعدة الثالثة: الشورى ملزمة وهي مصدر الأحكام غير المنصوص عليها، ولا يصدر الأمر والحكم إلا عنها، وهي:³³ استطلاع رأي الأمة أو أهل الحل والعقد منها، أو ذوي الاختصاص والخبرة فيها، في الأمور العامة التي للرأي فيها مدخل (المسائل التي لا يوجد نصّ قطعي فيها)، لاستخراج الرأي الأفضل، والمعبر عن إرادة الأمة، ووضعه موضع التنفيذ، وقد أمر الله عز وجل نبيه الكريم بمشاورة الأمة وممثليها في كل أمر سكت عنه الوحي؛ (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران 159 / 3]، وقد علم صلى الله عليه وسلم أصحابه احترام رأي الأكثرية³⁴، وقلمًا خالف رأي الأكثرية ولو كان خلاف رأيه إلا إذا عارض الوحي؛ فلا اجتهد في موضع النص،³⁵ مثل ردّه صلى الله عليه وسلم لرأي الأكثرية في غزوة الحديبية،³⁶ أو ترجّح الرأي الآخر لسبب أقوى وأرجح كمعارضته لخواص أهل الشورى مثل أبي بكر وعمر وهما الأرجح والأعلم والأجدر بالمشورة من الآخرين.³⁷ وكان للشورى أهمية عظمى في مرحلة الخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحي.³⁸

القاعدة الرابعة وحدة العالم الإسلامي، فالمسلمون جسد واحد، يحكمهم خليفة واحد وأرضهم واحدة لا تتجزأ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا».³⁹

1. 3. كيفية اختيار الحاكم في نظام الحكم في الإسلام

عند استعراض النصوص الشرعية الخاصة بنظام الحكم وتطبيقها في الواقع العملي، نجد أنه من الضرورة تقسيم هذه الكيفية إلى مرحلتين، الأولى: مرحلة الخلفاء الراشدين، والثانية مرحلة ما بعد الخلفاء الراشدين، والسبب في هذا التقسيم أن المرحلة الأولى لها تعلق وامتداد بتلك النصوص الشرعية، ولمزيد العناية الإلهية بالصحابية رضوان الله عليهم؛ فهناك نصوص من النبي صلى الله عليه وسلم في فضائل الخلفاء الراشدين جميعاً، وهناك نصوص واضحة تشير إلى أبي بكر وعمر من بعده، وإلى حكم الخلافة الراشدة واعتبارها ملحقة بنصوص السنة النبوية، ولا يخفى على العلماء والباحثين أن قول الصحابي يعتبر من أنواع الحديث (الموقوف) عند المحدثين ويعتبر من مصادر التشريع الإسلامي عند الفقهاء لذلك كانت هذه المرحلة مؤسسة ومنظرة للمرحلة التالية (ما بعد الصحابة) حيث ينعدم النصّ الخاص بشخص الحاكم.

1. 3. 1. مرحلة الخلفاء الراشدين وخصائصها

في العهد المدني بعد تأسيس الدولة الإسلامية رسّخ الرسول صلى الله عليه وسلم في نفوس الصحابة ضرورة اختيار القائد وقد استعرضنا السنة القولية والفعلية في ذلك، كما رسّخ فيهم أصول الاستنباط والاجتهاد والقياس، في كل أمر وواقعة مستجدة؛ بالنظر أولاً في كتاب الله ثم في سنة النبي ثم القياس الصحيح، وأكبر شاهد على ذلك حديث معاذ حين قال له رسول الله لما بعثه قاضياً إلى اليمن: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: في سنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي لا ألو؛ قال: فضرب رسول الله صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله».⁴⁰ فإذا جاء النصّ وكان دالاً على الحكم وظاهراً فيه؛ يسقط الاجتهاد ويتبع النص، وإنما يسوغ الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، أو في النصّ المؤول،⁴¹ وطبقاً لهذه القواعد نجد مسالك الصحابة واجتهاداتهم

³³ المصباح المنير للفيومي-196، المعجم الوسيط-449، لسان العرب لابن منظور-مادة شور-434/4.

³⁴ مثل اختيار الجند لخالد بن الوليد في مؤتة البخاري، المغازي، غزوة مؤتة 1246-172/2. مسلم 43-(1753)-1373/3.

³⁵ مثل خروجه يوم أحد، وموادعة غطفان وفزارة يوم الخندق، وحصار الطائف. النسائي، السنن الكبرى 7600-115/7. ابن أبي شيبة، المصنف 36816-378/7. ابن هشام، السيرة النبوية 223/2.

³⁶ كان رأي أغلب الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب أن صلح الحديبية فيه شروط جائرة، لا ينبغي أن يقبلوا بها، وأن النبي وعدم دخوله مكة في رؤياه التي قصّها عليها، فاعترض أكثرهم على الصلح وظنوا أنه في غير صالح للمسلمين. ينظر: البخاري، 4844-136/6. مسلم 94-(1785)-1411/3. ابن هشام، السيرة النبوية 316/2.

³⁷ اختصّ الرسول صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما بالمشورة العامة والخاصة حتى في دقائق الأمور، واشتهرا بأنهما وزيراً رسول الله. وروي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لهما: " لو اجتمعنما في مشورة ما خالفنكنا ". مسند البزار 4919-178/11. الأصبهاني، أبو نعيم: فضائل الصحابة 179/1. الحكيم الترمذي، نوادر الأصول 141/3. مسند أحمد 518/29-17994.

³⁸ برهان زريق، الشورى في الإسلام ص6-12، عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، الشورى، ص172.

³⁹ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع خلفيتين 61-(1853)-1804/3. السنهوري، فقه الخلافة 149، 289.

⁴⁰ سنن أبي داود، كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء 330/3-3594. سنن الترمذي 616/3-1327. مسند أحمد بن حنبل، معاذ بن جبل 416/36-22100.

⁴¹ ينظر: قاعدة لا مساعٍ للاجتهاد في مورد النص. ابن قدامة: روضة الناظر 364/2. ابن القيم: إعلام الموقعين 36/4. ابن عاشور: مقاصد الشريعة 25/2. الزحيلي، وهبة: الوجيز في اصول الفقه 46/1. الزحيلي، محمد: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الاربعة 499/1.

واضحة في كثير من الحوادث والمستجدات الفقهية التي كانت المذاهب والمدارس الفقهية ثمرتها،⁴² وبالإضافة إلى الاجتهاد علمهم الشورى ورسوخها في نفوسهم بضوابطها وقواعدها طبقاً من الآية الكريمة: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]،⁴³ وأبرز أمر استجد هو وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وخلو الدولة من الإمام، فادركوا رضوان الله عليهم فداحة الأمر، وسارع الأنصار لاختيار خليفة في سقيفة بني ساعدة، واجتمع بهم رؤوس المهاجرين، ويمكن تلخيص اجتماع السقيفة: ⁴⁴ إن الرسول صلى الله عليه وسلم انتقل الي الرفيق الاعلى ولم ينص على خليفة بالاسم، وإنما ترك ذلك شورى، رغم أنه حدّد صفات معينة وشروطاً للإمام، وأشار اشارات واضحة إلى أبي بكر. اجتهد الأنصار وظنوا أن عدم النص الواضح على الخلافة يحيل الأمر إليهم كونهم أصحاب الأرض الأصليين، فأرادوا تولية رجل منهم هو سعد بن عبادة الخزرجي، وكانوا من قبل الإسلام والهجرة قد اتفقوا على عبدالله بن أبي بن ابي سلول زعيم المنافقين ليجعلوه ملكاً على المدينة، فأبطل الصديق بفقهم وعلمه مظنة الأنصار، واستشهد بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام بحصر الخلافة في قريش دون غيرهم،⁴⁵ وبوصية الرسول عليه الصلاة والسلام أوصى بالأنصار وليس لهم،⁴⁶ وأيضاً استدل بمفهوم وإشارة النصّ القرآني فقال: (إن الله سمّانا معشر المهاجرين من قريش"الصادقين"، وسمّاكم معشر الأنصار أهل المدينة"المفلحين"، مشيراً إلى قوله تعالى في المهاجرين: (أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)، والأنصار: (فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[الحشر: 8-9]، وقد أمر الله جميع المؤمنين بما فيهم المفلحين أن يكونوا مع الفريق الأول، فقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) [التوبة 119/9]، والمعنى: أيها الأنصار المفلحون، كونوا مع المهاجرين الصادقين، ولا تخالفوهم واتبعوا سبيلهم، فالمهاجرين هم الأمراء والأنصار الوزراء،⁴⁷ ثم بعد ذلك انتقل أبو بكر الصديق إلى اختيار اشخاص من قريش من المهاجرين المنصوص عليهم من حديث رسول الله، فقال: "وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ"،⁴⁸ يعني إما عمر بن الخطاب،⁴⁹ أو أبا عبيدة بن الجراح،⁵⁰ لتبوت الكثير من الفضائل في حقهما ترشحهما طبعاً بعد أن استبعد الصديق نفسه لأنه لم يكن يريد الإمامة لنفسه وهو يعلم مدي مسؤولية تكليفها، ولكن عمر بن الخطاب حسم الأمر واستدل بالنصوص الشرعية على أحقية أبي بكر في الخلافة؛ من القرآن الكريم في قوله تعالى: (تَأْنِي تَأْنِيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا)[التوبة -9: 40]،⁵¹ وتقديم الرسول صلى الله عليه وسلم له ليؤم الناس بالصلاة في مرضه،⁵² ففاس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى قائلاً: ⁵³ "رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لديننا " ⁵⁴ حتى قال: "وَاللَّهِ أَنْ أُقَدِّمَ فَتَضْرِبَ عُنُقِي لَا يُفْرَبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِيَّاهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ"،⁵⁵ فاجتمع الصحابة على قول عمر،⁵⁶ فلم تكن بيعته خبط عشواء كما يدعي البعض.⁵⁷ وكذلك كان اختيار أبي بكر لعمر بن الخطاب من

⁴² للمزيد حول هذا الموضوع، ينظر: القهوجي، أنس: قول الصحابي وحجية العمل به، مسالك الصحابة ومناهجهم في الاجتهاد 105.

⁴³ يكفي قول أبي هريرة رضي الله عنه: "ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم". والأحاديث والشواهد في الشورى كثيرة. مسند احمد 18928 -244/31. سنن الترمذي، باب ماجاء في المشورة -1714- 265/3. همام سعيد، عرض الأحاديث النبوية المتعلقة بالشورى ودراساتها (ضمن كتاب الشورى في الإسلام)ص85 وما بعدها.

⁴⁴ ينظر: حديث السقيفة، عمر بن الخطاب رضي الله عنه. صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب رجم الحبلى اذا زنت، بحديث مطول-6831/6-2503. مسند أحمد 452/1-391.

⁴⁵ مسند أحمد 1/5-20.

⁴⁶ مسند أحمد بن حنبل-13562-241/3.

⁴⁷ ابن العربي، القاضي أبو بكر، العواصم من القواصم 62/1.

⁴⁸ المصدر السابق، وحديث السقيفة في البخاري-6831/6-2503.

⁴⁹ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر: " ما لفيك الشيطان سالكا فجا قط إلا سلك فجا غير فحك ". صحيح البخاري، كتاب الفضائل، مناقب عمر بن الخطاب-3480-1347/3. يرجع إلى مناقب عمر بن الخطاب في الصحاح.

⁵⁰ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه: (هذا أمين هذه الأمة). صحيح البخاري، باب قصة اهل نجران-4119-1592/4. يرجع إلى مناقب أبي عبيدة في الصحاح.

⁵¹ استدلت الجمهور بهذه الآية على أن أبا بكر الصديق أفضل الصحابة قاطبة لاختصاصه بالمعوية الإلهية والنبوية ونزول السكنية. ينظر: تفسير الرازي50/16. تفسير القرطبي143/8. صحيح البخاري، كتاب المناقب، مناقب المهاجرين والأنصار-3652- 3/5. ابن تيمية: منهاج السنة 372/8.

⁵² عبد الرزاق، المصنف -432/5. سنن أبي داود 4660 -55/7.

⁵³ ابن كثير، البداية والنهاية 265/5.

⁵⁴ الشافعي، المسند 362/1، أبو حنيفة، المسند 53/1، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح248/4.

⁵⁵ ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، الفصل الثالث، النصوص السمعية الدالة على خلافة أبي بكر الصديق، 45/1. 189/1.

⁵⁶ ابن خلدون، المقدمة 97/1.

بعده، فقد ترجّحت له أفضلية عمر على غيره فرشّحه لهم اختياراً، وأعلن ذلك في المسجد النبوي ارتضاه المسلمون وقاموا فبايعوه.⁵⁸ وكذلك تمّت خلافة عثمان رضي الله عنه عن شوري وتراض من أهل الحل والعقد وعموم المسلمين؛ فلما طعن عمر رضي الله عنه نظر في النصوص الشرعية، فتساوى لديه السبعة الذين هم بقية العشرة المبشرين بالجنة في الفضائل،⁵⁹ واستبعد سعيد بن زيد لقرابته منه، فأصبح لديه ستة مرشحين،⁶⁰ فجعل الخلافة حصراً فيهم بعد شوري من أهل الحل والعقد والمسلمين.⁶¹ وكان عمر قد حدّد أياماً معدودة للشوري، فقام عبد الرحمن بن عوف بعمل استفتاء شعبي عمّ جميع أهل المدينة،⁶² حتى قيل إنّه شاور الصبيان، وربّات الخدور، وترجّح له عثمان على علي بن أبي طالب بأمرين؛ الأول: اختيار الأغلبية لعثمان بن عفان، الثاني: اشتراطه للخليفة القادم أن ينهج نهج الشيخين أبي بكر وعمر بعد الكتاب والسنة، لِمَا رآه المسلمون قاطبة من البركة والخير في خلافتهم، فأجاب عثمان إجابة صريحة في ذلك.⁶³ ثمّ بعد مقتل عثمان رضي الله عنه على يد شذاذ الأفاق المارقين تمت مبايعة علي بن أبي طالب بالشوري والتراضي من الجميع، لأنّه لم يكن في وقته أصلح منه لذلك وقد كان منافساً لعثمان ومرشّحاً مثله للخلافة من قبل عمر بن الخطاب لفضائله، ورضي به أغلب المسلمين.⁶⁴

وكان استخلاف علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالاختيار المباشر من المسلمين، وموافقة أهل الحل والعقد، ومبايعته.⁶⁵

1.1.3.1. خصائص مرحلة الخلفاء الراشدين

1.1.3.1.1. سيرة الخلفاء مصدر هام لأحكام الإمامة والسياسة

من خصائص سيرة الخلفاء الراشدين عموماً أنّها تُعدُّ من المصادر الهامة في أحكام الإمامة والسياسة الشرعيّة (الفقه السياسي) عند أهل السنة والجماعة وقد توفّق البعض في عليّ،⁶⁶ وتوفّق آخرون في عثمان،⁶⁷ ولكنهم أجمعوا على الشيخين أبي بكر وعمر، ويمكن القول إنّ غالب سيرتي عثمان وعلي تندرجان ضمن قول الصحابي ومذهبه، وأقوالهما وأفعالهما عموماً وبلا شك تعتبر من مصادر التشريع في الفقه بعمومه والفقه

⁵⁷ يحتج البعض بقول عمر عن بيعة أبي بكر " إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فُلْتَةً وَتَمَّتْ "، وَإِنَّمَا عَنَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: كَانَتْ فُلْتَةً أَنْ اجْتَمَعَ الْأَنْصَارُ فِي السَّقِيَّةِ عَنْ غَيْرِ مِيْعَادٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَإِعْلَامِ لَهُمْ، كَانَتْ فُلْتَةً خَوْفًا أَنْ يَبْرُمُوا وَلَا يَبَايَعَانَهُ (بِهِمْ عَلَيْهِمْ) فَيُوجِبُ الْإِنْكَارَ عَلَيْهِمْ هُمُ وَالْمُقَاتِلَةُ عَلَيْهِمْ إِنْ امْتَنَعُوا فَوْقَ اللَّهِ شَرَّ الْقِتَالِ وَالْإِنْكَارِ، وَسِيَّاقُ كَلَامِ عُمَرَ يُؤَكِّدُ هَذَا الْمَعْنَى. صحيح البخاري 6830-168/8. الأصبهاني، أبو نعيم: الإمامة والرد على الرافضة (تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة) 256/1. ابن تيمية، منهاج السنة 470/5.

⁵⁸ ابن أبي شيبة، المصنف: 7، 320-359/6. ⁵⁸ لتفصيل الأدلة على أحقية عمر للخلافة بعد الصديق والإجماع عليه. أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم 68/1؛ ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي، الفصل الثاني استخلاف أبي بكر لعمر-254/1.

⁵⁹ اتّفق أهل السنة والجماعة على أنّ الصحابة حسب تعريف المحدثين والفقهاء للصحابي كلهم عدول. القهوجي، أنس، عمل الصحابي وحجّيته، عدالة الصحابة عند أهل السنة ص 57.

⁶⁰ لذلك أجاز الشافعي تخريج المسألة الواحدة على أكثر من قول إذا لم يتبين للمجتهد ترجيح أحد الأقوال. انظر: جمعة، علي، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، مصر، الطبعة الثانية: 1422-2001م، الإمام الشافعي، تخريج المسألة على قولين، ص 30.

⁶¹ صحيح البخاري-كتاب المناقب-باب مناقب عمر-3497-1353/3، مسند أحمد، مسند عمر بن الخطاب 15/1-89. ولتفصيل الأدلة وطريقة اختيار عثمان، ينظر: ابن العربي، العواصم من القواصم 68/1؛ ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة، الفصل السادس خلافة عثمان، 304/1 وما بعدها.

⁶² الاستفتاء في اللغة هو طلب الفتوى أو الرأي أو الحكم في مسألة من المسائل، والاستفتاء الشعبي أو الدستوري هو: عرض موضوع عام على الشعب لأخذ رأيه، كترشيح شخص أو أكثر لرئاسة الدولة، والفرق بينه وبين الانتخاب أن الاستفتاء يحصر الترشيح في شخص أو أكثر، بعكس الانتخاب الذي يبيح لأي شخص تتوفّر فيه الشروط أن يرشّح نفسه. الحلو، ماجد: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، الدار الجامعية، بيروت، ط-2005م، ص 13 وما بعدها.

⁶³ صحيح البخاري-كتاب الأحكام-باب كيف يبايع الناس-2472/4-6781.

⁶⁴ البداية والنهاية لابن كثير-227/7، تاريخ الطبري-434/4.

⁶⁵ الشهرستاني، الملل والنحل 23/1. العمري، أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة 53/1. القهوجي، أنس محمد رضا، عزل الحاكم وتوليته، تحليل خطبة أبي بكر 136.

⁶⁶ السبب في ذلك أنّ الثلاثة قبله كانوا لا يبصرون حكماً إلا عن إجماع ومشورة، وإنّ عليّاً بنقله الخلافة من المدينة إلى الكوفة وموت كثير من الصحابة نوي الرأي في المدينة فقد الإجماع في عهده. وهو رأي للشافعي تابعه عليه بعض الأصوليين. الشافعي، الأم براوية الربيع بن سليمان المرادي وبهامشه مختصر المزني-الجزء السابع-باب قطع العبد-246/2. حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع - قول الصحابي-397/2.

⁶⁷ بسبب الفتن التي حدثت في عهده واتهامه في اختيار الولاة والأعوان، وخلافه مع بعض الصحابة. ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية 167/7، تاريخ الطبري: 4/333. البوطي، محمد سعيد، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة 365/1. العمري، أكرم ضياء: عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين 419/1.

السياسي، والخلفاء الأربعة كانوا من فقهاء الصحابة المجتهدين،⁶⁸ ومن أدلة القرآن الكريم على ذلك قوله تعالى: (قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سِتْرٌ إِلَى قَوْمِ أُولِي الْأَرْبَابِ فَأُولَئِكَ شَدِيدُ الْفِتْنَةِ وَالْقَوْمُ الْأَخْسَرُ) [الفتح 16/48] "ستدعون" هذه الكلمة تشير إلى أن الداعي ليس الله ورسوله أصالة، وإنما من ينوب عنهما وينتهج الكتاب والسنة وهم الخلفاء الراشدون، وقد حدثت هذه الدعوى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث دعا أبو بكر المسلمين لحرب أهل الردة، ثم دعا عمر وعثمان المسلمين للجهاد وقتال الفرس والروم، فالقوم الذين هم أولو بأس شديد هم أهل الردة وخاصة بني حنيفة أصحاب مسيلمة، ثم فارس والروم.⁶⁹ ومن أدلة السنة الشريفة إشارة الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة؛ لفضيلة حكمهم والحث على الاقتداء بهم، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عصوا عليها بالنواجذ"،⁷⁰ وقوله: "اقتدوا بالذئبين من بعدي أبي بكر وعمر" ⁷¹ وقوله صلى الله عليه وسلم: "لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح" ⁷² وقوله: "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقليبه"⁷³. إلى غير ذلك من الأدلة على فضائل الخلفاء الراشدين وهي كثيرة.⁷⁴ ومن الإجماع؛ حيث اشترط عبد الرحمن بن عوف بمحضر من جميع الصحابة على عثمان في بيعته أن يقتدي بسنة الشيخين.⁷⁵ ومن مراتب الإجماع اتحاد الحكم والفتوى في عصرهم،⁷⁶ ويقصد باتحاد الحكم والفتوى عندما يكون الفقيه المجتهد، أعلم أهل عصره وأتقاهم هو الحاكم والخليفة، فيجمع بين العلم والفتوى مع الحكم والقضاء، وهذا هو المطلوب في الشروط الأصلية للخليفة، وقد تحقق ذلك في عصر الخلفاء الراشدين وبالأخص أبي بكر وعمر رضي الله عنهما،⁷⁷ عندما يحكم أحدهم بحكم معين في مسألة معينة ثم يسكت الباقيون عن موافقة واقتناع فيتحقق الإجماع السكوتي، ومثال ذلك مسألتى تغليظ الدية في الحرم،⁷⁸ وبيع أمهات الأولاد.⁷⁹ وعند التحقيق نجد أقوال المذاهب الأربعة واضحة صريحة ومحركة في اعتبار سنة الخلفاء الراشدين مصدراً من مصادر التشريع في أحكام الإمامة؛ عند الحنفية،⁸⁰ والمالكية،⁸¹ والشافعية،⁸² وقد استدلل الشافعي بسنة الإمام علي

68 الغزالي، المستصفى 262-266/1؛ الرازي، المحصول 183/6؛ القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، مسألة قول الصحابي 4224/9.
69 الرازي، التفسير الكبير، 79/28؛ تفسير القرطبي، 272/16.
70 أخرجه أبو داود في سننه- كتاب السنة- باب في لزوم السنة- 611/2- 4607، والترمذي- كتاب العلم- باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتنب البدع- 44/5- 2676، وابن ماجه- 15/1- 16- المقدمة: باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، وغيرهم من طرق عدة عن العرياض بن سارية، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح ليس له علة. وصححه الذهبي في التلخيص. المستدرک للحاكم 95/1. وقال البيهقي: حديث حسن. شرح السنة للبيهقي 181/1. وقال ابن حجر: قال البرزالي: هو أصح سنداً من حديث حذيفة، قال ابن عبد البر: هو كما قال ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير - 461/4-2097.
71 أخرجه الترمذي في سننه عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، باب مناقب أبي بكر وعمر- 609/5- 3662، وأبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه -38204-580/20، والحاكم في المستدرک-كتاب معرفة الصحابة -335-4455-75/3- وقال الذهبي في التلخيص: صحيح.
72 هكذا أورده الفخر الرازي في المحصول عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرجه ابن عدي عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً بلفظ "لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح". وفيه عبد الله بن عبد العزيز بن أبي رواد، قال ابن عدي: لا يتابع (سنده واه). ابن عدي ت 365هـ، الكامل في ضعفاء الرجال 1012-335/5. ولكنه صح موقوفاً على عمر بن الخطاب بسند صحيح أخرجه الإمام أحمد والخلال والبيهقي. أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة 653-418/1. الخلال، أوبكر، السنة 1134-44/4. البيهقي، شعب الإيمان 35-143/1.
73 أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده مرفوعاً: عن أبي هريرة -117/15- 9213، وعن ابن عمر 9-144/5145، وعن أبي ذر الغفاري 35-430-21542، وقال المحققون (شعيب الأرنؤوط وآخرون): صحيح.
74 ينظر: صحيح البخاري-كتاب الفضائل- كتاب فضائل الصحابة-باب فضائل أصحاب النبي-1446/2-، صحيح مسلم-كتاب فضائل الصحابة-فضائل عثمان وعلي-7-116/7-و-119/7.
75 ينظر حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه في بيعة عثمان. صحيح البخاري-كتاب الأحكام-باب كيف يبايع الناس- 2472/4-6781. المحصول للرازي 131/6. الأمدي: الإحكام، المسألة الأولى مذهب الصحابي، 153/4.
76 الزركشي، البحر المحيط، الفصل الثاني: فيما ينقد الإجماع، المسألة السابعة: إجماع الخلفاء الأربعة -3/535.
77 الأنصاري، عبد العلي، فواتح الرحموت، الإجماع، اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول، 226/2. العلاتي، إجمال الإصابة في أقوال اصحابه، المرتبة الأولى، 47/1، المرتبة الثانية، اتفاق أبي بكر وعمر 51/1، قول كل واحد من الخلفاء اذا انفرد-53/1.
78 البيهقي، السنن الصغرى 3061، 3062، 78/7-3063.
79 البيهقي، السنن الكبرى وبذيله الجوهر النقي-كتاب عتق أمهات الأولاد-باب الخلاف في أمهات الأولاد-10-22320-348/10، ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب البيوع والأقضية، في بيع أمهات الأولاد-22010-436/6.
80 ينظر: أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول-63/1. البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول البزدوي 217/3. ابن امير الحاج: التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام 310/2.

وفقهه في قتال أهل البغي، لأنه أول من ابتلي بقتال أهل البغي من الخلفاء بعد خروجه من المدينة،⁸³ والحنابلة⁸⁴.

1.3.1.1.2. ترسيخ الشورى

الأصل في الإسلام أن تصدر المشورة عن جميع المسلمين، ومجلس الشورى الأول هو المسجد، من الممكن اعتبار المسجد النبوي وصلاة الجمعة كل أسبوع مجلس شورى واستفتاء للمسلمين في أمورهم العامة، وجاءت مرحلة الخلفاء الراشدين لتفصل الشورى تفصيلاً تاماً شاملاً نظرياً وعملياً، وحاول أبو بكر وعمر توسيع القاعدة الجماهيرية للشورى ما أمكن كما كان في عهد النبي، مع ضمان إبداء الرأي بحرية وصراحة،⁸⁵ فكان أبو بكر رضي الله عنه إن أعياه أمر ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به، وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يفعل ذلك،⁸⁶ وقد توسعت الشورى في عهده،⁸⁷ ولكن هناك قضايا ودقائق سرية في الدولة لا يمكن استشارة جميع الناس عليها وإنما تحتاج أفراداً يثق الخليفة في علمهم وأمانتهم وكرمانهم للسر، فكان أكبر مهام الخليفة وأخطرها تأسيس مجلس الشورى من أهل الحل والعقد، فهم بطانة الخليفة ومستشاروه، وهم المعنيون بقوله تعالى: (وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [آل عمران 104/3]. وكان هذا المجلس هو المرجع للخليفة في كل أمور وقضايا والنوازل والطوارئ غير المنصوص عليها، ومواقف الدولة من السلم والحرب وتوزيع الغنائم ومعاملة المناطق المفتوحة،⁸⁸ وقد ذكرت المصادر أسماء رجال الشورى في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وهم: عمر بن الخطاب وكان وزيره ومستشاره الأول (رئيس الوزراء أو رئيس مجلس الشورى في العرف الحالي)، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت.⁸⁹ وهم فقهاء الصحابة في عهده، واستمر عمل هذا المجلس في عهد عمر وعثمان.⁹⁰ والمهمة الأولى الملقاة على عاتق هذه المجلس هي: تعيين الإمام أو الخليفة لمن سبقه، فعليهم الاجتهاد في اختيار الخليفة واختيار الأصلح للأمة ضمن ضوابط وشروط الخليفة والنظر في صفاته، وآلية عمل مجلس الشورى في كيفية تعيين واختيار الخليفة، بعد توقف النصوص الصريحة هي: أنه لا يكون من يلي أمر المسلمين أحد إلا بأمر ثلاثة: الرضا والاختيار منه ابتداءً؛ ثم الرضا والاختيار من أهل الحل والعقد أولاً، وأغلب الناس ثانياً، ثم البيعة بالاختيار والشورى من جميع المسلمين.⁹¹ وعند تساوي الأقوال والترجيحات بين مرشحين أو أكثر

⁸¹ ينظر: رسالة مالك لقيه مصر الليث بن سعد؛ القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 12/1. القرافي: الذخيرة 149/1؛ نفائس الأصول في شرح المحصول 4229/9. شرح العنجد على مختصر ابن الحاجب 34/2. العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي المالكي: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني 367/1.

⁸² يتعجل البعض وينسب للشافعي عدم اعتبار قول الصحابي مطلقاً ومنهم الخلفاء الأربعة، ولكن عند التحقيق نجد الشافعي يعتبر أقوالهم حيث لا يوجد غيرها من مراتب الإجماع السكوتي للصحابة، لوجود أهل الشورى وأهل الحل والعقد في زمانهم والمعروف أنهم لا يصدرون الأمر إلا عن مشورة، ولأن هذا الأمر يصدر عن حكم (كون الخلفاء الراشدين أئمة وحكاماً للمسلمين)، وعن فتوى (كونهم مجتهدين وفقهاء)، لذلك هو يعتبر سنتهم وأقوالهم مصدراً في أحكام الإمامة بعد الكتاب والسنة. وقد حرر ذلك أغلب الشافعية. الشافعي، الرسالة 1/597، 598؛ كتاب الأم براوية الربيع بن سليمان المرادي وبهامشه مختصر المزني-الجزء السابع-باب قطع العبد- 246/2. البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى 1/110-111. الغزالي: المستصفي، تفریع الشافعي على قول الصحابي في القديم، 272/1. الرازي، المحصول، مسألة قول الصحابي- 135/6. الإسني، جمال الدين: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول 250/2. العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع 397/2. الزركشي، البحر المحيط، قول الصحابي، 365/4. الماوردي، أبو الحسن، الحاوي الكبير لأبي الحسن، كتاب مختصر ما يحرم من الرضاعة، 364/11. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين 2/452-453. أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ص436.

⁸³ البيهقي: مناقب الشافعي، قول الإمام أحمد دفاعاً عن الشافعي 450/1.

⁸⁴ ابن بدران، عبد القادر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل 49/1. ابن قدامة: روضة الناظر 166/1. ابن القيم: إعلام الموقعين 34/1.

⁸⁵ محمد سعيد رمضان البوطي: الشورى في عهد الخلفاء الراشدين (ضمن كتاب الشورى في الإسلام) ص 134. العمري، 101/1.

⁸⁶ البيهقي، السنن الكبرى 20341-196/10.

⁸⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى 267/2.

⁸⁸ العمري، الدكتور أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة، الشورى 98-99/1.

⁸⁹ ابن سعد، الطبقات 267/2. المتقي الهندي، كنز العمال 627/5-14105.

⁹⁰ ابن سعد، الطبقات الكبرى 267/2. البوطي، الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، الشورى في عهد أبي بكر 115.

⁹¹ السنهوري 124، 285.

للخلافة يلجأ إلى الأخذ برأي الأكثرية والأغلبية، وهي مطلوبة ولها اعتبار في الشورى،⁹² لقوله عليه الصلاة والسلام: " عَلَيكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ "،⁹³ و"إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة"،⁹⁴ ويتحوّل الأخذ برأي الأكثرية إلى واجب إذا تعلقت مصالح الأمة به أو إذا أفضى تركه إلى حدوث مفسد عامة كالاستبداد أو اضطراب الأمن بسبب تفرق آراء الناس، وقد تمّ في مجلس الشورى الذي كوّنه عمر بن الخطاب إقرار مبدأ الالتزام برأي الأكثرية بوضوح تام، ثم كان في الاستفتاء الشعبي الذي عمله عبد الرحمن بن عوف للترجيح بين عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب رضي الله عنهم، مثلاً واقعياً تطبيقياً للأخذ بمبدأ الأكثرية.⁹⁵

1.3.1. طرق اختيار الحاكم

الطريقة الأولى: الترشيح من أهل الحل والعقد، ثم الرضا والبيعة منهم، ثم من عامة المسلمين؛ وبها تم استخلاف أبي الصديق رضي الله عنه. الطريقة الثانية: الترشيح والاختيار من قبل الخليفة لمن بعده، والبيعة من أهل الحل والعقد ثم عامة المسلمين؛ وبها تم استخلاف عمر بن الخطاب الخليفة الثاني رضي الله عنه، وأيضاً خلافة عثمان حيث رشح عمر بن الخطاب ستاً من الصحابة للخلافة، لعدم رجحان أحدهم لدية، وتساوئهم في الفضائل. الطريقة الثالثة: الاختيار المباشر من المسلمين، وموافقة أهل الحل والعقد، أو العكس وهذا ماوقع في استخلافه على بن أبي طالب.

1.3.2. مرحلة ما بعد الخلفاء الراشدين

1.3.2.1. النظرية العامة لاختيار الخليفة في الإسلام

استنبط العلماء من سنة الخلفاء كيفية تولي الإمام الخلافة، ولأهل الحل والعقد (مجلس الشورى) الدور الرئيس وعليهم المعول والعاتق الأكبر في اختيار الخليفة، فهم واسطة العقد بين الأمة من جهة والخليفة من جهة أخرى، وهم الذين يتولون المسؤولية والإشراف على إجراءات اختيار الخليفة وتوليته بكاملها، لذلك توجب توخي الدقة في اختيارهم ليكونوا أهلاً للثقة والاعتماد عليهم من الطرفين،⁹⁶ فقالوا: لا يكون من يلي أمر المسلمين خليفة إلا بأمر ثلاثة: الرضا والاختيار منه ابتداءً؛ الرضا والاختيار من أهل الحل والعقد ثم من أغلب الناس ثانياً، البيعة على الطاعة.⁹⁷ ولا يكون من يلي أمر المسلمين خليفة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد ثم جميع الأمة ببيعة انعقاد شرعية بالرضى والاختيار، وكان جامعاً لشروط انعقاد الخلافة، وعلى هذا يتم تنصيبه ولي أمر وحاكماً للمسلمين؛ ويوجب على الأمة طاعته، فالبيعة من خصائص نظام الحكم في الإسلام تفرّد به عن أنظمة الحكم الأخرى قديماً وحديثاً. ومفهومها أنّ الحاكم والأمة كلاهما مقيدان بما جاء به الإسلام من الأحكام الشرعية، ولا يحق لأحدهما سواء كان الحاكم أو الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد، الخروج على أحكام الشريعة أو تشريع الأحكام التي تصادم الكتاب والسنة، أو القواعد العامة في الشريعة، لأنها في جوهرها وأصلها عقد وميثاق بين طرفين؛ الإمام من جهة وهو الطرف الأول، والأمة من جهة ثانية وهي الطرف الثاني، فالإمام يبايع على الحكم بالكتاب والسنة والخضوع التام للشريعة الإسلامية عقيدة وشريعة ونظام حياة، والأمة تبايع على الخضوع والسمع والطاعة للإمام في حدود الشريعة.⁹⁸

وجاءت النصوص صريحة من السنة في ذلك،⁹⁹ مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لِقَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ؛ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً"،¹⁰⁰ وتكون عادة مصافحة بالأيدي،

⁹² الشيرازي، أبو إسحاق، المصنف، باب في قول الواحد من الصحابة وترجيح بعضهم على بعض-1/195. العلاني، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، أن يختلف الصحابة في الحكم على قولين فأكثر 79/1. القهوجي، أنس، عمل الصحابي 272.

⁹³ ابن ماجه في سننه -كتاب الفتن-باب السواد الأعظم-5/96-3950، موقفاً على أبي أمامة. مسند أحمد 32/96-19351.

⁹⁴ الترمذي، كتاب الفتن 4-2167/466، وقال: غريب من هذا الوجه، والحاكم في المستدرک 1/115-كتاب العلم- بعدة طرق مضطربة أصحها: طريق إبراهيم بن ميمون العدني رقم 399، وقال عدله عبد الرزاق، وقال الذهبي معلقاً على قول الحاكم: إبراهيم عدله عبد الرزاق ووثقه ابن معين، وله شواهد كما في سنن ابن ماجه، باب السواد الأعظم-2/1303-3950. التلخيص الحبير لابن حجر-3/299-1474.

⁹⁵ صحيح البخاري-كتاب المناقب-باب مناقب عمر-3497-1353/3، مسند احمد بن حنبل مسند عمر بن الخطاب-89-15/1. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، البيعة العامة -116 وما بعدها.

⁹⁶ لمعرفة المزيد حول اختيار مجلس الشورى أو أهل الحل والعقد وشروطهم؛ ينظر: الجويني، غياث الأمم، صفات الذين هم أهل عقد الإمام-1/61 وما بعدها. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5. السنهوري، عبد الرزاق، فقه الخلافة ص76

⁹⁷ ، 103 وما بعدها. الزحيلي، الدكتور ودية، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب السادس، نظام الحكم في الإسلام، أهل الحل والعقد، 8/294. القهوجي، أنس، عزل الحاكم وتوليته ص234.

⁹⁸ ابن منظور: لسان العرب، مادة بيع 8/23؛ ابن خلدون، المقدمة -1/108.

⁹⁹ انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، البيعة العامة -116 وما بعدها.

¹⁰⁰ صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس-6/2633.

أوبالكتابة، من كلّ مسلم عاقل بالغ حر،¹⁰¹ وهي غير مقيدة بألفاظ معينة، ولكن لا بدّ أن تشتمل على ألفاظ تفيد العمل بكتاب الله وسنة رسوله بالنسبة للخليفة، وعلى الطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره بالنسبة للذي يُعطي البيعة وتلزمه الطاعة للخليفة،¹⁰² لقوله عليه الصلاة والسلام: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له»¹⁰³.

1. 2. 3. 2. مدة حكم الحاكم

ليس هناك نصّ شرعي أو قول معتبر من أقوال علمائنا المتقدمين والمتأخرين، ما يشير إلى أن الحاكم له سلطة واستمرارية مطلقة وغير محددة، بل جعلوا فترة حكمه متلازمة مع قدرته على تصريف الأمور من جانب، وعدم ظهور ما يسوغ عزله من جانب آخر. ولما كان سلف الأمة من الخلفاء الراشدين على قدر كبير من التقوى والورع والاستقامة، لم تكن هنالك ضرورة لتقييد مدة خلافتهم، بل جرت الأمور على أن يكونوا خلفاء ما داموا على الصراط المستقيم، لأن الخلافة والحكم في الأصل تكليف ومسؤولية، لا تشريف ومغنا، وللخليفة الحق في أن يحكم مدى الحياة، مادام محافظاً على شروطه وملتزمًا بها في ذلك إيجابيات كثيرة منها: تأمين الاستقرار في الحكم للدولة والمجتمع، لأن الدورات الانتخابية تستهلك طاقات وأموالاً وأوقاتاً لإدارات الدولة والناس في مختلف الأقاليم. ولسد الذرائع على المنافقين والمتملقين الطامحين ومن لا يستحق الإمارة. وأيضاً تحديد مدة الحكم يعني اختيار خليفة، والاختيار لا يكون إلا لمن يطلب الإمارة، وهذا يخالف القاعدة الشرعية: الإمارة لا تعطى لمن يطلبها،¹⁰⁴ لأنه لا يطلبها إلا جاهل بعظم مسؤوليتها، أو طامع فيها، وكلاهما لا يستحقان الإمامة. ولكن هناك استدراك في عصرنا هذا!، فالذي يبدو أنه ليس في الشرع ما يمنع من تحديد مدته، كما هو الحال عليه في أيامنا هذه من اتفاق الحاكم والمحكوم على ذلك (كما يحدده الدستور) فإن هذه المسألة اجتهادية فرعية من القضايا الاجتهادية، التي يترك للمسلمين فيها تقرير ما يرونه مناسباً وفقاً لظروفهم الخاصة، طبقاً للقاعدة الفقهية: لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان، كما أنه لا يمنع من عزله إذا بدر منه خلال هذه المدة ما يوجب عزله. لأن العقد مع الحاكم عقد وكالة، وهي لا تستلزم التأييد إن لم تكن تستدعي الانتهاء، "ولأنه وكيل للمسلمين، وللوكيل عزل نفسه."¹⁰⁵ فالوكالة: (تفويض أحد في شغل لآخر وإقامته مقامه في ذلك الشغل).¹⁰⁶ وقد نصّ الماوردي وأبو يعلى على ذلك،¹⁰⁷ والقرطبي والقاضي عياض وابن رشد من المالكية.¹⁰⁸ ويمكن لنا قياس الحاكم على الوزير وغيره من نواب الحاكم، فلا خلاف بين أهل العلم بجواز أن يولي الحاكم بعض العمال مدة محدودة ثم يعزلهم ويستبدلهم إذا رأى ذلك صلاحاً؛ وبالمثل يجوز أن تحدّد فترة حكم الحاكم بمدة معينة تكون منوطة بأهل الحلّ والعقد ومجلس الشورى.

2. التطبيق الفعلي والعلمي لنظرية اختيار الحاكم والأحكام الطارئة عليها

إذا استعرضنا التاريخ الإسلامي نجد فرقاً شاسعاً وبنواً كبيراً بين النظرية والتطبيق، أي بين ما يجب أن تكون عليه الخلافة والحكم نظرياً وبين الواقع التطبيقي العملي، بل إن جمهور العلماء يجمع على أنه لم يتم التطبيق العملي كاملاً كما إرادته الله ورسوله إلا في مرحلة الخلافة الراشدة، رغم تعدد دول الخلافة على اختلافها من بعد الخلفاء الراشدين، لذلك قسموها من حيث المطابقة بين المأمول والواقع إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة الشرعية الكاملة أو الحكم بالتنزيل؛ ويمثلها الخلفاء الأربعة، وتمثّل هذه المرحلة الأحكام الأصلية في الإمامة والسياسة الشرعية. ومرحلة الخلافة الناقصة أو الحكم بالتأويل: الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية. وقد اعترأها أحكام طارئة، وضع لها فقهاء ذلك الزمان تكييفاً فقهياً وشرعياً. وأخيراً مرحلة فقدان الشرعية والتدهور أو الحكم بالتبديل بعد سقوط الخلافة واستبدال الشريعة بالقانون الوضعي.¹⁰⁹ وأهمّ الأحكام الطارئة في مرحلة الخلافة الناقصة، هي:

2. 1. مسألة توريث الحكم ومفهوم الأسرة الحاكمة

100 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين-1478/3-1851.
101 البخاري، كتاب الأحكام، باب بيعة الصغير، 2636/6-6748.
102 البخاري، كتاب الأحكام، باب بيعة الاعراب، 2638/6-6738.
103 مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة الجماعة، 1478/3-1851.
104 مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة -6/6-4823.
105 أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، المعتمد في أصول الدين ص 240.
106 علي حيدر، دور الحكام شرح مجلة الأحكام، الكتاب الحادي عشر، تعريب المحامي فهمي الحسيني، ص 15.
107 المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 10/310.
108 تفسير القرطبي -1/233.
109 السنهوري، فقه الخلافة 281، 291، 303. المطيري، حاكم، الحرية أو الطوفان، 7، 111، 268. القهوجي، أنس، عزل الحاكم وتوليته، 91، 249، 329.

يتعسف بعض المؤرخين ويتهمون معاوية رضي الله عنه بنقض الشورى، واغتصاب حق الأمة في اختيار الإمام، فهو أول من ورث ابنه، **فهل أبطل معاوية الشورى بتوريث يزيد الحكم؟** والجواب إن المدقق يتبين له أن معاوية قام باستشارة جميع عماله وولاته في جميع الأمصار، وأن الجميع وافق على يزيد إلا أهل مكة والمدينة، وبعض الكوفيين والبصريين،¹¹⁰ وروي عن معاوية لما عهد ليزيد خطب الناس فقال: (اللَّهُمَّ إِنَّ كُنْتُ إِنَّمَا عَهَدْتُ لِيَزِيدَ لَمَّا رَأَيْتُ مِنْ فَضْلِهِ، فَبَلَّغُهُ مَا أَمَلْتُ وَأَعْنَهُ، وَإِنْ كُنْتُ إِنَّمَا حَمَلْنِي حُبُّ الْوَالِدِ لَوْلَا، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِأَهْلٍ، فَأَقْبِضْهُ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ ذَلِكَ)،¹¹¹ نعم قد يكون معاوية رضي الله عنه مخطئاً في العهد إلى يزيد، وابتداع بدعة التوريث في الإسلام ولكن قد يبرر له ذلك في زمانه بأنه وضع نظاماً سياسياً عملياً لولاية العهد من الخليفة السابق للأحق يحفظ الأمة من التفرق والقتال فيما بينها بسبب الحكم،¹¹² وعلينا أن نكون منصفين في مسألة عزله للشورى، وتصويره كمستبد غاشم، أجبر وأكره الأمة جميعها على ذلك بالنار والحديد، فهو صحابي جليل والناس في عصره من السلف الصالح ومن خير القرون، وبرر العلامة ابن خلدون فعله بحرصه ومراعاته لأحوال المسلمين في زمانه، ولولا أن توليته يزيد صادف ميلاً وقبولاً من غالب الأمة لما استسأخ له ذلك. والله أعلم¹¹³، **وقد استنكر بعض الصحابة هذا العمل كالحسين وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر**¹¹⁴، ولكن عبد الله بن عمر قال لمعاوية رضي الله عنهما لما أراد تولية ابنه يزيد: (إنه كان قبلك خلفاء لهم أبناء، ليس ابنك بخير من ابنائهم، فلم يروا في ابنائهم ما رأيت أنت في ابنك، لكنهم اختاروا للمسلمين حيث علموا الخيار، وأنت تحذرنى أن أشق عصا المسلمين، وأن أسعى في فساد ذات بينهم، ولم أكن لأفعل، إنما أنا رجل من المسلمين، فإذا اجتمعوا على أمر؛ فإنما أنا رجل منهم)¹¹⁵، فلَمَّا مَاتَ مُعَاوِيَةَ وَاجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى يَزِيدَ بَايَعَهُ.¹¹⁶ وكان هذا موقف أغلب العلماء من التابعين في ذلك العصر من التوريث؛ ونظراً لتتابع الأمر، وترسخ التوريث واقعياً، ووجدت نظرية الاستخلاف لها مستنداً شرعياً مؤولاً،¹¹⁷ كنوع من أنواع **التكليف الفقهي** مع الواقع أجازوا انعقاد الإمامة بولاية العهد أو بالإيصاء إذا توافرت في ولي العهد شروط الخلافة، وتمت له البيعة من الأمة¹¹⁸. وهناك رأي آخر يجنح إليه البعض وهو أن توريث الحكم جائز ومن الأحكام الأصلية في الإسلام وليس أمراً طارئاً، بل إن لفظ الحاكم الثابت بالقرآن الكريم هو في الأصل للحكم وليس الخلافة، فالنصوص في القرآن الكريم ربطت الحكم الرشيد في الملك، منهم أنبياء كداود وقد خاطبه الله بالخلافة، وورثه ابنه سليمان وشرع من قبلنا شرع لنا إلا ما ثبت نسخه¹¹⁹، ومنهم ملوك غير أنبياء كطالوت وذي القرنين وبلقيس،¹²⁰ فالخلافة تساوي الملك وإنما المعول على المضمون في الرشد والفساد، فقد تكون خلافة راشدة أو فاسدة وكذلك الملك، لذلك جاء في الحديث خلافة راشدة على منهاج النبوة،¹²¹ فالخلافة والملك تعني شيئاً واحداً في الوصف وإنما الاعتبار في المضمون الشرعي في الرشد والفساد، والحكم في الإسلام قابل للتطور وفقاً للحاجة وجب لخيارات لا تخالف الشرع عندما انتقل إلى الملكية بدليل أن عثمان وعلي عندما لم يواكبا التطور الذي حصل من توسع رقعة دولة الإسلام وتطور نظام وسياسة الحكم وفق الظروف الجيدة حدثت إشكالات وفتن في مرحلتها،

¹¹⁰ الجزري، ابن الاثير: الكامل في التاريخ، سنة ست وخمسين للهجرة، 97/3 وما بعدها، ابن كثير: البداية والنهاية 79/8 وما بعدها، الطبري: تاريخ الطبري 301/5.
¹¹¹ الذهبي: تاريخ الإسلام سنة تسع وخمسين للهجرة، 87/4.
¹¹² انظر: د يوسف العث: الدولة الاموية، معاوية بن أبي سفيان، الصراع بين التيارات وولاية العهد ص159 وما بعدها.
¹¹³ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الفصل الثلاثون، ولاية العهد-109/1
¹¹⁴ الاستيعاب في معرف الصحاب لابن عبد البر، عبدالرحمن بن ابي بكر الصديق-249/1؛ ابن حجر، الإصابة 327/4.
¹¹⁵ خليفة بن خياط الليثي العسفرى(ت240هـ)، تاريخ خليفة، ص213.
¹¹⁶ البيهقي، السنن الكبرى وبهامشة الجوهر النقي لابن التركماني، باب اثم الغادر للبر والفاجر-17075-159/8.
¹¹⁷ الماوردي، الأحكام السلطانية ص11
¹¹⁸ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، انقلاب الخلافة إلى ملك 106/1. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته 6164/8. يوسف العث، الدولة الأموية، دار الفكر، دمشق، ص164.
¹¹⁹ الشيرازي، اللمع 63/1. الجصاص، أبو بكر، الفصول في الاصول 23/3.
¹²⁰ ينظر الآيات وتفسيرها: [ص/26]، تفسير الرازي 386/26. [النمل/16]، تفسير القرطبي 16/13. [البقرة /247]، تفسير الرازي 504/6. [الكهف/83-84]، تفسير الرازي 493/21. [النمل/23]، تفسير الرازي 551/24.
¹²¹ حَدِيثٌ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّكُمْ فِي النَّبُوَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونُوا، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خَلِيفَةً عَلَى مَنَاجِ النَّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونُوا، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونُوا، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خَلِيفَةً عَلَى مَنَاجِ النَّبُوَّةِ.» مسند أبي داود الطيالسي 439-349/1. مسند أحمد 18406-355/30. مسند الزيار 2796-223/7.

فعثمان واجه الخارجيين عليه بطريقة خلافة على منهج النبوة وفق عدم الأخذ بالظنّة، وقد ورث الحسن بن علياً أباه بتعيين منه (وبإيعه الناس)، ولا يقدح ذلك على عليا وكذلك فعل معاوية، وقد طلب بعض الصحابة من عمر ترشيح ابنه، فرفض لأنّ هناك من هو أصلح منه ولم يرفض لأنه لا يجوز التوريث،¹²² والتوريث الحقيقي حصل سنة 86 هـ في أيام وفاة عبد الملك بن مروان، حتى قال أبو حازم سلمة بن دينار لسليمان بن عبد الملك بن مروان: (إن أبانك قد غصبوا الناس هذا الأمر (أي الخلافة) فأخذوه عنوة بالسيف من غير مشورة ولا اجتماع من الناس ولا رضا منهم)¹²³، ولكنه كان ضرورة لمنع الاضطراب فثبت التوريث في العائلة الحاكمة أو في الأبناء بشرط الترشيح ثم موافقة أهل الحل والعقد ومجلس الشورى بذلك، وتكون درجات الترشيح هي: الترشيح من خارج العائلة بموافقة الشورى، أو الترشيح من داخل العائلة بموافقة الشورى و عمر بن عبد العزيز خير مثال لذلك، أو الترشيح لتوريث الابن بموافقة الشورى، التوريث ليلغي الشورى، وإذا عمل الحاكم خليفة كان أم ملكاً بغير شورى هنا يكون مستتبداً، والاستبداد لا يتعلق بالتوريث والملك والآلان حكم داود عليه السلام مستتبداً¹²⁴.

وأعتقد أن الرأي الأول أرجح فتوريث الحكم ليس أصيلاً في الإسلام وإنما من الأحكام الطارئة التي تكيف معها الفقه الإسلامي لضرورتها يتضح لنا مما سبق أنّ المنهج الأصيل لتولي الإمام الخلافة هو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده وقد تم ذكره بالتفصيل، ولم يكن للعهد الوراثي أي دور أو نص شرعي، فلا يوجد أسرة حاكمة في الإسلام، ولو أراد الله عزوجل ذلك لجعل الأمر في آل البيت الذين ثبتت له الاصطفاء من الله عزوجل عن الناس وعموم الخيرية على خلقه، حيث يقول تعالى: (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ) [آل عمران 33/3]، وقال تعالى: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) [الأحزاب 33/33]، ولكن هذه المزية لآل البيت هي أخروية روحية وليست دنيوية لاتعني سقوط فرض من فرائض الإسلام أو تحصيل حق من الحقوق لا يثبت لهم، وقد قال صلى الله عليه وسلم لبي هاشم اتقوا الله لأعني عنكم شيئاً¹²⁵ ولذلك تنازل الحسن لمعاوية وإلا كان تنازله باطلاً، ولو كانت الخلافة

لعلي بالنص وسكت عنها لكان آتماً؟ وجميع الفقهاء أجمعوا على أن الإمامة لا يصح أن تورث.¹²⁶ ولا بد من إثبات حقيقة مهمة وهي: إن توريث الخلافة (الحكم) بالعهد من الوالد لولده أمر مستحدث في الإسلام.

2.2. البيعة بالتغلب والقهر والاستيلاء

عندما تغلب عبد الملك بن مروان على ابن الزبير، بعد أن حاصره الحجاج الثاني بمكة، ذلك الحصار المر الذي قتله فيه، وكان أول خليفة يظهر بالعلبة والاستيلاء، ونجد نصاً واضحاً لشيخ الصحابة في هذا العصر عبد الله بن عمر بن الخطاب حيث كتب له كتاباً يُقرّ هو وأبناؤه بالبيعة لعبد الملك.¹²⁷ واستند العلماء على فعل هذا الصحابي الجليل فيما بعد؛ فقد، واعتبر الدكتور وهبة الزحيلي أن هذا هو رأي فقهاء المذاهب الأربعة غير أنهم اوجبوا لها شروطاً أهمها موافقة مجلس الشورى وإقامة شعائر الدين.¹²⁸ وهذا ماتصرّح به عبارة الحنفية كما قال الدهلوي، ويكتفي بأهم الشروط وهو الإيمان وإقامة أركان الدين، طبقاً للتوجيه النبوي عندما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم، فقيل: أفلا نناذبهم؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وقال: إلا أن تروا كفرةً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان.¹²⁹ وعبارة المالكية مشابهة لذلك.¹³⁰ وكذلك الشافعية.¹³¹ وروي عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية عبدوس بن مالك القطان وجوب مبايعة المتغلب المستولي بالقهر وتسميته أمير المؤمنين، برأ كان ام فاجراً يشرب المسكر مثلاً، كما في رواية المروزي،¹³² في رواية أبي الحرث: (الجمعة مع من غلب) فاعتبر الغلبة.¹³³

122 ابن عساکر، تاريخ دمشق 417/44.

123 أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء 3/ 235؛ الغزالي، إحياء علوم الدين 130/2.

124 د طه الدليمي، موقع التيار السني <https://wp.me/pauVIN-ZH>

125 مسند أحمد 398/2؛ مسند الشافعي، الباب السابع في الجماعة وأحكام الإمامة 363.

126 ابن حزم، الفصل في الملل والنحل 4/ 167. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، الإمامة 290/8.

127 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام، 7203-779.

128 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، الامامة، طريقة بيعة الإمام-292/8.

129 مسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب ملازمة الجماعة -4899-22/6 شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة 2/111.

130 حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 4/298.

131 فتح الباري: 16/112.

132 أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، فصول في الإمامة 22/1.

133 المصدر السابق-22/1.

والذي أراه: أن القهر حالة استثنائية غير متفقة مع الأصل الموجب لكون السلطة قائمة بالاختيار، وإقرارها فيه مراعاة لحال واقعة للضرورة ومنعاً من سفك الدماء.¹³⁴ وعند استعراض التاريخ الإسلامي، بعد العصر

الأول(عصر الخلفاء الراشدين)، نجد الاستيلاء على السلطة بالتغلب هو الشائع، وهنا وجد الفقهاء أنفسهم أمام دول تقوم وتسود، وليس فيها مكان للشرعية الإسلامية، أي شرعية الشورى والاختيار، ولكنها على كل حال دول تدين بالإسلام، وتحكم باسم الإسلام، وتنفذ كثيراً من أحكام الإسلام، ووجدوا أن التاريخ يضعهم أمام حكام تغلبوا وتمكنوا، واستولوا على الحكم وأقاموا دولتهم، لا بالشورى والاختيار من أهل الحل والعقد، ولكن بفضل شوكتهم وقوة عصبيتهم، وربما بفضل سيوفهم وسيوف أنصارهم، وكان لابد من التعامل مع هذا الواقع، لضرورته، ولكن الضرورة تقدر بقدرها، فاعتبروا جملة من المسوغات واعتبارات عديدة، هي معتمدتهم وعذرهم في تسويغ حكم المتغلب إذا ما نزل ووقع، وأهم تلك الاعتبارات والتعليقات ما يلي:¹³⁵ أولاً؛ إن هذه

ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، علماً بأن ما يباح في محل الضرورة لا يمكن اعتباره مباحاً في غير محلها، وتقدر بقدرها. ثانياً؛ البديل الشرعي الأمثل (أي الشورى واختيار الأهل) كثيراً ما يكون متعذراً لا سبيل إليه ضمن الممكنات المتاحة في العهود الماضية. ثالثاً؛ التغلب والاستيلاء قد يكون في بعض الحالات هو الخيار الأفضل، كحالة أن يأتي الاستيلاء على الحكم بعد أن تكون الدولة القائمة قد غرقت في الفساد والتفكك والانحلال، فيكون المتغلب المستولي هو المنقذ. رابعاً؛ قد يؤدي إبطال حكم المتغلب بعد تمكنه إلى الدخول في حرب أهلية تهلك الحرث والنسل، وقد تنتهي بتقسيم البلاد وتشرذم العباد. خامساً؛ إن إبطال إمامة المتغلبين يستتبع إبطال كل تصرفاتهم وكل تصرفات الدولة التابعة لهم، مما يعني تعطيل الخدمات والأحكام القضائية وسائر المصالح والحقوق المتوقعة على الدولة وولاتها ومؤسساتها، وهذا فساد عريض لا يقبله شرع ولا عقل. ومع هذه الاعتبارات القوية والوجيهة في زمانها وظروفها، فقد أحاط الفقهاء قبولهم لإمامة المتغلب بمزيد من الشروط والقيود؛ أهمها: أن يكون تغلبه واقعاً ضد حاكم متغلب، أما حاكم جاء ببيعة أو عهد، وما زال حكمه قائماً فلا تتعد إمامة المتغلب عليه،¹³⁶ أن يكون ذا أهلية في ذاته لتولي المنصب، فلا يكون فاسقاً ولا ظالماً، لأن الله تعالى يقول: (لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) [البقرة 124/1]، قال ابن خُوَيْرٍ مندداً المالكى: (الظالم لا يصلح أن يكون خليفة، ولا حاكماً، ولا مفتياً، ولا شاهداً، ولا راوياً)¹³⁷، وأن يستتب له الأمر، لا متردداً في طور التجاذب والتنازع، وعليه المبادرة لإقامة العدل والحكم بالشرع، فبدون تحقيق هذين الغرضين لاجابة له أصلاً.

2.3. العهد لخليفتين وأخذ البيعة لهما في وقت واحد

كان من نتائج مؤتمر الجابية الذي عقده أتباع بني أمية، البيعة لمروان بن الحكم لأنه كان أسنّ بني أمية، ثم لخالد بن يزيد بن معاوية وكان وقتها صغيراً، ولما استوثق لمروان واستقر ملكه في هذه الشام ومصر بايع من بعده لولده عبد الملك، ثم من بعده لولده عبد العزيز، والد عمر بن عبد العزيز، ونقض البيعة لخالد بن يزيد بن معاوية، ثم قام بعده ابنه عبد الملك بن مروان بخلع الاثنين، وعهد بالخلافة من بعده لولديه، الوليد، وسليمان،¹³⁸

وقد عارض أحد كبار التابعين وهو سعيد المسيب البدعة التي أحدثها مروان وابنه عبدالمك في عصره، وهي العهد لخليفتين في وقت واحد، رغم تعرضه للتعذيب، وهذا يبرز موقف العلماء في ذلك العصر.¹³⁹ وكما كيف الفقهاء توريت الحكم وبيعة المتغلب مع انعدام الشورى؛ كذلك تم تكيف البيعة لخليفتين بنفس شروط وضوابط المتغلب، وأجازوا القرعة بينهما إذا جهل السابق منهما،¹⁴⁰ فَقَدْ اسْتُخْلِفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى جَيْشٍ مُؤْتَةٌ ثَلَاثَةٌ وَأَمْرٌ بِاخْتِيَارِ الرَّابِعِ إِنْ قَتَلُوا، وَإِذْ فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ فِي الْإِمَارَةِ؛ جَازَ مِثْلُهُ فِي الْخِلَافَةِ، وَهِيَ مِنَ الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ، الَّتِي يَنْسَبُ حُكْمُهَا عَلَى أَحْكَامِ الْعُقُودِ الْخَاصَّةِ، وَقَدْ عَهَدَ سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ

¹³⁴ ولقد أطلق عليها الأستاذ السنهوري لقب خلافة الاضطراب ووضع ضوابط لشرعيتها. ينظر: السنهوري، فقه الخلافة 225 وما بعد.

¹³⁵ الريسوني، أحمد، إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ، مقال في موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، الدوحة، قطر؛ حاشية ابن عابدين: 3/319 وما بعدها؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج: 132-4/130؛ أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص 6 وما بعدها

¹³⁶ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج -423/5.

¹³⁷ تفسير ابن كثير 289/1.

¹³⁸ ابن كثير، البداية والنهاية 285/8.

¹³⁹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، سعيد بن المسيب 230/4. ابن خلكان، وفيات الأعيان 377/7.

¹⁴⁰ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، فصول في الإمامة -25/1

إلى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ ثُمَّ بَعْدَهُ إِلَى يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بِإِقْرَارٍ مَنْ عَاصَرَهُ مِنْ عُلَمَاءِ التَّابِعِينَ وَمَنْ لَا يَخَافُونَ
فِي الْحَقِّ لَوْمَةً لَائِمَةً وَعَلَى رَأْسِهِمُ عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ.¹⁴¹

2.4. وجود أكثر من حاكم أو خليفة أو إمام في وقت واحد

مر معنا من قواعد الخلافة عدم جواز وجود خلفيتين لقوله عليه الصلاة والسلام: « فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا ».¹⁴²
وأول وجود فعلي لخلفتين في الإسلام عندما أعلن الأمويين الخلافة بالأندلس بعد دخول صقر قريش عبد
الرحمن الداخل الأندلس وتوحيدها، وصار في العالم الإسلامي خليفتان، خليفة عباسي في المشرق، وخليفة
أموي في الأندلس أقصى الغرب الإسلامي،¹⁴³ ثم بعد ذلك تتابعت الإنقسامات فأعلن الأدارسة خلافة في
المغرب،¹⁴⁴ حتى ضعفت الخلافة المركزية،¹⁴⁵ وهناك فرق في الإسلام تجيز تعدد الخلفاء ووجود إمامين في
وقت، كالخوارج، والزيدية،¹⁴⁶ والكرامية،¹⁴⁷ وأبوالصباح السمرقندي وأصحابه،¹⁴⁸ واحتج هؤلاء بقول
الأنصار يوم السقيفة للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير، واحتجوا أيضا بأمر علي والحسن مع معاوية رضي الله
عنهم.¹⁴⁹ وأما موقف أهل السنة والجماعة الأصيل في هذه المسألة فقالوا: لا يجوز نصب إمامين في وقت واحد
وإن تباعد إقليمهما،¹⁵⁰ وقال الأستاذ أبو إسحق الشيرازي: يجوز عند الحاجة والضرورة،¹⁵¹ والصحيح الذي
عليه الجمهور هو الأول، فإن عقدت البيعة لرجلين معاً، فالبيعتان باطلتان، وإن ترتبتا فالثانية باطلة، ثم إن جهل
الثاني ومبايعوه بيعة الأول، لم يعزروا، وإلا فيعزرون، ولو عرفت سبق أحدهما ولم يتعين، أو شكنا في
معينتهما وتعاقبهما، فليكن كما سبق في الجمعيتين، ولو سبق أحدهما: وتعين، واشتبه، وقف الأمر حتى يظهر،
فإن طالت المدة، ولم يكن الانتظار، فقد ذكر الماوردي أنه تبطل البيعتان، وتستأنف بيعة لأحدهما، وفي جواز
العدول إلى غيرهما خلاف. وقال النووي: الأصح المنع¹⁵²، ولالإمام أحمد روايتان: إحداهما: بطلان العقد،
والثانية: استعمال الفرعة، وذَهَبَ الْمَالِكِيَّةُ إِلَى قول أبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين وبعض الشافعية الذي
ذكره النووي أنفاً: أَنَّهُ إِذَا تَبَاعَدَتِ الْبِلَادُ، وَتَعَدَّرَتِ الْإِسْتِنَابَةُ، جَازَ تَعَدُّدُ الْأَيْمَةِ بِقَدْرِ الْحَاجَةِ¹⁵³. والتعذر المقصود
هو وجود مانع طبيعي كالبحر أو الجبل يمنع من نصره أحدهما للآخر.¹⁵⁴ يقول الأستاذ عبد القادر عودة وهو
يقرر العودة إلى الأصل وهو سلطان الإمام الواحد، وأن تعدد الأئمة كان لضرورة قدرت بقدرها سابقاً، وانتفت
أسبابها الآن بسبب تقدم وسائل الاتصال والمواصلات، فالذين أجازوا تعدد الإمامة لم يجيزوا ذلك لأن الإسلام
يجيزه، وإنما أجازوه للضرورة وهم يسلمون بوجوب الوحدة والاتحاد، وقد سقطت هذه الضرورة اليوم، ولم يعد
ثمة مبرر لتفرق المسلمين وتمزيق وحدتهم بعد أن قربت المسافات وسهلت المواصلات وتطورت الأفكار
وأصبح الضعفاء في هذه الدنيا مطمئناً للأقوياء وهدفاً للاستغلال والاستغلال، وبعد أن علم الناس كافة أن القوة

141 الماوردي، الاحكام السلطانية - 20/1.

142 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع خلفيتين 61 - (1853) - 1804/3. السنهوري، فقه الخلافة 149، 289.

143 ابن عساکر، تاريخ دمشق، عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، 449/35.

144 ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الإدارة 12/4.

145 ابن خلدون، المقدمة، في انقسام الدولة الواحدة بدولتين، 158/1.

146 انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، فرق الخوارج، الحمزية 127/1؛ الزيدية 153/1.

147 عبد الله بن كرام؛ تنسب إليه الفرقة الكرامية وهم من مجسمة خراسان. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، الكرامية، 107/1.

148 أبو الصباح السمرقندي من المبتدعة، كان يقول ان الخلق لم يزالوا مع الله، وإن ذبائح أهل الكتاب لا تحل، وإن أبا بكر أخطأ في
قتال أهل الردة. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 619-65/7.

149 ابن حزم، الفصل في الملل 73/4، الإيجي، المواقف 714/3.

150 شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، فضل طاعة الإمام، 110/4.

151 الرافعي: العزيز شرح الوجيز، فصل طاعة الإمام، 76/11.

152 النووي، روضة الطالبين، أحكام الإمامة - 267/7.

153 انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 226/6.

154 دوهية الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، الدولة الإسلامية، هل يشترط وحدة السلطة، 6339/8.

والكرامة والسعادة والسيادة إنما هي في الوحدة والاتحاد، وأن الأمر للأمم والشعوب وليس للحكام والأفراد، وبعد أن بلغت الأمم من الرشد ما هياً لها أن تتخلص من استبداد الأفراد واستغلال الأسر وذوي العصبية.¹⁵⁵

3. الخلافة وأنظمة الحكم الأخرى (مناقشة الشبهات) 3.1. الخلافة و الثيوقراطية

يعقد البعض مشابهة ومطابقة بين الخلافة والثيوقراطية،¹⁵⁶ بسبب اتفاق فقهاء الإسلام على وجوب إقامة ولي الأمر، وجنوح بعض من يدعي العلم للقول بالطاعة المطلقة العمياء للحاكم أو الخليفة، وأنه ظل الله في الأرض الذي لا يخطأ أبداً (دعوى الوصي الإمام عند الشيعة)، والجواب: لا يوجد مطابقة أو حتى تشابه بينهما أبداً، لأن مفهوم الخلافة والحاكمية في الإسلام يختلف عن الثيوقراطية تماماً، وإذا استعرضنا ألفاظ القرآن الواردة في الخلافة والحكم. نلاحظ أن هناك مفهوماً للخلافة في القرآن الكريم: مفهوماً عاماً: يشير إلى طبيعة الدور والمهمة التي أنيطت بالإنسان في الكون وإعمارها. ومفهوماً خاصاً: يخاطب به الله عز وجل كل حاكم أو أمير أو راع، لأنه مستأمن من الله على رعيته وعلى إقامة حكمه وشرعه،¹⁵⁷ وسمّاه ولي الأمر،¹⁵⁸ وأمر بطاعته مادام يطيع الله ورسوله، واعتبر مقامه مقام تكليف لا تشريف وواجبه المنوط به هو تطبيق حكم الله ومراقبة تنفيذه، فهو نائب ووكيل، ومن هنا استنبط الفقهاء تعريف ولي الأمر: أنه نائب عن صاحب الشرع في سياسة الدنيا وحراسة الدين.¹⁵⁹ فنظام الحكم في الإسلام لا ينظر إلى من يحكم؛ ولكن ينظر إلى كيفية حكمه، لأن الحكم أصالة لله وحده،¹⁶⁰ فقد انتقل رسول الله عليه السلام ولم يوص أو ينص على خليفة بعينه نصاً صريحاً قاطعاً، مع أنه كاد أن يوصي لأبي بكر الصديق رضي الله عنه وأشار إليه ودلّ عليه،¹⁶¹ لأن الشارع الحكيم يريد أن يكون للأمة دور في اختيار الخليفة، وإلا لاحتاج كل خليفة للمسلمين إلى وحي من الله ليدلّ عليه، أو لزم رسول الله أن يُسمّي جميع الخلفاء إلى يوم الدين، وقد زعمت فرق الشيعة ومن أشهرها الإثنا عشرية أن هناك وصية من الرسول صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه بأنه الإمام والخليفة من بعده، وساقوا أدلة على ذلك لا تخرج عن أمرين؛ أولاً: أن تكون هذه الأدلة من الفضائل الواردة في حق علي رضي الله عنه، كآية الولاية،¹⁶² والتطهير،¹⁶³ والمباهلة،¹⁶⁴ وحديث الراية،¹⁶⁵ وحديث المنزلة،¹⁶⁶ وحديث خُم،¹⁶⁷ وغيرها من الأحاديث،

¹⁵⁵ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، وحدة الإمامة، ص 333.

