



ilahiyat

SAYI: 10 HAZİRAN 2023



ilahiyat Dergisi

Yıl: 2023 Sayı: 10

Sahibi/Owner:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör/Editor:
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Alan Editörü/Field Editor:
Arş. Gör. Osman Curuk

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ
Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER
Prof. Dr. Yasin YILMAZ
Prof. Dr. Sinan YILMAZ
Doç. Dr. Ayhan AK
Doç. Dr. Harun ABACI
Doç. Dr. Halim GÜL
Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Doç. Dr. Harun SAVUT
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN
Dr. Muhammet Sacit KURT
Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU
Dr. Hasan YÜCEL

Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN
Doç. Dr. Faruk SANCAR
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
Doç. Dr. Mustafa KARA
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

İslam Hukukunda Kādînin Sicil Kaydı Alma ve Saklama Yöntemi

Öz: Bu çalışma, İslam hukukunda kādînin sicil kaydı alma ve saklama yöntemlerini ele almaktadır. İslam hukuku, insanların haklarını koruma konusunda önemli bir rol oynamaktadır ve mahkemeler bu süreçte merkezi bir konumdadır. Kādîler, mahkemelerde taraflar arasındaki tartışmalara son vererek hükümler vermektedir. Ancak bazı durumlarda, verilen kararlara gelecekte yeniden başvurma ihtiyacı ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle, kādîler, mahkemelerde verilen hükümleri sicillerde yazılı olarak saklamaktadır. Çalışma, kādîlerin sicil tutma konusunda İslam hukukunun farklı mezhepleri arasında farklı görüşlere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bazı mezhep imamları sicillerin kayıt altına alınmasının farzı kifaye (toplumun genel refahı için bir zorunluluk) olduğunu belirtirken, diğerleri bazı durumlarda bu tutmanın zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda kādîlere bazı mezheplerde muhayyerlik (seçme özgürlüğü) tanındığı da belirtilmektedir. Çalışma ayrıca, sicillerin tutulmasının önemine ve saklanmasının nasıl gerçekleştirildiğine odaklanmaktadır. Siciller, gelecekteki başvurular ve bilgi ihtiyaçları için kaynak oluştururken, yazılı olarak muhafaza edilmektedir. Bu siciller, davayı kazanan tarafın haklarını koruma açısından büyük önem taşımaktadır. Kādîler, bilgilerin kaydedilmesiyle birlikte herhangi bir karmaşa veya anlaşmazlık çıkmasının önüne geçmektedir. Sonuç olarak, çalışma, İslam hukuku açısından kādînin sicil kaydı alma ve saklama yöntemlerinin önemine vurgu yapmaktadır. Bu uygulama, İslam'ın diğer alanlarında da gözlemlenebilir ve klasik fıkıh kitaplarında da önemli bir yer tutmaktadır. İslam mezhepleri arasında farklı görüşler olsa da sicil kaydı almanın ve sicillerin saklanması güçlü argümanlara dayandığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kādî, Sicil Kaydı, Mahkemeler, Saklama Yöntemleri.

Recording and Archiving of Registers Kept by Muslim Judges According to Islamic Jurisprudence

Abstract: This study deals with the Muslim judges methods of obtaining and retaining records in Islamic law. Islamic law plays an important role in protecting people's rights and courts play a central role in this process. Muslim judges issue judgements in courts, putting an end to disputes between parties. However, in some cases, there may be a need to reapply the judgements in the future. For this reason, Muslim judges kept the judgements rendered by the courts in written form in registers. The study emphasises that different schools of Islamic jurisprudence hold different views on the keeping of registers by judges. While some imams of some schools of Islamic jurisprudence state that the keeping of registers is fard al-kifaye (an obligation for the general welfare of society), others state that in some cases it is obligatory. It is also stated that in some sects, Muslim judges are granted freedom of choice in this regard. The study also focuses on the importance of keeping the registers and how they were maintained. The registers are preserved in written form as a source for future applications and information needs. These registers were of great importance in protecting the

rights of the winning party. By recording the information, the Muslim judges prevented any confusion or disputes from arising. In conclusion, this study emphasises the importance of the Muslim judges methods of recording and storing records in Islamic law. This practice can also be observed in other areas of Islam and has an important place in classical fiqh books. Although there are different views among Islamic schools, it is concluded that there are strong arguments for taking and keeping records.

Keywords: Islamic Law, Muslim Judge, Registry Record, Courts, Storage Methods.

طريقة كتابة السجلات من قبل القاضي في الشريعة الإسلامية وحفظها

المخلص: تتناول هذه الدراسة طريقة كتابة السجلات من قبل القاضي في الشريعة الإسلامية وحفظها. تلعب الشريعة الإسلامية دورًا مهمًا في حماية حقوق الناس، وكذلك المحاكم تلعب أيضًا دورًا مركزيًا في هذه العملية. يصدر القضاة الأحكام بإنهاء المناقشات بين الأطراف في المحاكم. ومع ذلك، في بعض الحالات، قد تكون هناك حاجة لإعادة تطبيق القرارات المتخذة في المستقبل. لهذا السبب، يحتفظ القضاة بالأحكام الصادرة في المحاكم كتابةً في السجلات. تسلط الدراسة الضوء على أن للقضاة وجهات نظر مختلفة بشأن حفظ السجلات بين مختلف مذاهب الشريعة الإسلامية. بينما يقول بعض أئمة المذاهب أن الاحتفاظ بالسجلات هو فرض كفاية، يرى البعض الآخر أنه الزامي في بعض الحالات. وفي هذا الصدد، يُذكر أيضًا أنه في بعض المذاهب، يُمنح القضاة حرية الاختيار في كتابة السجلات. تركز الدراسة أيضًا على أهمية حفظ السجلات وكيفية حفظها. يتم الاحتفاظ بالسجلات كتابيًا مع توفير الموارد للمراجع المستقبلية واحتياجات المعلومات. هذه السجلات لها أهمية كبيرة من حيث حماية حقوق الحزب الفائز. يمنع القاضي أي لبس أو خلاف مع تسجيل المعلومات. ونتيجة لذلك، أكدت الدراسة على أهمية كتابة السجلات من قبل القاضي في الشريعة الإسلامية وحفظها. يمكن أيضًا ملاحظة هذه الممارسة في مناطق أخرى من الإسلام ولها مكانة مهمة في كتب الفقه الإسلامي. على الرغم من وجود آراء مختلفة بين المذاهب الإسلامية، فقد استنتج أن الحصول على كتابة السجلات وحفظها يعتمد على حجج قوية.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، القاضي، السجل، المحاكم، طرق الحفظ.

GİRİŞ

İslam tarihi boyunca, kâdîler yalnızca mahkemelerde görev almamış, aynı zamanda içtihat yaparak, çağın gerektirdiği meselelere çözüm bulmayı ve fetvalar vermeyi amaçlamışlardır. Örneğin, Ebû Hanife, kâdîlerin edindikleri ilmin kaybolmasından duydukları endişe sebebiyle kâdîlerin bir yıl süreyle görevde kalmasının ve ardından belli aralıklarla ilimle meşgul olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.¹ Bu bağlamda, bir kâdî, bir yıl süresince görev yaptıktan sonra görevinden alınır ve tekrar ilimle meşgul olur. Belirli bir süre geçtikten sonra ise, Sultan'ın inisiyatifıyla kendisine tekrar kâdîlik görevi verilebilir.

Mahkemelerde, kâdîler alınan kararları tescil etmiş ve defter şeklinde kayıt altına almışlardır. Bu kayıtlara sicil denir. Sicil kaydı almanın birçok faydası bulunmaktadır. Bununla birlikte, kâdînin sicil kaydı alması zorunlu bir gereklilik değildir; isteğe bağlıdır. Kararı yazılı hale getirip kaydetme konusu tamamen kâdînin takdirine bağlı bir seçimdir. Ancak bazı durumlar, sicil kaydı almayı zorunlu kılabilir. Kararların yazılı bir şekilde sicil halinde tutulması her zaman fayda sağlar. Tarihsel olarak, sicil yalnızca davaların kaybedilmesinde değil, aynı zamanda

¹ Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, nşr. Muhyî Hilâl es-Sîrhân (Bağdad: Matbâ'tü'l-İrşad, 1397/1977), 1/258.

alım, satım, hibe vb. durumlarda da kullanılmıştır. Bu siciller ve kâdîlerin kaydedilen delilleri (sicillerde kayıt altına alınan hüccetler), alım, satım veya hibe gibi durumların ispatlanmasında değerli bir araç olmuştur.²

Sicilleri konu alan çalışmalar literatürümüzde mevcuttur; ancak bu çalışmaların çoğu, belirli bir döneme odaklanmış ve o döneme ait sicillerin içeriğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Özellikle Osmanlı dönemine ait siciller bu çalışmalarda yer almaktadır. Bununla birlikte, İslam Hukuku'ndaki temel kaynaklara dayanan ve konuyu bu çerçevede ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle, dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin kaynaklarına sıkça başvurularak konu İslam hukuku perspektifinden ele alınmıştır. Ayrıca, mevcut çalışmalarda sicillerin tutulma zorunluluğu konusuna pek değinilmemiş, daha çok sicillerin içeriği üzerinde durulup tartışmalara odaklanılmıştır. Bu çalışma ise İslam hukuku çerçevesinde sicillerin tutulma zorunluluğu hakkında bilgi sunmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, sicillerin tutulması gereken durumlarda nasıl tutulacakları ve nasıl saklanacakları konusunda açıklamalar yapılacaktır. Bu bağlamda, bu çalışma kâdîlerin sicil kaydı alma zorunluluğunu ve sicillerin tutulması durumunda niteliklerini ve saklama yöntemlerini İslam hukuku perspektifinden değerlendirerek literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Aynı zamanda, bu çalışma günümüzde mahkemelerde kaydedilen olayların İslam hukukunun klasik metinlerinde yer alan uygulamalarla karşılaştırılmasına olanak sağlayarak, günümüz uygulamalarının İslam hukukunun klasik metinlerinde belirtilen yöntemlerle benzerliklerini ortaya koymaktadır. Bu şekilde, İslam hukukunun dinamizmi bir kez daha vurgulanmaktadır. Aslında, günümüz uygulamalarına bakıldığında, çoğunluğunun klasik fıkıh kitaplarında anlatılan metotlarla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Kavramsal Çerçeve

Kâdî, Arapça kökenli bir ism-i faildir ve fıkıhta, insanların aralarında çözemedikleri veya anlaşamadıkları konuları şer'î hükümlere başvurarak çözen kişiyi ifade eder.

Arapça'da (السجلات) kelimesi, (السجل) kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, içinde yazılı bilgileri içeren ve saklanması amaçlanan kitaplara verilen isimdir.³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisi, söz konusu kelimenin kitap anlamına geldiğini

² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî Karâfi, *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Ebû Kûbza (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1415/1994), 10/77.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadır, 1414/1993), 11/326.

göstermektedir: قُوضِعَ السِّجَالَاتُ فِي كِفَّةٍ 4. Anlamı ise, "Sonra siciller (yani günahlarının yazılı olduğu büyük defterler) terazinin bir kefesine konulur." Kur'an-ı Kerim'de de bu anlamda kullanılmıştır: "Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün..." 5.

Fıkıhtaki anlamı ise, mahkemelerde alınan kararların tutulduğu ve bu kararlar doğrultusunda bazı belgelerin saklandığı defterlere verilen isimdir. Bu defterlere ayrıca "şer'iyye sicilleri" denir. 6 Sicillerin yazıya aktarılması, zaman ve geleneklere göre değişebilir. Örneğin, İbn Nüceym döneminde, bir olay hakkında en az iki şahidin bulunması gerekmektedir. Bahsi geçen şahitler olayı yazıya aktardıktan sonra kâdî tarafından teslim alınır. Bu kayıtlara genellikle kâdî veya kâtib tarafından müdahale edilmeden tutulur. Sicillerin muhafazası ise sadece kâdînin gözetimi altında olmalıdır. 7

Ayrıca, sicil kelimesiyle ilişkili olarak mahkeme ortamında kullanılan diğer kelimelere de değinmek uygun olacaktır:

- Mahzar: Taraflar arasında gerçekleşen olayların kaydedildiği belgelere verilen isimdir. Sanığın kabulü veya inkârı, davacının delili veya sanığın şüpheleri ortadan kaldıracak şekilde yaptığı yemin gibi unsurları içeren tutanakları kapsar. Sicilden farkı, sicilin sadece verilen hükmün metnini içermesidir. 8
- Vesikâ: Sicil ve mahzar terimleri için de kullanılmaktadır. 9
- Hücjet: Kâdî tarafından verilen hükmü içermeyen, ancak kâdî huzurunda tarafların yaptıkları kabulleri ve onayları içeren belgedir. 10

4 Muhammed b. İsmâ b. Sevde Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir & Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Halep: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1395), 17 (No. 2639); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 35 (No. 4300); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb Al-Arna'ut & Adil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 11/571 (No. 6994); Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sâhîh*, nşr. Şu'ayb Al-Arna'ut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 67 (No. 225).

5 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Enbiyâ 21/104.

6 Yunus Uğur, "Şer'iyye Sicilleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/8.

7 Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Raik* (Darü'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 6/299.

8 Muhammed Emîn b. Ömer Âbidîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1412/1992), 5/369.

9 Ebû Muhammed Muvaftakuddîn el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî & Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Darü Âlimu'l-Kûtub, 1417/1997), 10/67.

10 Fahrettin Atar, "Şürût ve Sicillât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/270.

Kādînin Sicil Kaydı Alma Zorunluluğu

Mahkemelerde alınan kararların yazıya geçirilmesi, yani sicillerin tutulması konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Şafiiler, sicil tutulmasının farzı kifaye olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü sicil kaydı almak, çelişkili durumlarda hakların korunmasına yardımcı olmaktadır.¹¹ Malikilere ve Hanefilere göre ise kādînin sicil kaydı alma gibi bir zorunluluğu bulunmamaktadır. Çünkü kādînin asıl görevi, hak sahibine haklarını ulaştırmaktır ve bu da şahitler aracılığıyla gerçekleşir. Taraflar sicil tutulmasını talep ederse, sicil kaydı için kullanılan kağıtların ücretleri beytü'l-mal'dan karşılanması şartıyla yerine getirilir. Eğer beytü'l-mal'da yeterli birikim bulunmazsa, sicil kaydı isteyen taraftan kâğıt ücreti tahsil edilir.¹² Her durumda, kādînin sicil kaydı alma gibi bir zorunluluğu bulunmamaktadır.¹³ Hanbelilere göre ise, taraflardan biri veya her ikisi de kādîden sicil kaydı alınmasını talep ederse, kādînin sicil kaydı alma zorunluluğu bulunur. Örneğin, zekât veren bir kişi, zekât alıcısından zekâtı verdiği dair belge istediğinde, ilgili zekât alıcısının belge verme zorunluluğu vardır. Böylece başka bir zekât alıcısı gelip zekât talep ettiğinde, o belgeyle zekâtını verdiği kanıtlayabilir. Kādînin tuttuğu sicillerde de bu şekilde değerlendirilir. Dolayısıyla herhangi bir olasılığa karşı, kādînin sicil kaydı alması daha uygundur. Ayrıca, kādînin sicil kaydı alma zorunluluğunu gerektiren diğer durumlar şunlardır:

- Davayı kazanan kişinin, kādîden mahkemenin verdiği hükmü kayıt altına almasını istediği durumlarda;¹⁴
- Taraflardan birinin, dinî-hukukî hükümlere uygun olmama durumu söz konusu olduğunda, yani ehliyetinin geçici olarak olmaması durumunda. Örneğin, taraflardan biri akıl hastası, kararsız veya baygın gibi niteliklere sahipse;¹⁵
- Eğer dava, Allah'ın haklarıyla ilgili bir had durumu veya vakıf ve fakirlere yönelik bir vasiyet gibi insanların haklarının bulunduğu durumlarda, sicil kaydı alma zorunluluğu vardır.¹⁶

Bahsedilen durumlarda, kādînin sicil kaydı alması gerekmektedir. Dolayısıyla, çalışmanın devamında, sicillerin tutulmasını zorunlu hale getiren durumlara dayanarak, sicillerin tutulma ve saklama yöntemlerine yer verilecektir.

¹¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984), 8/320.

¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/67.

¹³ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-Hükkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezherriye, 1406/1986), 1/138.

¹⁴ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-Hükkâm*, 1/138.

¹⁵ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1357/1983), 10/140.

¹⁶ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 10/140.

Kādînin Sicil Kaydı Alma Yöntemi

Mahkeme sürecinde, kādînin sicil kaydı almasıyla ilgili bir dizi önemli unsur bulunmaktadır. Mahzarlar ve sicillerde, bilgilerin kısa ve öz olmaması gerekmektedir. Tam tersine, bilgiler detaylı bir şekilde ifade edilmelidir çünkü herhangi bir detay göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, sicillerde yer alan yazıların açık, okunabilir ve anlaşılır olması önemlidir. Çünkü sicil kaydı alma, olası bir anlaşmazlık durumunda sicillere başvurarak söz konusu anlaşmazlığı sona erdirmeyi amaçlar. Dolayısıyla yazılar anlaşılabilir olmalıdır. Ayrıca, ilgili dönemde kullanılan yazı malzemelerinin, okunabilirlik açısından uygun ve yaygın olan malzemeler olması da önemlidir. Çünkü bunların dışında kalan malzemeler, yazının okunmasını engelleyebilir. Hanefilerin de bu konudaki görüşleri aynı doğrultudadır. Hanefilere göre, boşanma için bir yazı yazan kişi, yazının okunması ve anlaşılması açısından herhangi bir engel bulunmadığı sürece boşanma gerçekleşir. Ancak yazının okunması ve anlaşılması konusunda en küçük bir engel varsa, boşanma gerçekleşmez. Dolayısıyla sicillerin tutulmasında da aynı titizlik ve hassasiyet gösterilmelidir.¹⁷

Mahzarların Yazılma Yöntemi

Mahzarları yazan kâtibin izlemesi gereken yol aşağıdaki gibi olmalıdır: Yazıya besmele ve hamdele ile başlanmalıdır. Daha sonra, davayı yargılayan mahkemenin bulunduğu bölgeyi belirttikten sonra davacının, babasının ve dedesinin isimleri kaydedilmelidir. Ardından, davacının kimlik bilgileri, mesleği, ait olduğu kabilesi, ikamet ettiği bölge, namazlarını kıldığı mescit vb. kişisel bilgileri yazıya geçirilmelidir. Ayrıca, davacının mahkemeye katılıp katılmadığı bilgisi de paylaşılmalıdır. Aynı şekilde, davalı ve şahitler için de aynı adımlar takip edilmelidir.

Daha sonra, kâtibin dava konusunu belirterek mahkemede yapılan ikrarlar, inkarlar, yeminler vb. bilgileri kaydetmesi gerekmektedir. Ayrıca, bu mahzarlarda, kādînin adı ve mahzarların düzenlendiği tarih de kaydedilmelidir. Eğer mahkemede kādî yerine bir naîbi görev yapıyorsa, bu durumda naîbin kişisel özellikleri de önce bahsedilen bilgilere ek olarak kaydedilmelidir.

Mahzarların kaleme alınmasında dikkate alınması gereken başka bir husus ise, bu mahzarların, davanın gerçekleştiği bölgenin adetlerine, geleneklerine ve terminolojisine uygun olması gerektiğidir.

Sicillerin Yazılma Yöntemi

¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 3/246.

Siciller kaydedilirken mahzarlarında yer alan tüm bilgilerin belirtilmesi gerekmektedir. Bu kayıtlara ek olarak, davayı kaybeden tarafın, kâdînin itiraz için sağladığı imkân ve süre hakkında bilgi verilmelidir. Eğer bu süre içinde davayı kaybeden taraf itiraz ederse, kâdî bu bilgiyi sicile kaydeder. Ancak herhangi bir itiraz olmazsa, tarafın itiraz etmediği bilgisi de yazıya geçirilir. Ayrıca sicilde, davanın ve şahitlerin ifadeleri, bilgileri âlimlere sunulur ve bu ifadelerin geçerliliği hakkında bilgi paylaşılır.¹⁸

Sicilde yer alan tüm bilgiler, detaylarıyla birlikte belirtilmelidir. Örneğin, bir dava sonucunda karar açıklandığında, davanın sonucu ve davacı ile davalının isimleri açık bir şekilde ifade edilmelidir. Hiçbir belirsizlik olmamalıdır. Örneğin, Ahmet oğlu Mehmet'in Ali oğlu Hamza'ya karşı açtığı dava gibi net ifadeler kullanılmalıdır. Bu beyan aynı şekilde şahitler için de geçerlidir. Sadece "falan kişi katıldı" demek yeterli değildir, bu kişinin hem katıldığı hem de şahitlik yaptığı ifadeleri yer almalıdır.¹⁹

Ayrıca, söz konusu sicilin, davayı kazanan taraf için hukuki bir delil olduğu bilgisine de yer verilmelidir. Dava sona erdikten ve siciller kaydedildikten sonra, davanın sonucu belirtilir ve sicilin bir kopyası kâdîye sunulur. Kâdî, herhangi bir eksiklik olmadığından emin olur, gerektiğinde düzeltmeler yapar ve sonunda imzasını atarak mührünü vurur ve davayı sonuçlandırır. Ardından, sicil kaydı almayı talep eden tarafa veya davayı kazanan tarafa sicilin diğer bir kopyası verilir.²⁰

O günün koşullarına ve kâdînin isteğine göre, sicil kaydı alma konusunda kâdîler kâtiplere başvurabilmektedir. Ancak bu kâtiplerin dört şarta uyması gerekmektedir: Adalet sahibi olmaları, akıllı olmaları, fıkıh bilgisine sahip olmaları ve saygın bir kişi olmaları gerekmektedir. Ayrıca, kâdînin veya kâtipin sicilleri kaydederken ücret almasına izin verilmiştir.²¹

Kâdînin Sicilleri Saklama Yöntemi

Kâdîler, mahkemelerde verilen hükümleri ve ilgili belgeleri sicillere kaydettikten sonra, bu sicillerin korunmasından sorumludurlar. Siciller, kâdîler için değerli emanetlerdir. Bu nedenle, bir kâdî göreve başladığında ilk yapması gereken şey, mahkemede alınan kararların kaydedildiği sicilleri teslim almaktır. Bu teslimat, önceki kâdînin görev süresi sona erdikten sonra, güvenilir kişilerin huzurunda gerçekleştirilir. Genellikle, yeni kâdî, güvenilir iki kişiyi eski kâdîye gönderir ve sicilleri onlardan teslim alır.²² Daha sonra, yeni kâdî, teslim aldığı sicilleri her konuyu ayrı ayrı sınıflandırarak düzenler. Bu düzenleme, gerektiğinde kolaylık sağlamak amacıyla yapılır. Son olarak, kâdî kendi mührünü sicillere vurur. Bu mühür

¹⁸ Nizamettin Burhânpûrlu (ed.), *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Darü'l-Fikr, 1310/1892), 6/160-162.

¹⁹ Burhânpûrlu, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6/160.

²⁰ Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 1/259.

²¹ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 8/251.

²² Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 1/258.

sayesinde, siciller herhangi bir müdahale veya eksiklikten korunmuş olur. Bu şekilde siciller güvende tutulur ve saklanır.²³

Günün sonunda, kâdî, topladığı sicillere mührünü vurur. Bu sicilleri bir dosyada saklar. Bu işlem hem hafta sonunda hem de yıl sonunda gerçekleştirilir. Ardından, sicilleri içeren dosyaları mühürleyerek koruma altına alır. Daha sonra, bu mühürlü dosyaları kendi gözetimi altında, kilitli bir kasada veya sandıkta saklar. Dosyalara veya sicillere kimse, kâdînin izni veya denetimi olmadan erişemez.²⁴

Yukarıda bahsedilen tüm süreçlerin gerçekleştirilebilmesi için, kâdînin sicillere ve mahzarlara hâkim olması, kâtîplerini denetlemesi ve onlara güven vermesi önemlidir. Aksi takdirde, saklanan sicillerde şüphe oluşabilir.²⁵

Sicillerin Tekrar Müracaat Edilmesi

Kâdînin sicil kaydı almasında en önemli unsur, gerektiğinde tekrar başvurulabilmesidir. Ancak zaman geçtikçe, bazı kâdîler olayları hatırlamayabilir veya kendi yazılarını tanıyamayabilirler. Bu durumda, sicillerin içeriğiyle hüküm vermek, âlimler arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Ebû Hanife ve diğer çoğu fakih, kâdînin olayı hatırlamaması durumunda, kendi yazısı olsa bile, hatta o sicilin bir nüshası kendi koruması altında bile olsa, o sicilin içeriğiyle amel edilemeyeceğini savunmuşlardır. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Hanbelîler ve Şâfiîler ise, eğer kâdînin elinde o sicilin bir nüshası ve üzerinde kendi mührü bulunuyorsa, olayı hatırlamasa bile, o sicilin içeriğiyle amel edebileceğini belirtmişlerdir.²⁶

Sicillere başvurulurken, kâdînin olayı hatırlamaması durumunda, fukahânın farklı görüşleri vardır. Şâfiîler ve Hanefîler, şahitlerin ifadelerinin bir etkisi olmayacağını savunurken, Mâlikîler, Hanbelîler, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi Hanefî âlimleri, iki güvenilir şahidin söz konusu yazının o kâdîye ait olduğunu beyan etmeleri durumunda ifadelerinin kabul edileceğini belirtmişlerdir. Bu durumda, sicillerin içerdiği bilgilere dayanarak, kâdî hüküm verebilir.²⁷

SONUÇ

Bu çalışma, İslam Hukuku bağlamında kâdîlerin sicil kaydı alma ve saklama yöntemini incelemiştir. Araştırma sonucunda, sicil kaydı almanın ve sicillerin saklanması önemli olduğu sonucuna varılmıştır.

²³ Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 1/259.

²⁴ Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 16/90.

²⁵ Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, 3/73.

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/67.

²⁷ Burhânpûrlu, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/340.

İslam hukukunda, mahkemelerin ve kâdîlerin insanların haklarını koruma görevi olduğu açıktır. Bu nedenle, mahkemelerdeki olaylar ve verilen hükümler kayıt altına alınmalıdır. Sicil kaydı alma, geçmişteki hükümlere tekrar başvurulması gerektiğinde önemli bir referans noktası sağlar.

Farklı İslam mezhepleri arasında sicil kaydı alma konusunda farklı görüşler bulunmasına rağmen, genel olarak sicillerin tutulması ve muhafaza edilmesi gerektiği kabul edilmektedir. Bu, mahkemelerdeki olayların ve nihai kararların doğru bir şekilde kaydedilmesini sağlar. Ayrıca, davayı kazanan tarafın haklarının korunması açısından da sicillerin büyük önemi vardır.

İslam'ın klasik metinlerinde sicil kaydı alma ve saklama yöntemine büyük bir önem verildiği görülmektedir. Bu, o dönemdeki sınırlı imkanlara rağmen mahkemelerin ve sicillerin önemli olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, İslam Hukuku bağlamında kâdîlerin sicil kaydı alma ve saklama yöntemi, adaletin sağlanması ve insanların haklarının korunması açısından kritik bir role sahiptir. Sicillerin doğru bir şekilde tutulması ve muhafaza edilmesi, gelecekteki ihtiyaçlara ve hukuki referanslara cevap verme konusunda önemli bir kaynak sağlar. Bu nedenle, kâdîlerin bu görevlerini titizlikle yerine getirmeleri ve İslam hukukunun temel prensiplerine bağlı kalmaları büyük önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Atar, Fahrettin. "Şürût ve Sicillât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfû'l-Kimâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Burhânpûrlu, Nizamettin (ed.). *el-Fetâva'l-Hindîyye*. 6 Cilt. Darü'l-Fıkr, 2. Basım, 1310/1892.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şu'ayb Al-Arna'ut & Adil Mürşid. Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Haydar, Ali Efendi (ed.). *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l Ceyl, 1. Basım, 1411/1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer Âbidîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2. Basım, 1412/1992.

- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî. *Tebssiratü'l-Hükkâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezherriye, 1. Basım, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Muhtâc*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1357/1983.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sâhîh*. nşr. Şu'ayb Al-Arna'ut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî & Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Darü Âlimu'l-Kûtub, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadîr, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-Raik*. 8 Cilt. Darü'l-Kitabi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. nşr. Muhammed Ebû Kûbza. 14 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1415/1994.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz & Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-Muhtâc*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984.
- Sadrüşşehid, Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze. *Şerhu Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*. nşr. Muhyî Hîlâl es-Sîrhân. 4 Cilt. Bağdad: Matbâ'tü'l-İrşad, 1. Basım, 1397/1977.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevde. *es-Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir & Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Halep: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1395.
- Uğur, Yunus. "Şer'iyye Sicilleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/8-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

EMEVÎ DÖNEMİ ARAP ŞİİRİ TÜRLERİNE VE ŞAİRLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Merve KÜÇÜKZOROĞLU

Öz

Arap toplumu, Cahiliye devrinde çöl ikliminin şekillendirdiği, kabileciliğin ve asabiyetin tahakkümünde göçebe bir hayat sürmüştür. Yaşanan hayat tarzı şiire de yansımış, çöl tasvirlerinin ağırlıkta olduğu, kabile eksenli şiirler nazmedilmiştir. Zamanın yaygın dînî inancının putperestlik olması, ahlakî bozulmayı tetikleyen adet ve geleneklerin yaygınlığı, dönemin şiir anlayışında etkili olmuştur.

İslâmiyet'in zuhuruyla toplumun yaşayış tarzında kayda değer değişiklikler meydana gelmiştir. Kabilecilik ve asabiyete, sapkın adet ve geleneklere son verilmiştir. İslâmiyet'in getirdiği bazı sınırlamalarla birlikte zevk, eğlence, içki gibi konuları konu edinen şiirlerde azalma meydana gelmiştir. Kabileler arasında zaten var olan savaşlar fetih politikası sonucunda artmış, şairlerin ele aldığı konular daha çok yeni dinin yayılışını hızlandırmaya yönelik olmuştur.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Emevî dönemi şiirinin, Sadru'l-İslâm dönemini tamamlayıcı nitelikte olması beklenirken tam tersi bir tabloyla karşılaşılmıştır. Hz. Osman döneminde başlayan ilk siyasi karışıklıklar daha sonraları büyük hadiselerin çıkmasına sebebiyet vermiştir. Yaşanan gelişmeler şiire de tesir etmiş, cahiliyeden beri süregelen şiir türlerine yenileri eklenmiştir.