¹⁵⁶ الثيوقراطية تعني حكم طبقة رجال الدين والسلطان بتفويض إلهي وحق مباشر أو غير مباشر لا ينازع فيه، وأن للحكام طبيعة إلهية وحق إلهي مباشر أو غير مباشر بتفويض من رجال الدين (الكنيسة). د. عمران محمود سعيد - د. سليم أحمد أمين - د. القوزي محمد علي، النظم السياسية عبر العصور - دار النهضة العربية، ط1، بيروت 1999 ص 21-22. د. الخنساء سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي العصور القديمة والوسطى، الطبعة الأولى (دون ذكر دار نشر 1988) ص 8. د غسان سليم عرنوس، القيود على السلطة في ظل النظريات الدينية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية - المجلد 27 - العدد الثالث-2، ص 573.

¹⁵⁷ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 158/7-188/15؛ الزمخشري، أساس البلاغة 122/1. وهبة الزحيلي، التفسير المنير 130/8. سيد قطب، في ظلال القرآن 58/1-209/6-120/3. الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي 2802/1

¹⁵⁸ تفسير القرطبي 259/5. تفسير الطبري 498/8. الجصاص، أحكام القرآن 329/1. تفسير الرازي 117/10. وذكره البخاري المعنى معقفاً، صحيح البخاري 61/9. الزمخشري: الكشاف 424/1.

¹⁵⁹ إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم والتهيات الظلم 15/1. العبد الإيجي، المواقف 574/3. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 2. ابن خلدون، المقدمة 97/1. السنهوري: فقه الخلافة 79.

¹⁶⁰ القهوجي، أنس محمد رضا، عزل الحاكم 38، 52.

¹⁶¹ ينظر حديث عائشة رضي الله عنها. صحيح البخاري، كتاب الاحكام، باب الاستخلاف، 2638/6-6791.

¹⁶² آية الولاية: قال تعالى: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) [المائدة 55/5]، يقولون: نزلت في علي لما تصدق بخاتمته على المسكين في الصلاة بمحضر من الصحابة وهو مذكور في الصحاح الستة. وسبب نزول هذه الآية على الصحيح هو: أنه لما خانت بنو قينقاع الرسول ذهبوا إلى عبادة بن الصامت وأرادوه أن يكون معهم فتركهم وعاداهم وتولى الله ورسوله. تفسير الطبري-178/6.

¹⁶³ آية التطهير: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) [الأحزاب 33/33]، والآية واضحة في سياقها أنها لا تخصه فقط، ويدخل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في أهل البيت لأنهن سبب نزول الآية. تفسير ابن كثير-410/6

ومن المعلوم إن الإمام علي ورد فيه الكثير من الفضائل؛ فهو من كبار الصحابة، ومن أهل السابقة والفضل في الإسلام، كما ورد بغيره أيضاً، ولكن هؤلاء القوم، تغافلوا عن فضائل غيره، واعتبروا هذه الفضائل أدلة تحصر الخلافة في علي رضي الله عنه، وقد قيض الله من فئدة حججه وأبطل أقوالهم، وبين حقيقة هذه الأدلة وما تدل عليه.¹⁶⁸ **تأنيدي:** أن تكون أحاديث موضوعة، والموضوع لا تقوم به حجة بالنقل والرواية والإسناد،¹⁶⁹ ولعل

أكبر دليل على انعدام الوصية بالإمامة الآثار المروية عن علي رضي الله عنه التي تدل على عدم وجود النص عليه أو على غيره، ومنها عندما سئل: أخصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشي؟ فقال: ما خصنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء لم يعم به الناس كافة إلا ما كان في قراب سيفي هذا، فأخرج صحيفة مكتوباً فيها: «لعن الله من ذبح لغير الله، ولعن الله من سرق منار الأرض، ولعن الله من لعن والده، ولعن الله من أوى محدثاً»¹⁷⁰، وقوله: "لَمَا قُيِّضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَظَرْنَا فِي أَمْرِنَا فَوَجَدْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ

قدم أبا بكر في الصلاة، فرضينا لديننا من رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، فقدمنا أبا بكر"،¹⁷¹ وقال يوم الجمل: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَعْهَدْ إِلَيْنَا عَهْدًا نَأْخُذُ بِهِ فِي إِمَارَةٍ، وَلَكِنَّهُ شَيْءٌ رَأَيْنَاهُ مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِنَا، ثُمَّ اسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ، فَأَقَامَ وَاسْتَقَامَ، ثُمَّ اسْتُخْلِفَ عُمَرُ، رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى عُمَرَ، فَأَقَامَ وَاسْتَقَامَ، حَتَّى ضَرَبَ الدِّينُ جِرَانَهُ"¹⁷²، وورد عنه في نهج البلاغة كلام أكثر صراحة وأشد وضوحاً حين يقول في رسالته لمعاوية، التي يحتج فيها على خلافته، ووجوب طاعته: "بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان علي ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضا، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة

¹⁶⁴ آية المباهلة نزلت في وفد نجران، وهي قول الله عز وجل: (تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ) [آل عمران/61]. قال علماء الشيعة أنها دلت على أفضليته حيث أنه صلى الله عليه وسلم جعله مثل نفسه بقوله: "وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ" لأنه أراد بقوله: "أَبْنَاءَنَا" الحسن والحسين عليهما السلام. ويقول: "وَنِسَاءَنَا" فاطمة ويقول: "وَأَنْفُسَنَا" نفسه ونفس علي عليهما السلام. وإذا جعله مثل نفسه وجب أن لا يدانيه ولا يقاربه في الفضل أحد. تفسير التبيان للطوسي/485/3. وقال أهل السنة: إنها تدل على دعوة النبي بحضوره بنفسه أو أقاربه في الدين أو النسب، وهذا مذکور في اللغة موافق للدين، قال الزبيدي: قال ابن خالويه: النفس الأخ، قال ابن بري: وشاهده قوله تعالى: "فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ" [النور: 61] وفسر ابن عرفة قوله تعالى: "لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ" [النور: 12]. أي بأهل الإيمان وأهل شريعتهم، وقال الله عز وجل في رسوله الكريم: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ" [التوبة: 128]. وفي هذه الآية حجة بالغة على من يستدل بقوله تعالى: "أَنْفُسَنَا" على معنى المماثلة والتطابق. فهذه الآية تتكلم عن رسول الله وعن كفار مكة، وتقول: "مَنْ أَنْفُسِكُمْ" فمن ذا الذي يقول بأن نفس رسول الله هي نفس كفار مكة -معاد الله الزبيدي، تاج العروس/570/16. ابن تيمية، منهاج السنة 125/7-126.

¹⁶⁵ حديث الرابية: عَنْ سَلْمَةَ قَالَتْ كَانَ عَلِيٌّ قَدْ تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خَيْبَرَ وَكَانَ بِهِ رَمَدٌ فَقَالَ أَنَا أَتَخَلَّفُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ عَلِيٌّ فَلَحِقَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا كَانَ مَسَاءَ اللَّيْلَةِ الَّتِي فَتَحَهَا اللَّهُ فِي صَبَاحِهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَعْظَمِ الرَّأْيَةِ أَوْ لِيَأْخُذَنَّ الرَّأْيَةَ عَدَا رَجُلًا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَوْ قَالَ يُحِبُّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَإِذَا نَحْنُ بَعْلِي وَمَا نَرَجُوهُ فَقَالُوا هَذَا عَلِيٌّ فَأَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّأْيَةَ فَفَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ. صحيح البخاري-كتاب الفضائل-فضائل علي بن أبي طالب-3702-246/9.

¹⁶⁶ حديث المنزلة: قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعلي لما استخلفه على المدينة: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي". سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب علي/3730-640/5، مصنف عبد الرزاق-9745-406/5. وقد بين علماء آل السنة أن المقصود بالحدثين اختصاص علي بمزيد من الفضائل والصحبة، كما وردت فضائل في غيره، وأما المنزلة فهي الاخوة، لأن هارون مات بعد موسى. انظر: تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي للمباركفوري-236/10، منهاج السنة لابن تيمية 128/7 وما بعدها.

¹⁶⁷ حديث خم: قول الرسول لعلي يوم غدير خم: أَلَيْسَ اللَّهُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ؟ قَالُوا: بَلَى قَالَ: اللَّهُمَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَال مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ. مسند أحمد/118/1-950، المستدرک للحاكم-126/3-4601. والحديث له مناسبة وقصة، حيث وقع خلاف بين علي وبريدة الأسلمي، عندما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم علياً ليجمع له الزكاة من اليمن ويوافيه في حجة الوداع، وأمر بريدة أن يطيعه، فحدث خلاف بينهما، ومعنى الولاية هنا النصرة وعدم العداوة، ولها شواهد كثيرة، ولو أراد الرسول الوصية لعلي لأخبر الناس صراحة في خطبة الوداع، وكان المقصود هو بريدة ومن كان معه. انظر: منهاج السنة لابن تيمية 360/7.

¹⁶⁸ الصلابي، سيرة علي بن أبي طالب 461/1 وما بعدها.

¹⁶⁹ ابن تيمية: منهاج السنة 59/1

¹⁷⁰ صحيح مسلم، كتاب: الأضاحي. باب: تحريم الذبح لغير الله، 1567/3- 1978.

¹⁷¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى/183/3. وأخرجه ابن عساكر بأطول منه. انظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص 177)، وأخرجه الخلال في المسند من مسائل الإمام أحمد ورقة (37)

¹⁷² الإمام أحمد: المسند -علي بن أبي طالب-921-114/1.

ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبي قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى".¹⁷³ ونلاحظ في كلامه تفرقات هامة هي: الشورى للمهاجرين والأنصار من الصحابة وبيدهم الحل والعقد لا تتعد الإمامة في زمانهم دونهم، وبغير اختيارهم. واتفاقهم على شخص سبب لمرضاة الله وعلامة لموافقته سبحانه وتعالى على اختياره، ولا يُردّ قولهم ولا يخرج عن حكمهم إلاّ المبتدع الباغي المتبع غير سبيل المؤمنين.¹⁷⁴ وينقل البخاري في صحيحه محاوراة العباس لعلّي أثناء مرض النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي تُوفِّيَ فِيهِ: وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَيَتُوفِّي فِي وَجَعِهِ وَإِنِّي لَأَعْرِفُ فِي وَجْهِهِ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ الْمَوْتِ، فَادْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَسْأَلُهُ فِيمَنْ يَكُونُ الْأَمْرُ؛ فَإِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا أَمْرُنَا فَأَوْصِنَا بِنَا، قَالَ عَلِيٌّ: وَاللَّهِ لَئِنْ سَأَلْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَنْ نَعْنُ لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ أَبَدًا، وَإِنِّي لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَدًا".¹⁷⁵

3.2. الخلافة والديمقراطية

يرجع الباحثون أصول الكلمة إلى الإغريق وتعني: سلطة الشعب، أو حكم الشعب نفسه بنفسه،¹⁷⁶ والديمقراطية بمفهومها الحديث نشأت في مطلع الثورة الفرنسية (1789م-1793) وتبلورت في شكلها الأخير 1870م حين استبدلت سيادة الملك ببرلمان انتخبه المواطنون واعلنت فيه الحقوق، ومن الممكن القول أن الديمقراطية الحديثة كانت ردة فعل حتمية للثيوقراطية المتحالفة مع الطبقة الحاكمة البورجوازية¹⁷⁷ (الملك وحاشيته من طبقة النبلاء الإقطاعيين) ونتج عن هذه الثورة النموذج الحديث للدولة الديمقراطية وتعني في المفهوم الحديث: كفاح الطبقة المظلومة المضغوطة (الفلاحون والعمال) للحصول على حقوقها،¹⁷⁸ لذلك ارتبطت الديمقراطية الحديثة بمصطلح آخر هو العلمانية الذي يعني فصل الدين عن الدولة، أو الدولة المدنية،¹⁷⁹ وارتبطت الحكومة الديمقراطية بمفردات، كالدستورية والجوهرية والإجرائية، وذات التوجه العملي، وشعارات أهمها: الرخاء (الحياة السعيدة الغنية)، الحريات الفردية، الأمن، العدالة، المساواة الإجتماعية وتكافؤ الفرص،¹⁸⁰ يمكن دمجها في عناصر ومعايير خمسة أساسية وهي؛ الأول: توافر الحريات الأساسية مثل حرية التعبير عن الرأي، حرية الصحافة، حرية إنشاء جمعيات سياسية، وكذلك الحرية الدينية. الثاني: يكون استلام السلطة نتيجة لانتخابات حرة عادلة مع وجود انتخابات حرة ونزيهة تعقد بشكل دوري كل سنتين أو مرة كل أربع سنوات. الثالث: للشعب الحق في الانتظام ضمن احزاب سياسية مختلفة في نظام تنافسي يضم عدة احزاب وضرورة التعددية السياسية بمعنى وجود حزبين سياسيين أو أكثر تتنافس للوصول إلى السلطة. الرابع: فصل السلطات، وهو فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، وكذلك فصلها عن السلطة القضائية مع تحديد وظيفة كل من هذه السلطات. الخامس: مبدأ سيادة القانون، وهو أن الجميع متساوون أمام القانون حتى ولو كان رئيساً للدولة أو أعلى منصب سياسي في الدولة، فمن يخالف القانون يجب أن يحاكم ويعاقب، ومبدأ المحاسبة يسري على الجميع.¹⁸¹ وعند المقارنة بين الخلافة كنظام حكم أصيل في الإسلام (حكومة إسلامية) والحكومة الديمقراطية نلاحظ فوارق كثيرة قد فصلها كثير من المفكرين في كتب وأبحاث تقارن بين الديمقراطية والشورى يمكن

¹⁷³ الشريف الرضي؛ نهج البلاغة، تحقيق فارس الحسون، ط1: 1419هـ، مطبعة استارة، ايران، الكتاب السادس إلى معاوية - 482/1.

¹⁷⁴ سيرة علي بن أبي طالب للصلابي - 457/1.

¹⁷⁵ صحيح البخاري-كتاب الاستئذان باب المعانقة - 2311/5-5911.

¹⁷⁶ محمد قطب، المذاهب الفكرية، دار الشروق، مصر، ط9: 1422هـ، 2001م، ص178، 446.

¹⁷⁷ من الحقوق الإلهية للملك والنبلاء والتي شرعتها الكنيسة في ذلك الوقت، حق الليلة الأولى، حيث أعطت الحق للسيد النبيل أن يفضي الليلة الأولى مع المرأة التي يتزوجها عبده، وفي بداية الثورة الفرنسية الف بوماشايه مسرحية زواج فيجارو الذي سخر من هذا الحق، فحاربة الكنيسة هذه المسرحية وحرم كبير الأساقفة رؤيتها. لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1992م، ص79، 84.

¹⁷⁸ غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة: عادل زعيز، مؤسسة هنداوي لعلم والثقافة، مصر 2012م، ص83. لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1992م، ص63-67، 158.

¹⁷⁹ أبو النجا، محمد عزيز، الدولة المدنية في ميزان الإسلام، اللجنة العلمية بجمعية الترتيل، ط3، 29/1.

¹⁸⁰ لويس عوض، الثورة الفرنسية 103.

¹⁸¹ تشارلز تلي، الديمقراطية، ترجمة محمد فاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1: 2001م، ص14، 22-25، 30. أبو النجا، محمد عزيز، الدولة المدنية في ميزان الإسلام، اللجنة العلمية بجمعية الترتيل، ط3، 23/1.

تلخيصها: **الفرق في تعريف السيادة**؛ ففي الديمقراطية الحكم للشعب عبر ممثليه فهو يسن القوانين والتشريعات ويضعها، وحكم الأغلبية هو النافذ والدال على الصواب والخطأ، والعقل المقيد بالأشخاص والزمان والبيئة المكان والنوازح والعتادات الفطرية والاجتماعية هو الحاكم المطلق، وأما في الخلافة السيادة لشرع الله، وعمل مجلس الشورى هو مراقبة وتنفيذ تطبيقها كما أمر الله، أي كيف نطبق شرع الله على مراد الله؟ وما هي الأدلة التي توافق المسائل؟، أما الديمقراطية يكون النقاش في كيف نطبق الشرع؟ ولو خالفت حكم الله،¹⁸² وأيضاً هناك فرق في معنى الحقوق والحريات، فهي غير مقيدة ومباحة في الحكومة الديمقراطية لأنها لا ترتبط بالأخرة ومراقبة الله والخوف منه، فلا وازع ولا ضمير، ونلاحظ احتواء النظام الرأسمالي والأنظمة المشبوهة بالديمقراطية والتغني بها والسيطرة عليها من خلال المال ووسائل الإعلام، ونشر الأفكار الهدامة والانحلال وتفكيك الأسرة، نشر الشذوذ والسلوك الجنسي المنحرف، وتشريع الربا، فالحرية التي تنتجها الديمقراطية هي حرية الإلحاد والفساد الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي،¹⁸³ وخلقت فوضى وحقد وطبقية بين أفراد المجتمع،¹⁸⁴ ونتيجة لذلك فشلت الديمقراطية فشلاً ذريعاً في تحقيق العدالة وتحوّلت إلى بيروقراطية ووظائف إدارية.¹⁸⁵ وبالمقابل نجد أنّ الخلافة تتقاطع مع الديمقراطية في بعض عناصرها ومعاييرها والذي يعيننا مسألة اختيار الحاكم، فنلاحظ وجه الشبه بين عمل مجلس الشعب في تنظيم ومراقبة الانتخابات الحرة النزاهة العادلة مع فصل الست وسيادة القانون، مع عمل مجلس الشورى الممثل بأهل الحل والعقد، وقد تمّ تفصيله، فالانتخاب هو الاستشارة وأخذ الرأي ممن هو أهل وصاحب الرأي في الموضوع المستشار، وهو محقق في الشورى منذ عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ومن الممكن القول أنهما يتطابقان في هذه المسألة إلا في جزئية بسيطة وهو مدة الحكم والحكم وقد تمّ مناقشتها. وبالمقابل هناك سلبيات كثيرة في طريقة اختيار الحاكم في الحكومة الديمقراطية عند التطبيق العملي، فغالب الانتخابات ناقصة تخضع لأهواء المشرعين وظروفهم ناقصة ولا تناسب جميع أفراد المجتمع،¹⁸⁶ وصارت مطية الأحزاب للوصول للسلطة وأحدثت أزمة في التمثيل السياسي، ففقد الناخبون الإحساس بأنهم ممثلون وهناك من يدافع عنهم، وقد يعتمد هؤلاء السياسيون على الأقليات والإثنيات في تحقيق سيطرتهم ومآربهم،¹⁸⁷ يكون ثمرتها الحرب الأهلية والتطهير العرقي كما حدث في البوسنة.¹⁸⁸

4. الخاتمة (نتائج واقتراحات وحلول)

يمكننا استخلاص أنّ للإسلام نظام حكم متفرد هو الخلافة وأحكامها موجود في الفقه الإسلامي، والقواعد العامة لهذا النظام هي السيادة للشرع متمثلاً بالدين الإسلامي ومصادره وأحكامه، وتعتبر سيرة الخلفاء الراشدين من مصادر أحكام الإمامة والسياسة، والخليفة هو وكيل ومراقب في تنفيذ هذه الأحكام، وتعيين الخليفة ينوبه أهل الحل والعقد ومجلس الشورى، وانعقاد الخلافة يكون بالشورى والبيعة للإمام، وهي من الأمور التي تركها الشرع للمسلمين، عبر ممثلهم من أهل الحل والعقد وأصحاب الشورى. وهذه هي النظرية الأصلية في تعيين الخليفة، وقد اعترافاً أحكام طارئة في التطبيق العملي، لا لقصور فيها وإنما لبعدها عن المسلمين عنها، وتكيف معها الفقه ضرورة، كالتييم عند فقد الماء، لدرء مفسدة أعظم وهي خلو الزمان عن خليفة أو إمام، وهي: توريث والحكم، والاستيلاء والغلبة بالقوة وإبطال الشورى، والعهد لأكثر من خليفة، وتعدّد الخلفاء، وهي في مجملها كانت سبباً في تعطيل الشورى أو ضعفها ومنعت الإصلاح، وأحدثت شرخاً وفراغاً بين أهل الحل والعقد أو العلماء والفقهاء والمجتهدون وفضلاء الأمة وبين الإمام أو السلطان، وكانت ذريعة ونواة لترسيخ الاستبداد السياسي، فالخلافة ليست ثيوقراطية أبداً، والخليفة مسؤول ويحاسب عن عمله ويختاره الشعب، وهناك تقاطع بين الخلافة والديمقراطية في انتخاب الحاكم والشورى وضمان العدالة

182 ابو النجا، الدولة المدنية في ميزان الإسلام/1/25

183 محمد قطب، المذاهب الفكرية ص205، 214

184 آلان تورين، مالديمقراطية ؟، ترجمة عيود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية - دمشق، ط1:

2000م، ص12، 13، 22.

185 المصدر ذاته. 188-194.

186 ينظر الفرق بين الشريعة والقوانين الوضعية. السابيس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي/17.

187 عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية 204-205

188 غوستاف لوبون، الثورة الفرنسية، 181-182.

والمساواة الاجتماعية والحريات، وهناك افتراق في مفهوم السيادة والحريات وتطبيقها، وهانحن نشهد فشل جميع أنظمة الحكم الوضعية الاستبدادية والفردية والملكية إضافة إلى أنظمة الحكام التي يدعي أربابها أنها إسلامية قياساً على الخلافة القهرية الاضطرارية والأحكام والطارئة، **وأعتقد أن الحل الأمثل لنظام الحكم** هو التوأمة بين السلطان والقرآن، فإن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن، ويكون ذلك عبر مفاهيم يجب ترسيخها في نظام الخلافة الأصيل وأهمها الدور الهام لأهل الحل والعقد مع التأكيد على العمل الجماعي في تأسيس مجلس الشورى، ليكون هو النواة المركزية للخلافة، ويوازي عمله عمل مجالس الشعب والمجالس النيابية ومجالس الشيوخ(الكونجرس) في الدول المتقدمة اليوم، ويجب اعتماد معايير وضوابط شرعية وعملية في اختيار أهل الحل والعقد وهم صفة مجلس الشورى لأنهم يعبرون عن يقظة الأمة ويراقبون الحاكم وسياسات الدولة، وعمل المسؤولين، وينقلون هموم جماهير الشعب ومطالبهم في مختلف الأقاليم، ثم إن الخليفة لا يمكن أن يكون مفروضاً من دول أو جماعات أو تابعاً لمذهب معين أو حزباً معيناً، أو فئة معينة؛ بل هو ثمرة لعمل مشترك يتواطؤ عليه السواد الاعظم من المسلمين. **واقترح** على المختصين بالعلوم الشرعية السياسية عقد ندوات ومؤتمرات فقهية متخصصة لترشيد العاملين في حقل السياسة بدورهم في قيادة المجتمع، وتوعية المسلمين بأحكام الخلافة في الإسلام وحقوق الراعي والرعية دون إفراط أو تفريط، وبيان خطر الاستبداد والافتراق والاتفاق مع أنظمة الحكم الأخرى. اللهم هيء لنا من أمرنا رشداً وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

Kaynakça

- Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, Kahire 1397/1977.
- Adlan, Atiyah. *Al-Nazariyah al-'ammah li-nizam al-hukm fi al-Islam*. Mısır: Dar al-Yusr, 2011.
- Adudüddin el-Îcî. *el-Mevakif*. Thk. Abdurrahman Amir. Beyrut: Daru'l-Cil, 1997.
- Ahmed Mahmûd Subhî, "el-Îmâme", *Mevsû'atü'l-ḥadâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 428-445.
- Al Kahwaji, Anas. *Azli'l-Hakim ve Tevliyetuhu fi'l-fikhi'l-İslami*. Şam: Daru'l-Muktebes, 2018.
- Al Kahwaji, Anas. *Kavlu's-sahabi ve hucdiyyetu'l-ameli bihi (Sahabiler'nin ifadesi ve islami)*. Şam: Daru'n-Nevadir, 2012.
- Alain Touraine. *Demokrasi nedir*. Çeviri: Abboud Kasouha, Kültür Bakanlığı – Suriye-Şam -2000.
- Alî b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed b. Abdurrâzık (1888-1966. *el-İslâm ve uşûlü'l-ḥüküm: Baḥs fi'l-ḥilâfe ve'l-ḥükûme fi'l-İslâm (Kahire 1343)*.
- Amadi, Seyfüddin. *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. Thk. Şeyh Abdul Razzaq el-Afifi. Riyad: Dar Al-Samai'i, 1424/2003.
- Cevherî, İsmâ'il b. Ḥammâd. *es-Şihah Tacü'l-Lüḡa ve Şiḥaḥu'l-'Arabîyye*. Thk. Ahmed 'Abdulḡafur 'Attar. Beyrut: Daru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 19871.
- Cüveyni, İmamü'l-Harameyn Abdü'l-Melik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveyni Ebu'l-Meali. *Ḡiyasü'l-Ümami ve'l-Tiyasü'l-Zalem*. Thk. Dr. Abdu'l-Azim El-Dibi. Riyad: Mektebetü İmamü'l-Harameyn, 1401/1981.
- EBû Dâvûd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Nasır el-Din el-Arnâvuti. Riyad: Kütüphane Saad Al-Rashed, 1417/1996.
- Ebu'l-Hasan el-Eşari. *Makalatü'l-İslamiyyinu İhtilafen li Muslin*. Thk. Ali b. İsmail. Beyrut: Daru İhyai el-Türasen li Arabi, 1980.
- Ebu'l-Yahya el-Firae. *Ahkamen li Sultaniyyetü*. Thk. Muhammed Hamid el-Fiki. Mısır: Mustafa Elbabiyen el-Halebi el-Kalkaşendi, 1938.
- el Esnawi, Cemaliddin. *Nihayatu'l-seul*. Beyrut: y. y. , 1420/1999.
- el-Ala'i, Halil Bin Kelkedî. *İjmalu'l-isaba*. Thk. Muhammed Süleyman El Aşar, Kuveyt: Dar et-Turas el-İslami, 1407.
- el-Amadi, Seyfüddin. *el-Ihkam*. Thk. Şeyh Abdul Razzaq El-Afifi-Dar Al-Samai'i-Riyad: y. y. , 1424/2003.
- el-Bayhaki. *Es-Sunanü'l-Kubra*. Riyad: Daru'l Reşhid, 1425.
- el-Buhari, Abdul Aziz. *Kaşfü'l-Esrar an usulü'l-Pezdevi*. Thk. Abdullah Mahmud Omar. Beyrut: Dar Kutub'l-İlmiyye, 1418/1997.

- el-Buhari. *Sahih*. 2. Baskı. Thk. Dr. Mustafa Al-Buga. Şam: Dar Beşair, 1413/1993.
- el-Cezire, İbn Atheer. *Usdu Elgaba*. Thk. Ali Muaad, Adil Abdillmujud. Beyrut: Dar el-kutub el-myaa, ts.
- el-Fettuhi, Takiyuddin. *El kevkeb el munir*. 2. Baskı. Thk. Muhammed el-Zuhayli, Nazih Hammad, Riyad: Daru'l Obeikan, 1418/1997.
- el-İsfahanî, er-Ragib. *Mufredat Garibu'l-Kur'an*. 3. Baskı. Thk. Safwan Daoudi. Şam: -Dar Kalem, 1423/2002.
- el-Makdisi, İbn Kudama. *Ravdatu'n-Nazır ve Cennatu'l-Munazer*. 2. Baskı. Thk. Abdul Aziz Abdul Rahman Al-Saeed. Riyad: İmam Muhammed Bin Saud Üniversitesi, 1399.
- En-Nesaî. *es-Sunan El Kubra*. Thk. Hassan Shalabi. Beyrut: el-Resala Vakfi, 1421/2001.
- Ensari, Şeyhü'l-İslam Zekeriyya. *Esna el-Metalibu Şerhi Ravdu'l-Talib*. Thk. Muhammed Temir. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Alemiyye, 1422/2001.
- es-Samaani, Ebu El-Muzaffar. *Kavatiu'l-Edille*. Thk. Mohamed Hassan Mohamed, Hassan İsmail. Beyrut: Mektebetü'l-Safii, 1418/1999.
- eş-Şâtübî. *El-Muvafakat*. 5. Baskı. Thk. Abdullah Darras. Beyrut: Dar Al-Maarefa, 1422/2015.
- es-Subki, Taceddin. *Rafu elhaje en İbn-el Hac*. Thk. Ali Moawad, Adel Abdul-Mukeem- Beyrut: Daru'd-Dünya, 1419/1999.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu Meanil Asar*. Thk. Mohammed Zuhri Najjar. Beyrut: Kutubü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Fahredden er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsül*. Thk. Taha Jaber Al-Alwani. Beyrut: Mektebel-Vakfiyye, 3. Basım, 1418/1997.
- Fahredden er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrül-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Gazali, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. Şam: Dâru'l-Fikr, ts.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Feđâ'ihu'l-Bâṭniyye*. Beyrut: Abdurrahman Bedevî, 1383/1964.
- Heykel, Muahhmed hayir. *el-cihad ve'l-kital fi's'siyaseti's-şerfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Beyarik, 1996.
- Hın, Mustafa Said. *Eseru'l-ihtilaf fi'l-gavaidü'l-usuliyye*. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2. Basım, 1424/2003.
- İbn Abdilbarr. *Camii beyani'l-ilm*. Thk. Ebu Abdurrahman Fawaz Ahmad Zmorli. Riyad: Dar İbn Hazm, 1424/2017.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Musannef*. Thk. Mohammed Awama. Beyrut; Dar Cordoba, 2. Basım, 1427/2006.
- İbn Hacer, el-Askalani. *Fetu'l-Bari Serh-i Sahih-i Buhari*. Thk. Fouad Abdel-Baqi, Mısır: Dar Egypt, ts.
- İbn Hazm, Endulusî. *El ehkam fi usul elahkam*. Thk. Ahmed Shaker. Beyrut: Dar Afaq, ts.
- İbn Kayyim al-Cevziyye. *Ilam el muvakkeiin en Rabi'l-Alemin*. Thk. Beşir Uyun. Şam: Dar Al Bayan, 1421/2001.
- İbn Kesir. El bdaya ve nneahaya. Thk. Ahmed Sakir. Beyrut: Dar Al Nadwa Al-Jadida, 1412.
- İbn Teymiyye. *Masouda*, Thk. D. Ahmad Al-Tharawi. Riyad: Dar Al-Fadila, 1422 /2001..
- İbn Teymiyye. *Mecmüu fetava*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: 1389/1969, 1984; Cidde 1405/1984; Riyad: Dar Al-Fadila, 1422 /2001
- Karafî, Şehâbeddin. *el Furuk*. Mekke ve Riyad: Merkez Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1418/1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. *el-Cami li-Ahkami'l-Kuran*, Thk. Hişam Semir el-Buhari. Riyad: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilali'l-Kuran*. Dımaşk-Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- Kutub, Seyyid. *Me'âlim fi't-tarîk*. Beyrut: 1408/1988.
- M. Yûsuf Mûsâ, *Nizâmü'l-hüküm fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dâru'l-fikri'l-'Arabî)

- Makdisi, Ebu Şama. *Muhtasar el Muamel*. Thk. Salahuddin Makobol Ahmed. Kuveyt: İslami Uyanış Merkezi, 1403/1983.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkamü'l-Sultaniyyetü*, Thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadi. Kuveyt: Mektebetü Daru İbn Kuteybe,1989.
- Mevsûatü'l-Fıkhıyye. Küvey: Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 2. Basım, 1427/2006.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*, Riyad: Dar Bint Efkar, 1419.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Hassan Shalabi. Beyrut: Vakfu'r-Risâle, 1421/2001.
- Raysuni, D. Ahmed. *el-Külliyetü'l-Esasiyyetü li'l-Şeriatü'l-İslamiyyeti*. Kuveyt: Silsiletü Ravafid, Vizaratü'l-Evkaf, 24. basım, 2009.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Menar*. Mısır: Maktbaatü'l-Menar, 1980.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Kahire: Mektebetü'l-Şa'bi, 1968.
- Şafii. *Er-Risale*. Thk. Ahmed Shaker. Beyrut: Dar Al-Kuttab Al-Ulmia, ts.
- Şankıtı, Allame Muhammed Emin. *Edvau'l-Beyan*. Beyrut: Daru'l-Fikr,1415/1995.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ *El-Muvafakat*. Thk. Abdullah Darras. Beyrut: Dar Al-Maarefa, 5. Basım, 1422/2015.
- Senhürî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fıkhü'l-hilâfe ve te'avvürühâ*. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1989.
- Şerbini, Hatib. *el-İkna fi Hal Elfaz Ebi Şucaa*. Beyrut Daru'l-Fikr, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Luma*. Thk. Muhyiddin Mesto, Yusuf Badavi. Şam: Dar İbn Katheer, 3. Basım, 1423/2002.
- Subki, Taceddin. *Rafû elhajeb en İbn-el Haceb*. Thk. Ali Moawad, Adel Abdul-Mukeem. Beyrut: Daru'd-Dünya, 1419/1999.
- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir. *Camii'l-Beyan*. Thk. Mahmud Şakir. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1960.
- Taftâzânî, Sadettin. et-Telvi. Thk. Muhammed Ali Sabeeh, Kahire: y. y. 1377/1957.
- Taftâzânî, Sadettin. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: 1409/1989.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu Meanil Asar*. Thk. Mohammed Zuhri Najjar. Beyrut: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Udeh, Abdülkadir. *İslam ve Siyasi Durumumuz*. Beyrut: Dâru'r-Risâle,1967.
- Umarî, Akram Dîyâ'. *Asru'l-hilâfeti'r-reşide*. Riyad: Darul-oubaykan, 2014.
- Veliyullah el-Dehlevî. *Hüccetüllahi el-Beliğa*. Kahire: Daru'l-Türas, 1355/1936.
- Zâfir el Kâsımî, *Nizâmü'l-hükm fi's-şerî'a ve't-târîh*, Beyrut 1394/1974.
- Zerkeşi, Muhammed Bin Bahader. *el-Bahru'l-muhit*. Thk. Muhammed Tamer. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-Alami, 1421/2000.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. Şam: Darul fikr, 2004.

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA ENDONEZYA MÜSLÜMANLARININ TÜRKİYE'YE DESTEKLERİ (1914-1918)

İsmail Hakkı GÖKSOY¹

Özet

İslam dünyasının en kalabalık ülkesi olan Endonezya, Birinci Dünya Savaşı yıllarında Hollanda sömürge yönetimi altında bulunmaktaydı. Her ne kadar Hollanda sömürgeci bir devlet olarak bu savaşta tarafsız kalmasına rağmen, savaşan ülkelerin başkent Cakarta'daki temsilciliklerinin faaliyetleri neticesinde bu ülkede yaşayan Müslüman halk da savaştan dolayı olarak etkilenmiş ve ülkede taraflar arasında çetin bir propaganda mücadelesi yaşanmıştır. İşte bu makalede esas olarak Osmanlı halifesinin yaptığı cihat ilanının Cava'daki Müslüman halk üzerindeki etkisi ve sömürge yönetiminin bundan endişelenmesi, Osmanlı Devleti'nin Batavya'da (bugünkü Cakarta) bulunan başşehbenderliğinin (başkonsolosluğunun) şehirdeki Alman ve Avusturya temsilcilikleri ile işbirliği içinde savaş haberlerinin duyurulması, opera ve oyun gösterimi, savaş mağdurlarına yönelik yardım toplama faaliyetleri ele alınacaktır. Ayrıca, sömürge yönetiminin çeşitli engellemelerine karşın Endonezya'daki Müslüman halkın savaşta Türklere ve Osmanlı Devleti'ne olan destekleri, savaş mağdurları için Osmanlı Hilal-i Ahmer (Kızılay) Cemiyeti adına yardım toplama faaliyetleri, Sarekat İslam teşkilatı ve diğer bazı Müslüman hareketlerin toplantı ve destek yürüyüşleri, Endonezya dilinde basılan bazı mahalli gazetelerin Türklere destek yazıları konu edinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Endonezya, Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti, Batavya Başşehbenderliği.

Support of Indonesian Muslims to Turkey During the First World War (1914-1918)

Abstract

Indonesia as the most populous country in the Muslim world was under Dutch colonial rule during the First World War. Despite the fact that the Netherlands as a colonial state remained neutral in this war, the Muslim population living in that country was indirectly affected by the war, because a tough propaganda struggle took place between the fighting blocs in the country as a result of the activities of the representatives of the fighting countries in the capital Jakarta. In this article, we will mainly deal with the effects of the jihad declaration made by the Ottoman caliph on the Muslim people in Java and the colonial administration's worry about this, the activities of Ottoman Consulate General of Batavia (today's Jakarta) in cooperation with the German and Austrian representatives in the city such as the announcements of the war news, opera and game demonstrations, collecting help money for war victims. In addition, the activities of local Muslim people's support to the Turks and the Ottoman Empire in the war will be examined also. Despite the various restrictions imposed by the colonial administration, these supports included mainly the collection of aid money on behalf of the Ottoman Crescent Society

¹ Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi.

for the victims of that war, organising help meetings and marches by the organisation of Sarekat Islam and some other Muslim movements, and supportive writings for the Turks published in some local newspapers in Indonesian language.

Key Words: Indonesia, First World War, Ottoman Empire, Batavia Consulate General.

Giriş

İngiltere ve Fransa gibi Hollanda, İslam dünyasında kolonileri bulunan sömürgeci Avrupalı devletlerden biri idi. Günümüzde en kalabalık Müslüman nüfusa sahip olan Endonezya, Birinci Dünya Savaşı yıllarında Hollanda'nın sömürge idaresi altındaydı. Savaş yıllarında Endonezya'nın nüfusu yaklaşık 40 milyon iken, Hollanda da 7 milyon civarında bir nüfusa sahipti. Avrupa'daki diğer bazı küçük ülkeler gibi Hollanda, ne Almanya'nın ne de İngiltere ve Fransa'nın yanında yer almış ve Birinci Dünya Savaşı çıktığında tarafsızlığını ilan ederek savaş boyunca tarafsız kalmıştır. Her ne kadar Hollanda savaşa fiilen katılmasa da, yönetimi altındaki Endonezya adaları dolaylı olarak savaşın getirdiği çeşitli sıkıntılardan, getirilen ekonomik kısıtlamalardan ve tarafların propaganda faaliyetlerinden fazlaca etkilenmiştir. Savaşta tarafsızlık Hollanda'nın dış politikasının temelini oluşturmakta, hem anavatanındaki hem de kolonilerdeki menfaatlerini koruması için hayati önem taşımaktaydı. Tarafsız kalarak ülke ekonomisinin geleceğini teminat altına almayı ve kolonilerdeki varlığını devam ettirmeyi hedeflemekteydi. Hollanda, kolonilerini korumak için diğer sömürgeci ülkeler kadar güçlü deniz kuvvetlerine de sahip değildi. Ayrıca, idaresi altında bulunan Endonezya'da sömürge rejimi aleyhtarı millî hareketler de ortaya çıkmaya başlamıştı.²

Savaşta tarafsız kalmasına rağmen, Endonezya adaları İngiliz yetkililer tarafından Alman destekli muhtemel kışkırtmaların ve Osmanlı Devleti'nin Panislamizm propaganda faaliyetlerini yürütebileceği bir ülke olarak görülmekteydi. Almanlar ise tarafsız bir bölge olarak Endonezya üzerinden çeşitli propaganda faaliyetlerini yürütebileceği ve Malezya ile Singapur'daki İngiliz idaresinin gücünün zayıflatılmasına yönelik çeşitli kışkırtmalar için uygun bir yer olarak görmekteydiler. Hollandalı yetkililer ise, bu tür olması muhtemel hareketlerden hiç hoşnut değildiler ve böyle bir durumun kendilerini savaşa sürükleyebileceği endişesini taşımaktaydılar. Özellikle Panislamizm propagandasının yerli Müslüman halk arasında etkili olabileceğinden endişe duymaktaydılar. Hatta Sumatra adasında önemli ekonomik işletmelere sahip olmaları sebebiyle, Almanların Müslüman halk ile işbirliği yaparak kolonilerini ele geçirebilecekleri endişesini taşıyan bazı Hollandalılar bile vardı. Hollandalı yetkililer savaşın dışında kalmak için ellerinden geleni en iyi şekilde yapmaya çalışırken, yerli Müslüman halk savaş boyunca karşılaştıkları olumsuzluklar ve belirsizliklere rağmen önemli konularda tarafsız kalmadılar. Hollanda hükümeti, enerji ve zamanının önemli bir kısmını tarafsızlığını korumak ve iki tarafın (İngilizlerin ve Almanların) şikayetlerini gidermek için büyük çaba sarf etti. Neticede tarafsız bölge olarak Endonezya'daki Müslüman halk, savaşa katılan devletler, yani bir tarafta İngiltere, Fransa ve Rusya'nın oluşturduğu İtilaf devletleri, diğer tarafta da Almanya, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı Devleti'nin bulunduğu İttifak/Merkezi devletleri arasında bir tercih yapma durumunda kalmıştı. Bölgenin asırlardır hac, dini tahsil ve ticari ilişkiler sebebiyle Osmanlı yönetimi altındaki Yemen ve Hicaz bölgesiyle irtibatının olması ve Almanya'nın sömürge idaresi altında yaşayan Müslümanlar lehine bir politika takip etmesi, yerli Müslüman halkın çoğunluğunun savaşta Almanya ve Osmanlı Devleti lehinde tavır almalarına yol açtı. Sömürge idaresinin adaletsiz ve olumsuz uygulamaları, yerli halk ile yönetici toplum arasındaki sosyo-ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler, halkın sömürgeci devletlere karşı daha mesafeli durmalarını sağladı. Özellikle, sömürge rejimi aleyhtarı dini ve millî hareketler ile Arap ve Hint asıllı kesimler savaşta Almanlara ve Türklere daha fazla sempati duyuyorlardı.³

Birinci Dünya Savaşı, Endonezya'da sömürge rejimi aleyhtarı fikir ve millî hareketlerin ortaya çıkmaya başladığı bir zamanda meydana gelmişti. Toplumun tüm kesimleri, özellikle Cava'da ve diğer

² Tarafsızlık politikası hakkında bkz., Maartje M. Abbenhuis, *The Art of Staying Neutral: The Netherlands in the First World War, 1914-1918*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, s.23-37.

³ Heather Streets-Salter, *World War One in Southeast Asia: Colonialism and Anticolonialism in An Era of Global Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s.91-94.

adalardaki Müslüman halk sömürge yönetiminden sosyal, ekonomik ve siyasi haklar elde etmek için çeşitli teşkilatlar kurmaya başlamışlar ve Hollandalılarla eşit ve adil bir toplumsal düzenin kurulması için mücadeleye girişmişlerdi. 1911 yılında kurulan *Indische Partij* adlı siyasi teşkilatı, 1912'de *Sarekat Islam* (İslam Birliği) adlı Müslüman kuruluş takip etti. Endonezya'nın ilk yaygın milli hareketi olarak ortaya çıkan Sarekat Islam, savaş yılları boyunca hızlı bir şekilde örgütlenecek 1917 yılı sonunda 2 milyon üyesi olduğunu ileri sürdü. Yine Cava kültürünü geliştirmeyi hedefleyen ve Endonezya milliyetçiliğinin fikri temellerinin atılmasında önemli rol oynayan *Budi Utomo* (Asil Emek) ile yenilikçi çizgide yer alan dini teşkilat *Muhammediyye* (Muhammadiyah) gibi teşkilatlar da savaş öncesinde kurulan hareketlerdi. Hatta sömürge idaresi içindeki sosyal demokrat düşünceye sahip bazı kesimler bile Hollandalıların yerli Müslüman halkın menfaatlerini korumada yetersiz kaldıklarını ve onları Batı toplumları gibi ilerleme ve aydınlanmaya ulaştırmada yeterince çaba harcamadıklarını dile getirmektedirler.⁴

Savaş başladığında Endonezya'daki yerli Müslüman halk genelde Almanya lehine tavır takınmaya başlamış ve Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesiyle birlikte bu tutumlarını ve eğilimlerini iyice arttırmışlardı. Cava ve Sumatra'da basılan Malayca/Endonezyaca mahalli gazeteler, İtilaf kuvvetlerinin savaşta yenilgilerini coşkuyla karşılamaktaydılar. Camilerde ve çeşitli toplantılarda Osmanlı askerlerinin zaferleri için dualar yapılmakta ve Osmanlı sultanını tüm Müslümanların halifesi olarak ilan etmekteydiler. Merkezi güçlerle düşmanlıkların artması neticesinde Hollandalı yetkililer yerli ve Arap asıllı Müslümanların Hollandalılara karşı sömürge aleyhtarı ve Panislamcı duyguları körükleyeceği endişesini taşımaktaydılar.⁵

Savaş ülkedeki ekonomik durumun giderek bozulmasına ve yerli halk arasında hoşnutsuzlukların ortaya çıkmasına yol açmıştı. Ülkeye girişler ve çıkışlar, yapılan ithalat ve ihracat İtilaf devletlerinin denetimine tabi tutulmuştu. Endonezya'ya giren ve çıkan tüm gemiler İngiliz donanması tarafından durdurulup kontrol edilmekte ve arandıktan sonra gitmelerine izin verilmekteydi. İngilizler Ağustos 1914'den itibaren Hindistan cevizi, kauçuk, şeker gibi önemli ürünlerin Endonezya'dan ihracına yasak getirmişlerdi. Batavya'daki İngiliz başkonsolosluğunun görevlerinden birisi, Hollanda ticaretini denetlemek ve hangi ticaret mallarının yasaklanacağını listesini yapmaktı. 1915 yılına doğru ihracı yasaklanan mallar listesine kablo, işlenmiş deri, Hint keneviri, pamuk gibi önemli birçok ürün eklenmişti.⁶

Savaşın başlamasıyla birlikte Endonezya'nın dış dünya ile ekonomik ilişkilerinin sınırlandırılması, yerli halkın hayat şartlarının iyice kötüleşmesine ve her türlü malda fiyat artışlarının hızlı bir şekilde yükselmesine neden oldu. Hatta savaşın sonuna doğru halk arasında yiyecek sıkıntısı bile baş göstermişti. Nitekim, Osmanlı Devleti'nin Batavya'daki Başşehbenderi⁷ Refet Bey, Hariciye Nezareti'ne Şubat 1915'de gönderdiği bir raporunda bu duruma dikkat çekmiş ve savaşın Cava'daki halk üzerindeki ekonomik bakımdan olumsuz etkilerini özetle şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Cava'daki bazı muhtekir Çinliler ellerinde bulunan Hollanda Florini cinsinden kağıt paraları altın ve gümüş parayla değiştirmişler; şehir ve kasaba ahâlisi arasında da adanın işgali durumunda kağıt paraların hiçbir değerinin kalmayacağı şayiasını topluma yayarak onları korku ve endişeye sevk etmişlerdir. Halk da bu korkuyla 10 Hollanda Florinlik kaimelerini (kağıt paralarını), 6 veya 7 Florin gümüş paraya gelişi güzel Çinli bankerlerden değiştirmeye başlamışlar ve halk ekonomik olarak bundan çok büyük zararlar etmiştir. Hatta, bazı kimseler bankalardaki paralarını çekerek fahiş fiyattan altın

⁴ Bu hareketlerin kuruluşu için bkz., M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Macmillan, London 1981, s.155-171.

⁵ Kees van Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War, 1914-1918*, KITLV Press, Leiden 2007, s.310-311.

⁶ Streets-Salter, *World War One in Southeast Asia*, s.92.

⁷ Şehbender tâbiri ilk zamanlar Osmanlı Devleti'nde konsolos karşılığı olarak yabancı memleketlerde devletle memleket tebeasının ticarî menfaatlerini korumak vazifeleriyle mükellef tutulan memurlara unvan olarak verilmiştir. Şehbenderler; başşehbender, şehbender, şehbender vekili, şehbender memuru olmak üzere dört sınıfa ayrılmıştır. İkinci Meşrutiyet'in ilanından (1908) sonra bu tabir terk edilerek batı dillerinde kullanılan konsolos kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, c.3, s.316.

cinsinden İngiliz lirasına değiştirmişler ve bu sebeple savaş öncesinde 12 Florin değerinde olan bir İngiliz lirası, 15 ve 16 Florinden satılmaya başlanmıştır. Bunun üzerine hükümet, yayımladığı bir genelgeyle kağıt paraları üzerinde yazılı gerçek değerlerinden kabul etmeyenlerin şiddetle cezalandırılacağını ilan ederek ve gümüş paraların geçici bir süre için Cava dışına çıkarılmasını yasaklayarak bunun önüne geçmeye çalışmıştır. Ayrıca, yolcuların ülke dışına giderken yanlarında en fazla 100 gümüş Florin götürmelerine izin vermiştir. Avrupa mallarının fiyatları hızlı bir şekilde yükselmiş ve 3 kuruşa satılan İsveç sütü 10 kuruşa, Avustralya'dan ithal edilen undan yapılan ekmeğin fiyatı % 50 artmış, yerli halkın temel yiyeceği olan pirince hükümet belirli bir narh koymuşsa da, fiyatı % 10 oranında yükselmiştir. Savaşın ilk aylarında Japonların Cava'yı istila ve işgal edeceği korkusunun halk arasında yayılması üzerine sahillerde yaşayan bazı aileler korkuyla dağlara ve iç kesimlere kaçmışlar, ancak bu korku geçtikten sonra tekrar kendi yerlerine geri dönmüşlerdir. Birçok şeker, tütün ve çay fabrikalarının kapatılması sebebiyle binlerce insan da işsiz kalmıştır.”⁸

1. Osmanlı Halifesi'nin Cihat Çağrısı ve Hollanda'nın Buna Tepkisi

Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı'na girdikten sonra savaşta İslam dünyasındaki tüm Müslümanların desteğini alabilmek gayesiyle bir cihat fetvası yayımladı. Hem savaşın sömürge yönetimi altında yaşayan Müslüman toplumlara meşruluğunu göstermek hem de dinî duygularına hitap ederek savaşta onların desteklerini almaya çalıştı. Cihâd-ı Ekber olarak adlandırılan bu cihat fetvası, Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi başkanlığında 29 Osmanlı uleması tarafından imzalanmış ve Fatih Camisi'nin önünde 14 Kasım 1914 tarihinde halka okunarak ilan edilmiştir.⁹ İtilaf devletlerine karşı yapılan bu cihat fetvası, Osmanlı Sultanı V. Mehmed Reşad'ın halifelik iradesi ve Hayri Efendi ve Musa Kazım Efendi'nin imzalarını taşıyan ulema meclisinin fetvalarıyla birlikte alınmış ve çeşitli gazetelerde de yayımlanmıştı. Cihat fetvası, dünyadaki tüm Müslümanların Türkiye'nin ve onun iki Avrupalı müttefikinin yanında yer almalarının dinen farz olduğunu ve bundan kaçınanın günah işlemiş sayılacağını ilan ediyordu. Farklı dillere tercüme edilen cihat fetvası, yurtdışındaki şehbenderliklere gönderilmiş ve yurtdışı temsilcilikler kanalıyla Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda halka dağıtılması sağlanmıştı.¹⁰

Ancak bu cihat ilanı savaşta tarafsız kalan Hollandalı yetkilileri çok endişelendirmiş ve Hollanda hükümeti İstanbul'daki temsilciliği vasıtasıyla Osmanlı hükümetinden bunun tashih edilmesini talep etmiştir. Çünkü, İstanbul'da basılan bir Arapça cihat beyannamesinde Endonezyalı Müslümanlar da dahil tüm sömürge yönetimi altındaki Müslüman toplumların sömürge yönetimlerine karşı ayaklanmaları çağrısında bulunulmaktaydı. Hatta, İstanbul'da gayri resmi olarak hazırlanan bir Arapça beyannamede, “Ehl-i İslam Camiasına Umumi Beyanname” adıyla bir cihat çağrısı yayımlanmış ve günümüzde cihat etmenin tüm Müslümanlara, nerede olurlarsa olsunlar farz kılındığı vurgulanmıştı. Her Müslüman halkın, Müslümanları yöneten “kafirlerle” karşı ayaklanmaları istenmişti. Bu cihat çağrısı 40 milyon Cavalı (Endonezyalı) Müslümanı sömüren Hollandalıları da içine almakta ve sömürge boyunduruğundan kurtulmaları için Hollandalılara karşı isyanı teşvik etmekteydi. Beyannamede Cavalı Müslümanlara şöyle seslenilmekteydi:

“Her ne kadar kâfirler sayı bakımından daha az ve medeni gelişme bakımından daha aşağı olmalarına rağmen, kırk milyon Cavalı Müslüman, sıkıntı ve esaretle prangaya vurulmuştur. Evet, Müslüman milletler olarak şimdi bir elinde kılıç, diğerinde tüfekte ceplerinde de kurşunlar ve bombalar, kalbinde ise inancın ışığı olduğu halde her birimiz ayağa kalkma ve dünyaya sesimizi duyurmalyız. Hindistan, Müslüman Hindistanlılarıdır; Cava, Müslüman Cavalılarıdır.”¹¹

⁸ BOA, HR.SYS. 2403/36.

⁹ Fetvanın metni için bkz., *İlmiye Salnamesi*, İstanbul 1334 (1915), s.640; Ercüment Kuran, “Birinci Dünya Savaşı”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, cilt: 6, s.197.

¹⁰ Cihat fetvası hakkındaki değerlendirmeler için bkz., Mustafa Aksakal, “‘Holy War made in Germany’? Ottoman Origins of the 1914 Jihad”, *War in History*, Vol. 18, No.2, (2011), s.184-199.

¹¹ Jan Schmidt, *Through the Legation Window, 1876-1926: Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History*, Nederlands Historisch-Arhaeologisch Instituut, İstanbul 1992, s.135-136.

Bu Arapça beyanname, Cemiyet-i Hayriyye-i İslamiyye ile bağlantısı olan Matbaa-i Hayriyye'de basılmıştı. Ancak üzerinde neşreden olarak Mudafaa-i Milliye Cemiyeti yazılıydı. Nitekim, 26 Ocak 1916 tarihli Genç Türklerin çıkardığı *Tanin* adlı gazete de, beyannameyi bu cemiyetin hazırladığını yazmıştı. Hayriyye-i İslamiyye Cemiyeti Ocak 1913'te İstanbul'da İttihat ve Terakki Partisi'nin de teşvikiyle Müslümanlar arasında İslam birliği propagandasını yaymak ve dini okulları desteklemek amacıyla kurulmuş, *Cihân-ı İslam* adında Türkçe, Arapça ve hatta Urduca bir gazete de çıkarmaktaydı. Ayrıca, Cava'da Gulam Resul Efendi mahlasıyla bir muhabiri de vardı.¹²

Osmanlı Halifesinin cihat çağrısının Endonezya'daki Müslümanlar dahil tüm dünyadaki Müslümanları kapsaması, savaşta tarafsız kalan Hollanda'yı da ilgilendirmekteydi. Cihat çağrısını ihtiva eden Arapça beyannamenin Endonezya'ya ulaşma ihtimali karşısında endişelenen İstanbul'daki Hollanda elçisi Joseph var der Does Osmanlı Hariciye Nazırından beyannamenin Endonezya'ya gönderilmesinin engellenmesini istedi. Ayrıca, Sadrazam Said Halim Paşa'dan da beyannamenin dağıtımının durdurulmasını veya en azından Cava ile ilgili bölümünün beyannameden çıkartılmasını ve *Sabah*, *Tanin* ve üç büyük Arapça gazetede tashih yapılmasını talep etti. Hollanda temsilciliği, Mayıs 1915'te de İngilizce bir beyanname elde etmiş ve bunu da hemen protesto etmişti. Beyannamenin basımından yaklaşık altı ay sonra bu taleplerin bir kısmını dikkate alarak Osmanlı hükümeti bir düzeltme yayımlamak zorunda kaldı. Buna göre, cihat çağrısının savaşta tarafsız kalan Hollanda'ya yönelik olmadığı vurgulanarak Hollanda'nın dost bir ülke olduğu ve dolayısıyla da Endonezya Müslümanlarının cihat beyannamesine muhatap olmadıkları ifade edildi.¹³ Bu düzeltme, resmi olarak Hollanda'ya bildirilmesinin yanı sıra 7 Haziran 1915 tarihli *Tanin*, 21 Haziran'da *el-Adl*, Ağustos'ta da *er-Rey el-Amm* ve Beyrut'ta basılan *el-İttihad el-Osmani*'de de yayımlanmıştı.¹⁴ Böylece, savaşta tarafsız kalan Hollanda hükümetinin yoğun baskıları neticesinde, Osmanlı hükümeti halifenin cihat çağrısını yeniden düzelterek bu çağrının Cava'daki Müslümanları kapsamadığını ve onların cihat çağrısında zikredilmesinin bir hata olduğunu ilan etmiş oldu.

Uzun yıllar Endonezya'da kalan ve sömürge hükümetine Yerli ve İslam İşleri Danışmanlığı yapan Hollandalı müsteşrik C. Snouck Hurgronje, savaş yıllarında Hollanda'nın Leiden şehrinde ikamet etmekte ve Sömürgeler Bakanlığı'na da danışmanlık yapmaktaydı. Cihat fetvası ve çağrısıyla ilgili olarak Bakanlığa 1915 yılında çeşitli mektuplar yazmış; ve ayrıca 1917 yılında cihat ilanı ve onunla ilgili olarak yapılan düzeltme kararı hakkındaki görüşlerini Hollandaca ilmi bir makalede de gündeme taşıyarak yayınlamıştır.¹⁵ Snouck Hurgronje'ye göre, cihat ilanı tamamen "Almanya'nın işiydi" ve Alman oryantalistlerin katkısı ile bu ilan yapılmış ve onları böyle bir siyasi gayeye alet oldukları için de şiddetle eleştirmişti. Hatta 1915 yılında yazmış olduğu bir çalışmasının adını "Holy War made in Germany" koymuştu.¹⁶

Snouck Hurgronje, adı geçen fetvanın ve yayımlanan Arapça beyannamenin sadece orduların yürüteceği bir kutsal savaşla sınırlı olmadığını, hatta çetelerin ve fertlerin de bizzat katılacağı bir mücadeleyi gerektirdiğini yazmıştı. İstanbul'daki Hollandalı elçilik görevlilerini suçlayarak onların yeterince hükümete bilgi sağlamadıklarını ve onları gelişmeleri takip etmede geciktikleri için sersemlikle itham etmişti. O, cihat ilanının düzeltilmesinin de doğru dürüst yapılmadığını ve düzeltme yapılırken "okuyuculara öyle bir intiba verilmiştir ki, Hollanda hükümetinin Türk halifesini tanıdığı için cihat ilanının kapsamı Endonezya'yı hariç tutmuştu" şeklinde yansıtılmıştı. Düzeltme kararının Arapça

¹² Schmidt, *Through the Legation Window*, s.136; Dergi hakkında bkz., Ziyad Ebüzziya, "Cihân-ı İslâm", *DİA*, İstanbul 1993, c.VII, s.535.

¹³ Martin van Bruinessen, "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", *Studia Islamika*, Vol., 2, No: 3, Jakarta 1995, s.122; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Oxford University Press, Singapore 1973, s.189, dipnot 130.

¹⁴ Schmidt, *Through the Legation Window*, s.137-138.

¹⁵ Bkz., C. Snouck Hurgronje, "Een belangrijk document betreffende den heiligen oorlog van den Islam (1914) en eene officieele correctie", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* No: 73, Leiden 1917, s.255-284. (Tekrar baskısı için bkz., *Verspreide Geschriften*, III, Kurt Schroeder, Bonn/Leipzig 1923, s.327-354).

¹⁶ Christiaan Snouck Hurgronje, "Heilige Oorlog Made in Germany", *De Gids*, 79/1, (1915), s.115-147; Bu makalesiyle ilgili değerlendirmeler için bkz., Leon Buskens, "Christiaan Snouck Hurgronje, "Holy War" and Colonial Concerns" *Jihad and Islam in World War I* (ed: Erik-Jan Zürcher), Leiden University Press, Leiden 2016, s.29-51.

nüshasında, halifelere karşı iyi davrandığı için Hollanda bu ilanın kapsamı dışında tutulduğu vurgulanmıştır.¹⁷ Böylece, en sonunda Hollanda savaşta tarafsız kaldığı için, cihat ilanında yer alan hedef ülkelerden biri olmaktan çıkarılmıştır.

Ancak, tarafsız bir ülke olarak Endonezya’da söz konusu cihat fetvasının dağıtımı bu karardan daha önce gerçekleşmişti. Osmanlı Devleti, cihat fetvasını 6 Şubat 1915 tarihinde yurtdışındaki temsilciliklere göndermiş ve Batavya’daki başşehbenderlik vasıtasıyla önde gelen Müslüman çevrelere dağıtılmıştı. Hatta, Batavya’daki Alman konsolosluğu bile Endonezya’daki Müslüman halkın İngilizlere ve Fransızlara karşı tavır almasını sağlamak ve savaşta Müttefik devletleri desteklemeleri amacıyla çoğaltarak dağıtmıştır. Şehirdeki Alman temsilciliği savaş haberlerinin Müslüman halk arasında yayılmasında ve propaganda faaliyetlerinin yürütülmesinde Osmanlı konsolosuna yardımcı olmaktadır.¹⁸ Bununla birlikte Endonezya’daki Osmanlı temsilciliğinin daha çok İngiliz yönetimi altında bulunan yerlerde cihat ilanını yaymaya çalıştığı görülmektedir. Batavya Başşehbenderi Refet Bey’in 2 Nisan 1915 tarihinde Hariciye Nezareti’ne gönderdiği yazısında belirttiği üzere, Hintçe’ye tercüme ettirilen fetva nüshasından Batavya’daki bir matbaada çoğaltılarak İngiliz yönetimi altında bulunan Kalküta (Hindistan), Rangon (Myanmar), Penang adası (Malezya) ve Singapur’daki Hintli Müslümanlara ulaştırılmıştır. Şubat 1915’de Singapur’daki Hintli askerlerin İngilizlere isyanı sırasında askerlerin üzerinden bastırılan bu cihat fetvalarının çıktığı belirtilmiştir. Batavya’daki matbaa sorumluları da İngilizlerin baskısıyla daha sonra takibata uğramıştır.¹⁹ Her ne kadar cihat fetvası ve benzeri broşürlerin basımı ve dağıtımı sömürge yönetiminin aldığı sıkı tedbirler neticesinde engellenmiş olsa da, çeşitli vesilelerle halifenin cihat ilanı Endonezya’daki Müslüman halk arasında yayılmıştır.

2. Osmanlı Hilal-i Ahmer (Kızılay) Cemiyeti’ne Gönderilen Yardımlar

Hilafet makamını elinde tutan ve bağımsız bir devlet olarak tanınan Osmanlı Devleti, Almanya’nın yanında Birinci Dünya Savaşı’na girdiği için Endonezya’daki Müslüman halk da savaşta genellikle Alman taraftarı ve İngiliz aleyhtarı bir tutum takınmıştı. Avrupalı sömürgeci güçlere karşı Endonezya halkı öteden beri Türklere sempati beslemekte ve sıkıntılı zamanlarında, özellikle XIX. Yüzyıl sonlarında bölgedeki Hollanda yayılmacılığına karşı Osmanlı Devleti’nden çeşitli yardım taleplerinde bulunmuşlardı.²⁰ Birinci Dünya Savaşı çıkmadan önce de bölgedeki Müslüman halkın özelde Osmanlı halifesine karşı manevi bağlılıkları ve genelde de Türklere karşı sempatipleri vardı. Nitekim, 1911-1912 yıllarında Osmanlı Devleti ile İtalya arasında cereyan eden Libya’daki Trablusgarb Savaşı, Endonezya’daki Müslüman halk arasında Osmanlı Devleti’ne karşı bir dayanışma duygusu oluşturmuş ve Türklere karşı sempatiyi artırmıştı. Yine, akabinde başlayan Balkan savaşları sırasında da bu sempati iyice artmış ve Osmanlı sultanının portreleri Endonezya’daki Müslüman halkın evlerin duvarlarını süslemeye başlamıştı. İttihat ve Terakki yönetimi Müslümanlar arasındaki dayanışmayı artırmak için Osmanlı ordusu ve donanması için Osmanlı Devleti toprakları dışında yardım toplanmasını ilan ettiğinde, bu talepler Endonezya’da da karşılığını bulmuştu. Nitekim, Osmanlı Hilal-i Ahmer (Kızılay) Cemiyeti’nin 1912 yılı sonunda Batavya’da bir şubesi kurularak Kızılay Cemiyeti’ne yardımlar toplanmıştı. 1912 yılında Batavya’dan İstanbul’a gönderilen yardımların tutarı, 1.599 Osmanlı Lirası idi. Ayrıca, şehirdeki eşraftan Ebu Bekir el-Attas Efendi de, şahsî olarak 52.574 Osmanlı kuruşu yardım

¹⁷ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.296-297.

¹⁸ BOA, DH. EUM 6ş; Ayrıca bkz., Frial Ramadhan Supratman, “Rafet Bey: The Last Ottoman Consul in Batavia during the First World War 1911-1924”, *Studia Islamika*, Vol. 24, No. 1, Jakarta 2017, s.46.

¹⁹ BOA, HR.SYS. 2336/1. Bu yazıda, “...burada tab’ etdirdiğimiz mefûf varakaları Singapur’a ve oradan da Rangon ve Kalküta’ya vapur tâifeleri vâsıtasıyla irsâle muvaffak olduk. Singapur’da âhiren İngiliz aleyhinde isyân eden Hindli asker meyânında varaka-i mefûfede fetvâ-yı şerîfeyi hâvî nüshalar bulunmak ve edilen tahkîkât ve teftişden postahânedeki Batavya’dan mersûl paket bulunması üzerine şehri-i mezkûr vâlisi Boren İngiliz Konsoloshânesi’ne ihbâr-ı keyfiyet eylemiş ve buraca edilen taharriyâtta mezkûr varakaların tab’ edildiği matba’a keşf ve muharriri kendüsünü me’mûrîn-i mahalliyyeye teslîme mecbûr olmuşdur” denilmektedir.

²⁰ Açe, Cambi ve Riau emirlerinin yardım talepleri için bkz., İsmail Hakkı Göksoy *Güneydoğu Asya’da Osmanlı-Türk Tesirleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004, s.63-89; İsmail Hakkı Göksoy, "Acehnese Attempts for Ottoman Turkish Protection in Late Nineteenth Century", *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia*, Oxford University Press, Oxford/London, 2015, s.175-197.

göndermişti.²¹ Sömürge hükümetinin Yerli ve İslam İşleri Danışmanı D. A. Rinke, Genel Vali A.W.F. Idenburg'e sunduğu konuyla ilgili bir raporunda, yardımların çoğunlukla Arap asıllı Endonezyalılardan ve sahil şehirlerdeki yerli Müslüman halktan geldiğini ve toplanan yardım miktarının da İngilizlerin denetimindeki Boğazlar Yerleşimi (Singapur, Malaka ve Penang) bölgesinde toplanandan daha az olduğunu bildirmişti.²²

Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesinden kısa bir süre sonra, Surabaya'da Sarekat İslam liderlerinden Ömer Said Çokroaminoto'nun (Omar Said Tjokroaminoto) editörlüğünde Endonezya dilinde yayımlanan *Oetoesan Hindia* adlı gazete 17 Kasım 1914 tarihli nüshasında Müslümanların savaş sırasında ne yapması gerektiği konusunu ele almış ve Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne yardım yapmaları gerektiğini yazmıştır. Ayrıca o, bunun Hollanda hükümetinin benimsediği savaşta tarafsızlık politikasına hiç de aykırı olmadığını vurgulamıştır.²³ Zamanla Batavya'daki Almanya ve Avusturya konsoloslarının da desteğini alan bu proje, çeşitli şekillerde icra edilmiştir. Surabaya'da bulunan Araplar, Hintliler ve yerli Endonezyalılar, Türkiye'deki savaş mağdurları için para toplama girişimini başlatmışlardır. Bu maksatla, Latin ve Arap alfabelerinde topografik isimlerin yer aldığı bir Avrupa haritasını satışa sunmuşlardır. Bu harita, *Oetoesan Hindia* gazetesinde tanıtımı yapılarak satışı desteklenmiştir. Harita üzerinde savaş bölgeleri ve cephele gösterilmiştir. Bunların satışından elde edilen gelirlerin bir kısmı, Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne gönderilmiştir.²⁴

İngiliz ve Fransızların savaş propagandasına karşı Batavya'daki Müttefik devletlerin temsilcileri de ortak yardım toplama, tiyatro ve sinema gösterimleri düzenlemişlerdir. Batavya Başkonsolosu Refet Bey Hariciye Nezareti'ne gönderdiği 22 Nisan 1915 tarihli yazısında, Batavya'daki Osmanlı Başkonsolosluğu ile Almanya Başkonsolosluğu şehirde Osmanlı Hilal-i Ahmer ve Almanya Kızıl Haç cemiyetleri yararına ortaklaşa olarak "Graf Du Luxembourg" adlı bir opera oyunu düzenlediklerini rapor etmiştir. Herkese açık olan bu kültürel faaliyete şehirde bulunan Avrupalı ve yerli halktan birçok izleyici katılmıştır. Bundan birkaç hafta öncesinde İngiliz, Fransız ve Belçika temsilciliklerinin şehirde düzenledikleri sinema gösterimlerine ise, daha az kişi katılmıştır. Onların sinema gösterimlerine ayrımcılık yapılarak Çinliler hiç alınmazken, diğer yerli halktan da fazla bir katılım olmamıştır. Osmanlı ve Alman başkonsolosluklarının ortaklaşa düzenledikleri bu üç bölümlü opera oyunu sırasında ise, teneffüs aralarında 6 Alman kızı Kızıl Haç ve 6 Malaylı (yani Endonezyalı) Müslüman kız öğrenci de ipekten dokunmuş Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin rozetlerini elbiselerinin üzerine takarak izleyicilere çiçek, bonbon ve sigara satışı yapmışlardır. Bunların satışlarından da 350 Hollanda Florini gelir elde edilmiştir. Bilet satışlarıyla birlikte elde edilen toplam gelir ise, 2,759.45 Hollanda Florini tutmuştur. Bu yardım parasının yarısı olan 1,379.73 Hollanda Florininden çek transfer masrafı da düşüldükten sonra 1,374.56 Hollanda Florini tutarındaki yardım parası Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne gönderilmiştir.²⁵

İstanbul'daki Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin merkez yönetimi bu yardımdan dolayı çok memnun kalmış ve cemiyet 21 Haziran 1915 tarihinde Hariciye Nezaretine bir teşekkür yazısı göndermiştir. Yazıda ayrıca, Cavalı Müslümanların Trablusgarb ve Balkan savaşları sırasında da Hilal-i Ahmer yararına yardım toplayarak Türkiye'ye gönderdikleri ifade edilmiştir.²⁶ Aynı şekilde şimdi de yine onların yardım gönderebilmeleri için Batavya başşehbenderliğine talimat gönderilmesini istemişlerdir. Dönemin Sadrazamlık ve Hariciye Nazırlığı görevlerini yürüten Said Halim Paşa da, Hilal-i Ahmer Cemiyeti namına Cavalı Müslümanlardan yardım kabul edebileceklerini Batavya Başşehbenderine gönderdiği bir talimatta bildirmiştir. Başşehbenderden daha önce Balkan savaşları sırasında yardım toplayarak Türkiye'ye gönderen Surabaya Şeyh Ali Muhsin eş-Şibli'nin oğlu ile temasa geçilmesini ve

²¹ Ahmet Zeki İzgöer –Ramazan Tuğ, *Padişah'ın Himayesinde Osmanlı Kızılay Cemiyeti, 1911-1913 Yıllığı*, Türk Kızılayı Yayınları, Ankara 2013, s.213 (s.514), 274 (s.576).

²² Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.295-296.

²³ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.246.

²⁴ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.247.

²⁵ BOA, HR.SYS. 2171/16; Belgenin İngilizce çevirisi için bkz., İsmail Hakkı Kadı - Andrew Peacock, *Ottoman-Southeast Asian Relations (2 Vols.): Sources from the Ottoman Archives*, Brill, Leiden 2019, Vol.2, s.642-644.

²⁶ BOA, HR.SYS. 2171/17; Ayrıca bkz., Kadı - Peacock, *Ottoman-Southeast Asian Relations*, Vol.2, s.644-646.

ayrıca kendisinin uygun göreceği Cavalı eşraftan bazıları vasıtasıyla yardım toplanabileceğini belirtmiştir.²⁷

Hollanda sömürge hükümeti Müslüman halkın yardım toplama girişimlerine sadece Hollanda'nın tarafsızlığına zarar vermemek ve Osmanlı Devleti'nin devlet hazinesine gitmemesi şartıyla izin vermiştir. Nisan 1915'de Hilal-i Ahmer Cemiyeti yararına yardım toplamayı görüşmek üzere yapılan bir toplantıda Yerli ve İslam İşleri danışmanı D.A. Rinkes de bulunmuş ve Osmanlı Başşehbenderi Refet Bey onu konuşma yapması için sahneye davet etmiştir. Ancak, Rinkes'in yaptığı iyi niyet konuşmasının bir sonucu olarak Endonezyalı Müslümanlar şehbenderhaneye para göndermeye başlamışlar ve bunun üzerine Hollandalılar bu durumdan çok rahatsız olmuşlardır. Hatta, Rinkes aleyhinde Panislamizm ve halifelik düşüncelerinin onun görüşlerini etkilediği yönünde Cakarta'da basılan Hollanda gazetelerinde haberler yapılmıştı. Hollandaca yayımlanan *Jawa-Bode* adlı gazete Rinkes'in böyle bir toplantıda bulunmasını "bir ihanet" olarak değerlendirmiş ve eski danışmanlardan "Snouck Hurgronje ve Hazeu'nun günleri nerde kaldı?" sorusunu sorarak onu itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Yazıya göre, Araplar sadece kendi aralarında yardım toplamalıydı ve yerli halktan yardım toplamaları engellenmeliydi. Nitekim öteden beri bir yerden başka yere gitmek için seyahat sınırlamalarına tabi tutulan Araplar'ın yerli Müslüman halk arasında yardım toplamaları da yasaklanmıştı. Aralık 1915'de Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Batavya'daki şubesine karşı tedbirler alındı. Batavya'da basılan bir Arap gazetesi Hilal-i Ahmer'in savaşta Osmanlı Devleti'ni desteklediğini yazması üzerine de, Hollandalı savcı harekete geçerek bu şubenin faaliyetlerinin Hollanda'nın tarafsızlık politikasını çiğnediği gerekçesiyle Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Batavya şubesini yasakladı. Ayrıca, yardım toplama faaliyetlerinin tamamen insani amaçlar için yapılması ve bunun da resmi makamların gözetiminde yürütülmesi gerektiğini belirten ve siyasi amaçlar için yardım toplama faaliyetlerinin yasaklandığını vurgulayan bir genelge yayımladı.²⁸

Tüm bu yasaklamalara, engellemelere ve kısıtlamalara rağmen, savaşta mağdur olanlar için Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti yararına yardım toplama faaliyetleri ileriki aylarda da kısmen devam etmiştir. Nitekim, Osmanlı Hilal-i Ahmer ile Alman ve Avusturya Kızıl Haç cemiyetleri menfaatine Batavya'da verilen başka bir müsâmere hâsılâtından elde edilen ve Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin payına düşen toplam 3,193.40 Hollanda Florini tutarındaki yardım parası, 2 Şubat 1916 tarihinde bir polişçe ile İstanbul'daki sadrazamlık makamına teslim edilmiş ve bu meblağın Türk Lirası karşılığı olan 28,740.50 kuruşluk cemiyete ait 15 Şubat 1916 tarihli alındı faturası Hariciye Nezareti'nin 17 Şubat 1916 tarihli bir yazısı ile birlikte Batavya'daki başkonsolosluğa gönderilmiştir.²⁹ Hatta, Çanakkale müdafilerine hediye edilmek üzere Batavya başşehbenderliğinden Harbiye Nezaretine gönderilen 817.60 Hollanda Florini tutarındaki başka bir yardım çekinin üzerinde İstanbul'daki hangi bankadan tahsil edileceği belirtilmediği için hiçbir bankadan tahsil edilememesi üzerine, Harbiye Nezareti Muhasebe Dairesi, 5 Mart 1916 tarihinde Nazır adına Hariciye Nezaretine gönderdiği bir yazıyla çekin tahsili hususunda nezaretin yardımını talep etmiştir. Buna göre, gönderilen yardım çekinin Lahey'deki Osmanlı sefreti vasıtasıyla Hollanda bankası Nederlandsche Handel-Maatschappij'den tahsil edilip Harbiye Nezareti Depo-yı Umûmîsine gönderilmesi istenmiştir.³⁰ Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela, Batavya Başşehbenderliğinden Alman Deutsche Bank vasıtasıyla Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne gönderilen ve meblağı belirtilmeyen yardım paraları için Hilal-i Ahmer Cemiyetince alındı makbuzları tanzim edilerek 3002, 3016, 4173 numaralı üç kıta makbuz ilmuhaberlerinin ilgili şehbendere gönderildiği hakkında 29 Aralık 1915 tarihli bir yazıyla Hilal-i Ahmer Reisliği tarafından Sadrazamlık makamına bilgi verilmiştir.³¹

Yine, Şubat 1916'da Bandung'da savaş hakkındaki haber filmleri gösteriminden elde edilen gelirlerin önemli bir kısmı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne; geri kalanın bir kısmı Alman ve Avusturya

²⁷ BOA, HR.SYS. 2171/17; İngilizce çevirisi için bkz., Kadı - Peacock, *Ottoman-Southeast Asian Relations*, Vol.2, s.646-647.

²⁸ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.315.

²⁹ BOA, HR.SYS. 2172/12.

³⁰ BOA, HR.SYS. 2175/4.

³¹ BOA, BEO.4391.329306.

Kızılhaç teşkilatlarına; az bir kısmı da şehirdeki yoksul Cavalılara ve Çinli yerleşimcilere yardım olarak verilmiştir.³² Sonraki ayda *Sin Po* adlı Malayca ve Çince yayımlanan bir gazete haberine göre, Batavya’da Hilal-i Ahmer Cemiyeti yararına yardım toplamak üzere savaş haber filmleri gösterimleri düzenlenmiştir. Cemiyet için yapılan yardım toplama kampanyaları, oldukça başarılı olmuştur. 1917 yılının sonunda 23,000 Hollanda Florini tutarında yardım toplandığı ifade edilmiştir. Hatta, kurnaz tüccarlar savaş ortamını bir fırsat bilerek fazla bir Müslüman nüfusa sahip olmayan Endonezya’nın Batı Papua bölgesinde bile gelirinin bir kısmının Türk Hilal-i Ahmer Cemiyeti’ne ayrılacağını vaat ederek Müslüman halka bazı malzemeler satmayı başarmışlardır.³³

3. Mahalli Basında Osmanlı Devleti ve Türkler Lehine Propaganda Faaliyetleri

Endonezya’da çıkan Hollandaca gazeteler savaşta Hollanda’nın tarafsızlık politikasına vurgu yapmakta ve tartışma yaratacak konuları gündeme taşımaktan çekinen bir tutum benimsemişti. Diğer taraftan sömürge rejimi aleyhtarı Sarekat İslam ve milli hareketlerin önderleri ve üyeleri çeşitli şehirlerde mahalli dilde (Malayca/Endonezyaca) çıkardıkları dergi ve gazetelerde savaş başladığı andan itibaren genellikle Osmanlı Devleti ve Türkler lehine tavır koymuşlardı. Savaş haberlerinin yayınlanmasının yanı sıra Osmanlı sultanı ve halifesinin portreleri, Türk bayrağına benzeyen hilal ve yıldızın yer aldığı ticari markalar, benzeri amblemler ve Türkleri çağrıştıran sembollerin kullanımında önemli bir artış vardı. Özellikle Alman İmparatoru ve Osmanlı Sultanı’nın birlikte yan yana basılmış portreleri, halk arasında çok popüler olmuştu. Yine Enver Paşa’nın ve Genç Türklerin liderlerinin portreleri, onların hayranları tarafından muhafaza edilmekteydi. Mesela, 1914 yılı sonunda sömürge hükümetinin sağlık görevlileri veba ile mücadele kampanyası çerçevesinde Orta Cava’daki köylerde bulunan evleri tarama yaparken, evlerin duvarlarında asılı bu tür portrelerin iç süsleme unsuru olarak kullanılmasına çok şaşırılmışlardı. Bunların hükümete dost kimseler tarafından dağıtılmadığı sonucuna varmışlar ve Hollanda kraliyet ailesinin portrelerinin dağıtılması için Hollanda’ya sipariş verilmesini ve bunların “panzehir” olarak halka dağıtılması gerektiğini teklif etmişlerdi. Yine, 1918 yılında bir dükkan sahibi Enver Paşa’nın portresini ticari bir marka olarak kullanmıştı. Aynı yılda üzerinde Enver Paşa’nın resimlerinin de bulunduğu “Enver Bey saatleri” olarak satılan saatler halk arasında çok meşhur olmuştu. Alman İmparatoru ve Osmanlı Sultanı’nın resimlerinin bulunduğu portrelerin daha fazla yaygınlığı ve belirgin bir gösterim üstünlüğü vardı.³⁴

Surabaya’da Sarekat İslam’ın yayın organı *Oetoesan Hindia* adlı gazetenin 4 Nisan 1916 tarihli nüshasındaki bir habere göre, Cava’nın doğusundaki Surabaya şehrinde İngilizler şehrin Arap mahallesinde bulunan bir dükkanda Alman İmparatoru ve Osmanlı Sultanı’nın portrelerinin satışına karşı protesto yapmışlar ve çıkan karışıklık ortamında Hollanda polisi de dükkandaki tüm portreleri ve bayrakları toplayıp polis istasyonuna götürmüştür. Ancak, dükkan sahibi şehirdeki Alman konsolosuna başvurarak alınan mallarının geri verilmesi hususunda ondan yardım talep etmiş ve benzeri durumun tekrarının engellenmesini istemiştir. Konsolosun aracılığı ve Hollanda mahalli yetkililerine yapılan resmi başvurudan sonra portreler dükkan sahibine iade edilmiştir.³⁵ Yine *De Locomotief* gazetesinin 9 Aralık 1914 tarihli nüshasındaki bir habere göre, Cava’nın kuzeyindeki Cirebon şehrinde iki kadın, bir anne ve kızı ile birlikte küçük bir Türk opera grubu oluşturmuşlar ve Türk subaylarının giydikleri üniforma elbiselerin benzerlerini giymişlerdir. Gösteri sırasında ve sonunda ellerinde Türk bayrakları sallayarak ve askeri marşlar söyleyerek Türkler’e desteklerini bildirmişlerdir.³⁶

Osmanlı Devleti ve Türkler aleyhine çıkan Hollandaca gazetelerdeki yazılara karşı mahalli Malayca gazeteler aynı şekilde karşılık vermişlerdir. Mesela, Endonezya’da basılan Hollandaca gazetelerden *Bataviaasch-Nieuwsblad*, 1917 yılında Ermeni tehciri dolayısıyla Enver Paşa’yı “Ermenilerin katili” olarak göstermişti. Sarekat İslam teşkilatı üyelerinin çıkardığı *Pantjaran Warta* adlı Malayca gazete, 10 Temmuz 1917 tarihli nüshasında buna şiddetle karşı çıkarak Avrupa’daki

³² Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.247.

³³ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.247.

³⁴ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.339.

³⁵ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s. 176.

³⁶ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.176.

kuvvetlerin komutanlığını yapan İngiliz General Sir Douglas Haig'in de askeri gerekçelerle benzeri uygulamalar yaptığını belirterek Enver Paşa'yı savunmuştu. Diğer taraftan *Oetoesan Hindia* gazetesi de 20 Nisan 1916 tarihli nüshasında Enver Paşa'nın Endonezya'daki Müslümanlar tarafından "büyük bir Türk kahramanı" olarak görüldüğünü yazmıştı.³⁷ Yine, *Pantjaran Warta*'nın editörü Goenawan, 20 Temmuz 1917 tarihli nüshasında Endonezya'daki Müslüman halkın her zaman Türkiye'yi ve Türkleri sevdiklerini belirtmiş ve bunu şu cümlelerle ifade etmiştir:

"Müslümanlar olarak bizler ağzımızdan kalbimize ve iliklerimize varıncaya kadar Türkiye'yi severiz. Britanya, bizlerin Osmanlı Devleti'nden nefret etmemiz için elinden geleni yapmaya ve yalan haberler yayınlamaya devam etsin. Bizim okuyucularımız bilirler ki, bunların hiçbir önemi yoktur".³⁸

Sumatra'nın Medan şehrinde yayımlanan *Medan Moeslimin* de, önde gelen Malayca mahalli gazetelerden biri olarak bir sayısında Türklerin savaşta mücadele azimlerini ve verdikleri şehitleri dile getirerek okuyucularına Endonezya'daki Müslümanların da aynı bilinçle hareket etmeleri gerektiğini vurgulamıştı. Türkler lehine tavrını ortaya koyan *Oetoesan Hindia* gazetesinin editörleri de, bir Müslüman devlet olarak Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesinden sonra ve Batılı devletlerin Müslümanlara karşı yaptığı zulümleri devam ettiği müddetçe, Müslümanların savaşta tarafsız kalamayacağını vurgulamaktaydılar. Ancak, bu tavrın savaşta Hollanda'nın tarafsızlığını tehlikeye sokacak herhangi bir eyleme yol açmayacağını da temin etmekteydi. Çünkü *Oetoesan Hindia* adlı gazete, Osmanlı sultanını Endonezya'daki Müslümanların halifesi olarak ve Osmanlı topraklarını da bağımsızlığını koruyan yegane İslam bölgesi ve Müslümanların onurunu muhafaza eden tek Müslüman devlet olarak görmekteydi. Başlangıçtan itibaren *Oetoesan Hindia* ve diğer Endonezyaca mahalli gazeteler, okuyucularına İtilaf devletlerinin yanlış haberlerine inanmamalarını ve onların propagandalarına kanmamalarını tembihlemekteydi.³⁹

Endonezyaca mahalli basında Osmanlı Devleti lehine çeşitli yayınların çıkması, Batavya'daki İngiliz başkonsolosunun da dikkatini çekmiş ve Osmanlı lehine yayın yapan gazetelerin editörlerini ve bu gazeteleri basan matbaa müdürlerini arayarak tehdit etmiştir. Osmanlı başkonsolosu Refet Bey, 12 Nisan 1916 tarihinde İstanbul'daki Hariciye Nezareti'ne gönderdiği bir yazısında İngiliz başkonsolosunun İngiliz menfaatlerine aykırı yayın yapan matbaalara gerek İngiliz fabrikalarından gerekse Cava'daki kağıt tacirlerinden kağıt satılmaması hususunda baskı yaptığını ve onları bu konuda tehdit ettiğini bildirmiştir.⁴⁰

Hollandalı sömürge yetkileri tarafından bazı yerlerde Osmanlı Devleti ve Türkler lehine çeşitli toplantıların yapıldığı ve halk arasında yanlış haberlerin yayıldığı yönünde de raporlar hazırlanmıştı. Mesela, Kasım 1915'de Sulavesi adasında itibar sahibi bir Müslüman hacı, yaşadığı köyün çevresindeki köyleri dolaşarak onlara İstanbul'dan aldığı emirler doğrultusunda hareket ettiğini bildirmekte ve mevcut yönetime karşı onları isyana teşvik etmekteydi. Hatta Endonezya'daki Hollanda sömürge rejiminin kısa süre içinde yıkılacağını ve yerine Türk (Müslüman) idaresinin kurulacağı iddiasında bulunmuştu. Ekim 1916'da Sumatra adasının doğusunda yer alan Cambi'deki Müslüman halk arasında Hollanda sömürge idaresine karşı isyanda kendilerine yardım edecek "Kapal Stambul" (İstanbul Gemisi) adındaki bir Türk gemisinin yakında bölgeye ulaşacağı yönünde haberler yayılmıştı. Borneo (Kalimantan) adasının doğusundaki Pasir'de ise Müslüman halk Hollanda sömürge rejimini devirmek için Türklerin desteğinin önemli olduğunu vurguluyorlardı.⁴¹

4. Türk Simgelerinin Osmanlıya Destek Amaçlı Olarak Kullanımı

Osmanlı halifesi dünyadaki tüm Müslümanlara cihat çağrısı yaptığında, bölgedeki Müslüman halk Türkiye'ye sempatiyle bakmış ve savaşta Türkler'in lehine tavır koymuşlardı. Diğer taraftan Hollanda sömürge otoriteleri de, savaş yılları boyunca İslam birliği (Panislamizm) ve Türk taraftarı fikir

³⁷ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.310.

³⁸ Supratman, "Rafet Bey: The Last Ottoman Consul in Batavia during the First World War 1911-1924", s.51.

³⁹ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.310.

⁴⁰ BOA, HR.SYS. 2419/58.

⁴¹ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*, s.310.

ve hareketleri yakından takip ederek bunların Müslüman toplum üzerindeki etkisinden endişe duymaktaydılar. Hollandalı yetkililer, özellikle yenilikçi dini görüşleri ve sömürge rejimi karşıtı eylemleriyle tanınan Sarekat İslam teşkilatının merkez ve diğer şubelerinin Türk sembollerini, yani bayrakları, flamaları ve üyelik kartlarında Türk bayrağına benzer yıldız ve hilali barındıran sembollerini kullanmalarından hoşnut olmamışlardır. Ayrıca, teşkilatın Osmanlı Devleti lehine propaganda yapmasını, savaşta mağdur olanlara yardım toplanması yönündeki girişimlere ve Sarekat İslam'ın sömürge rejimine karşı mücadelesinde Osmanlı halifesinin destek olacağı yönündeki haberleri dikkatle izlemişlerdir. 1 Haziran 1915 tarihinde Sarekat İslam öncülüğünde savaşta mağdur olanlara insani yardım yapılması hususunu görüşmek üzere Surabaya'da bir toplantı düzenlenmiş ve toplantıda Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti yararına yardım toplanması teklif edilmişti. Toplantı salonunda Hollanda Kraliçesi Wilhelmina ile Osmanlı Sultanı ve Halifesi Mehmed Reşad'ın portreleri yan yana aynı seviyede asılmıştı. Resmi gözlemci sıfatıyla toplantıya katılan sömürge hükümetinin Yerli ve İslam İşleri Danışmanı D.A. Rinkes, bu durumu teşkilatın lideri Çokroaminato ile yaptığı özel ikili görüşmesinde gündeme getirmiş ve Çokroaminato da ona Osmanlı halifesinin çoğu Endonezyalı Müslüman tarafından "gerçek ve ebedî bir kral" olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Onun ifadesine göre, Müslüman ülkeleri yönetimi altında tutan Avrupalı krallar ise, Osmanlı padişahının vasalından başka bir şey değildi. Dolayısıyla Hollanda Kraliçesi Wilhelmina da, Endonezyalı Müslümanlar tarafından "geçici bir kral" olarak görülmekteydi. Surabaya toplantısının en önemli sonucu bir Hilal-i Ahmer Komitesi'nin kurulması olmasına rağmen, savaşta mağdur olan Türkler için yardım toplanmasına izin verilmemişti.⁴² Çünkü, sömürge hükümeti yetkilileri Osmanlı Devleti'ne destek olabilecek fikir ve hareketleri derhal yasaklayarak Türkler lehine dönüşebilecek her türlü girişimi engellemeye çalışmaktaydılar. Hollandalılar, Panislamcı duyguların Müslüman halk arasında artmasından oldukça rahatsız olmuşlar ve *Java-Bode* adındaki Hollandaca bir gazete bu durumu eleştirerek Endonezya'da sadece tek hükümdarın olduğu görüşünün Müslümanlara anlatılması gerektiğini vurgulamış ve halkın kafasındaki iki başlı yönetici anlayışının silinmesini hükümetten istemiştir. Hatta, Sarekat İslam'ın ambleminde yer alan hilal ve yıldızın Türk bayrağındakine benzemesi sebebiyle, 1917 yılında teşkilatın bir süre bu amblemi kullanması sömürge hükümeti tarafından yasaklanmıştır.⁴³

Yine, 1916 yılında Bandung'da toplanan Sarekat İslam kongresinde Osmanlı Devleti'ne destek yürüyüşü yapılması kararı alınmış ve gösteri yürüyüşünde katılımcıların Türk bayrakları ve sancakları taşımaları planlanmıştır. Ancak, bunu haber alan sömürge hükümetinin yetkilileri kongreye katılan yeni Yerli ve İslam İşleri Danışmanı G. A. J. Hazeu'nun aracılığı ve teklifi üzerine Hollandalı yetkililerin müdahalesi sonucunda Sarekat İslam liderleri bu plandan vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Buna rağmen kongre yürüyüşüne katılan katılımcıların bir kısmı Türk askeri üniformalarına benzeyen elbiseler giyerek alınan kararı hoş karşılamadıklarını göstermişlerdir.⁴⁴

Batavya Başşehbenderi Refet Bey Hariciye Nezaretine gönderdiği 22 Nisan 1916 tarihli bir raporunda, Batavya yakınlarında meydana gelen küçük bir isyan hareketi sırasında halkı harekete geçirmek üzere isyancıların ellerinde Türk bayrağı taşıdıklarını kaydeder. Buna göre, Batavya'dan yaklaşık 15 mil uzaklıkta Batu Ampar'daki Condet köyü arazisinde yaşayan yüzlerce Müslüman çiftçinin, arazi sahibine icarlarını zamanında ödeyemedikleri için ceza olarak evleri yıktırılır ve onlar da evsiz ve mağdur duruma düşerler. Bu zulümlere tahammül edemeyen Müslüman çiftçiler, buradaki toprak sahiplerine ve devletin polis ve memurlarına karşı bir isyan hareketi başlatırlar. Hollanda sömürge yönetimi buraya ilave askeri kuvvet göndererek bu isyan hareketini kanlı bir şekilde bastırır ve önde gelen liderlerini de çatışma sırasında öldürür. İsyandan iki hafta öncesinde oradaki Müslüman toplumun lideri Eutong Meliki Efendi, Osmanlı başkonsolosun arabuluculuk yapması için başkonsolosluğa bir dilekçe gönderir; fakat bu dilekçe isyan çıktıktan iki gün sonra başkonsolosluğa ulaşır. İsyan sırasında

⁴² Schmidt, *Through the Legation Window*, s.54. Ayrıca, 1916 yılında Sarekat İslam teşkilatının önde gelen liderlerinden Hacı Agus Salim, Osmanlı sultanının modern İslam hakkında teşkilat üyelerini bilgilendirmek için Endonezya'ya bir şeyhülislam göndermesi gerektiğini teklif etmiş ve savaş sonrasında 1920 yılında da halifelğin İstanbul'dan başka bir yere taşınması ihtimalini protesto eden bir mektup göndermiştir. Bkz., Aynı yer, dipnot 22.

⁴³ Dijk, *The Netherlands Indies and The Great War*. s.316.

⁴⁴ Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s.188-189, dipnot 130.

Eutong Meliki adındaki lider, iki çocuğuna Türk bayrağı vererek halkı harekete geçirmiş, ancak babalarıyla birlikte bu çocuklar da isyan sırasında Hollanda polis kurşunları tarafından acımasız bir şekilde şehit edilmiştir.⁴⁵

5. Hutbelerde Halifenin Adının ve Gazilik Unvanının Zikredilmesi

Osmanlı ordusunun İngiltere ve Fransa ordularına karşı 1915 yılında Çanakkale cephesinde kazandığı zaferlerin haberleri, Sadrazamlık makamı tarafından Lahey Osmanlı Büyükelçiliği vasıtasıyla Batavya'daki Başşehbenderliğe gönderilen telgraflarla duyurulmuş ve başşehbender Refet Bey de bu haberleri hemen mahalli halkın dili olan Malayca'ya, yani Endonezya diline tercüme ettirerek mahalli gazetelerde yayımlanmasını sağlamıştır. Müslüman halk da Kala-i Sultaniye'de ve Gelibolu Yarımadası'nda kazanılan zafer haberlerini okuyunca çok memnun kalmışlar ve Meclis-i Vükela'nın Sultan Mehmed Reşad'a tevdi ettiği Gazi unvanını da hutbelerde adının önünde zikretmeye başlamışlardır. Refet Bey İstanbul'a gönderdiği 10 Haziran 1915 tarihli raporunda, "gâzilik unvân-ı celîlinin hutbelerde dahi kırâati için yarınki Cuma gününden itibaren Batavya'daki Câmî-i Kebîr'de ta'zîmât-ı lâzime ile kırâata be'd ve mübâşeret edileceği ma'rûzdur" diyerek Batavya'daki Ulu Cami'de halifenin adıyla birlikte onun Gazi unvanının da hutbelerde zikredileceğini bildirmiştir. Başşehbender Refet Bey Çanakkale zaferleri ve halifeye "gazi" unvanının verilmesiyle ilgili haberleri *Pantjaran Warta* ve *Sin Po* adlı Malayca mahalli gazetelerde yayımlanmış ve bazı nüshalarını yazısının ekinde de göndermiştir.⁴⁶ Refet Bey Hariciye Nezareti'ne gönderdiği 11 Haziran 1915 tarihli yazısında ise, Batavya Ulu Cami'de hutbelerde halifenin adının gazi unvanı ile birlikte zikredilmeye başlandığını ve halifeye uzun ve sağlıklı ömürler dilendiğini ve Müslüman askerlerin de her daim muzaffer olmaları için dua edildiğini kaydetmiştir.⁴⁷

Osmanlı Devleti'nin Hollanda'daki Lahey Sefiri Hariciye Nezareti'ne gönderdiği 13 Ekim 1915 tarihli yazısında, Batavya'daki başşehbenderlikten aldığı bilgiye dayanarak şehirdeki Ulu Cami'de toplanan binlerce Müslümanın Ramazan Bayramı namazı sırasında okunan bayram hutbesinde halifenin adı zikredilerek ona sağlıklı ve uzun ömürler dilendiğini ve Osmanlı askerlerine Allahın yardımı ve muzafferiyetleri için dua edildiğini, buna da cemaatin büyük bir iştiaqla "amîn" diyerek karşılık verdiklerini bildirmiştir.⁴⁸

6. Savaş Sonrasındaki Gelişmelere Karşı Endonezyalıların Tepkileri

Savaşta Osmanlı Devleti'nin yenilmesi ve daha sonra halifelüğün merkezi olan İstanbul'un İtilaf güçleri tarafından işgali, birçok Endonezyalı Müslüman için bir şok olmuştur. Onlar, savaşın galiplerinin Türkiye'yi sadece kötü bir şekilde muameleye tabi tutmadıkları, aynı zamanda Osmanlı halifesinin arzularının aksine hareket ederek tüm dünya Müslümanlarına müdahale ettikleri hissine kapılmışlardır. Bu sebeple, Endonezya'daki bazı Müslüman teşkilatlar savaş sonrasında Osmanlı Devleti'ne yüklenen barış şartlarını protesto etmişlerdir. Nitekim, savaşın galipleri olarak İtilaf devletleri tarafından 10 Mayıs 1919 tarihinde Paris'te düzenlenen Barış Konferansı'nda savaşta yenik düşen Osmanlı Devleti'nin topraklarının nasıl paylaşılacağı tartışılmış ve devletin parçalanmasını öngören ağır barış şartları sunulmuştu. Paris Barış Konferansı'nın sonuçlarını öğrenen Endonezyalı Müslüman liderler bundan çok

⁴⁵ BOA, DH.EUM.4.Şb 6/55. Refet Bey raporunda bu durumu şöyle ifade eder: "Müşteki olanlara riyâset eden Eutong Meliki Efendi nâm zâtın sağ ve sol yanlarında iki nefer sagîr evlâdları olduğu ve bu sagîr ve ma'sûmlarına Osmanlı sancağımızı vererek ahâlîyi teşcî' eylediği bir zamânda polis tarafından endah edilmiş kurşunlarla şehîd edildiği ma'at-te'essüf arz olunur". Belgenin Türkçe transkribesi ve İngilizce çevirisi için bkz., Kadı - Peacock, *Ottoman-Southeast Asian Relations*, Vol.2, s.652-653.

⁴⁶ BOA, HR.SYS. 2323/15.

⁴⁷ BOA, HR.SYS. 2323/16. Refet Bey mektubunda şöyle yazmıştır: "Dünkü Cuma günü Batavya Câmî-i Kebîri'nde cemâ'at-i küberâ hâzîr olduğu hâlde hatîb efendi tarafından kırâat olunan belîğ bir hutbede zât-ı akdes hazret-i hilâfet-penâh efendimiz hazretlerinin unvân-ı şehinşâhîlerine bâ-fetvâ-yı şerîf ve mazbata-i hey'et-i vükela ilâve buyurulan gâzilik unvân-ı celîli ile mezîd-i ömrü âfiyet ve şevket-i şehriyârîleri ed'îyye-i hayriyesi ve asker-i İslâmiyenin devâm ve gâlibiyet ve muzafferiyeti du'âsı yâd ve tezkâr edildiği ma'rûzdur".

⁴⁸ BOA, HR.SYS. 2415/40.

müteessir olmuşlar ve dini teşkilat Muhammediye'nin öncülüğünde 1919 yılı sonlarında Cava'nın Yogyakarta şehrinde bir toplantı düzenleyerek durumu müzakere etmişlerdir. Bu toplantıya Sarekat İslam'ın lideri Çokroaminoto ve diğer önde gelen teşkilat yöneticileri de katılmıştır. Toplantı sonrasında aldıkları bir karara göre, Paris Barış Konferansı'nın şartlarını reddetmişler ve Osmanlı Devleti için öngörülen barış şartlarının kesinlikle kabul edilemeyeceğini ilan etmişlerdir. Konferansın sonuçlarını açıkça İslam'a bir müdahale olarak değerlendirmişler ve başta İngiltere olmak üzere İtilaf devletlerinin İstanbul'daki hilafete son vermek istediklerini belirterek protestolarını bildirmişlerdir. Toplantıda aldıkları protesto kararını ülkenin önde gelen iki büyük dini teşkilatı olarak 40 milyon Endonezya Müslümanları adına aldıklarını beyan etmişler ve protesto kararını Paris'teki İtilaf devletlerinin yetkililerine ulaştırılmak üzere Hollanda sömürge yönetiminden talep etmişlerdir. Ayrıca, Endonezya'daki tüm Müslüman cemiyet ve teşkilatlara da bir çağrıda bulunarak Osmanlı Devleti'ne destek olmalarını ve hilafete sahip çıkmalarını istemişlerdir. Her ne kadar, ülkede fiili protesto gösterisi şeklinde eylemler olmasa da, bu protesto kararı Hollanda meclisinde de gündeme gelmiş ve bazı milletvekilleri Sömürgeler Bakanından Paris Konferansı'yla ilgili olarak Endonezya Müslümanlarının tavrı hakkında detaylı bilgi vermesini talep etmişlerdir. Ancak bakan, bu konuda genel Müslüman halk arasında herhangi bir kıpırdanma olmadığını, fakat Endonezya'daki sömürge hükümetinin genel valisi ve onun İslam işleri danışmanından yeterli ve sağlam bilgiler aldıktan sonra gerekli açıklamayı yapabileceğini belirtmiştir.⁴⁹

1920 yılı ortalarında Muhammediye ve Sarekat İslam gibi etkili dini ve siyasi teşkilatlar Osmanlı Devleti'ne dayatılan Sevr Antlaşması'nın şartlarına da benzeri tepkiler vermişler ve bunu İslam'ı ve halifeliği yok etmek için İngilizlerin bir oyunu olarak değerlendirmişlerdir. Savaşın Endonezya için dolaylı bir etkisi de, Hicaz ile olan bağlantılarının kesilmesi olmuştur. 1915 yılından itibaren savaş sebebiyle Endonezya'dan Mekke'ye hac trafiği kapalı tutulmuş, fakat 1920 yılı başlarında yeniden açıldığı zaman, önceki yıllardan daha fazla hacı adayları hac farızasına katılmıştır. Ayrıca, ileriki yıllarda Türkiye'de gelişen olaylar, özellikle Türk milli mücadelesi ve hilafet meselesi de Endonezyalı liderlerin önemli gündem maddeleri olarak yer almıştır.⁵⁰

Sonuç

Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı'na katıldığı zaman İtilaf devletlerinin sömürge yönetimi altında yaşayan Müslüman halkın savaşta desteğini almak için cihat fetvası yayınlamış ve bu fetva yurtdışındaki Osmanlı temsilciliklerine gönderilmiştir. Ancak bu cihat çağrısının Hollanda hâkimiyeti altındaki Endonezya'daki Müslümanları da kapsamaması sebebiyle savaşta tarafsız kalan Hollanda'yı çok endişelendirmiştir. Hollanda'nın girişimleri sonucunda Osmanlı hükümeti cihat çağrısının savaşta tarafsız kalan bu ülkeyi ve onun kolonisi Endonezya'yı kapsamadığı yönünde bir düzeltme kararı yayınlamıştır. Savaş yılları boyunca Endonezya'daki Hollandalı sömürge yetkilileri tarafsızlık politikasını sıkı bir şekilde takip ederlerken, yönetimi altında tuttıkları Müslüman halk ise genellikle savaşta Almanya ve Osmanlı Devleti lehine tavır koymuşlardır. Hollandalı yetkililerin çeşitli kısıtlama ve engellemelerine rağmen, Osmanlı taraftarı Endonezyalı bazı kesimler savaş yılları boyunca Batavya'daki Osmanlı başşehbenderliği vasıtasıyla Hilal-i Ahmer Cemiyeti yararına yardımlar toplamışlar ve Türkiye'ye göndermişlerdir. Şehirdeki Alman ve Osmanlı konsoloslukları İngilizlerin savaş propagandasına karşı koymak için ortak film gösterimi, yardım toplama ve savaş haberlerinin duyurulması gibi propaganda faaliyetleri yürütmüşlerdir. Sömürge rejimiyle bağlantılı Hollandaca basın genellikle tarafsızlık politikası çerçevesinde ve Almanya aleyhinde yazılar yazarken, özellikle Sarekat İslam lideri ve üyelerinin çıkardıkları Malayca/Endonezyaca mahalli gazeteler Osmanlı Devleti ve Türkler lehine basın faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Alman imparatoru ve Osmanlı sultanının yan yana resimleri, Enver Paşa'nın portreleri ve resimlerinin bulunduğu saatler, hilal ve yıldız motifli ticari markalar, askeri üniformalar ve Türk simgeleri halk arasında itibar kazanmıştır. Sömürge rejimi aleyhtarı çevreler ve Müslüman dini lider ve hareketlerin temsilcileri halk arasında destek konuşmaları yapmışlar

⁴⁹ J. Koning, "De Positie van Turkije en de Islamitiesche Beweging in Nederland Oost-Indie", *De Indische Gids*, XLII/2, Amsterdam 1920, s.1078.

⁵⁰ Bruinessen, "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", s.123.

ve çeşitli miting ve gösteriler vesilesiyle bu tavırlarını ortaya koymuşlardır. Savaş yılları boyunca gerek Batavya'daki Osmanlı başşehbenderliğinin yürüttüğü faaliyetler gerekse sömürge rejimi aleyhtarı hareketlerin ve liderlerin Endonezya dilindeki yayın faaliyetleri ve çeşitli çalışmaları Müslüman halkın tavrının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Kaynakça

1. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşiv Belgeleri (BOA): BOA, HR.SYS. 2403/36; BOA, DH. EUM 6ş; BOA, HR.SYS. 2336/1; BOA, HR.SYS. 2171/16; BOA, HR.SYS. 2171/17; BOA, HR.SYS. 2171/17; BOA, HR.SYS. 2172/12; BOA, HR.SYS. 2175/4; BOA, BEO.4391.329306; BOA, HR.SYS. 2419/58; BOA, DH.EUM.4.Şb 6/55; BOA, HR.SYS. 2323/15; BOA, HR.SYS. 2323/16; BOA, HR.SYS. 2415/40.

2. Kitap, Makale ve Diğer Yayınlar:

Abbenhuis, Maartje M., *The Art of Staying Neutral: The Netherlands in the First World War, 1914-1918*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.

Aksakal, Mustafa. "Holy War made in Germany"? Ottoman Origins of the 1914 Jihad", *War in History*, Vol. 18, No.2, (2011), s.184-199.

Aksakal, Mustafa, "The Ottoman Proclamation of Jihad", *Jihad and Islam in World War I* (ed: Erik-Jan Zürcher), Leiden University Press, Leiden 2016, s.53-69.

Bruinessen, Martin van, "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", *Studia Islamika*, Vol., 2, No: 3, Jakarta 1995, s.115-140.

Buskens, Leon, "Christiaan Snouck Hurgronje, "Holy War" and Colonial Concerns" *Jihad and Islam in World War I* (ed: Erik-Jan Zürcher), Leiden University Press, Leiden 2016, s.29-51.

Dijk, Kees van, *The Netherlands Indies and The Great War, 1914-1918*, KITLV Press, Leiden 2007.

Göksoy, İsmail Hakkı, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004.

Göksoy, İsmail Hakkı, "Acehnese Attempts for Ottoman Turkish Protection in Late Nineteenth Century", *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia*, Oxford University Press, Oxford/London, 2015, s.175-197.

Hurgronje, C. Snouck, "Een Belangrijk Document Betreffende den Heiligen Oorlog van den Islam (1914) en eene Officiële Correctie", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* No: 73, Leiden 1917, s.255-284. (Tekrar baskısı: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, III, Kurt Schroeder, Bonn/Leipzig 1923, s.327-354).

Hurgronje, C. Snouck, "Heilige Oorlog Made in Germany", *De Gids*, 79/1, (1915), s.115-147. (İngilizce çevirisi: "The Holy War Made in Germany", *Verspreide Geschriften*, III, Kurt Schroeder, Bonn/Leipzig 1923, s.257-284).

İlmiye Salnamesi, İstanbul 1334 (1915), s.640.

İzgöer, Ahmet Zeki –Ramazan Tuğ, *Padişah'ın Himayesinde Osmanlı Kızılay Cemiyeti, 1911-1913 Yıllığı*, Türk Kızılayı Yayınları, Ankara 2013.

Kadı, İsmail Hakkı - Andrew Peacock, *Ottoman-Southeast Asian Relations (2 Vols.): Sources from the Ottoman Archives*, Brill, Leiden, 2019.

Kuran, Ercüment, "Birinci Dünya Savaşı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, s.196-200.

Koning, J., "De Positie van Turkije en de Islamitiesche Beweging in Nederland Oost-Indie", *De Indische Gids*, XLII/2, Amsterdam 1920, s.1077-1080.

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Oxford University Press, Singapore 1973.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

Ricklefs, M. C., *A History of Modern Indonesia*, Macmillan, London 1981.

Streets-Salter, Heather, *World War One in Southeast Asia: Colonialism and Anticolonialism in An Era of Global Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Schmidt, Jan, *Through the Legation Window, 1876-1926: Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History*, **Nederlands Historisch-Arhaeologisch Instituut**, İstanbul 1992.

Supratman, Frial Ramadhan, “Rafet Bey: The Last Ottoman Consul in Batavia during the First World War 1911-1924”, *Studia Islamika*, Vol. 24, No. 1, Jakarta 2017, s.33-67.

Zürcher, Erik-Jan (ed.), *Jihad and Islam in World War I*, Leiden University Press, Leiden 2016.

ARAP DİLİNDE MESELLERİN (ATASÖZLERİN) OLUŞUMUNA TESİR EDEN ÖNEMLİ ETKENLER

Ramazan KAZAN*

Özet

Atasözleri, vecizeler ve özdeyişler, edebî türlerin önemli çeşitlerindedir. Atasözü ve özdeyişler lafızlarının kısa, anlamlarının öğüt verici ve yol gösterici, akılda kalıcı olması ve uzun yılların tecrübesine dayanması, edebî güzelliği bazı özelliklerindedir. İşte bu gibi özelliklerinden dolayı sonraki nesillere asırlardır sözlü ve yazılı olarak aktarılmaya devam edilmektedir. Mesel ve özdeyişlerin teşekkülüne bazı insanlar isabetli görüş, yardım etme, cömertlik, cesaret, güzel ahlak ve fesahat gibi olumlu özellikleriyle vesile olmuştur. Bazı insanlar da kötülükleri, vefasızlıkları, zulümleri, cimrilikleri gibi uygun olmayan tavır ve davranışlarıyla atasözlerinin oluşumuna vesile olmuştur. Yine pek çok hayvan ve cisim farklı özelliklerinden dolayı mesellerde adlarıyla birlikte yer almıştır. Ayrıca mekânlar da hem kendi özellikleri hem de içinde yaşayan insanların durumlarından hareketle mesellerinin teşekkülüne vesile olmuştur. Genelde bu şekilde ortaya çıkan atasözlerinden insanlar, ibret almış olumsuz tutum ve davranışlardan uzak durmaya çalışmışlardır. Bu çalışmada bazı mesel, vecize ve özdeyişlerin oluşumuna tesir eden ana etkenler örneklerle ele alınacaktır. Ayrıca teşekküllerine vesile olan bariz özellikleri veya hikâyeleri ilim ve edebiyat dünyasının dikkatine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, Mesel, Atasözü, Karakter, İnsan, Hayvan, Cisim, Mekan.

Important Factors Influencing the Formation of Proverbs in the Arabic

Abstract

Proverbs, aphorisms and maxims are important varieties of literary genres. Some of the features of proverbs and maxims are that their words are short, their meanings are advisory and guiding, they are catchy and they are based on many years of experience. It also contains literary beauty. Because of such features, it continues to be transmitted to the next generations either orally or in writing. Some people caused the formation of proverbs with their positive features such as correct opinion, helping, generosity, courage, good morals and literary speech. Some people have also caused the formation of proverbs with their unsuitable attitudes and behaviors such as their evil, disloyalty, cruelty and stinginess. Again, many animals and objects have been included in proverbs with their names due to their different characteristics. In addition, places have caused proverbs to be formed based on both their own characteristics and the situations of the people living in them. In general, people took a lesson from the proverbs that emerged in this way and tried to stay away from negative attitudes and behaviors. In this study, the main factors affecting the formation of Arabic proverbs, aphorisms and maxims will be discussed with examples. In addition, their features or stories that are instrumental in their formation will be brought to the attention of the world of science and literature.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Proverb, Character, Human, Animal, Object, Space.

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, e-posta: ramazankazan@sdu.edu.tr, orcid no:0000 0003 3103111X.

Giriş

Atasözleri, vecizeler ve özdeyişler edebiyatının önemli türlerindedir. Toplum tarafından bu sözler benimsenmiş, Arap edebiyatında da ilk dönemlerinden itibaren halin gereğine göre söylenmiş ve söylenilmeye de devam edilmektedir.

“Atasözleri, zamanla çok defa gerçek anlamları yerine mecâzlı bir mana kazanarak sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılan ve halkın hâfızasında yaşayan, halka mal olmuş, kalıplaşmış ifadelerdir. Bu sözlere, Arapçada mesel denir.”¹

“Bir şeyin benzeri, dengi, hüccet, söz, sıfat”² manasına gelen (مثل) “mesel” kelimesi, terim olarak şöyle ifade edilebilir: “Atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm ihtiva edecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri, açıklamak ve örnekleme amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir. Ancak bu unsurların bir kısmını kendinde toplayan ve bazı emsal kitaplarında mesel ya da mesel gibi kabul edilerek yer verilen birçok türe de rastlanmaktadır. Bunlar hikmet (vecize, kelâm-ı kibar), deyim, mükennâ, mübennâ, tağlib tesniyesi, “ef’alü min ...” formu ve benzerleridir.”³ Mesel kelimesi, tek başına kullanıldığı gibi, (ضرب) “darb” kelimesi ile birlikte “darb-ı mesel” şeklinde de kullanılmaktadır.

Arap edebiyatında meselin el-meselü’s-sâir, el-meselü’l-kıyâsî, ve el-meselü’l-hurafî şeklinde yapı itibariyle üç çeşidi vardır.⁴ Sâir meseller, yaygın ve veciz olan kısmı teşkil eder. Mesel denilince ilk akla gelen sâir/yaygın mesel olup bunlar atasözü karşılığıdır.⁵ Zaten meselin Türkçe karşılığı “atasözü ve darb-ı mesel şeklinde ifade edilmektedir.”⁶

Meselerde diğer sözlerde bulunmayan dört özellik oldukça dikkat çekicidir. Bunlar, lafzın veciz, anlamın isabetli, teşbihin güzel ve kinâyenin mükemmel⁷ olmasıdır. Yaygın kabule göre mesel, belagatte son noktadır.⁸ Atasözleri çok defa ölçülü ve kafiyeli olur. Böylece akılda daha kolay tutulurlar.

Atasözleri ve özdeyişler anlamlarının ibret verici, yol gösterici, ufuk açıcı, akılda kalıcı olması, uzun yılların tecrübesine dayanması, lafzının güzelliği gibi özelliklerinden dolayı sonraki nesillere sözlü ve yazılı olarak aktarılmasına neden olmuştur.

Arapçada kısa ifadeli ve geniş anlamlı sözleri için, “îcâz” tabiri de kullanılmıştır. “İşi çabuk yapmak ve hareket etmek, sözü kısa tutmak ve özetlemek,”⁹ manalarına gelen îcâz/(الإيجاز) kelimesi, (وَجَزَ) fiilinin mastarıdır. Terim olarak, “Her hangi bir mefhumu, en az kelime ile ifade etme sanatıdır.”¹⁰

Mesellerin ortaya çıkmasına tesir eden pek çok etken vardır. Mesela bazı iyi veya kötü özellikleri, yetenekleri, tavır ve davranışlarıyla insanlardan bir kısmı bu etkenlerin en önemlilerindedir. Boyu, şekli, kanadı, yele, kuyruğu gibi zahiri özellikleri; kükremesi, ötmesi, havlaması gibi çıkardığı sesleri, değişik hal ve hareketleriyle hayvanlardan bazıları da mesellerinin oluşumuna neden olmuştur. Yine konuları,

¹ Aydın Oy, “ Atasözleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 4/44.

² Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kurân*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 700-701; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 420.

³ İsmail Durmuş “Mesel” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 29/293.

⁴ Hıdır Musâ, *et-Tecvâl fi kütübi'l-emsâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 15. Mesel çeşitleri ve örnekleri için bk. Ramazan Kazan, *İbn Dured'in "el-Muctenâ" Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 5-9.

⁵ Durmuş “Mesel” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/294.

⁶ Tacettin Uzun, “Arap Dilinde Meseller(Atasözleri)” *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (Ocak –Haziran 2003), 156.

⁷ İbn Reşîk, el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasen, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk, Muhammed Hasen Karkazan, (Dimâşk : Matbaatü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1994) 1/ 478.

⁸ Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecmeu'l-emsâl*, thk, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955), 1/ 34.

⁹ İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 5/427; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Umer, *Esâsu'l-belâğa*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953), 492.

¹⁰ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1975)1/54; Cürçânî, Abdu'l-Kâhir, *Kitâbu delâli'l-i'câz*, thk, Mahmûd Muhammed Şâkir, (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992), 463.

uzunlukları, kısalıkları, sertlikleri, yumuşaklıkları, görünüşleriyle bir takım cisimler, yükseklik, alçaklık ve içinde yaşayan insanlara göre mekânlar da atasözlerinin ortaya çıkmasında önemli amillerden olmuştur.

Özellikle mesellerin ortaya çıkmasında etkili olan amillerle beraber barındırdıkları teşbih, istiare, mecâz, kinâye, intâk, seci, mübalağa, medh, zem, tezat gibi üslûplar da bunlara edebî bir güzellik katmıştır. İşte bu özellikleri başta olmak üzere Arap edebiyatı türleri içerisinde mesellerin, insanları aydınlatmada, öğüt vermede, sözü güçlendirmede seçkin bir yeri olmuştur. Bundan dolayı bazı kaynaklar mesel ve türlerinin ortaya çıkışına neden olan başta insanlar, hayvanlar, mekânlar ve cisimlerin temel özelliğinden hareketle kastedilen anlamları daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır.

İfade edelim ki mesellerde bazı insanlar bir takım özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Örnek olması açısından Hâtim cömertliği, Mâdir cimriliği, Kus b. Sâ'ide fesahat ve belagati, Semev'el vefası, Urkûb vaatleri, Cuheyne doğru haberi, Ahmâs hırkası, kadınlar nazik olmaları, yetimler ağlamaları, kadı adalet ve zulmüyle mesellerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Aynı şekilde hayvanlardan bir kısmı da bazı özelliklerinden dolayı mesellerin teşekkülüne vesile olmuştur. Örnek olması bakımından pars uykuya düşkünlüğü, keçi itişip kakışması, karga erkenciliği, maymun yapmacık hareketi, kurt kurnazlığı ve açlığıyla, öküz saflığı, köpek bevlinin sıklığı ve kusmuğuna dönmesi, at sahibini tanınması, tökezlemesi ve mihnete katlanmasıyla atasözlerinin ortaya çıkmasına vesile olan bazı hayvanlardır.

Yine dünyadaki pek çok cismin, mekânın ve bitkinin özellikleri ve tabiat olaylarının bir kısmı insanların dikkatini çekmiş ve değişik mesellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eşitliği ile baklanın daneleri ve tarak, yüzeyleri kaplamasıyla pas, yakmasıyla fırın, çadırı ayakta tutmasıyla direk, zahir olmasıyla Güneş, sabitliği ile dağ, mekân adı olarak şimşeklerden sonra yağmurun yağmadığı yer olmasıyla Hulleb, sevgili insanları barındırmasıyla Uhud dağı ve etekleri, ehlinin talihsizliği ile Şam, ehlinin bazılarının vefasızlığı ile Kufe mesellerde yer almıştır.

Makale sınırları içerisinde mesel türlerinin ortaya çıkmasında etkili olan amillerden başta insanlar olmak üzere, hayvanlar, cisimler ve mekânlar kendilerine has özellikleri, varsa hikâyeleri ve tahlilleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

1. Mesellerin Ortaya Çıkışında İnsan Etkisi

Bir arada yaşamak zorunda olan insanlardan bir kısmının özellikleri, isabetli görüş ve tecrübeleriyle ortaya koyduğu yenilikleri, bazı hareket ve tavırları, huy ve mizaçları diğerlerine göre daha farklı olmasıyla toplumun dikkatini çekmiştir. Ayrıca bazı insanların yetiştirdiği evladı, hayvanları, bitkileri diğerlerine göre daha farklı olabilmektedir. İlk çağlardan itibaren işte bu özelliklerden bir kısmı, atasözlerinin teşekkülüne kaynaklık eden etkenler arasında yer almaktadır.

İfade edelim ki, bir kısım mesellerinin teşekkülünde bazı insanlar, isimleriyle yer almıştır. Bu şekilde meselin oluşumuna etken olan insanların tavır ve hareketi, topluma faydalı olabildiği gibi faydasız hatta aleyhine ve olumsuz da olabilmektedir. Önce olumlu manada mesellerin teşekkülüne sebep olan insanın işlevinden başlamak yerinde olacaktır.

1.1. Olumlu İnsan Karakteri

Mesellerde yardım etme, cömertlik, cesaret, güzel ahlak ve fesahat sahibi olma gibi öne çıkan özellikleriyle bazı insanlar sosyal hayatta oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu tür mesellerde, bazen şahsın özelliği ism-i tafdil vezniyle veya izafet terkibi/İsim tamlaması ile zikredilmektedir. Bunlardan bazılarını örnekleriyle ve özellikleriyle beraber ele alacağız.

1.1.1 “أبلغ من قسٍّ”: (O kişinin yani övülen kişinin konuşması) *Kuss'dan daha edebîdir.*¹¹

¹¹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 111; Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mustaksâ fi emsâli'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî,1987), 1/ 29. Bu makalede atasözlerinin teşekkülüne sebep olan insan, hayvan, cisim ve mekân isimleriyle ilgi 50 den fazla atasözüne yer verilmiştir. Bunlar arasında oldukça meşhur olanlardan çok azı 2018 yılında düzenlenen sempozyum tebliğimizde de yer almıştır. Bunlardan birisi de bu atasözüdür. bk. Ramazan Kazan, “Arap Atasözlerinin Teşekkülünde Etkili Olan Önemli Temalar” 2. *Uluslararası İpek Yolu Akademik Çalışmalar Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, (Nevşehir: 2018) 559.

Ebû Hilâl el-‘Askerî (öl. 395/1004), atasözünün başındaki (أَبْلَغُ) yerine, (أَبْيَنُ) lafzıyla rivayet eder.¹² meseldeki özel isim, Kus b. Sâide’dir. O, hitabetinin güzelliği ve edebî oluşuyla meselin teşekkülüne vesile olmuştur. Bununla ism-i tafdil kalıbı ile takdir edilen şahıs, hitabetinde Kuss’dan da daha edebî olmakla methedilmiştir ve edilmeye de devam edilmektedir.

İfade edelim ki, Kus, hikmetli sözleri, güzel ve edebî konuşmasıyla meşhur bir şahsiyettir. Ayrıca o, esasına dayanarak ilk konuşan, (أَمَّا بَعْدُ), (مِنْ فُلَانٍ إِلَى فُلَانٍ) ifadelerini ilk kullanan¹³, hikmetli söz söyleyen şair hatiplerden¹⁴ olup Cahiliye döneminin hitabet alanındaki en ünlülerindendir. Onun güzel konuşmaları insanları etkilediği için sonraki dönemlerde bu özelliğe sahip hatipler onunla kıyaslanarak takdir edilmişlerdir. Bu yapılırken genelde hitabeti övülen kişiyi ifade eden ve mübteda olan (هو) zamiri yukarıdaki vecizede de olduğu gibi hafzedilmiştir. Zamir, takdir edilecek olursa, sözün aslı şöyle olur: (هو) (أَبْلَغُ مِنْ قَس). *O, Kus’tan daha belîğ/edebî (konuşandır).*

Kus’un bu özelliği şiirlere de konu olmuştur. el-Meydânî (öl. 518/1124) bu bağlamda şu beyti takdim eder:

وَأَبْلَغُ مِنْ قَسٍّ وَأَجْرَى مِنْ الَّذِي بَدَى ** الْغَيْلِ مِنْ خَفَانٍ أَصْبَحَ حَادِرًا

(Övülen kişi) Kus’dan daha edebî ve sık ağaçlarla kaplı kaygan/kaypak zeminli ormanda ikame edenden/oturandan daha cesurdur.¹⁵

Mesellerinde Kus’la birlikte belagatiyle öne çıkan şahsiyetlerden biri de Sahbân Vâil’dir. ez-Zemahşerî (öl. 538/1148), onun ismini Kus’tan önce zikreder. Onunla ilgili mesel de şöyledir:

(أَبْلَغُ مِنْ سَحْبَانَ وَائِلٍ) ” Övülen kişinin konuşması) Sehbân Vâil’den daha belîğ/edebîdir.¹⁶

1.1.2. “أَوْفَى مِنَ السَّمْوَالِ”: (O kimse/övülen kişi), Semev’el’den daha vefalıdır.¹⁷

Ahdine vefa gösteren insanlar, bu meselle takdir edilirler. Meselde adı geçen Semev’el (öl. 560), meselin oluşumuna vefa sıfatıyla sebep olmuştur. Cahiliye döneminde Hicâz bölgesinin Teymâ denilen muhitinde yaşayan bu şahıs¹⁸ verdiği sözü tutması ve kendisine teslim edilen emanetlere sahip çıkması, istenince iade etmesiyle meşhur olmuştur. Esas adı Semev’el b. Hayyân b. Âdiyâ’dır.

Vecizenin oluşumuna vesile olan olay şöyle olmuştur: el-Muallakâtü’s-seba’nın meşhur şairlerinden olan İmru’u’l-Kays’ın babasını Şam krallarında biri öldürür. O da buna karşı Kayser’den yardım istemeye giderken zirhlerini Semev’el’e emanet bırakır. Daha sonra bu kralla savaşırken İmru’u’l-Kays ölür.

Kral, Semev’el’den bu emanetleri almak isteyince vermez. Semev’el’i kuşatan kral, kalenin dışında olan oğlunu esir alıp ona İmru’u’l-Kays’ın mirasına en layık kimse olduğunu, yine onun amcasının oğlu ve aşiretinden olduğunu söyler. Aksi halde oğlunu öldüreceğini belirtir. Semev’el ailesinin oğullarının kurtulması için ısrarına rağmen, emanetleri vermez ve bu tehdide kulak asmaz. Kral da gözü önünde oğlunu öldürür fakat emanetleri alamadan oradan hayal kırıklığı ile ayrılır. Daha sonra Semev’el, bu emanetleri İmru’u’l-Kays’ın varislerine verir. Oğlunun ölümüne rağmen bu gayreti ve emanete sahip çıkışı meselin onun adıyla teşekkül etmesine sebep olur.¹⁹

Semev’el’in zor durumda dahi olsa verdiği söze/ahdine ve emanete sahip çıkması, şiirlere de yansımıştır. Bu bağlamda el-Meydânî (öl. 518/1124) şu beyti rivâyet eder:

¹² Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, 135

¹³ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, 135 Erşim 9 Ekim 2021, <http://rdjoudjou.freehostia.com/livre/%D8%AC%D9%85%D9%87%D8%B1%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%84.pdf>; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi’l-emsâl*’l-Arab, 1/ 29.

¹⁴ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk, Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1975), 1/45.

¹⁵ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/ 111.

¹⁶ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, 134; ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 28.

¹⁷ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 2/ 374; ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 135.

¹⁸ Âyet Atiyye, “Nebze anî’l-şâiri’s-Semevel” Erişim 27 Kasım 2021 https://sotor.com/%D9%86%D8%A8%D8%B0%D8%A9_%D8%B9%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D8%B9%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%85%D9%88%D8%A3%D9%84

¹⁹ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 2/ 374; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 135; Numan Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 116

كُنْ كَالسَّمْوَالِ إِذْ طَافَ الْهَمَامُ بِهِ ** فِي جَحْفَلٍ كَسَوَادِ اللَّيْلِ جَرَّارٍ

Saldırgan karanlık gece gibi koca birlikleriyle seni kuşattığı zaman, Semev'el gibi ol²⁰.

Ayrıca vefasıyla meşhur olmuş diğer bir isim de Avf b. Muhallim'dir. Fakat o Semev'el kadar meşhur olamamıştır. el-Meydânî'nin rivayet ettiği Avf b. Muhallim ile ilgili atasözü de şöyledir: “أَوْفَى مِنْ عَوْفِ بْنِ مُحَلِّمٍ” (O kimse/övülen kişi), *Avf b. Muhallim'den daha vefalıdır.*²¹

1.1.3. “هُمَا فِي بُرْدَةِ أَحْمَاسٍ”: O ikisi, Ahmâs'ın hırkasındadır²².

Bu mesel, birbirini çok seven iki kimsenin, daima beraber, sanki bir hırkadaymış gibi içli dışlı olmaları anlamında kullanılır.

Meselde geçen “أَحْمَاسٍ” Ahmâs, Yemen krallarından birinin adıdır. O, kendine hıms diye izafe edilen, emriyle özel olarak dokunan bir kumaştan dikilen hırkasıyla meşhur olmuştur.²³

Meselde, her iki kişi Ahmâs'ın oldukça değerli ve meşhur olan hırkasına nispet edilerek kinâye sanatıyla zikredilmiştir. Yani bu iki şahıs, değerli kral hırkasının içindeymiş gibi birbirlerine oldukça yakın, her zaman beraber ve muhabbet içindedirler.

Görüldüğü üzere mesel, özel dokunan kumaştan dikilen hırkasıyla meşhur olan Yemen kralı Ahmâs'ın adıyla teşekkül etmiştir.

1.1.4. “عِنْدَ جُهَيْتَةَ الْخَبْرِ الْيَقِينُ”: Doğru haber Cüheyne'dedir.²⁴

Bir şeyin hakikatini öğrenmek için ehline, uzmanına sormanın gerekliliğini ifade etmek için bu mesel söylenir.

Mesele konu olan şahıs, Cüheyne lakaplı Ahnes b. Ka'b'dır. Meselin ortaya çıkmasıyla ilgili olay özetle şöyle gerçekleşmiştir: Husayn b. Amr b. Muâviye b. Kilâb isimli bir kişi, Cüheyne kabilesinden olan Ahnes b. Ka'b ile yolculuğa çıkarlar. Yol boyunca değişik maceralar yaşarlar. En sonunda Husayn yolculuk esnasında Cüheyne tarafından öldürülür. Daha sonraki zamanlarda Cüheyne, Husayn için ağlayan bir kadınla karşılaşır. Ona kim olduğunu sorar. Kadın da öldürülen Husayn'ın eşi Sahra binti Amr olduğunu açıklar. Cüheyne, Husayn b. Amr'ı kendisinin öldürdüğünü haber verir. Fakat kadın, senin gibi birisi onu öldürmez diyerek inanmaz. Şu beyitle Ona doğru söylediğini ve doğru haberin kendi yanında olduğunu söyle ifade eder:

” وَعِنْدَ جُهَيْتَةَ الْخَبْرِ الْيَقِينُ ** تُسَائِلُ عَنْ خَصِيْنٍ كُلِّ رَكْبٍ ”

Her kafileye Husayn'dan soruyorsun, doğru haber Cüheyne'nin yanındadır.

Bu olaydan sonra bir haberin doğru olduğunu belirtmek için bu atasözü söylenir olmuştur.²⁵ Böylece Cüheyne'nin doğru sözlülüğü ile “Doğru haber Cüheyne'dedir” meselinin teşekkülüne vesile olduğuna şahit oluyoruz.

1.1.5. “أَكْرَمُ مِنْ حَاتِمٍ”: (Övülen kişi/O), Hatimden daha cömerttir.²⁶

Mesel, (أَكْرَمُ) lafzı yerine eş anlamı olan ” (أَجْوَدُ) ile de rivayet edilmiştir.²⁷ Arap meselleri arasında en meşhur olanlarından birisidir. Zira Arap, cömertliği ile övünür. Bunun en güzel örneğini teşkil eden ender şahıslardan biri, Hâtim et-Tâî'dir. O, el-Meydânî'nin (öl.518/1124) haber verdiğine göre cömert, cesur, şair ve muzaffer bir şahsiyettir. Savaşınca üstün gelir, iyilikte ve ihsanda yarışır, istediği zaman verir, kılıç kullanmada ileri seviyededir, esir edince serbest bırakır, varlık sahibi olunca infakta bulunur, hiçbir anneye dokunmayacağına dair yemin ederdi.²⁸

²⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 374.

²¹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 375.

²² Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/400 .

²³ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 400.

²⁴ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 3.

²⁵ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/3-5.

²⁶ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/182.

²⁷ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/182 ; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/53.

²⁸ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/182; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 53.

Hâtim et-Tâî'yi mesellere konu eden, değişik cömertlik hikâyeleri vardır. Onlardan birisi de şöyledir: açlık ve kıtlık senesinin hüküm sürdüğü bir gecede, aile efradını bile aç oldukları için oyalayarak uyutmaya çalışırken, çocuklarının aç olduğunu söyleyen bir kadın çıkagelir. Kadına çocuklarını getirmesini ve onları mutlaka doyuracağını yeminle ifade eder. Sonra kalkar ve evinden dışarı çıkar. Arkasından hanımı, “çocuklarını oyalayarak aç uyuttuğun halde nereye gidiyorsun?” der. Hanımı Mâviye'nin anlattığına göre atını keser. Ateş yakıp orada pişen etlerle yabancı kadının çocuklarını doyurur. Sonra da kendi ev halkını uyandırıp onlara da ikram eder.²⁹

1.1.6. «أَبْصَرَ مِنْ زَرْقَاءِ الْيَمَامَةِ»: (O), *Yemâmetü'z-Zerkâ'dan daha iyi görür.*³⁰

Mesel, keskin gözleriyle oldukça uzaktaki şeyleri görmesiyle meşhur olan Yemâmetü'z-Zerkâ isimli kadına nispet edilmiştir. Bu kadının gök renginde mavi gözleri olduğu için “Yemâmetü'z-Zerkâ” lakabı verilmiştir. Kadının asıl adı, Yemâme olup Cedîs kabilesindedir Lokman b. Âd'ın kızıdır.³¹

Meselin ortaya çıkmasına vesile olan olay şöyle gerçekleşmiştir: Cedîs kabilesinin rakibi ve düşmanı olan Tasm kabilesiyle sürekli aralarında kavgalar söz konusudur. Tasm kabilesi bir baskın yapmak için hazırlanır ve yola çıkarlar. Bu esnada Yemâmetü'z-Zerkâ, yüksek bir tepeye çıkar ve keskin gözleriyle üç günlük mesafedeki bu hareketliliği görür. Kabilesine Tasm kabilesinin baskın için kendilerine doğru geldiğini haber verir. Fakat bütün ısrarına rağmen kavmi ona inanmaz. Tasm kabilesi aniden gelerek baskın yapar. Cedîs kabilesini perişan eder. Bu olaydan sonra Yemâme'nin uzak mesafeleri gören keskin gözlerinin hakikati ortaya çıkar ve bu meselin teşekkülüne sebep olur.³²

1.2. Olumsuz İnsan Karakterleri

Mesellerin oluşuma bazı insanlar kötülükleri, vefasızlıkları, zulümleri, cimrilikleri gibi uygun olmayan tavır ve davranışlarıyla vesile olmuştur. Bu tür mesellerden insanlar ibret almış ve uygun olmayan davranışlardan uzak durmuşlardır. Şimdi bu tür bazı mesellere dikkat çekilecektir.

1.2.1. «مَوَاعِيدُ عَرْقُوبٍ»: (Onun vaatleri), *Urkûb'un vaatleri (gibi)dir.*³³

Verdiği sözleri yapmayı hep erteleyen ve sonunda da yerine getirmeyen kimseler, bu meselle dile getirilir.³⁴ Urkûb isimli şahıs çok söz verip yerine getirmediği için bu meselin izafet terkibi şeklinde teşekkülüne vesile olmuştur.

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) haber verdiğine göre mesel şöyle teşekkül etmiştir: el-Amâlîk'dan adı Urkûb olan bir adama kardeşi gelip bir miktar hurma ister. Urkûb ona “tamam, ilk meyvesi çıkınca vereyim” der. Hurma çıkınca, kardeşi gelir. Ona “biraz daha olgunlaşmış koruk olunca vereyim” der. O her geldiğinde kızarınca, kekremiş olunca, iyice olgunlaşınca vereyim diyerek onu başından savar ve devamlı kardeşini atlatır. Hurmalar olgunlaşınca da bir gece gizlice toplar ona hiçbir şey vermez. Her defasında söz verip tutmadığı için onun ismi, vaatleri yerine getirmeme konusunda meşhur olur.³⁵

Bu mesel, Ka'b b. Zühayr'ın (öl. 646), Hz. Peygamber'e (s.a.v) takdim ettiği Kasîdetü'l-bürde adıyla meşhur şiirinde de yer almıştır. Sevgilisinin verdiği sözü tutmaması ve ertelemesini şâir, 11. Beyitte şöyle ifade eder:

كَانَتْ مَوَاعِيدُ عَرْقُوبٍ لَهَا مَثَلًا * وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْأَبَاطِيلُ

*Urkûb'un verdiği sözleri ertelemesi, ona/sevgiliye örnek oldu. Onun/sevgilinin verdiği sözler, boş şeylerden başka bir şey değildir.*³⁶

²⁹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/183.

³⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 131:Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/18.

³¹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 131, Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/18. Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 220.

³² Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 131, Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/18. Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 220-221.

³³ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabü'l-emsâl*, thk. Abdulmecid Kîdâş, (Dimaşk: Dâru'l-Memûn, 1980), 1/ 87.

³⁴ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabü'l-emsâl*, 1/ 87. Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 67.