Çalışmamızda Emevî döneminin siyasi, sosyal ve dînî yapısına değinilerek bu yapının şiir türlerine etkisi üzerinden bağlantı kurulup dönemin şiir türleri hakkında bilgi verilecektir. Akabinde dönem şairlerinin biyografileri ve çalışmaları hakkında malumat verilip dönemin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Emevi Dönemi, Şiir, Şair

AN OVERVIEW OF ARAB POETRY TYPES AND POETS IN THE Umayyad PERIOD

Abstract

The Arab society led a nomadic life shaped by the desert climate during the Age of Ignorance, under the dominance of tribalism and factionalism. The life style lived was also reflected in the poetry, and tribal-oriented poems, in which desert depictions were dominant, were written. The widespread religious belief of the time was paganism, and the prevalence of customs and traditions that triggered moral deterioration were influential in the understanding of poetry of the period.

With the advent of Islam, significant changes have occurred in the way of life of the society. Tribalism and factionalism, perverted customs and traditions were put to an end. With the some restrictions brought by Islam, the poems dealing with subjects such as pleasure, entertainment and alcohol have decreased. The wars that already existed between the tribes increased as a result of the policy of conquest, and the topics that the poets dealt with were mostly aimed at accelerating the spread of the new religion.

While it is expected that the poetry of the Umayyad period, which is the subject of our study, will be complementary to the Sadru'l-Islam period, the opposite picture has been encountered. While it is expected that the poetry of the Umayyad period, which is the subject of our study, will be complementary to the Sadru'l-Islam period, the opposite picture has been encountered. The first political turmoil that started during the reign of Hz. Osman led to major events later on. The developments have also affected poetry, and new types of poetry have been added to the ongoing poetry genres since ignorance.

In our study, the political, social and religious structure of the Umayyad period will be mentioned, and information will be given about the poetry types of the period by establishing a connection through the effect of this structure on poetry types. Then, information will be given about the biographies and works of the poets of the period and the evaluation of the period will be made.

Key Words: Arabic Literature, Umayyad Period, Poetry, Poet

Giriş: Dönemin Siyasi ve Sosyal Yapısı

Emevî dönemi, Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra 661-750 yılları arasında hüküm süren ilk İslâm hanedanlığı dönemidir. Devlet, adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın mensup olduğu Benî Ümeyye kabilesinden almıştır.¹ Emevî Devleti'nin kökleri cahiliye dönemine kadar uzanmaktadır. Mekke'nin yönetimi hususunda cahiliye döneminden beri Hâşimoğulları ile rekabet halinde olan Ümeyyeoğulları, nübüvvetten sonra Haşimoğullarının gölgesinde kalmıştır.²

Devletin kurucusu Hz. Muâviye, (ö. 60/680) Mekke'nin fethinin ilk günü İslâm diniyle müşerref olmuştur. Hz. Ebû Bekir, (ö. 13/634) Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde önemli görevlere getirilmiş ve devletin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Ancak Hz. Osman'ın şahadetiyle halifeye olan tutumu değişmiştir. Hz. Muâviye, Hz. Osman'ı şehit edenleri cezalandırmamasını öne sürerek Hz. Ali'ye biat etmemiştir.³

Hz. Ali'nin halifeliği döneminde vuku bulan Cemel Vakası, Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı gibi hadiseler sonucu ülkedeki siyasi durumlar karışık bir hal almıştır. Hz. Ali'nin vefatının ardından oğlu Hz. Hasan halife ilan edilmiş ancak kendisi daha sonra Hz. Muâviye'ye biat etmiştir. Böylelikle Hz. Muâviye halife olmuş ve Emevî Devleti fiilen kurulmuştur. Kendisi sağlığında oğlu Yezîd için zorla biat almış ve sonraki halifeler de saltanat yoluyla başa geçmişlerdir. İlerleyen süreçte bu duruma tepki olarak Zübeyriler, Şiîler, Hâricîler gibi muhalif siyasi gruplar ortaya çıkmıştır.⁴

Hz. Muâviye vefat ettikten sonra oğlu Yezîd halife olmuştur. Hz. Hüseyin, Hz. Muâviye'nin vefatından önce almış olduğu bu biati kabul etmemiş, kendi halifeliğini ilan etmiştir. Ancak Kerbelâ'da acı bir şekilde şehit edilmiştir. Dahası Yezîd döneminde İslâm dünyasının en bedbaht olayları yaşanmıştır. Kutsal şehirlerin talan edilmesi, Kâbe'nin

¹ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87; Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Baskı, 2019), 55; İbrahim Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2020), 49.

² Eyüp Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/8 (Güz 2014), 167-168.

³ Yiğit, "Emevîler", 11/88; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 168.

⁴ Yiğit, "Emevîler", 11/89; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 168-169; Ahmet Kâzım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2017), 72.

mançınıkla taşlanması yaşanan olumsuz hadiseler arasındadır.⁵ Bu olaylardan da anlaşılacağı üzere Hz. Muâviye döneminde üzeri örtülen muhalif durumlar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Emevî Dönemi birçok yönden Sadru'l- İslâm'dan farklılık göstermektedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere yönetim şekli saltanata dönüşmüştür. Bunun yanında manevi atmosferden uzaklaşmış, cahiliye döneminde yaygın olan kabilecilik anlayışı yeniden önem kazanmıştır.⁶ Müslüman halk; Araplar, mevâlî ve köleler olmak üzere üç gruba ayrılmış, gayr-i Müslimlere ise ve zimmîler denilmiştir.⁷ Öncesinde kavimler arasında hakkaniyetli bir şekilde davranılırken ve kabileler arasında hiçbir ayırım yapılmazken, Emevî döneminde Arapçılık esas alınmış, Arap olmayanlara yapılan muamele farklı olmuştur. Örneğin mevâlî sınıfının düzenlenen ziyafetlere katılma hakkı olmamış, namazda Araplarla aynı safta duramamış, Arap kızlarıyla evlenmeleri suç sayılmıştır. Mevâlînin cenazesine yapılan muamele bile farklı olmuş, Arap olmayan Müslümanlar toplumda ötekileştirilmişlerdir. Fethedilen bölgelerdeki resmi dilin Arapça yapılması, tedavüldeki paralar yerine Arap paralarının kullanılması ve paralardaki motiflerin değiştirilmesi gibi eylemler de milliyetçi bir tutum sergilendiğini göstermektedir.⁸

Dönemde görülen manevi zafiyetle birlikte ahlakta da çöküşler yaşanmıştır. Fetihlerin artması sonucu refah seviyesinin yükselmesiyle insanlar eğlenceye meylenmiş ve iffet duygusu gitgide zayıflamıştır. Farklı milletlerle bir arada yaşamının neticesinde muhtelif kültürlerden etkilenilmiş ve cariye sayısında ciddi bir artış olmuştur. Söz konusu durum dönemin şiirlerine de yansımış ve uygunsuz meseleler şiirlere konu edilmiştir.⁹ Vaziyetin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek vermek yerinde olacaktır. Kâbe'nin kadın-erkek karışık bir şekilde tavaf edildiği zamanlar Halid Kasrî adında bir vali döneminde bir şair, kadınların da iştiraki sebebiyle hac ve umre vakitlerini dört gözle beklediği anlamına gelen bir şiir söylemiş, bunun üzerine kadın ve erkeklerin birlikte tavaf yapmaları yasaklanmıştır.¹⁰

1. Emevî Dönemi Şiiri Genel Özellikleri

Şiir, nazma döküldüğü dönemde olup bitenlerin bir aynası gibidir. Emevî döneminde Arap şiiri biçimsel özelliklerini korumuş, konuları bakımından diğer dönemlerden ayrılmıştır. Bu konuların değişmesinde dönemin siyasi ve sosyal yapısı etkili olmuştur. Yaşanan karışıklıklar halk içinde gruplaşmalara neden olmuştur. Bu gruplar dönemin en iyi aracı olan şiiri kullanarak kendi siyasi ve dîni görüşlerini topluma aktarmışlardır. Sonuç itibarıyla Cahiliyeden beri mevcut olan şiir türlerinin yanında yeni bir tür olarak siyasi şiir ortaya çıkmıştır.¹¹

⁵ Yiğit, "Emevîler", 11/90; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017), 14-15.

⁶ Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 72-73.

⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 24.

⁸ Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 73,75.

⁹ Nizamettin Parlak, "Emevîler Döneminde Sanat", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 135.

¹⁰ Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 74-75.

¹¹ Yiğit, "Emevîler", 11/96; Mehmet Yalar, "Arap Şiiri", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 331-332; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 79; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 51.

Muhtelif dînî grupların ortaya çıkması sonucunda inanç unsuru, Sadru'l-İslâm döneminden farklı bir şekilde şiire yansımıştır. Bu durum, daha çok Şîî şairlerinin şiirlerinde görülmüştür.¹²

Yönetim sisteminde saltanat anlayışının benimsenmesi, halk arasında bariz bir sınıf ayrımı yapılması gibi durumlar hükümdarlara karşı ayaklanma ve baş kaldırı ruhunu körüklemiştir. Bu durum özellikle Hâricîler'in şiirlerinde kendini göstermiştir.¹³

Devlet adamları şairlere karşı ılımlı yaklaşmış ve kendilerini öven şairlere teşvik edici ödüller vermeleri medih türünün gelişmesinde ve şiirin bir gelir kaynağı haline gelmesinde etkili olmuştur.¹⁴

Cahiliyedeki kabilecilik anlayışının yeniden canlanması üzerine kabileler arası rekabet artmıştır. Şairler toplumda yaşanan siyasi, dînî, sosyal olumsuzlukların da etkisiyle gerek kabilelerin birbirini yediği gerek yönetimin yerildiği şiirler kaleme almış, hiciv şiirlerinin üslubu daha da keskin ve yaralayıcı olmuştur.¹⁵

Artan fetihler sonucu yabancı unsurların Araplarla birlikte yaşamaya başlaması neticesinde, kültürel etkileşimlerin şiirlere yansıtılmasıyla şiire farklı katkılarda bulunulmuştur.¹⁶

Şairlerin içinde buldukları bolluk ve rahat yaşam biçimi onları cariyelerle münasebet kurmaya ve aşk şiirleri söylemeye sevk etmiştir.¹⁷

2. Emevî Dönemindeki Şiir Türleri

Bahsi geçtiği üzere Emevî döneminde yaşanan hadiseler, yeni şiir türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İlâveten cahiliyeden beri varlığını ve özelliklerini koruyan türler de mevcuttur. Bu başlık altında şiir türleri geleneksel ve yeni türler olmak üzere iki başlık altında incelenecektir.¹⁸

2.1. Geleneksel Türler

2.1.1. Medih

Birileri tarafından beğenilmek ve övülmek her insanın fitratında bulunan bir istek olduğundan övgü şiirleri insanlık var olduğundan beri mevcuttur denilebilir. Bundan mütevellit medih, Arap şiirinde en çok işlenen konuların başında yer almaktadır. Sözlükte övmek, birinin meziyetlerini dile getirmek anlamına gelen medih, terim olarak “övgü şiiri” manasında kullanılır.¹⁹

Medihin Emevî dönemine kadarki süreçteki gelişimine bakılacak olursa cahiliyedeki övgü şiirlerinde fertlerden çok kabileler methedilmiş, somut özelliklerden ziyade

¹² Yalar, “Arap Şiiri”, 332.; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 49.

¹³ Yalar, “Arap Şiiri”, 332; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 56; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 49.

¹⁴ Yiğit, “Emevîler”, 11/96; Parlak, “Emevîler Döneminde Sanat”, 131; Yalar, “Arap Şiiri”, 332; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 79; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 49.

¹⁵ Yalar, “Arap Şiiri”, 332; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 56; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2022), 53.

¹⁶ Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 79; Gibb, *Arap Edebiyatı*, 50; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 49.

¹⁷ Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 79; Gibb, *Arap Edebiyatı*, 53.

¹⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 52, 147.

¹⁹ İsmail Durmuş, “Methiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/406; Tayyip Tüz, “Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/9 (Bahar 2015), 259. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 63.

kahramanlık, cömertlik gibi soyut durumlar övülmüştür. Bazı şairler mal elde etme amacı güderek bu türde şiirler yazmıştır ancak, bu anlayışı dönemin tamamına mâl etmek mümkün değildir. Zira bu şekildeki çalışmalar azınlıktadır.²⁰

Sadru'l-İslâm döneminde şiirin içeriğinde birtakım değişiklikler olmuştur. Efendimiz'in (sav) peygamberliği, İslâm diniyle gelen sistemin hak oluşu, dinin yüceliği gibi mevzular şiire konu edilmiştir. Efendimiz (sav) medih türündeki şiirin İslâm davetine olumlu yönde etkilerini görmesi sebebiyle bir kısıtlamaya gitmemiş, ancak övgüde aşırıya gidilmesini istememiştir.²¹ Birini yüceltme ya da birine arka çıkma amacıyla kaleme alındığında şiir sahibine tepki gösterilmiştir. Bu nedenle medih şiirleri Sadru'l-İslâm döneminde bir geçim kaynağı olmamıştır.²²

Emevî dönemine gelindiğinde ise Hz. Muâviye bu şiir türünün kendi davasını desteklemek amacıyla kullanılmasına müsaade etmiştir. Mervanoğullarından sonra ise medihin alanı daha da genişlemiş, verilen ödüllerin de etkisiyle haklı haksız herkesi methetmek için yazılır olmuştur. Netice itibariyle şairler arasında bir rekabet ortamı oluşmuştur.²³ Ayrıca Emevîler'i, Zübeyrîler'i, Şûîler'i ve Hâricîler'i öven grupların şairleri de bu dönemde kayda değer eserler nazmetmişlerdir. Cerîr (ö. 110/728 [?]), Ferezdak (ö. 114/732) ve Ahtal'ın (ö. 92/710-11) "nekâiz" türü şiirleri arasında da methiyelere yer verilmiştir.²⁴

Ahtal, Cerîr, Ferezdak, Zürrumme (ö. 117/735), Nâbiga eş-Şeybânî (ö. 127/745 [?]) medih türünün en önemli temsilcileri arasındadır.²⁵

2.1.2. Hiciv

Hiciv de medih gibi cahiliyeden beri varlığını koruyan, neredeyse her şairin söylediği şiir türlerinden biridir.²⁶ Sözlükte bir lafzı harflerini sayarak ve heceleyerek okumak anlamındaki hiciv, ıstılâhî olarak "bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, yermek" anlamına gelir.²⁷ Cahiliyede kişiye yönelik olan türüne hicâu'l-ferdî, topluluğa yönelik olan türüne ise hicâu'l-cemâ'î denilmiştir. Şairler kendi kabilelerinin kahramanlık, cömertlik gibi hasletlerini övüp medih türünde şiirler söylerken aynı zamanda karşı kabileyi bunların zıttı vasıflarla alaycı bir dille hicvetmişlerdir.²⁸

İslâm'ın başlangıç döneminde Efendimiz (sav) hicve bazı sınırlamalar getirmiştir. Müşriklerin yaptıkları hicivlere karşılık Müslümanların da onları hicvetmelerini istemiştir. Bunun yanında söz konusu yeme eyleminin hiciv nazmeden müşrik kişiyle sınırlı kalması sağlanmış, o kişinin kabilesine veya başka birine karşılık verilmesi

²⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 52.

²¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 53.

²² Yalar, "Arap Şiiri", 333.

²³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 53; Yalar, "Arap Şiiri", 333.

²⁴ Durmuş, "Methiye", 39/407.

²⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 53-54; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 261.

²⁶ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 63.

²⁷ M. Orhan Okay, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/447.

²⁸ Durmuş, "Hiciv (Arap Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/448; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 58; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 261.

durumunda şaire ceza verilmiştir.²⁹ Sahâbe döneminde de aynı tutum devam ettirilmiş ve Hz. Ömer, hicivleri sebebiyle Hutay'e'yi (ö. 45/665) hapse attırması, ancak tövbe etmesinin ardından cezasını kaldırmıştır.³⁰ İslâm'ın ilk döneminde kabilecilik ekseninde yazılan şiirlerin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Nitekim insanlar arasında eşitliği sağlamayı amaçlayan İslâm diniyle birlikte kabilecilik de eski değerini yitirmiştir.³¹

Emevî dönemine gelindiğinde kabilecilik anlayışının canlanmasıyla birlikte bu türdeki şiirlerin daha çok itibar gördüğü ve daha sert bir üsluba büründüğü görülmüştür. Fethedilen arazilerin kabileler arasında sağlam bir şekilde paylaşılması, kabilecilik anlayışının yeniden canlanmasının altında yatan sebeplerden biridir. Bunun yanında Emevîler, diğer kabileleri Şam'daki yönetimden uzak tutmak için kabileler arasındaki anlaşmazlıkları körüklemiştir.³² Aynı zamanda kabilelerin birbirleriyle hicivleştiği nakîza adı verilen bir şiir türü ortaya çıkmıştır. Bu yeni şiir türlerinden bahsedilirken ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Siyasi düzensizlik, yönetime karşı yapılan muhalif hareketler, halifelerin tutumu hicvin gelişimini etkilemiştir.³³ Emevî yönetiminin takip ettiği siyasete aykırı davranışlarda bulunan Müslümanların hicvedilmesi hususunda müdahale edilmemiş, hatta zaman zaman bu şekilde hicvedilmeleri özendirilmiştir. Örneğin rivayete göre Ahtal (ö. 92/710-11), Yezîd'in isteği üzerine önce Ensarı, sonra da bazı önemli Arap kabilelerini hicvetmiştir.³⁴ Bu olumsuz gelişmede Emevî hanedanının büyük payı olduğu anlaşılmaktadır.

Şairin, övdüğü kimseden beklediği ödülü alamaması, şairin bir işi olduğunda devlet adamlarının kendilerine yardımcı olmaması gibi durumlar bu dönemde hicvin artmasında etken sebepler olmuştur. Bundan dolayı Emevîler devrinde halife, vezir, vali, nakib ve kâtip gibi devlet nezdinde önemli konuma sahip pek çok kimse önceki devirlere nispeten daha ağır hicivlere hedef olmuştur.³⁵ Önceki dönemde yazılan hicivlerde korkaklık, cimrilik gibi özellikler yerilirken Emevîlerde bunlara ek olarak dinsizlik, zındıklık, münafıklık gibi dînî vasıflar da şiire konu edilmiştir.³⁶

Nakîza türünde eserler veren Cerîr (ö. 110/728 [?]), Ahtal (ö. 92/710-11) ve Ferezdak (ö. 114/732) hariç tutulursa Yezîd b. Müferriğ (ö. 69/688), Hakem b. Abdel (ö. 100/718), Sâbit Kutna (ö. 110/728) bu türün öne çıkan şairleri arasındadır.³⁷

2.1.3. Mersiye

Ölenin iyiliklerini anıp ağlamak, onun hakkında ağıt söylemek manasına gelen mersiye Arap edebiyatındaki başlangıcının cahiliye döneminde kadınların cenaze törenlerinde söyledikleri ahenkli sözlere kadar götürülmesi mümkündür. Bu sözler ileriki zamanlarda manzum kalıplara dökülerek mersiye olarak bilinen şiir türü ortaya

²⁹ Durmuş, "Hiciv", 17/448; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 58; Yalar, "Arap Şiiri", 333.

³⁰ Yalar, "Arap Şiiri", 333.

³¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 63.

³² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 64-65.

³³ Durmuş, "Hiciv", 17/448; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 59; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 262.

³⁴ Yalar, "Arap Şiiri", 333.

³⁵ Durmuş, "Hiciv", 17/448; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 59.

³⁶ Durmuş, "Hiciv", 17/448; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 59; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 262.

³⁷ Yiğit, "Emevîler", 11/96; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 60.

çıkıştır.³⁸ Ölen kimse şiirlerde cesaret, kahramanlık, cömertlik, yardımseverlik gibi vasıflarla methedilmiştir.³⁹ Ayrıca öldürülen kişilerin intikamını almaya yemin etme ve düşmanı korkutma temalarına da yer verilmiştir.⁴⁰

Sadru'l-İslâm dönemine gelindiğinde mersiye de sair türlerde olduğu gibi dînî bir hüviyet kazanmıştır. İslâm'ın etkisiyle oç alma gibi kötü fiilleri teşvik eden şiirler de terk edilmiştir. Şairler şiirlerinde İslâm'ın yüceltilmesi uğrunda şehit düşen şahsiyetlere yönelik duygularını ifade etmişlerdir.⁴¹

Emevî döneminde ise, siyasi amaçlarla nazmedilmiş siyasi mersiye şiirleri bir yana bırakılırsa geleneksel olarak Sadru'l-İslâm dönemindeki mersiye şiirleri doğrultusunda nazmedilip bu şiirlerde sevilen bir yakının, halife veya başka devlet adamlarının kaybı işlenmiştir.⁴² Dönemin ayırt edici bir özelliğine değinilecek olursa bu dönemde şairler birbirlerine mersiye yazmışlardır. Birbirlerini hicvetmeleriyle döneme damgalarını vuran Cerîr ve Ferezdak gösterilebilir duruma misal gösterilebilir. Cerîr, Ferezdak vefat ettiğinde onun için mersiye yazmıştır. Aynı şekilde dönemin ayırt edici bir diğer özelliği şairlerin öleceklerini anladıkları zaman kendileri için mersiye yazmalarıdır. Horasan'daki savaflara katılıp öleceği vaktin yaklaştığını hisseden şair Mâlik b. er-Reyb et-Temîmî (ö. 60/680) kendisi için mersiye yazmıştır.⁴³

2.1.4. Gazel

Gazel, klasik Arap şiirinin başta gelen şiir türlerinden biridir. Cahiliye döneminden intikal edip aşk, şarap, kadın gibi konuların işlendiği bir tür olan gazel,⁴⁴ Emevîler dönemine kadar müstakil bir şiir türü olmamış, nesib ve teşbib isimleri altında kasidenin bir bölümü olmuştur. Cahiliye döneminde sarîh ve afîf gazel olmak üzere iki çeşit gazel mevcuttur. Sarîh gazel hissi ya da fahiş isimleriyle de anılmıştır. Bu gazelde bedensel aşk merkezli kadının dış güzelliğinden bahsedilmiş ve ilaveten uygunsuz detaylara yer verilmiştir. Afîf gazelde ise bedensel güzellikten ziyade duygulara yer verilip platonik bir aşktan bahsedilmiştir.⁴⁵

Sadru'l-İslâm döneminde gazelin daha zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Zira İslâmiyet'in gelişiyle şairler, şiirlerinde dînî konuları işlemeye teveccüh göstermişler ve medih, fahr, mersiye, hiciv gibi türlerde kendilerini göstermişlerdir. Bunun yanında kadınlar hakkındaki düşüncelerini açık bir şekilde şiirlerine dökmekten imtina etmeleri de gazelin nazmedilme oranının düşmesinde rol oynamıştır.⁴⁶

Emevî devrine gelindiğinde gazel artık müstakil bir form kazanmış ve bilhassa Hicaz bölgesinde gelişmiştir. Sadru'l-İslâm'da Efendimiz (sav) ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gazele ihtiyatlı yaklaşılmıştır, ancak Emevîlerde bu hassasiyet gitgide zayıflamıştır. Şairlerin yanında toplumun önde gelen isimleri hatta Ömer b. Abdülazîz (ö.

³⁸ Mehmet Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215.

³⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 68.

⁴⁰ Toprak, "Mersiye", 29/215.

⁴¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 68.

⁴² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 69.

⁴³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 72-73.

⁴⁴ Halûk İpekten, "Gazel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/440.

⁴⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 74-75.

⁴⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 76.

101/720) hariç yöneticiler de zevk ve eğlenceye düşkün olmuş, Yezîd b. Muâviye gibi bazı yöneticiler gazel yazanlara çanak tutmuş, kendileri de gazel yazmışlardır. Öyle ki toplumun mühim şahsiyetlerinden kimisi evlerinde eğlence meclisleri düzenlemiş ve buralarda kadınların şarkı söylemesine ortam hazırlamıştır. Emevî döneminde hilafet merkezi Şam'dır. Yönetim, Hicaz halkını siyasetten uzaklaştırmak için bu bölgedeki eğlence faaliyetlerini teşvik etmiştir. Böylelikle insanların siyasetten kopması ve yeni bir meşguliyet arayışına girmesi sağlanmıştır. Fetihlerin artmasıyla elde edilen ganimetler sonucu refah seviyesi yükselmiş, dolayısıyla bölge halkı zevk ve eğlenceye dayalı bir hayat sürmeye başlamıştır. İran, Bizans gibi toplumların Araplarla bir arada yaşaması neticesinde onların eğlence hayatlarından etkilenilmiştir. Şarkı kültürü yayılmış ve şairlerin şiirleri bestelenip okunmaya başlamıştır. Bundan mütevellit şairler gazel yazmaya meyletmişlerdir.⁴⁷ Dönemde vuku bulan tüm bu gelişmeler gazelin ayrı bir tür olmasında ve bu türündeki şiirlerin ön plana çıkmasında tesirli olmuştur. Söz konusu gelişmelerde halifelerin ve âbitler, zâhitler ve kadılar gibi toplumda dînî bir statüye sahip şahsiyetlerin de bu faaliyetlerin içinde yer alması oldukça dikkat çekicidir.

Yazılan gazeller öyle bir hal almıştır ki şairlerin bazıları eşrafın kızları hatta ve hatta halifelerin kızları hakkında gazeller yazmaya cüret edebilmiştir. Halifeler ise bu şiirler karşısında olumsuz bir tutum sergilememişler ve şairleri karşılıklarına almamışlardır.⁴⁸ Bu tavır, şairlerin o zamanki güçlerine işaret etmektedir.

Emevî döneminde geleneksel, hadarî ve uzrî olmak üzere üç çeşit gazel olduğu görülmektedir.

a. Geleneksel Gazel

Geleneksel gazel, müstakil bir şiir türü olarak algılanmayıp kasidenin bir bölümü şeklinde yazılmaya devam edilen türdür. Cahiliye döneminde var olan bu tarz, Sadru'l-İslâm ve Emevî döneminde de varlığını korumaya devam etmiştir. Sinâî ve taklîdî olarak da adlandırılmıştır. Sevgilinin yurdu, sevgilinin hayali, aşkın verdiği cefa ve kadın güzelliği gibi konular ekseninde nazmedilmiştir. Cerîr, Ferezdak, Ahtal ve Râî'yi (ö. 97/716 [?]) geleneksel türde gazel nazmeden şairler arasında saymak mümkündür.⁴⁹

b. Hadarî Gazel

Geleneksel gazelin aksine müstakil bir form kazanmıştır. Yerleşik hayata geçilip refah seviyesinin yükselmesiyle eğlenceye olan meylin artması sonucu canlanan bir şiir türü olmasından ötürü hadarî gazel olarak bilinmektedir.⁵⁰ Şairler, kadınlara karşı besledikleri duygularını ve sevgilileriyle yaşadıkları olayları çekinmeden açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Kadınlara alakalı tüm detaylar somut bir şekilde şiirde ele alınmıştır. Ahlak bir kenara bırakılıp şiirler nefsanî duygularla kaleme alınmıştır. Mezhebu'l-lezze (zevk ekolü), sarîh gazel (açık gazel), mutlak gazel (serbest gazel), ibâhî gazel (şehevî gazel), umerî gazel (Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 93/711-12) tarzı gazel), mâcin gazel (ahlaksız gazel) gibi isimlerle de anılmıştır. Bu türün önemli özelliklerinden biri de şairin ve şiirin yazıldığı kadının toplumdaki üst tabakalara mensup kimseler olmasıdır. Daha önce bahsi geçtiği üzere şairler halifelerin ve önde gelen şahsiyetlerin kızları için bu türde gazeller

⁴⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 76-77; Yalar, "Arap Şiiri", 334-335.

⁴⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 78-79.

⁴⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 80-81.

⁵⁰ Gibb, *Arap Edebiyatı*, 55; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 51; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 57.

nazmetmişlerdir. Üstelik kadınlar da bu durumdan hoşlandıklarını belli etmişler ve kendileri hakkında gazel yazılmadığında sitem etmişlerdir. Bu türün en önemli temsilcisi Ömer b. Ebû Rebîa'dır.⁵¹ Abdurrahmân b. İsmâîl (ö. 90/709), Ebû Dehbel el-Cumahî (ö. 96/715) Zürrümme de temsilciler arasında sayılabilir.⁵²

c. Uzrî Gazel

Uzre kabilesine mensup iffetleriyle meşhur kişilerce söylenen gazel türü olması sebebiyle uzrî gazel olarak isimlendirilmiştir. Kırsal kesimde yaşayan şairler tarafından söylendiği için diğer bir ismi de bedevi gazeldir. Uzrî gazel; diğer türlere nispeten İslâm prensiplerini özümsemiş, takva sahibi, ahiret hayatını dünya hayatına tercih eden, bununla birlikte kendisine bahşedilmiş sevgi duygusunu da bir kenara atamayıp bu duyguyu belli bir utanma ve ahlak çerçevesinde ifade eden şairlerin durumunu belirten bir tabirdir. Şairler şehvetlerini dizginleyip duygularını Allah'tan korkarak iffeti bir şekilde dile getirmişlerdir. Şiirlerde aklın değil de kalbim hakimiyetinde, her ne olursa olsun hiçbir şekilde sona ermeyecek bir aşk, iffet duygusunun sınırlarıyla ele alınmıştır. Hadarî gazelde gerçek bir aşk anlatılırken uzrî gazelde daha çok hayali bir aşk ele alınmıştır. Cemîl b. Ma'mer (ö. 82/701) bu türün en önemli temsilcisidir.⁵³ Kays b. Zerîh (ö. 68/687), Kays b. el-Mülevvah (ö. 70/689), Kuseyyir b. Abdurrahmân (ö. 105/723) gibi isimler de temsilciler arasındadır. Şairler maşuklarının isimleriyle öyle bütünleşmiştir ki onların adlarıyla anılır olmuşlardır. Cemîlu Büseyne, Kaysu Lubnâ, Mecnûnü Leylâ, Kuseyyiru Azze buna örnektir.⁵⁴

2.1.5. Hamriyyât

Hamriyyât, içkiyi konu edinen şiirlere verilen isimdir. Diğer şiir türleri gibi cahiliye döneminden beri varlığını korumuştur. Bilindiği üzere cahiliye döneminde içki için dînî bir yasaklama söz konusu olmamış ve oldukça yaygın bir şekilde tüketilmiştir. Bu nedenle içki ve içki meclisleri neredeyse her şairin şiirine konu olmuştur.⁵⁵

İslâm'ın getirdiği yeni düzenle birlikte toplumun yaşam tarzında önemli değişimler olmuştur. Dolayısıyla şiir içerikleri de bundan etkilenmiştir. İslâm'ın savunulması, cihada teşvik, Efendimiz'in (sav) ve ashabının övülmesi gibi konular revaçtayken gazel, namusa dil uzatma boyutundaki hiciv gibi türler zayıflamıştır. İçkinin yasaklanmasıyla hamriyyât türündeki şiirlerde de ciddi bir azalma olmuştur. Hz. Ömer döneminde, şiirinde içkiden bahseden ancak içki içmediğini ifade eden Meysan valisi Nu'mân b. Alî (ö. ?), Hz. Ömer kendisine inanmasına rağmen görevinden alınmıştır. Aynı şekilde içki hakkında bir şiir nazmeden şair Ebû Mihcen es-Sekafî (ö. 30/650) hapse atılmıştır.⁵⁶

Emevî döneminde bu hassasiyetlerin devamı sağlanamamıştır. Yaşam standartlarının iyileşmesi sonucu eğlence merkezlerine yönelim arttığından bu şiir türünde yeniden bir canlanma olmuştur. Yöneticiler halkı yönetimden uzak tutmak için eğlence merkezlerini teşvik etmekle kalmamış, kendileri de eğlence meclislerinde boy göstermişlerdir. İçki hakkında şiir yazılmasına çanak tutup kendileri de bizzat hamriyyât türünde şiirler

⁵¹ Yiğit, "Emevîler", 11/96; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 85-86; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 79; Gibb, *Arap Edebiyatı*, 55.