³⁵ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabü'l-emsâl*, 1/87.

³⁶ Ka'b b. Zühayr, *Divânu Ka'b b. Zühayr*, thk. Ali Fâû'r, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 62.

Kendisinin vefalı ve verdiği sözleri yerine getirdiğini söyleyen fakat vefasız ve yalancı için “verdiği sözleri tutmaz boş vaatlerde bulunuyor” manasına bu mesel kullanılır olmuştur.

1.2.2. “أَتَبُّ مِنْ أَبِي لَهَبٍ” : *Ebû Leheb’ten daha perişan oldu, daha kötü helak oldu/öldü*³⁷

İnsanlara zulmeden, hakkın ve hakikatin karşısına çıkıp engel olanların son anları ve başlarına gelecekler aktarılırken bu mesel söylenir. Meselin teşekkülüne Hz. Peygamber’e (s.a.v) eziyette bulunmasıyla meşhur olan ve hakkında sure nazil olan Ebû Leheb vesile olmuştur.

Ebû Leheb, adese denilen çiçek türünden bir hastalığa tutulmuş, Bedir savaşından yedi gün sonra da müşriklerin yenilmesinden dolayı kahrından ölmüştür. Onun kabilesi Kureyş, bu hastalığı veba gibi bulaşıcı kabul ettiğinden yanına kimse yaklaşmamıştır. Hal böyle olunca ölüsü kokmuş, nihayet üç gün sonra ailesi kınanmaktan korktuğu için Sûdânî’lerden birkaç kişiye ücretle onu gömdürmüştür. Kur’an’ın on beş sene evvel haber verdiği üzere Ebû Leheb, maksadına eremediği gibi, ahirette çekeceği azaptan dolayı da ebedî hüsrana düşerek helak olmuştur.³⁸

1.2.3. “أَسْرَعُ مِنْ نِكَاحِ أُمِّ خَارِجَةَ” Mesel, (o şahıs) *Ümmü Harice’den daha çabuk evlendi/nikahlandı* şeklinde tercüme edilse de kaynakların verdiği haberlerden hareketle esas anlam, (o şahıs) *Ümmü Hârice’den daha fazla evlendi* şeklindedir. Dolayısıyla bu mesel, çok evlenip boşanan için söylenir.

Meselin ortaya çıkmasına neden olan Ümmü Hârice, kolaylıkla eş değiştiren cahiliye dönemi kadınlarından biridir. Kendisiyle evlenmek isteyen erkeğin teklifini hemen kabul eder, kocası boşamak isterse, hemen boşanırdı. Tekrar başkasıyla evlenmede acele ederdi. Evlendiği kişiden hoşlanmazsa, boşanarak başkasıyla evlenirdi. Böylece kırk kişiyle evlendi ve yirmi küsur canlı çocuk dünyaya getirdi. Çocuğunun birisinin kimden olduğu bilinmediğinden babaya değil, kendisine nispet edildi. Bu çocuğundan dolayı Ümmü Hârice yani Hârice’nin annesi olarak künyelendi.³⁹ Böylece cahiliye döneminde yaşamış Ümmü Hârice’nin çok evliliği, bu meselin teşekkülüne vesile oldu. Atasözü aşırılığı özellikle de sık evlenip boşanmayı ifade etmek için kullanıla geldi.

1.2.4. “أَبْخُلُ مِنْ مَادِرٍ” : (O) *Mâdir’den de daha cimridir*.⁴⁰

Mâdir, Hilâl b. Âmir oğullarından olup çok cimri bir şahıstır. Onun cimriliğinden hareketle bu mesel oluşmuştur. Onun cimriliğini gösteren olay şöyle gerçekleşmiştir:

O develerini çeşme veya kuyunun yanındaki yalağa/havuzda koyduğu su ile sulardı. Yalakta/havuzda develerinin içmediği arta kalan suyu bile başkalarının develeri içmemesi için dışkıyla kirlletirdi. Böylece artan suyunu kendinden sonra gelecek insanların hayvanlarına içilecek evsafı bırakmazdı. Bu hareketiyle yani artık suyunu bile başkalarına bırakmayacak kadar cimriliği ile meşhur olmuştu.⁴¹ İşte Mâdir’in bu hareketi, ismini muhtevi atasözünün teşekkülüne vesile olmuştur. Daha sonraları da mesel, birisinin cimriliğini belirtmek için kullanılır olmuştur.

Onun bu özelliği, adının şiirlere girmesine de vesile oldu. İlgili beyit şöyledir:

لَقَدْ جَلَّتْ خَزِيًّا هَلَالٌ بَنِي عَامِرٍ ** بَنِي عَامِرٍ طَرًّا بِسَلْحَةِ مَادِرٍ

*Hilâl b. Âmir Oymağı (sülalesi), tüm Benî Âmir kabilesini kuyuyu pisleten Mâdir’in rezaletine benzeyen bir rezaletle utanç altında bıraktı*⁴².

1.2.5. “أَحْمَقُ مِنْ هَبْنَقَةَ” : (O) *Habennaka’dan daha Ahmaktır*.⁴³

³⁷ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 32.

³⁸ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat,1979), 9/ 6260-6261.

³⁹ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/ 348.

⁴⁰ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/111.

⁴¹ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/111.

⁴² Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/ 112.

⁴³ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/217; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 85.

Ahmak, saf, kandırılan ya da inanılması mümkün olmayan şeylere inan insanların durumları, Habennaka'dan hareketle teşekkül etmiş olan bu meselle anlatılır.

Habennaka'nın esas adı Yezîd b. Servân'dır. Kays b. Sa'lebe oğullarındandır. Ahmak ve saflığı ile meşhurdur. Bu atasözünün teşekkülüne sebep olan hadise şöyle gerçekleşmiştir: Bir defasında o, devesini kaybeder. Kim devesi bulursa, ona devesini vereceğini ilan eder.

Ona, "o halde niçin deveni arıyorsun?" denilince:

"Deveyi bulmanın mutluluğunun ne kadar büyük olduğunu bir bilseniz! Siz de onu hediye edersiniz" der.⁴⁴

Yukarıdaki olaydan sonra saf olan ve aklını kullanmayıp ahmakça iş yapanlar için bu atasözü söylenir olmuştur. Bu da yitirdiği devesini bulmasının mutluluğu karşısında onu hibe edecek derecede saf olan Habennaka'nın yukardaki sözünden ortaya çıkmıştır.

Habennaka'nın bu özelliğinden dolayı adının şiirlerde yer aldığına şahit oluyoruz. Bu bağlamda şair, öğüt verirken kişiye dedesiyle/atasıyla yaşamasını her şeyi kafaya takmayıp Habbennaka gibi saf olmasını emir kipiyle şöyle ifade eder:

عَشُّ بَجْدٍ وَكُنْ هَبْنَقَةَ الْقَيْسِيِّ *نَوْكًا أَوْ شَبِيَّةَ بِنِّ وَوَلِيدٍ.

Atanla yaşa. Saflıkta Habbenaka el-Kaysî veya Şeybe b. Velid gibi olma.⁴⁵

Yukarıda zikri geçen insanların dışında daha pek çok kişi, olumlu ve olumsuz özellikleriyle mesellerin teşekkülüne vesile olmuştur.

1.3. Mesellerin Teşekkülünde Cins İsimlerin Etkisi

Özel isimlerin dışında cins isimler de mesellerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Mesela kadınlar nazik olmalarıyla, yetimler ağlamalarıyla, kadı zulmüyle atasözlerinde yer almıştır. Bunlardan önce kadınların mesellerin teşekkülüne neden olması ele alınacaktır.

1.3.1. "يا أَنْجَشَةُ رُوَيْدِكَ سَوْقًا بِالْفَوَارِيرِ": *Ey Enceşe! cam şişelerini götürürken, yavaş ol.*"⁴⁶

Mesel, Hz. Peygamber'in (sav) vecize haline gelmiş hadislerinden birisidir. Kadınlar, cam şişelere benzetilerek nazik olduklarına, kalplerinin kırılabileceğine, üzülebileceklerine dikkat çekilerek vecizede yer almıştır. Bunun için develerin sırtlarına kurulan özel mekânda seyahat eden kadınların daha dikkatli sevk edilmesi Enceşe'den istenmektedir. Zira kadınların çok nazik olmaları dolayısıyla hatırlarının kırılmaması için onlara nazik davranılması vecizede teşbihli bir şekilde anlatılmıştır.

Görüldüğü üzere cam şişeye benzetilen ve gayet nazik olan kadınlar, yukarıdaki vecizenin teşekkülüne vesile olmuştur.

1.3.2. "أَبْجَى مِنْ يَتِيمٍ": *(O), yetimden daha fazla ağlamaktadır.*⁴⁷

Özel isimlerin dışında cins isimlerin atasözlerinin teşekkülüne neden olduğuna ikinci örneği yetimler konusunu ihtiva eden bu atasözü verilebilir. Meselde ağlama vasfı, cins isim olan yetime yüklenmiş ve mesel ism-i tafdil vezninde kullanılmıştır.

İnsanlar içinde babasını kaybeden kimseye yetim denilmektedir.⁴⁸ Yetimlerin babalarının olmaması ve yanlarında destek çıkacak baba gibi birinin olmaması hayatta en çok onları üzer ve ağlatır. İşte onların duygulu halleri meselin teşekkülüne neden olmuştur. Herhangi bir sıkıntıdan dolayı üzülen, ağlayan kişi için bu atasözü söylenmektedir.

⁴⁴ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 217; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/85-86.

⁴⁵ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 218.

⁴⁶ Buhârî, *Edeb*, 90; er-Râmehermüzî, *Kitâbu emsâli'l-hadis*, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye), 1988, 123-124; Şerîf er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk, Taha Muhammed), (Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1967), 30; Râfîî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973), 2/ 330; Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, 100-101. Burada edebî olarak "istiâreyi tasrihiye" vardır. Zira müşebbeh olan kadınlar cam şişelere benzetilmiş ve hafzedilmiştir. Dolayısıyla cam şişelerden maksat da hanımlardır. bk. Halil Muhammed Sâlim, "el-Belâğatu'n-nebeviyye" *Hedyü'l-İslâm*, 7, Receb, (Nisan 1983) 27.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 28.

⁴⁸ Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim*, (Ankara: İmaj Baskı, 2003) 2/ 881.

1.3.3. “أَجُورٌ مِنْ قَاضِي سُدُومَ”: (O), *Sedûm kadısından/ hakiminden daha zalimdir*.⁴⁹

Bu mesel, cins isim olan hâkimin zulmünü konu edinmektedir. Atasözünde geçen Sedûm, Lut (a.s) kavminin yaşadığı şehirlerden birinin adıdır.⁵⁰ Sedûm’da yaşayan ve zulümüyle meşhur olan bir hâkim, bu meselin teşekkülüne konu olmuştur.

Zalim olan ve zulümle muamele eden insanlar, bu atasözünün teşekkülünden sonra Sedûm kadısına benzetilerek zikredilir olmuştur. Yukarıda zikri geçenlerin dışında daha pek çok kişi olumlu ve olumsuz özellikleriyle mesellerde yer almaktadır. Ancak makale sınırları içerisinde bu kadarıyla yetinmek yerinde olacaktır.

2. Mesellerin Ortaya Çıkışına Etki Eden Hayvanlar

Pek çok hayvan, ileri derecedeki özelliklerinden dolayı mesellerde adlarıyla birlikte yer almıştır. Hayvan türlerinin çokluğu ve ayrı ayrı vasıflarının olması örneklerimizin de artmasına neden olmuştur. Şimdi bu tür hayvanlardan bir kısmının özellikleri ve atasözünde yer alma nedenleri incelenecektir.

2.1. “أَنُومٌ مِنْ عَبُودٍ”: (O), *Parstan daha uykucudur*.

Canlılar içinde en çok uyuması ve uykusunun oldukça derin olmasıyla pars⁵¹ meşhur olmuştur. Pars diğer adıyla çita bu özelliğinden dolayı meselin teşekkülüne sebep olmuştur. Aynı şekilde insanlardan en çok uyuyan kişi olması dolayısıyla Abbûd adlı şahıs da “أَنُومٌ مِنْ عَبُودٍ” *Abbûd’dan daha uykucu*⁵² atasözünün doğmasına neden olmuştur.

İnsanlar arasında çok uyuyan kişinin vasfını dile getirmek için artık bu meseller kullanır hale gelmiştir.

2.2. “لَا تَنْتَطِحُ فِيهَا عَزْرَانٌ”: *Orada iki dişi keçi tokuşmaz*.⁵³

Bu söz, Hz. Peygamberin (s.a.v) hadislerinden birisi olup vecize haline gelmiştir. Vecizede geçen (تَنْتَطِحُ) fiili, “tokuşur, toslaşır, vuruşur”⁵⁴ anlamına gelir. İbn Düreyd (öl.321/933) (لَا يَنْتَطِحُ فِيهِ عَزْرَانٌ) şeklinde yani fiilin kipini müzekker olarak rivayet eder.⁵⁵ (العَزْرَانُ) “dişi keçi” anlamına olup tesniyesi (العَزْرَانِ) şeklinde gelir.⁵⁶ Vecizedeki fiil, genellikle müzekker olarak rivayet edilmiştir.⁵⁷ Ancak nahiv kurallarına göre fail, hakiki müennes olup fiili ile arası ayrılırsa, fiilin hem müzekker hem de müennes şeklinde gelmesi caizdir.⁵⁸

Bu vecize “anlaşmazlığın ve çekişmenin gayet basit ve ehemmiyetsiz olduğuna” işaret için söylenir. Zira tokuşma/toslaşma dişi keçiler arasında değil, erkek keçiler ve koçlar arasında olur.⁵⁹ O zaman anlam, gayet basit bir sıkıntısı veya problemi olan kişi için “kafaya takmaya, problem etmeye değmez” şeklinde olur. Yine “incir çekirdeğini doldurmaz”⁶⁰ deyimini de bu anlamda kullanılır.

⁴⁹ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/190.

⁵⁰ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/190.

⁵¹ Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 2/355.

⁵² Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 2/355.

⁵³ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, Dâru’l-Cil, 2/15; Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, (to PDF: www. al-mostafa.com), 524; Kudâî, Ebû Abdillâh, *Mmusnedü Şihâb*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1986), 2/46, 47, 48; İbnü’l-Esîr Mec’duddin Muhammed Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk, Mahmud Muhammed ve Tâhir Ahmed, (Kahire:Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, 1963), 5/74; Kazan, “Arap Atasözlerinin Teşekkülünde Etkili Olan Önemli Tem’alar”, 560.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/621; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 223.

⁵⁵ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1982), 21.

⁵⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 466.

⁵⁷ Kudâî, *Musnedü Şihâb*, 2/ 48; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, (Musul: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem 1983)17/69; İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1975), 1/ 208.

⁵⁸ İbn Hişâm, *Şerhu katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*, (İstanbul: Dersaadet, ts),183.

⁵⁹ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/74; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/ 621; er-Râfiî, Mustafâ Sadık, *Târihu âdâbi’l-Arab*, 2/ 330.

⁶⁰ Tülbentçi, Feridun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1963), 218.

Dolayısıyla tokuşma yeteneği olmayan dışı keçi, bu özelliğinden dolayı, çekişmeye, tartışmaya gerek olmayan durumlara dikkat çekmek için vecizenin doğmasına vesile olmuştur denilebilir.

2.3. “أَكَلْتُ يَوْمَ أَكَلِ الثَّوْرُ الْأَبْيَضُ”: *Beyaz öküzün yenildiği gün, ben yenilmişim.*⁶¹

Meselin eğitmek, öğretmek veya eğlendirmek amacıyla fabl türünde hayvanların dilinden aktarılan çeşidine “el-Meselu'l-Hurâfi” (المثل الخرافي) denir.⁶²

Atasözünde aslan, renkleri farklı üç öküzü, bu farklılıklarından dolayı birbirlerine destek çıkmalarını engellemiş ve iki öküzü ayrı zamanlarda yemiştir. En son öküzün yardımsız bıraktığı arkadaşlarının yenmesinden sonra, sıranın kendisine geldiğini fark edince, söylediği bu söz atasözü haline gelmiştir.⁶³

Atasözü kişinin, kendisine yardım edenlerini kaybettiği zaman söylenir. Bu sebeple Hz. Alinin şehadeti, Hz. Osman'ın şehit edildiği gün ile irtibatlandırılır.⁶⁴ Nitekim Hz. Ali, arkadaşlarının ihtilafa düşüp vaziyetin vahametini anlayınca yukarıdaki atasözünü konumuna göre değiştirerek şöyle demiştir: “**إِنَّمَا خَدَلْتُ**” “*Ben (aslında) Osman'ın yalnız bırakıldığı gün, yalnız kaldım.*”⁶⁵

Meseldeki öküz, birbirini zor durumlarda basit nedenlerden dolayı yardımsız bırakma, düşüncesizlik ve saflıktan kinâyedir. Dolayısıyla öküzün, saflığı, kandırılmaya meyyal hali vecizenin teşekkülüne konu olmuştur.

2.4. “الْخَيْلُ أَعْلَمُ بِفِرْسَانِهَا”: *At, binicisini en iyi bilendir.*⁶⁶

Atlar, sırtlarına binenleri dener ve onları tecrübeli olup olmadıklarını ayırt eder ve bilirler.⁶⁷ Onlar sırtında taşıdığı kimsenin istediklerinin farkında olarak hareket ederler. Kişi mülayim, korkak, tecrübesizse, yavaş yavaş hareket etikleri gibi onu sırtından bile atabilirler. Süvari tecrübeli ise komutlarından hareketle hemen hızlanır, gerekirse şaha bile kalkarlar. Kısa zamanda uzun mesafe kat ederler. Savaşlarda sahibine hızıyla, gücüyle yardım ederler.

Mesel, kişinin yönetim anlayışı, tecrübesi ve uzmanlığından hareketle emri altındaki veya yönetimindeki insanların ona göre tavır sergileyeceğine dikkat çekmektedir. Hayvan olan atın, binicisine göre hareket etmesi ve ona göre davranış sergilemesi bu meselin teşekkülüne vesile olmuştur.

Atların sürçmeleri, tökezlemeleri dikkatten kaçmamış ve mesellere kaynaklık teşkil etmiştir. Nitekim “**إِنَّ الْجَوَادَ قَدْ يَعْتَرُ**”: *Her atın tökezlemesi vardır/her at tökezler.* “**لَكِنَّ جَوَادِ كِبْوَةَ**”: *Şüphesiz at sürçebilir* meselleri bunun en açık delilidir. Atların sürçmelerinden hareketle her bakımdan güzel, mükemmel iş yapan kişi de hata yapabilir anlamında⁶⁸ bu iki atasözü ortaya çıkmıştır.

Atların hızlı ve seri oluşları da dikkatlerden kaçmamış ve meselin teşekkülüne neden olmuştur. İlgili atasözü şöyledir: “**أَسْرَعُ مِنْ مَرِّ الْخَيْلِ**”: *(O), Attan daha hızlı, seridir.*⁶⁹ Seri, hızlı olan ve koşan kişinin durumu, ata benzetilerek bu meselle daha edebî bir şekilde kullanılır olmuştur.

Yine atların yara ve kusurları da olsa koşmalarından hareketle diğer bir atasözünün teşekkülüne de sebep olduklarına da şahit oluyoruz. Konuyla ilgili mesel şöyledir: “**الْخَيْلُ تَجْرِي عَلَى مَسَاوِيهَا**”: *Atlar kusurlu da olsa koşarlar.*⁷⁰

Atasözündeki “مَسَاوِي” kelimesi, kötülük, sıkıntı, kusur anlamına “سُوء” lafzından türemiştir.⁷¹ Atlar aksaklık, yara gibi kusuru da olsa, koşmadan geri kalmazlar. Onların bu özelliğinden hareketle, asil

⁶¹ Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 117; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, thk, Muhammed Huseyn, (Beyrut: 1987),1/352; Hıdır Musâ, *et-Tecvâl fî kütübi'l-emsâl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 18: Kazan, “Arap Atasözlerinin Teşekkülünde Etkili Olan Önemli Temalar”, 561.

⁶² Hıdır Musâ, *et-Tecvâl fî Kütübi'l-emsâl*, 8.

⁶³ Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 1117-1118; Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/352;

⁶⁴ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 37.

⁶⁵ Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/352.

⁶⁶ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/239; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 316.

⁶⁷ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/239; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 316.

⁶⁸ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-emsâl*, 1/ 51.

⁶⁹ Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1/165.

⁷⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 238; Zemaşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 316.

⁷¹ Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 42.

ve karakterli insanlar da bazen zayıflık hali gösterebilirler de, karakteri gereği sözünde durup asaletini ve cömertliğini gösterirler.⁷² Böylece atasözleriyle, atların bu özelliğinden hareketle asil ve karakterli insanların sıkıntılı duruma düşmeleri bile güzel karakterlerinin gereğini devam ettireceklerine dikkate çekilmektedir.

2.5. “أَبُولٌ مِنْ كَلْبٍ”: (O), köpekten daha fazla bevl edicidir/işer.⁷³

Çok idrara çıkma ve bevl etme köpeğin özelliklerinden birisi olarak mesel haline gelmiştir. Zira köpekler boş mekânda dolaşırken pek çok yeri koklar sonrasında ya “işer veya arka ayağının birisi kaldırıp işer gibi yapar.”⁷⁴ Kısa bir sürede pek çok yere bevl eder.⁷⁵

Netice itibarıyla burada köpeğin çok bevl etmesi ya da bevl etmese de bevl etme hareketini yapması bu meselin teşekkülüne neden olmuştur. Mesel kendini üşüten ve hastalığı dolayısıyla ya da bünyesi nedeniyle sıklıkla idrara çıkan kişiler için söylenir.

Ayrıca köpeğin kusmuğuna geri dönme özelliği de meşellere konu olmuştur. Bu bağlamda bir vecizesinde Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “العائد في هبته كالكلب يعود في فيه”: *Hibesinden dönen, kusmuğuna dönen köpek gibidir.*⁷⁶ Vecizede hibe edilen bir şeyden dönmeyen, kötü bir davranış olduğu, bir teşbihle dile getirilmiş ve bundan sakındırılmıştır.

Yine köpeğin bir şeyi yerken dışarıdan özellikle kendi cinsleri yanına yaklaşınca hırlaması ve onunla itişmesinden hareketle “أبخل من كلب”: *Köpekten daha cimri*⁷⁷ meseli teşekkül etmiştir.

2.6. “أَبْكُرُّ مِنَ الْغَرَابِ”: (O), Kargadan daha erkencidir.⁷⁸

Erkenden işine kaydına başlayan için karga gibi erkenci denirken, açgözlü ve hırslı için de domuz gibi hırslı, aynı şekilde yaltaklanan, dalkavukluk yapan ya da yağcılık yapan kişi için de köpek gibi yaltakçı, dalkavuk denir.⁷⁹

Karga, erkenden hareket edip karnını doyurmanın yolunu arayan hayvanlardan ve en başta gelenlerinden birisidir. Bu özelliğinden dolayı insanlardan işine, gideceği yere erken çıkan kimseler kargaya benzetilmiştir.

Diğer taraftan karganın bir özelliği de hurmanın en güzelini ve mükemmelini bulmasıdır. Bu bağlamda şu meselin teşekkülüne kaynaklık etmiştir: “وَجَدَ ثَمْرَةَ الْغَرَابِ”: (O), *Karganın hurmasını buldu*⁸⁰.

Bu mesel, elde etmek istediğinin en mükemmelini bulan kimse için söylenir. Bu anlamın karga aracılığıyla verilmesinin nedeni, az önce de zikredildiği üzere onun, hurmanın en iyisini ve güzelini bulmadaki maharetinden dolayıdır.⁸¹

2.8. “الدَّئِبُ يَأْذُو لِلْغَزَلِ”: Kurt ceylana tuzak kuruyor.⁸²

Başkalarına tuzak kuran ve hile yapan insanların vasıflarını daha etkili bir şekilde ifade etmek için bu mesel kullanılır.⁸³ İfade edelim ki, hayvanlar arasında kurt, tuzak kurarak avlamasıyla meşhur olmuştur. İntak⁸⁴ sanatında en çok rol model olarak kullanılan hayvanlardan birisidir.

⁷² Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 238; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 316; Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 49.

⁷³ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 30.

⁷⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 386.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/31.

⁷⁶ Buhârî, *Hibe*, 14; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), *Hibât*, 1, 2, 7, 8; er-Râmehurmuzî, *Kitâbu emsâli'l-hadis*, 128; Ebû Abdillâh el-Kudâî, *Musnedü Şihâb*, 1/ 192.

⁷⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 134; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/114.

⁷⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 132; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/28.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/28

⁸⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 362.

⁸¹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/362; Ayrıca bkz. Taşdelen, Hasan, “Meydânî'nin Mecme'u'l-Emsâl'i Çerçevesinde Arap Deyim ve Atasözlerinde Bitkiler”, *Bilimname*, 17, (Kasım 2009), 275.

⁸² Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-emsâl*, 1/82; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 320.

⁸³ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 320.

Kurdun tuzak kurma ve kandırma özelliğinden hareketle bu mesel teşekkül etmiştir. Başkalarına hile yaparak kandıran, tuzağa düşüren kimseler için bu mesel kullanılır olmuştur.

Yine kurdun diğer bir vasfı olan açlığı da meselin teşekkülüne vesile olmuştur. “**أَجْوَعُ مِنْ**” **ذَنْبٍ**: (O), *kurttan daha açtır*.⁸⁵ Dolayısıyla açgözlü ve çok tamahkâr insanlar hakkında, kurdun açgözlülüğünden hareketle bu mesel söylenir olmuştur.

2.9. **فُلَانٌ يُقَرِّدُ فُلَانًا**: *Falan falana maymun rolü oynuyor/yapıyor*.⁸⁶

Meseldeki maymun kelimesi, kandırma ve rol yapmaktan kinâye olarak kullanılmıştır.⁸⁷ Maymunun yapmacık hareketleri bu meselin teşekkülüne sebep olmuştur. Bir kimsenin diğer insanı kandırması, ona hile yapması, maymunun bu özelliği ile belirgin hale getirilerek bu mesel kullanılır olmuştur.

2.10. **كُلُّ شَاةٍ بِرِجْلِهَا مُعَلَّقَةٌ**: *Her koyun bacağından asılır*.⁸⁸

Küçükbaş hayvanlar içinde insanların et ihtiyacını karşılayan hayvanların en önemlilerinden birisi de koyundur. Koyunların kesilip yüzülmesi ve etinin parçalara ayrılması esnasında ayaklarından asılması mesellerin teşekkülüne sebep olmuş ve böylece de meşhur olmuştur.

Herkesin işlediği suç kendisini ilgilendirir. Suçu olmayana başkasının suçu yüklenmez anlamına bu mesel, her koyunun kendi ayağından asılmasından hareketle söylenir olmuştur.

2.11. **أَجْهَلُ مِنْ حِمَارٍ**: (O), *merkepten daha cahildir*⁸⁹

Merkebin bir vasfı olan zor eğitilmesi, insanların komutlarını öğrenememesi, yukarıdaki meselin teşekkülüne vesile olmuştur. Dolayısıyla çok geç anlayan yâda anlaması zor olan ve cahil kalan kişiler için bu mesel kullanılır olmuştur. Yine **أَجْهَلُ مِنْ فَرَّاشَةٍ**: (O), *kelebekten daha cahildir* şeklindeki meseli de kendisini ateşe atıp⁹⁰ yakarak öldürmesi dolayısıyla cahilliği ifade etmek için kullanılan başka bir atasözüdür.

Diğer taraftan ayının şişman ve yağlı olması; **أَسْمَنُ مِنْ دُبِّ**: (o), *aydan daha şişman/yağlıdır*⁹¹ meselinin; kirpinin daha iyi işitmesi ve koku alması **أَسْمَعُ مِنْ قَنْفَدٍ**: (O) *kirpiden de daha iyi işitir*⁹² meselinin teşekkülüne sebep olmuştur.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak makale sınırları içerisinde bu kadarla yetinmek yerinde olacaktır.

3. Mesellerin Oluşumuna Etki Eden Cisimler

Tabiatı oluşturan pek çok canlı, cansız, cisim, alet, edevat söz konusudur. Bunlardan bir kısmı işlevleri gereği insanların dikkatini çekmiş ve pek çok mesele kaynaklık etmiştir. Şimdi bu cisimlerden bazılarının, mesellerin teşekkülüne olan etkisi incelenecektir.

⁸⁴ İntak, konuşma anlamına gelen(نطق) fiilinin if'âl babından mastarıdır. İnsanın sıfatlarını diğer varlıklara nispet etmek olan teşhis sanatıyla aynı anlama gelip genellikle hayvanları, bitkileri, cisimleri konuşurma şeklinde ifade edilen bir edebî türdür. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 833; Mecdî Vehbe-Kamil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahât fi'l-lüga ve'l-edeb*, (Beyrut, Mektebetü'l-Lübnân, 1984) 102.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/57.

⁸⁶ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-emsâl*, 1/ 83.

⁸⁷ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-emsâl*, 1/83.

⁸⁸ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/142

⁸⁹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/189; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 58.

⁹⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/188; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/58.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/170.

⁹² <https://www.bilegiustam.com/kirpi-nasil-bir-hayvandır/> Erişim 30 Eylül 2021.

⁹³ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/174.

3.1. “حَمِيَّ الْوَطِيسِ”: *Fırın kızdı.*⁹⁴

Fırın, yakması, pişirmesi ve yaktığı maddeleri küle çevirmesiyle meşhurdur. Bu bağlamda savaşın şiddetlendiği an, fırının kızmasına benzetilerek meselin teşekkülüne vesile olmuştur.

Yukarıdaki söz, Hz. Peygamberin (s.a.v), vecize haline gelen bir hadisidir. Vecize (الآن) ilavesiyle (الآن حَمِيَّ الْوَطِيسِ) şeklinde de rivayet edilmiştir.⁹⁵

Vecizede fırının kızması, harbin şiddetlenmesi manasındadır. Burada harbin şiddeti, savaşanların dalaşmaları ve birbirine girmeleri, kızgın fırına benzetilmiştir. Fırın, odunu yakıp bitirdiği gibi, savaş da, insanları ve kahramanları öldürüp yok eder.⁹⁶

Bu vecize, daha önce görülmemiş şiddetin yaşandığı Huneyn savaşının cereyan ettiği gün Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından söylenmiştir.⁹⁷ Mekke'nin fethinden sonra Hevâzin ve Sakîf kabileleri sıranın kendilerine geleceğinden korkarak Müslümanlara karşı savaş hazırlığına girişmişlerdi. Durumu fark eden Hz. Peygamber (s.a.v) de hemen harekete geçmişti. İki ordu Huneyn'de karşılaştılar. Sayıca fazla olmaları Müslümanlara kendilerine aşırı güven hissi verdi. Sahabe, savaş yeteneği yüksek olan Hevâzin ve Sakîf kabilelerinin stratejik hâkim tepelerdeki konumlarından dolayı muharebenin ilk bölümünde zor duruma düştüler. Sahabe çekilmek durumunda kalınca Hz. Peygamber, (s.a.v) bu vecizeyi söyledi.⁹⁸ Ayetin de ifade ettiği üzere Allah'ın yardımıyla zafere ulaşabildiler.⁹⁹

Bu vecize Huneyn gününden sonra meşhur olmuş, sıkıntılı ve zor durumlarda yeniden ortaya konulacak azim, gayret, çaba ve fedakârlığın işe yarayacağı ve önemli olduğunu ifade eder. Vecize “esas gayret şimdi gerekir”, “son bir hamle daha” gibi anlamlara gelir.¹⁰⁰

Yine fırının kızgın olma özelliğinden hareketle, hakkında dava açılan, mahkemeye verilen ve sorgulanan sanık hakkında da (بَيْنَ الرَّغِيفِ وَجَاحِ التَّنُورِ): (O), *Ekmek ile fırının ateşi arasındadır*¹⁰¹ atasözü kullanılır.

3.2. “لِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ، عِمَادُ الدِّينِ الْفِقْهَ”: *Her şeyin bir direği vardır. Dinin direği de fıkıhtır.*¹⁰²

Bu söz Hz. Peygamberinin (s.a.v) vecize haline gelmiş hadislerindedir. Vecizede geçen (الفقه)/fıkıh, bir şeyi bilmek, onu anlamak, kavramak, idrak etmek¹⁰³ anlamındadır.

Cisim olarak direk, bir şeyin esası, ayakta tutan elemanıdır. Özellikle mesellerin teşekkülünün ilk söylendiği dönemler, çadırların revaçta olduğu zamanlardır. Direğin bir çadırı veya yapıyı ayakta tutma özelliğinden hareketle fıkıh ilmi de dinin hükümleri ortaya koyması ve ihtiva etmesi yönünden aynı mesabededir.

Bir şeyin esası, temeli olan hatta bir çadırın bile kurulması için elzem eşyadan olan direğin bu özelliği, yukarıdaki vecizenin teşekkülüne sebep olmuştur.

⁹⁴ Câhiz, *Beyân ve 't-tebyîn*, : Dâru'l-Cil, 2/15; İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 22; Kazan, “Arap Atasözlerinin Teşekkülünde Etkili Olan Önemli Tem'alar”, 562.

⁹⁵ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.) 4/253; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *el-Cemhera*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/839; Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, Dâru'l-Cil, 2/ 15; Ebu'l- Ferec Abdurrahman, b. Ali b. Muhammed, *Safvetu's-Safve*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1979)1/ 204.

⁹⁶ Şerîf er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, 47.

⁹⁷ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 22; İbnü'l-Esîr, Ziyâuddin Nasrullah, *el-Meselu's-sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne, (Kahire: Dâru'n-Nahda Mısır,1962) 1/ 87; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/447; Râfî, Mustafa Sadık *'İcâzu'l-Kur'an ve 'l-belâğati'n-nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973), 328; Sabbâğ, Muhammed b. Lutfî, *el-Hadisü'n-nebevi mustalahahu belâğatühü kütübühü*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî 1981), 98-99.

⁹⁸ Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1/ 253-256.

⁹⁹ Tevbe, 9/26.

¹⁰⁰ Kazan, Ramazan, *İbn Düreyd'in Müctena Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 38.

¹⁰¹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/94.

¹⁰² Dârakutnî, el-Bağdâdî Ali b. Umer, *Sünenü'd-Dârakutnî*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1966), 3/79; Kudâî, *Müsnedü Şihâb*, 1/150; Münzirî, Abdulazim b. Abdu'l-Kavi, *et-Terğîb ve 't-terhib*, thk. İbrahim Şemsuddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1417), 1/ 58; Kazan, “Arap Atasözlerinin Teşekkülünde Etkili Olan Önemli Tem'alar”, 562.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1126.

3.3. **“إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَصَدُّ كَمَا يَصَدُّ الْحَدِيدُ.”** *Bu kalpler, demirin paslandığı gibi paslanır.*¹⁰⁴

Cisim olarak pas, bir şeyi bürüyüp zamanla onu çürütme ve bozma özelliğine sahip bir maddedir. Üzerine kapladığı özelliklerle demir gibi madde, uygun bir şekilde kullanılır ve temizlenirse çürümekten veya bozulmaktan kurtulur.

Pas çürütme, bozma özelliği ve zararından dolayı vecize haline gelmiş Hz. Peygamber (s.a.v) bu hadislerinde yer almış ve teşekkülüne vesile olmuştur.

Edebî özelliklere haiz Hz. Peygamberin (s.a.v) bu vecizesinde kalpler pas tutan, kirlenen demire benzetilmiş ve günah gibi manevi kirlerle kaplanmamasına dikkat çekilmiştir.

3. 4. **“الْمَالُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ شِقِّ الْأَيْمَةِ.”** *Mal, seninle benim aramda, baklanın kabuğu içindeki daneler gibi(eşit olarak bölüşülecektir).*¹⁰⁵

Meselde geçen “الأيمّة”lafzı, bakla gibi kabuğu olan bir bitki türüdür. Bitki olarak baklanın kabuğunun içerisinde bulunan danelerin boyca ve irilikte aynı ve eşit olmaları, atasözünün teşekkülüne neden olmuştur. Zira baklanın kabuğu, uzunlamasına açıldığında, içindeki daneler her bakımından hemen hemen birbirinin aynısıdır. Bakla tanelerinin bu özelliğinden dolayı atasözü, bir işte eşitlik ve ortaklık prensibini izah için söylenir olmuştur.¹⁰⁶

Atasözü ticarî ortaklıkla kazanılan malların ve kârın da aynı şekilde ortaklar arasında adil paylaşılmasının gerekliliğini ifade etmek için kullanılır olmuştur.

Dolayısıyla baklanın kabuğu içindeki tanelerin sıralanışı, eşitliği ve iriliğindeki insicamı bu atasözünün teşekkülüne sebep olmuştur.

3.5. **“لَا تَجْنِ مِنَ الشَّوْكِ الْعِنَبَ.”** *Dikenden üzüm devşiremezsin.*¹⁰⁷

Bu atasözünün başka bir rivayeti de **“مَنْ يَزْرَعِ الشَّوْكَ لَا يَحْصِدُ بِهِ الْعِنَبَ.”** *Diken eken, ondan üzüm devşiremez*¹⁰⁸ şeklindedir.

Atasözlerinde, “kim insanlara kötülük ederse, karşılığını bulur” anlamı kastedilmektedir.¹⁰⁹ Her iki mesele konu olan bitkiler, diken ve üzümdür. Diken, insanları tarlada çalışırken rahatsız eden, canını yakan bir bitkidir. Üzüm ise faydalı, insanların sevdiği meyvelerden biridir. Bu iki bitkinin farklı özelliğinden hareketle hem de bir arada atasözünün teşekkülüne sebep olduğuna şahit oluyoruz.

Diken, ekenin üzüm devşirmesinin mümkün olmadığından hareketle kötülük yapan birisinin yaptığı için karşılığında iyilik bulamayacağı bağlamında bu atasözü söylenir olmuştur.

3.6. **“أَثْبَتَ مِنْ أَصَمِّ رَأْسٍ.”** *(O) dağdan da sabittir.*¹¹⁰

Meseldaki “أَصَمِّ رَأْسٍ”den kasıt, dağdır. Dağlar dünyanın en sabit olarak kabul edilen yerleridir.¹¹¹ İfade edelim ki, dünya ile beraber dönen dağların, insanlar arasında sabit olduğu sanılır. Zaten böyle bir algı da söz konusudur. İşte değişme ve gelişmelere ayak uyduramayan, dikkate almayan kimseler için meselde buna dikkat çekilmiştir.

Mesel, dağların bu özelliğinden hareketle görüş ve öngörülerinde sabit olan ve olup bitenleri analiz etmeyen, yenilikleri toptan reddeden kişileri anlatmak için söylenir. Türkçedeki “dediğim dedik çaldığım düdük” atasözünün karşılığıdır denilebilir.

¹⁰⁴ Meydânî, *Mecmau 'l-emsâl*, 2/536; Heysemî, Ali bi Ebî Bekr, *Mecmeu 'z-zevâid*, (Kahire: Dâru'r-Reyyâni li't-Türâs, 1407), 10/ 207; Kudâî, *Müsnedü Şihâb*, 2/198.

¹⁰⁵ Meydânî, *Mecmau 'l-emsâl*, 2/ 276.

¹⁰⁶ Meydânî, *Mecmau 'l-emsâl*, 2/ 276; Taşdelen, Hasan, “Meydânî'nin Mecme'u'l-Emsâl'i Çerçevesinde Arap Deyim ve Atasözlerinde Bitkiler”, 275.

¹⁰⁷ Meydânî, *Mecmau 'l-emsâl*, 2/ 230; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 116.

¹⁰⁸ Meydânî, *Mecmau 'l-emsâl*, 2/ 317.

¹⁰⁹ Meydânî, *Mecmau 'l-emsâl*, 2/ 318.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 40.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/ 40.

3.7. “أَشْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ”: (O), *Güneşten daha meşhur, daha çok bilinendir.*¹¹²

Güneş, dünyamızı aydınlatması, parlaklığı ısı ve ışık kaynağı olmasının yanından belirli olan herkesin görüp gözettiği, en açık ve net cisimlerden birisidir. Bu özelliğinden dolayı meselin teşekkülüne sebep teşkil etmiştir.

Bir kimsenin meşhur ve insanlar tarafından bilinir olması, güneşin özelliklerinden hareketle yukardaki meselle söylenir olmuştur.¹¹³ İfade edelim ki, güneş çok açık ve belirgin sıfatlarıyla herkes tarafından bilinen bir cisim olduğu gibi, meşhur olan ve genelde toplum tarafından bilinen kimseler de böyledir. Dolayısıyla meşhur ve tanınan insanlar güneşle adeta kıyaslanarak ve ona benzetilerek daha açık bir şekilde meselle takdim edilmiş olmaktadır.

3.8. “أَصْبَرُ مِنْ حَجَرٍ”: (O), *Taştan daha sabırlı (dayanıklı)dır.*¹¹⁴

Taş sertliği ve dayanıklılığı bakımından insanların dikkatini çekmiş pek çok tarihi yapıda malzeme olarak kullanılmıştır. Pek çok ağırlığa rağmen bina temellerindeki ve duvarlardaki taşlar tonlarca yükü taşıdığı bilinmektedir.

Taşın bu dayanıklı olma özelliği insanoğlunun dikkatinden kaçmamış güçlülere göğüs geren ve üstesinden gelebilen insanlar, taşa kıyas edilerek meselin oluşmasına sebep olmuştur.

Taşla dayanıklılık bakımından benzerlik gösteren “yer” lafzı da “أَصْبَرُ مِنَ الْأَرْضِ”: (O), *yerden daha sabırlı*¹¹⁵ şeklindeki meselin teşekkülüne kaynaklık etmiştir.

Kayalar sert ve kütle bakımından büyük oldukları için bir yerden koparılıp başka yere nakli zor olan cisimlerdir. Özellikle teknolojinin gelişmediği çağlarda tarihi eserlerin yapımında kaya kütlelerinin taşınmasının zorluğundan hareketle atasözleri de teşekkül etmiştir. Bu meyanda bir kimseyi ikna edip bir yere götürmenin veya bir şeyayı bir yerden başka yere taşımının güçlüğü, (أَصْعَبُ مِنْ نَقْلِ صَخْرَةٍ): *(Onu bir yere götürmek veya bir şeyayı taşımak), kayayı bir yerden diğer yere nakilden/ götürmekten daha zordur*¹¹⁶ şeklindeki meselle ifade edilmiştir.

3.9. “أَصْفَى مِنَ الدَّمْعَةِ”: (O şey veya kişi,) *gözyaşından daha saf ve temizdir.*¹¹⁷

Meselin başka bir şekli de şöyledir: أَصْفَى مِنَ الْمَاءِ: (O eşya veya kişi,) *sudan daha temizdir.*¹¹⁸

Temizlik, saflık ve arınmışlık, gözyaşı ve suya benzetilir. Zira gözyaşı hemen gözden çıkıp aşağı doğru saf, temiz bir şekilde kirlenmeden akar. Aynı şekilde su da kaynağından çıkarken oldukça saf ve temizdir. Bir cismin pisliklerden ve bir insanın her türlü kötülükten uzak oluşu, iki ayrı meselle ifade edilir olmuştur.

4. Mesellerin Teşekkülüne Etki Eden Mekânlar

Atasözlerinin ortaya çıkması ve yayılması sürecinde mekânların da tesiri olmuştur. Ancak Mekânlar ilk dönemlerde herkes tarafından tam olarak görülmediği ve bilinmediği için çok meşhur olmamıştır. Dolayısıyla bu tür atasözleri mekânın bulunduğu insanlar arasında kullanılmış diğer insanların dikkatini çekmemiştir. Bu nedenle mesellerin teşekkülüne sebep olan mekân isimlerinden dört meselle yetinilecektir.

¹¹² Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/198.

¹¹³ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/198.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/201.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/201.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/208.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/209.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/209.

4.1. “إِنَّمَا هُوَ كَبْرَقُ الْحَلْبِ”: *Şüphesiz ki o, Hulleb'in şimşegi gibidir.*¹¹⁹

Meseldeki “Hulleb” mekân adıdır. Verdiği sözü tutmayan ve uygulamayanlar, Mekke'deki Hulleb isimli mekânda çakan şimşege benzetilerek anlatılmıştır.

Bu mekânda çakan şimşeklerinden sonra yağmur yağmazmış. Bundan dolayı verdiği sözü tutmayan kimseler, şimşek çakan ama peşi sıra yağmur yağmayan Hulleb adlı mekâna benzetilerek yukarıdaki mesel kullanılır olmuştur.¹²⁰ Ayrıca bu atasözü, hakiki olmayan her şey için de kullanılır.¹²¹

Görüldüğü üzere şimşeklerinin çakıp da peşi sıra yağmurun yağmadığı mekân olan Hulleb, yukarıdaki özdeyişin teşekkülüne vesile olmuştur.

4.2. “شَامِي شُومِي كُوفِي لَأَيُوفِي”: *Şamlı/Şamda yaşayan talihsiz/bahsız/şansız, Kûfeli vefasızdır.*¹²²

Bu atasözü, Şam ve Kûfe gibi iki mekânda yaşayan insanların vasıflarını ifade etmektedir. Şam, tarih boyunca Dımaşk şehri merkezli Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'ü içine alan¹²³ bir bölgenin adıdır. Burada yaşayan insanlar bölgenin stratejik konumu ve önemi dolayısıyla savaşımlardan, baskınlardan ve yaşanan huzursuzluktan sık sık acı ve sıkıntı yaşamıştır. Bu günler yani 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde bile bölgenin insanı savaşın içinde ya da göçmen durumunda aynı sıkıntıları yaşamaktadır. Tarihî olaylar ve yaşayanlardan hareketle bu atasözünde Şam ismi, halkının çektiği bu sıkıntılara dikkat çekmek için yer almıştır.

Kûfe ise Emevilerin ilk döneminde tarihi olayların yaşandığı Irakta bulunan bir şehirdir. Emevi Devletinin kurucusu Muaviye, 680 yılında vefat ettikten sonra oğlu Yezid başa geçmişti. Yezid, Medine bulunan Hz. Hüseyin'e değil, kendisine itaat edilmesini istemişti. Bu sırada Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'e ise otuz bine yakın Kûfeli, hilafet için Kûfe'ye gelirse, destekleyeceklerinin sözünü vermişlerdi. Hz. Hüseyin Kûfe'ye varınca çok azı hariç desteğini çekmişlerdi.¹²⁴ Desteğin çekilmesi nedeniyle de atasözünün “Kûfeli vefasızdır” şeklindeki kısmı teşekkül etti. Atasözünün bu bölümünün tüm Kufelileri içine alması uygun olmadığı gibi asırlar boyu orada yaşayanlar, vefasızdır anlamına da gelmez. Bu sadece dönemin siyasi olaylarıyla ilgili ortaya çıkmış bir meseldir.

4.3. “أَحَدُ جَبَلٍ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ”: *Uhud, bizi seven ve bizim de kendisini sevdiğimiz bir dağdır.*¹²⁵

Atasözünde mekân olarak Uhud ismi geçmektedir. Bilindiği üzere Uhud Medine'de bir dağın adıdır. İçinde barındırdığı şehitler ve yakınında oturan insanlar dolayısıyla atasözünün teşekkülüne vesile olmuştur.

Bu söz, Hz. Peygamberin (s.a.v) vecize haline gelen bir hadisidir. Burada Hz. Peygamber (s.a.v), belîğ bir şekilde Uhud'da şehit düşenlere ve Ensar'a karşı sevgisini ve onların da kendilerine karşı besledikleri sevgiyi dile getirmiştir. Zira vecizede geçen Uhud dağından maksat, Uhud'un halkı olan Ensâr¹²⁶ ve bağrında yatan şehitlerdir. Çünkü onlar, Uhud dağına komşudurlar.¹²⁷

Vecizede dağ, mekân olarak zikredilmektedir. Zira orada bir savaş gerçekleşmiş bundan dolayı da meşhur olmuştur. Vecizedeki dağın, insanı sevmesi mecâzidir. Zira mekân olan dağ, insanı sevemez. Ancak burada edebi üslûplardan mekânı söylenip içinde yatan şehitleri ve yakınında yaşayan Ensâr'ı kastetme olan mecâz-ı mürsel vardır.

¹¹⁹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 114; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 38.

¹²⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/ 38.

¹²¹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 115.

¹²² Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1977), 310.

¹²³ Cengiz Tomar, “Şam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları, 2010) 38/311.

¹²⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 638-640

¹²⁵ Buhârî, *Zekât*, 54; Cihâd, 71,74; Megâzi, 29; Müslim, *Fedâil*, 10.

¹²⁶ Aynî, *Umde*, 9/ 67; Vecizenin belagat özellikleri için bk. Kazan, *Edebi Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, 290-291.

¹²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/ 378; Nevevî, Ebû Zehra Yahya, *Şerhu'n-Nevevî alâ sahihi'l- Muslim*, (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arab, 1417), 9/162.

4.4. “ماءٌ ولا كَصَدَاءَ” *Bu da sudur; Fakat Saddâ kuyusundaki gibi tatlı değildir.*¹²⁸

Meselde geçen (صَدَاءٌ) kelimesi, suyu çok tatlı olan bir kuyu adıdır. Kuyunun meşhur olduğu dönemde suyunun lezzetinden dolayı etrafı oldukça kalabalık olur ona yaklaşmak bile zor olurmuş.¹²⁹ Saddâ kuyusu, suyunun lezzetinden dolayı mekân olarak meselin teşekkülüne sebep olmuştur.

Meselin ortaya çıkışına şu olay sebep olmuştur: Bir kadın, Lakît b. Zürâre isimli birisiyle evlenir. Bu adam ölünce, dul kalan kadın kendi kabilesinden bir adamla evlenir. Bu kadın ikinci eşinin yanında devamlı ilk kocasından bahseder. Bir gün eşi ona, “ilk eşinin nesini beğendiğini” sorar. Kadın da beğendiği şeyleri anlatır. Kadının ilk kocasının yaptığı iyilikleri ikinci kocası da yapmaya çalışır. Bu gayretlerinden sonra hanımına “Lakît’e göre şua nda nasılım?” diye sorar. Hanımı da “sen de kocasın; Fakat Lakît daha iyi idi” anlamına gelen yukarıdaki meselle cevap verir.¹³⁰

Bu meseldeki kuyu suyunun, lezzet ve tadından dolayı çok sevilmesi ve arzulamasından dolayı şiirlere de konu olmuştur. Bu bağlamda el-Meydanî, Dırâr es-Sa’dî’nin şu beytini aktarır:

وَأِنِّي وَتَهِيَامِي بِزَيْنَبٍ كَالذِّي *** تَطْلُبُ مِنْ أَحْوَاضِ صَدَاءٍ مَشْرَبًا

*Benim Zeyneb'e olan aşkıma, Saddâ kuyularından su içmek isteyen kişi gibidir.*¹³¹

Örneklerde de görüldüğü üzere öne çıkan özellikleriyle mekânlardan bazıları da atasözlerinin teşekkülüne vesile olmuştur. Ancak mekânlar önceki dönemlerde fazla bilinmediği için az sayıda atasözünün teşekkülüne vesile olmuşlar. Meşhur olan mekânlar da çevresindeki insanlar arasında kullanılmış, alanla ilgili kitaplarda da fazla yer alamamıştır.

Sonuç

Arapçada atasözleri, mesel, darb-ı mesel, icaz lafızlarıyla ifade edilir. Mesel ve vecizelerin, az lafızla geniş anlamları ihtiva etmeleri, lafızlardaki güzellik ve edebî oluşları gibi özellikleriyle edebiyatta ayrı bir önemi vardır. Ayrıca bu tür edebî ürünler, asırlarca yaşanan tecrübelerden ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan mesellerde başka edebî ürünlere nazaran lafzın veciz olması, anlamının isabetli, teşbihin güzel ve kinâyenin mükemmel olması şeklindeki dört özellik oldukça dikkat çekicidir. İnsanlar tarafından tarih boyunca bu özelliklerinden dolayı atasözleri takdir edilmiş ve kullanılmıştır. Ayrıca nesilden nesle sözlü ve yazılı olarak da kullanıla gelmiştir.

Teşbih, istiâre, mecâz, kinâye, intâk, seci, mübalağa, medh, zem, tezat gibi üslûplar da mesellere edebî bir güzellik katmışlardır. İşte bu özellikleri başta olmak üzere meseller, ezberlenmesinin kolay olması, zihinlerde yer etmesi, öğüt vermesi ve sözleri güçlendirmesi ile insanların nazarında ayrı bir yeri olmuştur. Bu lafızlar ve anlamlarından hareketle alanla ilgili eserler ortaya konmuştur. Bu eserler, pek çok meseli içine almakla birlikte zaman zaman da teşekkül nedenine de yer vermiştir.

Mesellerin ortaya çıkmasına tesir eden pek çok etken vardır. Bunların başında insanlar, hayvanlar cisimler ve mekânlar önemli bir yer tutmaktadır. İnsanlardan bazılarının farklı özellik ve yetenekleri, tavır ve davranışları, ahlakı, cömertliği ve hassasiyeti hatta ileri düzeydeki olumsuz hareketlerinden bir kısmı mesellerin ve vecizelerin teşekkülüne neden olmuştur. Mesela Cuheyne doğru haberi, Hâtim cömertliği, Semev’el vefâsı, Kus b. Saide fesahat ve belâgatiyle, Mâdir cimriliği, Ümmü Hârice çok evlenmesi, Urkûb verdiği sözleri tutmaması, Ebû Leheb de son halinin rezilliği ile mesellerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

Yine hayvanlar da bazı mesellerinin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Hayvanlardan bir kısmı; boyu, şekli, kanadı, yelesi, kuyruğu gibi zahiri özellikleri, kükremesi, ötmesi, havlaması gibi çıkardığı sesleri, ayrıca diğer hayvanlardan farklı olarak değişik hal ve hareketleri, yetenekleri ve bir şeye aşırı düşkünlükleriyle dikkat çekmiş ve mesellerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mesela hayvanlar arasında diğer özelliklerinin yanında keçi itişip kakışmasıyla, pars uykusuyla, kurt tuzak kurmasıyla, öküz saf ve ahmaklığıyla, maymun yapmacık hareketleriyle, at sahibini tanınması ve mihnete

¹²⁸ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 277.

¹²⁹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 277.

¹³⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 278-279.

¹³¹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/ 277.

katlanmasıyla, köpek aşırı bevlî ve kusmuşuna dönmesiyle, karga erkenciliğiyle atasözlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Cisimlerin bir kısmı da mesellerin oluşmasına neden olmuştur. Cisimler özellikle konumları, uzunlukları kısalıkları, sertlikleri, yumuşaklıkları, ağırlıkları, görünüşleri, faydalı ve zararlı oluşları gibi durumlarından dolayı mesellerde yer almıştır. Bakla danelerinin eşitliği, pas yüzeyleri kaplayıp işlevsiz hale getirmesiyle, fırın yakmasıyla, direk çadırı ayakta tutan esas olmasıyla, su ve gözyaşı saf ve temizliğiyle, Güneş zahir oluşuyla, dağ ise sabitliği ile mesellerde yer almışlardır. Böylece insanlığın cisimler üzerinden elde ettiği tecrübeleri, atasözleriyle birbirlerine ve nesillere aktarılmıştır.

Diğer taraftan az da olsa bazı mekân isimleri, yükseklik alçaklık, bitki örtüsü, tarihi olaylara sahne oluşu, suyu ve içinde yaşadığı insanların özelliklerine göre mesellerin ortaya çıkmasında önemli amillerden biri olmuştur. Uhud bağrında barındırdığı insan ve şehitleriyle, Saddâ kuyusu suyunun lezzetiyle, Şam ehli talihsizliği ile atasözlerinin teşekkülüne vesile olmuştur.

Sonuç itibarıyla insanlar, hayvanlar, tabiatı oluşturan pek çok cisim ve madde ile mekânlardan bazıları önemli özellikleriyle insanların dikkatini çekmiş ve çok sayıda mesele kaynaklık etmişlerdir.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, 2.Cilt, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976, 638-640

Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-emsâl*, Erşim 9 Ekim 2021 <http://rdjoudjou.freehostia.com/livre/%D8%AC%D9%85%D9%87%D8%B1%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%84.pdf>

Aynî, Bedruddin Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, 7. Cilt. Beyrut: İhyâu Tûrâsi'l-Arab, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1.ve 2.Cilt, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1975.

Cürcânî, Abdu'l-Kâhîr, *Kitâbu delâilü'l-i'câz*, thk, Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.

Dârakutnî, el-Bağdâdî Ali b. Umer, *Sünenü'd-Dârakutnî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1966.

Döndüren, Hamdi *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim*, 2. Cilt, Ankara: İmaj Baskı, 2003.

Durmuş, İsmail "Mesel" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 29/293-297.

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-emsâl*, thk, Abdulmecid Kıdâş, 1.Cilt, Dimaşk: Dâru'l-Memûn, 1980.

Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, b. Ali b. Muhammed, *Safvetü's-safve*, 1. Cilt, Beyrut: Dârü'l-Mârife,1979.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

Gölpınarlı, Abdülbaki *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1977.

Halil Muhammed Sâlim, "el-Belâğatü'n-Nebeviyye" *Hedyü'l-İslâm*, 7, (Nisan 1983), 25-43.

Heysemî, Ali bi Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid*, 10. Cilt, Kahire: Dâru'r-Reyyâni li't-Turâs, 1407.

Hıdır Musâ, *et-Tecvâl fî kütübi'l-emsâl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.

İbn Düreyd, *el-Cemhera*, 2. Cilt, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî* Beyrut: 7. Cilt, Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hibbân b. Ahmed, *es-Sikât*, 1. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.

İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, İstanbul: Dersaadet, ts.

İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

İbn Reşîk, el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasen, *el-Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbih*, 1. Cilt, thk, Muhammed Hasen Karkazan, Dimaşk: Matbaatü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1994.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4. Cilt, Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Esîr Mecduddin Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk, Mahmûd Muhammed ve Tâhîr Ahmed, 5. Cilt, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1963.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddin Nasrullâh, *el-Meselü's-sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne, 1. Cilt, Kahire: Dâru'-Nahdati Mısır, 1962.
- Ka'b b. Zühayr, *Divânu Ka'b b. Zühayr*, thk. Ali Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kalkaşandî, *Subhu'l-a-şâ*, thk. Muhammed Huseyn), Beyrut, 1987.
- Kazan, Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Kazan, Ramazan, *İbn Düreyd'in Müctena Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî özellikleri*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012.
- Kazan, Ramazan, "Arap Atasözlerinin Teşekkülünde Etkili Olan Önemli Temalar" 2. *Uluslararası İpek Yolu Akademik Çalışmalar Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, (Nevşehir:2018), 558-564.
- Kudâî, Ebû Abdillâh, *Müsnedü Şihâb*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Mecdî Vehbe-Kamil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahât fî'l-lüga ve'l-edeb*, Beyrut, Mektebetü'l-Lübân, 1984.
- Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, 1. Cilt, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecmeu'l-emsâl*, thk, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammedî, 1955.
- Münzirî, Abdulazim b. Abdu'l-Kavi, *et-Terğîb ve't-terhîb*, thk, İbrahim Şemsuddin, 1. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1417.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zehra Yahya, *Şerhu'n-Nevevî alâ sahihi'l-Müslim*, 9. Cilt, (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arab, 1417.
- Oy, Aydın " Atasözleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 4/44-46.
- Râfî'î, Mustafa Sadık, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973.
- Râfî'î, Mustafa Sadık, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğati'n-nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973.
- Râgîb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kurân*, İstanbul: Kahraman Yayınları,1986.
- Râmeurmüzi, *Kitâbu emsâli'l-hadis*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi-Sekâfiyye, 1988.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lutfî, *el-Hadisü'n-nebevî mustalahâh belagatih kütübüh*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- Şerîf er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk, Taha Muhammed, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1967.
- Tabârânî *el-Mucemu'l-kebir*, 17. Cilt Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem,1983.
- Taşdelen, Hasan, "Meydânî'nin Mecme'u'l-Emsâl'i Çerçevesinde Arap Deyim ve Atasözlerinde Bitkiler", *Bilimname*, 17, (Kasım 2009), 265 – 280.
- Tomar, Cengiz, "Şam", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 38/311-315.
- Tülbentçi, Feridun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1963.
- Yazıcı, Numan, *Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Uzun, Tacettin "Arap Dilinde Meseller(Atasözleri)" *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (Ocak-Haziran 2003), 155169.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat,1979.
- Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Umer, *Esâsu'l-belâğa*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1953.
- Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mustaksâ fî emsâli'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî,1987.

KANAATKÂR MÜBADELEDEN ŞİMARTILMIŞ İŞTAHLARA GİDEN YOLDA MÜHRÜ ELİNDEN ALINMIŞ DİN VE MODERN ÖZNELER

Kemaleddin TAŞ*
Tarık GÜVENDİ**

Öz

Az ömürlü şimdiki zamanlarda tüketerek tükenen birey, dinsel kozmolojinin dışına öznelleşerek çıkmış, yerleşik toplumsal örgütlenmenin ağını yırtmış, ne var ki seküler motiflerle bezeli hürriyetin coşkusunu yaşarken maddeci ahlakın yol verdiği mekanik ve duygusal şiddetin hasarlarına kayıtsız kalan totaliter, aydınlanmacı, akılcı ve kapitalist erklerin kuşatması altında kutsadığı akılcılığın ödülü olan bireysel özgürlüğünü kaybetmiştir. Öte yandan insana özgü asli gereksinimlerin temini için icat edilen üretim ve tüketim biçimlerinin bir sonucu olan sınıfsal farklılıkların, modern kapital süreçte teselli ve temenni araçlarından yoksunlaşarak dogmatik bir rasyonalizm içinde keskinleştikleri ve tinsel habitatından kovulan modern bireyler üstünde duygusal, fiziksel ve tinsel yaralara yol açtıkları dile getirilen bir olgudur. Çalışma, sınıfsal açlığa, narsistik yozluğa, tecrit edilmiş yoksulluğa, şiddetin pişkinliğine, kutsanan ötekileştirmeye ve birikmiş kadim öfkelere karşı anti-modernist bir itirazı, modern uygarlığın biçimlendirdiği, bir elinden ruhu gasp edilirken diğer eline biriciklik oyuncuğu tutuşturulan ve modern cümlelerde ancak belirtisiz nesne olarak yer bulabilen Özne'nin hikâyesi üzerinden vermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Kapitalizm, Din, Öznenin Yitimi.

Modern Subjects And Religion Whose Seals Were Taken From Hands On The Road To Exploited Appetites From Abstentious Exchange

Abstract

The individual who is consumed by consuming in the short-lived present times, has come out of religious cosmology by becoming a subject, ripped the web of the established social organization; however, has lost his individual freedom, which was the reward of the rationality he has blessed, while experiencing the enthusiasm of freedom covered with profane motifs under the siege of totalitarian, enlightened, rational and capitalist powers who remained indifferent to the damage of mechanical and emotional violence that was caused by the materialist morality. On the other hand, it is mentioned that class differences, which were the result of the production and consumption forms that were invented previously to cover the basic human needs, become sharper in a dogmatic rationalism after being deprived of consolation and request tools in the modern capital process causing emotional, physical, and spiritual wounds on modern individuals after being expelled from their spiritual habitats. The present study aims to give the story of the Subject in an anti-modernist

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kemaleddintas@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8759-5147.

** Dr., istkon27@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5238-5951.

objection to class hunger, narcissistic corruption, isolated poverty, the arrogance of violence, sanctified marginalization, and accumulated ancient anger, which was shaped by modern civilization, whose soul is stolen from one hand while the other hand is given a toy of uniqueness, and holding place as an indistinct object in modern sentences.

Keywords: Modernism, Capitalism, Religion, Loss of Subject.

Giriş

İnsanoğlunun kadim sınavlarının başında gelen ilkel dürtülerin yerinde tatmin savaşı, bugün için kısmi konformizm içinde modern formlara bürünmüş olsa da aynı katılık ve keskinlikle devam etmektedir. Kendini gerçekleştirebilmiş insanın nesnesi kendisi, ana teması düşünsel tatmini ve düşlediği ölümü sosyal ölümsüzlük ise kendini gerçekleştirebilmiş yani ihtiyaçlar şemasında zirveye tırmanabilmiş toplumların nesnesi de bilimsel, akılcı ve modernist bir atmosferde sanat, felsefe ve bilim olmuştur.

Modern öncesi insanoğlu, arkaik toplumların alışkanlıklarından kalan ve diğer canlılardan farklılaşamayan üreme, büyüme ve gelişme gibi biyolojik yasaların güdümünde av, avcı ve leş yiyiciler (ekonomik artıklarla beslenenler) şeklinde bir dizilişe durmuştur.¹ Söz gelimi geç dönem Pastoral Çağ'da Romalılar üç şey için para vermezlerdi; ekmek, hamam ve gösteri. Bu bir çeşit leş yiyiciliğine mahkûm edilmektir. Zenginler ise yani avcılar, boyuna yemek yiyor, ardından 'kusma odası'na çekilerek midelerini temizliyorlardı.² Dolayısıyla ihtiyaçlar listesinin ilk basamaklarını tırmanmaya çalışan insanoğlu, ilkel yöntemlere, katı kurallara sahip ritüellere ve köleliğe varan pasif bir kolektivizme yönelmişti. Modern sonrası dönemde ise teknolojinin yardımıyla diğer canlılardan tümüyle ayrışan ve Tanrı'dan uzaklaşan; keskinleşen sınıf ayrımıyla safları sıkılaştıran, kutsal vahye atıf yapmayan bir epistemolojiyle inşa ettiği kuramlara dayalı levathanvari toplumsal sözleşmelere imza atan ve bu profan tavırla sosyal ilişkileri yasalara bağlayan toplumlar uygarlık yürüyüşünde öne çıkmışlar, geride kalan toplumlar ise ikinci ve üçüncü dünya ülkeleri olarak kategorize edilmiş ve ötekileştirilmişlerdir. Ancak bahsi geçen modern toplumalarda mihrabı yıkan aklın saltanatı başlamış, emekçilerin üzerindeki baskılar akılcı yasalarla meşrulaştırılmış, sömürgelerden kadın ve çocuklara kadar aklın evrenselliği adına Orta Çağ zindanlarından kurtarılan öznenin Yeni Çağ'ın modern ancak rasyonalist gerekçelerle daha sıkı örülmüş hücrelerine hapsedildiği görülmüştür.³ Modernite, rasyonel ancak empatiden yoksun yöntemleri, kapital normlara uygun düşen ritüelleri ve dinsel kolektivizm yerine inşa ettiği ve öznenin hiçleştiği kurumsal yapısıyla çağdaş avcı toplayıcı toplumları meydana getirmiş, bu tür toplumlar avlarını tarih sahnesinden silerken⁴ boyunduruğunda tuttuğu geniş halk yığınlarını asgari yaşam standartlarına mecbur bırakmış, Montesquieu'nun iklimin doğası ile sınırlı tuttuğu uygar köleliği⁵ kapital sisteme bağlayarak küresel bir yayılıma sokmuştur. Çağdaş avcı sınıflar günümüzün zengin odaları sayılabilecek olan banka kasalarına ve hesaplarına çekilmişler, "La Case De Papel" (2017-2021) gibi yapımlar üzerinden kitlelerin damarlarına enjekte ettiği sahte katarsislerle homurdanmaya meyilli yığınları teskin etmeye yönelmişlerdir.

Sınırlı kaynaklar karşısında adil bir paylaşımın izlerini yüzyıllardır arayan insanlığın İlk Çağlarda kısıtlı ve henüz düğümleri çözülmemiş yetilerinin geride bıraktığı içgüdüsel tepkiler, ilerlemeci ve evrimci tarih yaklaşımıyla anlaşılabilir. Ancak bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle doğaya hâkim olan ve doğal güçlere meydan okuyan insanın adil bir paylaşımından oldukça uzaklaşmış olması ve bu başarısızlığın, nedenleri arasında imdat kolu işlevi gören ve kutsalla temas eden insanın niyetli algısından neşet eden dinsel yorumların yol açtığı zorbalıklara dayandırılmasının postmodern sonrası dönemde de yolunu yitirmiş öznelere bir çözüm sunmadığı bir hakikattir.

¹ Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınç, Phoenix Yayınları, Ankara, 2012, s. 38.

² Müslüm Yücel, *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007, s. 10.

³ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 15.

⁴ <https://www.haberler.com/ekonomi-lubnan-daki-ekonomik-kriz-vatandaslari-kahve-14461118-haberi/>, (14.10.2021)

⁵ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2004, s. 39-40.

Bu çalışma, “kutsalın dönüşü”ne yönelik tartışmalara girmeden din olgusuna ve mana işlevini mekanik kapitalizmden post-kapitalizme geçişte kaybeden tinsel birikime dikkat çekmeyi; modern öznenin tüketim çağının dayattığı suni gereksinimlerle bezeli yaşam standardına sahip olmak ve korumak için ortaya koyduğu bir takım çaba ve eylemlerin habis bir ur gibi yayılarak toplumda neden olduğu metastaza odaklanmayı ve gelecek adına öne sürülen pesimist yakınmaların sebeplerini teşrih masasına yatırmayı amaçlamaktadır.

1. Eşitsizlik ve Kapitalizm

Doğuşunu sermaye birikimi, kâr amacı, iktisadi rasyonellik, girişimci ruh ve özellikle kişisel mülkiyet ve onun ardı sıra harekete geçirdiği teknolojik gelişme ve bu süreci fonlayan kredi ve serbest piyasa imkânlarına borçlu olan kapitalizm, ele geçen serveti disiplinli, rasyonalist ve rekabetçi bir işletimle tekrar sermaye birikimine yatan bir anlayıştır.⁶ Bu mekanik tanıma alternatif anti-kapitalist bir tanım ise şöyledir: “Kapitalizm servetin ve sermayenin belli ellerde toplanarak (patron) ile sermayeyi üretken hale getiren işçilerin ayrı olduğu ve dolayısıyla işçinin haddinden fazla sömürüldüğü, sınai, ticari ve mali merkezileşmeyi esas kabul eden iktisadi ve içtimai doktrinin adıdır.”⁷ Siyasi ve emperyalist kapitalizm ise mekanik kapitalizminin temel ekonomik yasasının ana niteliklerinin ve eğilimlerinin güdümünde belirli bir ülkenin nüfusunun büyük kesimini sömürerek bozarak yoksullaştıran; başka ülkelerin özellikle geri kalmış ülkelerin halklarını denetim altına alarak ve sistemli bir biçimde soyan; son olarak grevler yaratarak ve ulusal ekonomiyi askerileştiren en fazla kapitalist kârı sağlama girişimi olarak tarif edilir.⁸ Günümüzde kapitalizmin yeni ekonomi modelinde ise klasik kapitalizmde makineleştirilen insan sabırsız sermayenin baskılamasıyla içine atıldığı Weber’in kavramsallaştırmasıyla “demir kafes”in dışına çıkarılmış, merkezileşmiş fabrika ve üretim binalarından uzak esnek çalışma modelleriyle Foucault’un ifadesiyle “panopticon” takip altında yalnızca istenileni yapmakla zorunlu tutulmamış, neyin istenebileceğine yönelik ekonomik kâhinlikle sorumlu tutulmuştur. Klasik kapital düzende birey, demir kafesin içinde, emir komuta zinciri piramidinde vazifesini yapar, performansına ve kıdemine göre ödüllendirilir ya da görmezden gelinir. Yeni kapitalizmde ise hareketlilik, emeğin potansiyel yetenekle takası ve hizmet geçmişinin değersizliği çalışanın yeni demir kafesi olarak tedavüle sokulmuştur.⁹ Kesin ve değişmez olan ise kapitalizmin, üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerine kurgulanması ve kâr arayışı üzerine kodlanmasıdır. Modern öncesi zamanlarda ise malın mal ile değişimi insani bir nitelik taşımakta ve belli bir eşitlik niteliğiyle adil bir izlenim vermektedir. Malın para ile değişimi ise bir kesinlik içerisinde başlangıç noktasından fazlasını talep eder.¹⁰ Kapitalizmin hikâyesi ise bu fazla taleple, bu fazlalığı üretmek zorunda olanlarla ve bu fazlalığa sahip olmakla kalmayarak onu arttırmak için aklın, bilimin ve teknolojinin tüm imkânlarını kullanan egemen sınıfla başlar.

Sınıfsal insanın kökenleri, materyalist ve ilerlemeci tarih anlayışında alet yapımına yetenekli, dili keşfetmiş ve iş birliği yapabilen Homo Sapiens insan türüne kadar götürülmektedir. Bununla beraber insanın yeryüzündeki ilk kolektif keşfinin güvenlik, üretim ve neslin devamı gibi itkilerle ortaya koyduğu toplumsallaşma gerçeği olduğu söylenebilir. Öyle ki insan daha başlangıçta beslenme barınma güvenlik gibi kendiliğinden çözülemeyen ilk sorunlarını kendi yapısında olmayan ilişkiler geliştirerek, doğa ile kendi aralarında kurdukları dolaylı ilişkilerle aşarak toplumsallaşmıştır.¹¹ Bu çerçevede iklimin, toprağın ve mevsimlerin insan üzerinde farklılıklar meydana getirdiği bir ortamda topluluklar ortaya çıkmış, büyük küçük, güçlü zayıf, hızlı, yavaş, korkak ve cesur gibi benzeri kavramlarla sosyal ilişkilerin ilk adımları atılmıştır. Bu ilişkilerden karı-kocalar ve çocuklar bir çatı altında toplanarak aileyi oluşturmuş, toplum olmanın ilk nüvesini

⁶ Mustafa E. Erkal, Burhan Baloğlu, Filiz Baloğlu, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s.159.

⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1979, s. 132.

⁸ Aron, s. 169.

⁹ Richard Sennett, *Yeni Kapitalizm Kültürü*, Çev. Aylin Onocak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 42-43.

¹⁰ Aron, s. 130.

¹¹ Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, “Yeni Dünya Düzeni ve Toplumsal Değişme: Ahlakın Sefaleti-Sefaletin Ahlakı” *Sosyoloğa*, S. 9, Ocak- Haziran 2015, s. 9.

vermişlerdir. Ancak ailelerden oluşan bir aradalığın içinde neşet eden iyi koşan, dans eden, güzel ve yakışıklı olan gibi artıların en fazla itibarı görmesiyle tetiklenen eşitsizlik günümüze değin varlığını özellikle sosyo-ekonomik sahada güçlendirmiş, çağlar üstü boyut kazanan kötülüğe kapıyı açık bırakmıştır.¹² Nitekim M.Ö 12000’li yıllarda yaşam koşullarının semirttiği yeteneklere binaen avcı savaşçı topluluklar yerleşik çiftçi toplumları silah zoruyla egemenliklerine almışlar, egemenliğin devamı ve dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı askeri gücün temini adına ve yerleşik yaşamın doğurduğu düzen ihtiyacını gideren yönetici sınıfını beslemek zorunluluğu nedeniyle kendi ihtiyaçlarının çok üzerinde bir çalışma döngüsüne itmişlerdir. Dolayısıyla yerleşikliğin ve düzenliliğin ilk modellerinden olan kır toplulukları, açık eşitsizliğin ilk mağdur toplulukları olmuşlar, böylece uygarlığa, sınıflılığa ve sömürüye önce zor yoluyla daha sonra din ve bilim gibi ideolojik hegemonya araçları ile razı edilmişlerdir.¹³ Bu çerçevede Rousseau’nun “Bir parça toprağı çevirip ‘Burası benim’ demeyi ilk aklına getiren insana” karşı romantik isyanı ve buna inanacak kadar saf olan ilk topluluklara olan sitemi aynı anda bu ilk insanın uygar/sivil toplumun kurucusu olduğu ve özel mülkiyete dayalı sınıfsal farklılaşmanın ilk prototipi kapitalist öznenin tarih sahnesine çıkışını ilan etmektedir.¹⁴ Ne yazık ki Rousseau’nun tehlike çanları çalmadan önce kurduğu bu distopya bugün için açık bir gerçeklik olarak yerkürenin her metrekaresinde dahası gezegen dışında dahi kendisine varlık alanı bulabilmiştir. Bu gerçeklik; ruhunu dinsel bir ideoloji olan Protestanlıktan, felsefesini Thomas Hobbes’dan, emeği ve emeğin ürünlerine ortak eden John Lock’dan, çoğunluğun mutluluğunu amaçlayan ya da acılarının hafifletilmesine dayalı faydacılık ilkesinin yuvası liberal kapitalizmden, verimliliğin ve kâr oranının arttırılmasını üretim maliyetinin diğer bir ifadeyle çalışan ücretlerinin en aza indirilmesine sabitleyen Adam Smith ilkelerinden harmanlanmış klasik kapital sistemdir.¹⁵

Bu çerçevede kimi zaman ahlaki itirazların kimi zaman dinsel tesellilerin kimi zaman da egemen sınıfla iş birliğinin imgesi olan papaz cübbesini rasyonalite gömleğiyle değiştiren ve kötülüğün en incitici motiflerinden olan ‘eşitsizliği’ doğa bilimleri üzerinden zihinlerde meşrulaştıran kapital yapı, küresel ölçekte toplumlara kendini dayatmaya devam etmektedir. Gerçekten de “Bugüne kadar gelen bütün toplumların tarihi, eşitsizlikten doğmuş bir sınıf kavgası tarihinden başka bir şey değildir. Hür insan ile köle; patrislerle (asil) plebler (halk); derebeyi ile serf; loncadaki usta ile kalfa; zulmedenle zulüm gören birbirine karşı daima cephe almışlar aralarındaki kavgaya da bazen gizli bazen de açık olarak durmaksızın sürüp gitmiş. Bu kavgaya ya yeni bir devrimle yeni baştan kurulmakta ya da tutuşan sınıfların her ikisinin de yıkılmasıyla bitmiştir. Feodal toplumun yıkılmasıyla doğan modern burjuva toplumunda da sınıf kavgası, burjuvazi ile proletarya arasında devam etmektedir.”¹⁶ Bugün ise bu kavgaın tarafları farklılık göstermektedir. 20. yüzyılın ilk dönemlerinde yukarı sınıf üyeliği, toprak mülkiyetine, firma sahipliğine, mali kuruluşlar ortaklığına dayanmaktaydı.¹⁷ Bugün için toprak mülkiyetinin yanı sıra 19. yüzyıl ile ortaya çıkan Shell, Ford, Daimler- Benz, Coca-Cola gibi ve günümüzde Apple, Tesla, Microsoft gibi muazzam şirketlere sahip iş adamlarından müteşekkil soydan bağımsız modern aristokrasi ve buna hizmet eden nitelikli eğitime sahip ve egemen sınıfa dışarıdan eklenen profesyonel yönetici sınıf burjuvaziyi oluşturmaktadır. Bunların dışında kalan diğer tüm toplumsal tabakalaşmalar proletaryanın hammaddesi olarak üretime alınmayı beklemektedir.

Böyle bir ortamda kapital sistem, altındaki toplumsal sınıfların tümünden maksimum verimlilik ve kâr üzerine ilişkiyi yapılandırmakta, elde edilen kazançtan ancak yaşamsal

¹² Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Mete Tuncay-Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s. 31.

¹³ Ender Helvacıoğlu, *Uygarlıktan Kurtulmak Uygarlık Modernite Marksizim Tartışmaları*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2020, s. 12.

¹⁴ Bottomore, Nisbet, s. 31.

¹⁵ Dan Cryan, SharronShatil, *Kapitalizm Günümüz Üretim İlişkilerini Anlamak İçin Çizgibilim*, NTV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 24-38.

¹⁶ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 223.

¹⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel- Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000, s. 273.

ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadarını işgücünün devamı adına paylaşmaktadır. Ne yazık ki % 10'nun % 90'a taksim edildiği bu dağıtım çemberine hem kapitalizmin doğduğu Avrupa kıtasında hem de küresel ağın sınır tanımadığı iletişim çağında tüm dünya halklarının hemen her sınıfı girmekte, burjuva sınıfının koruyuculuğuna soyunan ve sistemin güvenlik ihalesini üzerine alan devlet erkenin kaynamaya başlayan eşitsizlik mağdurlarının öfkelerini soğutmak için tedavüle koyduğu sosyal politikalar da her bireyin kendi medyasına sahip olduğu sosyal medya çağında beklenen etkiyi vermemektedir. Daha çok müşteri daha çok artı değer ilkesinden doğan tüketim kültürünün parlattığı biriciklik ve en iyiye layık olma güdülenmesi asgari yaşam standardının tekmelenmesine, lüks ve konformist yaşam olanaklarının talep edilmesine yol açmıştır. Fakat bu talep, kâr ve verimlilik artışı için emeğin ucuzlatılmasını öngören klasik kapitalizmden karşılık bulmayacaktır. Öyle görünüyor ki bu burjuva ve proletarya diyalektiği ne Hegel'in üst sentez ütopyasıyla ne de Marks'ın tarihin sonu yaklaşımıyla son bulmayacaktır.¹⁸ İlk insanın veya avcı toplayıcı zümrelerin istediği kadar değil de yettiği kadarı için doğa ile kurdukları ilişkinin paradigması bugün işlerlik kazanırsa hem ihtiyaç kadar üretim yapılandırılır ve dünya hoyrat ellerin boyunduruğundan kurtarılarak gelecek nesillere içi boş bir konserve kutusu bırakılmamış olur, hem de sınıfsal farkın şiarı olan zenginlik ve onun için ezilen sınıflar artı değerini köleliğinden kurtarılmış olur.

2. Kapitalist Toplum ve Öznelliğin Yitimi

Nefis, zat, fail, bilen, şahıs ve suje anlamlarında kullanılan özne, bilinçli ve irade sahibi etkin insan olarak tanımlanır. Ancak özne bilinçliliği ile öznelleşen bilinçten bağımsız bir varoluşa sahip nesneyle ilişki kuran, onu yöneten, yasaların kavrayışıyla nesneyi kendi hizmetine koşan bu karşılıklı etkileşimden payını alarak toplumsal tarihsel süreç içinde biçimlenen gerçek insan olarak ifade edilir.¹⁹

Özne²⁰, her şeyden önce akılcı ve insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir yasalarla yönetilen bir dünyanın yaratılmasıyla doğmuştur. Nitekim modernlik öncesi vizyonda mevcut olan tanrısal logos, yerini hem bilimsel yasanın kişisel olamayan özelliğine hem de aynı zamanda akılcı düşüncenin özgürleştirdiği Özne'ye bırakmış, tüm bağımlılık biçimlerini reddeden özgürlük rüzgârını arkasına alarak aşkın değerlerin zincirlerini koparan Özne, modern dünyada kendisi değerlerin temeli haline gelmiştir. Dolayısıyla Batı toplumuna özgü Aydınlanma devriminin kutsal olanı parçalamasıyla hem tüm toplumsal düzen biçimleri hem de dinsel düzen bozulmuş, dinsel kozmogoninin içine hapsedilmiş olan bilimsel bilgi hem de bu bilgiyi doğaya ve kutsala karşı kullanan özne tarih sahnesine çıkmıştır.²¹

Ne var ki modern birey nesne ile giriştiği ilişki üzerine öznelliğini inşa ederken sosyo-ekonomik ve politik koşulların baskı araçları altında nesnelleşerek öznelliğini yitirmiş, ilişkilerin öznesi olan insan işlemlerin nesnesi olmuştur.²² Diğer bir ifadeyle varoluşun bir nesnesi olan insan diğer nesnelere üzerindeki düşünsel ve sanatsal yorumlarıyla bu nesnelere ayrılarak Ben olma yoluna girmiş, öznel olmanın tadına varmıştır. Ancak özne son yüzyıl içinde öznelleştiği, tasarruf gücü ve yetisini veren ve bunun teknik araçlarını hizmetine sunan belirli bir sınıfın tekeline girerek üst özne sınıfının kölesine dönüşmüştür. Çünkü teknik, Batı düşüncesinin üstün olduğu bir alandır ve Batı tüm dünyayı bu üstünlük üzerinden okumaktadır. Ayrıca kültürü endüstrileştiren teknik,

¹⁸ Dan Cryan, Sharron Shatil, s. 82-84.

¹⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 324.

²⁰ "Yapı/Faillik", "Aktif/Pasif", "Özne/Nesne" dikotomileri ve bunların toplumsal süreçlerdeki yansımaları ile ilgili geniş bilgi için sırasıyla bkz. David F. Walsh, "Yapı/Faillik", Çev. İhsan Çapçioğlu, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Editör: Chris Jenks, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012, s.23-59; Chris Jenks, "Aktif/Pasif", Çev. Emine Göçer, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Editör: Chris Jenks, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012, s.358-375; David F. Walsh, "Özne/Nesne", Çev. İhsan Çapçioğlu ve Arif Korkmaz, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Editör: Chris Jenks, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012, s.376-407.

²¹ Touraine, s. 267- 272.

²² Bottomore, Nisbet, s. 31.

kendini tüm insani endişelerden bağımsızlaştırırken özneyi de pas geçmemiştir.²³ Dolayısıyla 17. yüzyılda bilim ve teknoloji alanında başlayan “makine çağı”, teknoloji çağı” “enformasyon çağı” ve “bilgi çağı” adım adım ilerlerken üzerinden ahlaki insanlığın içinden postulatını çıkarıp atmıştır.²⁴ Walter Benjamin bu tabloyu “Egemen sınıfın kâr hırsı, tekniği iradesi altına almaya niyet ettiğinden teknik de insanlığa ihanet etmiş, zifaf yatağını kan gölüne çevirmiştir.”²⁵ şeklinde tasvir etmiştir.

Bu meyanda kişisel Özne ile üretim aygıtları arasındaki çatışma inanç ve araçsal akıl arasındaki çatışmanın üzerine çıkmıştır. Bireyleri, tekniğin tüm üyeleri üzerindeki denetimiyle arı kovanındaki toplulukların üyesi haline getirmiştir. Kapitalist ya da bürokrat tarafından sömürülen, yeterli temeli olmaksızın bilimsel diye dayatılan kurallar ve iktidar aygıtları tarafından yabancılaştırılan birey, Özne olmaktan uzaklaşmıştır.²⁶ Nitekim özneliğini yitiren ve gölge kişiliğinden kaçan her insan yaşam sürecinde bir çerçevenin içine girer ve egemen politik kültürel erkin personasını yüzüne nakşeder. Bu dar resim içinde tutsak olan insanın yaşamı yaratıcılıktan yoksun olup tekdüzedir. Bu güdülenmiş tekdüzelik içinde insan canlılar içinde yer alan bir tür olarak çoğaldıkça düşüncesiz bir yığına dönüşmekte, düşüncenin aktarımındaki arızalar demokratik ortamda iyice hızlanarak insanın çürümesine yol açmaktadır. Dolayısıyla yaşamın önüne geçirilen varoluşun devinimini anlama çabası akılcı ve bilimsel düşüncenin mağlubiyetiyle son bulmuştur. Nitekim akıl ve bilimsel düşünce öznenin ayrı tuttuğu nesneyi çözümlemeye çalışır. Ne var ki nesne- özne ikilemi içinde pozitivist bir bakışın ele aldığı nesnelere enflasyonu arasında bilinmezlik sınırına dayanmış olan özne, varoluşsal sorulara cevap bulamayarak her an kendini ya da sosyal çevresini yok etmeye programlı bir mekanizmaya dönüşür.²⁷ Toplumların seyyah bir aynası olan aynı zamanda insanın ruhsal devinimlerini söze, yüze, mimiklere dökerek bir simülasyon gerçekliği içinde yorumlayan sinema, insan tecrübelerinin tarihini adım adım takip eden güçlü bir iletişim sanatıdır. Bu meyanda beyazperdeye yansıyan ve çalışmanın temalarına uygun örneklere göz atmak yerinde olacaktır. Söz gelimi usta yönetmen Martin Scorsese’in kült filmi “Taxi Driver, (1976)”²⁸ adlı yapımda anti-kahraman bir karakter olan Travis, liberalizmin ikiyüzlülüğüne ve onun doğurduğu ortamın “günahkârlarına” öfkelerini kusarken kapitalizmin iğreti sınıflılığında intikam almaktadır. Ne yazık ki böyle bir yapıda bireyler olmak zorunda oldukları bir kişiliğe bürünmektedirler. Kendi avantajlarının etrafında dönen bir dünya inşasının telaşına düşmüşlerdir. Çünkü sistemin ruhu budur, Yeni Dünya Düzeninde bireyler bu ruhtan beslenmek zorunda kalmışlardır. Gerçek özlendeki ömür boyu süren bölünme giderek büyüyen içsel bir boşluk ve cansızlığa yol açar. Böyle bir atmosferde insan kaybolmaktadır. Geriye kalan mükemmel işlevdir. İnsanlık yara almıştır. Çünkü duygusallığı, başkalarının duygularını kendi duyguları gibi hissetmeyi terk etmiştir. Karşılıklı hayranlık ve reddediş vardır. Hayranlık ise sık sık sevgiyle karıştırılır. Bu tür ilişki diğerlerini de insandılaştırılır ve her birey sistemin mekanik bir parçası haline gelir. Aksayan parçanın değiştirilmesi, zayıflatılmış hiçbir vicdanı rahatsız etmez.²⁹ Dolayısıyla Travis, üstündeki elbise kadar ruhu da sahte olan politikacıyı, underground sınıfın aktörlerinden kadın satıcısını ve küçük yaşta kızların fuhuş batığına çekilmesinde rolü olan müşteriyi öldürerek kriminal düzenin temsili Gotham kentini ıslah etmeye çalışmıştır. 2019 yılına gelindiğinde ise özüne yasaklı failleştirci özneliğine tutsak bireylerin büyüyen öfkelerinin farkında olan sistem, “Joker” (2019)³⁰ adlı yapımda sahte katarsisleri derinleştirerek ezilen sınıfın terörize olarak başkaldırışına izin verir ve bunu şiirsel bir dille sunar. Hikâyede kullanılan çatal dille dikkat edildiğinde bir yandan kitlesel terör korkusu ve uyandırdığı dehşet hissi üzerinden egemen sınıfın

²³ Gökçe Kaçmaz, “Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî Adlı Eserinde Temeddün Meselesi ve Osmanlı Şehirleşme Ahlâkı” *Sosyolojca*, S. 9, Ocak- Haziran 2015, s. 71.

²⁴ Eğribel, Özcan, s. 16.

²⁵ Walter Benjamin, *Tek Yön*, Çev. Tefik Duran, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 1999, s. 82.

²⁶ Touraine, s. 188-192.

²⁷ M. Mukadder Yakupoğlu, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2021, s. 25-26.

²⁸ <https://turkcealtyazi.org/mov/0075314/taxi-driver.html>, (16. 11. 2021).

²⁹ Babel Wardetzki, *Siyasette ve Toplumda Narsisizm Ayartma ve İktidar*, Çev. Deniz Cankoçak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 109-110.

³⁰ <https://turkcealtyazi.org/mov/7286456/joker-2019.html>, (16. 11. 2021).

paydaşlarına uyanık olmaları ve apokaliptik bir olasılığının önünü kesmek için araçsal aklın emrettiği yönergeleri her zamankinden daha acımasız ve vicdansız bir şekilde takip etmeleri salık verilirken öte yandan; ancak sütünü vermek için orada bulunan dahası bulunmasına izin verilen sığırlar muamelesi matrisinden uyanmış toplulukların bir çeşit katarsisle rıza kültürüne dâhil edilmeleri göze çarpar. Çünkü varlığını devam ettirebilmek için krizlerle kendini yeniden üreten kapital düzen de iş de bitmemekte yapı da paydos etmemektedir. İşçi birey ise düzene tutunamayan yalama olmuş bir vida gibi yerini, fiziksel ve ruhsal yıpranmaya aday, biricik ömründen devşirdiği zamanını ücretle takasa mahkûm ve varış noktası olmayan hız ve hareket koşusunda rekabete mecbur adaylara bırakarak kapital kakofonin bir enstrümanı olmaya devam etmektedir.

Bu tür bir sosyo- psikolojik atmosferde birey, cepten yiyecekler gibi öznelliğinden eksilterek zamanla narsistik bir ruha bürünür ve şu form içinde savunma durumuna geçer: “Varoluşumu koruyabilmek için ilişkilerimi iki ayrı platforma yaymalıyım. Birinci platformda özel ilişkileri en yoğun seviyede tutmam, paylaşımı sürekli arttırmam gerekiyor. İkinci platformda zorunlu sosyo-ekonomik ilişkileri kayıtsızlıkla denetim altına tutmalıyım. Kayıtsızlık durumunu ne kadar yüksek noktaya getirebilirsem ikinci platformdaki kişilere karşı o kadar güçlü olurum. Bu şizofrenik ikiye bölünmüşlüktür.”³¹ Bahsi geçen ruhsal kriz öznenin tüm insani duygularından iğdiş edilmesi ve ahlaki endişelerinin soğuk maddeci ve doğacı etik değerlerle tebdil edilmesiyle bireyden topluma doğru bir dalga gibi yayılan kuralları kişisel bakıştan menkul ahlakı ve bunalım toplumunu tarih vitrinine çıkarır.

Oysaki modern öncesi dönemde toplumsal bağları güçlü kılan akrabalık; sosyal ortam sağlayan yerel topluluk; yaşamı, ölümü ve doğayı yorumlama imkânı veren dinsel kozmolojiler ve şimdiki geçmişe bağlayan gelenek insana güvenli bir yaşam alanı sunmaktaydı. Modern dönemde ise dostluk ve cinselliğe dayalı kişisel ilişkiler, bir aradalığın dayatıldığı soyut sistemler ile geçmişten kopuk an-a ve geleceğe odaklı narsist felsefe, doğadan gelen şiddetin yerine insan şiddetini koymuş; dinsel kurumların zorbalığını da totaliter aklın terörüyle yer değiştirmiştir.³²

Görüldüğü üzere ciddi bunalım anlarında insanın olağan yetilerini kaybetmesiyle ve günlük ritüellerinden uzaklaşmasıyla silik bir kişiliğe büründüğü gibi bunalım toplumlarında da insanlar, uyarlanımlarını kaybetmekte, dinin, geleneğin veya modernizmin belirlediği yaşam çizgisinin dışına çıkarak suyun üstünde yüzen bir eşya yığına dönüşmektedirler. Nitekim tanrısal duyguyu, eskatolojik felsefeyi ve tinsel birikimin adresi olan geleneği dışarda tutan ve 21. yüzyıla damgasını vuran mekanistik duyumcul felsefenin doğacı, bilimsel, işlemsel, araçsal ve niceliksel yöntemlerden müteşekkil ilerlemeci ve evrimci açıklamaları bireyi yönünü kaybetmiş bir kültüre ve felaketli geçiş dönemine itmektedir.³³ Öyle ki “Gezeganimiz üzerinde yaşam mücadelesi veren yedi milyar insan belki de dünya tarihinde ilk defa böylesine yönsüz, geleceksiz ve ümitsiz bir fasit daire içinde bocalamakta parayı, statüyü ve haz duygusunu en büyük değer olarak kabul ettiği bir yaşamı sürdürmektedir.”³⁴ Bu yönsüz ve tinsiz savrulmanın en şiddetli yaşandığı alan reel ekonomik başlıktır. Kendine özgü bir eğitimle alanında uzmanlaşmış bireylerin yanı sıra özellikle bu tür bir donanımdan yoksun bireyler, üretim araçları arasında yitirdiği nitelikleri ile birlikte içinde kaybolduğu örgütler arasında ekonomik yabancılaşma içine düşmektedir.³⁵ Her şeyin kullanılabilirlikle ölçüldüğü, çıkara ve katma değere indirildiği bir ekonomide kapital yasalara yanılmazlık payesi verilir, kamu yararı ve insanlığın iyiliği banka sözleşmelerinin puntosu küçültülmüş önemsiz satırları gibi göz ardı edilir, zayıflatılmış vicdanları ile bireyler, başarısız yöneticilerin ödüllendirildiği basit bir hata yapan kasiyerin zararı tazmine mecbur bırakıldığı,

³¹ Yakuboğlu, s. 41.

³² Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 103.

³³ Pitirim Aleksandroviç Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tuncay, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997, s. 17-18.

³⁴ Ufuk Özcan, “Türkiye’de Ahlak Sosyolojisinin Ahvali: Çelişkiler ve Köksüzleşme” *Sosyologca*, S. 9, Ocak- Haziran 2015, s. 48.

³⁵ Aron, s. 143.

dolayısıyla başarılı olma ve yüksek kazanç baskısıyla çalışanlar narsist bir tutuma itilmektedir.³⁶ Söz gelimi zorlu ekonomik koşulların yıkıcılığına, öznenin duyarsızlaştırılmasına, ahlaki ikileme ve insana dair hikâyeleri gerçekçi ve dramatik dokunuşlarla beyazperdeye yansıtan Dardenne kardeşlerin “Deux Jours, Une Nuit” (İki Gün Bir Gece, 2014) Fransız yapımı filmi,³⁷ Sandra’nın işine devam edebilmek dolayısıyla öz saygısını ve denetimini koruyabilmek için talep ettiği basit bir fedakârlığı istençli bir sessizlikle ve mekanik duyarsızlıkla savuşturmaya çalışan iş arkadaşlarının ahlaki ikilemelerini, sistemin baskılamasıyla insani değerlere yabancılaşmalarını ve vicdanları inciten tavırlarını ele alırken izleyicilere sindirilmesi zor bir öykü teklif eder. Dolayısıyla bu film bir anlamda organik dayanışmadan kurumsal birlikteliğe geçen modern toplumda yitip giden özneye bir ağıt ve insanın doğasını yıkan, bozan modern uygarlığa biçimsel ve ahlaksal bir itirazdır. Ne var ki Alexandre Dumas’ın 18. Yüzyıl Fransa’nın sosyal siyasal ve ekonomik yaşamın atmosferini anlattığı Monte Kristo Kontu adlı eserinde geçen bir diyalogda: “Bu yüzük sadece sizindir dostum, alın, bu yüzüğün değeri sizi yoksulluktan kurtaracaktır.”³⁸ diyalogundaki saf iyilik ve yardımlaşmayı ifade eden satırları yukarıda bahsi geçen Fransız yapımı filmin hikâyesi karşılaştırıldığında modernite öncesine ve modernite sonrasına yönelik kurulan cümlelerinin yer değiştirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Yine Osmanlı’da şehir planlamasında bilinçli bir yer edinen çocuklara güvenli bir sosyalleşme imkânı sunan, günümüzün ifşa kültürünün aksine insan ve aile mahremiyeti öğretilen, diğer insanlara karşı sorumluluk duygusu aşılana ve yüz yüze ve birincil ilişkileriyle dayanışmayı zorlayan çıkmaz sokak kültürü³⁹ bir yanda uygarlığın üzerinde yükseldiği sonradan insan eliyle inşa edilen kentlerde soğuk ve keskin zekâları ve yararlılık ölçütleriyle birbirine bağlı olan⁴⁰ görevden göreve işten işe göçen akışkan yığınların kendi benlik duygularını yaşamaya olanak bulamadıkları, kentin imajlarından kaos ve karmaşanın⁴¹ içinde, yerli ve otantik özellikleri aşındıran ve insan etmenini derisinden yüzerek ilkel benliğini çıplak bırakan otomatizmin kaskacında⁴² kentliliğin bireycilik ve bencillik semptomlarını her an dışavuran bireyler, ölüsünü gömecek bir avuç insanı bir araya toplamayı başarmak şöyle dursun, onu gömmeye tahammül edemeyecek kadar meşguldürler ve her zamankinden daha yalnızdırlar.⁴³ Dolayısıyla uygarlığın göğe yükselen kentleri ile o kentlerde birbirlerinin adlarına ancak apartman zillerinde veya plazaların posta kutularında rastlayan özerk yaşamını kutsamış bireylerin yabani duyarsızlığı ve acımasız yabancılaşması öte yanda dururken gerçek insan olarak nitelenen öznenin tarihin hangi kesitinde gerçekten var olma imkânını bulduğu da yeniden değerlendirilmelidir.

Bilimsel düşüncenin bireyi kuşatan umutsuzluk, şiddet, kırılma, yalnızlık, duyarsızlık gibi etkenlerin tetiklediği varoluşsal krizlere sırt çevirdiği ve daha çok bedeni ve iktidarı korumaya hizmet ettiği modern dönemde mekanik bir işleyişin sınırlarına hapsedilen insanın ruhsal bakımdan iflas etmesi kaçınılmazdır.⁴⁴

Batı’da uzun süre boyunca toplumların karşısında bir “taç ve mihrap” ittifakı dikilmiş. Burjuvazinin fonladığı aydınlanmanın önderliğinde toplulukların özgürlüğü dini otoritelerin ilgasına bağlamıştır.⁴⁵ Dolayısıyla Aydınlanmayla başlayan bu süreç, doğaüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi, sosyal, pozitif ve dinsel bütün sorunların deneyin rehberliğinde aklın yüceltilmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁶ Ne var ki

³⁶ Wardetzki, s. 105-107.

³⁷ <https://turkcealtyazi.org/mov/2737050/deux-jours-une-nuit.html>, (16. 11. 2021).

³⁸ Alexandre Dumas, *Monte Kristo Kontu*, Çev. Mustafa Bahar, İskele Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 66.

³⁹ Kaçmaz, s. 73.

⁴⁰ Barış Kılınç, “Haneke ile Modern Uygarlığı Tartışırken...”, *Sinema Tutkusu*, Mayıs- Haziran, S. 73. 2015, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 169.

⁴¹ Sennett, s. 10-11.

⁴² Kösemihal, s. 236-237.

⁴³ Kılınç, s. 169.

⁴⁴ Yakuboğlu, s. 142.

⁴⁵ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 328.

⁴⁶ Bottomore, Nisbet, s. 19.

dinsel ya da ahlaki geleneklerin kalkınma ve çağdaşlaşma yolunda çıkardığı birçok engeli bilimsel bilgi ile aşacağına inanan Aydınlanma düşüncesi⁴⁷ teolojik, gelenekçi ve metafizik vesayetini yerini alan rasyonalitenin, hümanizmanın ve kapitalizmin totaliter diktasına engel olamamıştır. Diğer yandan ekonomiyle kurulan zorunlu ilişkiler ve “artı değer” ilkesine hizmet eden kapital yasaların evrenselleşmesi dini ve tüm değerleri bir tüketim aracına indirgenmiş, dinselliğin yapısını dönüştürmüş ve din bireysel alana çekilerek gizemini ve duygusallığını kaybetmiştir.⁴⁸ Bu meyanda zenginlik ve iktidar farklılıklarının sürekli arttığı küreselleşmenin ve ikinci (akışkan) modernitenin yerlerinden ettiği günümüzde, insanlara yönelik duyarlılık ve empati tavrı terk edildiği gibi tüketen, kullanan, bilen ve saldırgan bir dil tercih edilmiştir. Bu dilin altında ezilen insanlar artık modernliğin kahramanları değil kaybedenleri olarak yığınlar arasına itilir. Ayrıca post kapital düzende ekonomi yasasını korumaya güdümlü politikacıların kitlesel demokrasi ve kitlesel eğitim sayesinde kamuoyunu manipüle edecek sınırsız fırsatlara sahip olmaları, şeyleşerek benliklerini kaybeden öznelerin sosyal yaşamın yeni figüranları olarak sahneye itilmelerine neden olmuştur.⁴⁹

Nihayetinde gerçek insan özne, kiliseye dolayısıyla dine karşı sürdürdüğü özgürlük mücadelesinden zaferle çıkarken sadece efendilerin yer değiştirdiği sınıf mücadelesinde tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar savunmasız ve yalın bir ruh haline bürünmüştür. Özne, kafasındaki kilisenin dogmatik boyunduruğunu çözerken vicdanına vurulan araçsal aklın prangalarına ve uygarlığın kendi dönemine münhasır yalanlarına inanma eğilimi göstererek iyimserlik kapanına bile isteye girmiş, özgürlük koşusunda yerini aldığı yanılığın düşmüştür. Bugün için Bauman’ın dile getirdiği adiyoforileşme salgını kapitalizmin körüklediği kazanma hırsı ve modernitenin bireyci özerk yaşam mottosuyla yukarı sınıflardan aşağı tabakalara doğru yayılmış, nihayetinde birey ontolojik varlığının temel nişanesi olan ruhunu yitirmiştir. Bu kapital düzende dürüstlük, hakkaniyet, vicdan, adalet, insani fedakârlık, sorumluluk, yurtseverlik, saygı, hoşgörü, mütevazilik, eşitlik, özgürlük gibi ahlaki değerler soygun ve sömürüye dayalı otoriter düzen içinde uyumlu olmanın bir parçası olduğu müddetçe desteklenmekte, bunun ötesinde değersizleşmektedir. Özne diye vitrine çıkarılan modern insan tipi bu olmaktadır. Çünkü kapitalist yapıda toplumsal ilişkilerin her alanında itici gücü olan paranın hizmetindeki⁵⁰ biyo-politikanın ürettiği ev, araba, köpek ve arka bahçedeki barbekü partilerinden oluşan Amerikan hayalinin imaj taşıyıcılığını yapan küçük burjuva ailesi modern öznenin düşlerini süslerken eko-politik iktidar da teçhizatı tüketim kültürü olan kurşun özneler devşirmeye devam etmektedir.

Sonuç

Eski Dünyanın egemen sınıflarının aktörleri olan lortlar, kontlar ve krallar ölümlüleri ve ölümlülüklerinin farkındalığında ara sıra da olsa serflerine nefes aldıracak kadar merhamet gösteriyor, demir kafesin kapısını aralıyorlardı. Bugünün akla ve bilime dayanan modernitenin dogmatik öğretileri ne yazık ki ölümlü değildir, empati kurmalarını sağlayacak açlık, korku ve hastalıktan hislerden uzaklardır ve yasanın uygulanmasına yönelik acımasız bir işleyişe sahiptirler.

Merhamet duygusunun acizlik, empati dilinin zayıflık olarak değerlendirildiği, molası olmayan rekabete dayalı bir koşunun içinde bizler tıkandığımız yerde yerimizi bir başkasına bırakan, üzerine yapıştırılan numaralarla sosyal yaşamda konumlandırılan, anlamlılığı sahip olduğu rakamlarla değerlendirilen ve özneliği eksildiğinde fark edilmeyecek kadar silikleşen şeylere dönüştük. Eski Dünya özneliği dini dogmatizmin duvarları içine tutsak etmişti. Modern dünyada bireyler akılcılıkla ve bilimle kurumsal dinin ördüğü zindanların duvarlarını yıkmışlarsa da 1789’un tüm dünyaya haykırdığı özgür dünyada kapitalizmin süre avının başlıca hedefi haline gelmişler, parkur dışı kalmamak için kendi sınıfdaşlarının sırtına basarak yükselme çabası içinde varoluşsal

⁴⁷ Aron, s. 16-17.

⁴⁸ Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Emin Yayınları, Bursa, 2009, s. 69.

⁴⁹ Zygmunt Bauman, Leonidas Donskis, (2020), *Ahlaki Körlük Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi*, Çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 11-12.

⁵⁰ Eğribel, Özcan, s. 11.

niteliklerini kaybetmişler, öznelliklerini sistemin nesnesine dönüşmekle takas etmişlerdir. Bu çerçevede Homo Sapiens'ten Homo Economicus'a kadar insanın özgür olduğu ve kendi dışına doğru öznelliğini en çok realize ettiği dönemlerin tarih şeridindeki değerlendirilmesi ilerlemeci tarih anlayışı özelinde tekrar gözden geçirilmelidir. Çünkü özgür olabilmenin ilk şartı henüz özgür olmadığını ve gerçekten hür olmadığını kabul etmekle başlar.

Sonuç olarak insanlar hızla çoğalıyorlar ve dünya bu türün istilasına uğramış görünüyor. Kapitalist-teknolojik üretim insanları nedensiz, gereksiz tüketimin içinde boğmaktadır. Tür, hızla varoluş alanından çıkmakta ve nesnenin bir türevi haline gelmektedir. Üretim – tüketim çarkına takılan insan türü tüm bilgi alanını reklamsal söylemin dil oyununa terk etmiştir. Markalar arasındaki savaşımın içinde piyon haline gelen insan tüm üretim ve tüketim kalıpları içinde kalarak nesnel çürümeye yönelmiştir. Yok edici teknolojinin altında ezilen kalabalıklar, demokratik alanın yarattığı kargaşa içinde her türlü söylemin peşinden koşmakta varlığının farkındalığından uzaklaşarak öznelliğini öldürmektedir.

Kaynakça

- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2004.
- ERKAN, Mustafa E., BALOĞLU, Burhan, BALOĞLU, Filiz, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınevi, İstanbul, 1997.
- BAUER, Thomas, *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.
- BAUMAN, Zygmunt, DONSKIS, Leonidas, *Ahlaki Körlük- Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi*, Çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- BENJAMIN, Walter, *Tek Yön*, Çev. Tevfik Duran, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1979.
- BOTTOMORE, Tom, NISBET, Robert, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Mete Tuncay-Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002.
- CRYAN, Dan, SHATIL, Sharron, *Kapitalizm Günümüz Üretim İlişkilerini Anlamak İçin Çizgibilim*, NTV Yayınları, İstanbul, 2012.
- DUMAS, Alexandre, *Monte Kristo Kontu*, Çev. Mustafa Bahar, İskele Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- EĞRİBEL, Ertan, ÖZCAN Ufuk, “Yeni Dünya Düzeni ve Toplumsal Değişme: Ahlakın Sefaleti-Sefaletin Ahlakı” *Sosyologca*, S.9, Ocak-Haziran 2015.
- ERKAN, Mustafa E., BALOĞLU, Burhan, BALOĞLU, Filiz, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınevi, İstanbul, 1997.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- HELVACIOĞLU, Ender, *Uygarlıktan Kurtulmak Uygarlık Modernite Marksizim Tartışmaları*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2020.
- GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.
- GIDDENS, Anthony, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000.
- JENKS, Chris, “Aktif/Pasif”, Çev. Emine Göçer, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Editör: Chris Jenks, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012.
- KAÇMAZ, Gökçe, “Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî Adlı Eserinde Temeddün Meselesi ve Osmanlı Şehirleşme Ahlâkı” *Sosyologca*, S. 9, Ocak- Haziran 2015.
- KELLEHEAR, Allan, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınç, Phoenix Yayınları, Ankara, 2012.
- KILINÇ, Barış “Haneke ile Modern Uygarlığı Tartışırken...”, *Sinema Tutkusu*, Mayıs- Haziran, S. 73. 2015, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Doğu Batı Yayınları, 2015.

- KIZILÇELİK, Sezgin, “Küresel Çözülme- Çürüme Ahlakın Sefaleti- Sefaletin Ahlakı” *Sosyologca*, S. 9, Ocak- Haziran, Doğu Kitapevi, İstanbul 2015.
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- KURT, Abdurrahman: *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Emin Yayınları, Bursa 2009.
- LUCKMANN, Thomas, *Görünmeyen Din- Modern Toplumda Din Problemi*, Çev. Ali Çoşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- ÖZCAN, Ufuk, “Türkiye’de Ahlak Sosyolojisinin Ahvali: Çelişkiler ve Köksüzleşme” *Sosyologca*, S. 9, Ocak- Haziran 2015.
- SENNETT, Richard, *Yeni Kapitalizm Kültürü*, Çev. Aylin Onocak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- SOROKIN, Pitirim Aleksandroviç, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tuncay, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.
- YAKUPOĞLU, M. Mukadder, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2021.
- YÜCEL, Müslüm, *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007.
- TOURAINÉ, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- WALSH, David F., “Özne/Nesne”, Çev. İhsan Çapçioğlu ve Arif Korkmaz, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Editör: Chris Jenks, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012.
- WALSH, David F., “Yapı/Faillik”, Çev. İhsan Çapçioğlu, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Editör: Chris Jenks, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012.
- WARDETZKI, Babel, *Siyasette ve Toplumda Narsisizm Ayartma ve İktidar*, Çev. Deniz Cankoçak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

نظرية المسرح في الادب نظريته ومصادره وعناصره

Nidal Fayez SHORBAJI*

الملخص

يتناول هذا البحث شرحاً لنظرية المسرح، وما يشمله من المصادر المسرحية المختلفة، والتي حصرها النقاد في ستة مصادر التي يعتمد عليها المؤلف لكتابة نصه المسرحي، وهي: الأسطورة والتاريخ والحياة الاجتماعية المعاصرة والخيال والحياة الشخصية للأديب والعقل الباطن، بالإضافة إلى ذلك يشرح البحث عناصر المسرحية والتي تشمل كلاً من الهدف من المسرح باعتباره العامل الرئيس الذي يتحكم في جميع العوامل والمقومات الأخرى، وكذلك الشخصيات المسرحية التي يجب تحديد أبعادها الثلاثة بدقة، وهي: الجسمية والنفسية والاجتماعية، لأنها هي التي توجه أحداث القصة. بالإضافة إلى عناصر البناء الدرامي، من حوار وصراع. بعد ذلك يركز البحث على أنواع المسرحية، والتي تنقسم إلى نوعين وهما: التراجيديا والملهامة. وأخيراً يقدم البحث للدارس لعلم المسرح شرحاً للمعايير التي على أساسها يمكن تقييم مسرحية ما، وكيف يحكم على مدى جودتها. وهذه الأسس تتلخص في الهدف الذي وضعه المؤلف للمسرحية وقيمة هذا الهدف في الحياة، والوسائل التي استخدمها المؤلف لتحقيق هدفه، والقدرة على إثارة الجمهور.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية - الأدب العربي - المسرح - نظرية المسرح - النقد المسرحي

Tiyatro: Teorisi, Kaynakları ve Unsurları

Öz

Bu araştırma tiyatro teorisi hakkında eleştirilenlerin yazarın tiyatro metnini yazmak için kendisine dayandığı ve altı kaynak olarak özetledikleri çeşitli tiyatro kaynaklarını ele almaktadır. Bu kaynaklar efsane, tarih, çağdaş sosyal yaşam, edebiyatçının özel hayatı ve kurgudur. Ayrıca araştırma buna ek olarak diğer tüm faktörleri kontrol eden ana faktör olması itibarıyla tiyatronun amacını ve üç boyutuyla fiziksel psikolojik ve sosyal tanımının yapılması gereken karakterleri de hikayenin olaylarını yönlendiren diğer bir unsur olması sebebiyle konu edinmiştir. Ayrıca dramatik yapının unsurları olan diyalog ve çatışmayı da konu edinmiştir. Tüm bunlardan sonra çalışma trajedi ve komedi olarak ikiye ayrılan tiyatro çeşitlerine odaklanmıştır. Son olarak da tiyatro ilmi üzerine çalışma yapan araştırmacılara herhangi bir tiyatroyu değerlendirmelerine imkan verecek, kalitesinin niteliği hakkında kendisi ile hüküm verebilecekleri kriterler sunmaktadır. Bu kriterler yazarın tiyatro için belirlediği amaç ve bu amacın hayatın içerisindeki değeri, yazarın bu hedefe ulaşmak için kullandığı araçlar ve kitleleri etkileme gücü olarak özetlenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Arap edebiyatı, tiyatro, tiyatro teorisi, tiyatro eleştirisi.

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı. *

Theater: Its Theory, Sources, and Elements

Abstract

This research deals with an explanation of theater theory, and the various theater sources it includes, which critics have limited to six sources that the author relies on to write his literature. In addition to that the research explains the elements of the play which include both the goal of the theater as the main factor that controls all other factors, as well as the theater characters. In addition to the elements of the dramatic construction. After that, the research focuses on the types of play, which are divided into two types: tragedy and comedy. Finally, the research provides an explanation of the criteria on the basis of which a play can be evaluated, and how to judge its quality. These foundations include the goal set by the author for the play and the value of this goal in life, and the means used by the author to achieve his goal, and the ability to excite the audience.

Keywords: Theater, drama, drama theory, theater criticism.

مقدمة

يتم تعريف كلمة المسرح في اللغة على أن "المسرح بفتح الميم: مَرَعَى السَّرْح، وجمعه المسارح؛ ومنه قوله: إذا عاد المسارح كالسَّباح، وهو جمع مَسْرَحٍ".¹ وفي المعنى الاصطلاحي، إذا استُخدمت كلمة "مَسْرَحَة" Theatralization للإشارة إلى حدث أو نص فيُعنى بها "شرح وترجمة مسرحية باستعمال خشبات وممثلين لإحلال الموقف".² وهذا يعني أن المسرح هو أحد أشكال الفنون، ومن خلال الفن المسرحي تتم إعادة صياغة النص الأدبي المكتوب إلى مشاهد تمثيلية، يقدمها الممثلون على خشبة المسرح، ويشاهدها مجموعة من الناس، والمسرحية هي النص الأدبي المكتوب، أي أنها أحد عناصر المسرح، مثل: الإخراج والأزياء والممثلين والموسيقى والرقص والغناء وغيرها، وقد وصف المسرح بأنه أبو الفنون لاحتوائه على كل هذه العناصر الفنية في آنٍ واحد.

ويقدم هذا البحث شرحاً لنظرية المسرح، والتجارب المسرحية وعناصرها، وأهداف المسرح، والشخصيات في المسرح، وعناصر البناء الدرامي، بالإضافة إلى عرض لأنواع المسرحية، وأخيراً يقدم هذا البحث عرضاً لمقاييس النقد المسرحي.

هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى التعريف بالمسرح، وشرح نظريته للباحثين، وحصر التجارب المسرحية التي يستمد المؤلف منها موضوعاته المسرحية، وكذلك يهدف هذا البحث إلى التعريف بعناصر البناء الدرامي، مثل: الحوار الدرامي و الصراع الدرامي والبناء الدرامي، وتقديم تفريق محدد بين أنواع المسرحيات، وأخيراً يقدم البحث المعايير التي على أساسها يمكن تقييم أية مسرحية ونقدها؛ من أجل معرفة جودتها وإلى أي مدى هي ناجحة أو غير ناجحة.

¹ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 478/2.

² باتريس بافي، معجم المسرح، ترجمة ميشال ف. خطار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، 536.

1. نظرية المسرح

نظرية المسرح تشمل شرح معنى المسرح وتعريفه ومفهومه بالإضافة إلى مصادر العمل المسرحي وأغراضه وأهدافه وكذلك الشخصيات المسرحية والبناء الدرامي والصراع داخل هذا البناء وإدارة الحوار، وأنواع المسرحيات وكيفية النقد المسرحي ومقاييسه.

وبداية يجب وضع مجموعة قواعد وشرح عدة مفاهيم لما يجب أن تكون عليه المسرحية، فأولاً، يرى النقاد المسرحيون أنه لا يجوز الفصل بين الشعر والنثر في المسرحية، حيث إن المسرحية الشعرية والشعرية هما فن واحد، وليس من المنطقي الفصل بينهما كما يحدث الآن بسبب التطور الحضاري العام.³ ثانياً، ينبغي وضع تعريفات محددة للمفاهيم المتوارثة للمسرح، فمن هذه المفاهيم: (1) "المفهوم الأرسطي" الذي تقوم فيه الدراما على الحدث باعتباره العنصر الأساسي فيها.⁴ وكذلك (2) مبدأ "المقدمة المنطقية" والذي يتبناه "لايوس إنجري" (1967) Lajos Egri حيث تكون المقدمة المنطقية هي أساس العمل الدرامي ويعني بها المضمون الفكري والهدف من هذا العمل، فالكاتب المسرحي يجعل هدفه هو نقطة البداية التي تنطلق منها المسرحية، حيث يقول إنجري إن المقدمة هي حقيقة المسرحية، وأنه من الضروري أن تكون للكاتب المسرحي مقدمة لبناء الصراع الدرامي،⁵ وهو ما يرفضه بعض النقاد المسرحيين مثل مندور الذي يؤيد "المفهوم الأرسطي" لأنه يقوم على أساس مبدأ التطهير catharsis ويقصد به تطهير النفس البشرية من خلال إثارة عاطفتي الفزع والشفقة في المسرحية، فهذا التطهير هو هدف الفن المسرحي، حيث إن الأدب بصفة عامة يثير في الإنسان انفعالات عاطفية وإحساسات جمالية، أما الوقوف عند حدود المضمون الفكري وجعله هدفاً للدراما لا يُعتبر عاملاً لنجاح العمل الفني إلا في المسرحيات الذهنية مثل مسرحيات توفيق الحكيم، وبناءً على ذلك فيمكن تعريف المسرحية على أنها مثل غيرها من فنون الأدب ليست إلا صياغة فنية خاصة لتجربة إنسانية، من أجل تحقيق هدف من الأهداف العديدة التي أُعْتُمِدَتْ لكل نوع من أنواع المسرحية المختلفة، وتغيرت بتغير العصور والتطور الإنساني العام عبرها.⁶ وبناءً على هذا التعريف، فقد صاغ النقاد نظرية المسرح وقسموها إلى ثمانية أقسام، وهي: التجارب المسرحية، وأهداف المسرح، والشخصيات، والصراع الدرامي، والبناء الدرامي، والحوار الدرامي، وأنواع المسرحيات، وأخيراً وضعوا مقاييس للنقد المسرحي. وفيما يلي نعرض لتلك الأقسام في نظرية المسرح.

2. التجارب المسرحية

من خلال النظرة الفاحصة للمسرح العالمي منذ العصر اليوناني وحتى الآن، فقد استنبطت نقاد ستة مصادر للتجارب المسرحية، وهي المصادر التي يحتاجها الأديب في صياغة الأدب الإنساني، ألا وهي:

³ محمد مندور، الأدب وفنونه (القاهرة: تحفة مصر للطبع والنشر والتوزيع، 2006)، ص. 69.

⁴ مندور، الأدب وفنونه، 70.

⁵ Lajos Egri, *the Art of Dramatic Writing* (UK: Simon & Schuster, 2004), 304.

⁶ مندور، الأدب وفنونه، 70-73.

2.1. الأسطورة

تُعتبر الأسطورة⁷ من كنوز المعرفة الغنية بالقصص والحكايات، فهي مرتبطة بتاريخ الإنسان وعقائده وثقافته، وعندما نستخدم كلمة الأسطورة فإننا نشير إلى حكاية أو اعتقاد غير حقيقي وغير واقعي أي أنه مجرد خيال يجسد شخصيات وأحداثاً نستطيع بالفطرة السليمة أن نعرف أنها مستحيل أن تكون موجودة أو أن تحدث.⁸ فالأسطورة هي مجموعة من التخيلات والتصورات عن الآلهة والدينا، وأيضاً عن علاقات الفرد بالمجتمع والطبيعة وما وراء الطبيعة، ويعبر عنها الإنسان بلغة أدبية.⁹ وتُعتبر الأسطورة من أهم أسس التجربة المسرحية لأنها ظلت المصدر الأساسي للموضوعات المسرحية منذ العهد اليوناني – أرسطو بالتحديد – واستمرت لفترات طويلة سواء كانت هذه الأساطير تاريخية أو دينية، وكان الهدف غالباً من اختيار تلك الأساطير هو تطهير النفس البشرية سواء بإعمال عاطفة الخوف أو الشفقة، وفي ذلك الوقت كانت الفكرة أو الموضوع عنصراً ثانوياً أي أنه لم يكن هناك حاجة لصياغة قضية تدور حولها المسرحية، ولكن مع ظهور المسيحية وتلاشي الوثنية تحبب المؤلفون المسرحيون هذا النوع من الموضوعات المسرحية، ولكنها عادت بقوة في عصر النهضة عندما بدأ المؤلفون يقتبسوا مرة أخرى من التراث اليوناني والروماني، فالمدرسة الكلاسيكية تبنت هذا التراث منذ القرن الخامس عشر الميلادي، لكنها رفضت مبدأ الصراع بين الإنسان والقوى الخارجية واستبدلوا به دوافع النفس البشرية ورغباتها وأصبح عماد الفن المسرحي هو ما يقوم داخل النفس من صراعات معتمدة على العواطف والانفعالات، وكذلك تحليل هذه النفس البشرية من أجل فهم الإنسان أصبح هو هدف الإثارة العاطفية وليس مبدأ "التطهير الأرسطي" كما كان قديماً. أي أن دور الآلهة والأقدار في العمل المسرحي قد انكمش كثيراً في تلك الفترة، ويذكر بعض النقاد أنه على الرغم من تطور جميع ألوان الفنون والآداب إلا أن الأسطورة لم تختف تماماً من تلك الآداب، حتى المذهب الواقعي قد استخدم هذه الأساطير أحياناً لصياغة أهدافه الاجتماعية.¹⁰

2.2. التاريخ

التاريخ مليء بتجارب البشر التي لا حد لها، ويستطيع الأديب أن ينتقي منها ما يشاء لصياغتها في صورة أدبية. ومن وجهة نظر بعض النقاد، فالكاتب المسرحي لا يستعين بالتاريخ ليُعرّف الناس به، ولكنه يختار من التاريخ التجربة التي يمكن بها طرح مشكلة إنسانية أو اجتماعية أثارتها أو شغلت عصره أو تؤرق الإنسان بصفة عامة، وعلى الرغم من أن حرية الكاتب مقيدة بالأحداث التاريخية، إلا أنه يتمتع بحرية كاملة في تفسير الحدث التاريخي ليخدم بهذا التفسير هدفه من المسرحية، وهنا يمكن تقييم الأدباء ومعرفة مدى حنكتهم من خلال تحليل نفوس الشخصيات التاريخية واختيار العوامل والبواعث التي يفسر بها تصرفات كل شخصية من خلال واقع الحياة التي تعيشها.¹¹

⁷ تعرف الأسطورة على أنها: "رواية أعمال إله أو كائن خارق ما، تنص حاداً تاريخياً خيالياً أو تشرح عادة أو معتقد أو نظام أو ظاهرة طبيعية." انظر هاني الكايد، *ميثولوجيا الخرافة والأسطورة في علم الاجتماع*، (د.م.: الراية، 2010)، 19.

⁸ David A Leeming, *Creation Myths of the World: an encyclopedia*, (Santa Barbra, California: ABC CLIO, LLC, 2009), xvii.

⁹ أم الخير شتاتحة، *زيارة الأضرحة وأثرها في إعادة تشكيل الوعي الجمعي: دراسة ميدانية لضريح سيدي عطا الله ببلدية تاجموت ولاية الأغواط* (ورقلة، الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الاجتماع، رسالة ماجستير، 2011)، 111.

¹⁰ مندور، *الأدب وفنونه*، 75-78، وانظر أيضاً، محمد مندور، *الأدب ومناهجه* (القاهرة: نخضة مصر، د.ت.)، 14-15.

¹¹ مندور، *الأدب وفنونه*، 78-82، وانظر أيضاً، مندور، *الأدب ومناهجه*، 13-14.

2.3. الحياة الاجتماعية المعاصرة

في كثير من الأحيان يتم تعريف الأدب على أنه انعكاس للقيم والمعايير الاجتماعية حيث إنه يكشف روح الثقافة المجتمعية والصراع الطبقي والحقائق الاجتماعية في مجتمع ما.¹² وعلى هذا الأساس فإن الأدب الاجتماعي هو الذي يستلهمه الأديب ويستلخصه من المحيط الاجتماعي أو الإنساني المعاصر، ويرتكز الأديب في إنتاجه الأدبي على عنصرين أساسيين وهما الملاحظة والخيال، هذا بالإضافة إلى ما صورته الأدباء الآخرون من تلك التجارب.¹³ ويقول توفيق الحكيم: "إن أدباء عصرنا قد أصبحوا يفضلون الأوراق الخضراء على الأوراق الصفراء" ويقصد بذلك أنهم يفضلون التجارب المستمدة من الحياة المعاصرة على تلك المستمدة من الأساطير والتاريخ، ويرجع هذا الأمر إلى أن الفنّ والأدب الآن لهما وظائف اجتماعية لا يمكن تأديتها إلا من خلال الموضوعات القائمة على واقع الحياة، ولذلك أصبحت التجارب الواقعية هي أساس الأدب الحديث، ولكن بعض النقاد يرون أن هذا الاتجاه ليس جديداً لأنه ظهر في الآداب العالمية منذ بدايات القرن التاسع عشر، وما اختلف فقط هو نظرة الأدباء إلى التجارب الشخصية والبواعث للاختيار من بينها حتى القرن العشرين وذلك لتطور الحياة وتغير الأوضاع المجتمعات، وضربروا مثلاً لذلك المدرسة الواقعية التي كانت تبحث عن الشر ومناهبه فمهدت للشورة في روسيا سنة 1917، ثم بعد نجاح الثورة في روسيا بدأت تبحث عن منابع الخير في الإنسان والثقة به لأن هذا هو السبيل لبناء المجتمع.¹⁴

2.4. الخيال

والخيال هو الذي ينتج من التجربة المسرحية للكاتب، وهو مكوّن أساسي مع كل مصادر التجربة المسرحية، فهو ضروري لاستكمال الصورة وترابط الأحداث ليكتمل البناء الفني.¹⁵ وكذلك فهو ضروري للتأثير على القارئ أو المشاهد، أي أنه بالرغم من دور الخيال المساعد، إلا أنه قادر على صياغة العمل بأكمله أحياناً فيكون هو المصدر الوحيد للتجربة الفنية، ويفرق النقاد بين نوعين من الخيال: (1) خيال الأوهام الذي لا علاقة له بالواقع، (2) الخيال الواقعي الذي يُحاكي واقع الحياة ومشاكله اليومية.¹⁶ والمحاكاة هي أكثر الأهداف شيوعاً ورواجاً، فهي مثل المرآة تعكس الحياة.¹⁷ ولكن لا يقوى على القيام بهذا النوع من المحاكاة إلا الأديب المخنك القادر على تجميع جزئيات الحياة وتركيبها في صورة فنية متكاملة ومشاهدة لواقع الحياة من شأنها إقناع المشاهد أو القارئ عاطفياً أو فكرياً، ولذلك كثيراً ما يختلط الخيال بالواقع.¹⁸ ويرى أرسطو أن المحاكاة تكون للواقع وللممكن وللمثال، أي ما يقع فعلاً في الحياة، ولما يمكن أن يقع ولما يجب أن يقع،

¹² Mitlon C. Albrecht, "The Relationship of the Literature and Society", *the American Journal of Sociology*, 59/5 (1954), 425-436.

¹³ مندور، الأدب وفنونه، 82-83، وانظر أيضاً، مندور، الأدب ومناهجه، 15-16.

¹⁴ مندور، الأدب وفنونه، 82-83، وانظر أيضاً، مندور، الأدب ومناهجه، 15-16.

¹⁵ محمد مندور، المسرح (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 101.

¹⁶ مندور، الأدب وفنونه، 84؛ وانظر أيضاً، مندور، الأدب ومناهجه، 16-17.

¹⁷ ك. ك. روثفن، قضايا في النقد الأدبي، ترجمة عبد الجبار المطليبي، مراجعة محسن حاسم الموسوي (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، 1989، 28-29).

¹⁸ مندور، الأدب وفنونه، 84؛ وانظر أيضاً، مندور، الأدب ومناهجه، 16-17.

وحتى الواقع فعلاً يصعب أن يعطي الأديب الصورة الفنية المتكاملة، ولذلك يأتي دور الخيال عند الأديب في استكمال الصورة وتحويلها إلى صورة فنية.¹⁹

2.5. التجارب الشخصية للأديب

وهي التي تقدمها أحداث الحياة للأديب وتكون هي محور موضوعاته الأدبية.²⁰ واختلف النقاد حول هذا العنصر، حيث يقول الفريق الأول إن التجربة الشخصية التي يمر بها الأديب هي شرط أساسي لفهمها وتصويرها وحبكتها واستبطان دوافعها، بينما يرى آخرون أنه لا ينبغي للأديب أن يصور تجربته الشخصية تصويراً مباشراً، بل يبحث عن "المعادل الموضوعي" *Objective correlative* كما يسميه ت. إس. إليوت (1965) T. S. Eliot ويقصد به الأداة الرمزية، وهي مجموعة العناصر والمواقف وسلسلة الأحداث اللازمة لخلق عاطفة ما.²¹ أي أنه مثلاً ليس ضروري أن يمر الأديب بحالة خوف حتى يكتب تجربته عن الخوف ثم ينقل هذا الشعور للجمهور، ولكنه يستطيع أن يرمز إلى الخوف بشيء متعارف عليه بين الناس فينقل تجربة الخوف إلى جمهوره.

ومندور ينتقد توفيق الحكيم ويُشبهه بالأديب السوفييتي شولوخوف (1984) Mikhail Sholokhov لأن كليهما أكدا على أهمية التجربة الشخصية للأديب، فقد طالب الحكيم في كتابه "أدب الحياة" الأديب بمخالطة التجارب الحياتية لموضوعاته الأدبية، ولكن مندور يرى أن الحكيم لم يفعل ذلك في كل أعماله، وبالإضافة إلى ذلك يرى مندور أن الانغماس في التجربة الشخصية يقف حؤولاً دون الرؤية الكلية الشاملة، وأيضاً الانشغال بالذات قد يُفسد الرؤية أو يُزوّرها وأيضاً يحدّها في زاوية ضيقة.²² ويضرب مندور مثلاً لكثير من الأدباء الذين صوروا حياة المجرمين دون أن يخاطبهم، ويستشهد مندور هنا بمثال ذكره الكاتب الفرنسي جورج ديهاميل (1966) Georges Duhamel في كتابه "دفاع عن الأدب" *Défense des Lettres* أن رسماً يونانياً قديماً أراد أن يرسم صورة الألم على وجه إنسان يُعذب، فاشترى عبداً وبدأ يكويه بالنار حتى يرى الألم حياً على وجه العبد، فُعَلّق ديهاميل على هذا بقوله: "ألا ما أفقره خيالاً ذلك الذي يحتاج إلى توليد الواقع فعلاً لكي يصوره." ويرد على هذه النقاط أنصائر التجربة الشخصية حيث يقولون إن المعاناة الذاتية هي التي تبث حرارة الحياة والانفعال العاطفي في الأدب، أما الملاحظة الخارجية تصيب الأدب بالبرود حيث يتلاشى عنصر الانفعال الذي هو أهم من الرؤية الذهنية والسمة المميزة للأدب، وكذلك المعادل الموضوعي قد يقود بالعمل الفني إلى أن يصبح لغزاً.²³

2.6. العقل الباطن

إن هذا المصدر بدأ اكتشافه منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر بفضل سيجموند فرويد (1939) Sigmund Freud وقد امتد للأدب بسبب بأس الناس من قدرة العقل الواعي على القيادة الرشيدة وتجنب الحروب

¹⁹ مندور، الأدب وفنونه، 84-85.

²⁰ مندور، الأدب ومذاهبه، 12.

²¹ T. S. Eliot, *Hamlet and His Problems*, "The Sacred Wood".

<http://www.bartleby.com/200/sw9.html> . Retrieved 26 January 2021.

²² مندور، الأدب وفنونه، 85-86.

²³ مندور، الأدب وفنونه، 87-88.

وذلك عقب الحرب العالمية الأولى، فاعتزل عدد من الأدباء الحرب واجتمعوا في أحد مقاهي زيورخ بسويسرا برئاسة الأديب الروماني تسارا (1963) Tirstan Tzara وكونوا مذهب الدادية Dadism حيث كلمة "دادا" تقولها الأمهات للأطفال عند تعليمهم مبدأ المشي في إشارة إلى أن الإنسانية ارتدت إلى عهد الطفولة، وفي سنة 1924 تغير اسمها إلى السريالية Surrealism أي ما وراء الواقع، ومن ثم انتشر هذا المذهب في جميع الفنون الأدبية والتشكيلية حيث أصبح العقل الباطن هو المصدر الأساسي الذي يستقي منه الأدباء موضوعاتهم المسرحية والقصصية وأشعارهم، ويرى بعض النقاد أن المذهب السريالي من طبيعته أن يكون محدوداً في الفنون التعبيرية كالأدب لأنه يعتمد على اللغة التي يحمل فيها كل لفظ معنى محدداً، ولكنه ثري جداً في الفنون التشكيلية كالنحت والتصوير لصعوبة أو استحالة استنباط ما تخفيه من معانٍ وأسرار، وفي كثير من الأحيان يترك الفنان التشكيلي المجال للمشاهد أن يفسر العمل ويفهمه.²⁴

وأخيراً يصف بعض النقاد هذه المصادر الست التي أوردها بعض النقاد بـ"المحاولة الأرسطية" أي أن الذين يركنون إلى هذه المصادر الست قد تأثروا بأرسطو ومدرسته، فحصرنا مصادر الأدب الإنساني في هذه المصادر الستة يعني محاولة لوضع الدراما في قوالب فنية ثابتة، فهي تفتقد إمكانية الحركة الدينامية والتنبؤ بما يمكن أن يكون عليه الفن غداً.²⁵ ولكنني أرى أن هذه هي المصادر التي استقى منها الإنسان عبر العصور موضوعاته الدرامية، وذكّر النقاد هذه المصادر جاء عن تجربة وخبرة بالمسرح العالمي عبر العصور. ومنذ أن حدد النقاد هذه العناصر الستة كمصادر للأدب الإنساني، لم نسمع عن مصادر أخرى ابتكرها الإنسان.

والخلاصة أن هذه هي مصادر الأدب الإنساني في العصر الحديث، وقد تنوع الأدباء في الاختيار من بين تلك المصادر فعلى سبيل المثال من الأدباء من يأخذ من التجربة الإنسانية فقط، ومنهم من يستقي أدبه من الأسطورة فقط ومنهم من يستقي أدبه من أكثر من مصدر، ولكن يبقى الخيال هو العامل المشترك الأول بين كل تلك المصادر، فيلجأ إليه الأدباء عادة لتعويض النقص الموجود في كل مصدر من المصادر الخمسة الأخرى. وأخيراً، إذا كان الأدب العربي كان استقى كثيراً من المصادر الخمسة الأولى، إلا أن أدبنا مازال مقصراً جداً مع المصدر الأخير وهو العقل الباطن، حيث إن الاعتماد على علم النفس والنظريات العلمية الخاصة بالنفس الإنسانية ومشاكلها وأمراضها مازال قليلاً جداً، وإن وجد في أدبنا العربي فإنه يكون مجرد ترجمة أو نسخ للأدب الغربي الذي تعمق في العقل الباطن إلى أبعد الحدود. وأرى أن سبب ذلك يرجع إلى أن أغلب الأدباء العرب بعيدين عن مجال علم النفس فلا يطلعون عليه كما يجب أن يكون.

3. أهداف المسرح

إن الهدف من المسرحية هو العامل الرئيسي الذي يتحكم في جميع العوامل والمقومات الأخرى، وبناءً على الهدف يختار المؤلف موضوعه، وكذلك فالهدف هو الذي يحدد كلاً من (1) مصدر التجربة المسرحية، و(2) الأصول الفنية الدرامية مثل الصراع الدرامي، فعلى سبيل المثال عندما كان الهدف من التراجيديا هو تطهير النفس البشرية فكانت المسرحية تعمل على إثارة العواطف، فلزم أن يكون الصراع الدرامي مع القوى الخارجية هو مكون في أصيل، ولكن عندما تغير الهدف من الدراما وأصبحت تهدف إلى تحليل النفس البشرية، تغير هذا الصراع من صراع مع قوى خارجية إلى صراع

²⁴ مندور، الأدب وفنونه، 88-90.

²⁵ غالي شكري، ثورة الفكر في أدبنا الحديث (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965)، 290.

داخل النفس البشرية مثل الصراع بين العقل والعاطفة.²⁶ أي أن الأصول الفنية مجرد وسيلة لتحقيق الهدف من المسرحية. وبناءً على ذلك فالهدف المسرحي يكون مهماً جداً لفهم المسرحية وكذلك لتقييم الموضوع والمضمون والمبادئ الفنية للمسرحية، واستدل النقاد على ذلك بتغيير المبادئ الفنية منذ العصر الكلاسيكي لخدمة الأهداف المسرحية، بل إنه يمكن تقييم المسرحية بناءً على الأهداف وإلى أي مدى تخدم الإنسان.²⁷

ونرى أن الأهداف نفسها تطورت عبر التاريخ بتطور الإنسان، فالمسرح نشأ في ظل الديانات القديمة، ولهذا السبب اندثر المسرح الفرعوني بانقضاء الديانة المصرية القديمة لتجمده عند هذا الهدف الديني، في حين أنه نما وتطور عند اليونان لتطور العقلية اليونانية، فتغير هدفه من طقوس دينية إلى هدف إنساني عام وهو تطهير النفس البشرية ونقد مفاصل الحياة، ثم تم إهمال المسرح مع ظهور المسيحية والإسلام في العصور الوسطى، والمسرح المسيحي الذي حل محل المسرح اليوناني القديم عجز عن استكمال المقومات الفنية والموضوعية التي تكفل له النمو والتطور.²⁸ أما مع ظهور الإسلام، فأرى أن الاهتمام بالشعر العربي قد استمر كفن عربي أصيل، ولكن مع تطوير الأغراض الشعرية تناسب فترة صدر الإسلام من دفاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم، والدين الإسلامي. وعندما اتسعت الرقعة الإسلامية وانفتح المسلمون لاحقاً على الثقافات الغربية، أخذ المسلمون الفلسفة والعلوم اليونانية ونقوها من الشوائب الوثنية، والأمور الشركية؛ فكان من الطبيعي أن يترك المسلمون المسرح اليوناني ولا يلتفتوا إليه؛ بسبب أنه كان قائماً على فكرة الصراع بين الإنسان والآلهة.