⁵² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 85-86.

⁵³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 95-98; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 79-80; Gibb, *Arap Edebiyatı*, 55-56; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 57.

⁵⁴ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 98; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 65.

⁵⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 112-113.

⁵⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 113.

nazmetmişlerdir. Durumun vahameti bununla sınırlı kalmayıp halife eşleri de içki meclislerine iştirak etmekten geri durmamıştır. Şairler İslâm'ın içki hakkında getirdiği yasaklama ile alay etmişler, içkiden adeta bir abıhayatmışçasına bahsetmişlerdir.⁵⁷

Sadru'l-İslâm dönemindeki saadet ortamının Emevî döneminde de devam edip terakki göstermesi beklenirken gelişmelerin aksi yönde olduğu, toplumun yaşayış biçiminin cahiliyeye benzediği görülmektedir. Şiirde de benzeri bir durum söz konusu olup dönemde nazmedilen şiirler cahiliye devrindeki hamriyyât şiirleriyle benzerlik göstermektedir.⁵⁸

Yezîd b. Muâviye, Muğîre b. Abdullâh el-Ukayşir (ö. 80/699), Ahtal, Ebu'l-Hindî (ö. ?) gibi şairler bu türde öne çıkan isimlerdir.⁵⁹

2.1.6. Zühd, Hikmet ve Nasihat Şiirleri

Cahiliye döneminde zühd ile nitelenebilecek şiirler az da olsa mevcuttur. Zira göçebe bir hayat tarzı benimseyen Arap toplumunda putperestler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sâbiiler, Mecusiler, Hanifler gibi muhtelif dinlere mensup kitleler mevcuttur.⁶⁰ Din, cahiliye devrinde pek ele alınan konulardan olmamış, bunun yerine mükemmel insan tipinin hasletlerinden bahseden edep, ölüm karşısındaki acziyet, hikmetli sözler, öğütler, zühd gibi mevzular ele alınmıştır.⁶¹

Sadru'l-İslâm döneminde ise durum değişmiş, dînî konuların işlendiği şiirler ayrı bir tür haline gelmiştir. Dînî naslar, şiirler üzerinde oldukça tesirli olmuştur. Cahiliye şiirindeki öç almaya ve kabile taassubuna dayanan bazı mefhumların yerini Sadru'l-İslâm'da hoşgörü, güzel ahlaka çağrı gibi konular almıştır. Sahabe, Efendimiz'i (sav) görmüş, onunla yaşamış ve hayatını kendi hayatına tatbik edebilme imkânı bulmuştur. Bu sebeple ahlaki zafiyetler, eğlence düşkünlüğü gibi sorunlar bu devirde görülmemiş, dolayısıyla şiirde de etkili olmamıştır.⁶²

Emevîler dönemine gelene kadar dînî hassasiyetler gitgide zayıflamıştır. Bilhassa fetihlerden sonra yaşam koşullarının iyileşmesiyle konfor artmış, halkta bariz bir dünyevileşme görülmüştür. Söz konusu durumlar bazı şairleri aksi yönde etkilemiştir. Seküler yaşam tarzına tepki olarak dindar yaşamaya ve dünya lezzetlerinden el ayak çekmeye çalışmışlar ve bunu şiirlerine de yansıtmışlardır. Emevîlerdeki zühd hareketleri daha çok Irak'ta görülmüştür. Yabancıların çokluğu, bölgedeki valilerin halka yaptığı zulüm zühd hareketinin özellikle bu bölgede yoğunlaşmasının sebepleri arasındadır. Sâbık el-Berberî (ö. 132/749) bu türde en öne çıkan isim olmakla beraber Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688), Miskîn ed-Dârimî (ö. 90/709), Urve b. Uzeyne (ö. 130/747) gibi şahsiyetler zühd, hikmet ve nasihat türünde şiirler nazmetmişlerdir.⁶³

2.1.7. Fahr ve Hamâse Şiirleri

⁵⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 113-118.

⁵⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 120.

⁵⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 113.

⁶⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 4. Baskı, 2019), 161.

⁶¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*, 166-167.

⁶² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 3. Baskı, 2017), 143.

⁶³ Yiğit, "Emevîler", 11/96; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 121-122; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 58.

Fahr; şairlerin kendilerinden, neseplerinden, inançlarından, şiir alanındaki ustalık ve yeteneklerinden, kılıç, at ve deve gibi şahsî eşyalarından veya uzun ömürleriyle hayat tecrübelerinden övünerek söz ettikleri şiir türünü ifade etmektedir.⁶⁴ Hamâse kelimesi ise kahramanlık, cesaret, yiğitlik ve atılganlık anlamında kullanılmıştır. Arap edebiyatında bu tür konuları ele alan şiirlere hamâse şiirleri adı verilmiştir.⁶⁵

Cahiliye dönemindeki Arap toplumunda şairin kendini veya kabilesini överken ya da düşmana karşı savunurken en etkili silâh sayılan şiire başvurduğu görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında fahr sadece medhin değil hicvin de bir unsuru olarak görülmektedir. Zira övme veya övünmeye vesile olan cesaret ve cömertlik başta olmak üzere hilim, azim, sebat, vefa, iffet, doğruluk, sabır, adalet, bağışlama, sır saklama, tevazu, zekâ ve akıl gibi güzel hasletler hiciv sırasında yerilene karşı kullanılır.⁶⁶ Hamâse şiirlerinin mevzusu da fahrda olduğu gibi yiğitlik, kahramanlık, cesaret gibi vasıflardır.⁶⁷ Arap kabileleri arasında vuku bulan savaş, baskın ve talanlar, komşu ülkelerle aralarında olan çatışmalar fahr ve hamâse türünde nazmedilen şiirin gelişimine zemin hazırlamıştır.⁶⁸

Sadru'l-İslâm dönemine gelindiğinde söz konusu şiir türlerinde Müslümanlar ve müşrikler arasındaki savaşlar, mücadeleler ve fetihler işlenmiştir. Müşrikler cahiliye üslubunu devam ettirerek kuvvet, galibiyet, zulüm, zorbalık, neseple övünme gibi övünme vasıtaları kullanırken Müslümanlar, müşriklere karşı kazanılan zaferler, cihat, şehadet, İslâmî erdemler gibi mevzuları ele almışlardır. Kabile, soy, aşiret, ırk ve milliyet unsurları ile övünmeler azalmıştır.⁶⁹

Emevîler devrinde ise siyasi ve dînî gruplaşmaların ortaya çıkması, fahr ve hamâse şiirlerinin içeriğinin değişmesine neden olmuştur. Cahiliyede olduğu gibi Müslümanlar birbirlerine karşı kazandıklarını zannettikleri zaferlerle övünmüşlerdir. Haricîlerin savaşlarına katılarak onların yiğitliklerini anlatan şair ve liderlerden Katarî b. Fücâe (ö. 78/697 [?]), Şîa'nın Emevîlerle yaptığı savaşlara katılıp hüznü içerikli şiirlerle bu harpleri tasvir eden İbn Kays er-Rukayyât (ö. 75/694), Kümeit el-Esedî (ö. 126/744) ile bunlara karşı Emevîler'in yiğitliklerini öven Ahtal, Miskîn ed-Dârimî (ö. 89/708) ve Kâ'b b. Ma'dân el-Eşkârî (ö. 102/720) bu türde nazmedilen şiirlerin başlıca temsilcilerindedir.⁷⁰

2.1.8. Su'lûk (Yağmacı) Şairlerin Şiirleri

Cahiliye döneminde, işledikleri bir suç sebebiyle, anneleri Arap kökenli olmadığından ya da ten renklerinin siyah olması gibi nedenlerle kabileleri tarafından dışlanan ve kovulan şairler olmuştur. Bu şairler devrin ekonomik ve sosyal şartlarına bir tepki olarak yağmacılık yapmışlar, yol kesmişler, zengin insanların mallarını gasp edip fakirlere dağıtarak kendilerince adil bir düzen kurmaya çalışmışlar ve bu süreçte yaşadıklarını şiirlerine konu etmişlerdir. Söz konusu şair taifesi su'lûk şairler olarak anılmıştır.⁷¹

İslâmiyet'in gelişiyse beraber su'lûk şairlerin sayısı bir hayli azalmıştır. Zira onları yağma yapmaya iten faktörlerin olabildiğince önüne geçilmiştir. Kısas, recim, hırsızların elinin

⁶⁴ Durmuş, "Fahr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/79.

⁶⁵ Durmuş, "Hamâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/437.

⁶⁶ Durmuş, "Fahr", 12/79.

⁶⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 133.

⁶⁸ Durmuş, "Hamâse", 15/437.

⁶⁹ Durmuş, "Fahr", 12/79; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 134.

⁷⁰ Durmuş, "Hamâse", 15/438.

⁷¹ Durmuş, "Su'lûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019, 3. Baskı, Ek II), 528-529; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 140.

kesilmesi, had cezası gibi suç işlemekten caydırıcı cezaların getirilmesi toplumun düzeninin sağlanmasında tesirli olmuştur. Buna ek olarak zekât müessesesi, kazanılan ganimetlerin halka adaletli bir şekilde dağıtılması gibi düzenlemelerle ekonomik dengesizliğin önüne geçilmiş ve suç işleme oranı oldukça azalmıştır.⁷²

Sadru'l-İslâm döneminde sağlanan toplum düzeni Emevîler döneminde varlığını koruyamamıştır. Refah düzeyinin yükselmesine karşın bu zenginlik halkın bütününe yansımamıştır. Emevî valileri mevâlî sınıfı başta olmak üzere zulmederek halktan ağır vergiler almış, halk bu vergiler altında ezilmiştir. Bunun neticesinde yoksul kesimler ortaya çıkmıştır. İnsanlar tepkisini yönetime isyan ederek, yol kesip hırsızlık yaparak göstermiştir. Böylelikle suç oranları tekrar artmış ve cahiliye dönemindeki gibi kabileleri tarafından dışlanıp kovulan şairler olmuştur. Şiirlerinde yoksulluk, işlenen bir suç, yönetimin baskıları gibi nedenlerle isyan ettikleri ve yağmacılık yaptıkları gibi mevzuları ele almışlardır. Mâlik b. er-Reyb et-Temîmî (ö. 60/680), Ebu'n-Naşnâş et-Temîmî (?), el-Hâtim el-Uklî (?), Enes b. Ebî Unâs (?), Uhaymir es-Sa'dî (?) gibi isimler su'lûk şairlerin önde gelen temsilcileridir.⁷³

2.2. Yeni Türler

2.2.1. Nakîza

Emevîler döneminde meydana gelen siyasi ve sosyal olayların şiir türlerinin içeriğinde önemli bir etkisi olmuş ve böylelikle geleneksel şiir türlerinin yanında yeni şiir türleri de ortaya çıkmıştır.⁷⁴ Bu yeni türlerden biri de nakîzadır. Nakîza, bir şairin şiirine diğer bir şairin onunla aynı vezin ve kafiyeyi kullanmak suretiyle zıt görüşlerini ifade ederek nazmettiği şiire veya kasideye verilen isimdir. İkinci şairin, birinci şairin görüşlerini çürütmesi (nakzetmesi) gaye edinildiği için bu türe nakîza denilmiştir.⁷⁵ Başka bir deyişle hiciv karşılıklı hali ya da atışma olarak da nitelendirilmesi mümkündür.

Nakîza türü, cahiliye döneminde müstakil bir tür olmamakla beraber dönemin fahr ve hiciv türünde nazmedilen şiirlerinde bu türe örnek olabilecek kesitler mevcuttur. Emevîler devrinde öne çıkan nakîza türünün gerçek anlamda başlangıcı Sadru'l-İslâm dönemine tekabül etmektedir. Müşrik şairler ve Müslüman şairler birbirlerini yermek gayesiyle karşılıklı şiirler nazmetmişlerdir. Bedir ve Uhud savaşları bu minvalde önemli bir kaynak olmuştur.⁷⁶

Emevîler döneminde halkın siyasetten uzak tutulup birbiriyle meşgul olmalarının sağlanması, kişiler ve kabileler arasındaki husumetler, hilafet ve mezhep tartışmaları gibi durumlar nakîza türünün özellikle bu dönemde yıldızının parlamasının nedenleri arasında sayılabilir. Bu atışmalar ekseriyetle pazar ve panayır gibi kalabalık yerlerde, tezahüratlar eşliğinde hoş vakit geçirmek için yapılmış ve nakîza türü müstakil bir şiir türü olmuştur. Hiciv türünde olduğu gibi sert bir üslup hakimdir.⁷⁷

Nakîza iki tema etrafında cereyan etmiştir. Bunların ilki övünme ve kabile hicvi, ikincisi ise kadınların namuslarını dile dolayan kötü sözlerdir. İlâveten eğlence, alaya alma gibi

⁷² Durmuş, "Su'lûk", Ek II, 529; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 141.

⁷³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 142-146.

⁷⁴ Gibb, *Arap Edebiyatı*, 54.

⁷⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 148; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 55.

⁷⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 147-148.

⁷⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 148.

konular da nakîza türünde ele alınmıştır. Bu şiir türü Arap diline büyük katkıları olmasına rağmen söz konusu temalar sebebiyle İslâmî ruha aykırı olduğundan kusurlu görülmüştür. Cerîr, Ahtal ve Ferezdak nakîza türünün Emevîler dönemindeki en önemli temsilcileridir.⁷⁸

2.2.2. Siyasi Şiir

Bilindiği üzere Emevîler döneminde siyasi durum oldukça karışık bir hal almıştır. Hz. Osman'ın şahadetinden sonra hilafet meselesinin büyük bir sorun haline gelmesiyle halk gruplara ayrılmıştır. Emevî yönetimini destekleyenlerin yanında Hariciler, Şiiler, Zübeyrîler gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu grupların ideolojik fikirleri dönemin şiirlerine yansımış olup yeni bir tür olan siyasi şiir türü ortaya çıkmıştır.⁷⁹ Dönemin siyasi şiirini söz konusu siyasi fırkaları inceleyerek ele almaya çalışacağız.⁸⁰

a. Emevîleri Destekleyenler

Emevî yanlıları hilafetin Emevîlerin hakkı olduğunu ayet ve hadislerle destekleyemeseler de şiirlerinde Emevîlerin Müslümanları bir çatı altında toplayarak istikrarı sağlamalarından bahsetmişlerdir. Medih, hiciv ya da mersiye türlerini siyasi düşünceleriyle harmanlayarak siyasi medih, siyasi, hiciv ya da siyasi mersiye şeklinde şiirler nazmetmişlerdir.⁸¹

Devletin kurucusu Hz. Muâviye şairlerin muhalefetinden çekinmiş ve valiliğinden itibaren şairlerle iyi geçinip onları karşısına almamıştır. Edebiyatçıları desteklemiş ve onlara ihsanda bulunmuştur. Öyle ki kendisini, ailesini veya yakınlarını hicvedenlere bile tahammül edip bağışlayıcı bir tutum sergilemiştir.

Cerîr ve Ferezdak bu hareketin öncü şairlerindedir. Hristiyan bir şair olmasına rağmen Ahtal da Emevî yanlısı bir tavır takınmıştır. Bu isimlerin yanında Abdullah b. ez-Zebîr (75/695), Miskîn ed-Dârimî, Ebû'l Abbâs el-A'mâ el-Mekkî (ö. 140/757), gibi şahsiyetler de bu hareketin önde gelen temsilcilerindedir.⁸²

b. Hariciler

Sıffin Savaşı'nın ardından vuku bulan Hakem Olayı'ndan sonra, Hz. Ali'nin tahkimi kabul etmesi üzerine Hariciler denilen muhalif bir fırka ortaya çıkmıştır. Ancak Hariciliğin neşetini bu olayla sınırlı tutmayıp Hz. Osman dönemine kadar götürmek mümkündür. Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında meydana gelen karışıklıklar sebebiyle Müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve davranışlar göz önünde bulundurulduğunda, Haricîliğin tahkim olayı üzerine birdenbire varlık kazanmış bir fırka

⁷⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 148-149; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 81; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 64; Gibb, *Arap Edebiyatı*, 54; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 55.

⁷⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 162; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 65; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 49.

⁸⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 162; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 171; Tayyip Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 259.

⁸¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 165; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 171.

⁸² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 165-177.

olmadığı anlaşılmaktadır. Emevîler dönemine gelindiğinde yönetime isyan etmişler ancak Emevî ordusu tarafından bastırılmışlardır.⁸³

Şairler şiirlerine şahsiyetlerini değil, daha çok siyasi ve dînî kimliklerini yansıtmışlardır. Şairlerin geneli bedevi kökenli olup fasih bir dil ve orijinal ifadeler kullanmışlardır. Şiirlerde kahramanlık, davaya inanç, daha önce ölen yandaşlarına kavuşma arzusu, bir ayaklanmaya çağrı, savaşa katılmama (savaşa katılmayanları kafir kabul ettiklerinden dolayı), Hâricî olmayanların kâfir oldukları, tahkim olayını reddetme gibi konuları işlemişlerdir. Şiirlerin hemen hepsi siyasete ek olarak akideye dayalıdır. Mersiyelerinde hüznün ve ağlama yerine Allah'ın takdir ve kazasına rıza gösterme, medih ve hiciv türündeki şiirlerinde ise kabile taassubu duygusuna yer vermişlerdir.⁸⁴

Katarî b. Fücâe (ö. 78/697 [?]), Tırmîh b. Hakîm et-Tâî (ö. 125/743 [?]), İmrân b. Hittân (ö. 84/703) gibi isimler öne çıkan temsilcilerdendir.⁸⁵

c. Şiiler

Şia, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adıdır.⁸⁶ Şiiler Kerbela olayından sonra Hz. Hüseyin'in intikamını almak istemişler ve Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin haklarını savunmayı kendilerine düstur edinmişlerdir.⁸⁷

Şiirlerinde Efendimiz (sav) ve Hz. Ali başta olmak üzere ehl-i beyte duyulan sevgi ve muhabbeti dile getirmişler, hilafet konusunda ehl-i beytin hak sahibi olduğunu savunmuşlardır. Başta Kerbelâ'da şehit olan Hz. Hüseyin olmak üzere diğer şehitler için duydukları hüznü ifade edip onları övmüşlerdir. Hz. Ali'nin hakkının gasp edildiğini belirtip düşman gördükleri kimselere karşı tehdit ifadeleri ihtiva eden şiirler nazmetmişlerdir. Bilhassa Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (ö. 126/744) Şianın haklılığını gösteren delil ve gerekçeleri ortaya koymaya özen göstermiştir. Bazen de Emevîlerin baskıları karşısında zarar göreceklere endişe duyduklarından takiye yapmaya yönelindikleri ve yönetimdeki önde gelen şahsiyetleri methettikleri vakidir.⁸⁸

Ebu'l-Esved ed-Duelî, Eymen b. Hureym el-Esedî (ö. 80/699 [?]), Kuseyyir b. Abdurrahmân (ö. 105/723), Kümeyt b. Zeyd el-Esedî gibi isimler öne çıkan temsilciler arasındadır.⁸⁹

d. Zübeyriler

Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Hz. Osman'ın şehit edilmesi olayında onun en büyük savunucusu ve destekçisi olmuştur. Hz. Muâviye döneminde halifelik ile ilgili bir

⁸³ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/171-172.

⁸⁴ Azmi M. S. al-Salihi ve Mustafa Öz, "Hâricîler (Kültür ve Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/175-178; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 175.

⁸⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 184; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 175.

⁸⁶ Öz, "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/171.

⁸⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 201; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 176.

⁸⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 218-221; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 177.

⁸⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 205; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 177.

girişimde bulunmamıştır. Yezîd'in halifeliği döneminde vuku bulan Kerbela olayı sonrasında Hz. Hüseyin'in şehit olmasıyla Yezîd'e karşı muhalefetin en önemli isimlerinden biri olmuştur. Yezîd'in ölümünden sonra II. Muâviye halife olmuş, ancak kısa bir süre sonra vefat etmiştir ve yerine Mervân b. el-Hakem yönetimi devralmıştır. Üst üste gelen bu ölüm olayları sırasında meydana gelen karışıklıkta Abdullah b. Zübeyr biat almış ve halifeliğini ilan etmiştir. Netice itibarıyla yönetim çift başlı bir hal almıştır. Mervân b. el-Hakem döneminde çözüme kavuşamayan hilafetteki ikilik durumu, Abdülmelik b. Mervân devrine gelindiğinde Abdullah b. Zübeyr'in Haccâc tarafından şehit edilmesiyle son bulmuştur.⁹⁰

Şiirlerde ise Efendimiz (sav) Kureyşli olduğu için hilafetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğu, daha sonra ise Mudar kabilesinin bu makama layık olduğu, Efendimiz'in (sav) doğduğu şehir olması hasebiyle hilafet merkezinin Mekke olması gerektiği, halifeliği Zübeyr ailesinin taşıması gerektiği gibi mevzular işlenmiştir. Şiirlerde bir hüzün havası hakimdir. Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât (ö. 75/694) önemli temsilcilerden biridir.⁹¹

e. Mevâlî ve Şuûbiyye Hareketi

Mevâlî, Emevî döneminde Arap olmayan Müslüman halklar için kullanılan bir terimdir.⁹² Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasi, fikrî ve edebî harekete ise şuûbiyye hareketi denir.⁹³ Emevîlerin siyasi ve sosyal yapısı hakkında bilgi verilirken Arap olmayan Müslümanlara karşı sergiledikleri tutumdan bahsedilmiştir. Cahiliyedeki kabilecilik anlayışı İslâmiyet'le beraber zayıflamış, ancak Emevîlerde bu anlayış tekrar canlanmıştır. Arap olmayanlara karşı dışlayıcı bir siyaset güdülmüştür. Emevîler'in mevâlîye ikinci sınıf insan muamelesi yapması ve ırkçı yaklaşımı Araplarla mevâlî arasında bir duvar oluşturmuştur. Kendilerine yapılan küçümseyici davranışların yanında devlet tarafından bazı haklardan mahrum bırakıldığını gören mevâlî, bu muameleye dayanamayıp yönetime karşı çıkmış, böylelikle şuûbiyye hareketi başlamıştır. Mevâlînin Emevî yönetimine olan muhalif tutumu devletin yıkılışında büyük pay sahibi olmuştur. Mevâlî, başta Ali evlâdı adına çıkarılanlar olmak üzere pek çok isyana katılmış, yönetime karşı yapılan her harekete destek vermiştir. Mezhep ihtilâfi, bölgecilik ve çeşitli sosyal sıkıntılar da mevâlînin bu isyanlara katılmasında etkili olmuştur.⁹⁴

Şairler şiirlerinde Arap kültürü karşısında diğer kültürlerin eski canlılığını kazanması ve Arap kültürünün aşağılanmasını amaçlamıştır. Ancak şiirlerin içeriğine bakıldığında kendi kültürleriyle Arap kültürünü harmanladıkları, Arapçayı sonradan öğrenmeleri nedeniyle gramerde hata yaptıkları görülmüştür. Hind, Selmâ, Umâme gibi semboller kullanıp bunlarla Araplara atıfta bulunmuşlardır. İsmâîl b. Yesâr (ö. 110/728) ve Yezîd b. Dabbe es-Sekafî (ö. 130/748) önemli temsilcileri arasındadır.⁹⁵

⁹⁰ Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/145-146; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 221-228; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 179-180.

⁹¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 229, 235; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 180; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 65.

⁹² Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

⁹³ Adem Apak, "Şuûbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/244; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 49.

⁹⁴ Yiğit, "Mevâlî", 29/425.

⁹⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, 240, 242, 246-247.

3. Emevî Döneminde Öne Çıkan Şairler

Emevî döneminde pek çok şair şiir nazmetmiştir ancak bu başlık altında döneme damgasını vuran bazı isimlerle iktifa edilecektir.

3.1. Cemîl b. Ma‘mer el-Uzrî (ö. 82/701)

Hicaz’da Vâdilkurâ’da doğan şairin tam adı Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma‘mer el-Uzrî’dir. Amcasının kızı Büseyne’ye âşık olan şair ona gazeller söylemiştir. Aşkı yüzünden Cemîl-i Büseyne olarak tanınmıştır. O zamanki Araplarda bu tür olaylar küçük düşürücü görüldüğü için kızın ailesi evlenmelerine müsaade etmemiş ve Büseyne’yi Nübeyh b. Esved adında biriyle evlendirmiştir. Ancak Cemîl’in gazel söylemeye devam etmesi sonucunda şikâyet edilip ölümle tehdit edilince Yemen’e kaçmak zorunda kalmıştır. Büseyne’nin ailesi otlak aramak için Suriye’ye göç edince onların peşinden gitmiş ve Büseyne’yle tekrar görüşmeye başlamıştır. Hakkında ölüm kararı verilince Mısır valisi Abdülaziz b. Mervan’a sığınmış ve ona övgü şiirleri yazmıştır. Burada kendisine bir ev tahsis edilmiştir. Kısa bir süre sonra da vefat etmiştir.⁹⁶

Uzrî gazelin en önemli temsilcisidir. Hayali aşkı şiirlerinde en iyi işleyen şairdir.⁹⁷ Şiirleri Büseyne’ye âşık olmadan önce ve olduktan sonra olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. Günümüze kadar gelen bir divanı mevcuttur.⁹⁸

3.2. Ahtal (ö. 92/710-11)

Hîre’de veya Suriye çölündeki Rusâfe civarında doğduğu rivayet edilen şairin tam adı Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal’dır. Hıristiyan kabilelerinden Benî Tağlib’e mensuptur. Kendisini sevmeyenler tarafından kullanılan domuz yavrusu anlamındaki Devbel lakabından ziyade ahmak anlamına gelen Ahtal lakabıyla tanınmıştır.⁹⁹ Kendi kabilesinden olan Müslüman şair Ka‘b b. Cuayl’ın (ö. ?) bir sözü sebebiyle bu lakapla şöhret kazanmıştır. Annesi vefat edince üvey annesinin ona yönelik olumsuz davranışları sebebiyle üvey annesini hicvetmiş ve ilk hicvine böyle başlamıştır. Daha sonra kendisine “Ahtal” lakabını veren Ka‘b b. Cuayl’ı yermiştir.¹⁰⁰ Kabilesinin önde gelenlerini methetmiş ve şöhreti yayılınca sarayın resmi şairi olmuştur. Halifelere methiyeler düzmüş, Yezîd’in gözdesi olmuştur.¹⁰¹ Yezîd daha halife değilken ondan Ehl-i beyt’i ve ensarı yeren bir şiir yazmasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Muâviye dilinin kesilmesini emrettiyse de araya Yezîd’in girmesiyle mesele kapanmıştır. Şiirlerinde siyaseti merkeze alıp Emevî yanlısı bir tavır takınmıştır. Dinine bağlı bir hıristiyan olmamakla beraber İslâm’a davet tekliflerini de reddetmiştir. Abdülmelik’in oğlu I. Velîd halife olunca Ahtal’a hiç iltifat etmemiş ve şöhreti azalmıştır. Beş yıl sonra da ölmüştür.¹⁰²

Ahtal Tağlib kabilesine mensuptur. Sürekli hicivleştiği Cerîr ise Temîm kabilesinden olup bu iki kabile birbirine düşmandır. İki şair arasında yıllarca süren atışmalar olmuştur. Ferezdak Cerîr’le aynı kabileden olmasına rağmen Ahtal’ın tarafını tutmuştur. Bu üç şair,

⁹⁶ Ali Şakir Ergin, “Cemîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/325; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 80-81.

⁹⁷ Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 57.

⁹⁸ Ergin, “Cemîl”, 7/325.

⁹⁹ Azmi Yüksel, “Ahtal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/183; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 56.

¹⁰⁰ Yüksel, “Ahtal”, 7/183.

¹⁰¹ Yüksel, “Ahtal”, 2/183; Yalar, “Arap Şiiri”, 335-336; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 63.

¹⁰² Yüksel, “Ahtal”, 2/183-184; Yalar, “Arap Şiiri”, 335-336.

döneme nakîza türündeki şiirin en önemli temsilcileri olmuşlardır. Defalarca basılmış bir adet divanı bulunmaktadır.¹⁰³

3.3. Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 93/711-12)

Medine’de doğan şairin tam adı Ebû’l-Hattâb (Ebû Hafs) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa b. el-Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî’dir. Hz. Ömer’in şehit olduğu gece doğduğu için kendisine Ömer ismi verilmiştir. Şairin ahlaka mugayir davranışları sebebiyle bu doğum gecesi hakkında daha sonra “Hak gitti, batıl geldi.” denilmiştir. Asil bir aileye mensup olan şairin soyu Hz. Ömer’e dayanmaktadır. Ayrıca dînî bir eğitim almasına rağmen sefih bir hayat yaşaması dikkat çekmektedir. Maddî bir sıkıntı çekmemiş ve siyasetle ilgilenmemiştir. Bilakis geçim sıkıntısı da olmadığından dönemin eğlence hayatına kendini kaptırılmış ve şiirle iştiğal etmiştir. Muhtelif sebeplerle karşılaştığı ve beğendiği kadınları şiirlerine konu etmiştir.¹⁰⁴ Üstelik bununla da kalmayıp sahabi ve halife kızlarına da çekinmeden gazeller yazmıştır. Hatta bu yüzden Ömer b. Abdülazîz tarafından sürgüne yollandığı rivayet edilmiştir.¹⁰⁵ Şiirleri o kadar ilgi görmüştür ki pek çok şarkıcı tarafından bestelenmiştir. Yaşlandıktan sonra gazel söylemeye tövbe ettiyse de¹⁰⁶ kendini tutamadığı zamanlar olmuş ve her beyit için köle azat etmiştir. Hicri 93 yılında Yemen’de vefat etmiştir. Kendisinin Dımaşk’ta yahut Dehlek adasında öldüğüne dair muhtelif rivayetler vardır. Ölüm sebebi için ise cihat için yola çıktığı geminin yanması ya da uygun olmayan davranışlarda bulunduğu iffetli bir kadının bedduası sonucunda vefat ettiği şeklinde rivayetler bulunmaktadır.¹⁰⁷ Kendisi gazele müstakil bir kimlik kazandıran ilk şairlerdendir. Şiirlerinde maddî bir aşktan bahsetmiştir. Divanının neredeyse tamamı gazellerden müteşekkildir.¹⁰⁸

3.4. Cerîr (ö. 110/728 [?])

Yemâme’de doğduğu tahmin edilen şairin tam adı Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeýfe) et-Temîmî’dir. Annesinin hamileyken gördüğü bir rüya üzerine ip anlamına gelen Cerîr adını verdiği rivayet edilmiştir. Temim kabilesi mensubudur. Ailesiyle sıkıntılı ve yoksulluk içinde bir yaşam sürmüş buna rağmen ailesiyle övünmüştür.¹⁰⁹ Ferezdak’ın ailesiyle kendi ailesi arasındaki husumet sebebiyle arkadaş olmalarına karşın Ferezdak ile yıllarca atışmışlardır. Emevîler’le Abdullah b. Zübeyr arasında çıkan ihtilâfta İbnu’z-Zübeyr’in tarafını tutmuştur ancak şiirlerinde Emevî taraftarı bir portre çizmiştir. Başta Ömer b. Abdülazîz olmak üzere hükümdarlara ve önde gelen devlet adamlara methiyeler, mersiyeler yazmıştır. Hatta rakibi Ferezdak için bile mersiye nazmetmiştir. Cerîr, Ferezdak’tan kırk veya seksen gün yahut altı ay sonra 110 (728) veya 114 (732) yılında Yemâme’de vefat etmiştir.¹¹⁰

Cerîr medih ve mersiyelerinde zarif ve ince bir üslup takip ederken hicivlerinde hakaret dolu, kaba ve sert bir dil kullanmıştır.¹¹¹ Bu yüzden devrinin diğer şairleriyle arasında

¹⁰³ Yüksel, “Ahtal”, 2/184.

¹⁰⁴ Rahmi Er, “Ömer b. Ebû Rebîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/56-57; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 80; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 57.

¹⁰⁵ Er, “Ömer b. Ebû Rebîa”, 34/57; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 80.

¹⁰⁶ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 65.

¹⁰⁷ Er, “Ömer b. Ebû Rebîa”, 34/57.

¹⁰⁸ Er, “Ömer b. Ebû Rebîa”, 34/57; Yalar, “Arap Şiiri”, 337.

¹⁰⁹ Er, “Ömer b. Ebû Rebîa”, 34/57; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 82.

¹¹⁰ Zülfikar Tüccar, “Cerîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/412; Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 55.

¹¹¹ Tüccar, “Cerîr”, 7/412; Yalar, “Arap Şiiri”, 339.

birçok hadise cereyan etmiştir. İslâmiyet'e aykırı olan şeyleri ve bazı kavramları sadece hiciv amaçlı kullanmıştır. Cerîr'in öfkeli anlarında söylediği şiirlerin en başarılı şiirleri olduğu söylenmiştir. Emevîler devrinin diğer büyük şairleriyle mukayese edildiğinde Cerîr'in hiciv ve mersiyyede, Ferezdak'ın fahr ve gazelde, Ahtal'ın da mersiye ve içki tasvirinde daha başarılı oldukları görülmüştür. En duygulu ve en samimi gazeli, hanımı Hâlîde hakkında yazdığı "Kasîdetü'n-nûniyye'sidir.¹¹² Şairin birkaç kez basılmış bir divanı mevcuttur.¹¹³

3.5. Ferezdak (ö. 114/732)

Basra yakınındaki Kâzîme'de dünyaya gelen şairin tam adı Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî'dir. Varlıklı ve nüfuzlu bir ailenin çocuğudur. Yüzü ya da alt dudağı somuna benzetildiği için bu anlama gelen "Ferezdak" lakabıyla tanınmıştır.¹¹⁴ Başta ailesi olmak üzere ilimle iştigal eden kimselerin bulunduğu bir ortamda yetişmiştir. Bulduğu muhitte şairlerin çok olması küçük yaşta şiirle ilgilenmeye başlamasında etkili olmuştur. Emevî döneminde Basra'nın büyük bir ilim merkezi olmasının da şairin ilmi gelişiminde payı büyüktür. 15 yaşındayken şiirlerini Hz. Ali'ye dinletme imkânı bulabilmiştir.¹¹⁵ Şiirlerinde görülen Ehl-i beyt sevgisinde bu ziyaretin tesiri olduğu muhtemeldir. Dinî bir eğitim almasına rağmen dine ilgisiz kalıp içkiye ve eğlenceye düşkün bir hayat sürmüştür. Şiirlerinde müstehcenliğe yer vermiş, bazen bunların arasına Kur'an ayetleri serpiştirmiştir. Bu da kendisinin inanç noktasında zafiyeti olduğunu göstermektedir. Zaman zaman dindar yaşadığı dönemleri olsa da uzun sürmemiştir. Ölüm tarihi hakkında farklı rivayetler olmakla beraber tercih edilen görüşe göre 114'te vefat etmiştir.¹¹⁶

Aslında Hz. Ali taraftarı olduğu halde kendi menfaatini gözeterek Emevî yanlısı bir tutum sergilemiştir. Yöneticilere ve önde gelenlere övgüler içeren şiirler yazmış ama bunlarda samimi olmadığı yönünde eleştirilmiştir.¹¹⁷ Kısa şiirler söylediğinden şiirleri insanlar tarafından kolay ezberlenmiştir. Övgü şiirlerinde en çok ailesinden ve verdiği ödüllerden dolayı Abdülmelik b. Mervan'dan bahsetmiştir. Şiirleri Arap dili alanında şahit olarak kullanılmış ve bu hususta "Ferezdak'ın şiiri olmasaydı Arapçanın üçte biri giderdi."¹¹⁸ denmiştir. Pek çok kez basılan bir divanı vardır.¹¹⁹

SONUÇ

Sonuç olarak Emevî döneminde vuku bulan siyasi, sosyal ve dînî karışıklıklar halkın yaşam tarzını etkilemekle beraber dönemin edebi anlayışına yansiyarak şiir türlerinde de etkisini göstermiştir. Nitekim halk dînî ve siyasi olmak üzere çeşitli gruplara ayrılıp her grup kendi görüşlerini yaymaya çalışmıştır. Bu gruplar arasında yönetim yanlısı olan da

¹¹² Tüccar, "Cerîr", 7/412.

¹¹³ Yalar, "Arap Şiiri", 339.

¹¹⁴ Ergin, "Ferezdak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/373-374; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 82; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 171; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 262.

¹¹⁵ Ergin, "Ferezdak", 12/373-374; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 263.

¹¹⁶ Ergin, "Ferezdak", 12/373-374; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 172; Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği", 263.

Usta, *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*, 56.

¹¹⁷ Ergin, "Ferezdak", 12/374-375; Yalar, "Arap Şiiri", 338; Sevinç, "Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir", 172.

¹¹⁸ Ergin, "Ferezdak", 12/374.

¹¹⁹ Yalar, "Arap Şiiri", 338.

yönetime karşı olan da mevcuttur. Fikirlerini şiirleri aracılığıyla halka ulaştırmışlar ve böylelikle siyasi şiir türü ortaya çıkmıştır.

Yönetime muhalif bu hareketlerin yanı sıra cahiliyedeki kabilecilik anlayışına bir geri dönüş söz konusudur. Kabileler arası rekabetin artması neticesinde hiciv türündeki şiirler karşılıklı bir şekilde atışma havasında nazmedilerek farklı bir boyut kazanmıştır. Böylelikle önceden de şiirlerin içinde kesitler halinde var olan ancak Emevî döneminde müstakil bir tür olan nakîza ortaya çıkmıştır.

Bir yanda toplumda yaşanan değişiklikler neticesinde oluşan yeni türlerde şiirler nazmedilirken öte yanda cahiliyeden tevarüs eden türlerde şiirler yazılmıştır. Ancak mevcut olan bu türlerin içeriği de bir miktar değişime uğramıştır. Zira devlet adamları şairlere karşı ılımlı bir tutum içinde olmuşlar ve kendilerini öven şairlere ödüller vermişlerdir. Bu durum hassaten medih türünün gelişmesinde ve şiirin bir gelir kaynağı olmasında büyük bir pay sahibidir.

Fetih hareketleri sonucunda Arap olmayan topluluklar Araplarla beraber yaşamaya başlamış, dolayısıyla kültürel etkileşimler de şiirlere yansımıştır. Artan fetihler sonucu refah seviyesinin yükselmesiyle eğlence meclislerine meyil artmıştır. Toplumun saygın kesimleri dahi bu meclislere iştirak etmişlerdir. Şiirlerde İslam'a mugayir konular ele alınmıştır. Bazı halifeler bu duruma çanak tutmakla kalmayıp kendileri de hoş olmayan konularda şiirler nazmetmiştir. Dînî bir tedrisattan geçen şairlerin bile şiirlerinde uygunsuz mevzulara yer verdikleri görülmüştür.

Emevî döneminde meydana gelen karışıklıklara ve şiir üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğuna çalışmamızda detaylı bir şekilde değinilmiştir. Yaşanan değişimler gerek küçük örnekler zikredilerek gerekse de dönemin önemli şairlerinden bahsedilirken somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Daha büyük bir coğrafyaya hükmedip oldukça yüksek bir maddî güce sahip olan Emevîlerin, Sadru'l-İslâm'daki huzur ve sekînet ortamını daha ileri bir noktaya taşıması gerekirken tam tersi bir tablo ile karşılaşıldığı görülmektedir. Dînî hassasiyetler halkın zaaflarına yenik düşmesiyle oldukça azalarak adeta cahiliye devrine bir geri dönüş yaşanmıştır.

KAYNAKÇA

- Apak, Adem. “Şuûbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi III Emevîler Dönemi*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 4. Baskı, 2019.
- Durmuş, İsmail. “Fahr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/79. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. “Hamâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/437-440. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. “Hiciv (Arap Edebiyatı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. “Methiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. “Su'lûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2019, 3. Baskı, Ek II.
- Er, Rahmi. “Ömer b. Ebû Rebîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ergin, Ali Şakir. “Cemîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7/325. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ergin, Ali Şakir. “Ferezdak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Arap Edebiyatı*. çev. Onur Özatağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Baskı, 2019.
- İpekten, Halûk. “Gazel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Okay, M. Orhan. “Hiciv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17/447. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa vd. “Hâricîler (Kültür ve Edebiyat)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Parlak, Nizamettin. “Emeviler Döneminde Sanat”. *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Sevinç, Eyüp. “Emevîler Dönemi Siyasi İçerikli Şiir”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 4/8 (Güz 2014).
- Toprak, Mehmet Faruk. “Mersiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tüccar, Zülfikar. “Cerîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tüz, Tayyip. “Emevîler Dönemi Siyasi Şiir Ferezdak Örneği”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5/9 (Bahar 2015).
- Usta, İbrahim. *101 Soruda Arap Dili ve Edebiyatı*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2020.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Yalar, Mehmet. “Arap Şiiri”. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yiğit, İsmail. “Emevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yüksel, Azmi. “Ahtal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

HARPÛTÎ'YE GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI VE ALLAH'IN Bİ'SET DIŞINDA DÜNYADAKİ FİİLLERİ*

ACCORDING TO HARPÛTÎ, GOD'S ATTRIBUTE AND GOD'S ACTIONS IN THE WORLD EXCEPT Bİ'SET

Öz:

Allah'ın zâtı, sıfat ve fiilleri İslâm tarihi boyunca üzerinde tartışılmış en önemli konulardandır. Tarihte özellikle Allah'ın sıfat ve fiilleri hakkında Mu'tezile ile birlikte pek çok fikri çatışma meydana gelmiştir. Bu süreçte Mu'tezile'nin karşısında duran kesim ise Ehl-i sünnet çatısı altındaki Eş'arî ve Mâturîdîler' dir. Zaman içerisinde bu tartışmalara yeni oluşumlar da katılarak Allah'ın sıfat ve fiilleri konusu başka boyutlara taşınmıştır.

Abdullatif Harpûti, Yeni İlm-i Kelâm'ın en değerli âlimlerinden sayılmaktadır. Yaptığımız araştırmalar sonucu kendisi ile ilgili yapılan araştırmaların yetersiz olduğunu gördük. Bundan dolayı Yeni İlm-i Kelâm dönemi Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusunda bir araştırma yapmayı uygun bulduk. Araştırmamızda Harpûti'nin Tenkîhu-l Kelâm adlı kitabından yararlandık. Çünkü kendisinin bu konuyla alakalı görüşleri bu kitapta yer almaktadır. Harpûti'nin bu kitabı yazması sebebi ise döneminin konularına değinen bir kaynak eser bulamamış olmasıdır. Bu yüzden bu eser, Yeni İlm-i Kelâm dönemi Allah'ın fiilleri ve sıfatları konusundaki görüşlere ışık tutan bir niteliktedir.

Sıfatlar konusunda ise Harpûti nispeten farklı bir tasnife gitmiştir. Allah'ın fiilleri konusunda ise, genel manada Mâturîdî görüşü benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Harpûti, Allah'ın Sıfatları, Allah'ın Fiilleri.

Abstract:

The essence, attributes and actions of Allah are the most important expressions discussed throughout the history of Islam. There have been many intellectual conflicts with the Mu'tazila in history, especially about the attributes and actions of Allah. In this process, the group that stood against the Mu'tazila was the Ash'aris and Maturidis, whose umbrella was the Ahl as-sunna. Over time, new formations have joined these discussions and the subject of Allah's attributes and actions has been moved to other dimensions.

Abdullatif Harpûti is considered one of the most valuable scholars of the new science of theology. As a result of our research, we saw that the research on him was insufficient. For this reason, we found it appropriate to conduct a research on the attributes and actions of God in the period of New Science.

, we benefited from Harpûti's book called Tenkih-ul Kelâm. Because his views on this subject are included in this book. The reason why Harpûti wrote this book is that he could not find a source work

* Bu çalışma, ''Abdullatif Harpûti'nin Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-İ Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde İlâhiyat Anlayışı'' adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

addressing the subjects of his period. Therefore, this work sheds light on the views on the attributes and actions of God in the new era of theology. In terms of adjectives, Harpûti went to a relatively different classification. On the subject of Allah's actions, he adopted the Maturidi view in general.

Keywords: Kalam, Harputi, Attributes of Allah, Acts of Allah.

Giriş

İmanî konular, İslâm tarihi boyunca hep güncelliğini korumuştur. Bundan dolayı bu konular, Müslümanların; her zaman odak noktalarından biri niteliğindedir ve daima tartışılmıştır. Bu tartışmaların başını, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile gibi mezhepler çekerek, Kelâm ilminin fikri gelişimine vesile olmuşlardır. Bu süreçte özellikle Allah'ın zât, fiil ve sıfatları derinlemesine tartışılmıştır.

19. yüzyıl dünya tarihi açısından birçok gelişmeye vesile olmuştur. Bu yüzyılda Müslümanların batıyla olan ilişkileriyle Müslüman toplumların siyasî varlığı ve fikri bunalımı hususlarında birçok tartışma vuku bulmuştur. Hal böyleyken Müslüman âlimler bu konuları, ilmi düzlemde tartışmaya başlamıştır. Bu gelişmelerin neticesinde ise İslâmî ilimlerde bir tecdit üzerine çalışmaya başlanmıştır. Bu konudaki en değerli âlimlerin başında ise Abdullatif Harpûtî gelmektedir. Özellikle Harpûtî'nin Tenkîhu'l-Kelâm isimli eseri, kendisinin neredeyse bütün kelâmî düşüncelerini içermektedir. Bununla birlikte bu eserin yazılmasının asıl sebebi, Harpûtî'nin dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek bir eser bulamamasıdır. Bu yüzden Harpûtî'nin bu konuyla ilgili olarak kaleme aldığı hususlar bizim için aynı zamanda Yeni İlm-i Kelâm'ın Allah'ın fiil ve sıfatları konusundaki yaklaşımı hakkında da bilgi verecektir.

1. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları meselesi, kelâmcıların tartıştığı en mühim meselelerin arasındadır. Çünkü kul, yaratıcısı olan Allah'a, yalnızca onu en doğru şekilde tanıyarak kulluğunu gerçekleştirebilir. Doğru tanımanın yolu ise Allah'ın sıfatlarını bilmektir. Aksi takdirde Allah'ın istediği gibi bir kul olmak mümkün değildir. Bundan dolayı kelâmcıların, Allah'ın sıfatları konusunda çok hassas ve temkinli davranarak sıfatları irdelediğini görmekteyiz.

Sıfatlar konusunda, mihne hâdisesi başta olmak üzere birçok gelişme yaşanmış ve hem kelâm hem de İslâm tarihi açısından bu süreç önemli ve kritik dönüm noktalarından olmuştur. Özellikle mihne olayı, sübûtî sıfatların içerisinde yer alan kelâm sıfatı ve bu sıfatın Kur'an-ı Kerim ile olan münasebetinin tartışılması sonucu, halifenin tartışmaya taraf olan bir gurubun görüşlerini devlet ideolojisi yaparak diğer gurubu baskı ile eritme çabası şeklinde

değerlendirilebilir. Bu yaşanan durumların arkasındaki temel sebep ise Allah'ın zâtına bir halel gelmesi endişesidir.²

Harpûtî, sıfatlar meselesini Tenhîhu-l Kelâm adlı eserinin ilahiyat bölümünde ele almaktadır. İlgili bölümde isbâtı vâcip meselesini irdeledikten sonra sıfatlar konusuna geçmektedir. Buraya baktığımızda isbâtı vâcip konusunu çok farklı ve dönemin ihtiyaçlarını göz önüne alarak ele almasına karşın, aynı tutumu sıfatlar konusunda sergileyememiştir. Sıfatlar konusunda gelenekten ayrı olarak yeni bir şey ortaya koyamayan Harpûtî, konuya ilişkin gelenekteki görüşleri neredeyse sıralamakla yetinmiştir.

1.1. Zât-Sıfat İlişkisi

Allah'ın zât ve sıfatları, erken dönem denilebilecek bir zamanda tartışma haline gelmiştir. Allah'ın kemal sıfatlara sahip olması, bütün âlimler tarafından ittifakla caiz sayılmıştır.³ Fakat Allah'ın, sıfatlarla vasfedilme şekli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu tartışmalar ise sadece sübûtî sıfatlar hususunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında geçmektedir.⁴

Harpûtî'ye göre, Hz. Peygamber zamanında Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla alakalı bir tartışma yaşanmamıştır. Fakat sahabe dönemiyle birlikte, bu konuyla ilgili belli başlı tartışmalar yaşanmaya başlamıştır.⁵ Yine Eş'ari'ye göre Allah'ın sıfatları meselesi, Mu'tezile ile ortaya çıkmıştır. Mu'tezile'den önce Müslümanlar, belli sınırlar çerçevesinde Allah'ın sıfatlarını tartışmış, fakat Allah'ın ezeli sıfatlara sahip olduğunu kabullenerek daha fazla üzerinde tartışmamıştır.⁶

Harpûtî, Allah'ın sübûtî sıfatları hakkındaki görüşlere değinerek konu hakkındaki kendi görüşlerini de beyan etmiştir.

Harpûtî ilk olarak, filozofların zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşleri üzerinde durmuştur. Ona göre Yunan felsefecilerinin de dâhil olduğu bazı filozofların, Allah'ın zâtının, sıfatlarıyla aynı olduğunu savunduğunu; bazılarının da zât ve sıfatların ayrı olduğunu savunduğunu ifade etmektedir. Harpûtî, filozofların zât ve sıfatı birbirinden ayrı olması durumunda iki muhal olacağı şeklindeki iddiadan bahsetmektedir. Onlara göre birincisi muhal, vâcip'ul vücûd olan Allah'ın, başka bir şeyle kemal bulmasıdır. İkinci muhal ise, zâtın hem etken hem de edilgen

² Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 9/17 (2010), 105-114.

³ Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şehu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV, 2022), 164.

⁴ Seyithan Can, "Allah'ın Sıfatları", *Sistemantik Kelâm*, thk. Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan, 2020), 150.

⁵ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330), 204.

⁶ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne Ve Usûlü Ehl-i Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 134-135.

olmasıdır. Harpûtî, bu iki durum hakkında aynı kanaatte değildir. Ona göre zâttan gayrı olan ilâhi sıfatın mucidi, yine zat-ı ilahidir. Bu durum, filozofların savunduğu gibi Allah'ın zâtının hem etken hem edilgen olmasını veya herhangi bu durumun muhal olmasını gerektirmemektedir.⁷

Harpûtî, ikinci olarak Mu'tezile'nin görüşlerini ele almaktadır. Harpûtî'ye göre Mu'tezile, filozofları bu konuda destekleyen bir konumdadır. Mu'tezile, sübûtî sıfatları veya zâttan ayrı herhangi bir sıfatı kabul etmenin, o sıfatları da kadim olarak kabul etmek anlamına geleceğini savunmaktadır. Onlara göre bu sıfatları kabul etmek, Hristiyanların **gibi** yaptığı birden fazla kadim varlık kabul etme yanlısına düşmek demektir. Fakat Harpûtî, Mutezilenin bu görüşlerini kesin bir dille reddetmektedir. Harpûtî'ye göre Hristiyanların bu durumu ile sıfatlar meselesi farklı meselelerdir. Çünkü Hristiyanlardaki üç uknum, zâttan ayrı müstakil birer varlık olarak kendini göstermekle birlikte; zattan ayrı sıfatlar, müstakil birer varlık olarak değerlendirilemez.⁸

Harpûtî, Kerramiye'nin bu konudaki görüşlerine de değinmektedir. Harpûtî'ye göre Kerramiye'nin buradaki görüşleri isabetsizdir. Kerramiye'ye, Allah'ın zâtının ve sıfatının ayrı olduğunu savunmaktadır. Onlara göre Allah, bu sıfatlarla hakiki olarak nitelenmiştir. Fakat bu görüşleri, onları birden fazla kadim varlık kabul etme noktasına getireceğinden dolayı sıfatların hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir. Harpûtî bunu reddetmekle beraber; Kerramiye'nin sıfatları kadim olarak kabul etmenin, o sıfatların taalluk ettiği şeyleri de kadim yapacağı görüşünü de reddetmiştir. Çünkü kadim sıfatlar, sıfattaki taallukun kadim olmasıyla, taalluk edilen şeyi de kadim kılabilir. Burada bu durum da söz konusu değildir. Bu yüzden sıfatların hâdis olduğu görüşü hatalı ve isabetsizdir.⁹

Harpûtî, son olarak Eş'arilerin görüşlerine değinmektedir. Eş'ariler göre sıfatlar ne zâttan ayrıdır ne de zât ile aynıdır. Onlara göre sıfatlar, zâta zaid, onunla var olan, kadim ve mevcut olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra sıfatlar, zâttan ayrı olabilecek nitelikte olamaz. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarla vasıflanması hakiki manada olmaktadır. Harpûtî, bu şekilde düşünen Eş'arilerin, birden fazla kadim varlık kabul ettikleri şeklindeki iddiaları kabul etmemekte ve bu hususta Eş'arilerin insandan yola çıktığını dile getirmektedir. İnsanın sıfatları, insanın zâtında kaimdir. Aynı zamanda insana zaid durumdadır. Allah- sıfat münasebeti de insanın

⁷ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 150.

⁸ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 150.

⁹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 151.

sıfatlarıyla olan münasebetine benzemektedir. Fakat bu benzetmede büyük bir hata vardır. Çünkü gaibi şahide kıyas etmek mantık ilmi açısından doğru sonuçlar vermeyebilir. Fakat Harpûtî, Eş'arîlerin bu benzetmedeki hatayı kabul ederek yine bu benzetmeyi kullandıklarını ifade etmektedir.¹⁰

Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili Harpûtî'nin görüşü, Mâtürîdîlerin görüşleriyle paraleldir diyebiliriz. Harpûtî, Allah'ın ezeli ve ebedi sıfatlarının olduğunu kabul etmektedir. Fakat Harpûtî, bu sıfatlara iman edip, sıfatların keyfiyetini Allah'a bırakmakla yetinmektedir. Çünkü en iyisini Allah bilir.¹¹ Bu durumda Harpûtî'nin, görüşlerini ele aldığı dört gurubun da iddialarına katılmadığı görülmektedir. Ayrıca Mâtürîdîlerden söz etmemesine rağmen kendisinin Mâtürîdî görüşü benimsemesi hasebiyle Mâtürîdî'lerin doğru kanaatte olduğunu savunduğu sonucuna varmak da mümkündür.

1.2. Selbî Sıfatlar

Harpûtî, gelenek olduğu üzere selbi sıfatları sübûtî sıfatlardan önce ele almıştır. Bunun nedeni, selbi sıfatların kötü özelliklerden arınma; sübûtî sıfatların ise güzel özellikler ile bezenme olarak görülmesidir. Ayrıca Harpûtî, Mâtürîdî'lerin beş ya da altı başlıkta topladığı selbi sıfatların hepsinin, asıl itibariyle dört sığata dönük olduğunu söylemiştir. Harpûtî'nin ele aldığı sıfatlar, kıdem, bekâ vahdâniyyet ve muhâlefetün li'l-Havâdis'tir. Burada bir farklılaşma görünebilir. Fakat bazı filozoflar, İmam Eş'arî ve Mu'tezilî Hüseyin el Basri gibi âlimler, vücut sıfatının zâid bir mana ifade etmemesi nedeniyle bir sıfat olmadığı görüşündedir.¹² Ayrıca kıyam bi nefsihi sıfatını müstakil olarak ele almayan Harpûtî, bu sıfatı kıdem sıfatına dâhil olarak görmektedir.

Harpûtî'ye göre Kıdem, Allah'ın vâcip olan sıfatlarından. Çünkü bu sıfatın olmaması hüdûs gerektirmektedir. Hâdis, sonradan varlık sahasına iner. Bu durum ise bir yaratıcı için muhaldir.¹³ Ayrıca bu sıfatla ilgili olarak Harpûtî, Allah'ın vâcip'ul vücûd vasfını kanıtlamak için kullandığı delilleri, kıdem vasfını da delillendirmek için kullanılabilir görmektedir¹⁴

Harpûtî, ikinci olarak bekâyı ele almaktadır. Ona göre ona göre bekâ, kıdem bir gereğidir. Çünkü kıdemi sabit olanın, yokluğu mümkün değildir. Buna göre ezeli olan Allah'ın, tüm

¹⁰ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 153.

¹¹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 153.

¹² İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara Okulu Yayınları, 2012), 342-343.

¹³ Can, "Allah'ın Sıfatları", 155-156.

¹⁴ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 138.

zaman dilimlerinde de nihayet bulmadan var olacağını kabul etmek, mantıkî bir zorunluluktur. Bundan dolayı kıdem ve bekâ, birbirlerinin ayrılmaz birer parçasıdır.¹⁵

Harpûtî'nin üçüncü olarak ele aldığı sıfat vahdaniyettir. Ona göre vahdâniyyet, Allah'ın yaratmasında ve ulûhiyetinde bir ortağının olmamasıdır. Vahdâniyyetin zıddı ise ortaklık ve çokluktur. Harpûtî'ye göre "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin, göğün düzeni bozulurdu."¹⁶ ayeti hem Allah'ın vahdâniyyetine hem de burhân-ı temânüya güzel bir örnektir.

Harpûtî'ye göre vahdaniyet olmazsa ve birden fazla yaratıcı olursa, bunların başka isteklerde bulunması durumunda üç ihtimal meydana gelmek zorundadır. Bu ihtimallerin ilki, tüm yaratıcıların istediğini meydana getirmesidir ki bu, iki çelişğin aynı anda olmasıdır. Bu durum mantıken zaten imkânsız addedilmektedir. İkincisi ise tüm yaratıcıların isteğinin de meydana gelmemesidir ki burada da yaratıcıların acziyeti söz konusudur. Sonuncu ihtimale gelince yaratıcıdan birinin, diğerinin görüşünü iptal etmesidir ki bu da acziyet anlamına gelmektedir. Eğer ikisinden birinin isteği vuku bulursa, isteği vuku bulmayanın âciz olması gerekmektedir. Aciz olan bir varlığın ilâh olması da düşünülemez.¹⁷

Harpûtî'nin son olarak ele aldığı sıfat, muhâlefetün li'l-Havâdis'tir. Harpûtî, bu sıfatı yine vâcip ve mümkün varlıklar üzerinden açıklamıştır. Ona göre vâcip, bâkidir. Mümkün ise fânidir. Bu yüzden vâcip olan ile mümkün olanın net bir şekilde ayrılması için vâcibin, kendinden sonraki hiçbir varlığa benzememesi gerekmektedir.¹⁸

Bu konuyla ilgili olarak Harpûtî, Allah'ı cevher olarak nitelendiren filozofların görüşlerini reddetmektedir. Bunun sebebi, cevher kendi başına yer kaplayan bir şeydir. Fakat bu durum, bir yaratıcı için noksanlıktır. Allah için noksanlık da söz konusu değildir.¹⁹

İkinci olarak Harpûtî, mücessimenin Allah'ın arşa istiva ettiği ve orayı tamamen kapladığı görüşünü eleştirmektedir. Ona göre, mücessime sapkın bir fırkadır. Çünkü Allah'ın arşı yaratıp oraya tamamen istiva etmesi, Allah'ın bir cisim olarak görmek manasına gelmektedir. Bu durum, Allah için asla söz konusu olmamaktadır.²⁰

¹⁵ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 138.

¹⁶ Enbiya, 21/22.

¹⁷ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 139.

¹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 142.

¹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 142.

²⁰ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 142.

Müşebbihenin Allah için caiz gördüğü renk, şekil, intikal, hareket, ayrılma ve birleşme gibi hallerden Harpûtî'ye göre, müşebbihenin bu görüşü de kabul edilemez niteliktedir.²¹

Son olarak Hıristiyanların teslis inancına değinen Harpûtî, muhalefetün li'l havadis ile teslis anlayışının ters düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre Hıristiyanlığın üç uknumda, üç saplantı noktası bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesinden doğan yanlış anlayıştır. Bu hataya Kur'an-ı Kerim değinmekte ve bunu kesin bir dille yalanlamaktadır.²² İkinci olarak Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesinden dolayı gerçekleşen durumdur. Harpûtî, son olarak Hz. İsa'ya atfen İncil'deki oğul ifadesine değinmektedir. Harpûtî açısından bu üç husus da açık birer dalâlettir.²³

1.3. Sübûtî Sıfatlar

Sübûtî sıfatlar, klasik kelâm literatüründe vücudî ve mana sıfatları şeklinde de ifade edilmektedir. Sübûtî sıfatların sayısı Mâturîdîlerde sekiz, Eş'arilerde yedidir.²⁴ Sübûtî sıfatların sayısı hakkında Harpûtî, Mâturîdîlerin tasnifine²⁵ uyduğunu söylemektedir.