وبعد ذلك بُعث المسرح مرة أخرى في عصور النهضة مع تطويعه للعقلية الجديدة، حيث إنهم تركوا هذا المسرح المسيحي الديني ولجأوا للمسرح اليوناني القديم وأصوله الفنية، مع تغيير الهدف المسرحي والذي سماه النقاد "تحليل النفس البشرية" حيث أصبحت المسرحية تستهدف السلوك البشري المعيب وليس الظواهر البشرية والفكرية، فحذت مسرحيات مثل "البخيل" لتجسيد سلوك البخل على سبيل المثال، فأصبح المسرح في عصر النهضة من أغنى الفنون في التراث الإنساني، ثم في القرن الثامن عشر حل الفكر الفلسفي الذي مهد للثورة الفرنسية محل الكلاسيكية، فاختمت التراجيديات ونمت الكوميديا التي دعمت التيار الثوري في فرنسا، ثم ازدهرت المدارس الفنية والأدبية في القرن التاسع عشر في أوروبا وتعددت أهداف المسرحية بتعدد تلك المدارس، فالرومانسية هدفها متعة الحواس وانطلاق الخيال، والتحرر من القيود، والواقعية المعاصرة هدفها نقد الحياة والمجتمع وتسليط الضوء على الشرور والمفاسد، والرمزية تهدف إلى الإيحاء بالفكرة عن طريق تجسيدها، وعلى الرغم من تداخل تلك العوامل مع بعضها البعض، إلا أن وضوح هدف كل مدرسة جعلها مميزة عن غيرها.²⁹

أما القرن العشرين فقد جاء بمزيد من المذاهب الأدبية والفنية مثل السريالية التي هدفت إلى الكشف عن أسرار العقل الباطن باعتباره المسيطر على السلوك البشري أثناء الحرب العالمية الأولى، والمدرسة الوجودية **Existentialism** بزعامة جان بول سارتر (1980) Jean-Paul Sartre التي ظهرت مع الحرب العالمية الثانية والتي ترى شيئاً واحداً فقط وهو أن الإنسان موجود وعليه أن يتحمل مسؤوليته كاملة في الحياة وأن عليه أن يتصرف في الحياة في إطار مصلحة

²⁶ مندور، الأدب وفنونه، 88-90.

²⁷ مندور، الأدب وفنونه، 92-93.

²⁸ مندور، الأدب وفنونه، 93-94.

²⁹ مندور، الأدب وفنونه، 94-97.

المجتمع، وكذلك مسرح اللامعقول (العيبث) Theatre of the Absurd³⁰ الذي نشأ مع القطبين الشرقي والغربي والذي أنكر وجود العقل في الحياة.³¹ أي أن المسرح العالمي قد تطورت عبر العصور من الهدف الديني إلى أن انتهى باللامعقول.

4. الشخصيات

بسبب أسطورية الشخصيات في المسرح اليوناني القديم، فلم يكن لها آنذاك أهمية بارزة، فكان دورها فقط من أجل تجسيد أنواع السلوك، ولذلك لم يهتم شعراء المسرح اليوناني وعلى رأسهم أرسطو بتحديد معايير اختيار شخصيات المسرح، ولكن أرسطو تحدث فقط عن الأخلاق التي تمثلها الشخصيات.³² ولكن النقاد المعاصرين مثل ليوس إيجري (1967) Lajos Egri في كتابه "فن كتابة المسرحية"، يولي شخصيات القصة أهمية قصوى ويدعو مؤلف المسرحية لتحديد الأبعاد الثلاثة لشخصيات المسرحية: الجسمية والنفسية والاجتماعية، لأنها هي التي توجه أحداث القصة.³³ ولكن هناك من النقاد من يرى أن هذا المبدأ قد لا ينطبق تماماً على فن كتابة المسرحية لأن أحداث القصة هي التي تحدد الأبعاد الثلاثة للشخصيات، فليس من المعقول أن يتم تحديد الشخصيات قبل كتابة القصة، فهذه الأبعاد الثلاثة ليست منفصلة عن بعضها ولكنها متداخلة في الغالب، فالبعد الجسدي غالباً ما يؤثر في البعد النفسي، والبعد النفسي له أثره في السلوك الاجتماعي والبعد الاجتماعي له أثره في تحديد معالم الشخصية، وعلى الرغم من تساوي أهمية هذه الأبعاد الثلاثة إلا أن كبار الشعراء وأدباء المسرح لم يهتموا بتحديد هذه الأبعاد الثلاثة بنفس الدرجة، فالمسرحيات اليونانية لم تهتم بالبعد الاجتماعي إلا في الكوميديا لأن التراجيديا كانت حصرية على الآلهة، والمذهب الكلاسيكي ركز فقط على البعد النفسي دون غيره بسبب هدفه لفهم الإنسان.³⁴ ومع ظهور المدارس المختلفة في القرنين التاسع عشر والعشرين كان من الطبيعي أن تركز كل مدرسة على البعد الذي يخدم هدفها. فالواقعية النقدية تركز على البعد الاجتماعي، والمذهب الطبيعي يركز على البعد الجسدي، وأخيراً مع ظهور المذهب السريالي مع فرويد، ظهر البعد الرابع (العقل الباطن) الذي ركز عليه هذا المذهب، ولذلك نرى أن كل مدرسة ركزت على بعد واحد فقط وأهملت بدرجات متفاوتة الأبعاد الأخرى.

5. عناصر البناء الدرامي

5.1. البناء الدرامي

بعد توافر العناصر الأربعة الأساسية: تجربة وهدف وشخصيات وصراع، يستطيع الكاتب حينها توليد الحركة الدرامية القوية من خلال تركيب العناصر لبناء المسرحية، فيتولد العنصر الخامس الرئيس وهو "البناء الدرامي" وكذلك المبادئ التي يقوم عليها هذا البناء، وإذا تتبعنا بناء المسرحية عبر العصور، فنجد أن التراجيديا اليونانية القديمة كانت تتكون

³⁰ مندور، الأدب وفنونه، 98.

³¹ عزيز السيد جاسم، دراسات نقدية في الأدب الحديث، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)، 189-195.

³² مندور، الأدب وفنونه، 98.

³³ لايبوس إيجري، فن كتابة المسرحية، ترجمة دريني خشبة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت)، 100-238.

³⁴ مندور، الأدب وفنونه، 98-101.

من مشاهد تمثيلية صغيرة تسمى "إبيزودون"³⁵ Epeisodion وتعني حدث صغير، بالإضافة إلى الأغاني والرقص وغيرها، ثم جاءت المسرحية الغنائية في القرن الخامس عشر في مدينة فلورنسا في إيطاليا سواء كانت أوبرا أو أوبرت؛ وهذا يعني أنه ليس من الضروري مصاحبة الغناء للشعر لأن الموسيقى والغناء قد انفصلا عن المسرح التمثيلي في هذين الفنين (الأوبرا والأوبرت).³⁶ ثم بدأ فن التمثيل يستقل بذاته في عصر النهضة إلى أن انفصل تماماً عند الكلاسيكيين في القرن السابع عشر الميلادي، ولاحقاً تم ابتكار فن الباليه كرقص تعبيرى، وبعد أن تم الاستغناء عن الموسيقى في المسرحية، بقيت المشاهد التمثيلية على خمسة فصول في المسرحية الكلاسيكية الكبيرة.³⁷

وقد وضع أرسطو مجموعة من المبادئ سار عليها المؤلفون منذ العصر اليوناني حتى العصر الكلاسيكي، حتى أن المشاهد يستطيع تمييز المسرحية الكلاسيكية بسهولة، وهذه المبادئ هي:

1) مبدأ الوحدات الثلاثة وهي وحدة الموضوع، ووحدة الحدث ووحدة الزمان والمكان، والكلاسيكيون قد التزموا تماماً بهذه المبادئ فحددوا الزمان بـ 24 ساعة والمكان بمدينة واحدة.

2) مبدأ فصل الأنواع، فالكوميديا لا يمكن أن يتخللها تراجيديا، التراجيديا لا يمكن أن يتخللها كوميديا.

وقد التزم الكلاسيكيون التزاماً قاطعاً بهذه المبادئ خلال القرن السابع عشر حتى جاء الرومانسيون بزعماء **Victor Hugo (1885)** وتبرأ من هذا المبادئ في مقدمة مسرحيته كرومويل **Cromwell** فانقلب الرومانسيون على كل مبادئ الكلاسيكيين وتخلصوا منها، وتحججوا بمسرح شكسبير **William Shakespeare (1616)** الذي لم يلتزم بقواعد أرسطو، فأدخل الرومانسيون شخصية المهرج في التراجيديا والذي كان دوره بجانب إثارة الفكاهة، تعميق الانفعالات العاطفية، ومنذ ذلك الوقت لم يعد أحد يتقيد بالوحدات الثلاث لأرسطو ولكن ظلوا متمسكين ببعض الأصول التي لا تستقيم المسرحية بدونها مثل وحدة الأثر العام للمسرحية، ولا يجب أن تقتحم المشاهد الفكاهية الموقف التراجيدي، وشبهها النقاد كالذي يزغرد في مأتم.³⁸

أما الحيل المسرحية التي أوردها أرسطو في كتابه "فن الشعر" مثل تعرف شخصية على أخرى فيجعل هذا التعرف محوراً تتغير معه أحداث المسرحية، وحيلة الإثتمان وهو أن يأتمن شخصاً لشخص آخر ويوح له بأسرار من أجل إخبار المشاهدين دون الشخصية الأخرى، وكذلك حيلة المونولوج أو المناجاة التي حلت محل الموسيقى في المسرحية الكلاسيكية،

³⁵ إبيزودون هي العنصر التركيبي في المسرحية ويكون له معنى مكتمل ويُستخدم كجزء من الحدث المسرحي ليمد المسرحية بالرباط الحركي بين المشاهد المتجاورة.

Jan Christoph Meister, *Narratologia: Computing acting: A narratological Approach*, (Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2003), 153.

³⁶ مندور، المسرح، 95.

³⁷ مندور، الأدب وفنونه، 108.

³⁸ مندور، الأدب وفنونه، 108-111.

فيُلقى البطل المناجاة الفردية التي يعبر فيها عن مكونات شخصه.³⁹ وقد احتفى المونولوج لأنه يتناهي مع طبيعة المسرحية القائمة على الحوار، وكذلك قد رفضه أنصار المذهب الواقعي الذين يؤمنون بالحوار.⁴⁰

والمسرحية الجيدة يجب أن تكون ذات بناء قائم على أساس محكم من السببية، بمعنى أن يكون كل حدث فيها سبباً ومقدمة للحدث التالي له بدون مصادفات أو مفاجآت مفتعلة، ومن شروطها أيضاً أن البناء الجيد للمسرحية يأخذ الشكل الهرمي، فتبدأ المسرحية بعرض خيوط الأزمة والشخصيات والعلاقات بينها، ثم تتطور وتنمو حتى تصل إلى القمة Climax أي قمة الهرم، ثم تبدأ في الانحدار مرة أخرى إلى سفح الهرم تجاه الحل الذي هو نهاية المسرحية.⁴¹

5.2. الحوار الدرامي

الحوار الدرامي هو شكل من أشكال التواصل يتم فيه تبادل الكلام بين طرفين أو أكثر وعلى هذا الأساس هو أداة التخاطب في الخطاب المسرحي وهو السمة التي تُشيع الحياة والحادثة في المسرحية.⁴² فالحوار هو نسيج المسرحية الذي يعطيها قيمتها الأدبية؛ وبالنظر إلى تاريخ الحوار، نجد أنه كان شعراً في العصر اليوناني والروماني القديم ثم العصر الكلاسيكي في القرن السابع عشر، ولكن كانت تُراعى فيه طبيعته الدرامية في المشاهد التمثيلية، ولذلك كان هناك نوعان من الشعر: الغنائي والدرامي ولكن الشعر الغنائي كان طاغياً على الشعر الدرامي، واستمتع المشاهد اليوناني القديم بالشعر كان لا يقل عن استمتاعه بأحداث المسرحية، ولذلك لا تطغى الموسيقى على النص الشعري أبداً كما يحدث الآن في فن الأوبرا، ولذلك أبقى عليه الكلاسيكيون، ولكن الشعر الغنائي عندهم كان يُستخدم في مكانه وللضرورة فقط وليس كما فعل أحمد شوقي وعزيز أباظة الذين غلبا الناحية الغنائية في مسرحياتهما، مما أدى إلى إفساد النسق الدرامي للمسرحية على الرغم من روعتها ولذلك كان من الأفضل إلغاؤها كأوبرت.⁴³

وقد بدأت إرهابات اختفاء الشعر من الأدب المسرحي من بداية القرن الثامن عشر وإحلال النثر مكانه؛ لأن النثر أكثر وضوحاً وتحديداً من الشعر بل قد يكون ضرورة، ولكن يجب الحذر من احتمال انزلاق الحوار النثري إلى أسلوب آخر غير درامي أو متنافٍ مع الدرامية مثل أسلوب الخطابة أو المناقشة الذهنية أو الجدل العقلي، وهذا الأسلوب قد يظهر غالباً عند الكتاب المهادين إلى فكرة أو مذهب مثل برنارد شو (George Bernard Shaw (1950).⁴⁴

أما قضية "موضوعية الحوار" فهل يُنطق الحوار بلسان شخصياتها الواقعية، أم يُنطق بلسان الكاتب كأديب، فأناصر المذهب الأول يرون أن الموضوعية لا تتحقق إلا إذا نطقت شخصيات المسرحية بلسان حالها ومستوى عقليتها، وأنصار المذهب الآخر يرون أن في هذا دعوة للسطحية والركاكة الفنية واللغوية، فيجب أن يُنطق الحوار بما يفهمه الكُتّاب، وهذه القضية تنقلنا إلى مسألة جدلية أخرى ألا وهي قضية العامية والفصحى وأيهما نستخدم في الحوار المسرحي، فأناصر

³⁹ أرسطو، فن الشعر. ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حمادة. (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1983)، 122-123.

⁴⁰ مندور، الأدب وفنونه، 111.

⁴¹ مندور، الأدب وفنونه، 111-112.

⁴² خلوف مفتاح، شعرية الحوار في الخطاب المسرحي الجزائري من 1962 إلى الآن. الجزائر، باتنة: جامعة الحاج لخضر، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، رسالة دكتوراة، 2015، 71.

⁴³ مندور، الأدب وفنونه، 113-115.

⁴⁴ مندور، الأدب وفنونه، 115.

العامية يرون أنها تلمح استجابة من الجمهور لأنها تعبير فعلي عن واقعه، فمعظمهم لا يعرف الفصحى، والإحصاءات التي جمعها الفرق التي تجوب أرجاء مصر لعرض مسرحياتها تقول إن المسرحيات العامية تلمح قبولاً أكثر من المسرحيات الفصيحة، أما أنصار الفصحى فيرون أن استخدام العامية فيه ابتذال للأدب فيخرجون المسرحيات العامية من التراث الأدبي لأنّ النجاح الجماهيري للمسرحية العامية سببه فقط أنها تعطي متعة مؤقتة تنقضي بانقضاء المسرحية، ويستدلون على ذلك بمئات المسرحيات العامية التي نُسيت ولم يبق منها سوى مسرحيات الفصحى، مثل مسرحيات أحمد شوقي وعزيز أباظة وتوفيق الحكيم ومحمود تيمور، ويتحججون أيضاً بأنها لغة القرآن والحفاظ عليها هو حفاظ على الدين وأنه يجب الارتقاء بلغة العامة، وكذلك اللغة المحلية تحصر المسرحية في نطاقها الإقليمي على عكس الفصحى التي تنشرها بين جميع العرب، ويرد عليهم أنصار العامية بأن اللهجات العامية قد كُتبت بها عبر العصور أشعار وملاحم ومسرحيات، وأكدوا على أن العرب يفهمون لهجات بعضهم البعض والدليل على ذلك نجاح المسرحيات المصرية في الأقطار العربية، حيث إن اللغة العربية فيها ما يُسمى بالإزدواج اللغوي.⁴⁵ ويعني وجود مستويين لنفس اللغة (الفصحى والعامية) وهو ما يطلق عليه بالإنجليزية *Diglossia*، وهذا ما تكلم عنه العالم اللغوي فرجسون *Charles Albert Ferguson* (1998). حيث كان فرجسون أول من استخدم هذا المصطلح في مقاله المنشورة سنة 1959 تحت نفس العنوان *Diglossia*، وكان يُشير إلى وجود مستويين من اللغة، وسمّى المستوى الأول *High* أي لغة عالية والمستوى الثاني *Low* أي لغة دنيا، ولكل مستوى استخداماته، وعلم اللغة الاجتماعي قد أثبت أن كثيراً من اللغات بما هذا الإزدواج اللغوي، ومن تلك اللغات اليونانية والألمانية والفرنسية كما أثبت فرجسون *Ferguson* في أبحاثه.⁴⁶

فيمكن القول إن الفصحى مخصصة للخطب الدينية والسياقات الأكاديمية، أما العامية فمخصصة للتواصل بين الناس في حياتهم اليومية، والمسرحيات هي انعكاس لحياة الناس اليومية فالأفضل أن تكون بالعامية، إلا إذا كان موضوع المسرحية يتناول أحد السياقات التي تستلزم اللغة الفصيحة. وبالمقارنة بين اللغات الأوروبية واللغة العربية، نجد أن هذا الفرق ليس موجوداً بشكل كبير في اللغات الأوروبية، ولكنه موجود بصورة مختلفة؛ فاللغة الشعبية في باريس مثلاً تسمى "أرجو" *Argot* واللغة الشعبية في لندن تُسمى "كوكني" *Cockney*، وفي النهاية أرى تعادلاً كفتي الفريقين في حججهم. فكل مسرحية (سواء كانت بالفصحى أو العامية) لها تأثيرها الخاص على الجمهور.

5.3. الصراع الدرامي

الصراع هو أهم المقومات الفنية للمسرحية التقليدية؛ فهو الذي يميزها عن فنون الأدب الأخرى، وذلك لأن لفظة دراما تعني في الإغريقية "الحركة" التي يولدها الصراع، وفي لغة القدماء معناها "أجون *Agon*" وتعني الاصطدام أو المعركة، ودخول عنصر الصراع على المسرحية اليونانية القديمة هو الذي أعطاها الطابع الفني المميز، وقد تغيرت أنواع الصراع عبر العصور المختلفة، فمثلاً، في المسرحية اليونانية كان الصراع خارجياً، أي الذي يجري بين الشخصية المسرحية وقوى خارجية كالآلهة أو القدر أو حتى شخصية أخرى، وفيه تكون الغلبة دائماً للقوى الخارجية، أما الكلاسيكيون لأنهم لا يؤمنون بالقوى الخارجية فجعلوا الدوافع النفسية هي مُحرك السلوك البشري، وعملوا جاهدين على الكشف عن هذه

⁴⁵ مندور، الأدب وفنونه، 115-118.

⁴⁶ Charles A. Ferguson, "Diglossia", *Word* 15, (1959), 325-40; see also Charles A. Ferguson, "The Arabic Koine", *Language* 35/4, (October - December 1959), 616-630.

الدوافع النفسية، فأصبح الصراع عندهم نفسي داخلي، فمثلاً عند الشاعر "كورني" (1684) Pierre Corneille يكون الصراع داخلياً بين العقل أو الواجب أو الضمير من جهة وبين العواطف من جهة أخرى، وغالباً ما ينتصر الواجب أو العقل أو الضمير؛ ولذلك يُعد كورني Pierre Corneille من أشهر الشعراء الأخلاقيين، أما زميله "راسين" (1699) Jean Racine يُجري الصراع دائماً بين عاطفتين قويتين يُدخلهما في صراع مع بعضهما البعض، ولذلك اشتهر راسين في تاريخ الأدب الفرنسي بـ"مصور العواطف"، أما في المذاهب الواقعية قد عاد الصراع مرة أخرى خارجياً ولكنه أخذ طابعاً اجتماعياً؛ حيث يكون الصراع بين طوائف أو طبقات اجتماعية متصارعة على اختلاف طبائعها وميزاتها ثم مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين طرأ تغييران على الصراع الدرامي: أولاً، ظهر الصراع الذي يجري بين الأفكار وهو ما يسمى بـ"المسرح الذهني" والذي تكون فيه المتعة للعقل ولا يمس القلب أو المشاعر، وهذا ما يُفقد الأدب حرارته. وقد تم تصنيف مسرحيات توفيق الحكيم الذهنية تحت هذا النوع من الصراع.⁴⁷ ثانياً، بدأ كثيرٌ من الأدباء المعاصرين يتجاوزون الصراع بالرغم من كونه مكوناً أساسياً في المسرحية، وهذا التجاوز يكون غالباً في أنواع المسرحية الجديدة مثل مسرح التحقيق أو الاستطلاع (الأوتشرك) Otsherk في الأدب السوفيتي وهو الأدب الذي يعرض نتائج دراسة الأديب لمشكلة ما في صورة قصة⁴⁸، والمسرح الملحمي Epic theater ومسرح اللامعقول Absurd Theatre.⁴⁹ ولذلك إذا أُهمل الصراع، فيجب تعويضه بأحداث أخرى تولد الحركة الدرامية على خشبة المسرح وإلا انتفت عن المسرحية صفتها الأساسية ألا وهي الحركة التي تكون الأحداث فيها الوسيلة الأولى للتعبير والإيجاز.

6. أنواع المسرحيات

إن من المسرحيات ما هو موجود منذ القدم ومنها ما اندثر واختفى، فمنذ العصر اليوناني القديم قد عُرف نوعان من المسرحية:

6.1. التراجيديا أو المأساة Tragedy

والمأساة هي قصة تدور حول شخص وتنتهي أحداث القصة غالباً بموت بطلها بعد مسيرة معاناة وألم.⁵⁰ وقد انتهت المأساة من التراث العالمي بانتهاء العصر الكلاسيكي في نهاية القرن السابع عشر، وكانت هناك محاولات لسد الفراغ الذي تركته التراجيديا ولكن هذه الأنواع سرعان ما اختفت مع الثورة الفرنسية الكبرى سنة 1789، وفي القرن التاسع عشر انتشر المذهب الرومانسي والواقعي، ولكن المذهب الرومانسي باعتباره ذاتي العاطفة لم يترك تراثاً يُعتدّ به في الفن الدرامي ولكن له تراث غني في فن الشعر الغنائي، أما الواقعية فهي التي أنشأت الدراما الحديثة التي تعتمد في موضوعاتها على واقع المجتمع؛ وتركت تراثاً كبيراً في فن القصة وفن المسرحية الذي ملأ الفراغ الذي تركته التراجيديا. ورواد الواقعية هم إبسن النرويجي (1906) Henrik Johan Ibsen وبرناردشو الأيرلندي George Bernard Shaw (1950) وتشيكوف الروسي (1904) Anton Chekhov.⁵¹

⁴⁷ مندور، الأدب وفنونه، 107-102.

⁴⁸ مندور، معارك أدبية، 11-12.

⁴⁹ مندور، الأدب وفنونه، 107.

⁵⁰ كمال نادر، "المسرحية المأساة"، مجلة الأعلام، 6 (1 يونيو 1975)، 9-10.

⁵¹ مندور، الأدب وفنونه، 119-120.

6.2. الكوميديا أو الملهاة Comedy

الملهاة على عكس المأساة، تنتهي بانتصار بطل القصة بعد أحداث مضحكة تسخر من عادات الناس وتنتقد أخلاقهم السيئة بصورة فكاهية.⁵² وهذه الكوميديا المسرحية ظلت مستمرة كفن مسرحي مع تطور مضمونها وصورها الفنية عبر العصور، مع الاحتفاظ بمهدفها النقدي الأصيل، وقد تطورت من هجاء ثم كوميديا العادات وهي التي تنتقد عادات محددة، ثم كوميديا الشخصيات التي أبتكرت على يد موليير (Jean-Baptiste Poquelin (1673 (Molière)، وهذه الكوميديا تجسد نوعاً من السلوك المعيب في شخص محدد مثل شخصية البخيل، ولكنها لم تأخذ قالباً محدداً مثل التراجيديا، وذلك لأن القواعد والمبادئ التي وضعها أرسطو للكوميديا لم تصل للمتأخرين كما وصلت قواعد أرسطو للتراجيديا إليهم، فتقيد بها الكلاسيكيون تقيداً صارماً، ولكنها احتوت روائع لم يأت أحد بمثلها.⁵³ وفي الوقت الحاضر ظهرت أنواع جديدة من المسرحية الفكاهية، مثل:

1) الفارس Farce وهي كلمة فرنسية وتعني الحشو الذي يُحشى به أنواع الخضار، أي أنها لا هدف لها إلا إثارة الضحك.

2) الفودفيل Vaudeville نسبة إلى مقاطعة صغيرة في فرنسا حيث انتشرت فيها هذه المسرحيات التي كانت فكاهية سطحية الهدف والتي اقتبس منها مسرح الريجاني Naguib el-Rihani (1949)، والكسار Ali Al-Kassar (1957) في مصر معظم مسرحياتهم في الفترة من 1918-1945.⁵⁴

3) الأوتشرك Otsherk وهو المسرحية الروسية والتي تعني الاستطلاع الدرامي، لأنها تقدم استطلاعاً لظاهرة ما وأثرها في الحياة، وتقدم نتيجة الدراسة في صورة درامية دون التقيد بالأصول الدرامية؛ إذن فهي مسرح ناشئ من المسرح الأرسطي، وهو مسرحية الظواهر الاجتماعية والسياسية الكبرى فيبحث عن أسبابها ومظاهرها ونتائجها، ولكنها تختلف عن المسرح الأرسطي في أنها لا تلتزم بالوحدات الأرسطية الثلاثة.⁵⁵

4) المسرحية الملحمية والتي يقدم فيها المؤلف مشاهد تُعتبر حثيات حكم يريد أن يستصدره من الجمهور في قضية ما، والتمثيل في هذه المسرحيات يقوم على "التغريب" أي يكون الممثل فيه غريباً عن الدور الذي يؤديه كالمخامي الغريب عن المتهم في القضية التي يتزاع فيها، وخلال هذه المسرحية قد يستعين المؤلف بوسائل مساعدة كالأفلام.⁵⁶

5) مسرحيات اللا معقول، والتي لا تلتزم بأي قواعد درامية أو غير درامية.⁵⁷ وهو يعبر عن مجتمع لا يوجد غاية له ولا فائدة منه.⁵⁸

⁵² محمد زكي العشماوي، "بين المأساة والمهاة"، مجلة المجلة 4 (1 أبريل 1957)، 107.

⁵³ مندور، الأدب وفنونه، 120.

⁵⁴ مندور، الأدب وفنونه، 121؛ وانظر أيضاً جلال حافظ، "الفودفيل المصري، الوسائل التقنية للاقتباس"، مجلة القاهرة 113 (15 فبراير 1991)، 84-85.

⁵⁵ جميل حمداوي، "المسرح والجمهور" مجلة البيان الكويتية، 482 (2010 1 سبتمبر)، 85؛ وانظر أيضاً، محمد مندور، معارك أدبية. القاهرة: دار نضضة مصر للطبع والنشر، د. ت.، 11.

⁵⁶ مندور، الأدب وفنونه، 121-122؛ وانظر أيضاً، سمير اللبان، "الحركة والإضاءة في المسرح بين التقليدية والملحمية"، مجلة القاهرة 104 (15 فبراير 1990)، 78.

7. مقاييس النقد المسرحي

ويقصد بها الأسس والمعايير التي يُرجع إليها في الحكم على جودة مسرحية ومدى نجاحها من عدمه، ومن الصعب الاتفاق بين النقاد على تلك المعايير بسبب التطور الكبير الذي حدث في مقومات المسرحية وأهدافها ومصادرها، حيث إن المسرحية اختلفت تماماً عن الوضع الذي كانت عليه في العصر الكلاسيكي، فمثلاً هناك خلاف كبير حدث بين النقاد على مسرحية "السيد" لكورني (1684) Pierre Corneille من حيث مدى احترامها لمبادئ أرسطو شبه المقدسة، حتى تدخلت الأكاديمية الفرنسية للحكم على تلك المسرحية لوقف الخلاف، أما حالياً فقد يفضل ناقدٌ نوعاً من التجارب البشرية على غيره من الأنواع، مثل توفيق الحكيم يفضل التجارب الواقعية الحية، وهناك آخرون لا يهتمون بنوع التجربة ولكن بطريقة معالجة الكاتب لتلك التجربة، وبمضمونها، وبالهدف الذي وضعه المؤلف، ولكن يمكننا وضع إطار عام يُستند إليه عند تقييم المسرحية، ومن هذا الإطار:

(1) الهدف الذي وضعه المؤلف وقيمة هذا الهدف في الحياة.

(2) الوسائل التي استخدمها الكاتب لتحقيق هدفه، ومدى نجاحها في ذلك، مثل تماسك المسرحية وعدم تفككها، والصراع يجب أن يكون صاعداً وليس جامداً أو مُفتعلاً.

(3) القدرة على الإثارة سواء بالضحك في المسرحيات الكوميديّة أو بالانفعالات العاطفية في الدراما، أو حتى بالفكر في المسرحيات الذهنية.⁵⁹

ونفهم من هذا كله أن نجاح المسرحية يعتمد على العلاقة الوثيقة بين التجربة البشرية والصياغة الفنية ومدى قدرة المؤلف على إحكام تلك العلاقة للوصول إلى الصورة الفنية الموحدة والمؤثرة في الجمهور.

ونجد أن عدد منظري المسرح العالمي المحترفين قليلون جداً.⁶⁰ ولكي يصل المنظر إلى درجة الاحتراف؛ يجب أن يكون مراقباً جيداً لحركة المسرح، الأمر الذي يفتح له مجالاً واسعاً في إبراز الكثير من القضايا المتعلقة بالمسرح، مثل القضايا النقدية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية. ومن القضايا الهامة التي أثّرت في المسرح ما يلي:

1. قضية "الحائط الوهمي" في المسرح الحديث، وهي عبارة عن الحاجز بين القائمين على المسرحية والجمهور، فلا يجوز للجمهور أن يكون فاعلاً أو مؤثراً في المسرحية كما كانت عليه في العصر اليوناني القديم، فيجب إلغاء هذا الحاجز مع التحذير من الوقوع في التهريج أو استجداء الجمهور.⁶¹

⁵⁷ مندور، الأدب وفنونه، 120-122.

⁵⁸ محمود السمرة، "مسرح اللامعقول"، مجلة العربي، 124 (1 مارس 1969)، 136.

⁵⁹ مندور، الأدب وفنونه، 122-126.

⁶⁰ مارفن كارلسون، نظريات المسرح، عرض نقدي وتاريخي من الإغريق إلى وقتنا الحاضر، ترجمة وتقديم وجدي زيد، (د. م. مؤسسة كتب عربية، 1997)، 11/1.

⁶¹ عفاف عبد الله اليماني، نقد المسرح في مقالة محمد مندور، (الرياض: جامعة الملك سعود، عمادة البحث العلمي، مركز بحوث الدراسات الجامعية للبنات، 2006)، 49.

2. الفصل بين إيرادات المسرح وجودة المسرحية، بإقبال الناس على أية مسرحية لا يعني بالضرورة أنها مسرحية جيدة ولكنه مؤشر على الاتجاهات الثقافية والاجتماعية والثقافية للجمهور.⁶² وهذا يعكس مدى وعي الناقد المحترف بالمجال المسرحي والمستوى الثقافي عند الناس، فهو لا يندفع بالإيرادات وأعداد المشاهدين للمسرحية، ولكن الناقد البارز يركز على المستوى الفني للمسرحية ويربطه بالمستوى الثقافي عند الناس. فُيستدل على الرقي الثقافي والأدبي في المجتمع بإقبال الجماهير على المسرحيات الهادفة وذات القيمة الأدبية والفنية الراقية.

3. رصد ما تريده الجماهير من خلال مراقبة إقبال الناس على المسرح. فقد لاحظ بعض النقاد في مصر إقبال الجمهور على المسرحيات الواقعية مثل مسرحيات نعمان عاشور أكثر من إقباله على المسرحيات الذهنية مثل مسرحيات توفيق الحكيم.⁶³ وهذا يفيد أن الجمهور يحتاج أن يرى مشاكل مجتمعه على المسرح وهذا يعكس إيجابية الجمهور نحو مجتمعه.

4. التخصص في الفرق المسرحية، فيجب أن تتخصص كل فرقة من الفرق المسرحية بتقديم لون محدد من ألوان الفن المسرحي لادخار المال والوقت والجهد.⁶⁴ وهذا أمر مفيد جداً لأن من شأنه أن تتطور كل فرقة في اللون الذي تقدمه حتى تصل إلى أعلى درجة من الإتقان في ذلك المجال.

5. قضية تثقيف الأديب المسرحي، فيجب على الأدباء المسرحيين قراءة عيون الأدب العالمي مثل مسرحيات شكسبير وغيره، بالإضافة إلى قراءة كتب أصول هذا الفن العالمية من تأليف وإخراج وتمثيل، وعلى الدولة مساعدة الأدباء في ذلك عن طريق إنشاء الأكاديميات المتخصصة في ذلك.⁶⁵

6. التبادل المسرحي بين دول العالم، حيث ركز النقاد على أهمية أن تسافر الفرق المسرحية لتعرض مسرحياتها في العالم الخارجي وأن تستقبل دول العالم الفرق المسرحية من شتى الدول.⁶⁶ فهذا أمر هام جداً من شأنه أن يرفع مستوى المسرح في كل دولة من دول العالم ويصل به إلى العالمية.

7. يجب أن يُنظر إلى المسرح على أنه معهد للثقافة والفهم والتوجيه والتعبئة الروحية من أجل الاستقلال والتخلص من الفساد.⁶⁷

بالإضافة إلى ذلك يجب التركيز الشديد على تقييم النص المسرحي ونقده فالنص هو كل شيء وهو الركن الأصيل في العملية الفنية المسرحية.⁶⁸ أي أنه بالنص الجيد يمكن الاستغناء تماماً عن العرض المسرحي. ولذلك نجد الكثير من النقاد المعاصرين يركزون دراساتهم على النص، وقد أخذ بعض النقاد على مؤلفي النصوص المسرحية الحديثة أنهم

⁶² اليماني، نقد المسرح، 50-51.

⁶³ اليماني، نقد المسرح، 51.

⁶⁴ اليماني، نقد المسرح، 53.

⁶⁵ اليماني، نقد المسرح، 53-54.

⁶⁶ محمد مندور، "النشاط المسرحي في عامين"، مجلة المحلة، 54، (1 يوليو 1961)، 95-96.

⁶⁷ محمد مندور، "المسرح الحديث وسلسلة التطورات السابقة"، مجلة المحلة 7 (1 يوليو 1957)، 110.

⁶⁸ يونس الوليدي، "مفاهيم في النقد المسرحي"، مجلة علامات الرياض، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 17 (2004)، 101-107.

يكتبون نصوصهم بناءً على إطار مسبق فمثلاً نجد من يضع نصه في إطار كوميدي أو وطني أو تراثي، وهذا يتنافى مع مسرح الحياة.⁶⁹ ومسرح الحياة هو المسرح الذي يحاول العثور مرة أخرى على كل ما هو يومي، أي تصوير الحياة اليومية التي تحياها طبقات المجتمع المختلفة.⁷⁰ أي أنه هو المسرح الذي يهتم بقضايا الإنسان في المقام الأول ويوجه نقده إلى إبراز القيم التي يقدمها المجتمع.

الخاتمة والنتائج

يُسمى فن المسرح "بأبي الفنون"؛ بسبب اشتماله على الكثير من الفنون مثل التمثيل والموسيقى والغناء والتصوير والأزياء وغيرها، وهذا يدل على سمو مكانة المسرح وأهميته. ويتم تعريف المسرحية على أنها شكل من أشكال الفنون، يتم من خلاله تقليد حدثٍ معين، وذلك من خلال حوار يدور بين أشخاص على خشبة المسرح.

وتكمن أهمية الفن المسرحي في أنه يساعد على تجسيد الواقع بكل تفاصيله، وتقديم ما يحدث فيه للناس، فوظيفة المسرح هي تجميع القضايا التي تشغل الناس في حياتهم اليومية، ثم تجسيدها بصورة واضحة ليشاهدها الناس أمام أعينهم. ويهدف فن المسرح إلى مناقشة الكثير من المشاكل الاجتماعية التي تؤثر في المجتمع، ويحاول أن يضع لها حلولاً، فهو بذلك يرفع درجة الوعي المجتمعي عند الناس. فالمسرح يناقش المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها من القضايا التي تشغل الناس والمجتمع. وكل هذا لا يتنافى مع كون أن الفن المسرحي نوع من التسلية والترفيه عن النفس والمتعة والترفيه، حيث يقضي الناس جزءاً من حياتهم اليومية لمشاهدة هذه المسرحية والاستمتاع مع ذوبهم للتخلص من أعباء الحياة ومشاكلها. وفي النهاية خير ما يمكن قوله عن المسرح المقولة الشائعة "أعطني خبزاً ومسرحاً أعطيك شعباً مثقفاً".

وبسبب هذه الأهمية الكبيرة للفن المسرحي، يأتي هذا البحث لتسليط الضوء على هذا الفن الإنساني الهام، فيركز هذا البحث على تعريف الباحثين بفن المسرح، وشرح ماهية نظرية المسرح، والتي تعني شرح معنى المسرح وتعريفه ومفهومه بالإضافة إلى مصادر العمل المسرحي وأغراضه وأهدافه وكذلك الشخصيات المسرحية والبناء الدرامي والصراع داخل هذا البناء وإدارة الحوار، وأنواع المسرحيات وكيفية النقد المسرحي ومقاييسه، ثم يتناول البحث شرحاً للتجارب المسرحية، أي مصادر الأدب الإنساني التي يأخذ منها الأديب أدبه، والتي تشمل كلاً من الأسطورة والتاريخ والحياة الاجتماعية والخيال والتجارب الشخصية للأديب وأخيراً العقل الباطن، والذي أرى أن الأدب العربي مقل جداً في الاستفادة من هذا المصدر الهام مقارنة بالأدب الغربية.

ثم عرج البحث إلى محور هام في الفن المسرحي، ألا وهو العامل الرئيسي الذي يتحكم في جميع العوامل والمقومات الأخرى، فبناءً على الهدف يختار المؤلف نوع موضوعه الذي يقدمه للجمهور. وكذلك تناول البحث الشخصيات المسرحية، وأبعادها الثلاثة: الجسمية والنفسية والاجتماعية، حيث إنها يجب أن تؤثر في بعضها البعض، فالبعد الجسدي غالباً ما يؤثر في البعد النفسي، والبعد النفسي له أثره في السلوك الاجتماعي والبعد الاجتماعي له أثره في تحديد معالم الشخصية.

⁶⁹ عبد الرحمن حمادي، "المسرح العربي إشكالية النص"، مجلة البيان الكويتية، 450 (1 يناير 2008)، 94-95.

⁷⁰ سامية أحمد أسعد، "عن مسرح الحياة اليومية"، مجلة فصول، (1 يونيو 1982)، 151.

وبعد توافر الأعمدة الأربعة الأساسية، وهي: التجربة والهدف والشخصيات والصراع، يأتي دور الحركة الدرامية القوية والتي تتم من خلال تركيب العناصر لبناء المسرحية، فيتولد العنصر الخامس الرئيس وهو "البناء الدرامي" وكذلك المبادئ التي يقوم عليها هذا البناء، فالمسرحية الجيدة يجب أن تكون ذات بناء قائم على أساس محكم من السببية، بمعنى أن يكون كل حدث فيها سبباً ومقدمة للحدث التالي له بدون مصادفات أو مفاجآت مفتعلة. ثم يأتي بعد ذلك الحوار الدرامي الذي هو شكل من أشكال التواصل يتم فيه تبادل الكلام بين طرفين أو أكثر، فالحوار هو نسيج المسرحية الذي يعطيها قيمتها الأدبية. ثم يجيء دور الصراع الذي هو أهم المقومات الفنية للمسرحية التقليدية؛ فهو الذي يميزها عن فنون الأدب الأخرى، وإذا أهمل الصراع، فيجب تعويضه بأحداث أخرى تولد الحركة الدرامية على خشبة المسرح وإلا انتفت عن المسرحية صفتها الأساسية ألا وهي الحركة التي تكون الأحداث فيها الوسيلة الأولى للتعبير والإيحاء. وبكل هذه العناصر المسرحية يمكن صياغة نوعين من المسرحيات، وهي التراجيديا أو المأساة، والكوميديا أو الملهة.

وبعد تقديم هذا الشرح لعناصر المسرحية، لم يغفل البحث تقديم معايير على أساسها يمكن للناقد أن يقيم مسرحية ما، ويميز بين الجيد والرديء من المسرحيات، وبالإضافة إلى تلك المعايير التي قدمها البحث، يوجد معيار هام لتقييم المسرحية، وهو مدى تقديم مسرحية ما لحياة الإنسان اليومية، أي تصوير الحياة الواقعية التي تعيشها جميع طبقات المجتمع المختلفة، بجميع طوائفها، أي أن المسرح الحقيقي هو المسرح الذي يهتم بقضايا الإنسان في المقام الأول ويوجه نقده إلى تسليط الضوء على القيم التي يقدمها المجتمع.

المراجع

Albrecht, Mitlon C., "The Relationship of the Literature and Society", *the American Journal of Sociology*, 59/5 (1954), 425-436.

Egri, Lajos. *The Art of Dramatic Writing*. UK: Simon & Schuster, 2004.

Eliot, T. S., *Hamlet and His Problems*, "The Sacred Wood".

<http://www.bartleby.com/200/sw9.html> . Retrieved 26 Ocak 2016.

Ferguson, Charles A. "Diglossia". *Word* 15 (1959), 325-40.

Ferguson, Charles A. "The Arabic Koine", *Language* 35/4 (October – December 1959), 616-630.

Leeming, David A. *Creation Myths of the World: an encyclopedia*. Santa Barbra, California ABC CLIO, LLC, 2009.

Meister, Jan Christoph, *Narratologia: Computing acting: A narratological Approach*. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2003.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر، د.ت.
- أرسطو، فن الشعر. ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حمادة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1983.
- أسعد، سامية أحمد، "عن مسرح الحياة اليومية"، مجلة فصول، (1 يونيو 1982)، 151-158.
- إيجري، لايبوس، فن كتابة المسرحية، ترجمة دريني خشبة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت.
- باي، باتريس، معجم المسرح، ترجمة ميشال ف. خطار. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.
- جاسم، عزيز السيد. دراسات نقدية في الأدب الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
- حافظ، جلال، "الفودفيل المصري، الوسائل التكنيكية للاقتباس". مجلة القاهرة 113 (15 فبراير 1991) 84-91.
- حمادي، عبد الرحمن. "المسرح العربي إشكالية النص". مجلة البيان الكويتية 450 (1 يناير 2008)، 94-101.
- حمداوي، جميل، "المسرح والجمهور"، مجلة البيان الكويتية، 482 (1 سبتمبر 2010)، 82-88.
- روثفن، ك. ك.، قضايا في النقد الأدبي، ترجمة عبد الجبار المطلبي، مراجعة محسن جاسم الموسوي. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، 1989.
- السمرة، محمود. "مسرح اللامعقول"، مجلة العربي. 124 (1 مارس 1969)، 136-141.
- شتاتحة، أم الخير. زيارة الأضرحة وأثرها في إعادة تشكيل الوعي الجمعي: دراسة ميدانية لضريح سيدي عطا الله ببلدية تاحموت ولاية الأغواط. ورقلة، الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الاجتماع، رسالة ماجستير، 2011.
- شكري، غالي، ثورة الفكر في أدبنا الحديث. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
- العشماوي، محمد زكي. "بين المأساة والمهابة". مجلة المجلة 4 (1 أبريل 1957)، 105-108.
- كارلسون، مارفن، نظريات المسرح: عرض نقدي وتاريخي من الإغريق إلى وقتنا الحاضر، 2 مجلد. ترجمة وتقديم وجدي زيد. د. م.: مؤسسة كتب عربية، 1997.
- الكايد، هاني، ميثولوجيا الخرافة والأسطورة في علم الاجتماع، د.م.: الراهية، 2010.
- اللبان، سمير. "الحركة والإضاءة في المسرح بين التقليدية والمحمية". مجلة القاهرة 104 (15 فبراير 1990)، 76-78.
- مفتاح، خلوف، شعرية الحوار في الخطاب المسرحي الجزائري من 1962 إلى الآن، الجزائر، باتنة: جامعة الحاج لخضر، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، رسالة دكتوراة، 2015.

- مندور، محمد. *الأدب ومناهجه*. القاهرة: نَهضة مصر، د. ت.
- مندور، محمد. *المسرح، القاهرة: دار المعارف، د.ت.*
- مندور، محمد، "المسرح الحديث وسلسلة التطورات السابقة". *مجلة المجلة* 7 (1 يوليو 1957)، 102-110.
- مندور، محمد، "النشاط المسرحي في عامين"، *مجلة المجلة*. 54، (1 يوليو 1961)، 84-96.
- مندور، محمد، *الأدب وفنونه*. القاهرة: نَهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع، 2006.
- مندور، محمد، *معارك أدبية*. القاهرة: دار نَهضة مصر للطبع والنشر، د. ت.
- نادر، كمال، "المسرحية المأساة". *مجلة الأعلام* 6 (1 يونيو 1975)، 9-12.
- الوليدي، يونس. "مفاهيم في النقد المسرحي"، *مجلة علامات الرباط، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية*. 17 (2004)، 101-107.
- اليمني، عفاف عبد الله، *نقد المسرح في مقالة محمد مندور*. الرياض: جامعة الملك سعود، عمادة البحث العلمي، مركز بحوث الدراسات الجامعية للبنات، 2006.

COVID-19 HASTALIĞINI GEÇİRMİŞ BİREYLERİN ŞÜKÜR VE DINDARLIK DURUMLARININ İNCELENMESİ¹

Mehmet Emin KALGI²

Muhyettin ÖZEN³

ÖZ

Araştırmada, Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ile geçirmeyen kişilerin dinî yönelimleri ile şükür düzeylerinin ortaya konulması ve dinî yönelimin şükür üzerinde ne düzeyde etkisinin olduğunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada desen olarak nicel desen, model olarak ise genel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini, Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde ikamet eden kişiler, araştırmanın örneklemini ise bu kişiler arasında amaçlı örnekleme yoluyla seçilen 239 kişi oluşturmaktadır. Araştırma verileri, Kişisel Bilgi Formu, Dinî Yönelim Ölçeği ve Şükran Ölçeği ile elde edilmiştir. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre Covid-19 hastalığı geçiren ile geçirmeyen kişilerin şükran duyma, içsel dinî yönelim ve dışsal dinî yönelim puanları farklılaşmamıştır. Covid-19 salgınının dinî hayata etkisi bakımından farklı nitelikteki grupların şükür duyma puan ortalamalarının farklılaştığı görülmüştür. Farklılaşmanın Covid-19 salgınının dinî hayatını olumlu yönde etkilediğini ifade eden grup ile Covid-19 salgınının dinî hayatını etkilemediğini ifade eden grup arasında olduğu tespit edilmiştir. İçsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din-önem düşüncesi değişkenlerinin şükür duygusunu yordayıp yordamadığını tespit etmek için yapılan çoklu regresyon analizi sonucuna göre bu dört değişken, şükür duygusu değişkenini yaklaşık olarak %20 oranında yordamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Covid-19, Şükür Duyma, İçsel Dinî Yönelim, Dışsal Dinî Yönelim.

Examination of the Gratitude and Religiosity of the People Having Transmitted Covid-19 Disease

Abstract

This study aims to determine the levels of gratitude with the religious orientation of people, who had Covid-19 and those who had not, and to determine the level of influence that religious orientation had on gratitude. In the research, quantitative pattern and general screening model have been used. The population of the study consists of people residing in various cities of Turkey, and the sample of the

¹ Bu çalışmanın bir kısmı, 4. Uluslararası Covid-19 Çalışmaları Kongresi'nde (17-19 Nisan 2021), " Covid-19 Bağlamında Şükür ve Dindarlık" başlığıyla sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

² Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İkinci İlkokulu, Sınıf Öğretmenliği, Siverek-Şanlıurfa, e-posta: mehmet.emin.63.21@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6999-5059.

³ Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: yunus-muhittin@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7277-4561.

study consists of 239 people selected by purposive sampling among these people. Research data has been obtained through a Personal Information Form, Religious Orientation Scale, and Gratitude Scale. According to the results obtained in the study, the scores of gratitude, intrinsic religious orientation and extrinsic religious orientation of people, who had Covid-19 did not differ from one another. In the analysis conducted to determine whether the religious life impact groups of the Covid-19 epidemic differed according to their gratitude score averages, a difference has been observed between the groups. This difference is between the group, who stated that the Covid-19 outbreak positively affected their religious life, and the group who stated that the Covid-19 outbreak did not affect their religious life. As a result of the multiple regression analysis conducted to reveal the extent to which internal religious orientation, external religious orientation, subjective perception of religiosity and religion-importance thought predict the gratitude, it was observed that these four variables explained approximately 20% of the variance in gratitude scores.

Keywords: Psychology of Religion, Covid-19, Gratitude, Intrinsic Religious Orientation, Extrinsic Religious Orientation.

Giriş

Kimsenin beklemediği bir anda ortaya çıkan ve dünyanın her yerinde etkili olan Covid-19 salgını günden güne artan yeni mutasyonlarla, bireylerde oluşturduğu stres, korku, endişe vb. birçok psikolojik sorunun dozunu gün geçtikçe arttırmaya devam etmektedir. 16 Temmuz 2021 tarihi itibarıyla dünya genelinde 188.655.968 kişi Covid-19 hastalığını geçirmiş ve bu kişilerin 4.067.517'si hayatını kaybetmiştir.⁴ Yaklaşık bir yıllık zaman zarfında bu kadar büyük ölüm rakamlarıyla karşılaşan insanoğlu, bu sorunla mücadele etmek için bir yandan tıbbî çözümler üretmeye çalışırken⁵ öbür yandan da hayatını anlamlandırmak ve psikolojisini sağlam tutmak için dinî ve manevî faaliyetlere yönelmiştir.⁶ Yapılan farklı sosyo-demografik verilere sahip araştırmalarda kriz dönemlerinde dine yönelmede artışlar yaşandığı⁷ ve dinî yönelimin salgın, tsunami, deprem, vb. birçok krizin bireyin psikolojisi üzerindeki olumsuz etkilerine karşı psikolojik iyileştirme sağladığı görülmüştür.⁸ Dinin bu yapıcı işlevinin sadece kriz ve şok dönemlerinde değil, normal hayatta da kullanılması önem arz etmektedir. Bu sebeple manevî danışmanlık programlarının geliştirilmesi ve manevî danışmanların yetiştirilmesinin toplum sağlığı açısından önemli olduğunu ifade etmekte yarar vardır.⁹

Bireyin ruh sağlığı üzerinde etkili olan duygulardan biri de şükür duygusudur. Din, dindarlık ve maneviyat gibi kavramların yanı sıra, şükür duygusunun da kişinin ruh sağlığı üzerinde pozitif etkisi

⁴ "WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard" (Erişim 18 Temmuz 2021).

⁵ Mehmet Emin Kalgı, "Dijitalleşme Bağlamında Din ve Dindarlık", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 4.

⁶ Simon Dein vd., "Covid-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research", *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 4; Ejder Okumuş, "Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi", *Küresel Salgınlarla Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020), 34; Mehmet Emin Kalgı, "Koronavirüs ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 113.

⁷ Paul Isiko Alexander, "Religious Construction of Disease: An Exploratory Appraisal of Religious Responses to the Covid-19 Pandemic in Uganda", *Journal of African Studies and Development* 12/3 (2020), 77-96.

⁸ Fatih Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma" 8/1 (2020), 124; Figen Kasapoğlu, "Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 605; Steven Pirutinsky vd., "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews", *Journal of Religion and Health* 59/ (2020), 2288-2301; Victor Counted vd., "Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic: Does Religious Coping Matter?", *The Journal of Positive Psychology*, (2020), 4.

⁹ Mehmet Emin Kalgı, "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 136.

olduğu ifade edilmektedir.¹⁰ Özellikle kriz dönemlerinde şokun yarattığı olumsuz atmosfer insanları bir yandan dinî motifleri kullanmaya yönlendirirken¹¹ öbür taraftan Tanrı'nın kendilerine verdiği sağlık için şükür duymaya yönlendirmektedir. Nitekim araştırmalar bireyin ölüm duygusuna yaklaştıkça dindarlaştığını ortaya koymaktadır.¹² Ayrıca dine yönelen bireyler zaman içinde Tanrı'nın kendilerine verdiği nimetler için şükür duymaktadır.¹³ Korku, çaresizlik, güvenlik ihtiyacı ve anlam arayışı bireyleri dine bağlayan önemli psikolojik nedenlerdendir. Çünkü salgının yarattığı krizin kişide farkındalık yarattığı ve bu farkındalığın neticesi olarak kişinin şükürünü Tanrı'ya ibâdet ederek gösterdiği söylenebilir. Fakat şükür duygusu ya da şükür duyma sadece Tanrı'nın kendisine verdiği nimetler için bir minnettarlık duygusu değil, bu duygu aynı zamanda bireyin kendisine cömertçe davranan kişilere karşı hissettiği bir memnuniyet durumu olarak da ifade edilmektedir.¹⁴ Daha geniş perspektifte düşünüldüğünde, doğanın insanoğluna sunduğu nimetler karşısında bireyin minnettarlık duyması da şükran kavramının kapsamına alınabilmektedir. Dolayısıyla tüm bu tanım ve ifadelerle birlikte şükür duygusunun anlamını oldukça geniş bir yelpazede değerlendirmek gerekmektedir.¹⁵ Nitekim bu kavramın gerek dilsel açıdan literatürümüzde farklı anlamlarda kullanılması, gerekse farklı bilim alanlarının kavramı farklı çağrışımlara sebebiyet verecek kelimelerle açıklamaya çalışmaları söz konusu kavrama ilişkin tanımlanmayı zorlaştırmaktadır.

Akademik camiada özellikle de sosyal bilimlerde çok sık kullanılan kavramlardan biri de dindarlıktır. Öncelikle bu kavram her din veya dinin mensupları için farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Kavramın tanımlanması hususunda farklı fikirler mevcut olsa da farklı kültürlerde yapılan araştırmalarda dinin birey psikolojisi üzerindeki etkilerinin benzer olduğunu göstermektedir.¹⁶ İnsanlığın bu tarz sonuçlar elde etmesini sağlayan önemli faktörlerin başında farklı kuram ve kişilerce dindarlığı ölçmeye yönelik geliştirilen ölçme araçları gelmektedir. Çünkü dindarlığın ölçülmesi noktasında ortak ölçütlerin belirlenmesinin, kavram bütünlüğüne öncülük edileceği düşünülmektedir. Nitekim dindarlık konusunda geliştirilen farklı ölçme araçlarının farklı dinî geleneklere uyarlanması kültürler arası dindarlık özelliklerini ortaya çıkarabilir. Psiko-sosyal bir varlık olarak insanın aynı olaylar karşısında benzer tepkiler vermesi beklenen bir durumdur.¹⁷ Nitekim günümüzde insanın salgın karşısında yaşadığı kriz ve şok hali benzerlikler gösterdiği gibi krizden kurtulmaya yönelik geliştirdiği reaksiyonların da benzerlik göstermesi bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Covid-19 salgın krizinin insanların psikolojileri üzerindeki negatif etkisinin bir sonucu olarak öncelikle kişileri mutsuz etmesi kaçınılmaz olmuştur. İnsanların yaşadıkları bu negatif atmosfere ve mutsuz ortama karşı birçok psiko-sosyal strateji geliştirdiği bilinmektedir. Örneğin, kutsal mekânlarda dua seremonisi düzenleme, Tanrı'ya karşı şükürünü eda edecek dinî faaliyetlere katılma, açık hava konserleri tertip etme, sanal ağlar üzerinde sohbet ve tartışmalara katılma vb. birçok etkinlik sayılabilir. Dolayısıyla bu etkinliklerin bir kısmı din bağlantılı olarak gerçekleştirilirken bir kısmı dinden bağımsız

¹⁰ Ferhat Kardeş - İlhan Yalçın, "Şükran Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/69 (2019), 14.

¹¹ Hasan Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598; Ejder Okumuş, "Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373; Jeanet Sinding Bentzen, *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic* (University of Copenhagen, 2020); Michelle Boorstein, "A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus", *Washington Post* (2020); Ejder Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 173-206.

¹² Kalgı, "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma", 147.

¹³ Ali Ayten, *Erdeme Dönüş & Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

¹⁴ Kardeş - Yalçın, "Şükran Ölçeği", 14-15.

¹⁵ Kübra Kaplaner - Halil Ekşi, "Manevi Şükran Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/1 (2020), 1-4.

¹⁶ Niyazi Akyüz, "Dinin Nesnelleşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 287.

¹⁷ Süleyman Doğanay, "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali" 19/1 (2019), 303.

olarak gerçekleştirmektedir. Ancak nihâi anlamda bu etkinlik ve faaliyetlerin hepsinin insanın yaşadığı şok halinden kurtulup huzur bulmaya yönelik bir çabadan ileri geldiği söylenebilir. Araştırmalar, insanların kriz dönemlerinde bir araya gelerek krizin yarattığı negatif etkiye karşı daha etkili sonuçlar aldığını göstermektedir. Dolayısıyla hem dinî hem de dinî olmayan etkinliklerin psikolojik rahatlama ile bir ilişkisi vardır.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde araştırmamızın problemi, Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ile geçirmeyen kişilerin dinî yönelimleri ile şükran duygularını karşılaştırmak ve konuyu dindarlık bağlamında ele almaktır. Araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

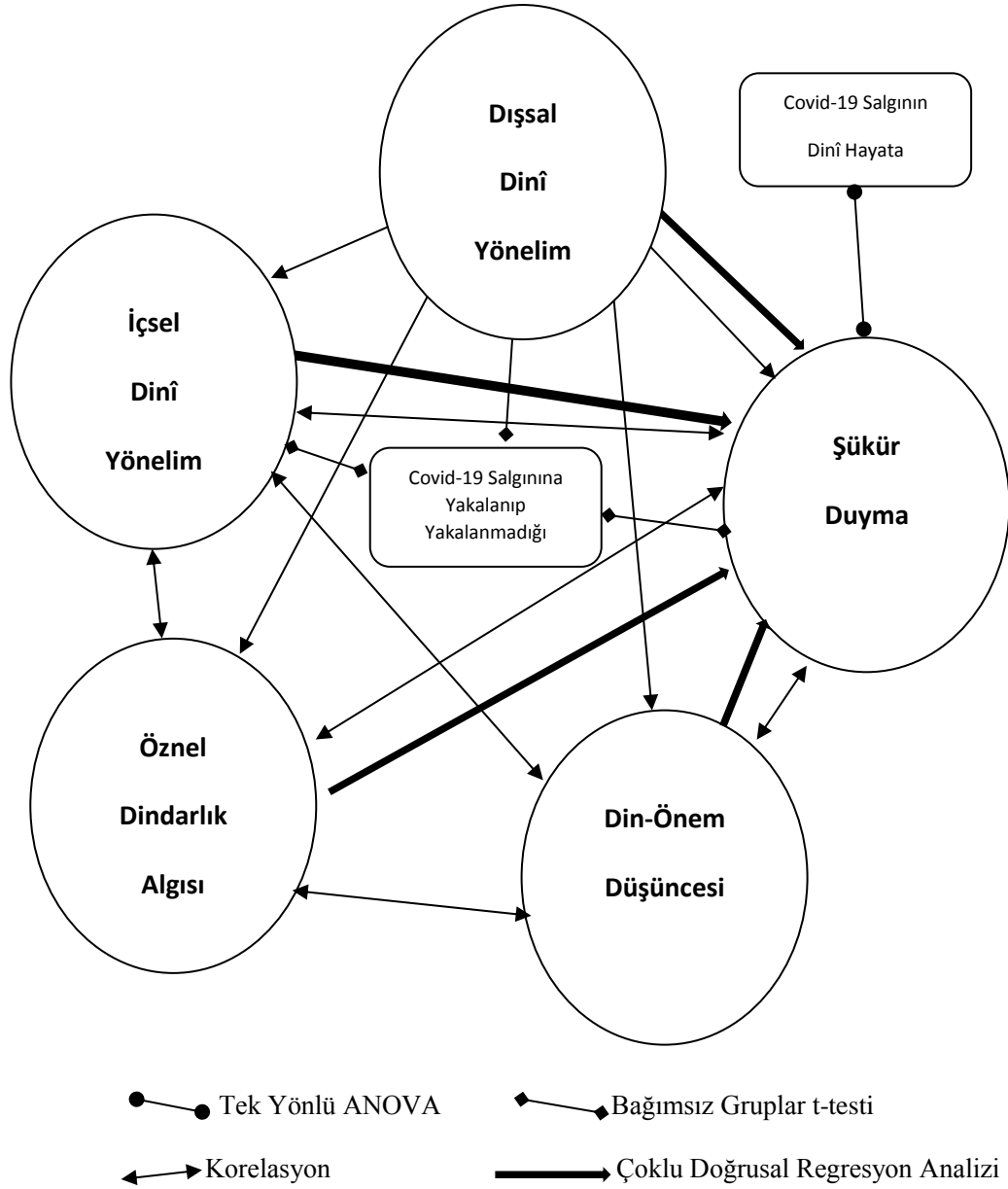
- a. Covid-19 hastalığını geçiren ve geçirmeyen kişilerin şükran duyma, içsel dinî yönelim ve dışsal dinî yönelim puanları farklılaşmakta mıdır?
- b. Covid-19 salgınının dinî hayata etkisine göre şükran duyma puanları farklılaşmakta mıdır?
- c. Şükran duyma, içsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din önem düşüncesi değişkenleri arasında bir ilişki var mıdır?
- d. İçsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din önem düşüncesi değişkenlerinin şükran duyma üzerinde bir etkisi var mıdır? Etkisi varsa hangi değişken veya değişkenler şükran duymayı daha fazla yordamaktadır?

2. Yöntem

Araştırmaya başlanmadan önce araştırmada kullanılacak ölçeklerin izni alınmış olup daha sonra oluşturulan kişisel bilgi formu ve bu ölçekler etik kurula sunulmuştur. Daha sonra bu formların etik kurul izni alındıktan sonra formlar katılımcılara online ortamda uygulanmıştır.

2.1. Araştırmanın Deseni ve Modeli

Araştırmamız, Nisan-Mayıs 2021 tarihleri arasında farklı sosyo-demografik özelliklere sahip bireylerle yapılan tanımlayıcı ve kesitsel tipteki empirik bir çalışmadır. Araştırmada desen olarak nicel desen, model olarak ise genel tarama modeli kullanılmıştır. Bununla birlikte Covid-19 hastalığını geçiren ve geçirmeyen kişilerin şükür ve dindarlık düzeylerinin tespit edilmesi ve karşılaştırılmasını amaçlayan bu araştırmada veriler, ilişki, farklılık ve yordama çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın modeli şu şekildedir:



Şekil 1. Katılımcıların Dindarlık Durumuna ve Şükür Duygusuna İlişkin Araştırma Modeli

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Türkiye'nin farklı şehirlerinde ikâmet eden kişiler oluşturmaktadır. Araştırmamız, Covid-19 hastalığını geçiren ve geçirmeyen kişileri karşılaştırmayı amaç edindiğinden, araştırmada iki örnekleme tekniği kullanılmıştır. Buna göre, Covid-19 hastalığını geçirmeyen kişiler basit tesadüfi yolla, Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ise amaçlı örnekleme yoluyla seçilmiştir. Verilerin internet üzerinden online olarak toplandığı bu araştırmaya 265 kişi katılmış olup bunların 26'sı

anketleri yönergeye uygun doldurmadığı için analizden çıkarılmıştır. Analizlere 239 kişinin verisi ile devam edilmiştir. Bunların 104'ü (%43.5) kadın, 135'i (%56.5) ise erkektir. Katılımcıların 78'i (%32.6) gelir düzeyinin düşük, 153'ü (%64) gelir düzeyinin orta ve 8'i (%3.3) gelir düzeyinin yüksek olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, katılımcıların yaş aralığı 13-67 arasında değişmekte olup yaş ortalaması ise 27.85 ± 9.55 'tir. Katılımcıların yaşları ile ilgili detaylı bilgi Tablo-1'de verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların Yaş Düzeylerinin Sayısı, Oranı (%) ve Yığılmış Oranı

	Sayı (N)	Oran (%)	Yığılmış Oran (%)
Ergenlik (13-22)	67	28	28
İlk Yetişkinlik (23-40)	151	63,2	91,2
Orta Yetişkinlik (41-60)	17	7,1	98,3
Yaşlılık (60 yaş üstü)	4	1,7	100
Toplam	239	100	

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların %63,2'si 23-40 yaş aralığında, %28'i 13-22 yaş aralığında ve %7,1'i 41-60 yaş aralığında bulunuyor. 60 yaş üstü olan kişi sayısı ise %1,7'dir.

2.3. Veri Toplama Araçları

2.3.1. Dinî Yönelim Ölçeği

Allport ve Ross tarafından geliştirilen "Dinî Yönelim Ölçeği" Sönmez¹⁸ tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Her yaş düzeyinde kullanılabilen bu ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik çalışması için çeşitli üniversitelerde öğrenimlerine devam eden 872 kişilik örneklem grubu kullanılmıştır.¹⁹ 5'li Likert şeklinde hazırlanan ölçeğin açılımlı faktör analizine göre, ölçeğin *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* olmak üzere iki faktörlü olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin 9 maddesi içsel dinî yönelimi (1, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 16, 19), 10 maddesi dışsal dinî yönelimi (2, 4, 8, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 20) oluşturan toplam 19 maddeden oluşmaktadır. Bu maddeler; "kesinlikle katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), kararsızım (3), katılıyorum (4) ve kesinlikle katılıyorum (5)" şeklinde kodlanıp puanlanmaktadır. Buna göre ölçekten alınabilecek puanlar 5-95 arasında değişmektedir. Ölçek faktörlerinin iç tutarlılık (cronbach alpha) katsayısına bakıldığında içsel dinî yönelim için ,93, dışsal dinî yönelim için ise ,68 olarak tespit edilmiştir.

2.3.2. Şükran Ölçeği

Ölçek, Kardaş ve Yalçın tarafından geliştirilmiştir.²⁰ Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi öğrencileri ve bu fakültede pedagojik formasyon eğitimi gören diğer fakülte öğrencileri ile gerçekleştirilmiştir. Veri analizi sürecinde açılımlı faktör analizi 350, benzer ölçek geçerliği 339 ve test-tekrar test güvenirliliği 50 kişi ile gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte araştırmaya katılan kişilerin % 82,6'sı kadın, % 17,4'ü ise erkektir. Katılımcıların yaş aralığı 18-40 olup, yaş ortalaması 22,3'tür. Araştırmacılar, ölçeğin geliştirme aşamasında öncelikle 50 soruluk madde havuzu oluşturmuşlardır.

¹⁸ Özlem Altunsu Sönmez, *Religiosity, Self Monitoring Political Participation: A Research on Turkey* (Republic of Moldova/Chisinau: Lambert Academic Publishing, 2013).

¹⁹ bz. Altunsu Sönmez, *Religiosity, Self Monitoring Political Participation: A Research on Turkey*, 84-94.

²⁰ Kardaş - Yalçın, "Şükran Ölçeği".

Daha sonra uzman görüşleri doğrultusunda bazı maddeler ölçekten çıkarılmış, geriye kalan maddelerle analizlere devam edilmiş ve yapılan analizler sonucunda ölçeğin nihai formu 25 madde olarak düzenlenmiştir. Bununla birlikte ölçek maddeleri için oluşturulan yapı varyansın %58'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Ölçek, 5'li Likert şeklinde puanlanmaktadır. Ölçeğin maddeleri, "kesinlikle katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), kararsızım (3), katılıyorum (4) ve kesinlikle katılıyorum (5)" şeklinde kodlanıp puanlanmakla birlikte ölçekten alınabilecek puanlar 5-125 arasında değişmektedir. Araştırmacılar, ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek için iç tutarlılık katsayısına (cronbach alpha) bakmış ve bu sayıyı ,88 olarak hesaplamıştır. Araştırmamızda ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (cronbach alpha) ,86 olarak bulunmuştur. Tüm bu analizler sonucunda ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğuna karar verilmiş olmakla birlikte ölçeğin öğrenciler, yetişkinler, çalışan kişiler ve evli bireyler gibi farklı gruplarda kullanılabileceği ifade edilmiştir.²¹

2.4. Verilerin Analizi

Anket verilerinin girilmesinde ve bunların farklı istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS-20 programı kullanılmıştır. Verilerin analiz sürecinde normallik durumu kontrol edilmiş ve verilerin normal dağıldığı, yani normalliğin sağlandığı tespit edilmiştir (Tablo-4). İki değişken arasında farklılık olup olmadığını tespit etmek için *bağımsız gruplar t-testi*, ikiden fazla değişken arasında farklılık olup olmadığını tespit etmek için ise *tek yönlü ANOVA kullanılmıştır*. Anlamlı farklılığın tespit edilmesi durumunda ise bu farklılığın hangi değişkenler arasında olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma analizlerinden "Post Hoc" analizi yapılmıştır. Post Hoc analizlerinden ise "Scheffe" testi kullanılmıştır. Buna göre;

a. Katılımcıların Covid-19 hastalığına yakalanıp yakalanmama durumuna göre şükran duyma, içsel dinî yönelim ve dışsal dinî yönelim puanlarının farklılaşp farklılaşmadığını tespit edilmesi için bağımsız gruplar t-testi,

b. Katılımcıların Covid-19 salgının dinî hayata etkisine göre şükran duyma puanlarının farklılaşp farklılaşmadığının tespit edilmesi için tek yönlü ANOVA,

c. Şükran duyma, içsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din önem düşüncesi değişkenleri arasındaki ilişkiyi öğrenmek için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu,

d. İçsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din önem düşüncesi değişkenlerinin şükran duymayı yordayıp yordamadığının tespiti için çoklu doğrusal regresyon analizi kullanılmıştır.

e.