Harpûtî'nin ilk olarak ele aldığı sübûtî sıfat, hayattır. Ona göre diğer sıfatlar, hayat sıfatı ile anlam kazanmaktadır. Çünkü hayat sayesinde irade, kudret, görme ve duyma gibi özellikler bir mana ifade etmektedir.²⁶

Harpûtî için ilim sıfatı, var olan ve yok olana taalluk eden bir sıfattır. Harpûtî, ilim sıfatı ile ilgili mutehakkik kelâmcılar gibi düşündüğünü söylemektedir. Bunu yanında ona göre, bu sıfat; bir ve ezelidir. Bu sıfat, yenilenen varlıklarda tekrarlanmaz. Bunu nedeni yeniden meydana gelen varlıkların, Allah'ın daha önce bildiği şekliyle ortaya çıkmasıdır.²⁷

Harpûtî, semî sıfatı hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmaktadır. Muhakkik Kelâmcıların da benimsediği şekilde Allah, işitmeyi, bir kulak veya kulak görevi gören bir organ ile gerçekleştirilmemektedir.²⁸

Harpûtî kudret sıfatı ile ilgili olarak ise, kudretin iki manası olduğuna dikkat çekmektedir. Bunların ilki, Allah'ın bir şeyi yapıp ve yapmamasının mümkün olmasıdır. Diğerisi ise Allah'ın

²¹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 142.

²² Al-i İmrân, 3/59.

²³ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 145-146.

²⁴ Mevlüt Özer, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm*, thk. Şaban Ali Düzgün, ts., 243.

²⁵ Nureddin Es-Sabunî, *Matûrîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 65.

²⁶ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 154.

²⁷ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 164.

²⁸ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 155.

bir şeyi yapma hususunda ihtiyar sahibi olmasıdır.²⁹ Bu konuda Harpûtî, Eş'arî ve Mâturîdîler arasında gerçekleşen ve kudretin taalluku özelindeki ihtilaftan bahsetmektedir. Çünkü Mâturîdîler, tekvin sıfatını kudretten ayrı bir sıfat şeklinde yorumlarken; Eş'arîler tekvin sıfatını, kudret sıfatı ile değerlendirmektedir. Harpûtî'ye göre Eş'arîler kudreti, bir fiilin veya terkin sıhhat bulduğu ezeli taalluk nitelendirmelerinin yanında kendisinin, icat etme suretiyle tesirde bulunduğu ebedi bir taalluk olarak gördüğünü söylemektedir.³⁰

İrade sıfatıyla ilgili olarak Harpûtî, kudret dahilindeki mümkünata taalluk eden, fiil ve terk konusunda birini tercih eden sıfat şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, irade vasfıyla başka bir mücerrihe gerek duymaksızın tercihte bulunmak mümkündür. İradenin taalluku, ilmin taallukuna uygun olarak tek ve ezeldir. Bu sayede filozofların savunduğunun aksine, iradenin taalluk ettiği hususların da kadim olması gerekmemektedir.

Harpûtî, Mu'tezile'nin irade ile ilgili görüşlerine katılmamaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi, günah olan şeylere taalluk edememektedir. Bu sonuca, irade ile emretme ve razı olmanın ayrılmaz birer parça olduğu varsayımı ile varmaktadır. Fakat Harpûtî'ye göre, iradeyle razı olma **arasında** bir alaka yoktur. Bu yüzden işlenen günahlara ve çirkin işlere de iradenin taalluku söz konusudur.³¹

Harpûtî, aşırı tabiatçılara yönelik olarak da tenkitler getirmektedir. Tabiatçılar, hayr ve şerrin tek bir yaratıcı tarafından meydana getirilmesini, iki zıtlığın bir arada olması şeklinde yorumlamaktadır. Harpûtî'ye göre bu durum düalist inanışlar ve bazı filozofların görüşleri ile paralellik göstermektedir. Bu şekildeki düşüncelerin kaynağı ise şeytandır. Bu tarz düşüncelere sahip olan kişiler ise cahil kimselerdir. Çünkü Harpûtî'ye göre aşırı tabiatçılar, hem kainattaki hikmet ve yaratılış esrarlarını görememekte, hem de her şeyi bildiklerini iddia etmektedirler.³²

Kelâm sıfatı ile alakalı olarak Harpûtî'ye göre bu sıfat, harf ve sestten bağımsız, ezeli ve Allah'ta kâim olan bir sıfattır. Kelâm, insanların lisanlarına indirgenemez. Lafzî kelâm gibi kısımları da yoktur. Allah'ın kelâmı hâdis olamaz. Ayrıca henüz yaşanmamış olaylara taalluku, onun yalan ya da muhatapsız olduğunu göstermez. Tam aksine Allah'ın kelâmı, henüz yaşanmamış olaylara taalluk edebilir. Bunun delili ise Allah'ın ezelde, henüz var

²⁹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 155.

³⁰ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 156.

³¹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 157.

³² Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 158.

olmamış Hz. Musa'ya: “Ayakkabıların çıkart.”³³ şeklindeki emir ve hitabıdır. Bu durum tıpkı bir babanın, henüz doğmamış çocuğuna, vakti zamanı gelince salık vereceği emir ve hitabı önceden yöneltmesi gibidir.³⁴

Tekvin, kevn kökünden türeyen bir kelimedir. Sözlükte kevn, “olmak, meydana gelmek” anlamlarına gelmektedir. Tekvin kelimesinin sözlükteki anlamı ise “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak”tır. Allah'a nispet edildiğinde Allah'ın sübûtî sıfatı olarak bir ezeliyet ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bu haliyle geçmemekle birlikte, Allah için yoktan var etmeyi anlatan ayetlerde kevn kökünden türeyen fiiller kullanılmaktadır.³⁵

Tekvinin fiili mi yoksa sübûtî bir sıfat mı olduğu kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Nitekim Mu'tezile ve Eş'arîler tekvini fiili sıfat görmezken; Mâtürîdîler bu sıfatı sübûtî sıfatlara dahil etmiştir. Eş'arîlere göre kudret hem kendisiyle fiilin ve terkin sıhhat bulduğu ezeli taalluk hem de kudretin kendisiyle icat etme **suretiyle** tesirde bulunduğu ebedi taalluktur.³⁶

Harpûtî'ye göre tekvin, mümkünata taalluk eden ve iradeye uygun olarak icad ve tesirde bulunan bir sıfattır. Bundan dolayı tekvin; ilim, irade ve kudretten farklıdır. Çünkü bilinen şeyler, ilim ile birbirlerinden ayrılırlar. Mümkünatın yapılıp yapılmaması kudretle meydana gelir. Yine mümkün olanın yapılıp yapılmaması arasındaki karar da irade ile olmaktadır. Fakat bunların hiçbiri içerisinde bir yaratma barındırmamaktadır. Bundan dolayı icad etme işi için bir müessir gereklidir. Bu ise ancak tekvin sıfatı ile mümkün olabilir.³⁷

Görüldüğü üzere Harpûtî, sübûtî sıfatlarda Mâtürîdîlerin tasnifine uymuyarak tasnif noktasında bir farklılaşmaya gitmiştir. Fakat yine modern manada bir farklılaşma gerçekleştirmeyerek gelenekten ayrılmamıştır.

1.4. Allah'ın Zâtı Hakkında Caiz Olan ve Olmayan Şeyler

Harpûtî, rü'yetullahı, Allah hakkında caiz olarak görmektedir. Bu görüşünü, Ehl-i sünnet dairesi içerisinde açıklamıştır. Bununla birlikte Harpûtî, rü'yetullah konusunda çok katı bir görüşe sahiptir. Bu kaniya araştırmamız sonucu varmış bulunmaktayız Çünkü Harpûtî'nin rü'yetullah konusunu işlerken diğer konular hakkındaki görüşlerinde görmediğimiz bir üslup karşımıza çıkmaktadır. Normalde Harpûtî karşıt görüşleri sıralarken mutlaka mezhep adı

³³ Ta-hâ, 30/12.

³⁴ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 158-159.

³⁵ Tefik Yücedoğru, “Tekvin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388.

³⁶ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 163.

³⁷ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 162.

vermektedir. Fakat burada hiçbir karşıt görüş sahibi mezhep adı söylememekle beraber, rü'yetullahı kabul etmeyen bütün mezhepleri Ehl-i bid'at şeklinde nitelendirmiştir.

Rü'yetullah meselesi, alimler tarafından iki yönlü mütalaa edilmiştir. Alimlere göre Allah'ın dünyada görülmesi ve ahirette görülmesi ayrı durumlardır. Nitekim Harpûtî, Allah'ın dünyada görülmesi konusuna hiç değinmemiş ve rü'yetullahın ahirete özgü bir durum olduğunu söyleyerek konuya giriş yapmıştır. **Bundan** dolayı Harpûtî'nin bu konudaki delillendirmeleri, hep rü'yetullahın ahirette gerçekleşmesi ile alakalıdır. Aynı zamanda Harpûtî, bu konuya diğer konulara nazaran daha ehemmiyet göstermektedir. Fakat yakaza ve uyku halindeki Allah'ın görülmesi konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Harpûtî'ye göre rü'yetullah, ahirette mü'minlerin gözleriyle Allah'ı görmesidir. Bu naklen sabit, aklen ise mümkündür. Rü'yetullahın aklen mümkün olmamasıyla ilgili bir delil hiç kimse tarafından getirilememiştir.

Rü'yetullah konusunda Harpûtî, Ehl-i sünnetin savunduğu gibi ayetlerin zahiri manada anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.³⁸ Ona göre Rü'yetullah, naklen de mümkündür. Burada Harpûtî, Ehl-i sünnetin delil olarak getirdiği: “O gün bazı yüzler sevinçli olup Rablerine bakar.”³⁹ **ayetini** dile getirmektedir. Ayetten sonra, Hz. Peygamberin: “Ayın on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi birbirine engel olmaksızın göreceksiniz.”⁴⁰ hadisini de delil göstermektedir.

Harpûtî'ye göre rü'yetullah, sahabe ve tabiinden tevatür yoluyla gelen ve icma ile sabit bir durumken; Mutezile ve Şia gibi Bid'at ehli mezheplerin doğmasıyla tartışılan bir konu haline gelmiştir.⁴¹ Ona göre Bid'at ehli, bu konu hakkındaki bazı şüphelerden dolayı rü'yetullahı inkâr etmektedirler. Bid'at ehline göre görme, görünenin şeyin bir yön ve bir mekânda olmasını gerektirir. Ayrıca görme için, gören ve görünen arasında bir engel olmamalıdır. Bu sayede gören, ilgili cismi veya cisme ait olan bir parçayı apaçık görür. Fakat bunlar, Allah için muhaldir. Harpûtî'ye göre bu, doğru bir bakış açısı değildir. Çünkü alemin değişmesi, görececek gözlerin mahiyetini de değiştirecek bir durumdur. Bu yüzden dünyadaki çeşitli adetî şartlara muhtaç olan fani gözün rü'yeti, hakikat ve mahiyet açısından ahiretteki rü'yetten

³⁸ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 164-165.

³⁹ Kıyâmet, 75/22-23

⁴⁰ Buhârî, Tevhid, 5.

⁴¹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 166.

farklı olmak zorundadır. Harpûtî'ye göre Ehl-i sünnet tarafından dile getirilen: “Allah’ın rü’yeti keyfiyetsiz olarak taalluk eder.” görüşü, bu şekilde anlaşılmalıdır.⁴²

Harpûtî, Ehl-i bid’atin: “Gözler onu idrak edemez ama o gözleri idrak eder.”⁴³ ayetini delil olarak getirmesine ise; ayette yer alan “ebsâr” kelimesinin harf-i ta’rifli bir şekilde geldiğini ve bununla Allah’ın belirli gözleri kastettiği cevabını vermektedir. Ona göre Allah burada rü’yeti, kafirlerin gözlerinden selbetmiştir. Ayrıca Bid’at ehlinin ileri sürdüğü gibi Allah’ın bütün insanları, görme fiilinden selbetmesi durumu kabul edilse bile; bu selbetmenin bütün vakit ve durumları kapsadığına dair de bir delil yoktur.⁴⁴

Harpûtî, Ehl-i bid’atin Allah ve Hz. Musa arasında geçen rü’yet ile alakalı konuşmasını delil olarak görmesine de değinmektedir. Hz. Musa, Allah’ı görmek istediğini Allah’a söylemesi üzerine Allah, Hz. Musa’ya: “Beni asla göremezsin.” cevabını vermiştir. Bid’at ehline göre bu ayet, ebedî bir selbiyet içermektedir. Fakat Harpûtî’ye göre bu ayetten öyle bir mana çıkartılamaz. Çünkü ayette geçen “len-ter’anî” ibaresi, sonsuza dek geçerli olan bir selbiyet içermemektedir. Harpûtî burada, pekiştirilmiş selbiyet olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı, bu ayetten hiçbir şekilde Ehl-i bid’atin iddia ettiği gibi anlam çıkmamaktadır.⁴⁵

Harpûtî, rü’yetullahı Allah hakkında caiz olarak görürken; Allah’ın zâtının künhünü ihata etmeyi caiz olarak görmemektedir. Çünkü Allah’ın künhünün bilinmemesi, ona karşı olan imanı sarsmaz. Tam tersine bu Allah’ın yüceliğini ve umumi yüceliğini göstermektedir. Harpûtî, Allah’ın zâtına herhangi bir şeyin vâcip olmasını da kabul etmemektedir. Çünkü Allah, tüm alemin maliki ve hakimidir. Mutlak olarak alemde tasarruf sahibidir. Yani Harpûtî, Mutezilenin bu konu hakkındaki görüşlerini kabul etmemektedir. Ona göre Allah için bir konuda vücûbiyet söz konusu olamaz. Harpûtî için Allah’a ait fiillerin zât-ı ilâhiye dönük bir takım amaç ve faydalara muallel olması da caiz değildir. Onun tabiriyle bu, Allah için zaten muhal olan bir eksikliğin tamamlanma çabasıdır.⁴⁶

⁴² Harpûtî, *Tenkîhu’ l- Kelâm fî Akâid- i Ehli’ l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem’iyat, İmâmet*, 167.

⁴³ En’am, 6/103

⁴⁴ Harpûtî, *Tenkîhu’ l- Kelâm fî Akâid- i Ehli’ l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem’iyat, İmâmet*, 168.

⁴⁵ Harpûtî, *Tenkîhu’ l- Kelâm fî Akâid- i Ehli’ l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem’iyat, İmâmet*, 168.

⁴⁶ Harpûtî, *Tenkîhu’ l- Kelâm fî Akâid- i Ehli’ l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem’iyat, İmâmet*, 169-171.

2. ALLAH'IN Bİ'SET DIŞINDA DÜNYADAKİ FİİLLERİ

Allah'ın fiilleri, Allah'ın dünyaya yönelik bütün tasarruflarını içermektedir. Kuşkusuz Harpûtî'ye göre bi'set de Allah'ın bir fiilidir. Fakat Harpûtî, nübüvvet konusunu müstakil olarak ele aldığı için bu konuya da değinmiştir. Tekrara düşmemek için burada bi'set konuyu ele almaktan kaçınmıştır. Bunlara ek olarak Allah'ın fiilleri konusunda Harpûtî, gelenekten pek kopmuş olarak görünmemektedir. Zira bu konuda dile getirdiği meseleler, gelenekten veya klasik Kelâmdan farklı bir tarz ya da üslup ile ele alınmamıştır.

Eş'arîlere göre bu fiiller, Allah'ın kudret sıfatının eşyaya taalluk etmesiyle meydana gelmektedir. Mâtürîdîler ise bu fiilleri, tekvin sıfatıyla açıklamaktadır. Bu fiiller hakkında hiçbir alim tam sayı vermemektedir. Çünkü tam sayı vermek Allah'ın fiillerini saymak olacağı için muhal görülmüştür.⁴⁷ Harpûtî bu konuda sadece, tabîi fiilleri, ef'âlul'-l ibâdı, hidayet-dalâleti, rızık vermeyi ve eceli ele almıştır.

Harpûtî'ye göre, Allah'ın dünyaya yönelik fiilleri; tüm nesne, madde, güç ve vasıflarıyla Allah'ın yaratması şeklinde görmektedir. Fakat Harpûtî konunun daha net anlaşılması için fiilleri, canlıların tabîi fiilleri ve ef'âlul'-l ibâd şeklinde iki kısma ayırmıştır.

Harpûtî'ye göre tabîi fiiller, canlıların yaptığı ve bu fiili yaparken bir kastın ve ihtiyarın meydana gelmediği fiillerdir. Canlıların büyümesi, besinleri sindirmesi, teneffüs etmesi, hastalanması gibi fiiller, tabîi fiiller içerisinde yer almaktadır. Harpûtî, dindar olan bütün kesimlerin, bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğu hakkında ittifak ettiklerini söylemektedir. Fakat aşırı tabiatçılar ve bazı filozoflar bunu reddetmektedir.⁴⁸

Literatürde insan fiilleri şeklinde geçen ef'âlul'-l ibâd, Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmış bir konudur. Özellikle Cemel ve Sıffin savaşı, büyük günahlar meselesi gibi konular, bu tartışmaların esasını ifade etmektedir. Buna ek olarak Emevîlerin, devlette yaşanan bazı olayları açıklamak için yapmacık bir kader anlayışının arkasına sığınması, konuyu ilmi düzleme çıkarmıştır. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî'nin Kader Risalesi, insan fiil ve sorumlulukları hakkındaki ilk sistematik eser olarak karşımıza çıkmıştır.⁴⁹ Ayrıca insan fiilleri

⁴⁷ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/59-64.

⁴⁸ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 172.

⁴⁹ Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/8 (2008), 351.

meselesi Allah'ın sıfatları, kaza-kader, hüsün-kubuh gibi konularla ilişkili bir meseledir. Bu yüzden konunun önemini daha fazla gözler önüne sermektedir.⁵⁰

Harpûtî'ye göre ef'âlu'l-ibâda konu olan fiiller, ihtiyârî fiillerdir. Bundan dolayı hâlik-u ef'âli'l-ibâd, yani insan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Harpûtî'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı olabilecek iki zümreden bahsedilebilir. Bunlar ya Allah ya da kullardır. Üçüncü bir durum, mantıken olamaz. Eğer insan, kendi fiillerini kendisi yaratsaydı; "Yaratan bilmez mi?"⁵¹ ayetine binaen elinden zuhur eden fiillerin bütün detayını bilmek mecburiyetinde kalırdı. Fakat bu söz konusu değildir. Bunun sebebi, sırf insan fiillerinin değil; bütün mevcudiyetin Allah tarafından yaratılmasıdır. Harpûtî, bu konuda üç temel yaklaşımı bizlerle paylaşmaktadır.

Harpûtî, insan fiillerinde Cebriyye'nin ifrata düşmüş olduğunu söylemektedir. Cebriyye'ye göre, insana ait olan bir iradeden söz edilemez. Onlara göre zihni ve ameli olarak insan fiillerinde bir icbar vardır. İnsan Allah'ın bu icbarı sonucu fiillerini gerçekleştirmektedir.⁵²

Harpûtî, Cebriyye'nin bu husustaki görüşlerini reddetmektedir. Harpûtî'ye göre Cebriyye'nin bu görüşünün kabul edilmesi; fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ve fiillerin zahiren insan tarafından gerçekleştirildiğini de kabul edilmesi demektir. Bu da insan fiillerinin, cansız maddelerdeki hareketlerle aynı konuma koyar ki; sonuçta imtihan diye bir şey kalmaz. Harpûtî bundan dolayı iradeli ve iradesiz fiillerin arasındaki farka değinmektedir. Ona göre, iradeli şekilde bir nesneyi tutmakla ellerin istemsizce titremesi arasında bir ayırım bulunmalıdır. Çünkü insan, irade ve kudret ile kasıt ve ihtiyâr ile bir nesneyi kavrar. Nesneyi bırakıp bırakmama hususunda ise muktedir olduğu için tasarruf sahibidir. Fakat ellerin titremesinde insanın bir tasarrufu veya ihtiyarı söz konusu değildir. Bu iki fiil arasındaki farklılık apaçık meydandayken, Cebriyye'nin bu görüşü hiç tutarlı bulunmamaktadır.

Harpûtî'ye göre insan fiilleri konusunda Mu'tezile, tefrite düşmektedir. Mu'ezile'ye göre insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Allah insanda doğuştan, belli bir zaman ve mekânı içine alacak şekilde hâdis bir kudret yaratmıştır. Mu'tezile'nin bu görüşte olmasının sebebi sıfatlar konusundaki tenzih temelli yaklaşımıdır. Onlara göre, şer ve kötü şeylerin Allah'a isnadı söz konusu değildir.⁵³

⁵⁰ Bilal Taşkın, "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar", *Kader* 19/1 (2021), 147.

⁵¹ Mülk, 67/14

⁵² İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/205.

⁵³ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 8/2 (2004), 207-209.

Harpûtî, Mu'tezile'nin bu görüşünü reddetmektedir. Ona göre Cebriyye'ye verilen cevaplar, Mu'tezile için de geçerlidir.⁵⁴

Harpûtî'ye göre, İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Kadı Ebu Bekr Bakıllânî ve Ebu İshak el-İsferâyînî'nin görüşleri itidalli görüşler arasında yer almaktadır. Harpûtî ilk olarak İmam Ebu'l Hasan el-Eş'arî'nin görüşüne ele almaktadır.

Harpûtî'ye göre Eş'arî insan fiillerini, Allah'ın yaratma kudretiyle kulların hâdis kudretinin bir ürünü olarak görmektedir. Şayet böyle olmasa, insanlar yaptıkları fiiller ile sevap ve günah alamazlar. Ayrıca Eş'arî, insanın hâdis kudretinin bir fiili yapacağı anda ilâhî kudretin tecelli etmesi sonucu fiilin insan eliyle Allah'ın kudreti sayesinde meydana geldiğini savunmaktadır. Bu sayede insan, cüz'î iradesiyle bir işi yapmaya yönelerek yapacağı fiilden sorumluluk kazanmaktadır.⁵⁵ Fakat bu şekilde bir açıklama, insanların zahiren hür görüldüğü ve önceden belli bazı seçeneklerden birini seçmeye zorlanması şeklinde anlaşılabilir.⁵⁶

Harpûtî ikinci olarak Eş'arî bir âlim olan Bakıllânî'nin görüşünü ele almaktadır. Ona göre bu görüş de itidalli bir görüştür. Bakıllânî, Eş'arî gibi düşünmemektedir. Bakıllânî kudreti ikiye başlıkta tanımlamıştır. Ona göre, aslen etkili bir kadîm kudret mevcuttur. Bunun yanında da insana ait bir vasıfta etkili hâdis kudret vardır. Bu iki fiil birleşerek insan fiillerini gerçekleştirmektedir.⁵⁷

Harpûtî son olarak Ebu İshak el-İsferâyînî'nin görüşlerine yer vermektedir. Ona göre kadîm kudret, hâdis kudretin vasıtasıyla; hâdis kudret de kadîm kudretin sayesinde fiili gerçekleştirmektedir. Bundan dolayı kötü fiil cezayı, iyi fiil mükafatı gerektirmektedir. Harpûtî'ye göre burada hâdis kudretin fiilde bir etkisi bulunmaktadır. Bundan dolayı fiillerde bir cebirden söz etmek mümkün değildir. Aynı zamanda kadim kudretin kendisi de fiili gerçekleştiremediğinden ortada bir kadercilikten söz edilemez. Ona göre bu görüş, cebrin ve kaderciliğin arasında itidalli bir görüştür.⁵⁸

⁵⁴ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 175.

⁵⁵ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 175.

⁵⁶ Yazıcıoğlu, "Fiil", 13/60.

⁵⁷ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 176.

⁵⁸ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 177.

Harpûtî, bu itidalli olarak nitelendirdiği görüşlerden sonra Mâtûrîdî'nin görüşü hakkında:“Mücmel bir görüşü vardır.” şeklinde bir açıklamayla yetinmiştir. Harpûtî'ye göre Mâtûrîdî'ye ait olan mücmel görüş, İsferyînî'nin görüşüne irca edilebilir. ⁵⁹

2.1. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet ve dalâlet kavramları alimler tarafından tartışılan bir başka önemli konudur. Bu konuda Gazzâlî dahil birçok İslâm düşünürü uzun uzun görüşlerini delillendirmişlerdir.⁶⁰ Mu'tezileye göre ise hidâyet, Allah tarafından insanlara doğru yolun gösterilmesidir. Buna karşın kulun sapması, kendinin nefsinin saptırmasından dolayıdır.

Harpûtî'ye göre hidayet ve dalalet Allah'ın fiillerindedir. Hidayet ve dalalet, Allah'ın ilim, kaza ve kaderiyle ezelde yarattığı durumlardır. Allah ezelde kulunun yapacağı işi bilerek durumuna uygun **olamı** yaratmıştır. Bundan dolayı dalâlet için bir cebir söz konusu değildir. Bu konu hakkında Harpûtî ay tutulması örneğini vermektedir. Ona göre yörünge hareketlerinden yola çıkarak ay tutulmasını bilen bir kişi, nasıl ay tutulmasına müdahil değilse Allah da dalalet konusunda kulunu bildiği için bir müdahalede bulunmamıştır. Bundan dolayı hidayet ve dalalet; kulun kesbi, Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleşmektedir.⁶¹

2.2. İmân ve Küfür

İman ve küfür meselesi özellikle erken dönem yaşanan hadiselerin bir ürünüdür. Bu hadiseler sonucu Müslümanlar büyük günahları ve büyük günahların sebebiyet verdiği dünyevi doğacak ahkâmı tartışmaya başlamıştır.

Harpûtî'ye göre imân, insanın hidayeti; küfrü insanın dalâleti sebebiyledir. Zira iman ve küfür, kesb ve nazarla meydana gelecek nazarî hususlardır. Harpûtî'ye göre, teklif-i mâ lâyut'ak olarak bilinen kulun güç yetiremeyeceği şeylerden muaf olması söz konusu değildir. Çünkü bir fiili Allah emretmişse bu fiile kulun gücü yeter.⁶²

Harpûtî, iman ve küfrün dünyevi ahkamına da değinmektedir. Ona göre iman, kalbi bir meseledir. Bu yüzden bir kişinin mümin veya kafir olmasına dair hüküm vermek oldukça zordur. Bu noktada kişinin amelî davranışına bakılır ve bu şekilde hüküm verilir.

⁵⁹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 178-179.

⁶⁰ Bkz. Ayşegül Hafizoğlu, *Gazâlî'de Hidâyet ve Dalâlet Kavramları* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2005), 78-99.

⁶¹ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 180-183.

⁶² Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 183.

Ona göre münafığın ahkamdaki hükmünde bir değişiklik yoktur. Fakat kalben tasdik eden ama dinin gereklerini yapmayanlar, kalben tasdik ettikleri için onlar uhrevî ahkâm üzeredir. Bu kişiler için kafir denilemeyeceği için dünyevî ahkâm tatbik edilir. Bu durumdaki kimseler günahkar olup Allah nezdinde mümin durumundadırlar. Bundan dolayı cehennemdeki hayatları ebedi değildir. Kalben tasdik eden fakat ikrah ya da dilsizlikten dolayı ikrârda bulunamayanlar ise Harpûtî'ye göre selef-ü kirâmın icmâsı gereği mümin kabul edilmektedir.

Harpûtî'ye göre küfür ehli, bir engel olmaksızın zarurât-ı diniyyenin hepsini veya bir kısmını reddeden kimselerdir. Bu kişiler için İslâm'ın dünyevi ahkamı uygulanır.

Harpûtî fetret ehli ve davetin ulaşmadığı kulları hakkında sadece Eş'arilerin görüşünü nakletmektedir. Kendisi Mâturîdî olmasına rağmen hem kendisinin hem de mezhebinin görüşünü belirtmemiştir. Buradan da Harpûtî'nin fetret ehlinin imanı konusunda Eş'arilerin görüşünde olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Harpûtî son olarak hem çocukların hem de mukallidin imanını sahih görmektedir. Ayrıca ona göre tafsili iman yanında icmali iman da sahihtir.⁶³

2.3. Rızık Verme

İslâm ulemasının tamamına göre rızık, Allah'ın canlılara lütfettiği nimetlerdir. Fakat buradaki nimetlerin niteliği alimler tarafından tartışılmıştır. Örneğin Mu'tezile, haram yollarla elde edilen kazancı, rızık olarak görmemektedir. Buna rağmen Mâturîdî ve Eş'ariler, haram yollarla elde edilse dahi bu kazançların rızık olduğunu kabul etmektedir.⁶⁴

Harpûtî için rızık verme, Allah'ın bir fiilidir. Ona göre, hem meşru hem gayri meşru yollarla elde edilen kazanç, rızık niteliğindedir. Bu hususta Harpûtî, Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Harpûtî'ye göre bir haramın çirkinliği, yasaklanan şeylere tevessülü sebebiyledir. Buna karşın haram olan şeyin yaratılmasında herhangi bir çirkinlik yoktur. Allah hikmet sahibi olandır. İnsan, Allah'ın bildiği hikmetlerin tamamını bilmediği için zahiren oluşan durumu çirkin olarak değerlendirmek doğru bir bakış açısı değildir.⁶⁵

⁶³ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 191-192.

⁶⁴ Şerafeddin Gölcük, "Rızık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008), 35/73.

⁶⁵ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 192-193.