Tablo 2. Şükür Duyma, İçsel Dinî Yönelim ve Dışsal Dinî Yönelim Alt boyutlarından elde Edilen Puanların Dağılımına İlişkin Normallik Sonuçları

	Şükür Duyma	İçsel Dinî Yönelim	Dışsal Dinî Yönelim
Skewness	-,22	-,49	,29
Kurtosis	-,33	-,26	,57

Tablo 2 incelendiğinde puanlara ait dağılımın normal dağıldığı görülmektedir. Puanlar normal dağıldığından (-1,5-1,5 arasında) elde edilen veriler parametrik testler ile analiz edilmiştir.

²¹ Kardeş - Yalçın, "Şükran Ölçeği", 27.

3. Bulgular

Tablo 3. Covid-19 Hastalığını Geçirip Geçirmeme Durumuna Göre Şükür Duyma, İçsel Dinî Yönelim ve Dışsal Dinî Yönelim Puanlarına İlişkin Bağımsız t-testi Sonuçları

Değişken	Gruplar	N	\bar{x}	S	sd	t	p
Şükür Duyma	Evet	79	100,37	10,68	237	-,559	,577
	Hayır	160	99,55	10,66			
İçsel Dinî Yönelim	Evet	79	36,41	4,08	237	1,005	,316
	Hayır	160	37,01	4,48			
Dışsal Dinî Yönelim	Evet	79	29,43	4,09	237	-,330	,742
	Hayır	160	29,25	3,92			

Tablo 3'te Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ile Covid-19 hastalığını geçirmeyen kişilerin şükür düzeyleri ($t_{(237)} = -,559$, $p = ,577$), içsel dinî yönelim puanları ($t_{(237)} = 1,005$, $p = ,316$) ve dışsal dinî yönelim puanları ($t_{(237)} = -,330$, $p = ,742$) farklılaşmamaktadır.

Tablo 4. Covid-19 Salgınının Dinî Hayata Etkisine Göre Şükür Duyma Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Değişken	N	\bar{x}	ss
a. Olumsuz yönde etkiledi	49	100,37	10,323
b. Etkilemedi	121	97,50	10,740
c. Olumlu yönde etkiledi	69	103,49	9,620
Total	239	99,82	10,621

Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p**	Anlamlı Fark (Scheffe)
Gruplar Arası	1594,382	2	797,191			
Grup İçi	25250,882	236	106,995	7,451	0.001	c>b
Toplam	26845,264	238				

p**<.01

Tablo 4'e bakıldığında salgının dinî hayatını olumlu yönde etkilediğini ifade eden grubun şükür duyma puanlarının en yüksek olduğu görülmektedir. Salgının dinî hayatını olumsuz yönde etkilediğini ifade eden grubun şükür duyma ortalama puanı 100.37 iken, Salgının dinî hayatını etkilemediğini ifade eden grubun şükür duyma ortalama puanı 97.50'dir. Salgının dinî hayata etkisinin, grupların şükür duyma puan ortalamalarına göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü ANOVA testinde, gruplar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür [$F_{(2-236)}= 7,451$, $p<0,01$]. Yapılan Post Hoc (Scheffe) çoklu karşılaştırma analizi sonucunda anlamlı farkın, Salgının dinî hayatını olumlu yönde etkilediğini ifade eden grup ile Salgının dinî hayatını etkilemediğini ifade eden grup arasında olduğu görülmüştür. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğü ($\eta^2=0,06$), bu farkın düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Scheffe testi ile ilgili sonuçlar Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların Covid-19 Salgınının Dinî Hayata Etkisine Göre Şükür Duyma Puanlarına Ait Scheffe Testi Sonuçları

Covid-19 Salgınının Dinî Hayata Etkisi	Covid-19 Salgınının Dinî Hayata Etkisi	Ortalamalar Arası Fark	Standart Hata	P
Olumsuz yönde etkiledi	Etkilemedi	2,86	1,75	,27
	Olumlu yönde etkiledi	-3,13	1,93	,27
Etkilemedi	Olumsuz yönde etkiledi	-2,86	1,75	,27
	Olumlu yönde etkiledi	-5,99*	1,56	,001
Olumlu yönde etkiledi	Olumsuz yönde etkiledi	3,13	1,93	,27
	Etkilemedi	5,99*	1,56	,001

* $p<.05$

Tablo 6. Değişkenlerin Ortalama, Standart Sapma, Minimum ve Maksimum Değerleri ve Bu Değişkenler Arasındaki Korelasyon Değerleri

	M	SD	Min	Max	1	2	3	4	5
1. Şükür duyma	99,82	10,62	71	120	-				
2. İçsel dinî yönelim	36,81	4,35	25	45	,41**	-			
3. Dışsal dinî yönelim	29,31	3,97	17	41	-,10	,03	-		
4. Öznel dindarlık algısı	2,64	0,65	1	4	,12*	,47**	-,00	-	
5. Din-önem düşüncesi	3,65	0,54	2	4	,32**	,65**	-,02	,39**	-

$p^{**}<.001$; $p^{*}<.05$

Araştırmanın bu bulgusunda tabloda verilen beş değişken arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Bununla birlikte tabloda belirtilen öznel dindarlık algısı ve din-önem düşüncesi değişkenleri sürekli değişkenler şeklinde oluşturulmuştur. Buna göre şükür duyma ile içsel dinî yönelim arasında zayıf düzeyde ($r= ,41$, $p< ,001$), şükür duyma ile öznel dindarlık algısı arasında çok zayıf düzeyde ($r= ,12$, $p< ,01$) ve şükür duyma ile din-önem düşüncesi arasında zayıf düzeyde ($r= ,32$, $p< ,001$) pozitif yönde ilişki

olduğu görülmüştür. Ayrıca içsel dinî yönelim ile öznel dindarlık algısı arasında zayıf düzeyde ($r= ,47$, $p< ,001$), içsel dinî yönelim ile din-önem düşüncesi arasında orta düzeyde ($r= ,65$, $p< ,001$) ve öznel dindarlık algısı ile din-önem düşüncesi arasında zayıf düzeyde ($r= ,39$, $p< ,001$) pozitif yönde ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 7. Bazı Bağımsız Değişkenlerin Şükür Duymayı Yordamasına Dair Çoklu Doğrusal Regresyon Analiz Sonuçları (Enter Yöntemi)

Değişken	B	Standart Hata	Beta	t	p	İkili (r)	Kısmi (r)
Sabit	70,201	7,017		10,004	,000		
İçsel dinî yönelim	,987	,199	,404	4,964	,000	,412	,309
Dışsal dinî yönelim	-,302	,157	-,113	-1,924	,056	-,102	-,125
Öznel dindarlık algısı	-1,837	1,094	-,113	-1,680	,094	,117	-,109
Din-önem düşüncesi	1,913	1,524	,098	1,255	,211	,320	,082
R= 0,443		R ² = 0,196					
F ₍₄₋₂₃₄₎ = 14,295		p< ,001					

Bağımlı değişken: Şükür duyma

İçsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din-önem düşüncesi değişkenlerinin şükür duymayı hangi düzeyde yordadığını ortaya koymaya yönelik yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda bu dört değişken, şükür duyma puanlarındaki varyansın yaklaşık olarak %20'sini açıklamaktadır (R= 0,443, R²= 0,196, $p< ,001$).

Standardize edilmiş (β) regresyon katsayılarına bakıldığında, yordayıcı değişkenlerin şükür duyma üzerindeki görece önem sırasına göre içsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din-önem düşüncesi şeklinde olduğu görülmüştür. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise içsel dinî yönelim değişkeninin şükür duyma üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç ve Tartışma

Araştırma, Covid-19 sürecinde kişilerin dindarlık ve şükür düzeyini konu edinmiştir. Bu konu bağlamında araştırmada, Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ile geçirmeyen kişilerin dinî yönelimleri ile şükür düzeylerinin ortaya konulması ve dinî yönelimlerin şükür üzerinde ne düzeyde etkisinin olduğu tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Elde edilen sonuçlara göre Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ile geçirmeyen kişilerin şükür duyma, içsel dinî yönelim ve dışsal dinî yönelim puanları farklılaşmamaktadır. Her ne kadar Covid-19 hastalığını geçiren kişiler ile geçirmeyen kişilerin şükür duyma düzeyleri arasında bir farklılaşma görülmesi de Covid-19 hastalığını geçiren kişilerin şükür duyma puan ortalamalarının daha yüksek olması önemli bir sonuçtur. Çünkü şükür duymanın kişinin ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkisinin olduğunu vurgulamak gerekir.²² Bir kişiden fayda görme algısı, takdir etme veya takdir edilme hissi,

²² Kardeş - Yalçın, “Şükran Ölçeği”, 14.

nimetlerden faydalanma duygusu gibi birçok etkenin, kişinin kendini mutlu hissetmesine ve huzur bulmasına katkı sağladığı ifade edilmektedir.²³ Nitekim yapılan alan araştırmalarında şükür duyma ile psikolojik sağlık arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir.²⁴ Dolayısıyla şükür duygusunun negatif duygulara karşı etkili bir panzehir olduğu ifade edilebilir.²⁵ Örneğin, bireyin yaşadığı olumsuz duygular karşısında Tanrı'ya sığınmak ve ona şükür duymak bireye bir dayanak noktası oluşturmaktadır.²⁶ Başka bir ifadeyle zorluklarla başa çıkmak için Tanrı'ya sığınmak, kişinin kendini güvende hissetmesini sağlamaktadır.²⁷ Nitekim dindarlık konusunda yapılan bir araştırmada, gerek iç kaynaklı olsun gerek dış kaynaklı olsun kişi ne kadar şükür sahibi olursa hayat memnuniyet düzeyinin de aynı oranda arttığı tespit edilmiştir.²⁸

Ölüm duygusunu yakından hisseden bir bireyin, daha da dindarlaşması beklenmektedir. Bununla birlikte çalışmamızda Covid-19 hastalığını geçiren ve geçirmeyen kişilerin, içsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim ve şükür duyma puanlarının farklılaşmadığı görülmüştür. Yapılan araştırmalarda her ne kadar ölüm duygusu din üzerinde önemli bir faktör olarak görülse de²⁹ dindarlığı etkileyen başka unsurlar da mevcuttur. Bu unsurlar sosyo-ekonomik düzey, kişinin cinselliğe bakışı, medeni durum, kırsal-kent hayatı, sosyal yaşantılar, kültürel etkenler şeklinde sıralanmaktadır.³⁰ Dolayısıyla dindarlık kısa süreli gelişen bir durum değil, kişinin yaşamının tümüne dayanan, yani bir hayat tecrübesine bağlı olarak gelişen psiko-dinamik ve uzun bir süreçtir. Bu nedenle bu kimliği, yani dindarlığı tecrübe eden birey, yaşam biçimini bu kimliğe göre düzenler. Bu durum, içe dönük dindarlık, dışa dönük dindarlık ya da şükran duyma düzeyinin bireyin geçmiş yaşantılarından bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği anlamına gelir. Başka bir ifade ile bireyin, farklı dindarlık eğilimleri arasında kısa sürede geçiş yapmasının zor olduğu söylenebilir. Bu nedenle hastalığı geçiren kişiler ile geçirmeyen kişilerin şükran duyma düzeylerinin ve dindarlık yönelimlerinin farklılaşmamasının bir sebebi olarak dindarlığın oldukça dinamik bir süreç içermesidir.

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) verileri, bireyin hastalığı geçirme süresinin yaklaşık iki hafta olduğunu göstermektedir. Bu kadar kısa sürede bir kişinin dindarlık yöneliminde belirgin bir değişimin olmasını beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim araştırmamız, hastalığa yakalanmayanlarla birlikte hastalığa yakalanıp iyileşen kişileri konu edinmektedir. Dolayısıyla bu hastalığı geçirdikten sonra salgının etkisi ortadan kaybolabilmektedir. Bunun için çalışmanın hastalık sürecindeki kişilere uygulanmasının farklı sonuçların elde edilmesini sağlayabileceği ifade edilebilir. Araştırmalar, dine yönelmenin hastalığa yakalanma ile eş zamanlı olarak arttığını ortaya koymakla birlikte³¹ salgının etkisi ortadan kaybolduktan sonra dine yönelmede tersine bir durum yaşandığını göstermektedir.³² Bu durum,

²³ Ernst T. Bohlmeijer vd., "Promoting Gratitude as a Resource for Sustainable Mental Health: Results of a 3-Armed Randomized Controlled Trial up to 6 Months Follow-Up", *Journal of Happiness Studies* 22/3 (2021), 1012.

²⁴ David J. Disabato vd., "Different Types of Well-Being? A Cross-Cultural Examination of Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Psychological Assessment* 28/5 (2016), 471; Alex M. Wood vd., *Positive Clinical Psychology*, "Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration", *Clinical Psychology Review* 30/7 (2010), 890; bk. Gülüşan Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 16-23.

²⁵ Kardeş - Yalçın, "Şükran Ölçeği", 15.

²⁶ Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 48.

²⁷ Halil Eksi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 7.

²⁸ Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", 75.

²⁹ bz. Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2008).

³⁰ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 3.

³¹ bz. Hasan Kaplan, "Salgın Sürecinde Dini Duygular Yoğunlaştı" (11 Haziran 2020).

³² Jessica Glenza, "Epidemiologist Looks to the Past to Predict Second Post-Pandemic 'Roaring 20s'", *The Guardian* (Aralık 2020).

Covid-19 hastalığını geçirenler ile geçirmeyen kişilerin içsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim ve şükür duyma puanlarının birbirinden farklılaşmamasının farklı bir sebebi olabilir.

Ayrıca, Covid-19 salgını sadece hastalığa yakalanan kişileri değil hastalığa yakalanmayan kişileri de etkileyebilmektedir. Örneğin; salgının ilk dönemlerinde kolonya, maske, dezenfektan gibi ürünlerin kısa sürede tüketilmesi salgının bireylerin psikolojileri üzerindeki etkisini göstermektedir. Daha da önemlisi Covid-19 hastalığından komşusunu, yakınına ya da sevdiği birini kaybeden bir kişi de bu durumdan olumsuz yönde etkilenebilmektedir. 30 Ağustos 2021 tarihi itibarıyla Türkiye’de 245 kişi salgın sebebiyle hayatını kaybetmiştir. 33 Dolayısıyla bu veriler bize, salgının olumsuz etkisinin Türkiye’nin her bölgesinde hissedildiği sonucu vermektedir. İşte bu noktada, hastalığı geçiren ve geçirmeyen kişilerin içsel dinî yönelim, dışsal dinî yönelim ve şükür duyma puanlarının farklılaşmamasının sebeplerinden birinin, her iki grubun da salgından olumsuz yönde etkilenmiş olması olduğu düşünülebilir.

Araştırmamızda, Covid-19 salgınının dinî hayatını olumlu yönde etkilediğini ifade edenlerin şükür düzeylerinin en yüksek olduğu görülmüştür. Nitekim bu konudaki değişkenlere göre şükür duyma puan ortalamalarının farklılaştığı ve farklılaşmanın Covid-19 salgınının dinî hayatına olumlu etkisi olduğunu ifade edenler ile Covid-19 salgınının dinî hayatına etkisinin olmadığını ifade edenler arasında olduğu tespit edilmiştir.

Kriz ve şok dönemlerinde bireyin Tanrı’ya sığındığı ve bu durumun beraberinde bireyi psikolojik olarak rahatlatığı bilinmektedir.³⁴ Bu dönemlerde birey, müntesip olduğu dinin ritüellerine katılmak ve ritüellere bağlı olarak dinî motifleri kullanarak dinî kimliğini yani inancını ön plana çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle dindarlığın olağanüstü dönemlerde arttığı ifade edilmektedir. Örneğin, yapılan bir araştırmada Covid-19 salgını döneminde dua edenlerin oranının iki katına çıkması bir dindarlık göstergesi olarak yorumlanabilir.³⁵ Başka bir araştırmada salgının insanlar üzerinde yarattığı stres ve korku ile başa çıkmak için bireylerin zikir yapma, dua etme, dinî ritüelleri yerine getirme gibi dinî faaliyetlere yönelmelerinin salgının dinî hayatı olumlu yönde etkilediğinin bir başka göstergesi olduğu ifade edilebilir.³⁶ Aynı zamanda Covid-19 salgınının ve sosyal kısıtlamaların neden olduğu korku, kaygı ve belirsizlik ile başa çıkma sürecinde dinin, salgına ulvi bir anlam kazandırarak ve pozitif duyguları artırarak ruh sağlığının korunmasına katkı sağladığı araştırmalarda tespit edilmiştir. Örneğin, Karşlı’nın farklı yaş ve meslekten 514 birey üzerinde yaptığı araştırmada, dini tutum düzeyi yüksek olan bireylerin salgının ilahi bir imtihan olduğuna daha fazla inandıkları, daha az Covid-19’a yakalanma korkusu yaşadıkları, salgın sürecinde dinden daha fazla sosyal destek sağladıkları ve geleceğe dair daha fazla ümitli oldukları tespit edilmiştir.³⁷

Nitekim bu durumu destekleyen başka araştırmalar da mevcuttur.³⁸ Her ne kadar sözünü ettiğimiz araştırmalarda salgının yarattığı şokun etkisiyle insanlar dine yönelse de ya da salgının insanlar üzerinde yarattığı olumsuz atmosfere karşı dinî faaliyetler bir çare olarak görülse de salgın sonrasında bu olumlu etkilerin tersine döndüğünü ortaya koyan araştırmalar da vardır.³⁹

³³ “Covid19” (Erişim 30 Ağustos 2021), 19.

³⁴ Pirutinsky vd., “Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews”; Counted vd., “Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic”.

³⁵ Boorstein, “A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus”.

³⁶ Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”, 587-590.

³⁷ Necmi Karşlı, “Covid 19 Algısı, Sağlık Bilişleri ve Dindarlık”, *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 314-316.

³⁸ Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”; Kasapoğlu, “Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlamlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”; Bentzen, *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic*; Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği”.

³⁹ Muhittin İmlı, “Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94.

Araştırmamızın bir diğer sonucu ise dinî yönelimin yani dindarlığın şükür duygusunu yordayıp yordamadığına ilişkindir. Buna göre şükür üzerinde en etkili değişken içsel dinî yönelimdir, yani sadece içsel dinî yönelim şükür duygusunu anlamlı düzeyde yordamaktadır. Fakat dışsal dinî yönelim, öznel dindarlık algısı ve din-önem düşüncesi değişkenleri şükür üzerinde anlamlı yordayıcılar değildir. Başka araştırmalarda araştırmamıza benzer sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin, Daniel C. Rohda tarafından yapılan bir araştırmada, iç güdümlü dindarlığa yönelimli bireylerin şükür düzeylerinin dış güdümlü dindarlığa yönelimli bireylere göre daha yüksek olduğu görülmüştür.⁴⁰ Benzer şekilde Göcen, dinî yönelim ile şükür duygusu arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğunu tespit etmiştir. Araştırmada özellikle ibadete yönelik ve iç kaynaklı şükür duygusunun dinî yönelimle yakın ilişkili olduğu bulunmuştur.⁴¹ Yapılan farklı nitelikteki araştırmalarda bireylerin dindarlık düzeyleri arttıkça daha fazla şükür ettikleri, yani dindarlığın şükür üzerinde pozitif yönde bir etkisi olduğu görülmüştür.⁴² Dolayısıyla bireylerin Tanrı'ya karşı şükürünü göstermek için ibadete yöneldikleri, yani dindarlığa yönelik bir şükürün ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Kısacası, araştırmamızın ve diğer araştırmaların bulguları birlikte değerlendirildiğinde, genel olarak içe dönük dindar olanların daha çok şükür duygusuna sahip olduğu söylenebilir. Bu durum dindarlık ile şükür arasındaki ilişkiyi ortaya koyma bakımından bir ölçüt olarak yorumlanabilir.

Yukarıda verilen araştırmalarda her ne kadar dindarlık ile şükür duygusu arasında olumlu bir ilişki tespit edilse de dindarlık ile şükür duygusu arasında herhangi bir ilişki tespit edilmeyen araştırmalar da mevcuttur. Örneğin, Rachel Kraus ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada, risk faktörü olarak alınan depresyon ve stres kontrol edildiğinde, dindarlık ile şükür duygusu arasında bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.⁴³ Birden fazla dindarlık ölçeğinin kullanıldığı başka bir araştırmada dindarlık ile şükretme arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı görülmüştür.⁴⁴ Şükür duymayı dinden bağımsız olarak yani günlük hayatında birine teşekkür etme ya da o kişiye minnettarlık duyma anlamında kullanan kişilerin dindarlık düzeyleri ile şükür duyma arasında ilişkinin tespit edilmemesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Hastalığı hafif, orta ya da şiddetli derecelerde geçiren kişilerde şükür duygusu ve dinî yönelim süreci birbirinden farklı olmaktadır. Bu sebeple hastalığı farklı derecelerde atlatan örneklem gruplarıyla çalışılması önerilebilir.

Araştırmalar, salgının yaşlı insanlar üzerinde daha çok etki bıraktığını ortaya koymaktadır. Örneklemimizde yer alan kişilerin yaş ortalamasının 27.85±9.55 olup oldukça genç bir kitleden oluşmaktadır. Bunun için farklı yaş düzeyindeki kişilerle çalışılması önerilebilir.

Kaynakça

Akyüz, Niyazi. "Dinin Nesnelleşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 273-303.

Alexander, Paul Isiko. "Religious Construction of Disease: An Exploratory Appraisal of Religious Responses to the Covid-19 Pandemic in Uganda". *Journal of African Studies and Development* 12/3 (2020), 77-96. <https://doi.org/10.5897/JASD2020.0573>

Altunsu Sönmez, Özlem. *Religiosity, Self Monitoring Political Participation: A Research on Turkey*. Republic of Moldova/Chisinau: Lambert Academic Publishing, 2013.

⁴⁰ Daniel C. Rohda, *The Mediating/Moderating Effects of Intrinsic Religiosity on the Gratitude-Health Relationship* (Greenville: East Carolina University, Social Sciences Institute, Master's Thesis, 2009), 42.

⁴¹ Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*, 178.

⁴² Ji-yeon Lee - Jimin Kim, "Korean Christian Young Adults' Religiosity Affects Post-Traumatic Growth: The Mediation Effects of Forgiveness and Gratitude", *Journal of Religion and Health*, (2021); Bogdan Tudor Tulbure, "Appreciating the Positive Protects Us from Negative Emotions: The Relationship between Gratitude, Depression and Religiosity", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 187/ (2015), 475-480; Nathaniel M. Lambert vd., "Can prayer increase gratitude?", *Psychology of Religion and Spirituality* 1/3 (2009), 139-149.

⁴³ Karolina Krysinska vd., "Trait Gratitude and Suicidal Ideation and Behavior", *Crisis* 36/4 (2015), 291-296.

⁴⁴ Rachel Kraus vd., "Being Thankful: Examining the Relationship Between Young Adult Religiosity and Gratitude", *Journal of Religion and Health* 54/4 (2015), 1331-1344.

Ayten, Ali vd. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.

Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş & Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Bentzen, Jeanet Sinding. *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic*. University of Copenhagen, 2020.

Bohlmeijer, Ernst T. vd. “Promoting Gratitude as a Resource for Sustainable Mental Health: Results of a 3-Armed Randomized Controlled Trial up to 6 Months Follow-Up”. *Journal of Happiness Studies* 22/3 (2021), 1011-1032. <https://doi.org/10.1007/s10902-020-00261-5>

Boorstein, Michelle. “A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus”. *Washington Post* (2020). <https://www.washingtonpost.com/religion/2020/04/30/coronavirus-deepening-more-religious-black-protestants/>

C. Rohda, Daniel. *The Mediating/Moderating Effects of Intrinsic Religiosity on the Gratitude-Health Relationship*. Greenville: East Carolina University, Social Sciences Institute, Master’s Thesis, 2009.

Counted, Victor vd. “Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic: Does Religious Coping Matter?” *The Journal of Positive Psychology*, 1-12. <https://doi.org/10.1080/17439760.2020.1832247>

Dein, Simon vd. “Covid-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research”. *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 1-9. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1768725>

Disabato, David J. vd. “Different Types of Well-Being? A Cross-Cultural Examination of Hedonic and Eudaimonic Well-Being”. *Psychological Assessment* 28/5 (2016), 471-482. <https://doi.org/10.1037/pas0000209>

Doğanay, Süleyman. “Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali” 19/1 (2019), 286-307.

Eksi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19274.47048>

Glenza, Jessica. “Epidemiologist Looks to the Past to Predict Second Post-Pandemic ‘Roaring 20s’”. *The Guardian*. Aralık 2020. Erişim 27 Aralık 2020. <http://www.theguardian.com/world/2020/dec/21/epidemiologist-1918-flu-pandemic-roaring-20s-post-covid>

Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2008.

İmlil, Muhittin. “Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94. <https://doi.org/10.15745/da.721846>

Kalgı, Mehmet Emin. “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 131-150. <https://doi.org/10.33420/marife.908432>

Kalgı, Mehmet Emin. “Dijitalleşme Bağlamında Din ve Dindarlık”. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Fevzi Rençber vd. 17-36. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.

Kalgı, Mehmet Emin. “Koronavirüs ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 111-132.

Kandemir, Fatih. “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma” 8/1 (2020), 99-129. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3876200>

Kaplan, Hasan vd. “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.

Kaplan, Hasan. “Salgın Sürecinde Dini Duygular Yoğunlaştı”. 11 Haziran 2020. Erişim 03 Nisan 2021. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/salgin-surecinde-dini-duygular-yogunlasti/1873268>

Kaplaner, Kübra - Ekşi, Halil. "Manevi Şükran Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/1 (2020), 1-16. <https://doi.org/10.37217/tebd.583207>

Kardaş, Ferhat - Yalçın, İlhan. "Şükran Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/69 (2019), 13-31. <https://doi.org/10.17755/esosder.406306>

Karşlı, Necmi. "Covid 19 Algısı, Sağlık Bilişleri ve Dindarlık". *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 285-321. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.

Kasapoğlu, Figen. "Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 599-614. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44284>

Kraus, Rachel vd. "Being Thankful: Examining the Relationship Between Young Adult Religiosity and Gratitude". *Journal of Religion and Health* 54/4 (2015), 1331-1344. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9923-2>

Krysinska, Karolina vd. "Trait Gratitude and Suicidal Ideation and Behavior". *Crisis* 36/4 (2015), 291-296. <https://doi.org/10.1027/0227-5910/a000320>

Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

Lambert, Nathaniel M. vd. "Can prayer increase gratitude?" *Psychology of Religion and Spirituality* 1/3 (2009), 139-149. <https://doi.org/10.1037/a0016731>

Lee, Ji-yeon - Kim, Jimin. "Korean Christian Young Adults' Religiosity Affects Post-Traumatic Growth: The Mediation Effects of Forgiveness and Gratitude". *Journal of Religion and Health*. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01213-w>

Okumuş, Ejder. "Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 1-50. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020.

Okumuş, Ejder. "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 173-206. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020.

Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.

Pirutinsky, Steven vd. "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews". *Journal of Religion and Health* 59/ (2020), 2288-2301. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01070-z>

Tulbure, Bogdan Tudor. "Appreciating the Positive Protects Us from Negative Emotions: The Relationship between Gratitude, Depression and Religiosity". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 187/ (2015), 475-480. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.03.089>

Wood, Alex M. vd. *Positive Clinical Psychology*. "Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration". *Clinical Psychology Review* 30/7 (2010), 890-905. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2010.03.005>

"Covid19". Erişim 30 Ağustos 2021. <https://covid19.saglik.gov.tr/>

"WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard". Erişim 18 Temmuz 2021. <https://covid19.who.int>

منهج تفسير القرآني في اللغة العربية وفروعها**Abdulhafedh ALHAJJ*****الملخص**

هذه المقالة عبارة عن دراسة منهج تفسير القرآني في اللغة العربية وفروعها. ويُعتبر القرآني أحد المفسرين العثمانيين في عهد السلطان سليمان القانوني وهو أحمد بن محمود القرآني الحنفي (1564-971)، حيث تناولت هذه المقالة دراسة منهج التفسير في اللغة العربية وفروعها، ويتكون محتوى المقالة من: شرح غريب الألفاظ والمعاني، البلاغة، النحو والإعراب والصرف والشعر. وفي المقدمة قُمتُ بالتعريف بشخصية المؤلف القرآني وكيفية منهجه واستخدامه للأساليب والشروط اللازمة في اللغة، إلا أن المنهج لا يحتوي على جميع سور القرآن، بل اخترت سورة الحجر لكونها ضمن رسالتي لأطروحة الدكتوراه حول التحقيق. وكما تطرقت أيضاً لأسلوبية المفسر في تفسيره. وختمت هذه الدراسة بنتائج منهج في اللغة العربية وفروعها.

الكلمات المفتاحية: التفسير – القرآني – منهج – اللغة العربية – سورة الحجر.

Arap Dili ve İlimleri Bağlamında Karamânî'nin Tefsir Metodu**Özet**

Bu makale, Arap dili ve ilimleri bağlamında Karamânî'nin tefsir metodunu ele almaktadır. el-Karamânî, Kânûnî Sultân Süleyman döneminde yaşayan en önemli Osmanlı müfessirlerinden birisi olarak kabul edilir ve tam ismi Ahmed b. Mahmud el-Karamânî el-Hanefî'dir (1564-971). Bu çalışma, el-Karamânî'nin tefsire Arap dili ilimleri açısından yaklaşımını incelemektedir. Çalışmada garip lafızların anlamlarının açıklamalarının yanı sıra ayetlerin belâgat, sarf, nahiv ve irab açısından incelenmelerine yer verilmiştir. Giriş kısmında el-Karamânî tanıtılmış, metoduna dair bilgiler verilmiş ve dili nasıl kullandığı izah edilmiştir. Ancak müfessirin, bütün sûrelere dair metodu incelenmemiş olup yalnızca Hicr sûresi dikkate alınmıştır ki doktora çalışmamda da bu sûre ile ilgilidir. Ayrıca, müfessirin tefsir üslûbuna da değinilmiştir. Müfessirin Arap dili ilimlerini tefsirde kullanma metoduna dair sonuçlara yer verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, el-Karamânî, Metod, Arap dili, Hicr Sûresi

Abstract

This article is about studying the method of interpretation by el-Karamânî in Arabic language and its subsidiaries. el-Karamânî is considered as one of Ottoman literalists (Interpreters) during the reign of Suleiman the Magnificent, who Ahmed b. Mahmud el-Karamânî el Al-Hanafi (971-1564). This article dealt with the method of interpretation of el-Karamânî in Arabic language and its subsidiaries. The article consists of an explanation of arcane terms and expressions, rhetoric, grammar, syntax, morphology and Poetry. In the introduction, I introduced and described the character of el-Karamânî and his methodology using and conditions in the language, unless the methodology does not include all verses of the Qur'an. Therefore, I chose Al-Hijr surah, since it's included in my PhD thesis about investigation. In addition, I addressed the method of interpreter el-Karamânî. in his interpretation. The article concluded by the results of methodology in Arabic language and its subsidiaries.

Keywords: Interpretation, el-Karamânî, Method, Arabic language, Al Hijr verse.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على المبعوث بين يدي الساعة بالكتاب الذي لا ريب فيه هدى للمتقين ...
أما بعد:

فإن الله أرسل نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم بالقرآن؛ يُخرج به الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم به إلى الصراط المستقيم؛ فكان معجزةً في أمة الفصاحة والبلاغة، عجز البشر أن يأتوا بمثله، لا تنقضي عجائبه، نور لكل من أراد الحق إلى يوم القيامة، ولم يزل هذا الكتاب العظيم دستوراً تجتمع عليه الأمة، فهو سبب لرفيها ورفعتها بين الأمم، وهو المصدر الأول من مصادر التشريع في الإسلام، اهتم به العلماء واعتنوا به عناية فائقة: من تفسير وبيان واستخراج للأحكام الشرعية، والسُنن الإلهية، والذُرر اللغوية، ومن ذلك الاهتمام بعلم التفسير حتى صار علماً له أصله وقواعده ومدارسه المختلفة؛ فانتشرت وكثرت تفاسير القرآن حتى بلغت الألف، وفي هذه المقالة نريد أن نُبرز العالم الجليل، الشيخ والأستاذ أحمد بن محمود القرماني الحنفي، هو أحد العلماء المفسرين العثمانيين في عهد السلطان سليمان القانوني¹، وُلِد - رحمه الله - في لارندا (ولاية قرمان) حالياً، وأكمل دراسته في إسطنبول²، وخطب في مسجد الفاتح أيام الجمعة ثم رجع إلى بلاده وخصص بقية عمره للتدريس والإرشاد والتأليف³، وتوفي - رحمه الله (1564- 971).⁴ وقد سلطت هذه المقالة الضوء على دراسة اللغة العربية ضمن منهجه في التفسير، إلا أن المنهج لا يحتوي على جميع سور القرآن. بل اخترت سورة الحجر لكونها من ضمن رسالتي لأطروحة الدكتوراه حول التحقيق. فأسررتني لغته، وقيمتها العلمية، مما يحتويه من فوائد مهمة، وحكم جلية. أسأل الله أن يتقبل هذا العمل وينفع به ... إنه هو السميع العليم.

منهجه في التفسير

من الواضح لمن يقرأ مقدمة تفسير القرماني - رحمه الله يجد أن المؤلف لم يكتب تفسيره في وقت واحد، بل كانت في أوقات متباعدة؛ ولم يذكر أي مصدر متى بدأ في الكتابة، وكَم أخذ من وقته أثناء كتابته للتفسير. وأن تفسيره اعتمد كثيراً على تفسير الزمخشري (1143- 538) و البيضاوي (1292-685)، واستدل من كبار العلماء في عهده كابن الكمال (1534- 940) والسمرقندي (983- 393) وغيرهم. فقد كان لعلوم العربية النصيب الأكبر من تفسيره وذلك بجميع فروعها من غريب الألفاظ والإعراب، والبلاغة، والخلافات النحوية، والصرف، والشعر⁵.

¹ Karaman kelimesi için bkz. Tuncel, Metin, "Karaman", DiA, XXIV, İstanbul 2001, 444-447

² Kanuni Sultan Süleyman I için bkz.Emecan, Feridun, "Süleyman I", Di A, XXXVIII, İstanbul 2010, 62-74.

³ Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları, İstanbul 2006 . 157, 158.

⁴ Mesut Kaya, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, İlkbahar Sayısı, 2015.

⁵ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جاراالله، اللوحة، المجلد الخامس من المخطوطة، المرقمة: 112.

1. في شرح غريب الألفاظ والمعاني:

اهتم القرماني - رحمه الله بشرح الألفاظ، وبيان معانيها، وكان يسرد ذلك من خلال الاستشهاد بالأمثال و الأبيات الشعرية، والرجوع للمعاجم والقواميس، وذلك نجده كثيراً في تفسيره، كما أنه يأتي أحياناً بوزنها الصرفي. بل يصل الأمر لذكر لهجات العرب أحياناً، فمثلاً يُفسر معنى: لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ [سورة الحجر: 75] للمتوسمين متعلقٌ بمحذوف على أنه صفة لآيات والأجود التعلقُ بها لأنها بمعنى العلامات، والتوسُّمُ تفعلٌ من الوسم وهو التثبُّت والتفكُّر مأخوذ من الوسم وهو التأثير بحديدة في جلد البعير وغيره، ولم يكتفِ المؤلف حتى استشهد ببيت من الشعر لكي يوصل الفكرة للقارئ، قال ابن رواحة في النبي عليه السلام:

إِنِّي تَوَسَّمْتُ فِيكَ الْخَيْرَ أَعْرَفَهُ وَاللهَ يَعْلَمُ أَنِّي ثَابِتُ الْبَصْرِ.⁶

بل لا يكتفي بهذا فقط، قام المفسر بإعطاء الوزن الصرفي للكلمة فقال: (والتوسُّمُ) تفعلٌ من الوسم وهو التثبُّت والتفكُّر مأخوذ من الوسم.⁷

وكان يسرد آراءه في بيان المعاني من كبار العلماء مثل الزمخشري، والبيضاوي والراغب وغيرهم. ومثال آخر حول بيان المعاني: {أَصْبُ إِلَيْهِنَّ} [سورة يوسف: 33] أمل إلى جانبهن أو إلى أنفسهن بطبعي ومقتضى شهوتي، والصبوة الميل إلى الهوى ومنه الصبا لأن النفوس تصبوا إليها أي تميل لطيب نسيماها، وروحها يقال: صَبَا يَصْبُو صَباً وصبوةً وصبواً وصبى يصبى صبياً والصبيا بالكسر اللهو، واللعب وعن الراغب: الصبى من لم يبلغ الحلم، ورجل مُصب نو صببان وصباً فلان صبواً وصبوةً إذا فرغ واشتاق وفعل فعل الصبيان قال أصبُ إليهن واصبياً في صبوت.⁸

مثال آخر: بقوله تعالى: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ [الحجر: 10]

وقال قدس سره أي القاضي البيضاوي: الشيع الفرق جمع شيعة وهي الفرقة المنفقة على طريق ومذهب، من شاعه إذا أتبعه وأصله الشيع وهو الحطب الصغار يوحد به الكبار.⁹ وأنت خبير بأن الاشتقاق من الشيع يناسب بأن يكون بمعنى الأنصار والأعوان، والاشتقاق من شاع أن يكون بمعنى الأتباع على ما صرح به الرازي في تفسير غريب القرآن.¹⁰

وعن الراغب¹¹: الشيع الانتشار [95] والتقوية، تقول: شاع الحديث إذا كثر وانتشر، وشاع القوم وانتشروا وكثروا، وشيعت النار قوويتها، والشيع من يتقوى بهم الإنسان وينتشرون عنه.¹²

وفي آية أخرى لمعنى اللغة: وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ [الحجر: 17] والرجم في اللغة: الرمي بالحجارة،¹³ والرجم أيضاً السب والشتم؛¹⁴ لأنه رمي بالقول القبيح والرجم بالطعن والرجم أيضاً اللعن والطرده.¹⁵

⁶ البيت لعبد الله بن رواحة رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم، وهو من البحر البسيط، تفسير القرطبي، 43/10.

⁷ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، مكتبة اسطنبول، نسخة: جارا الله، مرقمة (122)، اللوحة، 111

⁸ المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد بن محمد بن الفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب، المحقق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر (مكتبة نزار مصطفى الباز)، 475/1.

⁹ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الطبعة: الأولى - 1418 هـ، 207/3.

¹⁰ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 91

¹¹ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 95.

¹² فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: 743 هـ)، مقدمة التحقيق: إيراد محمد العوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م، 19/9.

¹³ المحكم والمحيط الأعظم، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 408 هـ] المحقق: عبد الحميد هندواي الناشر: دار الكتب العلمية، (بيروت، الطبعة الأولى)، 419/7.

¹⁴ تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370 هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، (دار إحياء التراث العربي - بيروت)، الطبعة: الأولى، 2001م، 48/11.

¹⁵ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 97

أما بالنسبة للهجات العرب تطرق المؤلف أيضاً في بيان المعنى: قالوا لا تَوَجَّلْ [الحجر: 53] وفُرئ لا تأجل على إبدال الألف من الواو لانفتاح ما قبلها وإن لم يتحرك فراراً عن اجتماعهما كقولهم تأبئة في توبة ولا توجل مجهولاً من أوجل إذا خاف ولا تُوجل من واجله بمعنى أوجله،¹⁶ ولا تتَّجَّل على لغة تميم، ولا تواجل بوزن تفاعل.¹⁷

2. البلاغة:

نالَت البلاغة حظاً وافراً في تفسير القرماني رحمه الله، ويمكن أن هذا الجانب جاء تبعاً لتفسير البيضاوي رحمه الله الذي عُرف عنه بغلبة بلاغته في تفسيره، كيف لا؟ وهو امتداد للزمخشري إمام اللغة والبلاغة في عصره. فنراه قد جمع الاستعارات والتشبيهات وجماليات ما يؤديه من علم البديع فيسقط علم البلاغة على تفسيره، وأنه يستدل بآيات فيها من الجماليات البلاغية ليوضح تشبيهه أو استعارة أخرى، كما يفسر القرآن بالقرآن فهو يفسر المعنى البلاغي لآية ما بمعنى بلاغي لآية أخرى ثم يقارن بين الآيتين. قال تعالى: وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ [الحجر: 87] تكرر في النزول كما روي أنها نزلت مرتين، أو ثنى عليه تعالى بما هو أهله، أو ثنى عليها بالبلاغة والسور وقد وقع فيها من تكرير القصص والمواعظ والوعد والوعيد، وفيها من الثناء عليه تعالى وعليها ثنى لبلاغتها ومن للبيان أو للتبويض إذا أريدت الفاتحة أو السور وللبيان إذا أريدت الأسباع إلا أن يقال كتب الله مثاني،¹⁸ لِمَا فِيهَا مِنَ الْمَوَاعِظِ الْمَكْرُورَةِ وَالثَّناءِ عَلَيْهِ تَعَالَى، فالقرآن بعضها فمن للتبويض أيضاً فقوله فُدِّسَ سرُّه أي الزمخشري: ويجوز أن يراد بالمثاني القرآن أو كتب الله، فمن للتبويض محمول على أنه إن فسّر السبع بالآيات أو السور وإن أريد بالمثاني القرآن ف للتبويض،¹⁹ وكذا إن فسّر بالأسباع وأريد بالمثاني السبع الكتب، ثم إن أريد بالسبع الآيات والسور فالعطف عطف الكلي على الجزئي، فإن ما وراءه ينطلق عليه القرآن لأن يطلق على البعض وعلى الكل أو من عطف الكل على الجزء لو أريد به جميع القرآن، لأنَّ المُغَايِرَةَ بَيْنَ الْكُلِّ وَالْجُزْءِ يَكْفِي فِي الْعَطْفِ، وإفراد البعض بالذكر لإختصاصه بمزيد الشرف، لكنَّ الحديث الذي ذكرناه أولاً يدلُّ على أنَّه هو الفاتحة أيضاً، وهو أوفَّق بمقتضى المقام لما مرَّ في تخصيص الكتاب وقرآن مبيِّن بالسورة، وأشدُّ طباقاً للواقع فلم يكن إذ ذاك قد أوتي القرآن كلُّه وإن أريد الأسباع فمن عطف الوصف أي آتيك الجامع لهذين النعتين وهو الثناء أو التثنية والعظم وعظمته كونه كلام ملك عظيم جامع لبلاغة الألفاظ وفصاحة المعاني ونباهة المباني.²⁰

ومثال آخر: عن البلاغة قال تعالى: وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ [الحجر: 4] إهلاكها كناية عن إخلائها وهي أبلغ من القرية، وأما تقدير المضاف فلا حاجة إليه؛ بل لا وجه له عند أرباب البلاغة.²¹

مثال آخر حول الآية: رَبِّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا [الحجر: 2] نرى ان المؤلف في البداية شرح الآية الكريمة من نواحي المعاني، وضرب الأمثال بالشعر، وإكمال المعنى، وفي النهاية أتم تفسيره بعلم البلاغة، فيقول المؤلف: خلاصة الجواب الأوَّل: أنه لا شكَّ أنَّهم يُكثِّرون الودادة؛ ولكن استعمل ربَّ لتقليلها على الاستعارة، أي يقلُّ ودادتهم الإسلام حينئذ على إرادة أنهم يباليغون في الودادة، ويكثِّرون منها لاقتضاء مقام التوبيخ، ثم تفيد هذه الاستعارة على سبيل الكناية الإيمانية.²²

بالنسبة إلى تفسير القرآن بالقرآن فهو يفسر المعنى البلاغي لآية ما بمعنى بلاغي لآية أخرى ثم يقارن بين الآيتين كما في المثال: وَقَصَّيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوْلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ [الحجر: 66]، أي أوحينا إليه مقضياً مبتوتاً فلنضمين معنى الوحي عدي إلى لوط بال وإلا ففعل القضاء لا يتعدى بالي قال تعالى: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ [الإسراء: 23]، وتعديته إلى اسم الإشارة باعتبار نفسه وهو إشارة إلى ما وعد من إهلاك قومه والأمر منصوب على أنه صفة له، أو عطف بيان أو بدل، وفسر ذلك الأمر بقوله: أَنَّ دَابِرَ هُوْلَاءِ مَقْطُوعٌ [الحجر: 66]، ومحلُّه النصب على أنه بدل

¹⁶ حاشيتنا القونوي وابن التمجيد على البيضاوي، 1: عصام الدين إسماعيل بن مُحَمَّد الحنفي (صاحب: «حاشية القونوي» على البيضاوي). (1195 هـ)، 2: مصلح الدين بن إبراهيم الرومي الحنفي (صاحب: «حاشية ابن التمجيد» على البيضاوي). (880 هـ)، المحقق: عبد الله محمود مُحَمَّد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية)، سنة النشر: 1422 هـ: 2001 م، 173/11.

¹⁷ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة: 107.

¹⁸ تفسير النسفي، (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) المؤلف: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710 هـ) حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو الناشر: دار الكلم الطيب، (بيروت: الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م)، 198/2.

¹⁹ حاشيتنا القونوي وابن التمجيد على البيضاوي، 196/11.

²⁰ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة: 87.

²¹ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة: 94.

²² القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة: 92.

من ذلك إن جعلت الأمر نعتاً أو عطف بيان، أو من الأمر إن جعلته بدلاً من ذلك، ففي الإبهام والإشارة إليه بذلك تمّ التفسير تفخيم للأمر وتعظيم له أو على إضمار فعل وأخبرناه بأنّ دابر هؤلاء.²³

3. في النحو والإعراب:

اعتمد القرمانى رحمه الله في تفسيره بشكل كبير على النحو و الإعراب، فيما يتعلق بالجانب النحوي، والاعرابي نراه يورد الآيات القرآنية للاستشهاد على رأي نحوي معين فيقوم بإعرابه، ويذكر أوجه اختلاف النحاة فيه، واختلاف مذاهبهم، ثم يرجح ما ذهب إليه المعنى التفسيري، مبيّناً أن اللغة والنحو وعاء التفسير لا يمكن تجاهل ذلك. كما جاء في قوله تعالى: مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ، وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ، لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَايِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ [الحجر: 5-7]، أمة فاعل تسبق ومن مزيدة للتأكيد كقولك: ما جاني من أحد.²⁴ وقيل: ليست مزيدة لإفادتها التبعية، أي هذا الحكم لم يحصل في بعض من أبعاض هذه الحقيقة فيكون ذلك في إفادة عموم النفي أكد.²⁵

لَوْلَا الْحَيَاءُ وَلَوْلَا الدِّينُ عِبْنُكُمْ مَا فِيكُمْ إِذْ عِبْنَا عَوْرِي²⁶

والتخصيص والفرق أنّ التخصيصيّة لا يليها إلا الفعل ظاهراً أو مضمراً كقوله:

تُعْدُونَ عَقْرَ النَّيْبِ أَفْضَلَ مَجْدِكُمْ بَنِي صَوْطَرَى لَوْلَا الْكَمِيَّ الْمُقْتَعَا²⁷

أي لولا يعقرون الشجاع المقنع بالآت الحروب، والامتناعية لا يليها إلا الأسماء لفظاً أو تقديراً عند البصريين فقوله:

وَلَوْلَا يَحْسِبُونَ الْحُلْمَ عَجْزاً لَمَا عَدِمَ الْمَسِيئُونَ احْتِمَالِي²⁸

مؤول خلافاً للكوفيين، وأما هلاً فلم تركب إلا مع لا وحدها للتخصيص فقط،²⁹ فبينهما فرق من وجهين، وقيل: لوما فرع على لولا والميم مبدلة من اللام كقوله: خالته وخالته فهو خلي وخلمي أي صديقي. نرى أن المؤلف يستنتج أيضاً منهج الكوفيين والبصريين في النحو، بل سرد في تفسيره القراءات حتى ضمه إلى قسم النحو، وكان المؤلف رحمه الله يرجح بين القراء.³⁰

كما جاء في المثال: وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ [الحجر: 56]

وقرأ أبو عمرو والكسائي يقنط بكسر النون حيث وقع في القرآن وقُرئ بضمّها،³¹ ولولا أنّ القراءة سنّة متبعة لكان قياس قراءة الجمهور يقنط بالفتح أن يقرأ ما فيه قنط بالكسر، لكنهم أجمعوا على فتح في قوله من بعدما قنطوا، والفتح في الماضي هو الأكثر ولذلك أجمعوا عليه، والفتح فيه والكسر في المضارع من أعلى اللغات، ويرجح القراءة بالفتح ههنا قراءة من القنطين، والقنوط شدة اليأس من الخير.³²

²³ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 109.

²⁴ السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، الناشر: مطبعة بولاق (الأميرية) القاهرة، عام النشر: 1285هـ، 193/2.

²⁵ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 93.

²⁶ البيت لتميم بن أبي بن مقبل وهو من البحر البسيط، ديوان ابن مقبل، 37/1.

²⁷ البيت للأشهب بن رميلة، وقيل البيت لجريز، وهو من البحر الطويل، المهذب النقي الجامع لتفسير بن جرير الطبري، 510/1.

²⁸ شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجبائي، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: 672هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة: الأولى (1410هـ - 1990م)، 901/2.

²⁹ ينظر: التعليقة على المقرب، ابن النحاس على مقرب ابن عصفور، المحقق: جميل عبد الله عويضة، (النشر والتوزيع: الأردن)، تاريخ النشر: 2004م، 348/1.

³⁰ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 93.

³¹ مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، المؤلف: محمد بن عمر نوي الجاوي البننتي إقليميا، التناري بلدا (المتوفى: 1316هـ) المحقق: محمد أمين الصناوي، (الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - 1417 هـ)، 582/1.

³² القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 108.

تبيين لنا هنا أن المفسر يُرجح القول لِقراء ابو عمرو والكسائي. لا بل في اغلب الآيات مثلاً: ما نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ [الحجر: 8]، بضمّ النون الأولى وفتح الثانية ونصب الملائكة ماضيه نزل،³³ قرأ به حمزة والكسائي وحفص، ويؤيده وما أهلكنا وقوله: إنّنا نحن وما بعده من ألفاظ التعظيم، وقوله: وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ [الأنعام: 111]، وقرأ أبو بكر ما تنزّل بضم التاء وفتح النون و الزاء مشددة مبنياً للمفعول، ورفع الملائكة بقيامه مقام الفاعل،³⁴ ويوافقه: وَنَزَّلَ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِيلًا [الفرقان: 25]، فإنهم لا ينزلون إلّا بأمر الله، والباقون بفتح التاء والنون والأصل تنتزّل فحذف إحدى التاءين وهو أنسب، لقوله: تَنْزَّلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ [القدر: 4]، وقُرئ ما نُنزِّلُ بالنون من الإنزال،³⁵ وما تنزّل بالماضي من التنزّل، وما تنزّل على المبنى للمفعول،³⁶ وما نزل مخففاً مبنياً للفاعل إلّا بالحق،³⁷ متعلّفة بمحذوف الاستثناء مفرغ من أعمّ عامّ المصدر، أي: ما نزل لهم تنزيلاً. ومثال اخر حول كلمة " تُبَشِّرُونَ " وقرأ ابن كثير بكسر النون مشدودة في كلّ القرآن على إدغام نون الرفع في نون العماد وحذف ياء النفس اجتزاء بالكسر والأصل تبشرونني وناقع بكسرها مخففة على حذف إحدى النونين استتقلاً لا لاجتماع المتلين.³⁸

كما تبين لي أنّ المؤلف يُرجح بين اقوال العلماء في القراءات ويضمّمها الى مسائل نحوية بل حتى يتطرق في اختلاف العلماء على المسائل النحوية في اللغة، كما جاء في الآية الكريمة: قَالَ رَبِّ بِمَا أُعُوِّبَتِي لِأُرِيَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَأَعُوِّبَهُمْ أَجْمَعِينَ [الحجر: 39]، قال قدّس سره: الباء للقسم وما مصدرية أقسم بإعوائك إيّاي،³⁹ وفي انعقاد بأفعال الله خلاف، وقال ابن الكمال: أخطأ في الأوّل ولم يصب في الثاني لأنّ القسم يرده فبعزتك لأعويبتهم أجمعين، والقصة واحدة وهو صريح في أنّ القسم بصفة الذات، ولأنّ الخلاف في أنّه يمين مرتّب عليها أحكامها من نحو الكفارة لا في اليمين المتعارف، فلا خلاف في أنّه اسم الحلف في عرف العرب وهو متعارف عندهم، ولذا نهى عن الحلف بالأبواء وعده الأصحاب مكروهاً،⁴⁰ فما ذكر للناس له بالمقام وأنت خبير.

كما أننا نجد رحمه الله يُعطي وجوه الإعراب كلّها دون الاستدلال من احد العلماء ويستوعب القارئ في بيان النحو كما جاء في المثال: وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ [الحجر: 23]، نحن مبتدأ ونحي خبر والجملة خبر إنّ، ومنع كونه تأكيداً لاسم إنّ لدخول اللام، وكذا كونه فصلاً لأجل ما ذكر؛ ولأنّه لم يقع بين اسمين.⁴¹

4. في الصّرف:

لم يغب علم الصّرف في تفسير القرماني رحمه الله؛ لما له من أهمية في بيان المعاني. وتوجيه العبارات، ولكن لم يكن له نصيب كبير في التفسير، رغم أنّه كان في تفسيره رحمه الله يعتمد على اللغة العربية بشكل كبير. وكما في قوله تعالى: وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ [الحجر: 22]، قرئ الريح للجنس،⁴² ويؤيد الجمع قوله: لواقح حال مقررة ولم ينصرف لنهاية الجمع الخارجة عن مثال الواحد، جمع لاقح ولقحت الريح بالكسر لقحاً ولقاحاً بالفتح إذا علقت وحملت، وناقحة لاقح ونوق لواقح وألقح الفحل الناقحة إذا أحبلها يعني حوامل تحمل السحاب والماء فسبّغت بالحامل وسُمّيت باسمها، ويؤيده أنّ ضدها العقيم لا يحمل الماء أو ملقح من ألقح وحقه ملاقيح⁴³ يقال: ألقحت الريح السحاب والشجر لكونها مجرى الفحل لهما،⁴⁴

³³ البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر)، الطبعة: 1420 هـ، 467/6.

³⁴ الموسوعة القرآنية، المؤلف: إبراهيم الإبياري، (الناشر: مؤسسة سجل العرب، سنة النشر: 1984)، 358/5.

³⁵ تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 67/5.

³⁶ تفسير أبي السعود، 281/4.

³⁷ فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، (بيروت: دار ابن كثير)، الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 147/3.

³⁸ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 108.

³⁹ تفسير البيضاوي، 211/3.

⁴⁰ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسمّاة: عناية الفاضل وكفاية الرّاضي على تفسير البيضاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: 1069هـ)، (بيروت: دار صادر)، 293/5.

⁴¹ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 104.

⁴² الموضح في وجوه القراءات وعللها، 719/1-720.

⁴³ القرماني، مخطوطة تفسير القرماني، نسخة: مكتبة جارا الله، اللوحة، 99.

⁴⁴ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي المحقق: محمد باسل عيون السود، (سنة النشر: 1417 - 1996)، 35/4.

أضاف رحمه الله أنه ذكر وجوه الصرف عند العرب في كلمة الواحدة⁴⁵ فنجد عندما يتحدث عن معنى لواقع وعن ابن جني: ألقحت الريح وهي لاقح وقياسه ملقح كأنه خرج بحذف الزيادة تقديرًا وإن لم يخرج إلى اللفظ استعمالاً كما قالوا: أبقل المكان فهو باقل وقال: أيضاً هو من باب الاكتفاء بذكر السبب عن المسبب فإنها إذ لقحت ألقحت غيرها وجوز أن يكون مجازاً باعتبار المأل فيكون الريح أولاً لاقحة ثم يصير ملقحة⁴⁶.

ومثال اخر: اعطى المؤلف وجوه وزن الصرفي والبلاغي في آن واحد كما جاء في المثال: ⁴⁷ كلمة "الرجيم" كناية عن كونه مطروداً ويكون قوله معناه تحقيق معنى كونه مطروداً لا كناية⁴⁸، وقيل: رجيم فعيل بمعنى فاعل حيث يرجم غيره بالإغواء.⁴⁹

5. في الشعر:

استخدم المؤلف الشعر للاستشهاد في تفسيره وبيان معانيه، فمرة يذكر البيت كاملاً، ومرة يورد محل الشاهد فيه سواء ذكر صدر البيت أو عجزه فقط، ونرى أن المُفسِّر أيضاً يرصد الإعراب في معاني الكلمات ومن ثم يستشهد ببيت من الشعر، وهذا يدل على أنه لم يبخل في كشف المعاني، بالإضافة إلى أسلوبه الأدبي الممتع نراه يكثر من الاستشهاد بالأبيات الشعرية الراقية التي تدل على ذوقه الراقى خاصة في سورة الحجر. كمثال في كلمة: مَسْنُونٍ [الحجر: 26]، مصوّر من سنة الوجه وهي صورته⁵⁰، قال:

تُرِيكَ سُنَّةً وَجَهٍ غَيْرَ مُقْرِفَةٍ مَلْسَاءَ لَيْسَ بِهَا خَالٌ وَلَا نَدْبُ⁵¹

وقد سننته سنة سناً إذا صورته، فحُفَّه على هذا أن يكون صفة صلصال.⁵² ومثال اخر من كلمة: "ويودُّ" وقيل: نكرة موصوفة ويودُّ صفتها،⁵³ أي رَبٌّ وِدٌّ يودُّه الذين كفروا،⁵⁴ لأنَّ ما لعمومها يقع على كل شيء، واستشهد⁵⁵ بقوله:

رُبَّمَا تَكَرَّرَ النَّفْسُ مِنَ الْأَمْرِ لَهُ فَرَجَةٌ كَحَلِّ الْعِقَالِ⁵⁶

والوجه الأول لأنَّ المودود هنا كونهم مسلمين ليس إلا، والواقع بعده ماضٍ لأنَّها لتقليل ما ثبت وإلا ينتقض ولا ينتقض بالسُّ لِدخولها على الاسم النكرة فيه⁵⁷. نرى هنا المؤلف لم يورد البيت كاملاً، كما جاء في قوله تعالى: بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ [سبأ: 33]⁵⁸، وقول من قال:

يا سارق الليلة أهل الدار.⁵⁹

- ⁴⁵ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 99.
- ⁴⁶ فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: 743 هـ)، مقدمة التحقيق: إباد محمد الفوج، القسم الدراسى: د. جميل بنى عطا، المشرف العام على الإخراج العلمى للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م، 26/9.
- ⁴⁷ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 97.
- ⁴⁸ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 97.
- ⁴⁹ لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى: 741 هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، الطبعة: الأولى، 1415 هـ، 14/1. وينظر: القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 97.
- ⁵⁰ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 102.
- ⁵¹ البيت من البحر البسيط وهو لذي الرمة، ذو الرمة في معايير النقد القديم والحديث، 85/1.
- ⁵² القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 102.
- ⁵³ تفسير البيضاوي، 206/3.
- ⁵⁴ زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597 هـ) المحقق: عبد الرزاق المهدي، (الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الأولى، 1422 هـ)، 522/2.
- ⁵⁵ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 92.
- ⁵⁶ ديوان ابن شهاب، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد بن علي بن عبد الله بن عيروس بن علي بن محمد ابن شهاب الدين العلوي، الحسيني، الحضرمي، الشافعي، (1262 - 1341 هـ = 1846 - 1922 م)، (ت 1341 هـ)، 379/1.
- ⁵⁷ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 102.
- ⁵⁸ القرمانى، مخطوطة تفسير القرمانى، نسخة: مكتبة جارالله، اللوحة، 92.
- ⁵⁹ رجز مجهول القائل وهو من شواهد سيبويه في الكتاب، 175/1. البحر البسيط، 214/11.

النتائج:

يذكر المؤلف في بداية كل سورة هل هي مكية أو مدنية ويذكر عدد آياتها واختلاف ذلك بين أهل التفسير. وكما اعتمد القرطبي - رحمه الله في تفسيره بشكل كبير على النحو والإعراب، فيما يتعلق بالجانب النحوي والإعرابي نراه يورد الآيات القرآنية للاستشهاد على رأي نحوي معين فيقوم بإعرابه، ويذكر أوجه اختلاف النحاة فيه، واختلاف مذاهبهم، ثم يرجح ما ذهب إليه المعنى التفسيري، مبيناً أن اللغة والنحو، وعاء التفسير لا يمكن تجاهل ذلك.

أمّا في علم الصرف، فلم يكن نصيباً كبيراً في التفسير، بالرغم من ذلك كان تفسيره رحمه الله يعتمد على الجزء الكبير من اللغة العربية. وقد جمع المؤلف في تفسيره درة أقوال المفسرين وزبدة آرائهم وما جادت به قريحتهم كالإمام الزمخشري والقاضي البيضاوي والقرطبي وابن كمال والسمرقندي وغيرهم، ولم يكتفي بنقل أقوالهم باللغة وبيانها، بل جمع ما علق عليه أهل الحواشي كالطبيبي وغيره.

فيما يتعلق بالجانب النحوي نراه يورد الآيات القرآنية للاستشهاد على رأي نحوي معين فيقوم بإعرابه ويذكر أوجه اختلاف النحاة فيه واختلاف مذاهبهم، ثم يرجح ما ذهب إليه المعنى التفسيري، مبيناً أن اللغة والنحو وعاء التفسير لا يمكن تجاهل ذلك.

وأمّا بالنسبة للجانب البلاغي فنراه قد جمع الاستعارات والتشبيهات وجماليات ما يؤديه علم البديع فيسقط علم البلاغة على تفسيره والجميل أنه يستدل بآيات فيها من الجماليات البلاغية ليوضح تشبيهه أو استعارته أخرى، كما يفسر القرآن بالقرآن فهو يفسر المعنى البلاغي لآية ما بمعنى بلاغي لآية أخرى ثم يقارن بين الآيتين.

الجانب الأدبي: بالإضافة إلى أسلوبه الأدبي الممتع نراه يكثر من الاستشهاد بالأبيات الشعرية الراقية التي تدل على ذوقه الراقى. وإيضاً اهتم القرطبي - رحمه الله بشرح الألفاظ، وبيان معانيها، وكان يستطرد في ذلك؛ من خلال الاستشهاد بالأمثال والأبيات الشعرية، والرّجوع للمعاجم والقواميس.

المصادر والمراجع

أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.

البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر)، الطبعة: 1420 هـ.

التعليقة على المقرّب، ابن النحاس على مقرب ابن عصفور، المحقق: جميل عبد الله عويضة، (النشر والتوزيع: الأردن)، تاريخ النشر، 2004م.

تفسير أبي السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

تفسير النسفي، *(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)* المؤلف: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ) حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بدوي راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو الناشر: دار الكلم الطيب، (بيروت: الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م).

تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، (دار إحياء التراث العربي - بيروت)، الطبعة: الأولى، 2001م.

حَاشِيَةُ الشَّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ، الْمُسَمَّاةُ: **عَنَائِيَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ**، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: 1069هـ)، (بيروت: دار صادر).

عصام الدين إسماعيل بن مُحَمَّد الحنفي **(صاحب: «حاشية القونوي» على البيضاوي)**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (1195 هـ).

مصلح الدين بن إبراهيم الرومي الحنفي **(صاحب: «حاشية ابن التمجيد» على البيضاوي)**، (880 هـ)، المحقق: عبد الله محمود مُحَمَّد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية)، سنة النشر: 1422 هـ: 2001 م.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسامين الحلبي (المتوفى: 756هـ)، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم).

ديوان ابن شهاب، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد بن علي ابن عبد الله بن عيروس بن علي بن محمد ابن شهاب الدين العلوي، الحسيني، الحضرمي، الشافعي، (1262 - 1341 هـ = 1846 - 1922 م).

زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ) المحقق: عبد الرزاق المهدي، (الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الأولى، 1422 هـ).

السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، الناشر: مطبعة بولاق (الأميرية) القاهرة، عام النشر: 1285هـ.

شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: 672هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة: الأولى (1410 هـ - 1990 م).

عمدة الحفاظ في تفسير ألفاظ، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السامين الحلبي، المحقق: محمد باسل عيون السود، (سنة النشر: 1417 - 1996).

غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء (المتوفى: نحو 505هـ)، (دار النشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن: بيروت).

فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، (بيروت: دار ابن كثير)، الطبعة: الأولى - 1414 هـ.

فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: 743 هـ)، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.

القرماني، هو أحمد بن محمود القرماني، (ت: 981)، *مخطوطة تفسير القرماني*، مكتبة: إسطنبول، نسخة جار الله، مرقمة (122).

لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى: 741هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.

المحكم والمحيط الأعظم، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ] المحقق: عبد الحميد هنداوي الناشر: دار الكتب العلمية، (بيروت، الطبعة الأولى).

مراح ليبيد لكشف معنى القرآن المجيد، المؤلف: محمد بن عمر نووي الجاوي البنتني إقليم، التناري بلدا (المتوفى: 1316هـ) المحقق: محمد أمين الصناوي، (الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - 1417 هـ).

المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالرأغب، المحقق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، (الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز).

المهذب النقي الجامع لتفسير ابن جرير الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، (المتوفى: 310هـ)، الناشر: مكتبة الشاملة، 2021.

الموسوعة القرآنية، المؤلف: إبراهيم الإياري، (الناشر: مؤسسة سجل العرب، سنة النشر: 1984).

المصادر التركيية:

Mesut KAYA Osmanlı ilim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Örneği-, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, İlkbahar Sayısı, Konya 2015.

Karaman kelimesi için bkz. Tuncel, Metin, "Karaman", DİA, XXIV, İstanbul 2001.

Kanuni Sultan Süleyman I için bkz.Emecan, Feridun, "Süleyman I", Dİ A, XXXVIII, İstanbul 2010.

Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları, İstanbul 2006.

KELİLE ve DİMNE YAZMALARINDA**EN ÇOK RESİMLENEN HİKÂYE: OYUNA GELEN DEVE****Büşra BAHAR*****Öz**

İslam resim sanatında en çok resimlenen konulardan biri hikâyelerdir. Bu hikâyeler içerisinde en çok ilgi göreni *Kelile ve Dimne* hikâyeleridir. Kelile ve Dimne ismi yanında, tercüme olan Hümâyunnâme ve Envâr-ı Süheylî ismi ile karşılaşılmaktadır. Ulaşabildiğimiz 43'ü Kelile ve Dimne, 9'u Hümâyunnâme, 7'si Envâr-ı Süheylî'ye ait 59 nüsha/dağınık sayfa içerisinde 13-18.yüzyıllar arasında yazılmış toplam 21 nüshada Oyuna Gelen Deve hikâyesinin resmedildiği tespit edilmiştir. Bu eserlerde en çok resimlenen konulardan biri de *Oyuna Gelen Deve* adlı hikâyedir. *Oyuna Gelen Deve* hikâyesi, Kelile ve Dimne karakterlerinin başından geçen hikâye gibi ara hikâyeler ile kesintiye uğramamış, kısa bir hikâyedir. Buna rağmen bu kısa hikâyeye ait 21 nüshada 40 resim bulunduğu tespit edilmiştir. Makalede, hikâyede resimlenen sahneler yedi başlığa ayrılmış ve incelenen resimler karşılaştırılarak ikonografik açıdan kısaca değerlendirilmiştir. Tüm nüshalar kendi içinde değerlendirilerek resimlerdeki dikkat çeken noktaların nüshanın genelinde rastlanılan bir durum olup olmadığı konusu ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Hikâye, Kelile ve Dimne, minyatür, fabl, Beydebâ.

Abstract

One of the most illustrated subjects in İslamic painting is stories. Among these stories, the most interesting ones are the *Kalilah wa Dimnah* stories. Besides the names Kalilah wa Dimnah, the translations Hümâyunnâme and Envâr-ı Suhayli are encountered. We found that out of 59 copies/scattered pages, 43 of which were written by Kelile and Dimne, 9 by Hümâyunnâme and 7 by Envâr-ı Suhayli, the story of the *Tricked Camel (Oyuna Gelen Deve)* was depicted in 21 copies written between the 13-18th centuries. One of the most illustrated subjects in these Works is the story called *Oyuna Gelen Deve*. The story of the *Tricked Camel (Oyuna Gelen Deve)* is a short story that is not interrupted by side stories such as the story that goes through the characters of Kalilah and Dimnah. Despite this, we detected that there were 40 illustrations in 21 copies of this short story. We approved to divide the scenes illustrated in the story into seven titles. By comparing the pictures we examined, we briefly evaluated them in terms of iconography. In the evaluation, we evaluated all the copies in themselves and discussed whether the striking points in the pictures are a situation encountered in the entire copy.

* Yüksek lisans öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları busrakle992@gmail.com.

Keywords: Story, Kalilah wa Dimnah, Illustration, Fable, Beydebâ.

Giriş

İslam resim sanatında ilk minyatürlü yazmalar 11.yüzyıl sonlarına tarihlenmiştir. Çeviriler yoluyla kopya edilen ve İslâm'a mâl olan antik resim üslubu, zamanla yerini yeni oluşan bir resim sanatına bırakmıştır. 13.yy'da, önceki eserlerde görülen Bizans etkileri azalmıştır. Eski üslubun Selçuklu'nun kendi tarzı ve üslubuyla sentezlenişini en net ifade eden eserler, edebî konulu yazmaların minyatürleridir. Edebî türdeki yazmalar içerisinde de en çok resimlenenler hikâye kitapları olmuştur. Harîrî'nin *Makâmât*'ı, *Kelile ve Dimne*, *Varka ve Gülşah*, *Beyâd ve Riyâd* gibi hikâye türü yazmalar buna örnektir. Bu hikâye kitaplarından da en çok resimli nüshaya sahip olan eser, *Kelile ve Dimne*'dir.¹

Eğlendirici yönü yanı sıra öğüt verici, evrensel bir içeriğe de sahip olması sebebiyle *Kelile ve Dimne* hikâyeleri hem halk hem de yönetici kesim tarafından yüzyıllarca büyük ilgiyle okunmuş, yazılmış ve resimlenmiştir. En erken tarihli *Kelile ve Dimne* yazması, 13-14.yy'a aittir. Eserin Farsça çevirilerinden biri de ağdalı bir dille Hüseyin bin Ali el-Vaiz el-Kâşîfi tarafından XV. yüzyılda yapıldı ve bazı hikâyeler de bu arada metne eklenmiştir Hüseyin Baykara'nın vezirlerinden Ahmed Süheylî'ye izafetle eser *Envâr-ı Süheylî* adını aldı. XVI. yüzyılda eser Osmanlı Türkçesine çevrildi. Ali Çelebi tarafından secili bir nesirle çevrilen eser, Hümâyûnnâme adıyla Kanunî Sultan Süleyman'a (1520-1566) sunuldu.² Bu yüzyıllardan sonra *Kelile ve Dimne* hikâyelerinde eskisi kadar yoğun bir resimlenme çalışması görülmez. Bu sayede İslam resim sanatının gelişimini *Kelile ve Dimne*'ler üzerinden de okumak mümkündür. Başlarda metni açıklamaya yetecek kadar öge ile oluşturulan resimler bulunmaktayken ilerleyen yüzyıllarda -bilhassa saray için yapılan nüshalarda- estetik unsurların, detayların ve resmin sayfada kapladığı alanın arttığı görülmektedir.