2.4. Ecel

Ecel, Ehl-i sünnet ile **Mu'tezile** arasında geçen bir tartışma konusudur. Mu'tezile'ye göre ecel tektir. Ecel, insan için hayat süresi ve vefat anından ibarettir. Mu'tezile eceli; "ecel-i kazâ" ve "ecel-i müsemmâ" olarak iki başlıkta ele almıştır. Örneğin Ebü'l-Hüzeyl, bir müdahale olmaksızın gerçekleşen ecele ecel-i müsemmâ; bir kaza veya bir katil yüzünden gerçekleşen ecele de ecel-i kazâ demektedir. Ona göre ecel-i kazâ sonrası ölen kimse, şayet kaza veya katilin azmetmesi olmasa ecel-i müsemmaya kadar ölmez. Aksi takdirde katil için bir ceza tatbiki mümkün olamaz.⁶⁶

Harpûtî'ye göre ecel, Allah tarafından canlıların hayatı için belirlediği bir süredir. Sona erdirmek için kaza ve kaderiyle belirlemiş olduğu süredir. Harpûtî, Mu'tezile'nin görüşünü, katilin herhangi bir müdahalesi olsa bile maktulün kendi eceli ile öldüğü gerekçesiyle reddetmektedir. Bu konuda da çeşitli ayetleri delil olarak getirmektedir.⁶⁷

Harpûtî ikinci bir eceli reddederek; katilin cezalandırılmasını, Allah'ın yasakladığı bir fiilin yapılmasına bağlamaktadır. Mu'tezile'nin öne sürdüğü: "Sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O'dur. O'nun katında bir ecel daha vardır."⁶⁸ ayetindeki ikinci ecel, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir ecel değildir. Ona göre bu ayetteki ecel, kıyamette olacak olan ecelidir.⁶⁹

Harpûtî'ye göre ömrü uzatacak olan tââtler ile ilgili hadisler, bu taatlerin teşvikinden ibarettir. Bu hadislerdeki tââtler, hastaya uygulanan tedaviler ya da Allah'a yapılan dualar gibi âdetî sebepler niteliğindedir. Harpûtî, ömrün uzamasıyla ilgili olarak Ehl-i sünnetin görüşlerine katılmıyor gibi görünmektedir. Çünkü konuyla ilgili hem net bir hüküm bildirmemiş hem de Ehl-i sünnetin görüşlerine yer vermemiştir.

Sonuç

Harpûtî, Yeni İlm-i Kelâm dönemin en değerli âlimlerden birisidir. Kendisi, Kelâm ilminin yanı sıra astronomi, hukuk ve tasavvuf alanlarında da söz sahibi bir âlimdir. Bundan dolayı en önemli medreselerde müderrislik ve şer'î mahkemelerdeki azâlık gibi mevkilere yükselen Harpûtî, döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek, Kelâm ilmindeki fikri bunalım ve tekerrürden Kelâm ilmini kurtaracak bir eser kaleme almaya çalışmıştır. Harpûtî, Tenkîhu'l-

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/734-740.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/145

⁶⁸ En'am, 6/2

⁶⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmîne Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 194-195.

Kelâm eserini, bu motivasyon ile kaleme aldığını kitabın mukaddimesinde ifade etmektedir. Fakat ilgili eserde geçen hususlar hakkında birkaç değerlendirmede bulunmak isabetli olacaktır.

İlk olarak Harpûtî, aynı bölümde ele aldığı Allah'ın zâtı konusunda büyük bir yenilik getirmemekle birlikte, özellikle yeni ortaya çıkmış olan dinsiz cereyanlara oldukça yeterli sayıda ve mantıklı cevaplar vermiş ve Yeni İlmî Kelâm'ın bakış açısını ortaya koymuştur. Buna rağmen aynı bölümdeki fiiller ve sıfatlar konusunda aynı başarıyı gösteremeyerek gelenekten kopamamış ve nispeten klasik Kelâm'daki tekrarlara düşmüştür. Bununla birlikte Harpûtî, eserinde; ele aldığımız konular itibariyle pek çok konuya üstün körü değinmiş olarak görünmektedir. Bu da yeni yapılan bazı çalışmalarda eleştiri konusu olabilmektedir. Çünkü Harpûtî'nin bu eseri yazmasının sebebi zaten dönemin ihtiyaçlarına cevap veren bir eser bulamaması olmasından dolayı yenilik arayışına girmesidir. Bu yüzden kendisinin gelenekten fazla kopamayarak, iddia ettiği durumun bir hayli gerisinde olduğu intibasını uyandırmaktadır. Buna ek olarak Harpûtî, bazı konularda hiç görüş bildirmemekle beraber bazı konularda da çok sert bir dil ile diğer görüşte olanları eleştirmektedir.

Bu durumlar, ilk bakışta bir tutarsızlık olarak anlaşılabilir. Fakat unutulmamalıdır ki; Harpûtî bu eseri, bir ders kitabı niteliğinde sade ve yalın bir şekilde yazmıştır. Bu durum bize bazı konulara fazla değinmemesini açıklamaktadır. Yine Harpûtî döneminin gelişmelerine değinen bir eser bulamadığı için Tenkîhu'l-Kelâm adlı eserini kaleme almıştır. Bu yüzden o üzeninde tartışma olmayan konularda Ehl-i sünnetin görüşünde olduğu için bir görüş bildirmemiştir. Zira, zaten Ehl-i sünnetin görüşünü zikretmektedir. Bu da bazı konularda hiç görüş beyan etmemesini açıklamaktadır. Son olarak Harpûtî, döneminde tartışma konusu olan meseleler üzerine de fazlaca eğilmiş, bu konulara özel ihtimam göstermiştir. Çünkü eserini yazma amacı zaten budur. Bundan dolayı da rü'yetullah gibi bazı konulara çok değinmiş ve diğer görüşleri bu yüzden sert bir şekilde eleştirmiştir.

Sonuç olarak Harpûtî eserinde, klasik kelâm metot ve yöntemlerine alternatif olarak modern bir kelâmî yaklaşım ve bakış açısı getirmiştir. Fakat Harpûtî'nin ele aldığımız konunun da içinde bulunduğu eserine baktığımızda Harpûtî'nin yeni bir kelâm metodolojisi meydana getirdiği söylenemez. Çünkü Harpûtî'nin durumu, yeni bir kelâm metodolojisi oluşturarak Kelâm ilminde bir çığır açmanın çok uzağındadır. Bunlara rağmen otoriteler tarafından kendisinin önemli bir Yeni İlm-i Kelâm mütekellimi olarak kabul edilmektedir. Döneminin ihtiyaçlarına yönelik olarak Harpûtî, büyük bir boşluğu doldurmuş ve Kelâm ilmine ciddi katkılar sağlamıştır.

Kaynakça

- Can, Seyithan. “Allah’ın Sıfatları”. *Sistematik Kelâm*. thk. Fadıl Ayğan. İstanbul: Beyan, 2020.
- Es-Sabunî, Nureddin. *Matûrîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 19. Basım, 2020.
- Eş’arî, Ebu’l Hasan el-. *el- İbâne Ve Usûlü Ehl-i- Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yay., 2010.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Cebriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gölcük, Şerafeddin. “Rızık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. İstanbul, 2008.
- Gündoğar, Hamdi. “Mu’tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Hafizoğlu, Ayşegül. *Gazâlî’de Hidâyet ve Dalâlet Kavramları*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2005.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu’ l- Kelâm fî Akâid- i Ehli’ l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlahiyat, Nübüvvet, Sem’iyat, İmâmet*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu’ l-Kelâm fî Akâidi Ehli İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu’ l-usûli’ l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.
- Kubat, Mehmet. “Kadere Dair İki Risale (Abdülmelik b. Mervân’ın Hasan el-Basrî’ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî’nin Abdülmelik b. Mervân’a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/8 (2008), 351-374.
- Özer, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. *Kelam*. thk. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yay., 4. Basım, 2015.
- Taftâzânî, Sa’düddin et-. *Şehu’ l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV, 2022.

- Taşkın, Bilal. “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”. *Kader* 19/1 (2021), 146-176.
- Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Türkçe Tefsirlerde Bilimsel Eğilim (1995-2020)

Öz

Cumhuriyetinin ilanıyla beraber Türkiye'de eğitim sistemi farklı bir kimliğe bürünmüş Osmanlı dönemi eğitim sistemi köklü bir değişikliğe uğramıştır. Bu değişimin izleri Tefsir alanında da doğrudan hissedilmiş Osmanlı ilim geleneğinde kısmen var olan Türkçe tefsir yazma geleneği harf inkılabıyla beraber Cumhuriyet döneminde hız kazanmıştır. Türkçe tefsirler daha önceki tefsirler gibi genel itibarla iki şekilde kaleme alınmıştır. İlki genel halka yönelik tefsirlerdir ki bunlar; Kur'an'ın topluma dokunan yönünü ortaya çıkaran, bireysel ve toplumsal hayatı şekillendiren ve aynı zamanda insanlar tarafından anlaşılması mümkün olan toplum yönlü tefsirlerdir. İkincisi ise bilimsel izahlarla donatılmış Zemâhşerî (538) ve Beydâvî (685) gibi dil ve edebiyat alanlarına ağırlık veren alana hâkimiyet gerektiren disiplineli bir bakış açısına sahip olan tefsirlerdir. Bu tefsirlerin birçoğu içerisinde geleneksel, bilimsel, işârî, ictimâî, gibi farklı yaklaşımlar barındırmaktadır. Bu çalışma genel olarak son dönemde (1995-2020) Türkçe kaleme alınmış tefsirlerden örnekleme yaparak Türkiye'de önemli ölçüde varlığını hissettiren bilimsel ayetlerin tefsirine ağırlık veren bilimin esaslarını Kur'an'da gören bilimsel tefsir yaklaşımına dikkat çekecek ve son çeyrekte Türkiye'de bu eğilimin boyutunu ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İcâzu'l-kur'ân, Bilimsel tefsir, Türkçe tefsirler

Scientific Tendency in Turkish Tafsir (1995-2020 A.D.)

Abstract

With the proclamation of the Republic, the education system in Turkey took on a different identity as the Ottoman period education system underwent a radical change. The traces of this change have also been directly felt in the field of tafsir. The tradition of writing tafsir in Turkish, which partially existed in the Ottoman scientific tradition, gained momentum with the alphabet revolution in the Republican period. Turkish tafsirs, like the previous tafsirs, were generally written in two ways. The first is tafsir for the people, which are; They are society-oriented commentaries that reveal the aspect of the Qur'an that touches the society, shapes individual and social life and at the same time can be understood by people. The second one is tafsirs such as Zamakhshari (538) and Baidawi (685), which focus on linguistics and similar fields, are equipped with scientific explanations, and have a scientific perspective that requires mastery of the field. In many of these tafsir traditions, it is possible to see many different approaches such as traditional, scientific, isharî and social. This study will draw attention to the scientific tafsir approach that focuses on the interpretation of the verses that deal with the scientific issues that make their presence felt in Turkey, based on the commentaries written in Turkish in the last period (1995-2020), and will try to reveal the extent of this trend in Turkey.

Keywords: Tafsir, Scientific Tafsir, Turkish Tafsir

الاتجاه العلمي في التفاسير التركية

ما بين (١٩٩٥-٢٠٢٠م)

الملخص

مع إعلان الجمهورية اتخذ نظام التعليم في تركيا هوية مختلفة، وخضع نظام التعليم العثمانية لتغيير جذري. ظهرت آثار هذا التغيير أيضًا بشكل مباشر في مجال التفسير، واكتسب تقليد كتابة التفسير باللغة التركية الموجود جزئيًا في التقليد العلمي العثماني، زخمًا في فترة الجمهورية مع الانقلاب اللغوي اللاتيني. كانت التفاسير التركية كالعادة، تُكتب عمومًا بطريقتين. الأولى التفاسير التي تخاطب عامة الناس وتتحدث عن الحياة الفردية والاجتماعية، ويمكن أن يفهمه الناس من القرآن. والثانية هي التفاسير المكتوبة من المنظور العلمي الذي له ضوابط بحسب اللغة وغير ذلك كما كانت الأمر في التفاسير التقليدية مثل التفسير الزمخشري والبيضاوي وغير ذلك. تشمل هذه التفاسير على العديد من الاتجاهات مثل التقليدية، والعلمية والإشارية والاجتماعية. ستلقت هذه البحث الانتباه إلى منهج التفسير العلمي الذي يرى القرآن مصدر العلم، مع التركيز على تفسير الآيات العلمية من خلال أخذ بعض النماذج من التفاسير المكتوبة باللغة التركية في الفترة الماضية ما بين (١٩٩٥-٢٠٢٠)، و في النهاية ستعطي نظرة عامة حول التفسير عن الاتجاه العلمي في تركيا.

كلمات مفتاحية: تفسير، التفسير العلمي، إعجاز القرآن، التفاسير التركية

الاتجاه العلمي في التفاسير التركية ما بين (١٩٩٥-٢٠٢٠م)

المقدمة

وكان من المعلوم أن العثمانيين قد اهتموا بالدراسات الإسلامية عامة وعلم التفسير خاصة، ومن أبرز ملامح الاهتمام بهذا العلم كثرة المؤلفات، فما خلا عصر من التأليف في التفسير، وكان من هذه العصور عصر انتقال نظام الحكم في تركيا إلى النظام الجمهور سنة ١٩٢٤م ، فمنذ بداية النظام الجمهوري توقفت الدراسات الإسلامية، وتوقف التأليف في تفسير القرآن إلا قليلاً.

لقد حافظ العلماء الأتراك منذ عام ١٩٢٣م إلى ١٩٧٠ على دراسة علم التفسير والتصنيف فيه، فخطت أقلامهم كتب التفسير، ولكن لم تكن العربية هي لغة الكتابة، فقد كتبت كل كتب التفسير - في هذه الفترة- باللغة التركية، وكان الجهد الكبير عندهم موجهاً إلى ترجمة التفاسير من اللغة العربية إلى اللغة التركية إلا قليلاً من كتب التفسير التي كتبت بصورة مستقلة.

وزاد في تركيا في سنة ١٩٧٠م عدد كليات الشريعة والمدارس الثانوية المختصة في إعداد الأئمة والخطباء، وازداد الاهتمام بدراسة العلوم الإسلامية، قد زاد زيادة عظيمة بالمقارنة بالعقود السابقة في عهد الجمهورية، فأثمر هذا الاهتمام بدراسة الشريعة إلى نشاط حركة التأليف في تفسير القرآن نشاطاً كبيراً، يُؤذن بغد علمي مشرق.

وظل هذا النشاط العلمي يزداد حتى بدأت المرحلة الذهبية - نسبياً- في عام ١٩٩٥م، واستمرت هذه الحركة النشطة، وهي فترة الجديرة بالاهتمام، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لبيان الاتجاهات

العلمية المبذولة في تفسير القرآن فيما بين ١٩٩٥-٢٠٢٠م؛ لبيان حقيقة هذه الحركة في تركيا بالاستقراء والتحليل والنقد.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في النقاط الآتية:

- ١- عرضت هذه الدراسة واقع التفسير العلمي في تركيا منذ قيام الجمهورية بصورة عامة، وعرضت واقعه من سنة ١٩٩٥م إلى سنة ٢٠٢٠م بصورة خاصة.
- ٢- نفذت هذه الدراسة التفاسير التركية من حيث التفسير العلمي نقداً علمياً يبين الإيجابيات والسلبيات؛ ليفيد الدارسون منها سواء بقفو أثر حسناتها واجتناب سلبياتها.
- ٣- أقامت الدراسة الجسور العلمية بين علم التفسير عند الأتراك وعلم التفسير عند العرب، وذلك بإزالة حاجز اختلاف اللغة بين التفاسير التركية وبين المختصين بالدراسات القرآنية من العرب ممن لا يعرف اللغة التركية
- ٤- تقدم الدراسة استقراء علمياً يفيد الدارسين في حركة التاريخ الإسلامي بأن علماء الأتراك ظل بأن العلماء الأتراك ظلوا مستمسكين بالعلوم الإسلامية رغم كل ما مرّ بهم من ظروف.

مشكلة الدراسة:

إن كثيراً من التفاسير التي كتبت باللغة التركية في العصر الحديث لا يعرفها أهل العلم في العالم الإسلامي؛ وذلك بسبب اختلاف اللغة، علماً بأن من هذه التفاسير التركية ما له قيمة علمية متميزة، أضف إلى ذلك الكمّ الكبير -نسبياً- من الكتب المؤلفة في التفسير منذ سنة ١٩٩٥م. وهنا تبينت مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

- ما جهود الأتراك في تفسير القرآن الكريم منذ سنة ١٩٩٥م إلى سنة ٢٠٢٠م وما جهود الأتراك من حيث الاتجاه العلمي الذي أفاده المفسرون وعلماء الفن والقيمة العلمية له؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية التالية:

- ما التفاسير التي يوجد فيه الاتجاه العلمي من التفاسير التركية؟
- ما المراد بالاتجاه العلمي في علم التفسير؟
- ما مستوى الاتجاه العلمي الذي مشى عليه المفسرون الأتراك فيما بعد سنة ١٩٩٥م؟
- ما الإضافات الجديدة للمفسرين الأتراك في تفسير القرآن من خلال الاتجاه العلمي؟

أهداف البحث:

تهدف الدراسة إلى:

- ١- عرض التفاسير التركية المؤلفة ما بين ١٩٩٥-٢٠٢٠.
- ٢- عرض تعريف الاتجاه العلمي ومستواه في التفسير من خلال تفاسير التركية، وبيان الاعتناء والخلاف والإضافات الجديدة للمفسرين الأتراك.
- ٣- نقد هذه الاتجاه المبذولة في علم التفسير وتقييمها وفق المنهج العلمي.

منهج البحث:

- ١- المنهج الاستقرائي: وقد استعمله الباحث في تتبع كتب التفسير المراد دراستها، وفي تتبع مظان الدراسة في هذه الكتب.
- ٢- المنهج التحليلي: واستعمله الباحث في فهم النصوص التفسيرية.
- ٣- المنهج النقدي: واستعمله الباحث في فحص النصوص التفسيرية وتقييمها.

الدراسات السابقة:

لم أفق على دراسة تبحث في التفاسير المؤلفة باللغة التركية منذ عام ١٩٩٥م ولغاية الآن، ولكن وجدت بعض الدراسات ذات علاقة بدراستي:

١-ملا إبراهيم أغلو، سليمان، نظرة عامة للدراسات المتعلقة بتفسير القرآن الكريم في عهد الجمهورية (١٩٢٣-١٩٩٥) بتركيا، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٩٧، ج١٢، ٣٢٤، ص ١٧-٣٨.

أما دراستي فهي مختلفة؛ لأنها تدرس الاتجاه العلمي ما بين سنة ١٩٩٥م وسنة ٢٠٢٠م.

٢-هداية أيدار، الدراسة الإحصائية على الدراسات المتعلقة بالتفسير بعد الجمهورية، مجلة كلية الشريعة جامعة كليس ٧ أراك، ٢٠١٥، ج٢، ٢٤، ص ١٣-٥٥.

فهذه دراسة إحصائية فقط، لا تتناول دراسة التطورات والتيارات في علم التفسير، فأما دراستي فهي دراسة استقرائية، ودراسة تحليلية لما في هذه التفاسير من حيث الاتجاه العلمي ونقدية في تبين قيمة هذه التفاسير العلمية.

٣. دجانه جندي أغلو، عالم ترجمة القرآن، ط١، ج١، نشرات كابي، ٢٠١٤.

فهذه دراسة علمية تركز على أخطاء تراجم القرآن الكريم بالتركية؛ وهذا الموضوع مختلف تماما عن موضوع البحث، لأنه تتناول المنهج العلمي التي في التفاسير التركية.

٤. مصطفى أوتترك، سرنجام التفسير والترجمة في جمهورية تركيا، ط١، ج١، دار مدارس أنقرة، ٢٠١٢.

فهذه دراسة تركية تحتوي على تاريخ كتابة التفاسير في تركيا وترجمات القرآن الكريم والاتجاهات التي في التفسير. وهذه دراسة تختلف عن دراستي من حيث المنهج والهدف، علاوة على ذلك أن دراستي تركز في الأغلبية على الاتجاه العلمي.

٥. عمر كارا، الدراسات المتعلقة في أكادمية التركية حول التفسير وعلوم القرآن، مجلة العلوم الإسلامية، ٢٠٠٧، ج ٢، ع ١٤، ص ٢٤٥-٢٩٥.

فهذه المقالة تبحث عن الدراسات الأكاديمية في الجامعات التركية مثل رسائل الماجستير والدكتوراه تُعنى بالترتيب التاريخي للدراسات الأكاديمية فقط. ودراستي تعنى الاتجاه في التفاسير منذ ١٩٩٥م، سواء كان أكاديمياً أو غير أكاديمي.

٦. سليمان كراجيل، دراسات التفسير الحديثة في تركيا، رسالة ماجستير غير منشورة، المشرف: أسناذ دكتور محسن دميرجي، جامعة مرمره، كلية العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٤.

ان هذه الدراسة تفترق من دراستي من زوايا متعددة: أولاً أن موضوع هذه الدراسة يدور حول الاتجاهات المنحرفة القرآنية بتركيا بغض النظر عن التفاسير كلها، وبيان الاتجاهات التي فيها. فأما دراستنا فتتناول على الاتجاه العلمي في هذه التفاسير خاصة.

التمهيد

تم وضع العديد من التعريفات للتفسير العلمي، وباختصار هو " التفسير الذي يُحْكَم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها،"^(١) ويعود تفسير القرآن في إطار المعطيات العلمية إلى فترة الصحابة وإن لم يكن بشكل

(١) محمد حسين الذهبي (١٩٧٦)، التفسير والمفسرون، القاهرة، مدرسة الوهبة، (ط٢)، ج ٢، ص ٣٤٩.

مباشراً، وإلى العلماء مثل فخر الدين الرازي،^(٢) وأصبح التفسير العلمي للقرآن اليوم أكثر شيوعاً مع تأثير التطورات العلمية.

وتفسير القرآن في مثل هذا التوجه هو موضوع خلاف، ويعتبر بعض العلماء هذا النموذج خطأً، ويرون من الخطأ رؤية القرآن نموذجاً للتطورات العلمية، والبحث عن آثار التطورات العلمية في القرآن في ظل كل تطور علمي، لأن التطورات العلمية يمكن أن تكون ذات طبيعة مؤقتة وأحياناً يمكن أن تكون في وضع افتراضي، ومن ناحية أخرى، يرى بعض العلماء أن مثل هذا الاتجاه مناسب لتفسير القرآن، وأن احتواء القرآن على آيات علمية يرجع إلى إعجاز القرآن، وأن تفسير القرآن بهذه الاتجاه هو بسبب التحديثات الجديدة للعالم.

ومن العلماء السابقين المؤيدين للتفسير العلمي: أبو حامد الغزالي وجلال الدين السيوطي وأبو الفضل المرسي^(٣) ويمكن ذكر بعض العلماء مثل الطبطبائي، ومحمد الصادقي، وسيد محمود كانوا من دعاة هذه الاتجاه في الفترة الأخيرة، ومن الذين لا يقبلون التفسير العلمي ويعارضونه أو يقبلونه وفق أسس التفسير وقواعده هم: والزرقاني وأمين الخولي وعزت الدرزوة، ورشيد رضا، محمود شلتوت،^(٤) وكلا الجانبين يحاول تأييد رأيه بذكر أدلته العقلية.^(٥)

وفي الحقيقة يلزم ألا ينسى أن القرآن هو كتاب هداية ويجب تفسيره في إطار ما إذا اتفقت البيانات العلمية مع القرآن، وليس تكلف تفسير القرآن لأجل مواكبة كل تطور علمي، ولا يوجد ضرر في تفسيره في إطار القضايا العلمية المتطورة حديثاً، إلا أن اللجوء إلى تفسير القرآن في

(٢) باباي علي أكبر مدرسة التفسير العلمي والأدلة والنقد، مصباح: مجلة الفكر والبحوث الإسلامية المجلد (٣)، العدد ٩، ٢٠١٤، ص ٥٩.

(٣) محمد حسين الذهبي (١٩٧٦)، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٣٤٩-٣٥٢.

(٤) باباي علي أكبر، مدرسة التفسير العلمي والأدلة والنقد، ص ٦٠-٦٢.

(٥) للحصول على المعلومات المفصلة أنظر: باباي علي أكبر، مدرسة التفسير العلمي والأدلة والنقد، ص ٦٤-٧٣.

مواجهة كل معطيات العلم يؤدي إلى اعتبار القرآن كتاباً علمياً، وهذا يتعارض مع الغرض الذي أنزل القرآن لأجله.

الخلاصة: لا ضير في التفسير العلمي في إطار شروط ومبادئ معينة، وهي:

(أ) أولاً ينبغي عدم تجاهل حقيقة أن القرآن ليس كتاب علوم مادية، بل كتاب دين وهداية.

(ب) يجب تفسير القرآن باللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم والمحتج بها، وليس بالدلالات اللغوية المتطورة.

(ج) ويجب ألا يفسر الآيات القرآنية على عجل بالبيانات العلمية والنظريات التي لم يتم التأكد من دقتها.

(د) قطعي العلم لا يتعارض مع القرآن، أما النظريات والفرضيات العلمية فلا اعتبار لها في تفسير القرآن.

(هـ) التفسير العلمي للآيات هو تفسير القرآن بالدلالات التي تتوافق مع قطعي العلم، ولا يجوز حصر دلالة الآية بهذا التفسير العلمي.^(٦)

المبحث الأول: نظرة عامة عن التفاسير التركيبية التي ذات علاقة

بالاتجاه العلمي

المطلب الأول: الاتجاه العلمي في تركيا

منذ إعلان الجمهورية يمكننا القول بأن اتجاه التفسير العلمي يتجلى في تركيا، بناءً على المعرفة والتكنولوجيا للعالم الإسلامي وبسبب فكرة أن القرآن لا يتعارض مع العلم، وكان "بديع

(٦) علي جنيد أرن، منهج التفسير العلمي، المنهج في العلوم الإسلامية: مسألة الأصول العدد ١، ٢٠٠٥، ص ٥٧٠-٥٧١.

الزمان سعيد النورسي" من أوائل ممثلي هذا الاتجاه في فترة الجمهورية،^(٧) يقول سعيد نورسي في كتابه المسمى إشارات الإعجاز: "يا صديقي! وفقاً للآية ٥٩ في سورة الأنعام (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [الأنعام:٥٩] ، التي تنص على أن كل شيء موجود في الكتاب، وأن القرآن يعبر عن كل ما حدث وسيحدث في جميع الأوقات خارجياً أو داخلياً، ظاهرياً أو باطنياً رمزاً أو إشارة نصاً أو دلالة"، وبعده يسرد بعض الأمثلة من التفسير العلمي فيقول أن الآية ١٦ من سورة النمل: (وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ) تشير إلى الطائرة وأن الآية ١٢ من سورة سبأ: (وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ) تشير إلى الأجهزة

التكنولوجية مثل الهاتف والراديو وغير ذلك.^(٨)

وأصبح اتجاه التفسير العلمي شائعاً للغاية في العصر الجمهوري في تركيا وخاصة في الماضي القريب، ومع ترجمة بعض كتب الغربيين إلى التركية اكتسب التفسير العلمي في تركيا بُعداً مختلفاً تماماً.^(٩)

ألماليلي حمدي يازر هو أيضا من الأوائل الذي يعتمد على التفسير العلمي في العصر الجمهوري، ويعتقد ألماليلي أن الاكتشافات العلمية الحديثة لا تؤدي إلى نتائج مخالفة لمحتوى القرآن، ويعتقد أن هذه الاختراعات تؤدي إلى نتيجة إيجابية مثل فهم أفضل للعديد من الآيات

(٧) مصطفى أوزتورك، سرنجام المال والتفسير في الجمهورية التركية، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ٢٠١٣، (ط٣)، ص ١١٦.

(٨) سعيد نورسي (١٩٦٠)، إشارات الإعجاز، ترجمة: عبد المجيد النورسي، سطنبول، د.د، د.ت، ص ٣٠٩-٣١٢.

(٩) مصطفى أوزتورك، سرنجام المال والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١٢٣.

وفصل التأويلات الخاطئة عن التأويلات الصحيحة،^(١٠) وبعد ألماليبي تم اعتماد التفسير العلمي كمنهج من قبل العديد من العلماء الأخرى في تركيا مثل جلال يلدرم، وسليمان أتش، وبيراكتار بايراكلي، وحقي يلماز.^(١١) وفي بعض هذه التفاسير يتجلى هذا الاتجاه بإفراط دون مراعاة أصول التفسير العلمي، بينما فسر بعض المفسرين الآيات من خلال مراعاة الحقائق العلمية من وقت لآخر في إطار خط معتدل.

المطلب الثاني: التفاسير التي ألفت ما بين ١٩٩٥-٢٠٢٠م

١- تفسير القرآن في ضوء فهم جديد (بني بر آنلايشن إشغندا قرآن تفسيري)

هذا التفسير الذي نُشر في ٢١ مجلداً، هو أكبر تفسير مكتوب باللغة التركية بعد موسوعة القرآن التي كتبها سليمان أتش، كتبه بايراكدار بايراكلي، وقد نشره لأول مرة بواسطة دار الإشارة في عام ٢٠٠١، ثم نشرته دار البيراكلي، وصدر المجلد الأخير ٢١ عام ٢٠٠٧.

٢- موسوعة القرآن (قرآن آنسكلوفديسي)

ألف هذه الموسوعة سليمان أتش، وهو مؤلف كتاب "التفسير العصري للقرآن العالي"، ورتب المؤلف الموضوعات في موسوعته وفق الترتيب الأبجدي، واهتم بتحليل الموضوعات مع مراعاة ترتيب نزول الآيات، ولذا يمكن عدّه تفسيراً موضوعياً، بل هو أكبر تفسير موضوعي في تركيا.

(١٠) مصطفى أوزتورك، سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١١٧.

(١١) مصطفى أوزتورك، سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١١٨.

٣- دراسة الترجمة والتفسير للقرآن نحو المجتمع العلمي (بلجي تبلومنا دغرو قرآن كريم مآل وتفسير دنمسي)

مؤلف هذا الكتاب هو صالح بارلاك، ولد في طرابزون عام ١٩٤٠، وأكمل تعليمه في نفس المقاطعة. وهذا الكتاب مزيج من الترجمة والتفسير، وقد نُشر هذا التفسير في مجلد واحد في اسطنبول عام ٢٠٠١ بدار النشر المسمى "عام ٢٠٠١".

٤- بصائر القرآن

ألف هذا التفسير "علي كوجوك" المولود في قونية عام ١٩٥٣، ونُشر لأول مرة في قونية عام ٢٠٠٣ في ٢٠ مجلداً، تم اختصار المجلدات إلى ١٧ مجلداً، وتم نشر الطبعة الخامسة في قونية في أغسطس ٢٠١٦ بواسطة مطبعة أفسست آدم. (١٢)

٥- طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية (قرآن يولو ترجمة مآلي وتفسيري)

كلفت رئاسة الشؤون الدينية أربعة من المختصين لكتابة هذا التفسير، وطلبت إليهم أن تكون كتابتهم بناءً على احتياجات المجتمع التركي، هذه اللجنة مكونة من أ.د. خير الدين كرمان، أ.د. إبراهيم كافي دونمز وأ.د. صدر الدين جموش، وأ.د. مصطفى جرجي، ويتكون هذا التفسير من خمس مجلدات، وقد نشر لأول مرة في عام ٢٠٠٣. (١٣)

٦- عصر السعادة "ترجمة القرآن الكريم وتفسيره" (عصري سعادة قرآن كريم مآلي وتفسيري)

كتب هذا التفسير متين ساروهان، ونُشر في ٨ مجلدات عام ٢٠٠٥^(١٤)، وبسبب كثرة الأخطاء في هذه الطبعة صدرت طبعة جديدة منقحة عام ٢٠١١. وعلى الرغم من وجود عبارات مختلفة

(١٢) علي كوجوك (٢٠١٦)، بصائر القرآن، مطبعة أفسست آدم، قونية، صفحة جنريك.
(١٣) خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش، مصطفى جرجي، طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية، أنقرة، دار رئاسة الشؤون الدينية، ٢٠٠٦، ٥ مجلدات.
(١٤) للحصول على معلومات مفصلة انظر: متين صاروخان، عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، اسطنبول منشورات إركام، ٢٠٠٥، ٨ مجلدات.

يستخدمها المؤلف في تسمية كتابه، مثل: "مصباح الوقت، "مفتاح الأسرار" إلا أنه يُعرف في الغالب باسم تفسير "عصر السعادة".

٧- تفسير القاري (أو كيو جو تفسيري)

كتبته: سمرا كورن جشمجيل، وهي أول مفسرة في العهد الجمهوري، وسُمي هذا التفسير بهذا الاسم لأن أول كلمة نزلت من القرآن هي: اقرأ، وقد نُشر أول مرة في ٨ مجلدات في عام ٢٠٠٦، وتوالى نشره حتى وصل إلى ١٣ مجلدًا، ومن جهة أخرى، يعدّ هذا التفسير أول تفسير لكل القرآن يصنف من قبل النساء في تركيا^(١٥)

٨- بيان الحق (تفسير القرآن بمراعاة الترتيب النزولي)

ألف هذا التفسير من قبل "أ.د. زكي دومان"، ولد المؤلف في سيواس عام ١٩٥٢، وكان عضواً في هيئة التدريس في كلية الإلهيات بجامعة أرجيس، وتوفي عام ٢٠١٣، ونشرته دار الفجر في ٣ مجلدات في عام ٢٠٠٦، ثم نُشر في أربع طبعات في ٢٠٠٨ و ٢٠١٦ و ٢٠٢٠ مع بعض الإضافات الضرورية،^(١٦) وهذا التفسير يعد في مقدمة التفاسير المكتوبة على أساس ترتيب النزول في تركيا.^(١٧)

٩- القرآن العايش "ترجمة القرآن وتفسيره" (ياشاين قرآن ترجمة مآل وتفسيري)

مؤلف هذا التفسير هو: رجب إحسان ألي أجيك، وقد جاء نتيجة ثلاثين عامًا من الخبرة وطبع التفسير أربع طبعات، طبع أول مرة في ٣ مجلدات في عام ٢٠٠٧ من قبل (منشورات إنشا) تحت اسم القرآن العايش (ترجمة القرآن وتفسيره)، بالإضافة إلى ذلك، لدى المؤلف أربع دراسات عن ترجمات للقرآن بأحجام وأنماط مختلفة.

(١٥) هدايت أيدار، المفسرات التركية، إسطنبول، منشورات أنصار، ٢٠١٥، (ط١)، ص ٢١٨.
(١٦) محمد كايا، أ. د. م. زكي دومان ودراساته العلمية، مجلة الدراسات الدينية، المجلد (٢)، العدد ١، ٢٠٢١، ص ٦٥٣.
(١٧) زكي دومان، بيان الحق - تفسير القرآن حسب ترتيب النزول-، أنقرة، منشورات الفجر، ٢٠٠٦، ٣ مجلدات.

١٠- تبیین البیان "على ترتيب النزول" هذا هو القرآن (تبیین البیان نزول سیراسنا جور إشت قرآن)

مؤلف هذا التفسير هو "حقي يلماز"، ونُشر أول مرة في عام ٢٠٠٧ في أحد عشر مجلداً، صرح المؤلف بأنه كتب تفسيره تسهيلاً للفهم الدقيق للقرآن الكريم، ويرى أن ترتيب السور في المصحف موضوع مختلف فيه، فلا ينبغي أن يُعتمد عليه، واستدل بأمثلة من مصاحف لبعض الصحابة التي ما رتبت على ترتيب المصحف الحالي، ويذكر أن هذا الأمر يرجع إلى أخطاء اللجنة التي أشرفت على نسخ المصحف. (١٨)

١١- مصدر الحياة تفسير القرآن (حيات كينغي قرآن تفسيري)

كتب هذا التفسير أ.د محمد سعيد شمشك، واستغرقت كتابته عشر سنوات، وُلد المؤلف عام ١٩٥١ في قرية كوملو بالماردين، (١٩) وهو عضو في هيئة التدريس في "جامعة كونيا سلجوق"، وأشرف على تحريره وإعداده للنشر "فتحي أحمد بولات"، ونشرته دار نشر البيان عام ٢٠١٢ في خمسة مجلدات، (٢٠) بالإضافة إلى هذا التفسير، فللمؤلف دراسات أخرى في مجال التفسير مثل "تاريخ التفسير" و"مشاكل التفسير".

١٢- دعوة الحق "ترجمة القرآن وتفسيره" (حقن دعوتي قرآن كريم ترجمسي وتفسيري)

مؤلف هذا التفسير عمر جليك، وهو رئيس قسم التفسير في كلية الإلهيات بجامعة مرمره، ونشرته دار الأركام في عام ٢٠١٣ في خمس مجلدات، واستغرقت فترة كتابة التفسير -كما بين المؤلف- ست سنوات وكتب بتشجيع واقتراح عثمان نوري توبباش خوجة أفندي.

(١٨) للحصول على معلومات مفصلة انظر: حكي يلماز، تبين القرآن حسب ترتيب الوحي هذا هو القرآن، إسطنبول، دار الإشارة، ٢٠٠٧، (ط١)، ج١، ص٢٢-٢٥.
(١٩) خليل إبراهيم جوبور، تقييم تفسير المسمى بمصدر الحياة لمحمد سعيد شمشك، رسالة ماجستير غير منشورة، أرضروم، معهد جامعة أتاتورك للعلوم الاجتماعية، ٢٠١٥، ص٢.
(٢٠) علي كاراتاش (٢٠٢١)، تفسير مصدر الحياة للقرآن من حيث الأصول والأسلوب مجلة أدبالي الإسلامية، المجلد (٤)، العدد١، ٢٠٢١، ص١٩٣.

١٣- رسالة التوحيد -تفسير القرآن الموجز- (توحيد مساجي "أوزلو قرآن تفسيري)

هذا التفسير مزيج من الترجمة والتفسير، نُشر في مجلد واحد عام ٢٠١٣، كتبه حسن أليك ومحمد جشكون معاً، وهما من أعضاء هيئة التدريس بكلية الإلهيات بجامعة مرمره، وبما أن هذا الدراسة تختلف عن دراسات الترجمة في كثير من النواحي، فقد اعتبرناه تفسيراً مكتوباً باللغة التركية تحت هذا العنوان. (٢١)

١٤- تفسير مصطلحات القرآن الكريم (قرآن كريم كاورام تفسيري)

كتب هذا التفسير أحمد كالكان، ويمكن أن يُعدّ هذا التفسير ضمن دراسات التفسير الموضوعي. نشر هذا التفسير أول الأمر إلكترونياً عبر شبكة الإنترنت، وبعده نشر في "مكتبة عصام"، وبدأ المؤلف بكتابته عام ١٩٩٨، ونُشر ورقياً في عام ٢٠١٤ في عشرة مجلدات بواسطة منشورات داوود أمرة، (٢٢) بالإضافة إلى هذا التفسير، فللمؤلف كتب في مجالات مختلفة مثل "مبادئ الإيمان" و"طريقة الأجداد" وغيرهما. (٢٣)

١٥- تفسير الرواية والدراية للقرآن الكريم (قرآن كريم رواية ودراية تفسيري)

كتب هذا التفسير حسين تاشجي، المولود في منطقة أرضروم (أولتو)، والذي درس على يدي العديد من المعلمين المشهورين في تركيا، (٢٤) وفقاً لبيان المؤلف.

(٢١) للحصول على معلومات مفصلة انظر: حسن أليك، محمد جوشكون، رسالة التوحيد -تفسير موجز للقرآن-، إسطنبول، دار الفكر، ٢٠١٣، (ط١)، ١مجلد.

(٢٢) للحصول على المعلومات المفصلة انظر: أحمد كالكان، تفسير مصطلحات القرآن الكريم، إسطنبول، منشورات داوود أمرة، ٢٠١٣، (ط١)، ١٠ مجلدات.

(٢٣) للمعلومات المفصلة لكتابه أنظر الموقع الإلكتروني:

<https://ahmedkalkan.com.tr/index.php/satis>

(٢٤) سيهان يابان، الاتجاهات لسورة الحديد في التفاسير التركية المعاصرة: تفسير ألمالي، عمر نصوهي بيلمن، جلال يلدريم، طلعت كوج يجيت، عمر جليك، رسالة ماجستير غير منشورة، اسطنبول، كلية الدراسات العليا بجامعة صباح الدين زعيم، ٢٠٢١، ص ٢٩.

كتب تفسيره في فترة ثلاث سنوات ونصف بعد تقاعده في عام ٢٠٠٨،^(٢٥) ونُشر في خمس مجلدات في اسطنبول عام ٢٠١٥ بواسطة دار نشر روضاء

١٦- دراسات القرآن (قرآن درسلري)

كتبه "علي بولاج"، وهذا التفسير هو تفسير مدموج بالترجمة التي كتبها المؤلف من قبل، المؤلف هو كاتب وباحث في علم الاجتماع، ولد في ١٠ مارس ١٩٥١ في ماردين، بعد أن أكمل تعليمه الابتدائي والثانوي في ماردين، وتخرج من معهد إسطنبول الإسلامي العالي سنة (١٩٧٥) ومن جامعة إسطنبول كلية الآداب قسم علم الاجتماع،^(٢٦) وهو معروف بأبحاثه وتحليلاته حول القضايا المعاصرة، مثل: العالم الإسلامي المعاصر، ومشاكل الفكر، والتغيير الاجتماعي، والتحديث،

١٧- معنى القرآن وتفسيره (ترجمة حرفية وتفسيرية)

كتبه الأستاذ الدكتور إسماعيل كاراغوز، المولود في محافظة جردة في بولو عام ١٩٥٤، نُشر التفسير - الذي بدأ كتابته في عام ٢٠١٦ - في ٨ مجلدات بواسطة دار كار للنشر في عام ٢٠٢٠.^(٢٧)

١٨- تفسير الخطاب الإلهي (الآهي خطابين تفسيرية)

هذا التفسير لم يكتمل بعد، وتم الانتهاء من المجلدين الأولين حتى الآن، ومؤلف هذا التفسير هو أ.د مصطفى أوزترك، وقد ولد عام ١٩٦٥ في غيرسون، وهي إحدى محافظات تركيا، وعمل فترة من الزمن في وزارة التعليم، وبعدها بدأ حياته الأكاديمية في جامعة جكورأووة، وتقاعد من كلية الآلهيات في مرمرة عام ٢٠٢٠، وهو الآن مقيم في ألمانيا.^(٢٨)

(٢٥) محمد أوستا (٢٠٢١)، *الاتجاهات في التفاسير التركية المعاصرة لسورة الإسراء*، رسالة الماجستير غير منشورة، إسطنبول، جامعة صباح الدين زعيم كلية الدراسات العليا، ص. ٢٩.

(٢٦) للحصول على معلومات مفصلة عن حياته أنظر الموقع الإلكتروني:

<https://alibulac.net/2018/08/07/ali-bulac>

(٢٧) سيهان يابان، *الاتجاهات لسورة الحديد في التفاسير التركية المعاصرة:....*، ص ٣٠.

(٢٨) للحصول على معلومات مفصلة انظر: مصطفى أوزترك، *تفسير الخطاب الإلهي*، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ٢٠١٨، (ط١)، ج١، ص ١ (حياة المؤلف).

١٩- أحكام القرآن (قرآن كريم وفقهي تفسير ي)

الاسم الكامل لهذا التفسير الذي كتبه الأستاذ الدكتور حمدي دنورن: "أحكام القرآن التفسير الفقهي للقرآن الكريم"، نُشر المجلد الأول منه في إسطنبول عام ٢٠٢٠ بواسطة منشورات أركام، ويتكون التفسير من عشرة مجلدات، كما يُلاحظ من اسمه فإن هذا التفسير يتعامل في الغالب مع آيات الأحكام، ويفسر القرآن من أوله الى آخره، وسمي بهذا الاسم بسبب التركيز التفصيلي على آيات الأحكام.

المبحث الثاني: نماذج من التفسير العلمي في التفاسير التركيبية

وهذه بعض النماذج على ذلك:

المطلب الأول: قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) [الذاريات: ٤٧]

تأخذ عبارة "وإننا لموسعون" في الآية مكانها في بعض التفاسير كنقطة علمية في القرآن، ويفسر هذا التعبير في بعض التفاسير في إطار مبدأ "نظرية التوسع" بأن الكون والعالم يتمدد، وفي تفسير طريقة القرآن للديانة، يتم تفسير هذه العبارة على النحو التالي:

"التأويلات المختلفة للجملة (وإننا لموسعون) هي كما يلي:

(أ) أي لدينا الوسع والقوة؛ لا ينبغي أن يعتقد أن شيئاً ما ينقصنا من قوتنا من خلال توفير هذا التوسع في السماء، ويمكننا توسيعها أكثر إذا أردنا، ومحتوى وأسلوب الآية ٢٥٥ من سورة البقرة والآية ٣٨ من سورة ق يؤيد هذا المعنى.

(ب) أي نحن الذين نعطي الغنى كما أننا لا نحتاج إلى شيء، ونزيل المتاعب، ونقدم عرضاً لمن هم في ضيق.

ج) أي نقوم بتوسيع العالم والكون، وهذا المعنى يدل على "نظرية التوسع"، التي تستند إلى الاكتشاف العلمي بأن الأجسام الفضائية تبتعد عن بعضها البعض وأن المسافة بينهما تنزايد، من خلال النظر في استخدامات كلمة السماء في القرآن في هذا السياق وما أشبهه يمكن تفسير "الكون" على أنه " كل الخلق خارج الدنيا"، ويشابه الرازي السماء بالمبنى والأرض بالفراش حيث يقول لا يوجد تغيير في أساس هيكل السماء، ولكن الأرض تتغير، مثل التوسع والانكماش." (٢٩)

كما ذكر سابقاً، يمكن أن يكون المعنى لهذا التعبير "توسع الكون فيما بينها"، فقد ذكر تفسير الديانة هذا التأويل من خلال الاستشهاد بالعلماء المشهورين في التفسير العلمي، مثل جلال كرجا ومحمد أسد في تركيا، بالإضافة إلى ذلك، من المفهوم أن طريقة القرآن ليست مبنية تماماً على منهج تفسير الآيات بالمعنى العلمي؛ لأنه يشتمل أيضاً على وجهات نظر أخرى إلى جانب التفسير العلمي.

وتم أيضاً- تفسير هذا التعبير في تفاسير أخرى مثل تفسير بايراكتار بايراكلي وعمر جيليك بناءً على التأويلات العلمية، مع العلم أن بايراكتار بايراكلي خبير في مجال التعليم الديني، ويركز بشكل كبير على العلوم الإنسانية مثل التربية وعلم نفس الدين وعلم اجتماع الدين وعلم النفس الاجتماعي، ويتعامل المؤلف في تفسيره مع مواضيع ومفاهيم هذه العلوم. (٣٠)

وفي تفسير هذه الآية يقول بايركدار بايراكلي:

"من الضروري فهم الكون والفضاء والنظام الكوني من تعبير "السماء" في الآية، بعد أن بيّن الله أنه خلق الكون بقوته الخلاقة، بيّن أن - أيضاً- أن مستمر بتوسيعه، وينبغي

(٢٩) مصطفى جرجي خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز....، طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية، ج٥، ص ١٣٧.
(٣٠) مصطفى أوزتورك، سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١٢٠.

أن نفهم من هذا، أن الكون على الرغم من كونه محدودًا، إلا أنه يتوسع باستمرار، من بين الواجبات على عاتق الناس تحديد كيفية الكون ومعرفة سرعة الكون الذي يتمدد فيه." (٣١)

وأما عمر جليك فيذكر أن لتعبير "وإننا لموسعون" معنيين، المعنى الأول هو: القوة والوسع، والمعنى الثاني: أن الكون يتمدد، ومعنى الآية حسب المعنى الأول: لقد خلقنا هذه السماء بقوتنا وليس بمساعدة أحد، وفقًا للمعنى الثاني، لم نخلق هذه السماء فحسب، بل نعمل دائمًا على توسيعها. (٣٢)

ويتوسع زكي دومان بالتفصيلات العلمية، ومن ذلك ما ذكره في تفسير هذه الآية:

"وفقًا لعلوم الفضاء، فإن المسافة بين الأجسام السماوية تتزايد باستمرار، يعتبر هذا أيضًا مؤثرًا على أن الفضاء يتوسع، عام ١٩٣٠ أثناء مشاهدة المجرات، رأى هوب أن الأشعة القادمة من غالاكسيات تظهر دائمًا تحولًا نحو اللون الأحمر، وفي علم الفلك، تسمى هذه الظاهرة التحول "بريد شهيت" ويُعرف أيضًا هذا بظاهرة دوبلر....." (٣٣)

وأما في تفسير أحمد كالكان، فيذكر المؤلف في تفسير هذه الآية تحت مصطلحات السماء والأرض البيانات العلمية والموضوعات التي تتعلق بالآية مثل السماوات والأبراج ومجرة درب التبانة وحجم الكون، وفي تفسيره يرى المؤلف قدرة العقل في معرفة الله محدودة، ويذكر تحت عنوان المجرات ودرب التبانة ما يلي في هذا الصدد:

(٣١) بيراكدار بيراكلي، تفسير القرآن في ضوء فهم جديد، إسطنبول، دار الإشارة، ٢٠٠١، (ط) ج ١٨، ص ٢٤٢.

(٣٢) عمر جليك، دعوة الحق ترجمة القرآن وتفسيره، إسطنبول، منشورات أركام، ٢٠١٣، (ط) ج ٤، ص ٥٤٨.

(٣٣) زكي دومان، بيان الحق - تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله-، أنقرة، منشورات الفجر، ٢٠٠٦، (ط) ج ٢، ص ٢٧٥.

"الشمس على جزيرة نجمية كبيرة جدًا جدًا تسمى هذه مجرة درب التبانة، وتحتوي على الشمس وعلى ٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ نجم، نتيجة لسلسلة من الدراسات والبحوث، وجد أن مجرة درب التبانة تشبه بنية على شكل قرص حلزوني، إنها حقيقة مذهلة يقبلها الخبراء اليوم أن طولها ١٠٠٠٠٠٠ سنة ضوئية وعرضها ٣٠٠٠٠ سنة ضوئية، واجه علماء الفلك وعلماء الفضاء هذه النتيجة المذهلة، وما وصلوا الى فهم هذا الحجم الرهيب، هذه قيمة هائلة ومدهشة حقًا"^(٣٤)

وكذلك الأمر في تفسير حمدي دندورن حيث يعطي المؤلف أهمية كبيرة لتفسير الآيات العلمية، وفي تفسير هذه الآية فقد ذكر توسع السماوات وكثيرا من العلماء وأبحاثهم في هذا الصدد تحت عنوان "توسع الكون"، فإنه يلفت الانتباه إلى حقيقة أن القرآن قد عبّر عن جميع النظريات العلمية منذ ١٤ قرنًا، ويؤكد على حقيقة أن للكون خالق.^(٣٥)

والمفسر الآخر الذي يعطي أهمية لتحليل الآيات العلمية في تفسيره ولو كان جزئيا هو إسماعيل كاراغوز، وفي تفسير هذه الآية يقول المؤلف:

"وفقًا لعلوم الفضاء المعاصرة، فإن المسافة بين الأجرام السماوية تتوسع باستمرار، وهذا يشير إلى أن الكون يتوسع فيزيائيًا.

بينما يراقب عالم الفضاء "إدوين هوب" المجرات لفترة طويلة في السماء، فإنه يرى أن اللون القادم من المجرات يظهر دائمًا تحولًا نحو اللون الأحمر.....

وأظهرت العديد من الدراسات والبحوث أن الكون ليس مجتمعًا ماديًا ثابتًا، ولكنه يتمتع بخاصية ديناميكية ومتحركة، فالكون يتمدد بسرعة كبيرة في كل ثانية، لا يوصف هذا

(٣٤) أحمد كالكان، تفسير المصطلحات، دد، دت، مصطلح الأرض والسماء، آيات البقرة ٢١-٢٩، ج ١،

٤١٧.

(٣٥) حمدي دندورن، -أحكام القرآن -التفسير الفقهي للقرآن الكريم، إسطنبول، منشورات أركام، ٢٠٢٠، (١ط)، ج ٩، ص ١٠٣-١٠٦.

التوسع على أنه المستوى الذري للنجوم في المجرة، ولكن باعتباره الامتداد المطاطي للفضاء الممتد بين المجرات.. "(٣٦)

وتم تفسير هذه التعبير بشكل مختلف في كتب التفسير التركيبية المختلفة، على سبيل المثال، فسر سعيد شمشك هذا التعبير بأنه "بالطبع نحن أقوىاء"، ويذكر النقاط التالية:

"إن الله ذكر خلق السماوات أولاً وبعده أراد أن يعبر عن عدم العجز بذلك؛ فلذلك ذكر التعبير بـ "إنا لموسعون"، فإن بعض الناس اليوم يصرون على تفسير العبارة المذكورة بكونه "ما زالت السماوات تتوسع"، وأن هذا يشير إلى النظرية القائلة بأن الكون يستمر في توسع مع الانفجارات، قد تكون النظرية المعنية عن الكون صحيحة، ولكن القول بأن الآية تشير إليه لا يتناسب مع تدفق السياق، بالإضافة إلى ذلك لم يذكر أي مفسر مثل هذا الاحتمال حتى ظهور النظرية المذكورة أعلاه." (٣٧)

كما يُلاحظ من تصريحات المفسر أن بعض المفسرين لم يعط اهتماماً كبيراً للتفسير العلمي في تفاسيرهم.

والتفسير الآخر الذي اهتم اهتماماً كبيراً بالتفسير العلمي لحد التطرف محاولاً تفسير كل آية في إطار علمي، هو تفسير "تبيين البيان" لحقي يلماز، ومما ذكر المؤلف في تفسير هذه الآية: "على الرغم من أن الشيء الذي يتوسع لم يذكر بوضوح في الآية، إلا أن "السما" هي موضوع الآية، فإن الشيء الذي يتم توسيعه هو "السما"، واللام في بداية السماء للاستغراق؛ فلذلك المعنى ليس التوسيع مختصاً بسما واحد، بل المراد كل السماوات، أي: الكون كله، وهذه من معجزات القرآن.

(٣٦) إسماعيل كاراغوز، معنى القرآن وتفسيره، أنقرة، منشورات كار، ٢٠٢٢، (ط١)، ج ٧، ص ٣٨٨.
(٣٧) محمد سعيد شمشك، مصدر الحياة تفسير القرآن، إسطنبول، منشورات البيان، ٢٠١٦، ج ٥، ص ٦١.

وهناك معلومات مفصلة في كتب العلوم التقنية حول توسع الكون، فقد اكتشف هذه
الخاصية علماء الفلك هوبل لأول مرة في القرن العشرين مع اكتشاف النجوم التي
تتحرك بعيداً، وبعد ذلك تم إثباتها لاحقاً من خلال مئات الدراسات والبحوث.^(٣٨)

وبعد ذلك يذكر المؤلف في تفسير هذه الآية بعض المعلومات العلمية عن توسع الكون
وكيف يتمدد.

وفي نهاية كل ذلك، الذي يظهر أن التفسير العلمي للقرآن قد أصبح اتجاهاً معتمداً في
التفسيرات التركيبية، بينما ظهر هذا الاتجاه في بعض التفسيرات بشكر ظاهر، وفي بعض التفسيرات تم
ذكر بعض التصريحات حول هذه الاتجاه كراي ولم يتم تبنيها، كما كان الأمر في تفسير سعيد
شمشك.

وفي بعض التفسيرات ذات البنية الاجتماعية، والتي يمكن اعتبارها موجزة، لم يتم فيها أخذ
التفسير العلمي في الاعتبار، وبهذا المعنى، فإن تفسير "بصائر القرآن" لعلي كوجوك، و"عصر
السعادة" لمتين صاروخان، و"ملخص التفسير" لعلي أونال، و"أصول البيان" لجلال الدين جكيچ،
و"القرآن العايش" لإحسان ألي آجيك من بين هذه التفسيرات الذي يمكن ذكرها، وكذلك الأمر في
بعض التفسيرات التي تهدف إلى تفسير القرآن تحت ضوء التاريخ الذي نزل القرآن فيه، وتفسير
"رسالة التوحيد" التي كتبها حسن أليك ومحمد جشكون يمكن أن يكون مثلاً على ذلك.

(٣٨) حكي يلماز، تبیین البیان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، سطنبول، دار الإشارة،
٢٠٠٧، (ط١)، ج ٧، ص ٣٧-٤٠.

المطلب الثاني:

قوله تعالى: (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ) [الزمر: ٦]

والآية الأخرى التي فسرها المفسرون في ضوء البيانات العلمية هي الآية السادسة من سورة الزمر، والتي تحتوي معلومات حول تكوين الإنسان وخلقته في الظلمات الثلاث. يذكر في هذه الآية المراحل الموصوفة بالظلمات التي مر بها الإنسان في بطن أمه، وفي تفسير طريق القرآن يذكر التصريحات العلمية التالية:

"يشرح المفسرون مصطلح "ظلمات ثلاث" على أنها الطبقات الداكنة داخل جدار بطن الأم وجدار الرحم والغشاء المحيط بالجنين (الغشاء الأمنيوسي)، ومن الممكن أيضًا فهم هذه الطبقات المظلمة على أنها ثلاث طبقات في الرحم تحيط ببعضها البعض، أولهما: هو الغشاء المملوء بالسائل الذي يحمي الجنين، والثاني: هو غشاء المشيمة الذي يحيط من الأمنيوسي من الخارج ويوفر الغذاء والأكسجين للجنين، الغشاء الثالث: الذي يغطي داخل الرحم مثل البطانة ويزداد سمكًا تدريجيًا مع اقتراب نهاية الحمل، وهو مخزن طعام للطفل مع الأوعية الدموية عليه؛ لأنه يسقط بعد الحمل، ويطلق عليه "الغشاء الساقط"، ومن خلال لفت الانتباه إلى ظلمات هذه الطبقات في الآية، يُذكر أنه كل شيء يتحقق بعلم الله وقدرته حتى ما يحدث في هذه البيئات المظلمة، وقد أشير إلى أن عجائب الخلق قد تحققت في هذه البيئة التي لا تُلاحظ، ومن المعلوم أن عبارة "تمر بمراحل

مختلفة من الخلق" تشير إلى مراحل النطفة والعلقة والمضغة الموضحة في سورة الحج

(٥/٢٢).." (٣٩)

وكما لاحظنا أن تفسير الديانة لم يفسر هذه الآية كما كان الأمر في التفسير التقليدي، ومما يجدر ذكره أن هذه المعلومات العلمية هي من طبيعة تفسير العلامة ابن عاشور، وتمشي على طريقة متوسطة وتتبنى طريقة التفسير العلمي عند الضرورة.

وأما في تفسير "بيان الحق" لزكي دمان، فقد ذكر أن المراد من الظلمات الثلاثة حسب معطيات العلم الحديث هي بيئات مظلمة تحمي الطفل من العوامل الخارجية مثل الحرارة والضوء وما إلى ذلك، هذه الظلمات هي الغشاء الأمنيوسي والغشاء المشيمي وغشاء الرحم الذي يحيط بالجنين. (٤٠)

وكذلك الأمر في تفسير بايراكدار بايراكلي وعمر جيليك، فقد فسرا الآية بالتفسير العلمي كأساس، وذكرنا أن هناك ثلاث مراحل يمكن وصفها بأنها الظلمات التي مر بها الطفل، فيذكران حول هذه المراحل ما يلي:

(أ) جدار البطن

(ب) جدار الرحم

(ج) غشاء التزامن السلوى (الغشاء أو الرحم الأقرب للطفل).

(٣٩) خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش.... طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية، ج ٤، ص ٦٠٠.
(٤٠) حكي يلماز، تبين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، ج ٦، ص ١٠٦.

وبعد ذكر هذه المراحل، اعترف المؤلفان بأنهما استفادا من المعطيات البيولوجية والعلمية حول نمو الطفل، ويشير عمر جليك إلى أن القرآن يعطي معلومات تفيد بأن الطفل يتطور بيولوجياً على ثلاث مراحل الذي يشير إليها علم الأجنة.^(٤١)

كما يذكر بايراكدار بايراكلي ما يلي في هذا الصدد:

" علم الأجنة يرى الترتيب هنا من أقصى ظلام إلى أقصى درجة مظلمة إذا قمنا بفرزها من الداخل إلى الخارج، فلو رتبنا من الخارج إلى الداخل سنتوصل إلى الاستنتاج من الغشاء المحيط بالجنين، والرحم الذي يوجد فيه هذا الغشاء، وجوف البطن الذي يقع فيه الرحم، يسمى الأول النرد، والأخرى تسمى الجدار، بينما يقال إن الخلق يستمر خطوة بخطوة في ظل هذه الظلمات الثلاثة، وتسمى - أيضاً- المراحل التي يمر بها الجنين".^(٤٢)

والتفسير الآخر الذي يظهر فيه الاتجاه العلمي نفسه هو تفسير أحمد كالكان، فقد ضم المؤلف العديد من الاقتباسات من العلم الحديث حول مراحل تشكيل خلق الجنين في بطن أمه تحت عنوان "الخلق"، وذكر حول الظلمات الثلاثة ما يلي:

"كما فسرت ثلاث ظلمات "بالصلب والرحم والباطن" كذلك فسرت أيضا بظلمة الباطن، وظلمة المشيمة، وظلمة الرحم، الرحم يتكون من ثلاث أنسجة من الخارج إلى الداخل، وهذه الأنسجة باراميتريوم وعضل الرحم وأنسجة بطانة الرحم، وهذه الأنسجة محاطة بأغشية الضوء والحرارة والمقاومة للماء، والقرآن يسمي هذه الستائر الغامضة ظلمة، فيذكر أن الإنسان خُلِق في ثلاث ظلمات".^(٤٣)

(٤١) عمر جليك، دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره، ج ٤، ص ٢٥٩.
(٤٢) بايراكدار بايراكلي، تفسير القرآن في ضوء فهم جديد، ج ١٦، ص ٣٢٧.
(٤٣) أحمد كالكان، تفسير المصطلحات، مصطلح الخلق، آيات البقرة ٢١-٢٩، ج ١، ص ٤٠٤.

وكذلك فإن المؤلف قدم العديد من الاستشهادات العلمية حول الخلق، واستخدم البيانات

العلمية قدر الإمكان في تفسير المصطلحات. (٤٤)

ويلتفت إسماعيل كاراجوز الانتباه إلى ثلاث ظلمات، ويعبر عن فهمها بطريقتين في تفسيره. فإن المعنى الأول للظلمات الثلاثة هو جدار بطن الأم أي الجدار الداخلي للرحم، والغشاء المحيط بالجنين في الرحم والسائل الموجود بداخله، والمعنى الثاني هو الغشاء الأمينوسي، والثاني غشاء المشيمة، والثالث غشاء الرحم. (٤٥)

وكذلك يعطي حمدي دندورن في تفسير هذه الآية معلومات علمية تحت عنوان "نشأة الطفل" في بطن أمه كالآتي:

"يوجد ٤٦ كروموسومًا في نواة الخلية البشرية، وهي مرتبة في أزواج في ثلاثة وعشرين زوجًا، ورث أحدهما عن الأم والآخر من الأب؛ لذلك، تنتقل الصفات الموروثة من الأم والأب إلى جميع خلايا الابن من الظفر إلى الشعر.

تتكاثر الخلايا في جسم الإنسان عن طريق الانقسام، ويمكن أن يكون هذا التقسيم من نوعين، الانقسام المتساوي والانقسام الاختزالي " (٤٦)

وأشار سعيد شمشك إلى أن هذه الآية تم فهمها بشكل مختلف من قبل علماء التفسير، ولكن الشائع هو المراد به جدار بطن الأم، وجدار الرحم، والغشاء المحيط بالجنين، ثم يذكر أن الإنسان يكبر في ظلمات ثلاثة من خلال المرور في حياته. (٤٧)

(٤٤) للحصول على المعلومات المفصلة أنظر: أحمد كالكان، تفسير المصطلحات، مصطلح الخلق، آيات البقرة ٢١-٢٩، ج ١، ص ٣٩٩-٤١٠.

(٤٥) إسماعيل كاراجوز، معنى القرآن وتفسيره، ج ٥، ص ٣٥٧.

(٤٦) حمدي دندورن، -أحكام القرآن -التفسير الفقهي للقرآن الكريم، ج ٨، ص ١٥٧.

(٤٧) محمد سعيد شمشك، مصدر الحياة تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٤٠.

استفاد حكي يلماز أيضا من بيانات علمية كثيرة حول هذه القضية في تفسيره المسمى "تبيين القرآن" تحت عنوان "ثلاث خَلقات مظلمة"، وذكر ثلاث ظلمات تحيط بالجنين بالتفصيل ثم حاول تحليل هذه المراحل وشرحها بالتفصيل تحت عنوان "الانتقال من الخلق إلى الخلق" في ضوء المعلومات العلمية.^(٤٨)

ويتحدث علي كجوك في تفسيره "بصائر القرآن" عن عدم وضوح معنى الآية بشكل كامل، ويتحدث عن ثلاث احتمالات في هذا الصدد، هؤلاء:

١- المراد هنا، وهو كما أوضحه القرآن النطفة، والعلقة، والمُضغة.
٢، أو المراد كنتم على حقوي آبائكم أولاً، ثم على ندي أمهاتكم في مكان ما، ثم عثتم في الفترة الأخيرة في رحم أمهاتكم، وهذا يعني أتيتم إلى الأرض كإنسان بعد الانتهاء من هذه الدورات المظلمة الثلاثة.

٣- أو المراد أن الظلمة الأولى هي بطن الأم، والظلمة الثانية هي رحم الأم، والظلمة الثالثة هي ظلمة الغشاء المحيط بالطفل في الرحم.^(٤٩)

ويمكن أن يفهم مما سبق، أن المؤلف يهتم بذكر الآراء الأخرى ولكنه ذكر تفسير الآية علمياً فقط، وعدّ هذه الآية متشابهة في معناها.

وأما في تفسير إحسان ألي أجيك الذي يُعدّ تفسيراً اجتماعياً، فإنه يفسر هذه الآية بدون الخوض في الكثير من التفاصيل العلمية، ويبين أن هذه الظلمات تتكون من ثلاث طبقات وفقاً

(٤٨) حكي يلماز، تبيين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، ج ٢، ص ١٥١-١٥٣.
(٤٩) علي كجوك، بصائر القرآن، قونية، مطبعة أفست آدم، ٢٠١٦، ص ٤٥٢.

للبيانات البيولوجية، طبقة باراميتريوم (أولاً) وعضل الرحم (الوسطى) وبطانة الرحم (الأخيرة)،
ويذكر أن هذه الطبقات مغطاة بالأغشية التي تمنع الحرارة والماء والضوء. (٥٠)

وكذلك الأمر في تفسير على أونال حيث يقول إن المراد بالظلمات الثلاث المذكورة في
الآية هي: جدار الرحم الذي يحيط رحم الأم، وجدار الرحم نفسه، والغشاء الأمينوسي الذي يسمّى
أيضاً بالكيس الدهني، ومع ذلك، هناك ثلاث طبقات أخرى تحيط بالرحم نفسه، وهي بطانة الرحم
(الطبقة الأعمق)، وعضل الرحم (الطبقة العضلية الوسطى)، والمحيط (الطبقة الخارجية)،
واستخدم البيانات العلمية في تفسيره بتفسيرها على هذا النحو. (٥١)

بالإضافة إلى ذلك، فسر جلال الدين جكيچ هذه الظلمات بالنطفة والمضغة والعلة بدلاً من
تفسيرها بالطبقات الثلاثة، ولم يخض في الكثير من التفاصيل العلمية. (٥٢)

وقال متين صاروخان، مؤلف تفسير "عصر السعادة":

" إن القرآن قبل أربعة عشر قرناً أشار إلى المعلومات التي اكتشفها العلم اليوم وفسر
الطبقات الثلاث على أنها البطن والرحم ومكان المنى. " (٥٣)

ولا بد من ذكر بعض المفسرين الذين ترددوا في التفسير العلمي في تفسير هذه الآية، ففي
تفسير "رسالة التوحيد"، شكى المؤلف من تفسير هذه الظلمات الثلاثة بالبيانات العلمية، وذكر أن
مثل هذا التفسير يسبب الغموض في معنى القرآن، والمؤلف قلق من أن يفسر القرآن بالنظريات
العلمية؛ لأنه يرى تفسير القرآن بهذا المنهج احتمالياً ولذلك سيظل صالحاً لفترة معينة، وهذه الفترة

(٥٠) رجب إحسان ألي آجيك، القرآن العايش - ترجمة القرآن وتفسيره، إسطنبول، منشورات إنشا، د ت،
ص ٣٧٢.

(٥١) علي أونال، كلام الله القرآن ترجمته التفسيرية بإختصار، إزمير، دار الجليليان، ٢٠٠٦، ص ١٠٠٢.
(٥٢) جلال الدين جكيچ، تفسير القرآن أصول البيان، إسطنبول، منشورات جينوس، ٢٠١٧، (ط ١)، ج ٤،
ص ٤٨٨.

(٥٣) متين ساروخان، عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، إسطنبول، منشورات أركان، ٢٠٠٥، د
ت، ج ٦، ص ٢٩٠٢.

تنتهي حين تفقد المعرفة النظرية صلاحيتها، كما ذكر المؤلف أن القصد من القرآن ليس إلقاء الضوء على المعطيات العلمية، وأن مثل هذا الأسلوب خاطئ مهما حدث. (٥٤)

المطلب الثالث: قوله تعالى: (وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ)

[الأعلى: ٤-٥]

تم تفسير هذه الآية بثلاثة معان في تفسير "طريقة القرآن" للديانة:

"المعنى الأول: يعطي الله الحياة للنباتات الحية ويجعلها تذبل بالمعنى الحقيقي عندما

يحين الوقت.

والمعنى الثاني: هو المعنى المجازي.

والمعنى الثالث: هو المعنى العلمي الذي يعبر عنه المؤلف على النحو التالي:

"زعم بعض المفسرين المعاصرين أن الآية الخامسة تشير إلى تشكيل الفحم وبناءً على ذلك، والله قادر على أن تنمو جميع أنواع النباتات والأشجار، وبعد فترة طويلة تتحول إلى فحم، وتعتبر الآية عن هذه الحادثة؛ لأنه من المعروف أن طبقات الفحم هي النباتات والغابات العملاقة التي عاشت في الفترات الجيولوجية السابقة وتحولت إلى فحم تحت تأثير الضغط والحرارة بعد التغيرات الجيولوجية، فكما أن ظهور العشب الأخضر والغابات من الحجر والتراب، وهي مادة غير حية، كذلك فإن هذا الأمر يدل على قدرة الله، فإن تحولها إلى فحم بمرور الوقت أمر يدل على قوته سبحانه وتعالى". (٥٥)

(٥٤) محمد جوشكون، حسن إليك، رسالة التوحيد - تفسير موجز للقرآن -، ص ١٠٤٠-١٠٤١.
(٥٥) خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز...، طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية، ج ٥، ص ٦٠٢.

وذكر المؤلفون هذه المعنى بالتفصيل، وتفصيله يدل على ترجيح هذا القول، وكذلك من المفهوم أن المقصود بالمفسرين المعاصرين كما ذكره المؤلف هو المفسر التركي الشهير "ألمالي حامي يازر".

وفي تفسير حمدي ندرن يذكر أن هناك بعض الاكتشافات العلمية المتعلقة بالآية من قبل الإيجابيين، مثل حقيقة أن هذه الحشائش تجف وتتحول إلى فحم.^(٥٦)

وكذلك الأمر في تفسير أكرم كالكان، فقد ذكر المؤلف العبارات العلمية التالية التي لا تتعلق مباشرة بهذه الآية:

"إذن، كما أن ولادة الحياة في العالم تتم بالخلق والتقدير، فإن خروجها من العالم يكون أيضاً بالخلق والتقدير والحكمة، في حين أنه يرى أن الحياة الأبسط هي حياة النباتات، فإن موتها يظهر أنها عمل فني أكثر تنظيماً من حياتها؛ لأن موت الثمار والبذور يُنظر إليه على أنه تسوس وتفكك، وفي الحقيقة أنها عبارة عن عجن يتكون من حبيبات وتتشكل بمعالجة كيميائية منتظمة للغاية".^(٥٧)

ويقدم باير اكار بايراكلي أيضاً في تفسيره تصريحات علمية في تفسير هذه الآية ويقول: إن الآية تقدم معلومات مهمة حول أهمية النباتات، كما أنها يعد عنصراً أساسياً في مجال الهندسة البيئية، ويذكر:

"والمراد بلفظ "المرعى" في الآية: الفاكهة، والعشب، وكل شجر ينبت في الأرض، والمراد بالغذاء في الآية: "العشب، والنبات، والقمامة التي تلقى إلى جانب النهر أثناء تدفق الفيضان". وقيل أيضاً: إن هذه الكلمة تعني العشب الذي جف وتحول إلى قمامة.

(٥٦) حمدي ندرن، -أحكام القرآن -التفسير الفقهي للقرآن الكريم، ج ١٠، ص ٣١٢.
(٥٧) أحمد كالكان، تفسير المصطلحات، مصطلح الخلق، آيات البقرة ٢١-٢٩، ج ١، ص ٤٠٢.

واستنتج الماليلي -أيضاً- من هذه الآية الأمر التالي: قد يعني تحول اللون الأخضر إلى الأسود أنه يتحول إلى فحم أو نפט تحت الأرض، ويتكون الفحم الأسود تحت الأرض أيضاً من الأشجار الموجودة تحت الأرض، في رأينا أن الله سبحانه وتعالى يلفت الانتباه إلى تحول اللون الأخضر إلى النفط الأسود، أي: الفحم، بدلاً من الإشارة إلى القمامة على حافة المياه الجارية، وكذلك تضع هذه الآية أسساً كلياً لعلم هندسة التعدين".^(٥٨)

إن جهد باير اكدار بايراكلي خلال ربط القرآن بالبيانات العلمية يؤدي إلى فهم بعيد كل البعد عما يقصده القرآن، ومما لا شك فيه أنه يمكن للآية أن تشير إلى هذا، ولكن مثل هذه التأويلات العلمية التي ذكرت بدون النظر السياق والسباق مثل البيئة وأهمية اللون الأخضر وعلم هندسة التعدين، تؤدي إلى الإفراط في التفسير ولا تتفق تمامًا مع القرآن.

وأما حكي يلماز فيقول في تفسيره "تبيين البيان" ما يلي:

"ولفظة "غشاء" في الآية تعني "القيء"، وكذلك "خليط من الحشائش والقمامة والأوراق التي تسحبها مياه الفيضان من المراعي وتلقيها حول الأنهار" حسب القاموس.

من الممكن أن نفهم الآية على أنها تحويل الله للأعشاب والنباتات الموجودة تحت الأرض إلى وقود أحفوري مثل الفحم والنفط".^(٥٩)

وحكي يلماز يفرط كثيراً أيضاً في تأويلاته خلال تفسيره للقرآن، ويفسر كلمة "السقر" في

آية ٢٦ من سورة المدثر بأنها "الكمبيوتر"، ويرى "الشيطان" و"إبليس" الطاقة والقوة التي لا يستطيع الإنسان التحكم بها بشكل كامل.^(٦٠)

(٥٨) بير اكدار بير اكلي، تفسير القرآن في ضوء فهم جديد، ج ٢١، ص ٦٣.
(٥٩) حكي يلماز، تبيين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، ج ١، ص ١٩٠.
(٦٠) مصطفى أوزتورك، سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١٢٣.

والتفسير الآخر الذي يفسر الآية من وجهة نظر علمية هو التفسير المسمى "دعوة الحق" لعمر جليك، أن المؤلف ذكر هنا في كلمة "غذاء أحوى" أن الأعشاب والنباتات تجف وتأكلها الحيوانات وتتحول إلى أسمدة وتتحول إلى فحم بالاختلاط بالتربة نتيجة مياه الفيضان.^(٦١)

بالإضافة إلى ذلك، يذكر سليمان آتش في تفسيره "موسوعة القرآن" باقتباسه من الماليلي: "أن التعبير بالغذاء، الذي يعني: الأسود، يمكن استخدامه في معنى الفحم أيضاً"

ولكن يعترف أنه متردد في معنى هذه الكلمة.^(٦٢)

ومن ناحية أخرى، تأثر آتش في تفسير بعض الآيات بالفكر الحديث الذي تبناه السيد أحمد خان (المتوفى ١٨٩٨) وأتباعه.^(٦٣)

وذكر إسماعيل كرا كوز أيضاً النتائج العلمية التالية حول هذه الآية في تفسيره:

" قد تشير الآية إلى تكوين منجم الفحم، فالنباتات التي تنمو في التربة تتحول إلى اللون الأسود عندما تجف، وتنبت -بإذن الله- النباتات والأشجار وغيرها من الكائنات الحية، وعندما تجف وتبقى في التربة تتحول إلى فحم، ومن المعروف أن أحواضها تحولت إلى فحم تحت تأثير الضغط والحرارة بعد التغيرات الجيولوجية للغابات والنباتات التي كانت في الفترات الجيولوجية السابقة."^(٦٤)

ويذكر علي أنال في تفسيره أيضاً أن نفايات الفحم والنفط مقصودة من هذه العبارة.^(٦٥)

ومع هذه التصريحات كلها، لم يجد بعض المفسرين من المناسب تفسير الآية علمياً، ووجدوا من المناسب تفسيرها بأي طريقة كانت وخاصة بما يتناسب مع البيئة التي نزلت فيها الآية. في

(٦١) عمر جليك، دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره، ج ٥، ص ٣٤٧.
(٦٢) سليمان آتش، موسوعة القرآن، إسطنبول، مؤسسة بحوث علوم القرآن، ١٩٩٨، مادة غشاء، ص ٢٦٢.
(٦٣) مصطفى أوزتورك، سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١٢٠.
(٦٤) إسماعيل كاراغوز، معنى القرآن وتفسيره، ج ٨، ص ٤٩٠.
(٦٥) علي أنال، كلام الله القرآن ترجمته التفسيرية بإختصار، ص ١٢٩٤.

الواقع، من الحقائق المعروفة أن القول بأن معنى الآية يشير مباشرة إلى النفط أو الفحم في وقت نزولها قول بعيد، والحقيقة أن المخاطبين الأوائل لا يعرفون شيء عن الفحم، ولكن النقطة الأساسية التي تؤكد عليها الآية هي أن الحياة والموت بيد الله وحده، وأن مطابقة الآية بالبيانات العلمية بدلاً من هذا الغرض يجعل معنى الآية ينحرف عن الهدف، ومع ذلك فإن قبول هذا يتعارض مع صفة (المبين) للقرآن، ولهذه الأسباب كلها فإن من المناسب أن لا يفسر القرآن بإفراط هذه الاتجاه.

الخاتمة

كما لو حذ مما سبق وقف التفسير في تركيا من التفسير العلمي ثلاثة مواقف:

الأول: متطرف جداً ومغالٍ في التوسع في التفسير العلمي.

الثاني: متوسط، فلا هو مغالٍ ولا مجافٍ.

الثالث: رافض للتفسير العلمي جملة وتفصيلاً.

ومن الأمثلة على الموقف الأول: تفسير تبيين البيان لحكي يلماز وتفسير تفسير القرآن في ضوء فهم جديد لباير اكاردار باير اكلي، ففي هذين التفسيرين يظهر التكلف المبالغ فيه بربط معنى الآيات بالمكتشفات العلمية، فقد تم تفسير الآيات في هذين التفسيرين بالمعنى العلمي العشوائي مع عدم النظر إلى إطار المعنى الحرفي، وعدم الانتباه إلى الشروط المذكورة كما ذكرت سابقاً لقبول التفسير العلمي، ففي هذين التفسيرين تم التعامل مع القرآن على أنه كتاب علمي يتوافق مع البيانات العلمية الحديثة بدلاً من اعتبار القرآن مصدر إرشاد يهدف إلى تحسين المجتمع.

وكذلك أظهر أحمد كالكان هذا الاتجاه بوضوح في تفسيره الموسوعي الذي يتناول كلمات ومصطلحات القرآن، ويعتمد بشكل كبير على البيانات العلمية ويهدف إلى توضيح معجزة القرآن بهذه الطريق بدلاً من تفسير القرآن بتصريحات علمية فقط.

والتفسير الآخر الذي يهتم بتفسير الآيات تفسيراً علمياً هو "أحكام القرآن" لحمدي دندورن، وهو كذلك من التفاسير التي يمكن اعتبارها مصدراً غنياً من حيث وجود البيانات العلمية، ويهدف المؤلف إلى تفسير القرآن في ضوء المحددات العلمية في كثير من المواضع، فإنه يذكر بعض التصريحات حول هذه الاتجاه كراي في تفسيره بدلاً من تفسير القرآن بمراجع علمية والأسلوب التي يقوم على بيانات علمية، فهو يعد أيضاً من المؤلفين المعتدلين في هذا الاتجاه.

بالإضافة إلى ذلك، لا بد من ذكر بعض التفاسير التي تمشي في طريقة متوسطة في التفسير العلمي، ففي بداية هذه التفاسير يأتي تفسير "طريقة القرآن" لرئاسة الشؤون الدينية وتفسير "دعوة الحق" الذي كتبه عمر جيليك، ففي هذين التفسيرين تفسر الآيات بالمعلومات العلمية بطريقة سردت فيهما الاحتمالات التي تشير الآيات فقط، ويمكن تقييم "التفسير الموجز" لعلي أونال وتفسير إسماعيل كراوز تحت هذا العنوان أيضاً، وكذلك تفسير "بيان الحق" لزكي دومان، يعد أيضاً من بين التفاسير المعتدلة في هذا الاتجاه، ويذكر المؤلف في كثير من المواضع المعطيات العلمية في تفسير الآيات، ولكنه لم يحصر تفسير الآية بهذا المعنى وحده.

ويعد -أيضاً- من بين هذه التفاسير تفسير علي كوجوك وتفسير سعيد شمشك، وفي هذين التفسيرين توجد التصريحات العلمية التي تدل على هذا الاتجاه، مع مراعاة ضوابط التفسير وهدف رسالة القرآن، أما تفسير سعيد شمشك فقد ذكر تصريحات ذات أسلوب علمي باختصار دون أن يتبحر فيه.

وكذلك هناك من يلتزم الحذر بشأن هذا الاتجاه ولا يميل إلى تفسير القرآن بالبيانات العلمية، ومن بينها تفسير علي بولاش، فإنه لم يجد من الصواب ربط الآيات وتفسيرها بالبيانات العلمية، ويرى أن القرآن مصدر هداية. (٦٦)

(٦٦) للحصول على المعلومات المفصلة أنظر: علي بولاج، دراسات القرآن، إسطنبول، منشورات جيراء، ٢٠١٦، ج ٧، ص ٣٦٩.

وكذلك من بين هذه التفاسير "التفسير الصحيح" المكتوب بعقلية سلفية، وتفسير "رسالة التوحيد" الذي يهدف إلى تفسير القرآن في إطار التاريخ التي نزلت فيها، ولم يتطرق المؤلف إلى المعلومات العلمية، بل إنه يعارض التفسير العلمي بسبب أن مثل هذا الفهم يطغى على معنى القرآن.

الخلاصة، يمكن القول بأن الاتجاه العلمي له مكانة مهمة في التفاسير التركبية التي كتبت مؤخراً، وقد أسهم في شعبية هذا الاتجاه بعض القضايا من أهمها: الفكر الداعي إلى أن الإسلام لا يتعارض مع العلم، وأيضاً إن الجانب العلمي للقرآن دليل على أنه كتاب معجز، وكذلك توافق البيانات العلمية مع القرآن وكون القرآن يشير إليها بشكل مباشر أو غير مباشر هو بالطبع قضية مهمة، فإن وجود بعض الإشارات العلمية في الآيات القرآنية أسهم في انتشار هذا الاتجاه من التفسير، ومما يدعم هذا الاتجاه أن الإسلام دين علم يدعو إلى التفكير في الكون وما فيه.^(٦٧)

لوحظ مما سبق أن هذا الاتجاه قد مشى بشكل عام في مستوى معتدل في تركيا، وتم تفسير الآيات من حيث التصريحات العلمية بالنظر إلى شروط التفسير العلمي المذكورة أعلاه والاحتمالات المختلفة، وعلى الرغم من ذلك كله، فقد كان هناك من تطرف وغالى في التفسير العلمي وهم قليل نسبياً مقارنة بالآخرين.

(٦٧) مصطفى أوزتورك، سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية، ص ١٢٤.

المصادر

- أحمد كالكان. تفسير المصطلحات. د. ن، د. ت.
- إسماعيل جراح أو غلو. تاريخ التفسير. أنقرة: دار الفجر، ١٩٩٦.
- إسماعيل كاراغوز. معنى القرآن وتفسيره. أنقرة: منشورات كار، ٢٠٢٠.
- باباي علي أكبر. "مدرسة التفسير العلمي والأدلة والنقد". مصباح: مجلة الفكر والبحوث الإسلامية، ٢٠١٤.
- بيراكدار بيراكلي. تفسير القرآن في ضوء فهم جديد. إسطنبول: دار الإشارة، ٢٠٠١.
- جلال الدين جكيچ. تفسير القرآن أصول البيان. إسطنبول: منشورات جينوس، ٢٠١٧.
- حسن أليك، محمد جوشكون. رسالة التوحيد - تفسير موجز للقرآن-. إسطنبول: دار الفكر، ٢٠١٣.
- حكي يلماز. تبيين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول. إسطنبول: دار الإشارة، ٢٠٠٧.
- حمدي دوندرن. -أحكام القرآن -التفسير الفقهي للقرآن الكريم. إسطنبول: منشورات أركام، ٢٠٢٠.
- خليل إبراهيم جوبور. تقييم تفسير المسمى بمصدر الحياة لمحمد سعيد شمشك. أرضروم، معهد جامعة أتاتورك للعلوم الاجتماعية: رسالة ماجستير غير منشورة، ٢٠١٥.
- خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش، مصطفى جرجي. طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية. أنقرة: دار رئاسة الشؤون الدينية، ٢٠٠٦.
- رجب إحسان ألي آجيك، القرآن العايش -ترجمة القرآن وتفسيره-. إسطنبول: منشورات إنشا، د. ت.
- زكي دومان. بيان الحق (تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله). أنقرة: منشورات الفجر، ٢٠٠٦.
- سعيد نورسي. ترجمة: عبد المجيد النورسي. إشارات الإعجاز. إسطنبول: د. د. د. ت.
- سليمان أتش. موسوعة القرآن. إسطنبول: مؤسسة بحوث علوم القرآن، ١٩٩٨.

سيهان يابان. الاتجاهات لسورة الحديد في التفاسير التركية المعاصرة: تفسير ألمالي، عمر نصوهي بيلمن، جلال يلدريم، طلعت كوج يجيت، عمر جليك، إسطنبول: كلية الدراسات العليا بجامعة صباح الدين زعيم، رسالة ماجستير غير منشورة، ٢٠٢١.

عبد الحميد برإشك. "موسوعة وقف الديانة التركية". التفسير. ج. ٣٠. أنقرة: دار النشر للدراسة الشؤون الدينية، ٢٠١١.

علي أونال. كلام الله القرآن ترجمته التفسيرية باختصار. إزمير: دار الجغليان، ٢٠٠٦.

علي بولاج. دراسات القرآن. إسطنبول: منشورات جيراء، ٢٠١٦.

علي جنيد أر. "منهج التفسير العلمي". المنهج في العلوم الإسلامية: مسألة الأصول، ٢٠٠٥. علي كاراتاش. "تفسير مصدر الحياة للقرآن من حيث الأصول والأسلوب". مجلة أدبالي الإسلامية، ٢٠٢١.

علي كوجوك. بصائر القرآن. قونية: مطبعة أفست آدم، ٢٠١٦.

عمر جليك. دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره. إسطنبول: منشورات أركام، ٢٠١٣.

متين صاروخان. عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره. إسطنبول: منشورات أركان، ٢٠٠٥.

محمد أوستا. الاتجاهات في التفاسير التركية المعاصرة لسورة الإسراء. إسطنبول: جامعة صباح الدين زعيم كلية الدراسات العليا، رسالة الماجستير غير منشورة، ٢٠٢١.

محمد حسين الذهبي. التفسير والمفسرون. القاهرة: مدرسة الوهبة، د.ت.

محمد سعيد شمشك. مصدر الحياة تفسير القرآن. إسطنبول: منشورات بيان، ٢٠١٦.

مصطفى أوزتورك. تفسير الخطاب الإلهي. أنقرة: منشورات مدرسة أنقرة، ٢٠١٨.

مصطفى أوزتورك. سرنجام المآل والتفسير في الجمهورية التركية. أنقرة: منشورات مدرسة أنقرة، ٢٠١٣.

هدايت أيدار. المفسرات التركية، إسطنبول: منشورات أنصار، ٢٠١٥.

المصادر بالتركية

- Abdulhamit Birışık. “Tefsir”. C. 40. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011.
- Ahmet Kalkan. Kavram Tefsiri. İstanbul: Davut Emre Yayınevi, 1. Basım, 2014.
- Ali Bulaç. Kur’ân Dersleri (Dirâsâtü'l-Kur’ân). 7 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Ali Küçük. Besâiru'l-Kur’an. Konya: Adım Matbaacılık ve Ofset, 2016.
- Ali Ünal. Allah Kelâmı Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali tefsir Özeti, Çağlayan Matbaası İzmir, 2006. İzmir: Çağlayan Matbaası, 1. Basım, 2006.
- Babai Ali Ekber. “Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler”. Misbâh: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi III/9 (2014).
- Bayraktar Bayraklı. Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Celalettin Çekiç. Tefsiru'l-Kur’ân Usulü'l-Beyan. İstanbul: Cinus Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Hakkı Yılmaz. Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kurân İşte Kur’ân. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Halil İbrahim Çopur. M. Sait Şimşek’in Hayat Kaynağı Kur’an Adli Tefsirinin Değerlendirilmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Erzurum, 2015.
- Hamdi Döndüren. Ahkâmul-Kur’ân “Kur’an’ı Kerim’in Fıkhi Tefsiri”. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Hasan Elik-Muhammed Coşkun. Tevhit Mesajı (Özlu Kur’an Tefsiri). 1 Cilt. İstanbul: Marmara ilahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Hidayet Aydar. Hanım Müfessirler. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Hüseyin Taşcı. Kur’ân-ı Kerim’in Rivayet ve Dirayet Tefsiri. İstanbul: Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, 1. Basım, 2015.
- İsmail Cerrahoğlu. Tefsir Tarihi. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- İsmail Karagöz. Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri (açıklamalı ve kırık meali), Ankara: Kar Yayınları, 1. Basım, 2020.
- M. Sait Şimşek. Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2012.
- M. Zeki Duman. Beyânu'l-Hak (Kur’ân-ı Kerim’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri). Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Muhammed Hüseyin ez-zehebî. et-Tefsir ve'l-Mûfessirûn. Kahire: Mektebetü'l-vehbe, trs.
- Muhammet Usta. Çağdaş Türkçe Tefsirlerde İsrâ Suresine Yaklaşımlar. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Mustafa Öztürk. Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı. Ankara: Ankara Okulları, 4. Basım, 2014.
- Mustafa Öztürk. İlâhî Hitâbın Tefsiri. 2 Cilt. Ankara: Ankara Okulları, 1. Basım, 2018.
- Ömer Çelik. Hakkın Daveti Kur’an-ı Kerim Meal ve Tefsir. 6 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2013.

Recep İhsan Eliaçık. Yaşayan Kur'an, Nüzul Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir. İstanbul: İnşâ Yayınları, 2011.

Sadreddin Gümüş, Mustafa Çağrııcı; Hayreddin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Said Nursi, çev. Abdulmecid Nursi. İşâretü'l-i'câz. İstanbul, trs.

Saruhan, A. Metin. Asr-ı Saadet Kur'an'ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri (8 Cilt Takım). My kitap, 2010.

Seyhan Yaban. Çağdaş Türkçe Tefsirlerde Hadîd Suresi'ne Yaklaşımlar: Elmalılı, Ömer Nasuhi Bilmen, Celal Yıldırım, Talât Koçyiğit ve Ömer Çelik'in Tefsirleri Bağlamında. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.

Süleyman Ateş. Kur'an Ansiklopedisi. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, 1998.