Kelile ve Dimne hikâyelerinde yazar, vermek istediği mesajları çoğu zaman hayvanlar üzerinden, onları konuşurarak yapmıştır. Bu yönüyle bir fabldır. Fabl, ders vermek amacıyla genellikle hayvanlar üzerinden anlatılan manzum hikâyelerdir.³ Fablların ortaya çıkışı ile ilgili Kemal Çağdaş'ın ifadeleri şu şekildedir: Eski edebiyatta izlerini gördüğümüz insanlara ait alışkanlıkların hayvanlara da nakledilmesi inancı, insan bedenini terk eden ruhun bir dahaki doğuşta hayvanlarda da doğabileceği inancı yayıldıkça, daha yaygın bir hale gelmiştir. Zamanla Hindu, Budist ve Caynist yazarlar, yazılarında fabllara geniş bir yer vermeye başlamışlardır. Fablların didaktik karaktere büründükleri tarih kesin olarak söylenemez... Hint an'anesinde Kaşyâpa ilk fabl müellifi olarak gösterilir.⁴ Doğuda ilk fabl örneklerine eski Hint edebiyatında M.Ö. 200 yıllarında *Pançatantra* masallarında rastlamak mümkündür. Ancak çok daha sonraki yüzyıllarda (M.S. 100-150) ortaya çıkan bu eserin yazarının kim olduğu ve hangi yıllar arasında yaşadığı henüz bilinmemektedir. Bu türün diğer örneği ise M.S. 300 yılında Beydebâ tarafından meydana getirilmiştir. Beydebâ, *Kelile ve Dinme* adlı eserini Debşelem adlı Hint hükümdarı zamanında yazmış ve ona sunmuştur.⁵

Kısaca Hindistan'da öğretici hayvan masallarının doğuşu hakkında şu üç merhaleden bahsedebiliriz. Önceleri hoş vakit geçirmek, eğlenmek maksadıyla anlatılan masallar mevcuttu. Sonra bunlar belirli amaçların ve bilgilerin yayılması için birer araç olacak hale, şekle getirilmişlerdi. Sonra bu masallar, düz yazı ile yazılarak edebî bir üsluba sokulmuş ve masalların özü niteliğinde beyit ve kıtalar

¹ İnal, Güner, *Türk Minyatür Sanatı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995 s.17. Kelile ve Dimne hikâyelerinin geçmişi ve aktarım sürecine dair kapsamlı bilgi için bakınız: Çağdaş, Kemal, *Pançatantra Masalları*, Ankara Üniversitesi. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları No:137, Doğu Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü, Sayı: 1, 1962, s.8.

² Bayraktar, Çağlayan, *Timur Dönemi Minyatürlü El Yazmalarında TSMK R. 1023 No. lu Şiraz Ekolü Kelile-u Dimne ile TSMK R. 1022 No.lu Herat Ekolü Kelile-u Dimne Yazmalarının Kitap Resim Sanatı Açısından Karşılaştırılması ve Etkileşimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2020, s.13.

³ <https://www.tdk.gov.tr/>

⁴ Çağdaş, a.g.e., s.8.

⁵ https://www.turkedebiyati.org/yazi_turleri/fabl.html

masal içine yerleştirilmiştir. Masallar içine sonradan ara masallar da katılmış ve bir bütün içinde çeşitli hikâyelerin anlatıldığı “çerçeve masalı” meydana getirilmiştir.⁶

Kelile ve Dimne de “Çerçeve masalı” şeklinde yazılmış hikâyelerden meydana gelir. On beş bölümden oluşan eserde her bir bölüm bir ana hikâye ile başlar Bu ana hikâye zaman zaman kahramanların anlattığı bir başka hikâye ile bölünür. O hikâye de bazen bir başka hikâyeler ile bölünür. Bölüm sonunda yine konu ana hikâyeye bağlanır. Araştırmamız sonucunda çeşitli yüzyıllara tarihlenmiş, pek çok resimli Kelile ve Dimne nüshasına rastladık. *Kelile ve Dimne*'nin tercümesi oldukları için *Envâr-ı Süheylî* ve *Hümâyunnâme*'yi de çalışmamız kapsamına dâhil etmeyi uygun gördük. Elimizde bu eserlere ait toplam 40 dağınık sayfa, 29 da ciltli yazma örneği mevcuttur. Bütün bu eserlerin elimizdeki resimli yazmalarında en çok resimlenen hikâyeleri tespit etmeye çalıştık. Sözü ettiğimiz çerçeve hikâye tarzı sebebiyle elbette bölümler içerisindeki ana hikâyelerde, alt hikâyelerden daha fazla resim mevcuttur. Örneğin; Birinci babın ana hikâyesi olan Kelile, Dimne, Aslan ve Şetrebe ana karakterleri arasında geçen hikâye pek tabii anlatılan alt hikâyelerden daha fazla görsel içermektedir. Çalışmamızın konusu olan *Oyuna Gelen Deve*, bu alt hikâyelerden olup kısa bir hikâyedir. Buna rağmen elimizdeki yazmaların 21'inde bu hikâyeye ait toplam 40 resim tespit edilmiştir. Bu 21 yazmanın ikisi *Hümâyunnâme*; üçü *Envâr-ı Süheylî* ve on altısı ise *Kelile ve Dimne*'dir. Hikâye, bu üç eser dışında *Pançatantra*'da da geçmektedir. Ancak *Pançatantra*'ya dair ulaşabildiğimiz en erken resim örnekleri 18.yy'a ait dağınık sayfalar olmuştur. Bu sayfalarda da bu hikâyenin resimleri yoktur.

Kelile ve Dimne

Aslen Hint kaynaklı olan Kelile ve Dimne hikâyelerinin bilinen ilk kaynağı, Sanskritçe dilinde yazılmış olan *Pançatantra*'dır⁷. *Pançatantra*, Vişnu mezhebinden olması dışında bir bilgi bulunmayan bir rahip tarafından Hindistan'ın Keşmir bölgesinde kaleme alınmıştır. Ancak eserin Arapça tercümelerinde, müellifinin Beydebâ adlı bir filozof olduğu belirtilmektedir. M.S. 531-579 yılları arasında İranlı hekim Berzeveyh tarafından bu Sanskritçe metin, Karataka wa Damanaka adıyla Pehlevi diline çevrilmiştir. Bu ismi ilk bölümde anlatılan hikâyedeki iki çakalın isimlerinden almıştır. 15.yy'da Hüseyin Vâ'iz Kâşifî tarafından Hüseyin Baykara'nın emirlerinden Şeyh Süheylî'nin isteğiyle yeni bir Farsça tercümesi yazılana kadar aynı isimle anılmaya devam etmiştir. Kâşifî'nin yazdığı bu yeni sürüm Şeyh Süheylî'ye nispetle *Envâr-ı Süheylî* olarak adlandırılmıştır. Daha sonra *Envâr-ı Süheylî*, Alâeddin Ali Çelebi tarafından 16.yy'da *Hümâyunnâme* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve Kanuni Sultan Süleyman'a takdim edilmiştir. Ayrıca Ekber Şah'ın veziri Ebu'l Fazl el-Allâmî tarafından *Envâr-ı Süheylî*'ye *Iyar-ı Daniş* adlı bir nazire yazılmıştır. Bunların dışında eserin Doğu ve Batı dillerine pek çok çevirisi yapılmıştır.⁸

Özetle *Kelile ve Dimne*, hikâyelerinin bir kısmını *Pançatantra*'dan alarak tarihi süreç içerisinde mütercimlerin kendi inanç ve kültürlerinden esintiler barındıran yeni hikâyelerin de ilavesiyle gerek hükümdarlara gerekse halka hayvanlar üzerinden siyasi ve ahlaki bir takım öğretiler kazandırmayı hedeflemiştir. Yüzyıllar içerisinde her ne kadar farklı isimlerle tercümeleri yapılmış olsa da, insanların en çok benimsediği isim *Kelile ve Dimne* olmuştur.

Bilindiği üzere *Kelile ve Dimne*'de eser baplara ayrılmıştır. Bu bapların her biri genel bir hikâye ile başlar ve iç içe geçmiş kısa hikâyeler ile devam eder. Daha sonra bu kısa hikâyelerin arasında konu zaman zaman tekrar ana hikâyeye bağlanır. Hikâyelerin resimlenme yoğunluklarına bakıldığında 60

⁶ Çağdaş, a.g.e., s.9.

⁷ *Pançatantra* isminin anlamı bazı bilim insanları tarafından “Pança” beş; “Tanra” kitap, bölüm olarak tercüme edilmiştir. Ancak Hertel'in “tantra” kelimesini “hileli durum”; Artola'nın ise eserin tam isminin “Nitipançatanrakhyayika” yani “Politika ve Yönetim Üstüne Beş Konunun Hikâye Kitabı” olduğunu ve *Pançatantra*'nın bunun kısaltması olduğunu iddia ettiği ifade edilmektedir. Bakınız: Can, Derya, *Pançatantra Beş Kitap*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2020.

⁸ Bülbül, Tuncay, “Formation and Pass of Kelile and Dimne Stories: From *Pançatantra* to *Hümâyûn-Nâme*”, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, Aralık 2017, Cilt:5, Sayı:4, s.989.

resim ile birinci ve ikinci bapta *Tüccar ve Oğulları* adlı ana hikâyelerin resimleri *Oyuna Gelen Deve* hikâyesinininkilerden fazladır. Ancak bu hikâyede kahramanlar aralarda farklı hikâyeler anlattığı için ana hikâyeye sık sık kesintiye uğramıştır. *Tüccar ve Oğulları* ile başlayan ve büyük ölçüde Kelile Dimne'nin başından geçen olayları içeren hikâyeye ait resmin çok oluş sebebi, hikâyenin iki bap kadar süren uzun bir hikâyeye oluşu ve de Mukaffa'nın tercümesiyle sahip olduğu şöhretten kaynaklanmaktadır. *Oyuna Gelen Deve* ise başka bir hikâyeye ile akışı bozulmayan, kısa bir hikâyedir. Buna rağmen 40 resme sahip olması dikkat çekicidir.

Oyuna Gelen Deve Hikâyesi

Oyuna Gelen Deve hikâyesi *Pançatantra*, *Kelile ve Dimne*, *Envâr-ı Süheylî* ve *Hümâyunnâme*'de birinci bapta yer almaktadır. Bu hikâyeye, iç içe geçmiş pek çok hikâyeden oluşan *Kelile ve Dimne*'deki alt hikâyelerden biridir. Şetrebe, kendisini dolduruşa getirmeye çalışan Dimne'ye karşı birkaç düşman bir kimsenin aleyhinde birleşirse bu ittifakın muhakkak netice vereceğini anlatmak için *Oyuna Gelen Deve* hikâyesini anlatmıştır. Hikâyenin özeti şu şekildedir:

Ormanın birinde kurt, çakal ve karga, bir aslanın hizmetinde çalışıp onun artıklarıyla karınlarını doyururlarmış. Günlerden bir gün avcılarının yanında dolaşan deve ormana dalıp kaybolmuş.⁹ Aslan da onu yanına almış. Aslanın av artıklarını yiyen kurt, karga ve çakal varmış. Bir gün bir fili avlamaya çalışırken yaralanan aslan artık avlanamaz olmuş. Bu üç hayvan da açlıktan bitap düşmüşler. Aslan da “gidin siz bari avlanın ben de nasipleneyim” demiş. Kurt, karga ve çakal etrafi araştırdıktan sonra avlanacak bir şey bulamayarak eller boş gerisin geri dönmüşler. Sonra üçü bir olup deveye gözü dikmişler. Kurt ve çakal¹⁰ aralarında konuşup bir plan yapmışlar ve bu planlarını kargaya anlatmışlar. Karga¹¹ aslanın yanına gidip durumu anlatınca aslan ben ona eman verdim, olmaz” demiş. Karga da “eğer deve kendi rızasıyla bedenini size sunarsa bunda bir beis yoktur”, demiş. Aslan susmuş. Sükûtu ikrar sayan karga arkadaşlarının yanına dönmüş. Plan yapmışlar. Hepsisi aslanın huzuruna çıkıp kendisini yemesini istemiş. İlk olarak karga kendini öne atıp “Aman efendimiz sizin böyle aç, bitkin vaziyetiniz bizleri üzmemekte. Ne olursunuz şu aciz bedenimi kabul edin, size az da olsa fayda sağlasın”, demiş. “Senin ufacak etin ne işe yarar” diyerek çakal ile kurt da kendilerini sunmuşlar. Fakat onlar da birbirlerinin aslana gıda olmaya layık ve yeterli olmadıklarını söylemişler. Bunu gören deve de gaza gelip, aslan hiçbirinin teklifini kabul etmedi, ben de öne atılayım hem cesaretimi sergileyeyim hem de aslanın gözünde itibarımı yücelteyim, diye düşünmüş. Deve de en son diğerleri gibi beylik laflarla kendini aslana takdim edince hepsi üstüne atlayıp parçalamışlar, günlerce devenin etiyle bir güzel karınlarını doyurmuşlar.¹²

Hikâye ile İlgili Resimlerin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi

Ulaşabildiğimiz 43'ü *Kelile ve Dimne*, 9'u *Hümâyunnâme*, 7'si *Envâr-ı Süheylî*'ye ait 59 nüsha/dağınık sayfa içerisinde 13-18.yüzyıllar arasında yazılmış toplam 21 nüshada *Oyuna Gelen Deve* hikâyesinin resmedildiğini tespit ettik. Bu 21 nüshanın kronolojik olarak yerleştirilmiş künyeleri şunlardır:

⁹ Çatıkkaş, tâcirin biri kervandaki zayıf düşen devenin birini bu ormanda terk etmiş şeklinde; Doğrul ise Günün birinde birtakım çobanlar buradan geçmiş, yanlarındaki develerden biri geride kalarak ağaçlığa girmiş, şeklinde anlatmıştır. (Çatıkkaş, Atâ, *Ahmet Midhat'ın Kelile ve Dimne Tercümesi Hülâsa-i Hümâyün-Nâme*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s.90; Doğrul, Ömer Rıza, *Kelile ve Dimne*, Nurgök Matbaası, İstanbul, 1958, s.84).

¹⁰ Can, çakal ve karga olarak bahsetmektedir. (Can, Derya, a.g.e., s.97)

¹¹ *Hümâyunnâme*'de Karga olarak geçen karakter, *Pançatantra*'da çakal olarak geçmektedir.

¹² Bülbül, Tuncay, *Hümâyün-nâme İnceleme-Metin Filibeli Alâaddin Ali Çelebil*, TÜBA yayınları, Ankara, 2017, s.404-410.

Eser	Tarih	Yer
Kelile ve Dimne	1279-80	Paris British Library (PBN) Pers 376
Kelile ve Dimne	13.yy	PBN Arabe 3465
Kelile ve Dimne	13-14.yy	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK) H.363
Kelile ve Dimne	1307-8	London British Library (LBL). Or.13506
Kelile ve Dimne	1310	Bayerische Staats Bibliothek (BSB) Cod Arap 616
Kelile ve Dimne	1354	Bodleian Library (BL) MS. Poccocke 400
Kelile ve Dimne	1388	Cambridge Corpus Christi College (CCCC), MS 578
Kelile ve Dimne	1392	PBN, Suppl. Pers.913
Kelile ve Dimne	14.yy sonu	PBN Pers 377
Kelile ve Dimne	1413	TSMK R.1023
Kelile ve Dimne	1430	TSMK R.1022
Kelile ve Dimne	1489	National Library of Romania (NLR)
Kelile ve Dimne	16.yy	The Metropolitan Museum of Art (Met) 1981.373
Envâr-ı Süheylî	1547	PBN, Pers Ek 921
Hümâyunnâme	1567	TSMK H.359
Envâr-ı Süheylî	1570	London, SOAS Lib MS 10102
Hümâyunnâme	1589	LBL Add.15153
Kelile ve Dimne	16-17.yy	BSB Cod Arap 615
Kelile ve Dimne	1681	PBN Arabe 5881
Envâr-ı Süheylî	1713	PBN, Pers Ek 920
Kelile ve Dimne	1761	PBN Arabe 3475

Kelile ve Dimne'de çok sayıda hikâye yer almaktadır. Hikâyelerin neredeyse tamamı bir nüshada da olsa resimlenmiştir. Bazı hikâyelere ait az resme rastlanırken bazıları oldukça fazla resimlenmiştir. Ulaşabildiğimiz 40 resimle *Oyuna Gelen Deve* hikâyesi ara hikâyelerden en fazla resme sâhip olmaktadır. Henüz karşılaşmadığımız daha başka nüshalarda da bu hikâyeye ait resimler olabilir. Resimler, hikâyenin tek bir ânından ziyade farklı farklı ânları betimlemektedir. Elbette her hikâyenin vurucu kısımları, resimlenirken daha çok rağbet görmüştür. Bu hikâyede de devenin öldürülmesi 18 görsel ile en çok resimlenen sahnedir. Bu çalışmada resimlerin metinde ait oldukları kısımları bulunarak 7 farklı bölüm tespit edilmiştir. Hikâyenin resimlenmiş bölümleri, bu bölümlerin bulunduğu nüshaların bilgileri ve resimlerin karşılaştırmaları şu şekildedir:

1.Aslanın Deveyi Himayesine Alması

Hikâyenin başında geçen aslanın deveyi himayesine almasına ait görsele iki nüshada rastlandı. Bu nüshalardan PBN Arabe 3475'in toplanırken bazı sayfalarının yanlış yere konulduğunu düşünülmektedir. Bu yüzden Deve ve Aslan minyatürünün hikâyede tam olarak nereye karşılık geldiğini net olarak tespit edilemiyor. Aslan ile devenin yanında çakal ve kurt olduğunu düşündüğümüz iki figür daha dikkat çekmektedir. (Resim 2) Belki bu sahne, kendilerini aslana sundukları an da olabilir. Resmin kalitesi diğer nüshalara nazaran daha düşük, çizim daha basittir. Metnin altında bırakılan boşluğa arka fon yapılmaksızın bitkiler yerleştirilmiştir. CC, MS 578 nolu nüshada ise resmin nereye ait olduğunu tespit etmek için hikâyenin metnini çözümledik ancak resmi birebir anlatan herhangi bir ifadeye rastlamadık. Hikâyenin başladığı noktada bulunan bu resmin, devenin aslanın maiyetine katıldığı âna ait olabileceği düşüncesiyle bu kategoriye dâhil etmeyi uygun bulduk. Resimdeki aslan, deve ve karga figürleri yaklaşık aynı boyda çizilerek metin arasındaki boşluğa sığdırılmışlardır. Alt kısımda kırmızı ve mavi iki parça olmak üzere ince bir zemin, arka planda ise birkaç Selçuklu bitkisi ile resim tamamlanmıştır. Çizime başlamadan evvel nakkaşın resmin taslağını belirlemek için çektiği kırmızı çizgiler de görülmektedir. Başta aslanın ön iki ayağını yan yana tasarlamış, sonrasında sol ayağını havada çizmek istemiş gibi bir görüntü dikkat çekmektedir. (Resim 1)

Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Aslanın Deveyi Himayesine Alması	Kelile ve Dimne	1388	CCCC, MS 578	47v
Aslanın Deveyi Himayesine Alması	Kelile ve Dimne	1761	PBN Arabe 3475	69b



Resim 1: Aslanın Deveyi Himayesine Alması. Kelile Dimne, CCCC, MS 578, 47v. (1388)



Resim 2: Aslanın Deveyi Himayesine Alması. Kelile Dimne, PBN Arabe 3475, 69b. (1761)

2.Aslanın Fil ile Mücadele Etmesi

Hikâyedeki aslan ile fil mücadelesinin tasvirini, *altısı Kelile ve Dimne*, biri *Hümâyunnâme* olmak üzere 7 yazmada görmekteyiz. Yazmaların 2sinde (PBN Arabe 3475 ve TSMK H.363) aslan, filin başına (Resim 4 ve 5); TSMK R.1023'te hortumuna saldırır vaziyette betimlenmiştir. 4 yazmada ise (LBL Add.15153, Met 1981.373.39, BSB Cod Arap 616 ve Bodleian Lib MS Pococke 400) fil, hortumunu aslanın boynuna dolamıştır. Arka plan TSMK H.363'te canlı kırmızı üzerine küçük çiçekler (Resim 3) ve Met 1981.373.39'da ise arka plan kırmızı, yeşil ve mavidir. Bu yönüyle söz konusu nüshalarda diğerlerinden daha parlak ve canlı renklerin tercih edildiğini görmekteyiz. Fil ve aslan

figürleri PBN Arabe 3475 hariç hepsinde gerçeğe yakın renklerde boyanmışlardır. Bu nüshada fil, koyu lacivert boyanıp üzerine iki kırmızı çizgi çekilmiştir. Ayrıca bu nüshanın çizimleri genel olarak özensiz olduğundan bu hikâyedeki figürlerin de ağız, göz gibi unsurları çizilmemiş, konturların içleri kabaca boyanmakla kalınmıştır.(Resim 5) TSMK R.1023'teki fil, sırtında örtüsü ve bileklerindeki boncuklarla en detaylı çizilmiş örnektir. Diğer yazmalardaki filler, yalın halde çizilmişlerdir. TSMK R.1023'teki detaylı çizimlerden bahsetmişken bir diğer dikkat çeken husus, aslanın filin hortumunu ısırıldığı yer ile tırnağını geçirdiği yerlerden akan kanın dahi çizilmiş olmasıdır. Böyle bir detaya diğer nüshalarda devenin öldürüldüğü sahnede rastlıyoruz.

Filler TSMK R.1023 hariç diğer resimlerde yalın çizilmiştir. Bununla birlikte BSB Cod Arap 616, Bodleian Lib MS. Pococke 400, Met 1981.373.39 nolu yazmalarda fillerin başında takke gibi bir ayrıntıya yer verildiği görülmektedir. Nüshalardaki diğer fil figürlerini incelediğimizde onlarda da aynı takke ayrıntısının olduğunu görmekteyiz. Nüsha içerisinde bulunan bu gibi tutarlı çizimler bizi nüshadaki bu tür resimlerin tek bir nakkaş tarafından çizildiği sonucuna ulaştırabilir. Resimde çizim, boyama gibi tekniklerde dikkat çeken bir fark varsa, yani farklı bir nakkaşın fırçasından çıktığını düşündürüyorsa da ilk nakkaşın üslubunun devam ettirilmek istendiği, belki öğrencisi olabileceği sonuçlarına ulaşılabilir. BSB Cod Arap 616'daki filin kuyruğunun konturu çizilmiş, ancak içi boyanmadan bırakılmıştır. Bu nüshadaki diğer resimleri incelediğimizde daha sonra farklı bir nakkaş yahut eseri okuyan kişi tarafından resimler üzerinde birtakım müdahaleler yapıldığına işaret eden farklılıklar tespit ettik. Bu bağlamda filin kuyruğunun da ilerleyen yıllarda yapılmış böyle bir müdahalenin eseri olabileceği düşünülebilir.

Figürlerin boyutları bazı nüshalarda gerçek dışı betimlenmiştir. Örneğin PBN Arabe 3475'te aslan filden daha büyüktür. PBN Arabe 3475'te arka plan hiç yoktur, yalnızca fil ile aslan tam sayfa resmedilmiştir. (Resim 5) Met 1981.373.39'da ise arka plan yalnızca kırmızı, mavi ve yeşil renklerine boyanmıştır. TSMK H.363, BSB Cod Arap 616 ve Bodleian Lib MS. Pococke 400'de arka planda 14.yy Selçuklu minyatürlerinde görmeye alışık olduğumuz iri bitkiler yer almaktadır. (Resim 3) TSMK R.1023 ve LBL Add.15153'te ise aslan ve fil figürleri kayalıklı bir manzara içerisinde resmedilmiştir. LBL Add.15153'te fil ile aslan haricinde kurt, çakal, karga ve ağaçta duran dört de kuş vardır. (Resim 4)

Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Kelile ve Dimne	13-14.yy	TSMK H.363	67a
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Kelile ve Dimne	1310	BSB Cod Arap 616	118
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Kelile ve Dimne	1354	BL MS. Pococke 400	58b
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Kelile ve Dimne	1413	TSMK R.1023	57r
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Kelile ve Dimne	16.yy	Met 1981.373.39	-
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Hümâyunnâme	1589	LBL Add.15153	114a
Fil ile Mücadele Eden Aslan	Kelile ve Dimne	1761	PBN Arabe 3475	103a



Resim 3: Fil ile Mücadele Eden Aslan, Kelile ve Dimne, TSMK H.363, v.67a. (13-14.yy)



Resim 4: Fil ile Mücadele Eden Aslan, Hümâyunnâme, LBL Add.15153, v.114a. (1589)



Resim 5: Fil ile Mücadele Eden Aslan, Kelile ve Dimne, PBN Arabe 3475, 103a. (1761)

3.Kurt ve Çakalın Plan Yapması

Kurt ve çakalın aralarında plan yaptığı sahneye TSMK H.363 olmak üzere tek bir yazmada rastlıyoruz. Elimizdeki tercümelelerde hikâyenin akışında kurt ile çakalın baş başa plan yaptıklarına dair bir ifadeye rastlamadık. Bu yazma Nasrallah 'ın Farsça çevirisine ait olduğu için Mukaffa'nın yaptığı tercümeyle farklılıklar olması muhtemeldir. Ayrıca bu nüshada da sayfaların karışmış olma ihtimali yüksektir. Zira hikâyede çakal ile kurdun plan yaptığı sahne, fil ile aslanın mücadele ettiği sahnedan sonra yer alır. Ancak TSMK H.363'te plan sahnesine ait minyatür vr.66b'deyken fil ile mücadele sahnesine ait minyatür vr.67a'da yer almaktadır¹³. Resim, metin arasında canlı kırmızıya boyanmış, çerçevesiz bir zemin üzerinde duran kurt, çakal ve Selçuklu bitkilerinden oluşan arka fondan ibarettir.

Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Kurt ve Çakal	Kelile ve Dimne	13-14.yy	TSMK H.363	66b



Resim 6: Kurt ve Çakal, Kelile ve Dimne, TSMK H.363, 66b. (13-14.yy)

¹³ Nüsha ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: Uysal, Hatice Kübra, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H.363 Numaralı Kelile ve Dimne Nüshasının Minyatürlerinin Teknik Analizi", *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.*

4.Hayvanların Aralarında Anlaşması

Aslan hariç diğer bütün hayvanların bir arada olduğu bu resim (Resim7) aslanın huzuruna çıkararak kendilerini yemesi için takdim etme fikrini konuştukları sahnedir. Hikâyede çakal ile kurttan bahsedilmiş, ancak hangisinden kaç tane olduğu ifade edilmemiştir. Bu resimde üç adet kurt yahut çakal görünümüyle yırtıcı hayvan görmekteyiz. Bu nüshanın metni incelendiği takdirde resimle arasındaki uyum hususunda net ifadelerle başvurmak mümkün olacaktır. Esasında hayvanların aralarında konuştukları sahne metinde, karganın aslanı ikna etmeye çalışmasından sonra gerçekleşmiştir. Arabe 5881’de bu öncelik sonralık sıralamasında bir yanlışlık dikkati çekmektedir.

Metin arasında, dikdörtgen çerçeve içerisinde Selçuklu bitkilerini andıran çiçeklerin oluşturduğu bir fon ile beraber merkezde deve olmak üzere rastgele yerleştirilmiş hayvanları görmekteyiz. Genel itibariyle basit çizimleri havi Arabe 5881 nüshasındaki bu resimde de özensiz bir kompozisyon, çizim ve renklendirme görülmektedir.

Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Hayvanların Aralarında Anlaşması	Kelile ve Dimne	1681	PBN Arabe 5881	31a



Resim 7: Hayvanların Aralarında Anlaşması, Kelile ve Dimne, PBN Arabe 5881, 31a. (1681)

5.Karganın Aslanı İkna Etmesi

Elimizde mevcut olan yazmalar içerisinde 5’inde karganın aslanın yanına gidip onu deveyi yemeye ikna ettiği sahnenin yer aldığını tespit ettik. 13, 14, 15 ve 17.yy’lara ait olan bu yazmaların hepsinde de karga ile aslan karşılıklı durmuş vaziyette tasvir edilmişlerdir. Resimlerin çoğu metin arasında yer almaktadır ve etrafı çerçevelidir. Arka plan açısından resimlerin üçü birbirine benzer. Üçü de Selçuklu bitkileriyle süslenmiştir. Bibl. Nat. Suppl. Pers.913’te kayalık bir zemin üzerinde homojen yerleştirilmiş küçük çiçekler ve tepede yıldızlı bir gökyüzü görülmektedir. Aslan ve karga figürleri de çiçekler gibi küçük ölçekli çizilmişlerdir. (Resim 9) Bu özellik, yani figürlerin ufak boyutlu olması, nüshanın genel bir özelliğidir. Library of Congress’te ise sahne bir iç mekânda tasvir edilmiştir. Duvardaki pencereden dışarıdaki manzaranın bir kesiti görülmektedir. Resimlerin dördünde de aslan sade bir biçimde çizilmiştir. Ancak Library of Congress’te başında taç, elinde asa, bir taht üzerinde tıpkı

bir kral gibi tasvir edilmiştir. Karga figürü ise, TSMK H.363'teki resimde başındaki hale ile dikkat çekmektedir.

Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Karganın Aslanı İkna Etmesi	Kelile ve Dimne	13-14.yy	TSMK H.363	67b
Karganın Aslanı İkna Etmesi	Kelile ve Dimne	1388	CCCC, MS 578	48v
Karganın Aslanı İkna Etmesi	Kelile ve Dimne	1392	PBN Suppl. Pers.913	62a
Karganın Aslanı İkna Etmesi	Kelile ve Dimne	1489	NLR	22a
Karganın Aslanı İkna Etmesi	Kelile ve Dimne	1681	PBN Arabe 5881	31b



Resim 8:Karganın Aslanı İkna Etmesi, Kelile ve Dimne, TSMK H.363, 67b. (13-14.yy)



Resim 9: Karganın Aslanı İkna Etmesi, Kelile ve Dimne, PBN Suppl. Pers.913, 62a. (1392)

6.Deveye Oyun Yapılması

Aslanın huzurunda herkesin kendisini yemesini istemiş gibi rol yaparak deveyi kandırdıkları sahneye 6 nüshada rastlıyoruz. 14-18.yy'lar arasına tarihlenen bu nüshalardan dördü *Kelile ve Dimne*; ikisi ise *Envâr-ı Süheylî*'ye aittir. Söz konusu sahneye dair her nüshada tek bir görsel varken Library of Congress'te iki tane resim vardır. Bunlardan ilki (21b) diğer nüshalarla da ortak olan aslanın karşısında deve ile birlikte kurt, çakal, karga gibi diğer tüm hayvanların da bulunduğu sahnedir. (Resim 11) İkincisi ise (22b) kurt/çakalın aslanın karşısında öne çıktığı sahnedir. Bu yazmadaki resimler klasik minyatürlerin aksine farklı bir teknik ile uygulanmıştır. Tahta blok baskı tekniği kullanılan bu resimde gölge ve boyutlandırmalar çizgiler ile renksiz bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Elinde asası, başında tacı, gür yeşelleri ve üzerinde bulunduğu taht ile aslan tıpkı bir kral gibi betimlenmiştir. Bir diğer dikkat çeken husus *Envâr-ı Süheylî*'lerde kargaya figürünün yer almasıdır. PBN, Pers Ek 920'de aslanın karşısında deve, kurt ve çakal; London, SOAS Lib MS 10102'de ise deve ile beraber türleri belli olmayan üç yırtıcı hayvan vardır. Son nüshada aslanın arkasındaki ağaçta iki kuş vardır, ancak bunların karga olması pek muhtemel değildir (Resim 12).

Resimlerin çoğu metin arasında, çerçeveli bir alan içerisindeyken, London, SOAS Lib MS 10102'de resim sayfanın tamamını kaplamış ve metin resmin ortasında kalmıştır. (Resim 12) PBN, Pers Ek 920'de resmin çerçevesi çeşitli motiflerle süslenmiştir.

Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Deveye Oyun Yapılması	Kelile ve Dimne	1388	CCCC, MS 578	49r

Deveye Yapılması	Oyun	Kelile ve Dimne	1392	PBN Suppl. Pers.913	63a
Deveye Yapılması	Oyun	Kelile ve Dimne	1489	NLR	21b
Deveye Yapılması	Oyun	Kelile ve Dimne	1489	NLR	22b
Deveye Yapılması	Oyun	Envâr-ı Süheylî	1570	London, SOAS Lib MS 10102	vi
Deveye Yapılması	Oyun	Envâr-ı Süheylî	1713	PBN, Pers Ek 920	109 v



Resim 10: Deveye Oyun Yapılması, Kelile ve Dimne, CCCC, MS 578, 49r. (1388)



Resim 11: Deveye Oyun Yapılması, Kelile ve Dimne, NLR, 21b. (1489)



Resim 12: Deveye Oyun Yapılması, Envâr-ı Süheylî, London, SOAS Lib MS 10102, vi. (1570)

7. Deveyi Öldürmeleri

Hikâyenin sonunda anlatılan devenin öldürülmesi, 18 minyatür ile en çok resimlenen sahnedir. 13-18.yy'lar arasında tarihlenen bu yazmaların 15'i *Kelile ve Dimne*; 2'si *Hümâyunnâme*; 1'i ise *Envâr-ı Süheylî*'ye aittir. Yazmaların çoğunda aslan ile beraber bütün hayvanlar deveye saldırır vaziyettedir. Ancak Library of Congress ve LBL Add.15153'te aslan kenarda otururken karga, çakal ve kurt, deveye saldırmaktadır. Karga resimlerin onunda devenin hörgücü, bacağı, kalçası gibi muhtelif yerlerinde konumlanmışken sekizinde devenin gözünü oymaktadır. Bu durum akıllara "besle kargayı oysun gözünü" atasözünü getirmektedir. Elimizdeki tercümelere karganın devenin gözünü oyduğuna dair bir ifade yalnızca Pañçatantra'da bulunmaktadır. Arapça, Türkçe ve Farsça metinlerde böyle bir ifade olmamasına rağmen resimlerde karganın sıklıkla göz oyarken tasvir edilmesi, karganın göz oyma davranışının ne kadar eski toplumlarda dahi dikkat çektiğinin bir göstergesidir. Yazmaların 11'inde devenin öldürüldüğü sahne daha sempatik resimlenmişken, yazmada diş ve pençe darbelerinden çıkan kanlar belirtilmiştir. (Resim 13, 14 ve 15) Resimlerin çoğunda arka plan sade bir zemin üzerine Selçuklu bitkilerinden oluşmaktadır. Konunun dışında farklı figür ve nesnelere kullanılmamıştır. BSB Cod Arap 615 ve PBN Arabe 3475 yazmalarında arka plan yoktur. (Resim 16) PBN Arabe 3475'te resim tam sayfa; diğer neredeyse tüm resimlerde metin arası, çerçeveli bir alan içerisindedir. Birkaç resimde çerçeveden dışa ufak taşmalar görülürken en dikkat çekeni TSMK R.1022 no'lu nüshadır. Sayfanın soluna neredeyse resmin yarısı kadar daha taşırılarak kompozisyon devam ettirilmiştir. *Hümâyunnâmelerde* arka plan daha detaylıdır. Bilhassa TSMK H.359 no'lu nüsha, arkada otlayan üç at ve aslanın tahtı gibi unsurların da çizilmesi ile diğer nüshalara kıyasla arka planı en zengin olanıdır. (Resim 15) Aslanın tahtıyla beraber resmedildiği bir diğer yazma Library of Congress'tir. TSMK H.363 ve LBL. Or.13506 no'lu nüshalarda karganın başındaki hale de dikkat çekicidir. Diğer hiçbir hayvanda hale yoktur. Yalnız Library of Congress'te aslanın başındaki taç belki de Doğu'daki hale geleneğinin Batı'daki yansıması olabilir.

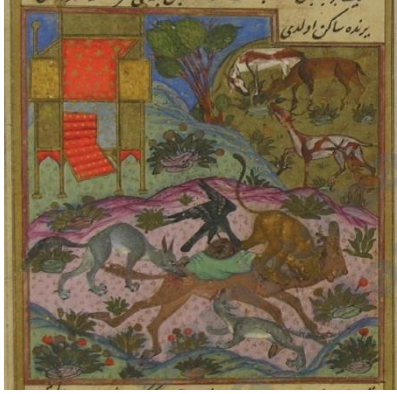
Konu	Eser	Tarih	Yer	Vr
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1279-80	PBN Pers 376	71r
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	13.yy	PBN Arabe 3465	66a
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	13-14.yy	TSMK H.363	68b
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1307-8	LBL Or.13506	63v
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1310	BSB Cod Arap 616	120
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1354	BL MS. Pococke 400	60a
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1388	CCCC, MS 578	49v
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1392	PBN Suppl. Pers.913	63b
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	14.yy sonu	PBN Pers 377	48r
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1430	TSMK R.1022	44r
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1489	NLR	23a
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	16.yy	Met 1981.373.40	-
Deveyi Öldürmeleri	Envâr-ı Süheylî	1547	PBN, Farsça Ek 921	71r
Deveyi Öldürmeleri	Hümâyunnâme	1567	TSMK H.359	107a
Deveyi Öldürmeleri	Hümâyunnâme	1589	LBL Add.15153	117a
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	16-17.yy	BSB Cod Arap 615	54a
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1681	PBN Arabe 5881	32a
Deveyi Öldürmeleri	Kelile ve Dimne	1761	PBN Arabe 3475	71a



Resim 13: Deveyi Öldürmeleri, Kelile ve Dimne, PBN Pers 376, 71r. (1279-80)



Resim 14: Deveyi Öldürmeleri, Kelile ve Dimne, PBN Pers 377, 48r. (14.yy sonu)



Resim 15: Deveyi Öldürmeleri,
Hümâyünâme, TSMK H.359, 107a. (1567)



Resim 16: Deveyi Öldürmeleri, Kelile ve
Dimne, BSB Cod Arap 615, 54a. (16-
17.yy)

Değerlendirme ve Sonuç

Ulaşabildiğimiz 43'ü *Kelile ve Dimne*, 9'u *Hümâyunnâme*, 7'si *Envâr-ı Süheylî*'ye ait 59 nüsha/dağmık sayfa içerisinde 13-18.yüzyıllar arasında yazılmış toplam 21 nüshada *Oyuna Gelen Deve* hikâyesinin resmedildiğini tespit ettik. Bu nüshalardaki resimlerden bazıları hikâyeden tek bir sahneyi; bazıları ise birden fazla sahneyi konu almıştır. Dörder resimle en çok sahneyi içeren nüshalar TSMK H.363(13-14.yy), CCCC, MS 578 (1388), NLR (1489)'dir. Tüm nüshalar içerisinde en fazla resimlenen sahne ise, 18 nüsha ile devenin öldürüldüğü sahnedir. Toplam yedi başlığa ayırmak suretiyle *Oyuna Gelen Deve* hikâyesinde resimlendiğini tespit ettiğimiz sahneler; 1.Aslanın Deveyi Himayesine Alması, 2.Aslanın Fil ile Mücadele Etmesi, 3.Kurt ve Çakalın Plan Yapması, 4. Hayvanların Aralarında Anlaşması, 5.Karganın Aslanı İkna Etmesi, 6. Deveye Oyun Yapılması, 7.Deveyi Öldürmeleridir.

Hikâyeye ait resimlerin her biri ait oldukları nüshalardaki diğer resimlerin üslubunu takip etmişlerdir. Örneğin, PBN Arabe 3475'te genel olarak arka plan yapılmamış, bazen olayın iç mekânda gerçekleştiğini belirtmek için basit arka planlar tercih edilmiştir. Resimler PBN Arabe 3475 ve London, SOAS Lib MS 10102 nüshaları dışında metin arasında yer almaktadır. Bu iki nüshada genel olarak resimler tam sayfa tasarlandığı için *Oyuna Gelen Deve* hikâyesinin resimleri de tam sayfadır. Resimlerin çoğunda figürler, tabiat unsurları belirlenen alan dışına taşırılarak çizilmiştir. Nüshalar ait oldukları dönem ve bölgenin özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin, 13-14.yy'lara ait yazmalarda bitkileriyle, zemin betimlemeleriyle Selçuklu tarzını görürken, 16.yy sonrasında *Envâr-ı Süheylî*'lerdeki figür, mekân ve renklerdeki Hint resmi esintilerini; *Hümâyunnâme*'lerde saray kültürünün yansımalarını görmek mümkündür. 16.yy'dan sonra *Kelile ve Dimne* yazmalarında belirgin bir azalma görülmektedir. Bu yüzyıl itibarıyla *Kelile ve Dimne* hikâyeleri *Envâr-ı Süheylî*, ardından da *Hümâyunnâme* formatında devam etmiş ve bu eserler revaçta olmuştur. Özellikle, 17-18.yy'lara tarihlenmiş bir iki *Kelile ve Dimne* nüshasının da eskisi kadar özenli çizilmediğini fark ediyoruz.

Kelile ve Dimne'deki diğer hikâyeler de dâhil hâle, hayvanlarda pek sık rastlanmaz. Bu hikâyenin resimlerinde başında hâle olan tek hayvan, TSMK H.363 ve LBL. Or.13506 no'lu nüshalardaki kargadır. Karganın aslanı deveyi yemeye ikna etmesi ve devenin öldürülmesi olmak üzere iki yerde de karganın başında hâle bulunması dikkat çekicidir. *Kelile ve Dimne*'lerin 13-14.yy'lardaki nüshalarında hâle kullanımının yoğunluğuna bakarak bu uygulamanın o yüzyıllara ait bir gelenek olduğu sonucuna varılabilir. Her ne kadar yalnız *Kelile ve Dimne* nüshaları üzerinden çıkarım yapmak yeterli olmasa da hâle bulunan nüshaların neredeyse tamamının Bağdat'ta hazırlanmış olmasından yola çıkarak belki bu geleneğin o dönemlerde Bağdat ve civarında yaygın olduğu sonucuna varılabilir.

PBN Arabe 5881, Met 1981.373, PBN Arabe 3475, BSB Cod Arap 615, PBN Farsça Ek 921 ve PBN Pers Ek 920 nolu nüshalarda çizimler daha basit, detaydan yoksundur. PBN Pers 377, TSMK

R.1022, LBL Add 15153, PBN Pers 913, London SOAS Lib.MS10102 nolu nüshalara ait resimler ise sultani denilebilecek nitelikte, özenli ve detaylı çizimlerdir. Romanya Milli Kütüphanesi (NLR)'deki Latince *Kelile ve Dimne* nüshasındaki resimler içlerinde en farklı olanıdır. Bu nüshadaki resimler tahta blok baskı tekniği ile uygulanmıştır, siyah beyazdır. Nüshadaki resimlerde, doğu yazmalarından farklı olarak aslanın kral gibi betimlenmesi, hayvanları konu alan hikâyelerin dahi çoğunlukla iç mekânda tasvir edilmesi, *Kelile ve Dimne* adlı çakalların koç şeklinde çizilmesi gibi hususlar da bir diğer dikkat çeken özelliklerdir.

Kaynakça

Bayraktar, Çağlayan, *Timur Dönemi Minyatürlü El Yazmalarında TSMK R. 1023 No. lu Şiraz Ekolü Kelile-u Dimne ile TSMK R. 1022 No.lu Herat Ekolü Kelile-u Dimne Yazmalarının Kitap Resim Sanatı Açısından Karşılaştırılması ve Etkileşimi*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya, 2020.

Bülbül, Tuncay, *Hümâyûn-nâme İnceleme-Metin Filibeli Alâaddîn Ali Çelebil*. Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2017.

Bülbül, Tuncay, “Formation and Pass of Kelile and Dimne Stories: From Pañçatantra to Hümâyûn-Nâme”, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, c.5, S. 4, 2017, s. 978-995.

Can, Derya, *Pañçatantra Beş Kitap*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020.

Çağdaş, Kemal, *Pañçatantra Masalları*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962.

Çatıkkaş, Atâ, *Ahmet Midhat'ın Kelile ve Dimne Tercümesi Hülâsa-i Hümâyûn-Nâme*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.

Doğrul, Ömer Rıza, *Kelile ve Dimne*. Nurgök Matbaası, İstanbul, 1958.

İnal, Güner, *Türk Minyatür Sanatı*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995.

Uysal, Hatice Kübra, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H.363 Numaralı Kelile ve Dimne Nüshasının Minyatürlerinin Teknik Analizi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Envâr-I Süheylî, Paris Bibliotheque Nationale (PBN), Pers Ek 921.

Envâr-I Süheylî, London, Soas Library (LSL), Ms 10102.

Envâr-I Süheylî, Paris Bibliotheque Nationale (PBN), Pers Ek 920.

Hümâyunnâme, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), H.359.

Hümâyunnâme, London British Library (LBL), Add.15153.

Kelile Ve Dimne, Paris Bibliothek Notionale (PBN), Pers 376.

Kelile Ve Dimne, Paris Bibliothek Notionale (PBN), Arabe 3465.

Kelile Ve Dimne, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), H.363.

Kelile Ve Dimne, London British Library (LBL), Or.13506.

Kelile Ve Dimne, Bayerische Staats Bibliothek (BSB), Cod Arap 616.

Kelile Ve Dimne, Bodleian Library (Bl), Ms. Pococke 400.

Kelile Ve Dimne, Cambridge Corpus Christi College (CCCC), Ms 578.

Kelile Ve Dimne, Paris Bibliothek Notionale (PBN), Pers.913.

Kelile Ve Dimne, Paris Bibliothek Notionale (PBN), Pers 377.

Kelile Ve Dimne, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), R.1023.

Kelile Ve Dimne, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), R.1022.

Kelile Ve Dimne, National Library Of Romania (NLR).

Kelile Ve Dimne, The Metropolitan Museum Of Art (MET), 1981.373.

Kelile Ve Dimne, Bayerische Staats Bibliothek (BSB), Cod Arap 615.

Kelile Ve Dimne, Paris Bibliothek Notionale (PBN), Arabe 5881.

Kelile Ve Dimne, Paris Bibliothek Notionale (PBN), Arabe 3475.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.tdk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 15/12/2021)

https://www.turkedebiyati.org/yazi_turleri/fabl.html, (Erişim tarihi: 15/12/2021)

Kitap Değerlendirmesi / Book Review**İSLAM DÜŞÜNCE GELENEKLERİ KELAM-FELSEFE-TASAVVUF****Ömer Türker**

(İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, 137 sf.)

Değerlendiren / Reviewed by

Muhammet Aydın*

Tanıtımını yaptığımız bu çalışma, Ömer Türker tarafından İslam düşünce tarihinde varlık hakkında küllü araştırma yapma iddiasında olan üç büyük geleneğe ev sahipliği yapan kelam, felsefe ve tasavvufa dair bir eserdir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş kısmında *başlangıç sorunu olarak akıl-vahiy ilişkisine* değinir. Bu konu önemlidir zira nasların yorumlanması açısından bakıldığında İslam düşünce geleneğinin bütün sorunları, akıl-vahiy ilişkisi sorununun çeşitli seviyelerdeki görünümü olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi sorunu doğru tanımlamadığımız ve bu ilişkinin geçmişteki sürecinin uygun bir tasvirini yapmadığımız sürece çağdaş dönemin pek çok sorununu da kavramaktan mahrum kalabiliriz. (Türker, 2020, 11). İlk yüzyıllarda dini ilimlerin hizmet ettiği nihai bir amaçtan söz edilebilir: vahiy ve hayat arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamak. Vahiy ancak irade sahibi insanların inanç ve davranışlarına kaynaklık ettiğinden vahiy ile hayat arasındaki irtibat, her halükarda insan aklı tarafından kurulmaktadır. Hicri ikinci yüzyılın ortalarına doğru kurulan dini bilimler, aynı zamanda nasları inanç ve davranış formlarına dönüştüren akla tekabül eder. Yazar üçüncü asrın başında, İslam düşünce geleneğinde sonraki bütün dönemlerin yeniden şekillenmesine yol açacak devrim niteliğinde bir faaliyetten söz eder: Tercüme hareketi. Genç medeniyetin mensupları, insanlığın evrensel mirasına bizzat kendilerinin varis olduğunu düşünerek İslam'dan önceki medeniyetlerin birikimlerini yeni dünyanın parlayan bilim dili Arapçaya aktarmışlardır. Böylece İslam medeniyetinde kökü kadim Yunan'a, Mısır'a, Babil'e, Perslere, nihayet Hind'e uzanan ve varlık, bilgi, yöntem, edebiyat, ahlak ve siyaset alanında şu veya bu ölçüde dakikleştirilmiş bilgiler kümesini barındıran bir bilim geleneği başlamıştır. (Türker, 2020, 16).

Birinci bölüm *kelâm geleneği* hakkındadır. İslam'da ortaya çıkan ilk teorik düşünce geleneği olduğundan Müslümanların bir bütün olarak mevcut hakkında geliştirdiği *ilk bilimsel akla* tekabül etmektedir. Hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kelamcılarının çoğu atomculukta¹ karar

* Dr. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Assistant. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology Department History of Islamic Sects Gumushane, Turkey maydin@gumushane.edu.tr, ORCID NO: 0000-0002-0099-9024.

¹ Kelâm geleneğimizde bunun karşılığı cevher-i ferddir. Onlara göre cisimlerde bölünme özelliği nihayetsiz olmayıp cüz-i ferdder son bulur. Kelâmcıların cevheri ferd telakkisi Demokrit'in atom anlayışından farklıdır. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 60. "Antik Yunanlılardan sonra düşünce tarihinde atomculuk bayrağının taşıyıcıları kelâmıcılar oldular. Kelâmıcılar taşıdığı materyalistik imalar nedeniyle sapkın ilan edilen bu teoriyi, teizmin hizmetine almayı

kılmıştır. Bu sebeple *atomculuk*, kelâmcıların resmi teorik fiziği haline gelmiştir. İnsanın mahiyetinin ele alındığı kısımda, 13. Yüzyıldan sonra kelâmcılar arasında felsefi nefis teorisini savunan düşünürlerin yetiştiğini belirtmektedir. Yazar kelâm geleneğinin insan tanım ve tasavvurundaki kırılma ve dönüşümleri dört başlıkta değerlendirir. 1. İnsan mahiyetine ilişkin görüşler tarih içinde dönüşümlere rağmen değişmeyen temel bir takım kabullere dayanır. Söz gelimi burada kulluk kavramı ön plandadır. İnsan kul olabildiği ölçüde özgürleşir ve ilahi rızayı kazandığı ölçüde var oluş gayesini gerçekleştirir. İlahi rıza kavramı, maddi bir kazancı ifade etmez. 2. İnsana dair birçok teori savunulagelmiştir. Geniş bir görüşler yelpazesi kelâm geleneğinin temel kabulleriyle uyumlu şekilde savunulabilmiştir. 3. Kelâm geleneğindeki farklı görüşler, herhangi bir insan tasavvurunun belirli bir fizik teorisine dayanmak zorunda olmadığını göstermektedir. 4. Kelâm geleneğinde geliştirilen ahlak ve siyasetin de fiziki dünyaya ilişkin tasavvurlarla ilişkili ama nihai tahlilde onlardan bağımsız olduğunu gösterir. (Türker, 2020, 36). Yazar her bölümün sonunda ele aldığı geleneği gücü ve sınırları başlığı altında değerlendirmeye tabi tutar ve olumlu ya da olumsuz görüşlerini serdedir. Mesela kelâmın dinî disiplinler arasında merkezi ve öncü rolüne dair bazı başarılarından söz eder. Başarıların ilki, bizzat kelâmın saf bir nazarî disiplin olarak kurulmasıdır. İkincisi kelâmcıların özellikle hicri üç asırda İslam inançlarıyla uyumlu bir âlem tasavvuru geliştirmeyi başarmalarıdır. Üçüncüsü kelâm geleneğinin Gazzali sonrasında, bilhassa İbn Sina'nın eserlerinde yüksek ifadesini bulan felsefi öğretileri de tevarüs ederek kendisini yenilemeyi başarmasıdır. Menfi olarak şunu ekler; “Kelâm geleneğinin kendi içinde tikel bilimler erbabı çıkarmamasının İslam'da bilimlerin tarihi bakımından talihsiz bir sonucuna işaret edebiliriz. Kelâm geleneğini her ne kadar kadîm dünyanın atomculuk gibi bazı teorilerini dönüştürmüşse de kadîm bilim geleneklerinden herhangi birinin devamı değildir. Kelâmcılar görüşlerini, teorik bir disiplin haline getirmeyi başarmışlarsa da hakiki anlamıyla doğa ve matematik bilimlerini inşa etme noktasına ulaşamamışlardır.” (Türker, 2020, 51).

İkinci bölüm *felsefe geleneği* hakkındadır. Türker, İslam'da yeniden dirilen kadîm bilimsel miras başlığıyla felsefenin serüvenine değinmektedir. Gazzali'nin çalışmalarının paradoksal sonuçlarından söz eder. Şöyle ki Gazzali kelâm geleneğinin kendi içindeki tüm çeşitliliğini felsefeye karşı bir silah haline getirerek ayrıntılı bir felsefe eleştirisi yapmıştır. Fakat bu eleştiri, aynı zamanda kelâm geleneğinin kapılarını sonuna kadar felsefe geleneğine açmasına zemin hazırlamıştır. Diğer yandan Râzi'nin önemine şöyle yer verir: “Râzi bir yandan kelâmın gücüyle felsefeyi diğer yandan da felsefenin gücüyle kelâmı sorunsallaştırmıştır. Râzi'nin bu çabası kelâm ve felsefe geleneğinde tahkik denilen yeni bir eleştirel okuma biçiminin gelişme ve yöntemleşmesine sebep olmuştur.” (Türker, 2020, 59). Yazar felsefe geleneğinin gücü ve sınırları kısmında ise bu geleneğe mensup düşünürlerin iki önemli başarısından söz etmektedir. İlki genel olarak insanlık tarihinde Müslümanların katkılarıyla ilgilidir. Farabi ve İbn Sina'nın mantık çalışmaları, Aristoteles mantığının yeniden şekillenmesini ve klasik mantığın bugünkü halini almasını sağlamıştır. Diğerleri ise tevarüs edilen felsefi ve bilimsel miras ile İslam geleneğinin diğer parçaları arasında tutarlılığı sağlamasıdır. Türker İslam dünyasının krizinin, fıkıh ve tefsir gibi uygulamalı dini bilimlerden ziyade düşünce ve teorik bilimlerde yaşandığını düşünmektedir. Müslümanlar dünyayı açıklama, isim verme, anlamlandırma ve müeyyide koyma gücünü yitirmiştir. Bu durum, hayatın bütün alanlarına sirayet ettiğinden dini ve felsefi pratik ilimler de krizden derinlemesine etkilenmektedir. (Türker, 2020, 105).

Son bölüm *tasavvuf geleneği* hakkındadır. Tasavvufun hakikat araştırmasının ve metodolojisinin farklılığını yazar şöyle takdim eder; “Tasavvuf istidlal yönteminin verilerinin yanlışlığını iddia etmemekle birlikte eksik olduğunu ve Hz. Peygamber'de zuhur eden hakikate ulaştırıcı asıl yöntemin bir tür *inşa edici taklit* olduğunu iddia eder. Buna göre Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin hakikatini kavramak, naslar üzerinde akıl yürütme faaliyetini içermekle birlikte asıl itibarıyla Hz. Peygamber'de görülen kulluk şuuru ve halini müminin kendi hayatında yeniden inşa etmesini gerektirir.” Yazarın İbnü'l-Arabî hakkında yorumları çarpıcı olduğu kadar tartışmaya açık görünmektedir: “Filozofların açıklamalarını tevarüs eden İbnü'l-Arabî'ye göre sûfiler için doğal dünyanın fiziksel açıklaması görece

başarıldılar.” Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2015, 581.

önemsizdir. Zira sūfilerin maksadı, âlemin fiziksel açıklaması değil, Hakk'ın isim ve fiillerine ilişkin aksi alınamaz kesinlikte bir idrake ulaşmaktır. İbnü'l-Arabî bütün irfan külliyyatını Sünnî geleneğin bir parçası haline getirmiş, hatta sünnileştirmiştir. Öyle ki hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda sapkın görülebilen Bâtınî yorumlar, vahdet-i vücûdda Sünnî geleneğin tevhid akidesiyle uyumlu olacak şekilde teoriye dâhil edilebilmiştir." (Türker, 2020, 123). Türker tasavvufun cazibesinin kaynağı olan tecrübi bilginin iki zayıf noktasından söz eder. İlki, kelim ve felsefe geleneğine kıyasla ilgileri dardır. Diğerisi ise öznellik eleştirilere muhatap olduğu tecrübenin mahrem yönüdür. Tasavvufî tecrübe her dönemde öznellik eleştirisiyle karşı karşıya kalmıştır. Çünkü nesnellik ancak tecrübe ortaklığı bulunması halinde iddia edilebilir. Onlar, duyu verilerinin doğrudanlığına benzer şekilde doğal dünyanın sınırlarını aşan varlık alanı hakkında doğrudan tecrübe iddiasında bulunurlar. Fakat tasavvufî tecrübenin mahrem bir alanı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sebeple tasavvufî tecrübenin mahremiyeti, ona daima gizem ve cazibe kazandırmıştır. (Türker, 2020, 136).

Sonuç olarak yazar üç büyük geleneğin sürecini, serüvenini, yöntemini ve ana konularını müsbet ve menfî taraflarını da ele alarak kritiğini yapmaktadır. Bu değerlendirmenin alanında uzman birisi tarafından yapılması eserin değerini artırmaktadır. Çalışmanın gayet öz olması eserin belli bir birikime sahip kesimlere hitap ettiği izlenimi vermektedir. Genel okura yönelik ileri okumalar için dipnotta/kaynakçada eserlerin verilmesi uygun olurdu. Bu eserin ilim, akademi, düşünce ve kültür hayatımıza katkı sağlayacak bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

Bin Hanbel, Ahmed. *er-Reddu Ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk, edt. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2015.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Kitap Tanıtımı

KELAM VE FELSEFE AÇISINDAN NÜBÜVVET

Prof. Dr. Recep ARDOĞAN

(Klm Yayınları, Kahramanmaraş 2021, 299 sayfa, ISBN: 978-605-06963-8-7)

Mustafa BENLİ¹

Günümüzde ve geçmişte kelam, felsefe ve farklı İslam ilimleri açısından nübüvvet hakkında birçok araştırma kaleme alınmıştır. Elbette bunların her birinin kendisine özgün amacı, yaklaşımı, konu ve üslupları vardır. Tanıtımını yapacağımız eser, özelde kelam alanının okuyucularına hitap etmekte genelde ise nübüvveti geniş bir yelpazede incelemesi bakımından İslam ilimleriyle meşgul olan tüm araştırmacıları yakından ilgilendirmektedir.

Eserde, bir dinin ve inancın, Allah-insan ilişkisi konusundaki farklılıklarının peygamber inancında bulunan farklılıklardan kaynaklandığı belirtilerek önce problemin ne olduğu saptanmıştır. Daha sonra bu farklılıkların gerek Müslüman kültürde gerekse Hristiyan inancında neler olduğu belirlenmiş ve bu farklılıklar akıl-nakil çerçevesinde genişçe temellendirilmeye çalışılmıştır.

Kitap; önsöz, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde, öncelikle nebi ve rasul kavramlarının kelime anlamları ve terim anlamlarına yer verilmiş, nebi ve rasul ayrımı konusunda farklı görüşlerin olduğu belirtilerek, peygamberler hakkında nebi ve rasul ayrımı yapılamayacağına değinilmiştir. Daha sonra mucizenin ispatının önemi belirtilerek, diğer peygamberlerin tanınmasında Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kilit noktaya sahip olduğu, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in de kabulü için mucizenin mihenk taşı olduğuna dikkat çekilmiştir.

Yazar, “Hikmet Açısından Peygamberlik” başlıklı birinci bölümde öncelikle temelden başlayarak insanların peygambere ihtiyacı konusuna yer vermiş burada peygamberliğin insanlık için salt rahmet olduğu vurgulamıştır. Daha sonra peygamberlerin gönderilmesindeki ilahi hikmetler sıralanmıştır. İnsanların ahlaki ve aklî konularda doğru kaynaktan bilgilenmesi amacıyla nübüvvete ihtiyaç olduğu, gayb ve ahiret konularında ise söz konusu bilgilenmenin daha özel bir yeri olduğu, ahiret âleminin soyut bir alan olması hasebiyle bu konuda kesin bir bilginin ancak yüce Allah tarafından gönderilmiş bir elçi yoluyla mümkün olacağı temellendirilmiştir.

Yazar, birinci bölümde kelimî tartışmalardan birisi olan peygamber göndermenin Allah’a vacip olup olmadığını da tartışmıştır. Bu konuda üst kural olarak “hiçbir şeyin O’na vacip olmadığı” görüşü dile getirilmiş, ancak O’nun sonsuz hikmet sahibi olması gereği, kullarının maslahatını gözettiği bildirilmiştir. Daha sonra bölüm peygamberliğin kesbi mi, vehbî mi olduğu hususuna değinerek devam

¹ Lisansüstü Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kelam Bilim Dalı.

etmiştir. Peygamberliğin kesbi olduğunu savunanların kendi içlerindeki tutarsızlıklar ortaya konularak bölüm nihayete erdirilmiştir.

“Peygamberlik Görevi ve Peygamberler” başlığını taşıyan ikinci bölümde önce nebi-rasul ayırımına yer verilmiş, nebi-rasul kavramlarında farklı olan noktalardan kısaca bahsedildikten sonra üzerinde birleşilen hususun, nebinin de rasulun de Allah’tan vahiy alması olduğu belirtilmiştir. Daha sonra “Kuran’da Geçen Peygamberlerin Sayısı” konusu değerlendirilmiş ve bu konuda bir sayı belirlemenin uygun olmayacağı dile getirilmiştir. Bölüm, nübüvvetin sona erip ermediği bahsiyle devam etmiş, nübüvvetin devam ettiği görüşünün temelsiz ve sapkın gruplar tarafından savunulduğu belirtilmiştir. Bölüm, peygamberlerin birbirine üstün olabileceği konusuyla sürdürülürken, hem ayetlerin zahirinden hem de bağlamsal bütünlüğünden anlaşılacağı üzere peygamberlerin birbirinden üstün olabileceği vurgulanmıştır. Daha sonra nebilerin, velilerden üstünlüğü konusu tartışılmış, veliliğin veya velayetin özel bir görev değil, müminlerin ortak vasfı olduğu belirtilerek bu tartışmanın temelini inilmiştir. Buna göre veliliğin, dinde nübüvvet ve risalet gibi özel bir konumunun olmadığına göre peygamber ile veli arasında üstünlük karşılaştırması yapmak çelişkili bir durum olacaktır.

Üçüncü bölümde yazar, vahyin anlamları ve çeşitleri konusuna yer vermiştir. Vahyin hangi şekillerde peygamberlere gelebileceği açıklandıktan sonra vahiy-ilham ayırımı genel bir çerçevede açıklanmış, kapsayıcı ilahi mesajın sadece vahiy olduğu bildirilmiştir. Eserde vahiy anlayışları değerlendirilmeye devam edilirken Hristiyanlık’taki vahiy anlayışlarıyla, İslam dinindeki vahiy anlayışı başlıklar halinde ve Hristiyan teologların beyanları tartışılarak okuyucuya sunulmuştur. İslam filozoflarının da vahiy anlayışları değerlendirildikten sonra farklı vahiy kabulleri, inanç ve anlayışlar genel olarak ortaya konulmuştur.

Aynı bölümde yazar, vahiy ve peygamberlik hususunda güncel tartışmalara da yer vererek vahyin kaynağı bakımından Allah’ı kabul eden fakat vahiyi anlama ve ondan yeniden anlam çıkarma görevini de peygambere veren tarihselci anlayışı eleştirmiştir. Tarihselci anlayışın eleştirisinin de yer aldığı vahyin mahiyeti konusu, vahyin mahiyetine ilişkin farklı anlayışları derli toplu biçimde ortaya koyması ve değerlendirmesi açısından kitabın özgün yönlerinden biri olmuştur. Bu konunun alt başlıklarından biri “Vahyin Bilinçaltından Kaynaklandığı” iddiası olup, bu alt başlık altında, tarihselci görüşün tersine, peygamberin vahiy yorumlama ve anlamlandırma görevinin değil onu tebliğ etme yani iletme görevinin olduğu açığa çıkarılmıştır. Daha sonra peygamberin, Kuran ayetleri dışında da vahiy alabileceği birçok örnek ayetle açıklanmış ve vahiy-i gayr-i metlûvvün mümkün olabileceği vurgulanmıştır. Üçüncü bölüm sonlandırılırken nasıl ki bir yaratıcının var olması akla ve fitrata uygunsu yine aynı yaratıcının peygamber gönderip bazı ahlakî ve akli düzenlemeleri vahiy yoluyla belirlemiş olmasının da insan aklına ve fitratına uygun olduğu vurgulanmıştır.

Yazar dördüncü bölüme peygamberlerin sıfatlarını ele alınarak başlamış ve peygamberlerin sıfatlarından olan ismet sıfatının farklı anlayışlarından bahsederek devam etmiştir. Burada bi’set öncesi ve bi’set sonrası ismet sıfatının çerçevesi değerlendirilirken peygamberlerin küfr ve şirk, yalan, büyük günahlar ve insanların iticiliğine yol açan, peygamberin hor ve hakir görülmesine neden olan küçük günahlardan bi’set öncesinde ve sonrasında korunduğu belirtilmiştir. Bölüme devam edilirken peygamberde günah işleme gücünün olup olmadığı hususu da ele alınmış, peygamberlerin kötülüklerden uzaklaşmasının takva bilinciyle yakından ilgili olduğu, onda kötü fiil işlemeyi önleyen bir engel bulunmasının söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Bölüm sonlandırılırken kadınlardan da nebi gelip gelmediği hususu tartışılmış ve bu konu geniş bir yelpazede açıklanmıştır. Burada birtakım ayetlerin zahiren ifade ettiği üzere, peygamberlerin ancak erkeklerden geldiği hususu değil de peygamberlerin yalnızca insanlardan gönderildiği hususu ön plana çıkarılmıştır.

Beşinci ve son bölümde ise “Mucize Bahsi” ele alınmıştır. Burada öncelikle mucizenin anlam ve tanımı, mucizenin özellikleri ve çeşitlerinden bahsedilmiştir. Daha sonra mucizenin temellendirilmesi ve imkânından bahsedilirken mucizeye inanmayanlar, mucizeye inananlar, mucizeyi bilimden ayırıştırıcılar ve mucizeyi bilimle açıklamaya çalışanlar gibi gruplandırmalar yapılarak bu konuda geniş bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme sonucunda, mucizenin bilimle açıklanamayacağı, çünkü mucizenin olağanüstü olduğu vurgulanmıştır. Bu bölümün özgün yönlerinden biri, bilimsel imkân ile kelam ve felsefede karşımıza çıkan mantıkî-aklî imkân arasında ayırım yapılmasıdır. Böylece mucizenin

imkânı konusu daha yetkin bir şekilde tartışılmıştır. Ayrıca bu bölümde, mucizenin vuku bulması, onun anlam derinliğinden anlaşılabilmesi gibi mucizeyi doğal olaylarla kıyaslamasının onun içsel özelliğiyle ters düşmesi bakımından yersiz olacağı açıklanmaktadır. Mucize bilim, akıl ve nakil açısından değerlendirilirken mucizenin, âdetullah denilen bilim yasalarıyla da doğrulanmış, olağan olayların dışında olup, sünnetullah olarak bildiğimiz, Allah'ın evrene müdahale etmesi, kapsamında ele alınmasının daha yerinde olacağı belirtilmiştir.

Bölüm ve kitap sonlandırılırken mucizenin inanç boyutu değerlendirilmiştir. Allah'ın yaratıcılığına, O'nun tüm varlıkları yoktan var etmesine inanmakla beraber mucizenin imkânını ve vuku bulmasını tartışmanın bariz bir şekilde tezatlık olduğu vurgulanmıştır. Burada mucize denilirken akla gelen keramet konusu da açıklanmış, kerametın mucizeden farkları anlatıldıktan sonra peygamberin risaletini kabul etmiş ve yolunu takip etmiş velinin kerameti, aslında inandığı nebinin doğruluğuna kanıt olacağı vurgulanmaktadır. Yazar, keramet konusunda kelamcıların mucizeye verdiği önem kadar sūfîlerin de keramete ve velayete önem verdiklerini belirterek bölümü ve eseri nihayete erdirmiştir.

Yazar, İslam'ın anlaşılmasında kilit nokta olan nübüvvet ve onun bir nevi geçerlilik belgesi mahiyetinde olan mucize konusuna dikkat çekerken bu konuda söz konusu tüm ihtimalleri değerlendirmiş, gerek İslami çerçevede gerek bilimsel çerçeve ve gerekse de diğer dinlerin kapsamında konuya açıklık getirmiştir. Kitap, ağır ve anlaşılmaz kelimelerden uzak olup dili sade ve anlaşılır kılınmıştır. Konu sonlarında sözel kaynaklarda alışık olmadığımız, fakat bir o kadar da işlevsel olan tablolar halinde bilgilerin daha da anlamlandırılması kitabı farklı kılan özelliklerden sadece biri olmuştur.

Eserde güncel konular da değerlendirilmiş, bahsi geçen konularla ilgili akla gelecek birçok soru kitapta cevaplarını bulmuştur. Eser akıcılığını korumakla beraber, konular belli maddeler çerçevesinde anlamlandırılmış ve İslami ilimlerde araştırma yapacak kişiler için daha anlaşılır ve sade bir çalışma ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Kitap, gerek akademik diliyle gerekse sade ve anlaşılır olmasıyla geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir.