

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Editörler / Editors
Doç. Dr. Hüseyin Sarıkaya (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ümit Eskin (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Hilal Menküş Livaoglu (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Enes Midilli (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammad Ishak el-BENNÂ (Jordan University),
Doç. Dr. İbrâhîm Muhammad İbrâhîm el-CEVÂRENE (Jordan University), Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hilal MENGÜÇ LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Selim ÇAKIROĞLU (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2023 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

Makaleler

Nurettin GEMİCİ

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Kadın Algısı /
The Conception of "Woman" in Evliya Celebi's Travel Book 5

Nihat Bayırkan

Raşid Halifelerin Ticaretle İlişkileri ve Ticari Hayata Katkıları /
Rashid Caliphs' Relations with Trade
and Their Contribution to Commercial Life 41

Muhammed Latif ALTUN

Makâsidü'ş-şerî'a ve Fıkıh Metodolojisinin Birbiriyle İlişkisi /
The Relationship Between Maqasid al-Shari'ah and Fiqh Methodology 71

Yahya ARSLAN

Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Eserinde
Münâsebâtü'l-Kur'an'a Yaklaşımının Değerlendirilmesi /
Evaluation of Fahreddin er-Râzî's Approach
to Munâsabat al-Qur'an in His Work Entitled *Mefâtih al-Gayb* 99

Veysel Göger

Bir Geleneğin Sefere Yansıması: Osmanlı Savaşları ve Tefeül /
The Reflection of a Tradition to a Campaign: Ottoman Wars and Tefe'ul 123

İmran ÇELİK

İbn Acibe'nin *el-Bahrü'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid* Adlı Eserinde
Kırâat Hususu ve Kırâat-Tasavvuf İlişkisi /
Ibn Acibe's Approach to Recitations and Its Effect on Sufi Interpretations
in His Work *al-Bahr al-Medid fi Tafsir al-Qur'an al-Mecid* 139

İbrahim AYDIN

İbnü'l-Mu'tez ve Av Şiirleri / Ibn al-Mu'tez and Hunting Poems 163

Bekir YILDIRIM

Vâkidi'nin *Futûhu'ş-Şam* İsimli Eserinde Geçen Hamâse Şiirlerinin Analizi /
Analysis of Heroic Poems in Vakidi's *Futuh al-Sham* 187

Mehmet USLUER

Mu'tezile'nin Basra'da Ortaya Çıkışı ve Faaliyetleri /
The Emergence and Activities of Mu'tazila in Basra 211

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ

Cahiliye Devri ve Hz. Peygamber Döneminde Adam Öldürmede

Takip Edilen Uygulamaların Karşılaştırmalı İncelenmesi /

A Comparative Analysis of the Murder Law Practices

in Jahiliyya and the Period of the Prophet 235

Ahmet DAĞ

Kurân-ı Kerimde Bulunan Müterâdif Kelimelerin

Fark Çeşitleri Açısından Tahlili ve Tasnifi /

Analysis and Classification of Synonym Words

in the Qur'an in Terms of Their Different Types 261

Ersin DURMUŞ

Bir Dîbâce-i Mesnevî Şerhi: *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* /

Scholia of the Mathnawi's Preamble: *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*..... 287

Bekir MEHMETALİ

وصف الزلازل في الشعر العربي / ArapŞiirinde DepremTasviri /

Depiction of Earthquake in Arabic Poetry 305



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNDE KADIN ALGISI

THE CONCEPTION OF "WOMAN" IN EVLIYA CELEBI'S TRAVEL BOOK

Nurettin GEMİCİ

Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları / İslam Tarihi;
ORCID ID: 0000-0002-6377-8341, e-mail: ngemic@istanbul.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2023 / 10 August 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Ekim 2023 / 20 October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023/ Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Çalışma, Evliya Çelebi'nin 1630-1683 tarihleri arasında yapmış olduğu seyahatleri esnasında karşılaştığı kadınlar ve bu bağlamda gelişen olaylara yönelik değerlendirmelerini ele almaktadır. Osmanlı tarihinin özelde XVII. yüzyılına hasredilmekle birlikte, öncesi hakkında da bazı bilgileri havi tespitler üç kıtada hükümran bir devletin şemsiyesi altında yaşayan Müslüman ve gayrimüslim kadınları kapsamaktadır. Evliya Çelebi'nin kadınlara ilişkin gözlemleri sadece İslami bakış açısıyla şekillenmemiş olup; genel manada objektif oluşu, bu toplumlarda yaşayan kadınların konumlarını anlamaya çalışması ve buna dair argümanlar geliştirmesiyle farklılık arz eder. Evliya Çelebi, seyahatnamesinin ikinci cildinden itibaren anlatımında bir şablon oturtmaya çalışmış; bu şablona göre gezdiği gördüğü yerlerde rast geldiği kadınların güzellikleri, giyimleri, davranışları, tesettür anlayışları ve gündelik hayattaki meşguliyetleri hakkında okuyucuya detaylı bilgiler sunmuştur. Evliya Çelebi'nin gerek Osmanlı kadınları gerekse Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti dışında kalan bölgelerde yaşayan Müslüman ve gayrimüslim tebaadan kadınlar hakkında yaptığı değerlendirmeler; bu döneme ait farklı kültür coğrafyalarındaki kadınların özelliklerini karşılaştırma imkânı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Makalede, Evliya Çelebi'nin seyahatnamesini kaleme aldığı dönem ağırlıklı olmak üzere, XVII. yüzyılda yaşamış Müslüman ve gayrimüslim kadınlara dair tespitler ve ilginç bazı anekdotlara yer verilmiştir. Evliya Çelebi'nin kadınlara ilişkin yaptığı tasvirlerdeki yaklaşımı, konuyu ele alma biçimi ve buradan hareketle vardığı sonuçlar günümüze de bazı yönlerden ışık tutmaktadır. Bu çerçevede Evliya Çelebi'nin Osmanlı Devleti'nin Nemçe'ye elçi olarak gönderdiği heyette yer alması nedeniyle Balkanlar ve Orta Avrupa kadınlarından sonra Avusturyalı kadınları yaşadıkları yerlerde görme ve tanıma imkânı olduğu ifade edilmektedir. Yine, serhatte Osmanlı akıncılarıyla birlikte akına çıktığında rast geldiği ve tanıdığı kadınlarla ilgili tespitlerde bulunmuştur. Seyahatnamesinin Müslüman kadınlarla ilgili kısımlarında iki yaklaşım söz konusudur. Özellikle kadınlarla ilgili katı tutumlarıyla bilinen Tataristan ve Bitlis, Diyarbakır ve benzeri şehirlerde bu davranış övülürken serhatlerdeki kalelerde düşmana karşı savaşan kadınlar cesaretlerinden dolayı övülmüştür. Gördüğü ve duyduğu bazı hadiselerden ötürü dönemdeki kadınların evden dışarı çıkarılmaması, erkeklerle ihtilattan geri durmasını zaman zaman istese de bunun şeriata aykırı olduğunu da belirtir. Sonuç olarak gayrimüslim toplumlarda kadınların giyim ve rahat davranışlarını anlayışla karşılamakla birlikte Osmanlı ve çevresindeki dünyadaki Müslüman kadınların giyimi ve dış dünyadaki hal ve hareketleri konusunda övgüler ve yergileri de olmuştur. Aslında bu tür yaklaşımların şeriata muhalif olduğunu da açık yüreklilikle belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Evliya Çelebi, Osmanlı Kadını, Avrupalı Kadın, Evliya Çelebi Seyahatnamesi

Abstract

The article deals with Evliya Celebi's observations of the women he encountered during his travels between 1630-1683 and with the events that occurred within this context. Although it revolves around the 17th century, some descriptions that cover preceding times include Muslim and non-Muslim women living under the umbrella of a sovereign state on three continents. Evliya Celebi's opinions on women were not only shaped by an Islamic point of view; his being objectivity, effort to understand the status of women living in these societies and arguments about it make him different. Evliya Celebi tried to establish a unique style in his narration from the second volume of his travel book; According to this style, he provided the reader with detailed information about the beauty, clothing, behavior, understanding of hijab and daily activities of the women he saw in the settlements he visited. Evliya Çelebi's assessments about both Ottoman women and Muslim/non-Muslim women living in regions outside the Ottoman Empire's sovereignty are important in terms of providing the opportunity to compare the characteristics of women in different cultural regions in this period.

This article covers particularly the period when Evliya Çelebi wrote his travel book and some interesting anecdotes about about Muslim and non-Muslim women who lived in the 17th century. Evliya Celebi's attitude in his descriptions about the women, the way he deals with the subject, and the conclusions he drew from this point of view, shed light on the present in some ways. Within this scope, he had an opportunity to see and know Austrian women in the places where they lived, after the women of the Balkans and Central Europe since Evliya Celebi was assigned to a delegation that the Ottoman Empire sent to Austria as an ambassador. Likewise, when he was with Ottoman raiders on the borderlines, he made some observations about the women he came across. He adopted two different approaches towards Muslim women in the parts of the travel book. While hard attitude towards women in Tataristan, Bitlis, Diyarbakır ve similar cities is praised, the women who fought against the enemy in the fortresses on the borders were also praised for their courage. He supported the idea that women should be prevented from going out and communicating with opposite gender and of course mentioned it would be against against the Shari'a. As a result, although he appreciated the dressing and social behaviors of women in non-Muslim societies, he sometimes praised and criticized the dress and behavior of Muslim women in the Ottoman lands and outer world. In fact, he openly stated that such an understanding was against the Sharia.

Keywords: Evliya Çelebi, Ottoman Women, French Women, Travel Book of Evliya Çelebi

Giriş

XVII. yüzyılda Osmanlı toplumunda kadının durumunu anlamaya dönük metinler içinde on ciltlik Evliya Çelebi Seyahatnamesi özel bir öneme sahiptir. Seyahatname rutin ve sınırlı bir alanı kapsayan bir gezi güncesi olmadığından; eserde kadınlarla ilgili tespit ve gözlemler, Müslüman Türk kadını veya Müslüman diğer milletlerin kadınlarıyla sınırlandırılmamıştır. Evliya Çelebi'nin gezip dolaştığı Osmanlı hâkimiyetindeki geniş coğrafyalarda yer alan çok kültürlü ve çok dinli toplum yapısı ile ilgili yapmış olduğu sosyal-kültürel hayatla ilgili tespitler aracılığıyla dönemin kadın anlayışı ve algısını anlayabilmemize olanak tanımaktadır. Nitekim Evliya Çelebi'nin şahsi gözlemlerinde; Osmanlı topraklarında yaşayan çok farklı etnik kökenlerden gelen kadınlar ile Osmanlı hâkimiyetine doğrudan bağlı olmayan vassal yönetimlerde, komşu ülkelerde ve bölgelerde yaşayan kadınlara dair veriler bir arada yer almaktadır. Çelebi'nin, Avrupa, Asya ve Afrika'nın pek çok uzak noktasına gerçekleştirdiği gezilerinde karşılaştığı kadınlarla ilgili izlenimleri, dönemin kadın algısına yönelik karşılaştırmalı bir analiz yapabilmemize imkân sağlaması nedeniyle ayrıca bir öneme sahiptir.

Seyahatnamede devrin kadınlarıyla alakalı bilgilerin yanı sıra, geçmiş yüzyıllarda yaşamış topluluklardaki kadınlardan da örnekler sunulması, konuya yönelik geniş kapsamlı analizlerin yapılabilmesini mümkün kılmaktadır. Evliya Çelebi'nin Kanije bahsi bu hususta güzel bir örnek oluşturmaktadır. Gerçekten Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde Kanije'yi anlatan satırlarda kadınlarının normal yaşayışlarında içe kapanık ve toplumdan münzevi olmalarını zikreder. Kale savunmasında kendilerine ihtiyaç duyulması halinde ise eski püskü elbiselere bürünerek Kanije surlarında düşmanla yüz yüze bir erkek gibi savaşmalarını yadırgamaz ve aksine çok takdir eder. Bu sıra dışı yiğitlik karşısında Evliya Çelebi, kadınların savunma adına yaptıklarını haklı ve yerinde bularak; kadınları övmekten geri durmaz.¹

Seyahatnamenin konusu doğrudan kadınlar olmamakla beraber; eserin, kadınlar hakkında sayısız denecek kadar bilgi ve anekdot ihtiva ettiğine özellikle işaret etmek gereklidir. Bununla beraber Evliya Çelebi'nin kadınlara ilişkin görüşlerinin sınırlı düzeyde olsa da akademik ilgiyi çektiği görülmektedir. Bu kapsamda Evliya Çelebi'nin doğumunun 400. yılına rastlayan 2011 yılında yayınlanan *Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar* isimli kitabı zikretmek mümkündür.² Kitap içerisinde, tarihi süreç içerisinde Türk kadını ve sosyal statüsü ele alınmış; seyyah Evliya Çele-

1 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI/265, 318.

2 Gemici, Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar, İstanbul, Bayrak Yayınları, 2011.

bi'nin hayatı ve eserine dair değerlendirmelerden sonra Seyahatname'de genel manada kadına olan yaklaşım ele alınmıştır. Eserde, Osmanlı tarihinde hanedana mensup hanımlar yanında, edebiyatla iştigal eden sınırlı sayıdaki hanımlardan bahsedilmiştir. Çelebi'nin ailesi ve yakın çevresindeki kadınlarla ilgili kısa bir malumat verildikten sonra İstanbul'dan başlayarak; gerek Osmanlı hâkimiyetindeki şehirlerde gerekse Avusturya, İran ve Afrika gibi coğrafyalarda yaşayan kadınların fiziki görünüşleri, giyim kuşamları, davranış ve tavırlarına dair ne varsa derlenip kısmen yorumlanarak üzerinde durulmuştur.³

Evliya Çelebi'de kadınlara konusunda bir iki makale çalışması da yapılmıştır. Osman Köse'nin 2020 yılında yayınladığı "Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kadın" başlıklı yazısında ise; Seyahatname'den yapılan yoğun alıntılar bağlamında konu sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Seyahatname'nin dijital nüshasından hızlı bir tarama yapılarak hazırlandığı anlaşılan makale, metnin bütüncül olarak ele alınmaması ve konuya ilişkin ikincil literatüre atıfta bulunulmaması sebebiyle değerlendirmeleri noktasında zayıf kalmıştır. Aynı bağlamda olduğunu iddia etmemekle birlikte, daha bütüncül görünümlü Arif Bilgin'in "Mahremiyet ve Kazanç Arasında Osmanlı Kadını" isimli çalışması da bazı cihetlerden eksik kalmış veya konu yer yer sathi olarak ele alınmıştır. Yazarının kendi alanına dair verileri bulmayı hedeflediği makalede; kadının iş dünyası veya dış dünyayla bağ kurmasında ticaret yapabilme veya yaptırabilme konusu ele alınmıştır. Konu daha çok iktisat tarihi bağlamında ele alındığından bu durum anlaşılabilir. Evliya Çelebi'de Kadınlar bağlamında yazdığımız çalışmalarda konuyu ele alış biçimimizdeki yaklaşımımız farklıdır. Mesela örnek vermek gerekirse, Bilgin'in çalışmasında yer alan o devirde karışık bir vaziyette denize girmeden bahsedilen kısım tashihe muhtaçtır. Osmanlı toplumunda gayrimüslim hanımlar dışında, o da ne boyutta olduğu meşkûk olmakla birlikte, Müslüman kadınlar için denize girmek söz konusu değildir.⁴ Özellikle mahremiyet başlıklı yazıda, yapılan bazı çıkarımların tashihi gerekmektedir. Kadının normal hayatında gerekmedikçe sokağa bile çıkamadığı bir toplumda, denize erkek-kız karışık girilebilmesi Cumhuriyet'in ilk yıllarında bile sınırlı bir çerçevede başlamıştır denilebilir. Evliya Çelebi'nin terminolojisinde ifadelerde geçen sevimli, hoş, alımlı erkek çocuk veya delikanlı kelimelerine dair de peşin hükümlü de olunmamalıdır. Seyahatnamedeki mahbub, dilber kelimeleri bağlamında yakışıklı

3 Kitaptan mülhem ayrıca bir makale de kaleme alınmıştır. Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar, TYB Akademi, 2012, 2, Mayıs 2011, 45-78.

4 Bilgin, Arif, Mahremiyet ve Kazanç Arasında Osmanlı Kadını, Kadim 3 (Nisan 2022), s.80-81.

ve gösterişli genç, çocuk veya delikanlı anlaşılması gerektiğinden yukarıda kısaca bahsedilmişti. Bu kavramın doğru anlaşılması yukarıdaki türden yanlış anlamalara sebebiyet vermektedir.⁵

“Evliya Çelebi ve Kadınlar” başlıklı çalışmamızı ele alırken seyahatname- de geçen zenan, avret gibi kadının doğrudan cinsiyetini ortaya koyan ifadelerin yanı sıra genç ve güzel kız tanımında duhter-i ahter gibi tanımlamalar da mevcuttur. Bazen de bir yöredeki yaşayan genç yakışıklı gençler için mahbub kızlar için de mahbube tabiri geçmektedir. Seyahatnamede sıkça geçen mahbub ve mahbube kavramlarının açıklanması gerekmektedir. Seyahatname- de mahbub ve dilber kelimelerinin kullanımının mutlak manada kadın veya kıza hasredilmesi doğru değildir. Bu tür tanımlamaların neredeyse tamamı buluş çağına ermiş genç delikanlıları tanıtmak için kullanıldığı anlaşılmalıdır. Aynı şekilde oğlan veya oğlan çocuğu bugünkü dil de çoğunluklu erkek çocuk anlamında kullanılmaktadır.

Bu makalede, objektif olarak konunun ele alınması ve özellikle bu türden yanlış anlaşılmaların önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Sonda söyleyeceğimizi burada söyleyecek olursak; İslam toplumları içinde kadının sosyal hayatta aktif olmadığı veya buna imkân verilmediği bir vakıdır. Fakat bu genelle-meyi aşan, kadınların ticari faaliyetler içerisinde bulunması veya gayrimeşru ilişkiler içinde yer almasının dönemle ilişkisi olduğu tezi doğru değildir. İlk-çağlardan itibaren, kaderin cilvesi olarak kadınların ticari hayattan tamamen soyutlanmadığı, İslam’dan önceki cahiliye devrinde Hz. Hatice’nin ticaret kervanlarını Hz. Muhammed (a.s.) aracılığıyla veya erkekler eliyle yürüttüğü bir vakıdır. Bunun yüzyıllar içinde oransal değişimleri belki somut veriler ışığında tartışılabilir.

Evliya Çelebi’nin kadınlara dair tespitlerinde, genel manada bilinenleri tekrarlamasının yanı sıra, farklı ve sıra dışı örneklerden de bahsetmesi sebebiyle; bu konunun müstakil olarak ele alınması yerinde olacaktır. Örnek olarak, Melek Ahmed Paşa’nın IV. Murad’ın kızı İsmihan Kaya Sultan’la olan evliliğinin öncesi ve sonrası, hatta ölümünden sonra yaşananların dahi Evliya Çelebi tarafından kaleme alınmış olması ayrı bir yazı konusudur.⁶ Evliya

5 Gerber, Haim “Social and Economic Position of Women in the an Otoman City Bursa, 1600-1700”, *IJMES*, cilt 12, (1980) 231-244.

Ian C. Dengler, “Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age”, *Women in the Muslim World içinde, der. Lois Beck ve Nikki Keddie*, Cambridge: Mass., 1978, 229-44.

Jennings, R.C., “Women in Early 17th Century Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVIII, 1975, 1/53-114.

6 Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi’s Book of Travels*, Translation and commentary by Robert Dankoff -With a Historical Introduction by Rhoads Murphey - New York, Albany: SUNY Press,1991

Çelebi, yaşadığı yüzyılda tanıdığı meşhur kadınlarla birlikte kendisinden önce yaşamış olan dini ve tarihi figür olarak tanınmış hanımlardan da eserinde yer yer bahseder. Kendi ailesi bu konuda en az bahsettiği kişilerdir de denilebilir. Çelebi, gezdiği yerlerde karşılaştığı kadınlar hakkında görüşlerinde objektif kalmaya çalışmıştır.

Bu makale kapsamında, örnekleme metoduyla belli konulara işaret edilecek ve öncelikle kadının mahremiyeti ve dönemin kadın algısına vurgu yapılacaktır. Evliya Çelebi'nin hayatı ve seyahatnamesiyle ilgili bazı bilgileri kısaca burada vermekte fayda vardır.

1. Evliya Çelebi'nin Hayatı ve Seyahatnamesi

Evliya Çelebi'nin hayatına dair bizzat kaleme aldığı Seyahatnamesi⁷ dışında bilgi alınabilecek kaynak oldukça azdır. Diğer eserlerde ondan bahseden satırlar ve bilgiler de tahkik ve tashihe muhtaçtır. Eserinde kendisiyle ilgili ifadeler esas alınacak olduğunda aşağıdaki bilgilere ulaşmak mümkündür:⁸

Evliya Çelebi, 10 Muharrem 1020'de (25 Mart 1611) İstanbul'da Unkapanı'nda doğmuştur. Annesinin adından bahsetmediğinden adı meçhul kalmıştır. Aynı şekilde kız kardeşlerinin mevcudiyeti biliniyorsa da kendilerinden isim olarak söz etmemektedir. Babasının adı Seyahatname'de Derviş Mehmed Ağa, Derviş Mehmed Ağa-yı Zillî şeklinde yazılmıştır. Saray-ı Âmire kuyumcubaşısı görevini deruhte eden Derviş Mehmed Zillî Efendi, Sultan I. Ahmed'in hükümdarlığı zamanında Kâbe'nin damında biriken suların tahliyesini sağlayan oluğu altından olarak yenilemiştir. Mahir bir sanatkâr olan Derviş Mehmed Ağa, ayrıca Sultan Ahmed Camii'nin kapı ve pencerelerinin tezyinatı ve süslemelerini de yapmıştır. Bu kabiliyetleri ve donanımı sayesinde Sultan I. Ahmed'in (ö.1617) beğenisini hak etmiş ve bu sayede sarayda Sultan'ın sohbet arkadaşları arasına katılabilmektedir (musâhib-i şehriyârlilik).

Evliya Çelebi, meşhur rüyasında Hz. Peygamberi görmüş ve orada kendisine rehber olan Sad bin Ebi Vakkas'ın tavsiyesi üzerine seyahatlerini yazmaya başlamıştır. Böylelikle ilk olarak İstanbul'u kaleme almıştır. 1630 yılından

7 Eserin bize intikali gecikmelidir. Neredeyse 50 yılın üzerinde bir zaman sonra Mısır'da bulunan yazma nüshaları dönemin etkin ve nüfuzlu kişilerinden Beşir Ağa'ya hediye edilmiştir (1742). Bu getirilen otograf nüshadan iki nüsha daha çoğaltılmıştır. Hacı Beşir Ağa ve Pertev Paşa nüshaları ve ardından Bağdat nüshası çoğaltılmıştır. (Nuran Tezcan, Seyahatname, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2007, XXXVII, 16-19)

8 Evliya Çelebi'nin hayatına dair bilgiler daha önce tarafımızda yayınlanmış olan Evliya Çelebi başlıklı kitabımızda ve konu bağlamında hazırladığımız makalelerde değişik açılardan ele alınmıştır. Burada yeniden kompoze edilerek özetlenmiştir. Örn. bkz. *Evliya Çelebi*, İstanbul: İlke Yayınları, 2018. Hayati Develi, *Evliya Çelebi'nin İzinde*, Proje; Bekir Karlığa, Özkul Eren, Editör; Coşkun Yılmaz, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/evliya-celebi>.

itibaren başladığı İstanbul'u gezmesi 10 yıl kadar sürmüş ve gezip gördüklerini buraya kaydetmiştir. Birinci cildin en önemli bölümü hiç şüphesiz Esnaf Alayına dair verdiği bilgilerdir. İstanbul'daki Esnafın mesleki adlarının, uğraşlarının ve pirlininin adlarının yer aldığı bu bölüm tabir caizse eserin dibacesidir.⁹

İstanbul'dan sonra eserin ikinci cildinin baş tarafında yer alan Bursa'ya seyahatini 1640 yılında ailesinin haberi olmadan gerçekleştirmiştir. Ailesi onun seyahatleriyle alakalı gelişen bu *de facto* durumdan sonra başka gezilere katılmasına da izin vermiştir. Evliya Çelebi, ilk olarak Ketenci Ömer Paşa'nın Trabzon'a olan görevi sırasında kendine eşlik etmiştir.¹⁰ Bu coğrafyaya en yakın yer olan Kırım'ın önemli şehirlerinden Anapa'ya gitmiş, oradan Azak kalesinin tekrar zaptı için yapılan savaşa dâhil olmuştur. Kırım dönüşü yaşadığı boğulma tehlikesinden sonra deniz yolculuğundan soğumuştur. Kendi rivayetine göre İstanbul'dan dört yıl kadar dışarıya çıkmamış dese de İstanbul'a dönüşü 25 Ekim 1642 olduğunun tespiti yapılmıştır. 1645 yılında Girit seferine çıktığını belirtmesine göre 3 yıl civarındır. Yaklaşık olarak doğru kabul edilebilir.¹¹

1645 yılında başlayan Girit'in fethinin ilk ayağı olan Hanya'nın zaptında bulunmuştur. 1646 yılında yine bir akrabası olan Defterzade Mehmed Paşa'nın Erzurum'a tayin edilmesi üzerine değişik görevler adı altında onun hizmet dairesine katılmıştır. Buradan değişik vesilelerle İran'ın Tebriz şehri, Azerbaycan ve Gürcistan'ın önemli şehirlerini gezdiği yerlere eklemiştir. Defter-zâde Mehmed Paşa'nın asi oluşundan sonra onun özel kuryesi olarak benzer diğer paşalara haberler taşımıştır. Anadolu'da başkaldırmış meşhur Celâlılerle de bu görevi sırasında karşılaşmış ve onlar hakkında klasik kaynakların zikretmediği çok sayıda bilgiye yer vermiştir. Bu çerçevede ayaklanmalarının nedenlerini, Anadolu'daki mültezimleri ve eyaletlerdeki devlet görevlilerinin kötü muameleleri ışığında değerlendirmekte ve oldukça taraf-sız bilgiler sunmaktadır.¹²

1648 yılına gelindiğinde Şam'a seyahat eden Evliya Çelebi, üzerine aldığı değişik görevler nedeniyle Filistin ve Şam eyaletlerinde pek çok şehirlerini gör-

9 Evliya Çelebi, Seyahatname, YKY, I, 253-358.

10 Aslında oğlu Mehmed Paşa'yı kastetmektedir. Evliya Çelebi, 1050 Cemâziyelâhinde (Eylül-Ekim 1640) çıktığı seyahatte Trabzon valisi olan Ketencizâde Ömer Paşa'nın ziyaretine gittiğini söylese de bu sırada Trabzon beylerbeyi onun oğlu Mehmed Paşa'dır. *Seyahat-nâme*'nin bazı yeni baskılarında görülen bu bilgi aslında metindeki bir boşluktan kaynaklanmış, yolculuğun başlarında Ömer Paşa'ya gidişten bahsedilirken birdenbire Mehmed Paşa'ya geçilmesi dikkati çekmemiştir. Semavi Eyice "Ömer Paşa Külliyesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2007, XXXIV, 78-79.

11 Develi, Hayati, Evliya Çelebi'nin İzinde, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul, 2022, s.90-91.

12 Evliya Çelebi, Seyahatname, II, 219.

müştür. Şam'daki Beylerbeyi görevinde olan Murtaza Paşa'nın Sivas'a atanması nedeniyle Sivas ve havalisindeki Anadolu şehirlerini ziyaret etmiştir.¹³

Evliya Çelebi'nin yıldızının parlamadığı dönem Melek Ahmed Paşa ile karşılaşması ve onun himayesine girmesidir. Melek Ahmed Paşa'nın sadareti ve sonrasında üstlendiği önemli görevler sırasında Evliya Çelebi gezileri bağlamında çok önemli avantajlar elde etmiştir. Bu vesileyle öğrendiği bilgilerin başka bir kaynaktan zikrine veya izine rastlamak mümkün değildir. Seyahatname bu bağlamda, Osmanlı bürokrasisinin tepesindeki üst düzey yöneticilerin birbirleriyle ve sarayla olan münasebetlerinin yanı sıra; o günkü devlet ricalinin dış dünyaya yönelik algısını da ortaya koymaktadır. Çelebi, bu dönemi bize çok yalın ve anlaşılır çizgilerle adeta usta bir ressam gibi betimlemektedir.

Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa'nın (vefatı: 1659) 1651 yılında sadareten azlından sonra da onun beraberinde kalmış; görev aldığı Özi, Rusçuk, Silistre, Babadağ ve bazı Balkan şehirlerini görmüştür. Bu esnada Paşalar arasında yürüttüğü ulaklık hizmetlerine de devam etmiştir. Melek Ahmed Paşa ile birlikte Van'a ve Bitlis'e gitmiş; buradan görevi nedeniyle İran ve Bağdat taraflarını da gezmiştir. Tekrar Özi Beylerbeyi olan Melek Ahmed Paşa'yla birlikte değişik savaşlara katılmıştır. Bu esnada da Kırım Hanlarıyla yakınlık kurma imkânına sahip olmuştur.

1657 yılında İstanbul'a dönen Evliya Çelebi, tekrar Bursa ve arkasından Çanakkale ve Gelibolu'yu dolaşmıştır. 1659'da Boğdan, Bosna ve tekrar Sofya'ya kadar olan bölgeleri gezerken bir yandan da bazı savaşlara ve akınlara katılmıştır. Temaşvar ve havalisini ise katıldığı Erdel harbi sırasında görme imkânı bulmuştur. Kış döneminde Belgrad'ı ve Arnavutluk bölgesini tanımış; İstanbul'a döndükten kısa süre sonra ise Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'yla birlikte Avusturya seferine katılmıştır. Uyvar'ın fethini görmüş; kendi ifadesine göre bugün Çek bölgesi diyebileceğimiz Avusturya'nın Bohemya eyaleti, Hollanda ve İsveç'e kadar olan bölgeyi akıncı birlikleriyle dolaşmıştır. Özellikle Hacca gitme işini hızlandırmasında, aldığı karar etkileyen Kazancızâde ile burada karşılaşmıştır. Kazancızâde son mağlubiyetlerle alakalı hususlara farklı bir yorum getirerek kendisine hacetmek için Arabistan'a gitmesini tavsiye etmiştir.

"Hemân Evliyâm eğer âkıl isen bu seferlerde bulunmayup azm-i Arabistân edüp {müfred}:Mücerredî be-hakîkat azîm saltanat est. demişler.¹⁴ Evliya Çelebi de bunun üzerine gezilerinin başından itibaren düşlediği Hac yolculuğunu hızlandırmıştır.

13 Buğday, Korkut, *Evliyâ Çelebi's Reise in Mittelanatolien*. Leiden: Brill, 1996. 171-212

14 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, VII, 41.

Bu savaştan sonra Elçi heyetiyle birlikte gittiği Viyana'ya hayran kalmıştır. Eserinde detaylı olarak yer almayan Yedi Krallık Bölgesi'ni de gezmiştir. Fakat bilgi kaynaklarının yetersizliği nedeniyle bu bölgedeki tasvirleri kısıtlı kalmış; ancak Kırım ve civarına doğru yönelirken daha detaylı bilgi sunma imkânı bulmuştur.

Evliya Çelebi, 1668 yılında İstanbul'a geri dönmüş, ancak burada kalışı kısa sürmüştür. 1669 yılında Girit'in fethinden sonra Mora yarımadası ve Arnavutluk'u yeniden kısaca dolaşp İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'dan ise hemen Hac farizasını yerine getirmek için araştırmalara başlayarak güvenilir bir kabileyle yola çıkmayı istemiştir. Buradan hemen yola çıkamamasının nedeni, Recep ayında yola çıkan Surre'yi götüreren hac kafilesini kaçırmış olmasıyla ilintilidir¹⁵.

Eserinde 6 ay diye bahsettiği fakat aslında 40-45 günlük bir süreden sonra Evliya Çelebi, dostu Sali Çelebi'yle birlikte Hac yolculuğuna çıkmıştır. Klasik hac yolları dışında bir güzergâh takip ederek Bursa, Kütahya, Afyon, Manisa, İzmir ve bazı Ege adalarını ziyaret ettikten sonra Aydın, Muğla, İstanköy, Rodos, Antalya, Adana, Maraş, Ayıntab/Antep şehirlerini dolaşarak Hac kafilesinin toplanma merkezi Şam'a gelmiştir. İstanbul'dan gelen Hac kafilesiyle birlikte zorlu bir yolculuktan sonra önce Medine ardından Mekte'yi ziyaret edip; Hac ibadetini tamamladıktan sonra Mısır'a geçmiştir. Mısır'dayken de Afrika'nın önemli merkezlerinden olan Sudan ve Habeşistan'ı görmüştür. Ardından muhtemelen İstanbul'a dönmüş veya Mısır'da 1687 yılından sonraki bir tarihte vefat etmiştir.¹⁶

Seyahatname içinde ihtiva ettiği bazı abartılar, kurmacalar, sayfalar süren intihal ve alıntılara rağmen ait olduğu 17. yüzyıl başta olmak üzere neredeyse bütün Osmanlı tarihine ışık tutacak bir takım önemli bilgi ve detaylara geniş biçimde yer vermektedir. Seyahatname özellikle satır aralarında çok sayıda önemli bilgiyi içermektedir. Buralarda o kadar ilginç olaylar, bilgiler ve haberler gizlidir ki, başka herhangi bir eserden veya çalışmadan bunları okumak ve öğrenmek imkânsızdır. Osmanlı devlet adamlarının şahsi zaafalarını, birbirlerine bakış açılarını, basit halk tabakasındaki değişik konularda duyulan kaygı, endişe ve inanç kültlerini, kaybolmakta olan ve bugün adı bile duyulmamış yerleri, şahısları ve olayları gözlemlemek mümkündür. Bu nedenle de dil çalışmaları bakımından zenginliği ve yol göstericiliği tartışılmaz.

Seyahatnamenin diğer bir önemli yönü üslubundaki acıklık nedeniyle okuru kendisine çekmesidir. Eserine itham edilen uydurma ve gerçek dışı

15 Nurettin Gemici, *Evliya Çelebi in Medina*, Tectum Verlag, 1999, 21.

16 Nurettin Gemici, *Evliya Çelebi*, İstanbul: İlke Yayınları, 2018, 36-68.

haberleri naklettiği iddiası bugün artık geçerli değildir. Evliya Çelebi'nin eserinde edebi bir üslup olarak sıkça başvurduğu mübalağa ve kesretten kinaye diye bilinen yuvarlama sayıları zaman zaman eleştiri konusu yapılmıştır. Örneğin; Erzurum soğuşuna işaret etmek için kışın soğuk havada donan kedinin bahara miyavlayarak düşmesi haberi iyi okunursa; yazarın orada gerçekten olmuş bir vakayı nakletmekten ziyade bir benzetme yaptığı rahatlıkla görülebilir.¹⁷

2. Evliya Çelebi'nin Kadın Algısı

Evliya Çelebi'nin kadınlara yönelik değerlendirmelerini kategorik bir şekilde ele almadan önce, genel olarak Evliya Çelebi'nin kadın algısı konusunda genel düzeyde de olsa bilgi vermek faydalı olacaktır. Bu noktada hatırlatılması gereken husus, Evliya Çelebi'nin değerlendirmelerini ele alınırken onun koyu bir Sünni anlayışa sahip olduğu ve mezhepçi bakış açısının hüküm-ferma olduğu bir zaman diliminde yaşadığıdır. Özellikle namus telakisinin tamamen kadın üzerinden yürüdüğü bir dönemde yaşamasının izleri ve etkileri Seyahatnamede açık bir şekilde hissedilmektedir. Kadını koruma güdüsüyle yapılan abartılı bazı uygulamalar arasında kadınların erkeklerle hiçbir şekilde karşılıklı görüşmemeleri, baba ve erkek kardeşlerinden başkalarının seslerini işitmemeleri, çarşı-pazara çıkmamaları, evlerinde banyo almaları, eşlerine itaatkâr olmaları, hayasızlık ve iffetsizlikten uzak kalmaları, iyi bir dindar olmalarının yanı sıra ehl-i tarik olmalarının istenilmesi veya övülmesi vb. başlıklar sayılabilir.

Evliya Çelebi kadınları değerlendirirken devrindeki kadına olan bakış açısını muhafaza etmiştir. Yaşadığı yüzyıl ve öncesinde kadına biçilen rol gereği olarak Müslümanlardan kadın olsun erkek olsun dindar olmaları beklenmiştir. Bu anlayış, sadece kitaplarda geçen bir durum olmayıp; Osmanlı Devleti'nin dört bir tarafına dağılmış binlerce tekke, zaviye ve hangâhta bir nevi manevi eğitim yapılmakta ve manevi yükleme sağlanmaktadır. Hanımların dindarlığı konusunda özellikle Kaya Sultan'ın son senelerinde dindarane yaşayışına dair satırlar örnek olarak gösterilebilir.¹⁸

Dindarlık da ilk olarak kadının klasik öğretilerde olduğu üzere İslam'ın benimsediği örtünme şartlarına uygun bir giyim ve tesettür olarak ifade edilmiş-

17 Musa Duman, "Evliya Çelebi Yalancı mıydı? Evliya Çelebi'nin Dili ve Dünyası" başlıklı konferans haberi, <https://byhi.klu.edu.tr/Sayfalar/9068-evliya-celebi-yalanci-miydi-evliya-celebinin-dili-ve-dunyasi-baslikli-konferans-duzenlendi.klu> Erişim: 08.06.2023.

18 zîrâ sultânlar içre ol asırda andan zengine sultân yok idi ve yedi yıl mukaddem sâz u sûz ve lu'bu u lehv dinlemeden ve görmeden tâ'ib ü tâhir olup Koca Mustafâ Paşa şeyhi Hasan Efendi'den bey'at edüp Râbî'a-i Adeviyye merâtibin bulmuşlardı. Ve her kez musahibe avratlardan hazz etmez olup köşe-i uzlet ihtiyâr etmeden hazz edüp her bâr ibâdetle meşgûl {olup}. Paşa ile bile namâz kılar. Evliya Çelebi, Seyahatname, V, 132.

tır. Fakat yalın örtünme yerine onu tamamlayıcı bazı hassasiyetler gerekmektedir. Müslüman kadın ne kadar sıkı sıkıya örtülü ve ne kadar kapalı olursa olsun esas olan tutum; kendisine mahrem olan kimselerle karşılaşmaktan kaçınmak, onlarla konuşmamak ve daha ötesi mümkünse bir arada aynı ortamda bulunmamasıdır. Fakat gayrimüslim kadınların mesture olmamaları ve erkeklerle ihtilat halleri yadırganmamış, örf ve geleneklerinden ötürü tolere edilmiştir. Evliya Çelebi özellikle bazı yörelerde cari olan örf, adet ve geleneklerden gelen uygulamaları “Ayıp değildir” kalıbıyla hoş görmüştür.¹⁹ Bütün bu çekincelere rağmen kadınları nasıl görüyorsa sansürlemeden aynıyla tavsif ve detaylandırması paradoksal bir durum olarak da görülebilir. Bu anlatımda kadınların senli benli oluşları, giyimleri, yüzlerinin açık olması, saçlarının rengi, biçiminin yanı sıra mahrem yerleri hakkında bilgi vermekten kaçınılmamıştır. Örneğin, Evliya Çelebi Viyana’da gördüğü kadınların giyim tarzlarından ötürü vücutlarının bazı yerlerinin görülmesinden söz eder.

Allah’ın hikmeti olarak bu bölgenin kadınlarının göğüsleri Anadolu kadınlarının emcekleri gibi tulum kadar büyük değildir. Hepsinin turunç gibi küçük emcekleri olmasına rağmen çocuklarını bol bol sütle beslerler. Kızların hepsinin başı açık olup siyah zülüflerinin dağılmaması için misk gibi kokan saçlarının tepesinde durumlarına göre inci veya Alman boncuğundan ustaca örülmüş halkaları başlarının üzerinde onun altında kulaklarını da kapatacak şekilde tasarlanmış mücevher takıları vardır. Fakat bu kızların gerdanları açık değildir, tiftikten (rokla) ve çekman (pelerin, üstlük) giymeyip sade altın işlemeli fistanlar giyerler.²⁰

Evliya Çelebi Osmanlı hâkimiyetindeki topraklardan başlayarak orta Avrupa topraklarında yaşayan kadınların ten renginin açıklığını hemen fark etmesi sadece burada olduğu gibi kadınların yüzlerinin, ellerinin ve gerdanlarının açıklığı olmayıp zaten savaşlarda, akınlarda ve baskınlarda esir edilen kadınlardan gördüklerinin de yardımıyla. Burada barış içinde kendi doğal ortamında karşılaştığı kadınların emceklerinin küçük olmasına karşın çocuklarını emzirmede zorluk çekmediklerini bir şekilde öğrenir veya kurar. Gayrimüslim bir toplumda bunu bir erkek olarak nasıl sorduğu ve nasıl öğ-

19 Gelin şehridir, zîrâ cem’î dükkânlarında kızlar oturup her biri birer mâh-cibîn ve peri-peyker ve melek-manzarlar metâ’ların âşikâr fûrûht ederler. Anlarda metâ’ satmak ayıp değildir. Evliya Çelebi, V, 284.)

20 Ammâ hikmet-i Hudâ bu diyâr zenânelerinin memeleri Rûm nisvânı emcekleri gibi tulum kadar memeli değildir. Cümle turunç kadar küçük emcekleri var, ammâ yine evlâdların ziyâdesiyle süd ile beslerler. Ve cem’î kızları başı açık siyâh geysûları târumâr olmasın için geysû-yı müşk-bârları üzere her duhter-i pâkîze-ahtereler mâlikeliğine göre saçları üzere incü ile yâhûd moncuk-ı Alman ile bir güne musanna’ örülmüş halkaları saçlarının üzerinde altında kulakların ihâta eder cevâhirli halkalardır, ammâ bu kızların avretler gibi sineleri küşâde değildir ve üzerlerine rokla çekman geymeyüp hemân sâde zerdûz- günâ- gün fisdan geyerler. (Evliya Çelebi, VII/124).

rendiği hala muammadır. Seyahatnamesinin renkli ve eğlenceli anlatısına bu durum pek de ters düşmez.

Evliya Çelebi'nin döneminde Müslüman kadını nasıl görmek istediğini en iyi yansıtan satırları aşağıda verilmiştir.

Fi zemâninâ tâife-i nisvâna Ka'be; doğup büyüdüğü kapusu eşiğinin içyüzüdür. Taşra çıkmaya, eğer merhume olursa andan ol zemân çıka! Eğer mümkün ise hanesinin bir köşesine defn edeler. Zîrâ bu râh-ı Ka'be'ye varan ehl-i 'ırz kimseler bilir bu nisvân tâifesinin çektiği âlâm-ı şedâyidi, zîrâ nice bin nâmahrem haşerât içinde enüp binmede konup göçmede bir belâyı 'azîmdir. Allâhümme 'afnâ husûsan emn-i tarîk olmadığından sene tarihinde Konakçı Alî Paşa senesinde Reşîd oğlu nâm 'Urban huccâcı müslimini nehb ü garet 'uryân etdükte yigirmi taht-ı revân tâife-i nisvân ve nice yüz bin mahâfeler ile cevâri ve nisvânları 'uryân edüp ol çöl ve çölistanda pâpürehne ve serpürehne obalarına götürüp gûnâgûn rencide ederek ol nâzenin havâtınları hüdmet etdirirlerdi. Nicesi cu'dan ve nicesi şiddet-i hârdan merhûme oldılar. Nicesi bahâları ile halâs oldılar. Ve nicesi anda kalup evlâd sâhibi oldılar. Ne'üzü bi'llâh hakîr-i pür-taksîrin bu mahalde tesvîdi şer'i farza muhâlifdir. Emmâ dâğ-ı derûnumdan tahrîre cür'et etdim. Zîrâ ol inhizâm-da hakîr hâzır idim. Manzûrum olduğu sergüzeşti serencâmdır ki tahrîr olundu.²¹

Evliya Çelebi, Müslüman kadınların hac ibadetine iştirakinin zorluklarından ve yaşanan bazı olumsuzluklardan da yola çıkarak çekince koyması tartışmalıdır. O da bunun farkında olduğu için gelecek itirazları frenlemek adına "Ne'üzü bi'llâh hakîr-i pür-taksîrin bu mahalde tesvîdi şer'-i farza muhâlifdir" ifadesiyle açıklık getirmektedir. Evliya Çelebi'nin yukarıda değindiği kriterler kabul edilebilir olmamakla birlikte kadının evinden çıkmaması, ölse bile evin bir köşesine defnedilmesi gibi abartılarının bir tutarlılığı da yoktur.

Meselâ Diyarbakır'da kadının dış dünyadan izole tutulduğunu gösteren satırlar "Çârsû-yı bâzârda bir fertûte pîrezen dahi yokdur. Sûk ı sultânide bir bint i sagîre görseler katl ederler yâhûd pederini te'dîb ederler. Tâ bu mertebe ehl i ırz Diyârbekir'dir."²² Dışarıdan bakıldığında bir vahşeti çağrıştıran hadiseye Evliya Çelebi'nin bakışı tamamen müspet olup bunu ırz ve namusunu muhafazayla ilintileyerek "ta bu mertebe ehl-i ırz" kimseler olduğunu ifade eder.²³ Kanaatimizce o günkü şartlar çerçevesinde kadınların Hac ibadeti yapmaları için uygun şartların söz konusu olmadığı söylenebilirse de şartlar ve gerekçe ne olursa olsun bu bakış açısına tamamıyla katılmak mümkün değildir.²⁴

Evliya Çelebi, devrinin namus telakkisinin etkisiyle kadını koruma adına kadının hayatını daraltan, örf ve dinin kendisine sağladığı hakları ve imti-

21 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2005, İstanbul, YKY, IX: 368.

22 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV, 40.

23 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV, 30.

24 Bkz. A. H. Boeschoten, *Evlîyâ Çelebi in Diyarbakir*, The Relevant Section of the Seyahatname 'Edited with Translation, Commetary and Introduction, Leiden ve New York, 1988.

yazları kullandırmayan zihniyete zaman zaman teslim olmaktadır. Sanki bu işlerin doğrusunu hiç bilmeyormuş gibi görmezlikten gelmektedir. Aslında Evliya Çelebi, pek çok konuda gördüğümüz hoşgörü, anlayış ve “Ayıp değildir” değerlendirmesini buralarda pek duyamayız. Muhtemelen eserinde de zikrettiği ekall eksere tabî’dir, sözüne uygun hareket etmeyi maslahata uygun görmektedir.²⁵

Güzellikte zirve olarak Havran bölgesinin kızlarını görmektedir. Bunu da başka kaynaklarda hiç geçmeyen kendisinin de şifahi olarak babasının arkadaşlarından duyduğu bir rivayete dayandırmaktadır. Anlatıya göre; Fransa Kralı’nın Arabistan Yarımadası ve Suriye civarlarına yapmış olduğu baskın ve yağma sırasında ele geçirilen ve esir edilen kızlarından bahsederken güzellikte zirve olarak gördüğü Havranlı kızlara benzetmiştir.²⁶

3. Seyahatnamede Kadınların Tavsif Biçimi

Evliya Çelebi seyahatnamesinde kadınların fiziki güzellikleri, giyim kuşamları, hal ve hareketleri ve olaylar karşısında aldıkları tavırlar konusunda oldukça fazla malzeme bulunmaktadır. Fakat şu da unutulmamalıdır ki, onun yaşadığı yüzyılda Müslüman hanımların vücudunun el, kısmen yüz ve ayaklar dışında başka bir uzvunu görmek hemen hemen imkânsızdır. Gayrimüslimlerin de Osmanlı topraklarında Müslümanların yoğun yaşamadıkları coğrafyalarda daha serbest hareket ettiklerini el-yüz-ayaklar dışında saçlarının, boyunlarının ve gerdanlarının açık oldukları anlaşılmaktadır. Tüm gayrimüslim hanımlar için genel geçer bir hüküm olmamakla beraber; Seyahatnamedeki örneklerde farklıya vurgu sebebiyle öne çıkarıldığını tahmin ediyoruz. Mahub kelimesinden kasıt ise çoğunlukla genç yakışıklı, tüysüz, parlak gençler olduğu anlaşılmaktadır. Mahbube ise müennes eki olan “e” ilavesinden de anlaşılacağı üzere sevimli, güzel ve alımlı genç kızlar manasıdır. (Evliya Çelebi, 2006: I, 185). Yukarıda da ifade edildiği gibi kadınlarla ilgili Farsça Zenan, Arapça Nisvan gibi çoğul kullanımlara sık rastlanmakla birlikte; yer yer negatif anlatılarda avret, guyende (şarkıcı) koç kaçını, kalim (evlenmiş kadın anlamında) ve fahişe gibi ifadelere rastlanmaktadır.²⁷

Evliya Çelebi, özellikle kadınların güzelliklerinde, yaşadıkları şehrin veya toprakların “ab u havasının” yani havasının suyunun etkisi olduğuna vurgu yapmıştır. Bazen anlatısında kadınları yere göğe sığmaz bir şekilde betimler. Bursa’yı anlattığı bölümde kadınların konuşmalarındaki dikkatli oluşlarına ve sözlerini derli toplu güzel bir şekilde ifade gücüne işaret eder. Kelime se-

25 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V, 15.

26 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2006, I, 40

27 Nurettin Gemici, *17. Yüzyılda Kadınlar*, Evliya Çelebi’nin Gözlemleriyle, Bayrak Yayıncılık, İstanbul: 2011, 350. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II, 264.

çimlerinin ahenkli oluşuna ve saçlarının kıvrım kıvrım oluşunun tespitini muhtemelen bu güzellikler karşısında deli divane olan Bursa şairlerinin şiirlerine bakarak çıkarsamıştır. (Evliya Çelebi, 1999, II: 22).

Evliya Çelebi, genel manada kadına güven duymama ve hilelerine karşı her daim tedbiri elden bırakmamak gerektiği konusuna Bitlis'te de yer verir. Babasından metne aktardığı bu nasihatlerin benzerleri Edebiyatımızda Pend-name türü eserlerde geçmektedir.

*Ser verecek sözüün var ise sakın aoretine deme.
Cünüb olup yemek yeme.
Esbâbın söküğün üstünde dikme.
İyi adın keme takma ve keme yoldaş olma zararın çekersin.
Yürü ileri gözüüm, kalma geri.
Alay bozma, tarla basma, yârân pâyına sarkma.
Komadığın yere el uzatma. İki kişi söyleşirken dinleme,
nân u nemek hakkın gözet, nâ-mahreme nazar edüp ihânet etme,
Da'vetsiz bir yere varma, varırsan emn [ü] emân yerde ehl-i ırza var.
Mahrem-i esrâr ol, her meclisde istimâ' etdiğin sözleri hıfz eyle.
Evden eve müsâferet edüp söz gezdirme,
zemm ü nemm ü gıybet u mesâvîden ârî ol.
Halûk ol, herkesle hüsn-i ülfet edüp lecûc ve zebân-dırâz olma.
Senden ulular önünde gitme, ihtiyârlara ri'âyet et.
Dâ'imâ tâhir olup her muharramât-ı menhiyyâtdan perhizkâr ol.
Eokât-ı hamseye müdâvemet edüp salah-ı hâl ile mukayyed olup
ilme meşgûl ol²⁸*

Evliya Çelebi'ye göre; Trabzon halkını rahat tipler olarak tanımlar. Bu sebeple gezip tozmayı seven, yeme içme meraklısı, kaygısız, dost canlısı ve sağlıklı oluşlarının işareti olarak yüzleri kırmızıdır. Kadınları Abaza, Gürcü ve Çerkez güzellerinden olduğu için bu hanımlardan dünyaya gelen çocukları tabir yerindeyse ay parçası veya güneş gibi parlaktır.²⁹

Evliya Çelebi'nin Anadolu'daki şehirlerde yaşayan hanımlara dair gözlemlerinin arkasında o yöre halkından duydukları ve gördükleri etkili olmuştur. Evlilik çağına gelmiş kız çocuklarının ve kadınların isimlendirilmelerine dair bilgiler daha önceki çalışmalarımızda geçmişti.³⁰ Evliya Çelebi'nin Müslüman kadınlarda öncelediği kriterlerin başında tesettür ve giyimleridir. Konuşmaları, fiziki görünüşleri, yürüyüşleri, hal ve hareketleri konusunda

28 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II/37.

29 İklim-i hâmisde bulunmağın âb [u] hevâsının letâfetine cümle halkı ehl-i zevk ve ehl-i teferrüc olup ays [u] nûşa meşgûllerdir. Bî-gam ve bî-kayd yârân-ı zarîfân [u] âşikân kimesneler olmağıla reng-i rûyları humret üzredir ve nisâ tâ'îfeleri Abaza ve Gürcü ve Çerkez mahbûbeleri olmağıla mahbûb u mahbûbe ciğer-küşeleri olur kim gûyâ her biri birer meh-pâre pençe i âfîtablardır (Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II, 52-53).

30 17. Yüzyılda Kadınlar Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle, Bayrak yayınları, 2011, İstanbul, 245.

da bilgiler verir. Konuşurken ağzını açmadıkları için dişlerini görmediği halde saklanmış inci gibi nitelemesinden olumlu yaklaşımı hemen fark edilir.

Evliya Çelebi'nin gezip dolaştığı coğrafyalardaki bütün kadınlara dair bilgilerin hepsini burada vermek imkânsızdır. Fakat burada Osmanlı devletinin bilinen tanınan şehirleri öncelenerek veya farklı bir tespit içeren alıntılarını yer aldığı şehirlere ağırlık verilmiştir. Örnekleme olarak verilecek bu kısımda ilk olarak Amasya'dan bahsederek diğer şehirlerle sürdürülecektir.

Amasya'daki kadınların konuşmalarının düzgün olduğunu ve örtünme konusundaki hassasiyetlerine de övgüyle yaklaşır. Car ve izar giymelerini de tesettüre verilen önem çerçevesinde zikreder. Aslında kapalı bir ifadeyle de olsa Amasya'nın Türk şehri olmasından ötürü güzelliklerinin vasat oluşuna da vurgu vardır.

Gerçi Türkistândır, ammâ kesb-i tarâvetden mahbûb u mahbûbeleri hüsn-i cemâlde ve lutf ü i'tidâlde olup³¹

Aynı zamanda kadınların güzelliği konusunda suyun rolü olduğunu Erzurum'da dile getirir. Şifalı su veya ılıçalarda yıkanan kimselerde başta cilt olmak üzere bazı hastalıkların olmayışı kast olunmaktadır.

Evsâf-ı hevâ vü âb-ı hayvân: Üç ay hevâsı gâyet latîfdir kim âdem hayât-ı câvidân bulur. Suyu zülâl-i cândır. Ata ve nisvâna suyu gâyet nâfi'dir³²

Yine aynı şekilde Bingöl'deki Hurme Gölü'nün suyunu kadınlara iyi geldiğinden haber verir. Bu gölün suyunun, zayıf kadınların şişmanlattığı ve doğumu kolaylaştırdığını ifade eder.³³

Bayburt'tan bahsederken kızlarının güzelliğine değinerek bir deyiş aktarır:

Hattâ elsine-i nâsda "Kemâh'ın bezi, Erzincân'ın kozu ve Bâyburd'ın kızı" deyü elsine-i nâsda darb-ı mesel olmuşdur.³⁴

Urfa'daki kadınlardan bahsederken temiz, tesettüre riayetkâr, edepli hanımlar olduğundan dem vurur:

Âb ı hevâsının letâfetinden âlûfte vü âşûfte yârândan sâhib-i tab' şîrîn-edâ dilberleri olur. Ve mahbûbeleri pâk u pâkîze ve affife, sâhib i âdâb, ehl i perde, sâde-dil havâtînleri var.³⁵

Evliya Çelebi sadece hanımları tavsif etmekle yetinmeyerek bazı yerlerde kadınları ilgilendiren fıkhi, tıbbi veya ictimai görüşler de belirtmiştir.

31 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II /98.

32 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II/108.

33 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/129.

34 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II/194.

35 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/94.

4. Seyahatname’de Kadınlarla Alakalı Sıradışı Anlatılar

Evliya Çelebi, Müslümanların gayrimüslim kadınlarla evlenebilmelerinin dinen mümkün oluşuna dikkat çekerken tersi durumun yani Müslüman kadınların Müslüman olmayan erkeklerle evliliğine karşı çıkar. Tebriz’de Şiiilerle bu konuda münakaşa etmekten geri durmaz.³⁶

Gezdiği ve gördüğü şehirlerde rastladığı İslam’a ve genel ahlaka mugayir münasebetlerin tespitini yapar ve tasvip etmediğini açıkça ifade eder. Özellikle kadınlarla ilgili bu tarz düşünceleri ve uygulamalara rastladığı şehirler Osmanlı-Safevi veya Sünni-Şii ihtilafın siyasi olarak yükseldiği coğrafyalardır. Bir kadının cahiliyede olduğu gibi erkeklerden poligami tarzı evliliklerden bahsetmesi sanki bu siyasi tartışmanın Seyahatnameye bir şekilde taşındığını gösteren ifadelerdir de denilebilir. Hatta kadının evlilikleri sonucu doğan çocuğunun babasının kim olduğunun tayinini çocuğun biraz büyümesinden sonra kendine bırakılması da İslam öncesi Cahiliyedeki adetlere benzerlik arz eder.³⁷ (Evliya Çelebi, 1999, II, 146).

Evliya Çelebi’nin kadınların evlerinin dışında olmalarını garip karşılamayarak eleştirel değil kabul ve teşvik edercesine yaklaştığının görüldüğü yerlerin başında Dağıstan, Diyarbakır ve Bitlis gelir. Genellikle mutaassıp ve tutucu denilebilen bu şehirlerde İslamiyetten gelen hassasiyetin ötesinde namus koruma içgüdüğü rol oynamaktadır. Dağıstan’da çarşı pazara hiç çık[a]mayan kadın için bu durumun iki istisnasından alaycı bir biçimde bahseder. “Ancak vefatından sonra tabut içinde şehri seyrederek mezarlığa götürülmesi sırasında dışarıyı görür?? örneğiyle veya haccetmek için evinden dışarı çıkabilir.

Bu şehir içre aslâ nisvân tâ’ifesi manzûrumuz olmamışdır. Meğer bu Dağıstân’da havâtîn kısmı merhûme oldukdan sonra kapusundan taşra çıkarup mezârîstân şehri seyrine götürürlermiş. Yohsa Hacc-ı Şerife gitmeden gayrı nisvân tâ’ifesi kapusundan taşra çıkmak ihtimâli yokdur³⁸

Evliya Çelebi kadınların sokağa çıkmaları sınırlı hallerde uygun görmektir. Lâdik şehrinde dindar ve mesture hanımların evlerinden hamama gitmek ve akraba ziyaretleri için çıkmalarını makul karşılar. Yine kale ve şehir savunmasında kadınların eski püskü elbiseler giyerek savaşmalarından çok memnun olur.³⁹

36 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II / 131.

37 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II / 146. Bir kadınla cinsel ilişkide bulunan çok sayıdaki erkek, kadın hamile kalıp doğum yaptıktan ve doğumun üzerinden birkaç gün geçtikten sonra kadının gönderdiği haberle toplanırdı ve onlardan hiçbiri de gelemezlik edemezdi. Kadın onlara şöyle derdi: -Yaptığınız işin sonucunu görmüş bulunuyorsunuz ve sen, ey filanca! Bu çocuk senindir. Kimi seviyorsan onun adını verebilirsin. Anne böyle çocuğu babasına ilhak ederdi. Erkek de bunu reddedemezdi. Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012, 38.

38 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II / 157-158.

39 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II / 203.

Aslında Kadınların her ne kadar hassasiyetleri olsa da erkeklerin onların üzerlerindeki kontrollerini elden bırakılmaması gerektiğine Konya bölümündeki anlatısında vurgu yapar.

Cânib-i (---) nâzır Atbâzârı kapusu üzre zencirler üzre asılmış bir kuru at kafasına gem urup ibret-nümâ olmağışün komuşlardır. Zîrâ bu memleket fârisü'l-hayl sipâh diyâridir. Anlara nasihat olsun için "Avrete ata i'timâd etmeyüp, at kuru kafa olursa da başından gem eksik olmayup licâm-ı zimâmın elde zabt edesin" demekdir.⁴⁰

5. Arap Coğrafyasındaki Kadınlar

Bu coğrafyadaki kadınların durumuna dair seyahatnamede geçen bir ifade ile başlayacak olursak "Arabistân olmağıla marâlî ve gazâlî yed-i kudret ile mükehhal gözlü ve şîrîn sözlü ve münevver yüzlü, sâhib-i hayâ dilberleri olur ve mahbûbeleri câ-be-câ vardır, derler ammâ memdûh değildir ammâ mü'eddebe havâtînleri var"⁴¹

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Evliya Çelebi'nin gözünde Arap kadınları ve kızları çok makbul değildir. Hac yolculuğu ve Mısır'daki yaşadığı yıllardaki gözlemlerinde Arap kadınlarını çoğunlukla güzel bulmaz, fakat sürme çekilmiş gibi ceylan gözü gibi iri gözlerinin oluşu ve konuşmalarının tatlı, yüzlerinin nurlu oluşlarını belirtse de son tahlilde güzel olmadıkları ve övgüye değer olmadığı konusunda kanaat serdedir. Muhtemelen Arap coğrafyasında gördüğü hanımların çoğunlukla koyu tenli oluşları ve yürüyüş tarzı, giyim kuşamları ve konuşmaları, hal ve hareketlerini yadırgamakla ilgisi de olabilir.

6. Ziyaret yerlerinde Kadınlar

Evliya Çelebi, Aksaray'da kadınların çoğunlukla türbe ve benzeri ziyaret yerlerini kadınların baskın olduğunu ifade eder. "Ziyâret-i Kırk Kızlar: Ekseriyâ zenân tâ'ifesi ziyâret ederler. Bir cihân-nümâ zemîne vâki' olmuşdur"⁴² Aslında her dönemde din konusunda samimi ve züht sahibi insanlar arasında kadınlar fazladır. İstanbul'da her ramazan ayının ilk gününden itibaren tekke-türbe ve ziyaretgâhlarda hatırı sayılır derecede kadınları görmek mümkündür.

7. Evliya Çelebi'nin Eleştirel Baktığı Kadınlar

Evliya Çelebi'nin eleştirilerinden sadece Arap kızları nasibi almamaktadır. Evliya'nın zahirini görünüşünü beğenip ahlaken tenkit ettiği kadınlar da vardır. Bunlardan birisi de Edirne'li bazı kadınlardır. Genelinden memnun olmakla birlikte uygunsuz gördüğü hanımları da sıkıca eleştirir. Fakat Edir-

40 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/17.

41 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/ 40.

42 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III /118.

ne'deki kadınlar güzellikte zirve olmaları, bir güzele yakışır şekilde hal ve hareketlerinde, oturup kalkmalarında dengeli, ölçülü ve gösterişli olmaları karşısında insan hayran kalır. Konuşmaları düzgün, dişleri gizli bir inci gibi görünmez, giydikleri elbiseler kendilerine yakışır (sanki) Rabiâtü'l- Adeviye seviyesinde kendisini sakınan, dindar güzellik sahibi edepli kadınlardır. Malesef böyle büyük bir şehirde "Çam Çakalsız olmaz" sözünde geçtiği üzere koç kaçkını olup (erken kocaya kaçan) isyankâr kadınları varsa da yine de pek çok yere göre Edirne şehrindeki hanımların olanın iyisidir. Çünkü buradaki yıldız gibi parlak kızların içinde oldukça kendini sakınan tertemiz kızlar vardır ki, her birisi bir çeşit delinmedik gibi az bulunan eşsiz inci ve açılmadık bir gonca gül olup babalarından başka bir erkek yüzü görmemiş ve sözü işitmemişlerdir.

Ammâ zenâneleri gâyetü'l-gâye hüsn-i cemâlde ve lûtf-i i'tidâlde sâhib-i ân olup levendâne cümbüş ve hareket-ı sekenâtlarına âdem hayrân olur. Kelimâtları mevzûn ve dişleri lü'lü'-i meknûn, her siyâbı kendülere uykun, Râbi'a-i Adeviyye mertebesinde ehl-i perde, zâhide, sâhib-i cemâl havâtîn-i mü'eddebeleri vardır. Gerçi böyle bir sevâd-ı mu'azzamda "Çam çakalsız olmaz" kelâmı üzre koç kaçkını eder nisvân-ı sâhib-isyânları da olur ammâ sâ'ir diyâra nazar ederek bu şehri Edirne aslah-ı mevcûddur. Zîrâ duhter-i pâkîze-ahterleri gâyet perhîzkâr pâkizeleri var kim henüz her biri birer gûne dürr-i yetîm-âsâ birer dürr-i nâ-sufte ve birer gonca-i nâ-şüküftedirler kim pederlerinden gayri er yüzün {görmüş} ve merd sözün istimâ' etmiş değillerdir.⁴³

8. XVII. Yüzyıl Kadınlarının Dindarlığı

Evliya Çelebi'nin, bugünkü Güneydoğu bölgesine dair değerlendirmelerinde dini hassasiyetleri yoğun bir şekilde ön plana çıkardığı görülmektedir. Örneğin Diyarbakır'daki kadınların iffetlerinden ve dindarlıklarından çarşı hamamlarına gitmediklerini, çarşı ve pazarda dolaşmadıklarını övmektedir. Evliya Çelebi'ye göre bu bölgede dışarıda kadın görmek imkânsızdır. Erkeklerin tesettür ve kadınların çarşı Pazar dolaşmalarına karşı tahammülü ve hoşgörüsü bulunmamaktadır.

Manzara-ı hammâm-ı mahsûs-ı a'yân: Evvelâ a'yân [u] kibâr takrîrleri üzre Şehrimizde cümle yüz kırk altı sarây ve gayri hânedân hammâmları vardır" deyü tefâhür ederler, zîrâ havâtînleri gâyet ehl-i perde ve mestûre ve ehl-i ırza olduklarından çârsû-yı bâzâra çıkmayup ev hammâmlarına girerler.⁴⁴

Ve gâyet müsinn ricâlleri ve müsinne nisvânları olur. Hakkâ ki bu vilâyetün umûmen zarâfeti gibi sâhib-i melâhatı olmaz, derler. Cümle halkı mü'min u muvahhid ve pâk-i'tikâd u ehl-i tevhîd ve sâhib-i vera' âdemlerdir. Nisâ makûleleri gâyetü'l-gâye Râbi'a-i Adeviyye mertebesinde ehl-i perde, zâhide sâhib-i cemâle havâtînleri var. Çârsû-yı bâzârda bir fertûte pîrezen dahi yokdur. Sûk-ı sultânîde

43 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/264-265.

44 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV/40.

bir bint-i sağıre görseler katl ederler yâhûd pederini te'dîb ederler. Tâ bu mertebe ehl-i ırz Diyârbekir'dir.⁴⁵

Evliya Çelebi, Bitlis halkının mutaassıp oluşundan ötürü kadınlar hakkında hiçbir bilgi vermemektedir. Buna sebep olarak da “çarşu ve pazarda gezmediklerinden malumum değil” diyerek kendini savunur. Evliya Çelebi'nin bize dolaylı anlatmak istediği Bitlisli hanımların dini hassasiyetlerinden ötürü çarşı pazara çıkmayı kerih gördükleri veya eş veya ailelerinin izin vermediği anlaşılmaktadır.

Der-medh-i hammâm-ı mahsûs-ı a'yân: Beşâret Ağa karındaşımızın tahrîri üzere cümle altı yüz ev hammâmları vardır. Zîrâ bu şehrin halkı hurme hâtûnların aslâ kapudan taşra çıkarmayup ev hammâmlarında gaslederler. Bir avreti çârsûda görseler katl ederler⁴⁶

Bu nedenle de Bitlis'te kadınların giyim kuşamlarını anlatırken şahsi gözlemlerine dayanmadığını başkalarından duyduklarını nakletmekle yetindiğini ifade eder.

Ba'zı birâder-i cân-berâberimiz olanlardan istimâ' ettiğimiz üzere cümle zenânele-ri beyâz çar bürünüp yüzlerinde burka ve serlerinde altun havâtînleri var.⁴⁷

İfadelerinde bölgenin mutaassıplığını yansıtır şekilde, Abdal Han'ın eşi Zal Paşa'nın kızı Hanım Sultan dışında isim vermez; hatta onun isminin olduğu kısmı da boş bırakır.

Der-vasf-ı nâmhâ-yı nisvân: Çokluk su'âl etmeğe kâdir olamadım ammâ hânın ehli Süleymân Hân vezîri Zâl Paşa'nın kerîmesi Duhteri (---) Hanım sultândır kim yüz câriyeye mâlike hanımdır.⁴⁸

Cariyelerinin bile çarşı pazara çıkmadıklarını belirtir ve çok az sayıda muhtemelen doğaçlama olarak isim verir.

Der i'lâm-ı esmâ-i cevâriyân: Aceb hikmetdir kim câriyeleri bile bâzâra çıkmaz ammâ esmâları ma'lûmdur: Vildân ve Tâbende ve Ruka ve Mehrû ve Eğlence ve Çeşmi-i siyâh ve Gevher ve Şemmâsa ve Dilârâm ve Süreyyâ ve Güllü ve Kevkebân ve Nûrbânû ve Bâğ-ı cinân ve gayrı ma'lûmum değil.⁴⁹

Muhtemelen seyahat notlarının kendisi oradayken birilerinin eline geçmesinden korktuğundan dolayı veya ilgili sayfaları Bitlis Hanı'nın yanında bir vesileyle okuması gerekirse diye düşündüğünden; genel ahlak telakkisi-ne mugayir bir durumda kalıp açık vermekten çekindiği düşünülebilir.⁵⁰

45 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV / 40.

46 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV / 67.

47 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV / 67.

48 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV / 66.

49 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, II / 67.

50 Dankoff, Robert, *Evliyâ Çelebi in Bitlis*. Leiden: Brill, 1990.

Meşhur Celâlîlerden Abaza Hasan Paşa ayaklandığında çıkan kargaşada ganimet olarak eline geçen cariyeleri tanımlarken kullandığı ifadeler, onun kadınların evden dışarı çıkmaması gerektiği görüşünü teyit eder biçimdedir. Bu cariyeleri, “Âftâb-ı âteş-tâb’dan bile pinhân”: “gün ışığı görmemiş” ve “evinde bin bir nazla yetiştirilen kızlar” diye tanımlamıştır.⁵¹

Evliya Çelebi’deki mahremiyet anlayışı ve Müslüman kadına yönelik kısıtlamalarının bir sebebi de Hac esnasında şahit oldukları ve duyduğu bazı olumsuz şeylerdir. Aslında Seyahatname’nin tamamında onun bu çekincesini ve endişesini görmek mümkündür. Bugünkü Romanya’da yer alan Tamaşvar’ile Varat şehri arasında bir kale halkından bahsederken mevzuyu yine kadına getirerek benzer ifadeleri kullanmaktadır.

...ve zenâneleri aslâ kapudan taşra çıkmazlar. İllâ musallaya cenaze namazına çıkarılır. Bu hususta gayet mutaassıp kavimdirler, amma hakka ki kitap hükümünce ederler.⁵² Devamında da “kadınların taşrada yani dışarıda gezmeleri enderdir. Çünkü ehl-i iffet ve hünerlerdir.⁵³

Balkanlarda Belgrat’taki Müslüman ahalden de sitayişle bahsederek aynı argümanlara yer verir. Bu bölgenin kadınlarının mahremiyet çizgileri ve dindarlığının ölçülerini aşağıdaki şu ifadelerle beyan eder:

Ve duhter-i pâkîze-ahterleri dahi gâyet perhîzkâr bâkire kızları var kim henüz her biri birer dürr-i nâ-süfte ve birer gonca-i nâ-şüküftedirler. Hüsn i cemâlde ve lütf i i’tidâlde olup pederlerinden gayrı er yüzün ve erkek sözün istimâ’ etmemiş bintânları vardır⁵⁴

Ele geçen kadınların değerini ifade için her biri bir Rum (Anadolu) bölgesinde devlet adına toplanan vergi anlamında haraç ifadesini seçmiştir.⁵⁵ Bulgaristan Şumnu’da kadınların giysilerine bir standart getirerek doğru tesettürü tarif eder.

Cümle çuka bürünüp cümle beyâz şeyh abası ferrâce giyerler. Meğer mün’ime hâtûnlar ola kim çuka ferrâce giyerler.⁵⁶

Evliya Çelebi’nin Osmanlı toplumunda görmek istediği veya tasvip edip onayladığı kadının temel vasfı evinden ayrılmamak ve namahrem erkeklerle ihtilattan uzak kalmaktır. Kadınların ev hamamları diye betimlediği evlerdeki hususi hamamlarda yıkanmaları gerekmektedir. Ev hamamı olmayanların da zaruretten şehirdeki hamamlara gitmesi uygundur. Böyle bir durumda kadınların mutlaka arka sokaklardan gidecekleri yerlere gitmesi gerekir.

51 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V/126-128.

52 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V/209.

53 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V/199-214.

54 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V/197-198.

55 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V/248.

56 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/174.

Mümkünse çuha cinsi bir kumaştan mamul elbise ve ferace giyilmeli peçe takılmalıdır. Katbekat üst üste giyilen bu elbiselerin ortak özelliği; vücut hatlarını belli etmemesi ve yüze tutulan peçenin kadının tanınmışlığının önüne geçmesidir.

Ayrıca erkeklerin kadınlara benzemesi kabul edilen saç uzatma da kınanmıştır. Mardin ve havalisindeki Kürtlerin saçlarını uzatmalarını “avret gibi fitil fitil saçlı” diyerek; kadınları ise “kadınlarının da saçları topuklarına kadar inmiş” ifadeleriyle betimler. Erkek için saç uzatmanın hoş karşılanmadığı ve kadına benzemek olarak çok eskiden bu yana görüldüğü anlaşılmaktadır.⁵⁷ Halk arasında “Anan gibi saç büyüteğine baban gibi bıyık/sakal büyüt” deyişi de bunu doğrulamaktadır.

9. Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre XVII. Yüzyıl'ın Tanınmış Kadınları

Seyahatnamedeki, Osmanlı hâkimiyetindeki bölgelerde ve bu bölgelerin dışında yaşayan kadınlara yönelik tespitlerin tamamının buraya taşınması mümkün değildir. Fakat sınırlı örneklerden de anlaşılacağı üzere Evliya Çelebi'nin dünyasında, özelde Müslüman kadının durumu XVII. Yüzyılın öncesi ve sonrasında yaşayan anlayışından fazla farklı değildir. Evliya Çelebi'nin farkı, dönem eserlerinde de facto durum olarak ismi bilinen fakat hakkında detaylı bilgi verilmeyen meşhur kadınlar hakkında tanımlayıcı veya tamalayıcı bazı bilgiler vermesidir. Evliya Çelebi Seyahatnamesi'ndeki bazı meşhur hanımlar hakkındaki değerlendirmelerde, tarihen örtük kalmış ve az bilinen bazı bilgiler ve ilginçlikler bulunmaktadır. Bu konudaki değerlendirmeler, ayrı bir başlık olarak burada verilmektedir. Bu bölümde, Kaya Sultan, Perihan Sultan gibi Çelebi'nin çağdaşı olan bazı hanımlar hakkında bilgiler verilmektedir. Çelebi, bazen de XVII. yüzyıldan önce yaşamış Kadeyfe, Züleyha, Rabiâtü'l-Adeviye ve Mama Hatun gibi hanımları eserinde bir vesileyle zikretmektedir. Bunlardan çağdaş olanları önceleyerek Perihan Hatun ve Kaya Sultan'dan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu isimler Seyahatname'de başat bir rol oynamakla kalmayıp; ideal manada olması gereken güzellik kavramının da içini doldurmaktadır.

10. İhtilaf ve İhtiras Arasında Kalan Güzel Bir Kadın, Perihan Hatun

Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde bazı meşhur hanımların hayatına dair oldukça fazla bilgi ve malumat bulunmaktadır. Tanınmış hanımlardan bazıları; Züleyha, Kadayfe, Belkıs ve Perihan Hatun olarak zikredilebilir. Evliya Çelebi'nin akrabası ve çağdaşı Veziriazamlık da yapmış İbşir Paşa'nın hanımı Perihan Sultan, kendi güzelliğinin kurbanı olmuştur denilebilir. Os-

57 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, IV/43.

manlı padişahı Sultan I. İbrahim'e kadar güzelliği hakkında söylentilerin ulaştığı talihsiz Perihan Sultan pek çok canlara mal olmuştur. Padişahın talak verilerek kendisinin nikâhına almak istediği Perihan Sultan'ın yaşadığı sıra dışı bir gelişme, Vardar Ali Paşa gibi müstakim fakat ilm-i siyasetten uzak bir vezirin canına mal olmuştur. Evliya Çelebi'nin anlatısına göre; Sultan İbrahim güzelliğini öğrendiği ve elde etmek istediği Mavrol Han'ın kızı Perihan Sultan'ın İstanbul'a getirilmesini istemiştir. Fakat Sivas Beylerbeyi Varvar Ali Paşa, o sırada Mustafa İbşir Paşa'nın nikâhında olan Perihan Hatun'u İstanbul'a vermek istememektedir. Ali Paşa, şeriata aykırı bulduğu bu muamelenin önüne geçmek için Perihan Sultan'ı Tokat'a getirdikten sonra bir kaleye hapsedip, kapısını da kurşunla mühürleyerek İstanbul'a gönderilmesinin önüne geçmiştir. Vardar Ali Paşa'nın konuşmalarını kendi lehçesiyle aktaran Evliya Çelebi gelişmeleri an-be-an yerinde takip etmiştir. Olayın safahatı şöyledir;

Hattâ sene 1056 târihinde Varvar Alî Paşa'dan İpşir Mustafâ Paşa'nın hatunu Mavrol Hân kızı Perihân'ı Sultân İbrâhîm Hân Varva[r]'dan talep etdikde, {Varvar Alî Paşa; eydir}: "Cânum, hankı şer'de vardur kim bir müselmânın menkûhesin nâ-şer'î verem? Veremem, cânum" deyü Boşnak lehçesiyle kelimât edüp vermedi. Âhir Sivas'dan azli kabûl edüp İpşir Paşa'nın hatunun bu Tokat kal'asına haps edüp kilidine kurşum akıdup ol hatunu İbrâhîm Hân'a vermedi.⁵⁸

Osmanlı Devleti'nin duraklama döneminde devletin tekrar toparlanması ve tedbirler alınması hususunda yapılması gereken ivedi o kadar çok şey varken; göreve gelen Padişahların ve vezirlerin gerekli liyakat ve donanımdan uzak oluşları; lüzumsuz ve faydasız işlerle meşguliyetleri idaredeki kötü gidişatı ve bozulmayı hızlandırmıştır. Hile-yi şeriyye ile evli bir kadını elde etmek gibi basit ve bayağı bir işe herkesin karşı çıkması beklenirken aksine seferber olması anlaşılır bir durum değildir. Perihan Sultan'ın eşi İbşir Paşa'nın durumdan vazife çıkararak Vardar Ali Paşa'yı tuzağa düşürmesi ise tam bir garabettir. Bu ve buna benzer türden dengesizlikler duraklama döneminin tipik örneklerindedir. Konumuz muvacehesinden bakılacak olursa her dönemde kadının güzelliğinin XVII. Yüzyılda da olsa başa bela olduğudur.

11. Hansoylu Bir Kadın, İsmihan Kaya Sultan (1632?-1659)

Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa'lı yılları diyebileceğimiz 1648-1662 arasında sözü bir vesileyle Kaya Sultan'a getirmektedir. Çelebi, İsmihan Kaya Sultan'ın vefatından yedi sene öncesi tamamen tövbekar olup her türlü dünyevi oyun, eğlence, saz-sözlü Meclisleri bıraktığını ve Aziz Mahmud Hüdayi'den el alıp kendisine bağlandığını aktarır. İbadetlerini özellikle namazlarını kaçırmadan kıldığını ve nafil ibadete aralıksız devamından bahseder.⁵⁹

58 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V / 33-34.

59 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V / 132.

Bu konu bağlamında Nuran Tezcan'ın iki makalesi⁶⁰ ve Robert Dankoff'un Melek Ahmed Paşa'ya dair kitabı çok önemlidir.⁶¹ Melek Ahmed Paşa ile Kaya Sultan evliliği ve birbirini seven iki aşğın muhabbetini konu alan bir aşk romanı tadındadır. Bunda Melek Ahmed Paşa'nın şahsiyeti ve her ikisinin de ilk evlilikleri olup ölüncüye kadar beraber olmuşlar. Her ne kadar zorla Melek Ahmed Paşa'nın Sultan I. Ahmed'in kızı Ayşer Sultan ile evliliği olmuşsa da beraberlikleri aile hayatı oluşmamıştır.

Hakkâ ki ol asırda on yedi aded sultânlar var idi. Birisi Kaya ile Melek geçindiği gibi biri geçinmezler idi ve gâyet âkile ve müdebbire ve âkıbet-endîş idi. Hakkâ ki Murâd Hân-ı Râbî'in duhter-i pâkîze-ahteri kağan arslan idi kim cümle sultânlarla ihsân u in'âmlar ederdî.

Ammâ nâ-murâd Kaya merhûme hîn-i şehâdetinde henüz yigirmi yedisine girüp mu'ammere olmuşdu ve Melek'den gayra varmamışdı. Mukaddemâ Murâd Hân silihdârı Mustafâ Paşa'ya nâmzâd idi, ammâ almamışdı. Melek'den gayrı felekde bir merd-i ferd yüzün görmemiş idi. Hâlet-i nez'den üç sene mukaddem kendinden gûnâ-gûn kerâmet mertebesi rü'yâ-yı sâlihalar ve acâ'ib ü garâ'ib ve kelimâtlar istimâ' olunurdu.⁶²

Melek Ahmed Paşa ve Kaya Sultan'a dair satırlar Seyahatnamede oldukça geniş yer tutmaktadır. Osmanlı tarih kitaplarında özel hayata ait pek çok bilgi buradan çıkarılabilir. Erkekler dünyasından bazı rekabet ve çekişmeleri siyasi tarihlerde kısmen görebiliyorsak da kadınların dünyası bizce hep meçhul kalmıştır. Saray'da evlilik işlerinin nasıl yürüdüğünü ve mahrem konular hakkında bilgi bulmak imkânsızdır. Tanzimat sonrası bazı Osmanlı Hanım sultanlarının yaşayışlarına dair malumat elde etmek mümkündür. Erken dönemde bu konuların gündeme getirilmesi bile sakıncalıdır. Yine İktidam baskısı yapılırken özellikle Kaya Sultan'ın acıklı vefatıyla biten doğumu sırasında yaşananlar ve anlatılanlar sansüre takılarak ilk matbu baskıda metinden çıkarılmıştır. Bütünü itibarıyla Yusuf ü Züleyha, Kerem ile Aslı misali olan Kaya Sultan ve Melek Ahmed Paşa evliliği başlı başına bir romana, filme konu olacak kadar ilginçtir. Özellikle Melek Ahmed Paşa'nın eşi Kaya Sultan'ının defni sırasında yaşananlar bunun küçük bir örneğidir.

Âh Kaya Sultânım, efendim, velî-nî'amım" cânım Kaya deyü fakîr Melek ağlayarak Bâğçekapu-su'na varup, andan niçe bin âdem tabutın ketiflerine alup tâ Aya-sofya câmi'ine muttasıl Sultân İbrâhîm Hân ve Sultân Mustafâ Hân türbesinde Aya-sofya haremine nâzır pençerenin iç yüzünde defn etdiler. Hemân Paşa'yı ol

60 Tezcan, Nuran "Seyahatname'deki Ask Öyküsü: Bir Kaya Sultan Vardı!" *Kebikec*, 2006, s. 13-27, "Ask Mesnevilerini Sövalye Askı Bağlamında Okumak," *Virgöl*, 2006, 55-58, 99.

61 Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman*. Melek Ahmed Paşa <1588-1662> as portrayed in Evliya Çelebi's book of travels (Seyahat-name). Translation and Commentary by R. Dankoff with an historical introduction by Rhoads Murphey. Albany, New York: State University of New York Press, 1991.

62 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V / 132.

mahalde sar' dutup Sultân'ın kabri üzere hâk-âlûd olup düşdükde, Köpürlü eydir: "Bire hey âdem, ayıb değil midir, bir avrat için böyle edersin? Elem çekme. Ben sana bir sultân dahi veririm, ahdim olsun" dedikde, Melek eydir: "Ahdine yetişme" dedikde, Köpürlü gazab-âlûd olup gitdi.⁶³

Buraya kadar alıntıladığımız kısım dışında kalan geniş anlatı, yalnızca 17. yüzyılda yazılmış herhangi bir edebi eserde değil; bütün Osmanlı tarihi boyunca yazılmış başka hiçbir yerde bulunmayacak bilgilerdir. Dönemin güçlü vezirlerinin birbirleriyle olan münasebetleri, saraylı kadınlarla olan evlilikleri ve yaşantıları, anlatım yönüyle Seyahatname sahasında eşsiz bir kaynak hüviyetindedir. Kaya Sultan'ın vefatından kısa süre sonra hamisi Melek Ahmed Paşa'nın da vefatı üzerine Evliya Çelebi'nin içinde bulunduğu ruh halini yansıtan satırlar inanılmaz derece etkileyici ve sürükleyici bir romanın en can alıcı yerleridir.⁶⁴

12. Osmanlı Coğrafyasında Gayrimüslim Kadınlar

Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan gayrimüslimler, hayat tarzı ve bu hayatı sürdürme biçimlerinde Avrupa'daki diğer krallıklardan etkilenmiştir. Aslında bu milletlerin, Hıristiyanlık çatısı altında mezhep ayrılıklarını hesaba katmadan ortak noktalarda buluştuğu da inkâr edilemez. Evliya Çelebi'nin Avusturya başta olmak üzere akınlar sırasında gözlemlediği yerlerdeki kadınların tutumu ve davranışları birbirinden farksızdır. Aynı şekilde Orta Avrupa'daki krallıklarda olsun Balkan şehirlerinde olsun dükkânlarda alış-satış işlerini kadınlar ve kızlar yapmaktadır. O bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Bunda dahi âyîn-i gayri(?) Nasârâlar gibi dükkânlarda avretler esbâb fûrûht edüp kâr ederler"⁶⁵

Seyahatnamede Evliya Çelebi'yi gezdiği gördüğü gayrimüslim diyarlarında özellikle şaşkırtan şeylerden birisi de Hristiyan kadınların çarşı pazarda ve dükkânlarda tezgâhtarlık ve satıcılık yapmalarındır. Bazen bunu alayla bazen de şaşkınlıkla karşılar. Ayrıca kadınlara mahsus eşyaların orta yerde alınıp satılması o günkü mutaassıp ve muhafazakâr bir toplumdan gelen Müslüman birisi için kabul edilemez. O dönem için bu durum yadırganabilecek ve hemen fark edilebilecek bir olgudur.

Evliya Çelebi'ye göre bu olup biten batıl bir âdetten başka bir şey değildir.⁶⁶ Evliya Çelebi'nin olumsuz olarak değerlendirdiği kadınlarla ilgili bir örnek de Karasu ve Dobruca havalisindeki Guyende denilen çengilerdir.

63 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, V / 135.

64 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI, 76-83.

65 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI / 44

66 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI / 44.

Ammâ avret çengilerine ol diyârda gûyende derler, gâyet çokdur. Alâ mele’i’n-nâs hâne-be-hâne çöğür ve çeşde ve ravza ve karadüzen ve ıklık çalup gezerler, ayıb değıldir. Cümle a’yânı bu derde mübtelâlardır⁶⁷

Osmanlı hâkimiyetindeki Zerinoğlu Kalesi’nde yaşayan kadınların bir araya geldikleri toplantı yeri oldukça uzakta olmasına rağmen erkeklerle karşılaşmamak adına arka yollardan oraya ulaşırlar. Diğer türlü bu toplumalarda yaşayan kadınlar için bir kınanma ve ayıplanma sebebidir. Kesire Kalesi’ndeki kadınlar da Kanije kalesindeki kadınlarda olduğu gibi tarla bahçe işlerinde çalışmak için serbest hareket edebilirler.

Kesire Kalesinde kadınlar, çift ve çubuk işlerinde Ferhat gibi çalışırlar”. Meşhur efsane’deki Ferhat Şirin’ine kavuşmak için dağları taşları aralık vermeden kazmış ve delmişse buradaki kadınlarda da canla başla çalışarak tarla bahçe işlerinde çalışırlar.

Ammâ mudhike-i garîbe oldur kim, bu kavmin avratları cümle meneviş çukadan bostâncı külâhları gibi sivri sivri çuka takyeler geyüp yüzleri açık gîsûları perîşân durhallı(?) ve bir hâlli(?) mashara heybet avratlardır ve cümlesi şayak gibi beyâz abâ sıkma dolama geyüp çiftde ve çubukda Ferhâd gibi çalışır kağan arslan zenânelerdir.⁶⁸

Loça’da yaşayan Romenlerin yaygın isimlendirmeyele çingenelerin güzelliği konusunda görüşü negatif olmasına rağmen eşleriyle beraber çekiç sallayarak birlikte çalışmalarını takdir eder.⁶⁹ Plevne’de kadınların da eşleriyle beraber çalışmalarını ve meslek sahibi olmalarını çok yadırgamaz. Vidin ve Verçok kasabasındaki kadınları kınayarak hem huylarının kötülüğünden hem de erkeklerini emirleri altına almalarını tenkit eder. “Erkeklerin başına yular geçirmişler” sözünden kastının eleştiri değil gaflet içinde olup bunun farkında olmayan erkekleri uyandırmak olduğunu da ardından ilave eder.⁷⁰

Yukarıda geçtiği üzere Kanije’de kadınların evden dışarı çarşı pazara çıkıp gezmeleri mümkün değildir. Düşman saldırısı karşısında kaleyi korumak adına eski püskü elbiseleriyle surların üzerine çıkıp askerlere yardımcı olmalarına izin vardır. Bu durumu Kanijeliler takdir makamında onları “Erkek arslan ola da, dişi arslan dahi arslan değil midir?” diyerek kadınlarıyla öğünürler.⁷¹

Evliya Çelebi gezdiği dolaştığı yerlerde Müslümanlar arasında muteber ve saygın manevi önderlerin ruhaniyetlerinin yaşadıkları beldelere, şehir-

67 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, III/209.

68 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, V/311.

69 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI/94.

70 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI/72-99.

71 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2002, VI/265.

lere tesirinden bahseder. Buna örnek olarak Vardar Yenicesi beldesinde aslında Gelibolu'da metfun olan Yazıcızade Mehmed Çelebi'nin eserinin halk arasında çokça okunmasından dolayı bura halkının dini hassasiyetine etkileyerek kadınlar arasında örtünme ve Saliha kimseler olmasının önünü açmıştır. Bugünün dünyasında da Anadolu'da bazı dini hassasiyetin tavan yaptığı şehirlerde de görülebilir. Urfa, Konya, Adıyaman, Bursa ve benzeri yerler sayılabilir.⁷²

Orta Yunanistan'da Atina'ya 70 km. uzaklıktaki İstefe'de XVII. Yüzyılda yaşayan Müslüman kadınlar evden sadece akşamları gün kararınca yanlarında siyahi köleleriyle akraba ve yakınlarına ziyarete gidebilirler. Gece ziyaretinin sebep-i hikmeti; karanlıkta kadınların kim olduklarının anlaşılmasında veya başka erkekler tarafından görülmemesi içindir. Gündüzleri bir kadının bu şehirden dışarı çıkması için ancak vefat etmiş olması gerekmektedir. "Ammâ bu şehirde avretler sokağa rûz-ı rûşende çıkmak aybdır. Gece fânûslar ile hüddâm-ı siyâh çerdeleriyle akrabâ ve ta'allukâtlarına gider. Eğer merhûme olursa ol zamân gündüzün kapudan taşra vahdehu l'a şerike lehu ile dâr-ı karâr-ı vâdî-i hâmûşâna gider."⁷³

Mora yarımadasındaki Navarin kalesindeki halk dindarlıklarından, ırza namusa sahip çıkmalarından eşlerini yalnız olarak dışarı salmazlardı. Navarin'de bir kadını erkek olarak evliyse eşi, evli değilse ancak ailesinin erkek fertleri görebilirdi.⁷⁴ (Evliya Çelebi 2003, VIII, 142-149). Bu sebepten ne çeşit elbise giydikleri hakkında dahi bir fikre sahip olamamıştır.

Arnavutluk Ergürü şehrindeki evli kadınların yılda bir defa anne-babalara ziyaret ve haftada bir defa da matem günü tıpkı Şiilerdeki Hz. Hüseyin anısına yapılan anmaya benzer bir program için evlerinden dışarı çıkabilirler. Asıl ironik olanı Ergürü kadınlarının hayatları boyunca iki defa dışarı çıktıklarını söyler; bunlardan ilki anne karnından çıkarak dünyaya gelmesi ikincisi de dünyaya veda ederken olduğunu söyler.⁷⁵ Dünyada en kaliteli Afyon yetiştiriciliğinin yapıldığı Karahisar'da yaşayan Müslüman kadınlardan bazılarının buna müptela olmalarını çok yadırgar ve ayıplar. Uşak şehrinin adıyla kelime oyunu yaparak Âşık ve Uşşak kelimeleri arasında ilgiye değinerek mecaz yapar. Burasının havası, suyu ve adı etkileyerek insanın hemen aşık oluverdiğini ve başından böyle bir şey geçtiğini ima yoluyla da olsa anlatır.⁷⁶ Tire'de mevcut pek çok veliye ait türbeleri (Sırhatunlar Türbesi, Alaman Dede Türbesi, Yağlıoğlu Türbesi, Cağaloğlu Ali Paşa türbesi, Ka-

72 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VIII/79.

73 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VIII/107.

74 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VIII/142-149.

75 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VIII/257.

76 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/21-24.

rakadı Mecdeddin Türbesi, Ali Baba Türbesi) düşünerek manevi bir atmosferin tesiriyle hanımların tesettüre ve erkeklerle ihtilattan uzak kaldıklarına işaret eder. Bu da Tire hanımlarını Rabiâtü'l Adeviye seviyesinde dindarlaştığını söyler.⁷⁷ Denizli halkı senenin bir kısmında kendi bağ ve bahçelerinde vakit geçirdiklerinden erkekler ve kadınların birbirinden kaçınmadıklarını ve bir arada olduklarını söyler.⁷⁸ Evliya Çelebi'nin seyahatnamesi kapsamı itibarıyla pek çok coğrafyayı kapsamaktadır. İlginç olan bölgelerdeki farklılıkların hiç birini atlamadan aralarındaki nüanslara da dikkat ederek ifade etmesidir.

13. Frenk Kadınları

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde geçen gayrimüslimler kimdir diye soracak olursak cevaben şunları söylemek mümkündür. Frenk hanımları şeklinde de tanımlayabileceğimiz kadınların en önemli kısmı Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde yer alan Balkanlar ve Orta Avrupa'da mukim olan kadınlardır. Bununla birlikte Evliya Çelebi, 1665 yılında ziyaret ettiği Avusturya ve özellikle Viyana'da rast geldiği kadınların yanı sıra Osmanlı hâkimiyetinde olmayan ve savaşlarda ve akınlarda bulunurken veya esir değişimi sebebiyle gitmiş olduğu kale ve şehirlerde gördüğü kadınlar hakkında da görüş bildirmiştir. Bunlara sınırlı da olsa akınlarda ele geçirilen esirler dâhil edilebilir.⁷⁹

Avusturyalılarla yapılan barış anlaşmasına Avusturyalı kadınlar da getirilmiştir. Yanık Kalesinde Berber dükkânları dışında kadınlar oturup alışveriş yaparlar. Yine Doneban Varoşu kralın anasının hasıdır. Yanık Kalesi kralın hanımının hasıdır. Burada kadınların çokluğu karşılamaya çıkan kimselerin çoğunluğunun kadınlar olmasından anlaşılmaktadır. Anporok Kalesi'nde yine kadınlar satış yaparlar. Yine bu havalide kadınlar erkeklerle birlikte suya girip içki ve şaraplar içip kucak kucağa otururlar.⁸⁰ Hatta buralarda kadın ve erkekleri birbirinden kaçmayıp, Osmanlı elçi heyeti ile gelenlerle kadınlar bir arada oturup yer içer eğlenirler. Kocaları buna bir şey demeyip dışarı çıkarlar. Kendi aralarında ayıp değildir. Çünkü bu Kâfiristanda söz, hüküm, yetki kadınlarındır. Meryem Ana'dan bu tarafa bu kötü adetleri devam ettirmektedir. Aynı suda kadınlar ve erkekler yıkanılır. Soyte Varoşunda güzel gassale (yıkayıcı) kızları vardır. Yağmur yağınca bütün ev sahipleri ve dükkânlardan kadın ve çocuklar çıkıp sokakları öyle temiz ve pırıl pırıl süpürürler ki bal dökse yalanır.⁸¹ Hamamlarda koca karılar hizmet ederler. Bunların her biri

77 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/91.

78 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/101-102.

79 Aşağıdaki alıntılar Evliya Çelebi 17. Yüzyılda Kadınlar, Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2011, 342-344 arasındaki bölümdendir.

80 Evliya Çelebi, YKY, VII, 78, 84, 86, 87, 88, 89, Evliya Çelebi, VII, 202, 217, 221, 225, 227, 229, 230.

81 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/99-100 ve 256-257.

sanki Aristo, Calinus, Sokrat gibi bilge kadınlardır. Burada biz Avusturya'da da o zamanlar hamam mevcut olduğunu öğrenmekteyiz. Yine hamamda gençlerin çıplak olarak yıkanmaları da Evliya Çelebi'nin gözünden kaçmaz. Buna mukabil zina yapan kadınların ateşte yakılarak cezalandırılması ile ilgili malumat da ilgi çekicidir.⁸² Evliya Çelebi kadınların alay halinde elçiyi karşılamak istemelerini de hafiflik olarak görür ve tafralanmak, kendini göstermek için yapıldığını söyler⁸³

Viyana kadınları da aynı erkekleri gibi üzerlerine siyah ve çeşit çeşit fahi-re kumaşlar altın işlemeli ve dört köşe fistan giyerler. Fakat diğer kâfiristan kadınlarının fistanları gibi daracık, kısa değildir. Bütün etekleri yere birer arşın sürünüp saçakları dervişlerin eteklik fistanlar gibi boldur. Ve asla don giymezler. Rengârenk kubadî pabuç giyerler. Çoğunlukla kuşakları mücevherlerle süslüdür. Bakire şekilli olan kızlardan başka olgun kadınların bütün sineleri açıktır. Kar gibi beyaz berrak sineleri vardır. Fakat yukarıda zikredilen fistanlarını Macar, Eflak, Boğdan kadınları gibi kuşanmayıp bellerinde birer kalbur çemberi gibi kalın kalın kuşakları bütün bu kadınları kambur gösteren kötü kıyafetlerdir. Başlarında beyaz tülbenkten örme nakışlı takyeler üzere hepsi cevahir ve incili ve ıstafanlı arakiye giyerler. Fakat bu diyarın kadınları çelimsiz gibi görünmelerine rağmen çocuklarını kendileri emzirirler. Bütün kızlar başı açık siyah örgüleri dağılmasın diye saçlarına halka takarlar. Bu kızların sineleri açık değildir. Sade giyinirler. Güzellikte eşsiz olduklarını Evliya kendine has cümlelerle anlatır. Ona göre havasının ve suyunun güzelliğinden bütün kadınları güzellik sahibi ve hoş geçimli, güzel görünümlü, peri yüzlü, sınırsız sayılamayacak, güneş gibi parlak, güzellikte mükemmelliğe ulaşmış kızları, hareketleri ve gezmeleri, dolaşmaları adamı hayran eder. Her bir el değmemiş yıldız kızların çim çim ve büklüm büklüm olmuş örgülerinin her teli simsiyah ve benlerinin her biri hâşîmi beni gibi binlerce defa tatar miski degecek derecededir.⁸⁴

Yine Evliya Çelebi, Eflâk bugünkü Romanya topraklarında yaşayan kadınları hal ve hareketlerinden ötürü fahişecik olarak isimlendirmektedir.⁸⁵ Kırım bölgesindeki Kefe şehrindeki ev hamamlarının çokluğu, kadınların dışarıda, çarşı pazarda görünmemelerini ve umumi hamamların fazlalığını takdir ederek kendisine nakledilen bilgilerin doğruluğuna şahitlik eder.⁸⁶

Girit ve etrafındaki adalarda gördüğü güzellerin Alman diyarında Beç/Viyana, Prag, Dunkarkız veya Amsterdam'da benzerlerinin olabileceğine

82 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII, 101-121 ve 261-310.

83 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII, 123 ve 316.

84 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/124 ve 317-318.

85 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/183.

86 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/258.

işaret eder.⁸⁷ Evliya yine burada, Aya Yani burnu bölgesindeki kadınların uçkur işlemlerine rağmen uçkursuz ve donsuz gezdiklerini söyler.⁸⁸ Sakız adasındaki Rum kadınlarının da Müslüman kadınlar gibi davrandıklarını belirtir.⁸⁹

Rodos'ta "halkın namus meselesi söz konusu olunca aldıkları tavır oldukça ilginçtir. Olayı tahkik edip gerçek ortaya çıkar çıkmaz sorumlularını hemen cezalandırırlar. Evliya bu işe olumlu yaklaşarak yapılan işi ar namus meselesi olduğuna getirerek haklı bulur.

Ve mahbûb u mahbûbesi şöhre-i şeh'r olmuşdur. Ve cümle zenânesi ehl-i perdedir. gûyâ ki Râbî'a-i Adeviyye'dir. Cümle çuka ferrâce geyüp ayaklarına kırmızı katife düğme çakşır geyüp başların çember ile yüzlerin kıl nikâb ile setr edüp gâyet mestûrelerdir. Bir avret hakkında bir yâve cevâb işitseler vâkîf-ı esrâr olup ol ân katl ederler, zîrâ halkı âr u gayret sâhibleridir ve gâyet garîb-dostlardır⁹⁰

Evliya Çelebi'nin Müslüman olmayan çoğunluğu Avrupalı kadınlara yönelik görüş ve düşüncelerinde biraz tenkit ve eleştirel bakışı görmekteyiz. Evliya Çelebi'yi, bu kadınların saçlarının ve gerdanlarının açık olması şaşırtır. Ayrıca giyim-kuşamlarındaki rahatlık ve iç donu giymemeleri hayrete düşürür. Yine Müslüman veya Hristiyan erkeklerden kaçmamaları ve rahat hareketlerini garipseler. Bir takım toplantı ve törenlerde yan yana bulunmaları, beraber oturup kalkmaları, denize girmeleri ve eşlerine veya erkek yakınlarına sözlerini geçirmelerine de biraz öfkelenerek, Hz. Meryem'den bugüne Frengistan'da söz hakkının kadında olduğunu vurgular. Evliya Çelebi'nin bu değerlendirmeleri aslında, sosyolojide bahsi geçen bilgi edinme yollarından biri olan "dıştan bakış"ın bir tezahürüdür. Bu tespitler ve yargılar her zaman doğru değildir. Avrupa ve Amerika başta olmak üzere emansipasyon hareketlerinin tarihçesine bakılırsa işler onun söylediği kadar de kolay değildir.

14. Kafkas Bölgesi Kadınları

Kafkasya bölgesinde yaşayan Çerkezlerin misafirperverliklerinin bir tezahürü olarak kendi kızlarının peçesiz yüzü, gözü açık sofrâ hizmeti gördüklerini nakleder. Fakat bunlara kötü gözle bakmak veya yanlış şeyler ummak hatalıdır. Fakat misafirlerin evdeki köle ve cariyelerden olan hizmetçilerine sevgilerini göstermek için el uzatmalarına problem çıkarmazlar. Fakat uzak durup sakınanları da "Hacı adam" diye isimlendirip takdir ederler. Çerkez güzellerinin dengi ancak Havran ve Nemse güzelleri olabilir.⁹¹

87 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VIII/239.

88 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VIII/243.

89 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/115.

90 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/130-131.

91 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/276-289.

Evliyâ Çelebi'nin kadınlarla ilgili anlattıklarında zaman zaman çelişki olduğu düşünülebilir. Dağıstan'da kıymetli mücevherlerle süslenmiş kız veya erkek çocuğun bir şehirden diğer şehire güvenle yolculuğundan söz etmektedir. Bu durum, daha önce bu şehirde kadının hiçbir zaman sokağa çıkartılmadığı ancak vefatından sonra çıkabildiği rivayeti ile çelişmektedir.

Fakat bu durumu kendi içinde bir tezat algılamanın yanında bu örnekle kastedilenin Dağıstan'daki asayiş, emniyet ve güvenliği belirtmek için verilmiş bir örnek olma ihtimali de düşünülebilir.⁹²

Kadınlarda tesettür şartına yüzlerinin peçeli ve bir nikap tarzı bir örtülmesinin veya peçeli olmasının şart olduğuna vurgu yaparak bu türden vakalara gezdiği gördüğü yerlerde hep dikkat çeker. Evliya Çelebi, Aşağı Kirman, Kazan, Nogay kavimlerinin ve Moskofların kadınlarının yüzlerinin peçesiz olduğunu nakleder.

Ammâ bunların bir ey hâlleri var, aslâ yalan söylemezler ve yalan nedir bilmezler ve zinâ ve livâta ve calkenlik nedir bilmezler. Cümle avretleri yüzleri açık gezerler. Erleri ne kadar bed-çehre ise avretleri ol kadar mahbûbe siyâh kaş ve siyâh kirpikli ve kudretten sürme gazâl gözlü zenâneleri olur. Avretlere nikâh nedir bilmezler. Hemân kur'a ile amel edüp alırlar.⁹³

Kalmuk kadınlarının çekiciliğinden Evliya Çelebi çok etkilenmiştir. *"Bunda olan kadd ü kâmet ve lahm u şahm ve câm-ı gümüş berrâk gerdân ve gözleri yed-i Kudret ile mükehhal marâlî ve gazâlî Çîn âhûsu gözler ve şîrîn Çağataysi sözler var kim istimâ'edenin ciğerin hûn edüp hûnrîzlik etmez. Her bâr Moyinçak yanında gördükde gözündekisi olmuş at gibi serâsime olurdum. Meğer vilâyet-i Zenân'da bunlar hep cümle böyleler imiş."*⁹⁴

Evliya Çelebi Azak şehrinde yüzlerine peçe takmadan gezip dolaşan kadınları kınamaz. Ama örtünme konusunda çok özen ve dikkat gösterenleriyse "ehl-i ırz" olarak zikreder. Bu kadınların yüzlerinde peçe/nikap takarak gezdiklerini nakleder.⁹⁵

Evliya Çelebi'de zaman zaman birbirine ters ve anlamsız gibi görünen değerlendirmeler, eser ancak bir bütün halinde okunursa anlaşılabilir.

15. Arap Coğrafyasında Kadınlar

Trablusşam eyaletinde yer alan Behlüliye'de kadınlar erkeklerini kandırmaktadır.

92 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY,1999, II/179-180.

93 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/310-315-320.

94 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/329-330.

95 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, VII/342.

Zenânesi harîr libâslara müstağrak olup uşşâk arar ve gerdânları halhâllı ve gûşları menkûşlu ve yed-i Kudretile çeşm-i gazâllı mûkehhal bâkireler var kim, *Görenin akli gider özge temâşâdır bu*, mısra'ı onların hakkındadır. Ve sağır ü kebîri nikâbdâr değildir. Cümle kâlây-ı hüsnü hüsn bâzârında bî-direm ve bî-dînâr görürler ve gâyet şîvekâr işvekârdırlar. Ve geysû-yi müşkbârları çim-ender-cim ve ham-ender-ham mergûle mergûle sarkıdup dil-i uşşâkı zülûfleri şebekesiyle sayd ederler. Ne'ûzübillâh dâm-ı şeytandır.⁹⁶

Ve nisvânları sîm ü zer-i hâlis arakıyyeler geyüp üzerlerine beyâz car bürünüp ayaklarına katîfe çakşır geyüp sarı çizme ile refâtâr ederler. A'lâ ve ve ednâsı ve ricâl [ü] nisâsı gözlerine kuhl-i arabî çekerler. Ammâ bu şehrin hevâsı sakıldir. Temmûz'da hurmâ pîşiminde ne'ûzübillâh âdem serinden pîşer. Anniçün halkın reng-i rûyları humret üzre olmayup asfarü'l-levn olduklarından mahbûb u mahbûbesi memdûh değildir. Ammâ halkı gâyet rencberdirler. Ve hâkimlerine mutî [u] münkâddırlar. Sayda şehri kadınlarının sarışın olmalarından ötürü güzelliğinden söz edilemez.⁹⁷

Çelebi, Mekke kadınlarının olumlu-olumsuz yönlerinden de çekinmeden bahsetmektedir.

Ve ehl-i Mekke gâyetü'l-gâye zendost olduklarından hâtûnlarına mağlûblardır. Havâtînleri ne fermân eyleseler, fermân-berleridir. Ol ecilden anlar avretlerin peridir. Cemî'i zamânda ehl-i Mekke'den cür'et zâhir olmamışdır. Ancak ala ve ala esbâbları geyüp eli, ayağı ve sakalı hınnâlı olup kahveden kahveye gidüp bir ibrik kahve ve bir kâhik ile hânesine gelüp kahveyi nûş kâki tenâvül edüp pister-i râhatda hâb-âlûd olurlar.

Cümle me'kûlât [u] meşrûbâtları için çârsû-yı bâzâra muhtâclardır. Avretlerine mağlûb olduklarından hânelerinde bir şey bişmeyüp gâyet batî'avretleri vardır. Aslâ iş işlemezler ve esbâb yaykamazlar ve iplik eğirmezler ve hânelerin süpürmezler. Cümle levâzımâtların bâzârdan görürler.⁹⁸

Evliya Çelebi, Mısır'da Habeş Bürkesi adında küçük bir havuzun subaşı defterinde isimleri yazılı olan "*zâniya-i nisvân sahib-isyanlara*" ait olduğunu bir yerlerden öğrenip metnine aktarır.⁹⁹

Ayrıca Nil suyunun, içen kadınları güzelleştirirse de edep ve hayâsını azalttığını iddia eder: "*Ve bu Nil suyunun ve baklasının hâssasındandır ki suyundan üç sene içen eğer Rûm âdemi dahi olursa bî-rahim ve cebbâr olur. Ve zenânesi gâyet mahbûb olup kalîlü'l-edeb ve kalîlü'l-hayâ olur*"¹⁰⁰

Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre; XVII. yüzyılda Mısır'da fuhuş, evlerinde doğrudan bu işi icra eden fahişeler aracılığıyla yapılmaktadır. Bu tür

96 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/194.

97 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, 2005, IX/211.

98 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2005, IX/481.

99 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/158.

100 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/186.

kanun dışı çalışanların hamilerinin oradaki askerler olduğunu, bu sebeple isimlerinin Şubaşı'nın defterinde kayıtlı olmadığını ifade eder. Ol sebeple vergi vermediklerini söyler.

Esnâf-ı fâhişe-i hâneğî: Bunlar mestûre ve ehl-i ırza mel'ûnelerdir. Hânelerinde pes-i perdeden geçinirler, ammâ vâsıtaları vardır. Cümle iki bin yüz fâhişedir. Subaşının der-defterinde olup mîrî mâl verirler. Ve askerî tâ'ifelerinin kabza-i tasarrufunda olana subaşı vaz'-ı yed edemedüğü fâhişe hisâba gelmez.¹⁰¹

Ona göre Mısırlılar Avrupalı erkekler gibi kadınlarına karşı Mısır azizinin karısı Züleyha'dan beri mağlup olup zevk ü safa ve eğlenceye düşkündürler: *"Ve azîz-i Mısır hâtûnu Züleyhâ'ya nice mağlûb idiye hâlâ Mısır halkı ol zamân-dan berîi avretleri ve huddâmlarına mağlûb olup ale'l-gasıb zevk u safâ ve şakaya mâyillerdir"*¹⁰²

Mısırlı kadınları içlerine ayrıca don giymemeleri sebebiyle tenkit eder, ayıplar. Mısır kadınlarının arasında frengi hastalığının yaygın oluşunu zikretmektedir. Ancak bunun kadınların eleştirisinin yanında, eşlerinin hassas olmayışlarına telmih olarak anlatılması ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Burada bir övünç olarak Osmanlı hanımlarının içlerine dış elbiselerinden başka içlerine don giydiklerini söyleyerek durumu kıyaslamış olmaktadır.¹⁰³

Mısır'da da kadınların gündüz dışarı çıkma ihtimallerinin olmadığını ama acil ve önemli işleri olursa, bilinmeyen, köhne, arka sokaklardan gittiklerini, onun dışında ancak geceleri hizmetçileri ile akraba ziyaretlerine gittiklerini söyler. Onun ifadelerine göre İskenderiye ve Dimyat'taki kadınlar da bu şekildedir. O, Dimyat'ta Babü'l-lük ismindeki fuhuş-hanenin bulunmamasını sevinçle karşılar ve hüdaya hamd eder.¹⁰⁴

Buralarda gündüzleri dışarı çıkanın meşru bir mazereti yoksa (ölü arkasında teşyi, hamama gitmek vb. gibi) her kimin yakını olursa olsun derhal öldürüldüğünü de nakleder.¹⁰⁵

Kadınların kötü huyları ve davranışları arasında sihir konusuna da değinen Çelebi, sihir ile uğraşıp erkekleri kendine benzeten kadınların katlinin vacip olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁶ *"Sennare şehrinde ise kralın huzuruna kadınlar salona bitişik bir hücreden başvurup arzuhal eder. Yoksa burada da kadınların dışarıda dolaşmaları yasaktır"*¹⁰⁷

101 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/204.

102 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/241.

103 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/274.

104 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/374.

105 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, 2007, X/389.

106 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2007, X/421.

107 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2003, 2007, X/460.

Mısır özelinde kısmen Afrika, Arabistan, Şam, Filistin havzasında cevelan eden Evliya Çelebi'nin son ciltlerine tekabül eden kısımlarında net bir şekilde kadınlar hakkında kanaati olumsuzdur. Erkeklerin kadınlarına söz geçirememesi, zayıf iradeli oluşlarını tenkit eder. Giyim kuşamlarındaki rahatlık ve elbiselerinin altına içlik giymemelerini eksiklik olarak belirtir. Sıcak iklim sebebiyle kadınların rahat giyimlerini hoş görmez; buna karşın Osmanlı'daki kadınların bu konudaki hassasiyetlerini över.

Sonuç

Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde kadınlarla ilgili çok sayıda bilgi ve veriler mevcut olup; eserin bütüncül olarak incelenmesi gerekmektedir. O, sadece Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman ve Gayrimüslim kadınları incelemekle kalmamış elçilik heyetiyle birlikte bulunduğu Avusturya ve İran kadınlarına dair de oldukça fazla malumat vermiştir.

Dönemin kadın algısının din, milliyet, coğrafya ve kültürel farklılıklara göre şekillendiği de bir vakıdır. Bunun yanı sıra İstanbul'dan Doğu'ya veya Afrika'ya doğru gidildikçe kadına olan baskının oranına yönelik elde edilen bulgular sonucunda; Osmanlı Coğrafyasında İstanbul, Edirne, Balkanlar ve Orta Avrupa'nın büyükçe bir kısmında kadının birey olarak daha özgür olduğu görülmektedir.

Evliya Çelebi'nin kadına bakış açısının genel manada yaşadığı dönemin etkisinde kaldığı açıktır. Muhtemelen ailesi ve yakın çevresinde kadına biçilen rolün ilk şartı evden mümkünse hiç çıkmaması, diğer erkeklerle biraya gelmemesidir. İbadet ve itaat konularında zaten polemik söz konusu bile değildir. Öncelikle tesettür ve mahremiyete dikkat çekilmektedir. Evliya Çelebi'nin dini ritüeller konusunda eksikliğe dair doğrudan bir şey söylememesini bu emirlere genel manada uyulduğu şeklinde de anlayabiliriz. Evliya Çelebi, vaktiyle Kel Ellez Paşa tarafından çiftliklerinden kaçırılan kız kardeşinden dolayı çektikleri korkular ve savaşlar, baskınlar sırasında rast geldiği feci vakalar sebebiyle Müslüman kadının mahremiyet sınırlarını şeriatın da sınırlarını zorlayarak kısıtlama eğilimindedir. Kadın için makbuliyetin ilk şartı; evden dışarı adım atmamak, namahrem erkeklerle konuşmamak ve göz kontağından her halükârda kaçınmaktır.

Evliya Çelebi öncelikle Osmanlı topraklarında yaşayan farklı İslami anlayışlara sahip topluluklardaki kadınlar hakkında objektif gözlemler yapmış; gördüklerini ve duyduklarını fazla sorgulamadan yazıya geçirmiştir. Evliya Çelebi, eserinde yer alan kadına ve örtünmeye dair tespitlerinde her zaman doğrudan İslam anlayışından hareketle değil, söz konusu bölgenin kendine has dinamiklerini de dikkate alır. Mutaassıp şehirlerde tesettür kıstaslarını

daraltırken Osmanlı hâkimiyetindeki balkanlar ve orta Avrupa'da yaşayan gayrimüslimler söz konusu olunca da esnetir. Özellikle Müslüman kadının özel alanı namus telakkisi argümanı ile daraltılmıştır. Evliya Çelebi, Müslüman kadının hayatına getirilen bu tarz kısıtlama ve daraltmadan asla şikâyetçi olmayarak bilakis memnun olmakta ve üstüne üstlük teşvik edip övgüler yağdırmaktadır. Evliya Çelebi, genel manada Kadınların giyimi kuşamı ve toplum içinde rahat hareket etme serbestisine müspet yaklaşımı ve toleransını Avrupalı kadınlara veya Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan gayrimüslim hanımlara hasretmektedir. Savaş veya kalelerin muhasarası zamanında savaşıtlara destek gösteren Müslüman kadınları takdir eder ve hoş karşılar onların savunmadaki katkısına her zaman ihtiyaç duyulduğunun altını çizer. Kadınların kale veya şehir savunurken canla başla çalışmalarını takdir edip hoş görmekle birlikte; dişiliklerini belli edecek çekici kıyafetler yerine eski püskü elbiselerden olmasını şart koşar. Annesinin veya kız kardeşinin isimlerinden ve genel manada ailesinden ağırlıklı olarak sadece babasından uzun uzadıya bahseder ve diğler yakınlarından bir iki yerde dolaylı olarak değinerek isimlerinden söz etmez.

Yine de Evliya Çelebi'nin eserine göre ileri yaşlarına kadar bekâr oluşu ve sonrasında da evli olduğu bilinmemektedir. Aile hayatından uzak oluşu ve seyahatnamesinde bahsi geçen kadınlara dair aktardıklarına tetkik ederek mümkün mertbe ihtiyatı elden bırakmamak gerekmektedir. Üslubundan kaynaklanan serbestlik ve mübalağaları da dikkate alarak tahkik etmek ve çapraz okumalarla teyit edilmesi yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Boeschoten, A. H., (1988) Evliya Çelebi in Diyarbekir, The Relevant Section of the Seyahatname, Edited with Translation, Commetary and Introduction, Leiden ve New York, 1988.
- Buğday, Korkut (1996) Evliya Çelebis Reise in Mittelanatolien. Leiden: Brill.
- Dankoff, Robert (1990) Evliya Çelebi in Bitlis. Leiden: Brill, 1990.
- , (2004) Evliya Çelebi seyahatnamesi Okuma Sözlüğü, İstanbul.
- Evliya Çelebi, (1996-2007) Seyahatname, Robert, Dankoff; Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı ve diğerleri (1996-2008); Evliya Çelebi Seyahatname'si Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I-X, İstanbul,
- Gemici, Nurettin, (2011) Evliya Çelebi'nin Gözlemlerine Göre 17. Yüzyılda Kadınlar, Bayrak Yayınları, 2011.
- , (2011) Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle 17. Yüzyılda Kadınlar, TYB, sy. 3, 35-78.
- Gerber, Haim (1980) Social and Economic Position of Women in the an Otoman City, Bursa, 1600-1700", *IJMES*, cilt 12, s.231-244.
- <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/evliya-celebi>.
- Ian C. Dengler, (1978) Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age", Women in the Muslim World içinde, der. Lois Beck ve Nikki Keddie, Cambridge, Mass., 1978, ss. 229-44.
- Jennings, R.C., (1975) "Women in Early 17th Century Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVIII, 1975, 1, s.53-114.
- Peirce, Leslie. (2003) *MoralityTales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley and LosAngeles: University of California Press, 2003.
- Tezcan, Nuran (2006) "Seyahatname'deki Aşk Öyküsü: Bir Kaya Sultan Vardı!" *Kebi-kec*, sy. 21, İstanbul, s. 13-27.
- , (2010) "Seyahatname", *DİA*, XXXVIII, 2010, s. 16-17.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

RAŞİD HALİFELERİN TİCARETLE İLİŞKİLERİ VE TİCARİ HAYATA KATKILARI

THE RELATIONS OF THE RASHID CALIPHS WITH TRADE AND THEIR
CONTRIBUTIONS TO COMMERCIAL LIFE

Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda 2022 yılında Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN'ın danışmanlığında tamamlanan *Râşid Halifeler Döneminde Ticari Hayat* başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır

Nihat BAYIRKAN

Dr.; ORCID ID: 0000-0002-4467-2541; e-mail: nihatabayirkan@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 10 Temmuz 2023 / 10 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Ekim 2023 / 28 October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Öz

Hiz. Muhammed'in (s) vefatından sonra İslam dünyasının yöneticileri olan Râşid Halifelerden Hiz. Ali hariç diğer üç halife göreve gelmeden önce ticaretle uğraşmışlardı. Bundan dolayı elde ettikleri tecrübeler, kendi yönetimleri sırasında bir avantaja dönüşmüş ve dönemin ticari hayatına müspet katkılar sağlamıştı. Halifelerin tüccarlar ve ticaretle ilgili söylemleri, uşûr gibi yeni uygulamaları ve ticaret tecrübesi olanları istişare heyetlerinde bulundurup bu konularda yardım almaları ticaretin gelişmesine zemin hazırladı. Bunun yanında ribâ, karaborsacılık ve değeri düşük dirhemlerin kullanılması gibi birçok haksız uygulamanın önüne geçilmesi amacıyla pazarlar, halifeler ve görevliler tarafından sıklıkla denetlenmişti. Böylece haksız kazanca sebep olan girişimlerin engellenmesi için çeşitli tedbirler alınmıştır. Tüm bunlar İslâm toplumunun refahını artırmış ve mezkûr dönemde büyük servet elde edenler olmuştur. Zamanla varlık sahipleri, daha çok gelir getirmesi sebebiyle arazi ve gayrimenkul alım satımına yönelmişlerdir. Bu bağlamda makalemizde Râşid Halifelerin ticaretle ilişkileri, yaklaşım ve uygulamaları örneklerle ele alınarak ticari hayata katkıları incelenecektir. Onların hilafet öncesi ticari hayatlarına değinmekle beraber ağırlıklı olarak kendi dönemlerindeki ticaretleri ve ticari mevzularla ilgili uygulamaları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ticaret, Râşid Halifeler, Pazar, Fiyat, Uşûr, Servet.

Abstract

The Rashid Caliphs, who were the rulers of the Islamic world after the death of Prophet Muhammad (s), except for Ali, the other three caliphs had been engaged in trade before taking office. Therefore, their experience turned into an advantage during their administration and contributed positively to the commercial life of the period. The Caliphs' discourses on merchants and trade, their new practices such as uşûr, and to include people with trade experience in their advisory committees and receiving help on these matters prepared the ground for the development of trade. In addition, markets were frequently inspected by caliphs and officials in order to prevent many unfair practices such as riba, black marketing and the use of undervalued dirhams. Thus, various measures have been taken to prevent attempts that cause unjust gains.

All of this increased the welfare of the Islamic society and some people acquired great wealth during this period. Over time, the wealth holders turned to land and real estate trading as it generated more income. In this context, in our article, the Rashid Caliphs' relations with trade, their approaches and practices will be examined with examples and their contributions to commercial life will be analysed. Although their commercial life before the caliphate will be touched upon, their trade in their own times and their practices regarding commercial matters will be discussed.

Keywords: Trade, Rashid Caliphs, Market, Price, Ushoor, Wealth.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca toplumsal hayat için önem arz eden ticaret veya ekonomik faaliyetler, uygarlıkların oluşmasına ve gelişmesine etki eden temel unsurlardan biri olmuştur. Nitekim ticareti ve pazarları elinde bulunduran toplumların refah düzeyleri arttığı gibi bilim ve zanaatta ilerlemeleri de kolaylaşmıştır.

İslâm medeniyetinin şekillenmesinde büyük katkısı olan Râşid Halifelerin ticari hayata olan katkıları ehemmiyet arz etmektedir. Son yıllarda çeşitli araştırmalara konu olan Râşid Halifeler ağırlıklı olarak dinî, siyasî ve askerî açıdan ele alınmıştır. Yapılan çalışmalarda, halifelerin ticari hayat ile olan ilişkileri yeterince ele alınmadığı ve konu üzerinde az sayıda çalışma yapıldığı görülmüştür. Dolayısıyla halifelerin ticarete dair yaklaşım ve uygulamalarının tarihi ve ekonomik hayat açısından incelenmesi alana katkı sağlayacaktır.

1. Hz. Ebû Bekir ve Ticari Hayata Katkısı

Hz. Peygamber'in (s) vefatından sonra halife olan Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) bir kumaş tüccarıydı.¹ İslâm'ı kabul ettikten sonra Mekke'de Kureys'in büyük tüccarlarından Osman b. Affân (ö. 35/565), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) gibi meslektaşlarının Müslüman olmasına vesile oldu.² Bir taraftan ticaret yaparken diğer taraftan köle azat ederek zor zamanlarda Müslümanlara maddi destek sağladı.³ Medine'ye hicret ettiğinde 600 dirhemlik sermaye ile ticaret yapmaya devam etti.⁴

Rasûlullah'ın vefatından bir yıl önce ticaret amacıyla Busrâ'ya gidişini⁵ Ümmü Seleme (r.a.) validemiz şu sözlerle anlatmaktadır: "Ebû Bekir'in Rasûlullah'ın arkadaşlığını ve onunla geçirmiş olduğu vakti kimseyle paylaşmak istememesi ticaret için yolculuğa çıkmasına engel olmamıştı. Çünkü ticareti seviyor ve ticarettten elde edilen kazançtan hoşlanıyorlardı. Aynı şekilde Rasûlullah da Ebû Bekir'in arkadaşlığını sevmesine, onunla arka-

- 1 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Kesb*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: y.y., 1980), 40; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kâhire: Heyetü'l-Misriyye, 1992), 575.
- 2 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Basrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelbî (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1955), 2/250.
- 3 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1968), 3/172.
- 4 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Müntekâ min minhâci'l-i'tidâl fi nakzi kelâmi ehli'r-rafzi ve'l-i'tizâl*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (b.y., y.y, t.y.), 560.
- 5 Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rife-ti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 4/1527.

daşlığını kimseyle paylaşmak istememesine rağmen -ki onunla arkadaşlığı seviyordu- bu durum ticaret için yola çıkmasına engel olmuyordu. Çünkü Rasûlullah da ticareti seviyor, ticaretle uğraşmayı beğeniyordu.”⁶ Hz. Âişe'nin (r.a.) ifadesiyle “O, yönetici (halife) oluncaya kadar Kureyş'in en çok ticaret yapanıydı.”⁷

Hz. Ebû Bekir, halife olduktan sonra Hz. Peygamber'in evine yaklaşık 2 km (bir mil)⁸ uzaklıkta bulunan es-Sunh⁹ denen yerde oturduğu sırada altı ay kadar ticarete devam etti. Her gün omzuna, alım satımını yaptığı elbiseleri alıp pazara gidiyor ve orada belli bir zamanını geçiriyordu. Medine'nin iç mahallesine taşındıktan sonra idari işlerle beraber ticaretin yürümeyeceğini, yalnız bu işlerle meşgul olmanın gerekliliğini düşünerek ticareti bıraktı. Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 21/642) halifenin Müslümanların işiyle uğraşması gerektiğine dair telkinleri ticareti bırakmasında etkili olmuştur.¹⁰ Ticaretten elde ettiği gelirin ailesine sağladığı nafakadan daha fazla olduğunu ancak üstlendiği idari görevin kendisini bundan alıkoymadığını kızı Hz. Âişe'ye ifade etmiştir.¹¹ Bu sözleriyle bir taraftan devlet hazinesinden aldığı ücretin gerekçesini izah ederken diğer taraftan ticaret yapmaya muktedir olduğunu ve el emeğiyle kazanılan kazancın önemini belirtmiş olmaktadır.

Hz. Ebû Bekir, çoluk çocuk sahibi olduğunu gerekçe göstererek kendisine takdir edilen 1.500 dirhem maaşın artırılmasını talep etmiş ve bunun üzerine maaşı 500 dirhem daha artırılmıştır.¹² Beytûlmâlden aldığı bu maaşın bir kısmıyla ailesini geçindirmiş, diğer kısmıyla da Müslümanlar adına ticaret yapıp hazineinden aldığı miktarı yerine bırakmıştır. Bunu dinî hassasiyet gereği zorunlu olmadığı hâlde gönüllü olarak yapmıştır.¹³

Halifeliğinin ilk günlerinde ticaret yaparak buna yönelik arzusunu dillendirmesi ve zorunlu sebeplerden dolayı bu mesleği bıraktığını ifade etme-

6 Ebû'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Saîd Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 33/270.

7 Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hellâl, *el-Hassu 'ale't-ticâre ve's-sınâ'a ve'l-'amel*, (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1986), 91.

8 Mezhepler arasında ihtilâf olmakla beraber Hanefi mezhebine göre bir mil 1855 m'dir. Hâtib eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, çev. Soner Duman, (İstanbul: Miraç Yayınları, 2017), 20/12.

9 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1995), 3/265.

10 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/184; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 10/70, 72.

11 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed Hurâs (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 339-340; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/185.

12 Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 10/70.

13 Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü İhyâ't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 11/185.

si onun ticarete olan bakışını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Pazarları gezip denetlemesi Medine Pazarı'na gelen Nabatî tâcirin dikkatini çekmiş, Dimaşk'a dönüp gittiğinde ondan bahsederken önemli vasıfları arasında buna değinmiştir.¹⁴

Ticaretteki belirsizliklerin ortadan kaldırılması ve tarafların akitlerinin güvence altına alınması gibi konular başta olmak üzere Hz. Peygamber'in belirlemiş olduğu ilkeler doğrultusunda hareket etmiştir.¹⁵ Şam'daki orduların komutanlarına içinde buldukları toplumun ribâ ile işlemler yaptığını hatırlatmış; altını altınla, gümüşü gümüşle ve yiyecek maddelerini yiyecek maddeleriyle kendi ağırlıklarında satmalarını söylemiştir. Farklı ağırlıklarda olanları ise alıp satmamalarını söyleyerek onları riba'l-fadle¹⁶ karşı uyarmıştır.¹⁷ Aynı şekilde kendi şahsında buna dikkat etmiştir. Pazar yerinde iki gümüş halhalı, dirhem karşılığında Ebû Râfi'e (ö. 40/660) satmak istediğinde dirhemlerin daha ağır geldiğini görünce Ebû Râfi' hakkını helal etmek istemiştir. Ancak Rasûlullah'tan duyduğu "Altınla altın ve gümüşle gümüş (mübadele edilirken) aynı ağırlıkta olmalıdır. Fazlalık veren de alan da ateştedir" hadisini zikrederek bunu kabul etmemiş ve sen helal etsen bile Allah (c.) asla etmez! demiştir.¹⁸

Hz. Ebû Bekir'in kısa süren halifelik dönemi çoğunlukla hilafet meselesi, irtidat olaylarına karşı verilen mücadeleyle ve Irak-Şam bölgesine yönelik başlatılan fetihlerle geçmiştir. Dolayısıyla halifeliği döneminde ticarete yeterince eğilmesine imkân bırakmamış ve bu dönemin ticareti ile ilgili kendisinden gelen rivayetler sınırlı kalmıştır. Bunun yanında onun tâcir vasfı sonraki dönemlerde bu mesleğe teşvik amacıyla kullanılmıştır. Nitekim tâbiünden hadis ve fıkıh âlimi Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) Araplardan herhangi birinin ticareti bıraktığını gördüğünde Hz. Ebû Bekir'in tâcir olduğunu ve bu mesleği bırakmamasını¹⁹ söylemesi bu amaca dair örnekler arasındadır.

14 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm* (b.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/16; Ekrem Ziya Umerî, *Asru'l-hilâfeti'r-râşide* (b.y., Mektebetü'l-Obeikân, t.y.), 148.

15 Mustafa Özbakır, *Dört Halife Döneminde Ekonomik Yapı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE., Yüksek Lisans Tezi, 2018), 19.

16 Riba'l-fadl (fazlalık ribâsı) iki şeyin takası esnasında alınan fazlalığı, diğer bir ifadeyle bir şeyin kendi cinsinden olanıyla fazlalık içeren şekilde satılmasıdır. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y., Dârü's-Sâkî, 2001), 14/116.

17 İbn Hacer Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bizevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Risâletü'l-İlmiyye (Suudi Arabistan: Dârü'l-Âsime, Dârü'l-Gays, 1988), 7/246.

18 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Himâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân (Beyrut: Meclisu'l-İlmî-Hindistan-el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 8/124.

19 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî İbn Ebî'd-Dünyâ, *İslâhü'l-mâl*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1993), 73.

2. Hz. Ömer ve Ticari Hayata Katkısı

Hz. Ömer de selefi gibi İslâm öncesinde ve sonrasında ticaretle meşgul olmuştur. İslâm öncesinde Şam bölgesine giden otuz kişilik bir Kureyşli tüccar grubu içinde yer alması,²⁰ deri alım satımı yapması²¹ ve Ka'b b. Adî ile (ö. 25/646) kumaş işinde ortak olmasına dair rivayetler²² onun bu dönemde ticaretle ne derece iç içe olduğunu göstermektedir. Müslüman olduktan sonra bu mesleğe devam etmiş, halifeliği döneminde çeşitli vesilelerle buna atıfta bulunarak ticaretin kendisini ilimden alıkoyduğunu belirtmiştir.²³ Nitekim Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) zikrettiği "içeri girerken izin isteme" ile ilgili hadisi bilmemesini çarşı pazara bağlamış, yaptığı alım satımın kendisini Rasûlullah'ın meclislerinden alıkoyduğunu söylemiştir.²⁴

Halife iken ticaretle meşgul olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Şam tarafına göndermek üzere bir ticaret kervanı hazırladığı ve bunun için Abdurrahman b. Avf'tan 4 bin dirhem borç istediği rivayet edilmektedir. Abdurrahman bu borcu kendisine vermemiş ve hazineden almasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer onu dünya malına karşı hırslı ve cimri biri olarak vasfetmiştir.²⁵ Bunun yanında vefat ettiğinde Beytülmâlden aldığı borçlar nedeniyle kendisi ya da mudârebe yoluyla ticaret yaptığı ihtimali üzerinde durulmuştur.²⁶

Yukarıda bahsi geçen rivayet halife iken ticarete devam ettiği yönünde yeterli bir delil teşkil etmez. "Şayet tüccar olsaydım ıtıra (güzel kokuya) hiçbir şeyi tercih etmezdim. Ondan kâr etmesem bile kokusu bende kalır."²⁷ cümlesi onun bu işi bıraktığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca zikredileceği üzere halifeliği döneminde devlet görevlilerine ticareti yasakladığı hâlde kendi şahsında buna aykırı davrandığı düşünülemez.

Hz. Ömer ticareti bıraksa da oğullarını teşvik etmiştir. Nitekim oğlu Âsım'a (ö. 70/689) ailesinin geçimini sağlaması için kendisine ait Medine'nin

20 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 44/6.

21 Şeybânî, *el-Kesb*, 41.

22 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 14/96.

23 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır (b.y., Dârü Tavku'n-Necât, 2001), 3/65.

24 Ebû Mûsâ el-Eş'arî içeriye girmek için Hz. Ömer'den izin istedi. Hz. Ömer meşguliyetten dolayı izin vermeyince Ebû Mûsâ dönüp gitti. Bir süre sonra çağırıldığında onun beklemeyip gittiği söylendi. Ardından onu çağırıp beklememe sebebini sorunca Ebû Mûsâ "Biz bununla emrolunmuştuk." dedi. Hz. Ömer ondan bu iddiasını destekleyecek bir şahit isteyince Ebû Saîd'i getirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer "Rasûlullah'ın bu durumu bana gizli kalmış, çarşı pazardaki ticaret beni meşgul etti." demiştir. Buhârî, *Sahîh*, *Sahîh*, 3/55, 65.

25 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/278; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 10/315.

26 Sehr Yûsuf el-Kavâsimî, *et-Ticâre ve Devletü'l-hilâfe fi sadri'l-İslâm* (Nablus-Filistin: Câmi'atü'n-Necâhu'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 75.

27 İbn Ebî'd-Dünyâ, *Islâhü'l-mâl*, 81; Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minin Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve akvâlihü 'alâ evvâbi'l-ilmi*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acı (Mansûre: y.y., 1992), 1/342.

Âliye mıntikasındaki hurmaları toplayıp satmasını, sonra kavminin tüccarlarından birinin yanına gidip ona ticari ortaklık teklifi yapmasını istemiştir. Bu teşvik üzerine Âsım ticaret yapmaya başlamıştır.²⁸ Yine bu işi yapmak için izin isteyen oğlu Abdullah'a (ö. 73/693) izin vermiş ancak gerçeği gizleyip hakkı söylemeyen, kuru laf kalabalığı yapan hain ve mücrimlerle alışveriş yapmaması yönünde nasihatte bulunmuştur.²⁹ Bunun yanında Abdullah'ın yaptığı ticareti kontrol altında tutup kazancını sorgulamıştır. Böylelikle halifenin oğlu olması hasebiyle oluşabilecek menfi algıların önüne geçmiştir.

Hz. Ömer'in ticaret ile ilgili sözleri de bu mesleğe olan yaklaşımını ve bu yolla elde edilen rızık ne derece önemseydiğini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Bu bağlamda Müzemmil Suresi'nin 20. ayetinde ticaret yoluyla elde edilen kazancı Allah yolunda yapılan cihadın önüne alındığını gerekçe göstererek³⁰ Allah'ın fazlından rızık ararken kendisine ecelin gelmesini, Allah yolunda mücahid olarak öldürülmekten daha sevimli olduğunu ve böyle bir ölümün, ölümlerin en güzelini teşkil ettiğini söylemiştir.³¹ Onun bu iki konuyu kıyaslaması ve birini diğerine tercih etmesi cihad gibi umuma faydası dokunan bir ibadet için maddi imkânların oluşturulmasının gerekliliğini göstermektedir. Nitekim Tevbe Suresi'nin 92. ayetinde cihada çıkmak isteyip de ellerinde binek olmaması sebebiyle ağlayarak Rasûlullah'ın yanından ayrılanlardan bahsedilmesi bu kanaatimizi teyit etmektedir.

Ticaretin başarıya ulaşması için tüccarlara önemli nasihatlerde bulunmuştur. Birkaç kez (üç kez) üst üste aynı malın alışverişinde başarısız olunması durumunda bunda ısrar edilmemesini ve bir başka ticaret çeşidine başlanmasını istemiştir.³² "Sizden biriniz bir deve satın alacağı zaman göze iyi geleni, büyük ve semiz olanını aynı zamanda uzun boylusunu alsın. Eğer aldanırsanız değersiz olanından değil, iyisinde aldanmış olursunuz."³³ diyerek satın alınacak malın iyi ve kaliteli olmasını teşvik etmiştir. Yine tüccarlara seslenirken onlara "Gününüzün başını ahiretiniz için, sonrasını da dünyanız için ayırın."³⁴ demiştir.

28 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 295; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Ubeyde, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1979), 2/699.

29 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/848.

30 Şeybânî, *el-Kesb*, 33,64.

31 Muhammed b. Ali b. Atıyye, Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut: y.y., 2005), 2/431.

32 İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fârûk*, 1/341.

33 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/358; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir, *el-Kettânî, et-Terâfîbü'l-idâriyye ve'l-amâlât ve's-sinâat ve'l-metâcir ve'l-hâletü'l-ilmîyye...* (Hz. Peygamber'in Yönetimi), çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 2/86.

34 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.) 2/84.

Büyük borçlar altına girenlerin karşılaşılabilecekleri büyük sıkıntılara dikkat çekmiştir. Bu bağlamda şunu söylemiştir: “Herkesine bir öğüt olsun, borçtan sakının! çünkü borcun başı hüznün, sonu savaştır.”³⁵ Bununla birlikte borç sebebiyle iflas eden dürüst tüccarı yalnız bırakmamaya gayret etmiştir. Nitekim kendi döneminde Cüheyneli Üseyfi hac yolculuğuna çıktığı zaman hacılardan önce Mekke’ye varmak ve orada ticaret yapmak için develerin yüksek fiyatlarına bakmaksızın onlardan pahalı olanlarını seçmiştir. Borç ile almış olduğu bu develerin ödemesini yapamamış, dolayısıyla alacaklılar bu durumu Hz. Ömer’e şikâyet etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer minbere çıkıp “Adamın orucu, namazı sizi aldatmasın. Konuştuğunda doğru söylemesine, kendisine emanet verildiğinde ona riayet etmesine ve zenginleştiğinde takvasına bakınız.” dedikten sonra Üseyfi’nin dinine, emanetine riayet eden biri olduğunu ancak istemediği hâlde borçlu duruma düştüğünü, dolayısıyla geride kalan malını alacaklıları arasında pay edeceğini söylemiştir.³⁶

Ticari anlamda bir üstünlüğün aynı zamanda siyasî üstünlüğü doğuracağı bilinciyle hareket eden Hz. Ömer, hak etmeyenlerin ticari sahada baskın çıkıp insanları yanlış yola sevk etmemeleri için ticaretin sâlih ve cömert Müslümanların kontrolünde olmasını istemiştir. Zira başta bazı Kureyşliler olmak üzere Arap kabileleri arasında bu mesleği bırakan ya da hor görenler bulunmaktaydı.³⁷ Onun konu ile ilgili bu düşüncesi günümüz dünyasında daha bir anlam kazanmıştır. Müslümanlar, ticareti meşru yollarla yapmayı ihmal ettikleri için en temel ihtiyaçlarda bile başka milletlere muhtaç hâlde gelmişlerdir. Pazar hâkimiyetini ellerinde bulduranların zor dönemlerde piyasayı istedikleri gibi şekillendirip siyasî hedefler gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Hız. Ömer bir taraftan Müslüman tüccarların kendi mesleklerinde etkin olmasını isterken diğer taraftan fetih hareketlerinde görev alanların savaşçı yönlerini kaybetmemeleri için toprak satın almalarını ve buldukları bölgelerin dışına çıkarak ticaret yapmalarını yasaklamıştır.³⁸ Bu uygulama savaşçıların maddi anlamda zararına sebebiyet vermekteydi. Zira sahip oldukları ganimetleri, Hicâz veya Yemen gibi talebin yoğun olduğu bölgelere götürüp

35 Ebü'l-Fâdl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/343; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/764.

36 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/343.

37 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâilü'l-müstahrece*, thk. Muhammed Hacı ve başkaları (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 18/418; İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, 1/341.

38 Will-Durant, *Kıssatu'l-hadâre*, çev. Zekî Necîp Mahmûd ve başkaları (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988), 13/77.

pahalıya satmak yerine aracı tüccara düşük fiyata satmaktaydılar. Aracılar da bunları başka bölgelere götürüp büyük kazançlar sağlamaktaydılar.³⁹

Sorumluluk mevkiinde bulunan idarecilerin ticaretle uğraşmalarına da izin vermemiş ve bunu yapanlara ceza olarak mallarının yarısına veya tamamına el koyarak sert bir tutum sergilemiştir. İdareci konumunda olanlar sahip oldukları makamı kullanarak ya da gerektiğinde beytül mâlden kolayca borçlanarak bu mesleği yapmakta, bu da tekelleşmeye sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu durum umumun menfaatlerini zedelemekteydi. Kavmi arasında bu yolla zengin olanları cezalandırdığı gibi bunun takipçisi de olmuştur. İdareci olmaları için vazifelendirildiklerini onlara hatırlatmış, servetini ticaret yoluyla elde ettiğini⁴⁰ söyleyenlere karşı “Hayır vallâhi! Müslümanların mallarıyla ticaret yapasınız diye görevlendirmedik.”⁴¹ diyerek bu durumda yaptıkları bu işin bir zarardan ibaret olduğunu söylemiştir.⁴² Bu uygulamaya aykırı hareket edene İslâm’daki önceliğine ya da bulunduğu makama bakmaksızın hesap sormuştur.⁴³ Ayrıca hâkimlerin çarşı pazarda alım satım ile iştigal etmelerine müsaade etmemiştir. Nitekim Şüreyh b. el-Hâris’i (ö. 80/699) Kûfe’ye kâdı olarak atadığında ticaretle uğraşmamasını istemiştir.⁴⁴

Yukarıda bahsi geçen engellemeler yanında âtil durumdaki sermayenin yatırıma dönüşmesi ve hareket hâlinde olması için idarecileri bir aracı olarak kullanmakta sakınca görmemiştir. Bu bağlamda yetimlere ait malları idareciler üzerinden tüccarlara verip işletmiştir. Nitekim yetimlerden birine ait 10 bin (dirhem) parayı ticari tecrübesi sebebiyle olsa gerek Basra valisi Osman b. Ebî'l-Âs’a (ö. 51/671) vermiş ve bunu tanıdıkları tüccarlar yoluyla çalıştırmasını istemiştir. Sermayenin bir yıl içerisinde 100 bin (dirheme) ulaştığını gören halife bu kadar kârı nasıl elde ettiğini Osman’a sorduğunda sermayeyi tüccarlara verirken yetimin Hz. Ömer nezdindeki değerini onlara hatırlattığını söylemiştir. Hz. Ömer, böyle yapmasına öfkelenmiş ve bunun kötü bir kazanç olduğunu söyleyerek sadece anaparayı almakla yetinmiştir.⁴⁵ Zira devlet makamının kullanılarak ticaretin yapılmasına rıza göstermemekteydi. Yetimlerin malları ile ilgili yaptığı bu uygulamanın benzerini Müslümanlar-

39 Mehmet Mahfuz Söylemez, *Hız. Osman dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi* (Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, say. 3, 2003/1), 69.

40 Muhammed Saîd b. Muhammed el-Efgâni, *Esvâku'l-Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm* (b.y., y.y., t.y, 31; Muhammed Suheyl Takkûş, *Târîhu'l-Hulefâ-i Râşidîn, el-fütühât ve'l-incâzâtı's-siyâsiyye* (b.y., Dârü'n-Nefâis, 2003), 336.

41 Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/45.

42 Ebû Bekr el-Beyhakî Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/183.

43 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/48.

44 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 23/21.

45 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/67.

dan da istemiş, aksi durumda durgun olan sermayenin zekâta maruz kalarak tükenme noktasına geleceğini ifade etmiştir.⁴⁶

Hicretin (17/638) senesinde Medine-Mekke arasındaki güzergâhta yolcuların ve aynı zamanda tüccarların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla misafirhaneler (Dârü'd-diyâfe, bir diğer adıyla Dârü'd-dakîk) kurmuştur. Hz. Osman da aynı sistemi devam ettirmiştir.⁴⁷ Yine Emirü'l-Mü'minin Kanalı (23/644) açtırarak Nil Nehri'ni Kızıldeniz'e bağlamış ve böylece Mısır ile Hicaz arasındaki deniz ticaretini kolaylaştırmıştır.⁴⁸

İslâm topraklarının genişlemesiyle birlikte ticari saha da genişlemiş ve bunun neticesinde bazı yeni uygulamalara ihtiyaç duyulmuştur. Söz konusu uygulamalardan biri, ilk olarak Hz. Ömer tarafından zimmî⁴⁹ ve harbî⁵⁰ tüccarlardan alınan uşûr vergisidir.⁵¹ Bu vergi Müslüman tüccarların ticari üstünlüklerini koruduğu gibi aynı zamanda farklı bölgelere yeni ticari girişimlerin oluşmasını da sağlamıştır. Böylelikle devlet kapılarını dış ticarete açmış ve farklı yerlerden ticari mallar gelmeye başlamıştır. Bundan böyle Müslümanların ithalat ve ihracat yapmaları daha kolay hâle gelmiştir. Bu yolla pazarlardaki malların çeşitliliği artmış ve ihtiyaçlara göre talepler gerçekleşmiştir.⁵²

Bölgeler arası ticaretin artması nedeniyle Hz. Ömer uşûr memurları atamış⁵³ ve onların adil olmalarına hassasiyet göstermiştir. Hz. Peygamber'in zalim vergi memurları hakkındaki şiddet içerikli vurgularının⁵⁴ bu hassasiyetin oluşmasında etkili olduğu muhakkaktır. O, memurların bölge halkının seçtiği saygın kişilerden olmasını istemiştir. Nitekim Kûfe, Basra ve Şam'a birer mektup göndererek aralarından en hayırlılarından birini seçip göndermelerini talep etmiş bunun üzerine Kûfeliler Osman b. Ferkad'ı, Şamlılar Ma'n b. Yezîd'i (ö. 64/683), Basralılar da tüccar olan Haccâc b. İlât'ı (ö. ?) göndermiştir.⁵⁵

46 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, -548549; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l Ma'rife, 1993), 21/99.

47 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/280.

48 Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem, *Fittûhu Mısır ve'l-Mağrib* (b.y., Mektebetü's-Sekâfe, 1994), 190.

49 "Zimmî" kavramıyla ilgili bkz. Mustafa Fayda, *Hulefâ-i Râşidin Devri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019), 271.

50 "Harbî" kavramıyla ilgili bkz. Ahmet Özel, "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/112-114.

51 Uşûr ile ilgili detay bilgi için bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 86; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebir* (b.y., eş-Şeriketü's-Şerkiyye, 1971), 1/2133-2134.

52 Nuh Arslantaş, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti (Emevîler)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 3/359.

53 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil* (Tantâ: Dârü'l-Beşir, 1987), 182.

54 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 632-634.

55 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hesin Muhammed (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y), 126.

Bizzat görevlendirdikleri de ashâbın seçkin olanları arasında bulunmaktaydı. Onlardan biri olan Enes b. Mâlik (ö. 93/711), uşûr memuru olarak atandığında⁵⁶ bu görevin zulüm ve zorbalığa sebebiyet veren tarafının olmasını gerekçe göstererek görevi kabul etmemiştir. Hz. Ömer kendisinin de Rasûlullah tarafından vergi işiyle görevlendirildiğini söyleyerek onu ikna etmeye çalışmıştır.⁵⁷ Yine Sevâd'da görevlendirdiği Osman b. Huneyf'e (ö. 41/661) "Şüphesiz ben kendimi ve sizi bu mal meselesinde yetimin vasisi yerine koydum." diyerek işin hassasiyetini dile getirmiştir. Onları görev yapacakları bölgelere gönderdiğinde zorbalık yapmamalarını ve örnek şahsiyetler olmalarını istemiştir. Ayrıca Müslümanları dövmek suretiyle onları zillete düşürmemelerini, lüzumundan fazla onları övmemelerini yoksa şımaracaklarını, sahip oldukları haklara mâni olmamalarını aksi takdirde zulmetmiş olacaklarını ve verilmesi gereken hakları zamanında hak sahiplerine vermelerini talep etmiştir.⁵⁸

Gelişen ticarete bağlı olarak pazarlarda oluşan hareketliliği doğru kanalizetmek için gerek kendisi gerekse memurları aracılığıyla pazar denetimlerini sıklaştırmıştır.⁵⁹ Nitekim üzerindeki yamalı izârı ve kırbacıyla⁶⁰ pazarda dolaşıp Kur'ân'dan âyetler okuduğu, insanlara nasihatlerde bulunduğu, pazar ortamındaki anlaşmazlıkları çözüp hükme bağladığı ve pazarın düzenine aykırı davrananlara müsaade etmediği rivayet edilmektedir.⁶¹ Bu bağlamda yaptığı uygulamalar arasında şunlar bulunmaktaydı: Pazarda insanların geçişlerini engelleyecek şekilde toplanıp yemek yiyenleri yol geçişlerini engelledikleri gerekçesiyle dağıtmıştır.⁶² Aynı şekilde Ma'mer adında birinin tezgâhının yanından geçerken kapısının önüne kölelerin su içmesi için bıraktığı su testisini burayı sahiplenir endişesiyle kaldırtmıştır.⁶³ Yine pazarı daralttığı için demirci birinin ocağını⁶⁴ ve pazar yerinde kendine dükkân yapan birinin yerini yıktırıştır.⁶⁵ Hac yolu üzerinde evinin bitişiğine dükkâna benzer bir yapı inşa eden Ebû Süfyân b. Harb'in (ö. 31/651) mekânını da bizzat kendisine yıktırıştır.⁶⁶

56 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 148; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/199.

57 Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, 1/2133.

58 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 46, 127.

59 Umerî, *Asru hilâfeti'r-râşide*, 148.

60 İbn Ebî'd-Dünyâ, *Islâhü'l-mâl*, 109; Ebû'l Abbas Ahmed b. Abdullah Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire fî menâkibi'l-aşere* (b.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2/367.

61 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü't-Taberî: Târihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (Beirut: Dârü't-Türâs, 1967), 4/213.

62 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/60.

63 Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/258.

64 İbn Rüşd, *el-Beyân*, 19/406.

65 İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîne*, 2/750.

66 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah Ezrâkî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşd es-Sâlih Melhese (Beirut: Dârü'l-Endülüs, t.y.), 2/236.

İslâm'ın getirdiği anlayış çerçevesinde hareket eden Hz. Ömer, muhtekire (karaborsacıya) karşı müsamaha göstermemiştir. Pazara gelen malları satın alıp bunun stokçuluğunu yapanları uyarmıştır.⁶⁷ Muhtekir diye vasfedilen bu kişiler için kâriyle beraber ana sermayesinin tümünü sadaka olarak bağışlamaları durumunda bile kazandıkları günaha kefâret olamayacağını⁶⁸ ifade ederek meselenin ciddiyetini açıklamıştır. Bu bağlamda mevâlî (azadlı köle) arasında ihtikârda bulunanları çağırıp onlara Hz. Peygamber'in "Kim Müslümanların yiyecekleri üzerine ihtikâr yaparsa Allah onu iflasa ya da cüzzama duçar eder." hadisini hatırlatmıştır.⁶⁹ Temel gıda maddelerinde ihtikâr yapan Mekkeli tüccarlara seslenirken onlara Mekke'de temel gıdada ihtikâr yapmamalarını, burada bunu yapmanın inkârcılık olduğunu zikretmiştir.⁷⁰ Yine Medine'ye yiyecek geldiğinde bu malları almak için yola çıkan tüccarlara "Bizim pazarlarımızda mı ticaret yapıyorsunuz? Ya insanları ortak edinin ya da dışarıya çıkıp gidin, malı satın alın ve sonra onu getirip satın." demiştir.⁷¹

Hz. Ömer bir taraftan muhtekiri yererken diğer taraftan uzak beldelere gidip ticari mallar getirmelerini, sonra da bu malları diledikleri fiyata satmalarını söyleyerek onları teşvik etmiştir. Bu amaçla yapılan yolculuğu hac ve umre için yapılanlarla denk tutmuştur. Ayrıca tüccarlara pazarlarda Müslümanların aleyhinde olacak şekilde ticari alışveriş yapmamalarını, satış için gelen Müslümanların kendilerinden biri olduğunu söylemiştir. Bu çerçevede pazar yerine uğradığı bir gün "Bazı insanlara ne oluyor ki ellerinde buldurdıkları fazla yağlarla dul kadınlar ve miskinler aleyhine ihtikâr yapıyorlar. Kendilerine tüccar geldiğinde onu istedikleri fiyata mecbur bırakarak malı satıyorlar. Yaz kış demeden herhangi bir malı dışarıdan getiren kimse ise Ömer'in misafiridir. Allah'ın dilediği kadarıyla malını satar ya da Allah'ın dilediği kadarıyla malını tutar."⁷² diyerek ihtikâr yapanları uyarmıştır.

Tüccarların fahiş fiyatlarını engellemek amacıyla piyasada ticareti yapılan emtia fiyatının sınırlandırılması anlamına gelen tes'îr (narh)⁷³ uygulaması

67 Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/410.

68 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed el-Absî, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'l-Reşd, 1988), 4/301.

69 Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî), *el-Miıntehab min Miisnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî, Mahmûd Muhammed Halîl (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 34.

70 Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2/135; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhü mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/409.

71 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 7/539.

72 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/746,749.

73 Tes'îr kavramı, fiyat takdiri anlamını içermektedir. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 2001), 4/365. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/410.

hakkında Hz. Ömer'in Hâtıb b. Ebî Beltea'ya (ö. 30/650) söyledikleriyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bazılarında fiyatların artırılması⁷⁴ diğer bazılarında ise düşürülmesi⁷⁵ istenmiştir. Dolayısıyla devlet başkanının maslahat hâlinde fiyatları artırabileceğini söylemek mümkündür.⁷⁶ Hâtıb'dan fiyatların düşürülmesinin istenmesi ise karaborsacılık sebebiyle olsa gerektir. Zira bu olayın hicretin (18/639) yılında gerçekleştiği ve bu yılda aynı zamanda bir kıtlık meydana geldiği ifade edilmektedir. Bu kıtlıktan dolayı Hâtıb'ın da içinde bulunduğu bazı tüccarlar karaborsacılıktan dolayı uyarılmışlardır.⁷⁷

Pazar ortamında ticarete hile katanlara müdahalede bulunmuştur. Gece pazarında (Sûku'l-leyl) süt satan yaşlı bir kadını, süte su karıştırmak suretiyle Müslümanları ve Beytullah'ı ziyarete gelenleri aldatmamasını söyleyerek uyarmıştır. Yine hileli süt satan birini tedip etmek amacıyla sütünü yere döktüğü rivayet edilmiştir.⁷⁸ Burada zikredilen kişinin yukarıda adı geçen yaşlı kadın olması muhtemeldir. Halifenin bu tür durumlara tepkisiz kalması ona izin vermek anlamına gelirdi ki bu da satıcının hile yapmasına ve Müslümanlara ait pazarları ifsat etmesine sebep olacaktı.⁷⁹

Müşteriyi ikna etmek amacıyla ticarete yemin bulaştıran tüccarları ikaz etmiştir. Meselâ pazar yerlerinde dirhemlerdeki kusuru gizleyip kaliteli olduğuna dair yemin edenleri⁸⁰ uyardığı gibi Rasûlullah'ın azatlı kölesi ve aynı zamanda Hicâzlı tüccarlardan olan Ebû Râfi'i de bundan dolayı uyarmıştır. Onun şahsında tüccarlara seslenip yaptıkları yeminler sebebiyle günaha girdiklerini ve sadaka ile bunu gidermelerini istemiştir. Yalan içeren her bir yeminin bereketi götüreceğini ve Allah'ın öfkesine sebep olacağını ifade etmiştir.⁸¹

Uyarılarına rağmen piyasada dolaşan avari düşük kalitesiz (züyûf) paralar ticarete kullanılmaktaydı. Hz. Ömer bu tür paraların kullanımını tamamen yasaklamamış ancak mağduriyetlerin oluşmasını engellemek amacıyla

74 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/749; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/48; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/263.

75 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/207. Hâtıb b. Ebî Beltea olayıyla ilgili yapılan yorum ve tartışmalar için bkz. Kallek, *Sosyal Servet*, 120, 124.

76 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/409.

77 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve Ahbârü'l-hulefâ*, tk., el-Hâfiz es-Seyyid Azîz Bek ve alimlerden bir grup (Beyrut: el-Kütüb es-Sekâfiyye, 1996), 2/476.

78 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 70/252.

79 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *el-Müdevvene* (b.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/50.

80 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/535.

81 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsar ve tafsilü's-sâbit an Rasûlillâhi mine'l-ahbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbbaatu Medeni, t.y.), 3/52.

paradaki kusurun gizlenmeden açıkça söylenmesini istemiştir.⁸² Ayrıca eski dirhemlerin yenileriyle değişimi esnasında ribânın oluşmaması için iki dirheme karşılık bir dirhem satışı yapmamalarını, zira bunun riba'l-aclân (nakd ribâ'sı) olduğunu ifade etmiştir. Elinde bu tür dirhemi olanların onu pazara götürüp eski olduğunu belirterek diledikleri fiyata satmalarını söylemiştir.⁸³

Piyasada oluşabilecek aldatmaların önüne geçilmesi için beytülmâldeki züyük sikkeler eritilerek piyasadaki sayıları azaltılmaya çalışılmıştır. Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) beytülmâldeki züyük paraları sağlam paralarla vezninin altında değiştiriyordu. Hz. Ömer bunu duyunca böyle yapmamasını, bunun yerine bu tür sikkelerde gümüşün bakır ya da demirden ayıklanması için yakılmasını ve böylece gümüşü kendi saf ağırlığında satmasını istemiştir.⁸⁴ Bahsedilen bu tür sikkeler muhtemelen Acemlerin hileli bir karışımla darb ettikleriydi.⁸⁵ Zira İslâm geldiği sırada Farsların idari işleri bozulduğu gibi paraları da aynı akibete uğramıştı.⁸⁶ Dolayısıyla sahte paralar piyasada bulunmakta olup insanlar bunlarla aldatılmaktaydı.⁸⁷

Medine Pazarı'nda gösterdiği hassasiyeti fethedilen bölgelerde de farklı konularda sergilemiştir. Bölge yöneticilerine yazdığı mektupta Yüce Allah'ın Müslümanları zengin kıldığını, Müslümanlara ait pazarlarda Yahudi ve Hristiyanların kasaplık ve sarraflık gibi işlerde çalıştırılmamalarını ve pazar yerlerinden çıkarılmalarını istemiştir.⁸⁸ Bu tür mesleklerde inisiyatifin Ehl-i Kitâb'ın eline bırakılmaması amaçlanmış olmalıdır. Zira onlara ait mallar Müslümanların pazarlarında alınıp satılabilmekteydi. Abdullah b. Ömer'e Mecûsîlerin yaptığı peynir hakkında soru sorulduğunda Müslümanlara ait pazarlarda bulduğu şeyi satın alacağını ve bunun hakkında soru da sormayacağını ifade etmesi⁸⁹ buna bir örnektir. Yine cahil insanlar arasında yaygınlaşma ihtimali olan ribâyâ karşı bir önlem olarak bu konuda dikkatsiz davranan Ehl-i Kitâb'ın sarf işlemlerinde çalıştırılmamasını istemiştir. Buna benzer uygulamaları aynı zamanda pazar fikhını bilmeyen Müslümanlar için de uygulamıştır. Bunun yanında Şam Hristiyanlarıyla yaptığı antlaşmanın maddelerinden birinde Müslümanlara ait pazarlara dikkat çekmiş, bu pazar-

82 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/535.

83 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/11.

84 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1/440.

85 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 451.

86 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Hâlid Abdullatf (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1994), 273.

87 Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), 2/986.

88 İbn Rüşd, *el-Beyân*, 17/614.

89 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/539.

larda haç, onlara ait dinî kitap gibi simgelerle dolaşamayacağına ve alkollü içeceklerin satılamayacağına vurgu yapmıştır.⁹⁰

Pazarlarda fiyatların makul düzeyde kalmasını sağlamak amacıyla bazı önlemler almıştır. Bunun için denetime ve fiyatlar hakkında bilgi almaya dikkat etmişti. Nitekim onun gerek Medine'deki pazar fiyatlarını⁹¹ gerekse diğer bölgelerdeki bazı fiyatları takip ettiği bilinmektedir. Seleme b. Kays'ı (ö. 76/695) 23/644 tarihinde Fars bölgesindeki Kürtlere karşı savaşması için komutan olarak göndermişti. Seleme, burada elde ettiği zaferi müjdelemek için bir elçiyi Medine'ye yollamıştı. Hz. Ömer, gelen elçiye bölgedeki Müslümanların durumunu sorduktan sonra kendisinden fiyatlarla ilgili bilgiler almıştır. Fiyatların ucuz olduğunu öğrenince bu sefer özelde etin fiyatını sormuştur. Zira etin Arapların ağacı (temel yiyecekleri) olduğunu ve onların ağaçları olmadan yapamayacaklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine elçi kendisine büyük ve küçükbaş hayvanların fiyatlarını söylemiştir.⁹²

Fiyatı yükselen ürünler üreticiden tüketiciye ulaştırılarak bu artışın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Iraklı Dihkânlar⁹³ Hz. Ömer'in Sevâd'daki memuru Osman b. Huneyf'e gelip şehir merkezinde üzümün salkımının bir dirheme satıldığını, bağında ise veskinin⁹⁴ bir dirhem olduğunu söyleyerek şikâyette bulunmuşlardır. Söz konusu mesele halifeye bildirilince üzümü şehre nakleterek nakliye masraflarıyla birlikte yeni bir fiyat belirlemesini Osman'dan istemiştir.⁹⁵

Görev yaptığı süre boyunca pazara ehemmiyet veren Hz. Ömer, yine şehit edilmeden önce pazar yerinde Ebû Lü'lüe ile karşılaşmış ve aralarında geçen konuşma sonrası şehitliğine götüren süreç başlamıştır.⁹⁶ Tüm bunlar dikkate alındığında onun pazara ne derece önem verdiği, bu işi sadece Âmilu's-sûk'a bırakmadığı ve aynı zamanda burayı kendi sorumluluk alanında görerek hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Kendisinden sonra belirlediği halife adaylarının Hz. Ali hariç Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdurrahman b. Avf'ın tüccar olmaları dikkat çekicidir. Yeni halifenin seçilmesi esnasında

90 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/339; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/177.

91 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/207; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/263.

92 Taberî, *Târîh*, 4/188.

93 Farsça'dan Arapça'ya geçen bu kavram "tâcir" anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisâ-nü'l-Arab*, 10/107.

94 Yaklaşık 93,50 litre demektir. Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, çev. Soner Duman, 20/12.

95 İbn Zenceveyh Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk., Şakir Zib Feyyâz (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Feysal li'l-Buhûs, Câmi'atü Melik, 1986), 1/212. Bkz. Kallek, *Sosyal Servet*, 150.

96 Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm (Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1997), 2/427.

ticaretiyle meşhur olan Abdurrahman b. Avf'ın ağırlığıyla yine tüccar olan ortağı Hz. Osman'ın halife seçildiği görülmektedir.⁹⁷ Bu durum aynı zamanda tüccarların siyasette ne derece etkin olduklarını göstermektedir.

3. Hz. Osman ve Ticari Hayata Katkısı

Kaynaklarda mesleği kumaş tüccarı olarak aktarılan Hz. Osman⁹⁸ İslâm öncesi ve sonrasında ticarete devam etmiştir.⁹⁹ Hz. Peygamber döneminde gerek dışarıdan ithal edilen malların,¹⁰⁰ gerekse Medine'deki hurmaların ticaretini yapmıştır.¹⁰¹ Hz. Ebû Bekir döneminde Şam bölgesinden ticari amaçla getirdiği bin deveden oluşan gıda içerikli kervanı, tüccarların yüksek fiyat teklifini Allah'ın verdiği kâr ile kıyas etmeyeceğini söyleyerek kuraklık nedeniyle zor durumda kalan Müslümanlara ücretsiz dağıtmıştır.¹⁰² Kazancının büyük bir bölümünü Allah yolunda harcaması¹⁰³ ve zor zamanlarda toplumsal dayanışma örnekleri sergilemesi, sıkıntılı dönemlerin infak eden tüccarı olarak anılmasını sağlamıştır.

Hz. Osman, Hz. Ömer döneminde (13-23/634-644) ticari hususlarda fikrine başvurulmuş kişilerden biri olmuştur. Meselâ Hz. Ömer, elbise çalan biri had cezası uygulanması amacıyla kendisine getirildiğinde elbisenin fiyatının tespiti için ondan yardım istemiştir.¹⁰⁴ Bu dönemde Hırka'nın mevlâsı Ya'kûb adlı ortağıyla mudârebe usulüyle kumaş ticareti yapmıştır.¹⁰⁵ Bir gün Ya'kûb'a bir sırt çantasında külçe gümüş vererek Medine Pazarı'nda ticaret yapmasını, kendisini engelleyecek biri olduğu takdirde malın Osman'a ait olduğunu söylemesini istemiştir. Ya'kûb burada alışveriş yapmış ve biri sermaye diğeri kâr olmak üzere iki çantayla Hz. Osman'a gelmiştir.¹⁰⁶ Ayrıca Abdurrahman b. Avf ile de Mudârebe ortaklığı yaptığı rivayet edilmiştir.¹⁰⁷

97 Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y., Dârü'l-Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 10/310.

98 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 575.

99 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/60.

100 Şeybânî, *el-Kesb*, 40.

101 Ebû Muhammed Abd b. Humejd el-Kissî (el-Keşşî), *el-Müntehab min Mi'snedi Abd b. Humejd*, thk. Subhî el-Bedrî, Mahmûd Muhammed Halîl (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1988), el-Keşşî, 104-105.

102 Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire*, 3/44.

103 İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/1040; Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire*, 3/17.

104 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/233; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/453.

105 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/60.

106 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât* (b.y., Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 3/7. Ya'kûb, Hz. Osman'a gidip çok kâr getirecek uygun fiyatlı kumaş alabileceğini kendisine teklif etmiştir. Aldığı izinle kumaşları satın almış ve sonrasında satın parasıyla Hz. Osman'a gelmiştir. Bundan böyle Hz. Osman onu kendine ortak kılmıştı. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta bi rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatf (b.y., Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 1/283.

107 Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/90.

Hız. Osman'ın kumaş ticareti dışında gayrimenkul alım satımı yaptığı ve çoğunlukla takas usulüyle bunu gerçekleştirdiği de görülmektedir. Meselâ Kûfe'deki bir arazisini, Talha b. Ubeydullah'a ait Medine'deki bir araziye karşılık sattığı¹⁰⁸ yine Basra'da Übülle'nin karşısındaki Şattü'l-Osman diye bilinen yerini Osman b. Âs es-Sekaff'nin Medine'deki evine karşılık verdiği¹⁰⁹ ve Basra'da satın aldığı bir araziye Talha b. Ubeydullah'a sattığı rivayet edilmiştir.¹¹⁰

Bunlar dışında Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Ca'fer (ö. 80/699) ile de arazi alışverişi yapmıştır. Hayber'deki arazisini Abdullah b. Ömer'e ait Vâdi denen yerdeki araziye karşılık satmıştır. Abdullah, bu satış ile ilgili olarak akdin bozulmaması için evden hızlıca çıktığını, Hız. Osman'ı Semûd arazisine üç günlük uzaklıktaki bir yere gönderdiğini, Hız. Osman'ın ise kendisini Medine'ye üç günlük bir mesafeye yaklaştırdığını¹¹¹ söyleyerek yaptığı bu alışverişte daha avantajlı olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Yine sekiz parsellik çorak araziye 60 bin dirheme pahalıya satın aldığı gerekçesiyle Abdullah b. Ca'fer'i alışverişten anlamayan biri olarak suçlamışsa da Abdullah, burayı imar ettikten sonra iki parselini ondan 120 bin dirheme satın almıştır.¹¹²

Yukarıdaki rivayetler Hız. Osman'ın sonraki dönemlerde gıda içerikli keravan alışverişinden daha çok gelir getirmesi sebebiyle başta araziler olmak üzere gayrimenkule yöneldiğini göstermektedir. Bunun yanında bu arazilerde halkın ihtiyaç duyduğu ürünleri yetiştirip bunların ticaretini yapması da muhtemeldir.

Hız. Osman sahip olduğu köleler üzerinden de ticaret yapmaktaydı. Nitekim onun adına alım satım yapan kölesi, kendisiyle mükâtebe anlaşması yapmak istediğinde "Şayet Allah'ın kitabında bu konuyla ilgili âyet olmasaydı senden bunu kabul etmezdim." diyerek 100 bin dirhem üzerinden onunla anlaşma yapmıştır. Kölesi yaptığı ticaretle bu borcu ödemiştir.¹¹³

Halifeliği döneminde Cidde Limanını açarak Mekke'nin deniz ticaretine katkı sağlamıştır.¹¹⁴ Bunun yanında denizi, ticari gemileri için kullandığı ve başka gemilerin çıkışını engellemek için yasak bölge ilan ettiğine dair iddialar ortaya atılmıştır. Ancak bunlar gerçeği yansıtmamaktadır. İddiaların ger-

108 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/539.

109 Ebû Abdillâh Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf Hâdî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 232.

110 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/70.

111 Buhârî, *Sahîh*, 3/65.

112 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beşinci tabaka), thk. Muhammed b. Sâmil es-Sülmâ (Tâif: Mektebtü's-Siddîk, 1993), 2/16; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîne*, 3/1042.

113 el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, 2/416.

114 İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/503.

çek olması durumunda burada yasakladığı (himâ) deniz değil sahip olduğu gemiler olup sadece kendisine ait malların taşınmasını istediğine yorumlanır. Zira gerek Câhiliye gerekse İslâm döneminde ticareti oldukça büyük çapta olan biriydi.¹¹⁵ Bu anlamda şahsına yöneltilen eleştirilere karşı Kureyş'in en büyük tüccarlarından biri olduğunu ve bu meslek sayesinde büyük servete ulaştığını söylemekteydi.¹¹⁶ Yukarıdaki rivayetin sahih kabul edilmesi durumunda Hz. Osman'ın deniz ticareti yaptığı ve mallarını taşımak için gemilerin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Aleyhinde ortaya atılan bir başka iddia ise bazı ticari malları almak için Medine Pazarı'nı kendisine tahsis edip koruma altına (himâ) aldığıdır. Bura-ya tayin ettiği vekili aracılığıyla sahip olduğu develerin ihtiyacı olan yemin alışverişini bitirmedikçe insanların pazardan hurma çekirdeğini alamadığı iddia edilmiştir. Ancak bunun da gerçek olmadığı, doğru olması hâlinde ise bunu zekât develeri için yaptığı şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁷ Zira bu dönemde zekât hayvanlarının sayısında büyük artışlar olmuştur ki bu sayının yaklaşık 40 bine ulaştığı rivayet edilmektedir.¹¹⁸

Hz. Osman yaptığı ticaret ile birlikte bu alanda gerçekleştirdiği uygulamalarıyla da kendisinden önceki halifeden farklı hareket etmiştir. Bunlardan biri, büyük sahâbîlerin Medine dışına çıkmalarına özellikle başta Basra, Kûfe ve Şam olmak üzere istedikleri yere gitmelerine izin vermiştir.¹¹⁹ Başka bölgelere gidenler gittikleri yerlerde alışveriş yapmış ve büyük servet sahibi olmuşlardır.¹²⁰ Hz. Ömer'den kalma yasakları kaldırıp fetihlere katılan savaşçıların toprak satın almalarına ve başka yerlerde ticaret yapmalarına izin vermiştir.¹²¹ Bunun için Kûfe halkına gönderdiği mektupta "Sizden biri elinizdeki ganimet malını istediği bölgeye, Yemen ya da Hicâz tarafına götürüp satabilir." demiştir.¹²² Yine yönetici vasfına sahip olanların da ticaretle uğraşmalarına müsaade etmiştir. Böylelikle özellikle Kureyşli yöneticiler ticareti iyi bildiklerinden dolayı bu yeni durumdan faydalanmış ve sahip oldukları imkânları kullanarak büyük servete kavuşmuşlardır.¹²³

115 Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire*, 3/93; Hüseyin b. Muhammed ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Dârü Sâdır, t.y.), 2/268.

116 Taberî, *Târîh*, 4/401.

117 Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire*, 3/93; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 2/268.

118 Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire*, 1/568.

119 Taberî, *Târîh*, 4/398.

120 G. S. Hodgson, *İslâm'ın Servetini*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 1/272.

121 Will-Durant, *Kıssatu'l-hadâre*, 13/77; bkz. Söylemez, *Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi*, 70.

122 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/480; bkz. Söylemez, *Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi*, 69.

123 Abdülaziz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 102.

Hız. Osman'ın yaptığı bu tür uygulamalar ticari anlamda müspet gelişmelere sebebiyet vermiş olmakla beraber bunu bir yönetim zaafı olarak değerlendirenler de olmuştur. Zira insanların mal kazanma arzusunun meşru yollarla olduğu sürece ciddi bir sıkıntının yaşanmayacağı ancak bunu mal biriktirme yarışına dönüştürdüklerinde ihtilafların çoğalmasına sebebiyet vereceği büyük bir olasılıktır. Hatta halifenin şehit edilmesinin sebepleri arasında bunun da etkisinin olduğu söylenmiştir.¹²⁴

Hız. Ömer döneminde elde edemedikleri serveti bu dönemde kazananlar arasında Zübeyr b. Avvâm,¹²⁵ Talha b. Ubeydullah,¹²⁶ Abdurrahman b. Avf,¹²⁷ Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)¹²⁸ Mikdâd b. Esved (Amr) (ö. 33/653) ve Ya'lâ b. Ümeyye (ö. 60/680) gibi sahâbîlerin isimleri geçmektedir.¹²⁹ Yine bu dönemde Şam bölge valisi Muâviye'nin Şam'dan Arap Yarımadası'na ticaret kervanlarını gönderdiği¹³⁰ ayrıca Hindistan ve Sind bölgesine altın heykellerin ticaretini yaptığı belirtilmektedir.¹³¹

Hız. Osman insanlarla konuşup çarşı pazardaki fiyatlar hakkında bilgi almıştır.¹³² Fetihlerle birlikte Medine nüfusunun artması buğdaya olan talebi artırmış, bu da fiyatların yükselmesine sebep olmuştu. Bu sebeple olsa gerek Hız. Osman bir cuma günü minbere çıkıp "Aranızda pazardan gelen var mı? Bugün buğday fiyatı nasıldı?" diye sormuştur.¹³³

İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucu ticari ürünlere talep artmış ve buna bağlı olarak arz ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu da farklı bölgelerdeki gümrükleri hareketlendirmiştir. Dolayısıyla bu dönemde ticaret mallarından gelen girdilerde ve çıktılarda artışlar olmuştur.¹³⁴ Bu döneme kadarki süreçte ticaret mallarının zekâtı da dahil olmak üzere bütün zekât çeşitleri devlet memurları tarafından alınmakta olup, yine devlet eliyle dağıtılmaktaydı.¹³⁵ Hız.

124 el-Emîn Muâz Osman Sâlih, *Ahvâlî'l-İktisâdiyye fî ahdi'r-Rasûl* (b.y., Câmî'atü Hartûm, 2003), 174.

125 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/110; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-ceher*, thk. Sa'd Sâğir (Kum: Dârü'l-Hicre, 1988), 2/232.

126 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/221.

127 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/233; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/847.

128 İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 159.

129 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/233.

130 Ali Muhammed Sallâbî, *Muâviye b. Ebî Süfyân-Şahsiyyetuhu ve Asruhu*, (Mısır: Dârü'l-Endülüs, 2008), 303.

131 el-Kavâsimî, *et-Ticâre ve deolettü'l-hilâfe*, 77.

132 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/59.

133 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/961.

134 el-Askerî, *el-Evâil*, 182; Kutub İbrâhîm Muhammed, *es-Siyâsetü'l-mâliyye li Osmân b. Affân* (b.y., el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1986), 123.

135 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (b.y., Dârü'l-Fikr, t.y.), 2/262.

Osman bu uygulamayı değiştirip zekâtını alacağı kimsenin isteyerek zekâtını getirip teslim etmedikçe ondan zorla alınmayacağını¹³⁶ söyleyerek içinde ticari malların da olduğu bazı malların zekât tahsilinde farklı uygulamaya gitmiştir.¹³⁷ Bundan böyle zekât memurları bâtinî malların zekâtıyla ilgilenmeyip açıkta olan ve hesaplanabilen mallarla ilgilenmişlerdir.¹³⁸

Varlıklı biri olarak yaşayan Hz. Osman, şehit edildiğinde geride büyük miktarda servet bırakmıştır. Veznedarı yanında bulundurduğu yaklaşık 30 milyon 500 bin dirhem ile 150 bin dinarın yağmalanıp götürüldüğü ayrıca Rebeze denilen yerde bin deve ve farklı yerlerde 200 bin dinar değerinde arsalar bıraktığı rivayet edilmektedir.¹³⁹

4. Hz. Ali ve Ticari Hayata Katkısı

Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle birlikte halife olan Hz. Ali'nin ticaretle uğraştığına dair bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁰ Bununla birlikte babası Ebû Tâlib'in Kureyş'in önemli tüccarlarından olması¹⁴¹ ve mensubiyeti olduğu Kureyş kabilesinin çoğunluğunun ticaretle uğraşması, onu bu alanda geniş bilgi sahibi kılmıştır. Dolayısıyla alım satım ve ticaret ile ilgili kendisinden çok sayıda rivayet gelmiştir. Bu anlamda şirket ortaklığıyla ilgili önemli bir ilkeyi açıklamıştır. Ortaya çıkan zararın ortakların mal miktarına göre belirleneceğini, kârın ise üzerinde yapılan anlaşmaya göre dağıtılacağını ifade etmiştir.¹⁴² Ticaret yapmak için izin isteyen birine önce alışveriş usulünü öğrenmesini, aksi hâlde ribâyâ bulaşacağını belirterek¹⁴³ öncelikli yapması gerekeni açıklamıştır. İki dirheme karşılık bir dirhem satışı ile ilgili sorulan bir soruya, "Bu ribâ'l-aclân'dır."¹⁴⁴ diyerek verdiği cevapla ribâyâ dikkat çekmiştir. Yine Hemedânî bir adamın rağbet görmeyen dirhemleri fazlasıyla ya da eksikliğiyle sarf edip edemeyeceğine dair sorusu ile¹⁴⁵ borç verip sonra borcu hediyeyle beraber alan kişi hakkındaki soruya verdiği cevaplar, bu işlemlerin ribâ'l-aclân olduğu yönündedir.¹⁴⁶

136 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 636.

137 Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/262; el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniye*, 203.

138 Zekât malları zâhiri ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Ekin, bostan ve hayvan gibi gizlenmesi mümkün olmayan açıkta olanlara zâhiri mallar; buna mükabil altın, gümüş ve ticari mallar için ise bâtinî mallar denilmiştir. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniye*, 203.

139 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/76.

140 Zehebî, *el-Miintekâ*, 493.

141 Taberî, *Târîh*, 2/277.

142 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/248.

143 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf (Suûdiyye; Dâru İbnü'l-Cevzî, 2000), 1/172.

144 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/124.

145 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/446.

146 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/326.

Hız. Ali, Mısır valisi Eşter en-Nehâf (ö. 37/657 [?]) yazdığı mektubunda tüccarlar hakkında geniş bilgiler vermiş, onların yaptığı ticaretin insan hayatı için son derece önemli olduğunu vurgulamıştır. Uzak memleketlerden meşakkat ve tehlikelere maruz kalarak ürün getirmeleri nedeniyle tüccarlara değer verilmesini valisinden isteyip şunları söylemiştir:

“Ey Mâlik (Eşter), sana tüccar ve zanaatkârları tavsiye ediyorum. Onlara hayır tavsiyesinde bulun. Onların bir kısmı iskân ettikleri yerlerde ticaretle meşgul olurken diğer bir kısmı buldukları yerlerden çıkıp uzak beldelelere mal götürerek oradan da mal getirmektedirler. Bir başka kısım ise halkın muhtaç olduğu şeyleri ellerinin emeğiyle hazırlamaktadır. Dolayısıyla onlara hayırla muamelede bulun. Zira onlar menfaatin temel maddesi ve servetin sebebidirler. Onlar karadan ve denizden uzun yolları, dağları ve düzlükleri geçerek halkın ihtiyaç duyduğu gerekli şeyleri alıp getirirler. Oysa diğer insanların, ihtiyaç duyulan bu malların bulunduğu yerlere gitmelerine ne imkânları ne de güçleri bulunmaktadır. Tüccarlar düzene bağlı, isyanlarından korkulmaz ve barışçıldır. Bulduğun yerde onların işlerini gör ve gözet, uzak ve yakın şehirlerde hâllerini izle, onları zulme uğratma ve bu konuda dikkatli ol.”¹⁴⁷

Mektubun devamında muhtekir ve yaptığı ihtikâra (karaborsacılığa) karşılık yapılması gerekenler hakkında önemli bilgiler vermiştir. Onların birçoğunda aşırı hırs, cimrilik ve bencilliğin olduğunu vurguladıktan sonra insanların ihtiyaç duyduğu faydalı şeyleri gizleyip piyasada azalınca değerinden fazla satma gayretlerinin bulunduğunu ve bunun da halka zarar verdiğini bildirmiştir. Dolayısıyla valilerin buna engel olmamalarının kendileri için bir ayıp ve noksanlık olacağını ifade etmiştir. Ardından Allah Rasûlü'nün ihtikârı menettiği gibi onların da ihtikârı menetmelerini ve bunu yapanları cezalandırmalarını istemiştir.¹⁴⁸

Ehvâz kâdısı Rifâa'ya (ö. 44/664) gönderdiği yazılı emirde de ihtikârı yasaklamış, kuralı çiğneyeni darp etmek ve stokladığı malları satışa çıkarmak suretiyle cezalandırmasını istemiştir.¹⁴⁹ Böylece emeksiz kazancın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Kûfe'de bu işi yapanların mallarını yakmakla veya el koymakla tehdit etmiş, kıtlığı çekilen yiyeceklerin stokçuluğunu yapanlara karşı çok sert bir tutum takınmıştır.¹⁵⁰ 100 bin (dirhemlik) yiyecek maddesi-

147 Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn el-Bağdâdî, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1996), 1/323; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kâhire: Dârü'l-Kütüb, 2002), 6/27.

148 İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 1/323; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6/27.

149 Kallek, *Sosyal Servet*, 108.

150 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-iidebâ* (Beyrut: Şirketü Gârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999), 1/547.

ni stoklayan Kays adında bir muhtekirden haber edilince elindeki malların yakılmasını emretmiştir. Bahsedilen kişi “Şayet yakılmasaydı ondan Kûfe bütçesi kadar kazanç elde ederdim.”¹⁵¹ diyerek elde edeceği kazancın ne derece büyük olduğunu ifade etmiştir. Yine Fırat kıyısında bir tüccarın fiyatının yükselmesi için sakladığı bir yığın yiyeceği görmüş ve yakılmasını istemiştir.¹⁵² Dışarıdan yiyecek getirenin rızıklandırılacağını, mal stoklayanın ise isyankâr olduğunu ve lanetleneceğini¹⁵³ zikrederek dışarıdan mal getiren ile bu malı alıp stoklayanı birbirinden ayırmıştır.

Hız. Ali'nin pazarlarla iç içe yaşadığını ve buraları sıklıkla denetlediğini gösteren çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Halifeliğe gelişi sürecinde insanlar onu pazarda bulup biat etmek istemişlerdir.¹⁵⁴ Günlük ihtiyaçlarını gidermek için alışverişini kendisi yapması,¹⁵⁵ Kûfe Pazarı'nda (Künâse) kendisine sabit bir yer edinmiş olması¹⁵⁶ pazara daha çok uğramasına neden olmuştur. Kûfe Pazarı'nda kırıbaçıyla yürürken esnafa Allah'tan korkmalarını, alışverişini güzel yapmalarını ve ölçü tartıya tam riayet etmelerini emretmiştir.¹⁵⁷ Bununla beraber pazar ortamında yolunu şaşırana yol gösterdiği, hamala yükünü taşımada yardımcı olduğu, tüccarlara ve küçük esnafa (bakkal) uğrayıp onlara Kur'ân'dan âyetler okuyarak ahiret yurdunun gerçek sahiplerinin haksızlık ve bozgunculuk yapmayanların olacağını ifade etmiştir.¹⁵⁸

Kadı Şüreyh b. el-Hâris ile birlikte kırıbaçıyla Kûfe Pazarı'na gelen Hız. Ali burada tüccarlara seslenmiştir. Konuşmasında ticarete güven ortamının oluşmasının tüccarların toplumun güvenilir kişilerinden olmalarına bağlı olduğuna işaret etmiştir. Bunun için hak edileni almalarını, başkasının hak ettiği şeyleri vermelerini ve kârın azını beğenmeyip çoğundan mahrum kalmalarını tavsiye etmiştir.¹⁵⁹ Böylelikle ticarete kazancın azlığı önemsendiği takdirde çokluğu elde edilebileceği ifade edilmiştir. Sûku'l-ibil (deve pazarı) pazarında yaptığı konuşmasında ise satış yaparken yemin etmemelerini zira yeminin her ne kadar malın satışını sağlasa da bereketini götürceğini hatırlatmıştır.¹⁶⁰

151 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/301.

152 Buhârî, rivayeti aktaran el-Avvâm b. Mukatta' için kendisine uyulmayan anlamına gelen “لا يتابع عليه” ifadesini kullanmıştır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, t.y.), 2/95.

153 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/204.

154 Taberî, *Târîh*, 4/433.

155 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/108.

156 Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, 3/46.

157 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/28; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/8.

158 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 42/489.

159 Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbâ Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1947), 2/195.

160 el-Keşşî, *el-Miintehab*, 62; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/344.

Pazar yerinde insanların yer edinip sahiplendiklerini gördüğünde önceki halifelerin yolunu izleyerek bu yerlerin kendilerine ait olmadığını, Müslümanlara ait pazar yerlerinin namaz kılınan yerler gibi olduğunu, buraya önce gelenin ayrılıncaya kadar gün içinde onun hakkı bulunduğunu söylemiş ve böylece esnafın eşit haklarda pazardan yararlanmasını sağlamıştır. Söz konusu bu uygulama başta yeni kurulan şehirler olmak üzere bütün şehirlerde uygulanmıştır. Sürekliliği ya da sabit bir yeri ifade eden ne bir yapıya ne de bir tabelaya izin verilmiştir.¹⁶¹

Pazarda deriyi yüzmek için ete üfleyen kasapları gördüğünde onları bundan menederek¹⁶² muhtemelen bakterilerden kaynaklanabilecek hastalıkların önüne geçmeye çalışmıştır. Pazarda kıssa anlatan birini görmüş ve soracağı soruyu bilmemesi durumunda kendisini kırbaç ile cezalandıracağını söylemiştir. "İmanın sebâti ve zevâli ne demektir?" sorusuna karşılık olarak adamdan "İmanın sebati takva (عز و), zevâli ise hırs ve tamahtır." cevabını alan Hz. Ali kıssa anlatmaya devam edebileceğini ifade etmiştir.¹⁶³ Ticari ihtilafları çözmeye çalışmış ve haksızlık yapanları cezalandırmıştır.¹⁶⁴

Piyasada ufak kırıntılar hâlinde parçalar koparma yoluyla sikkenin ağırlığını eksiltme yoluna da gidilmekteydi.¹⁶⁵ Maktu' (kesilmiş), ya da mağmûz (kusurlu) şeklinde ifade edilen bu tür sikkeler, zaman zaman alıcı ile satıcı arasında tartışmaların oluşmasına sebebiyet vermekteydi. Zira bazı bölgelerde dirhemlerle yapılan ticari muameleler tartı ile değil sayı ile gerçekleşmekteydi.¹⁶⁶ Hz. Ali, Hemedân şehrinden çıkarken alışveriş sebebiyle iki kişinin kavgasına şahit olmuştur. Satıcı olanın dokuz dirheme bir elbise sattığını (diğer bir rivayette küçükbaş hayvan şeklinde geçmekte) alıcıdan kendisine maktu' para vermemesini şart koştuğunu ancak alıcının sözünde durmayıp bu tür paradan kendisine verdiğini söylemiştir. Satıcı bunu iade etmek istediğini fakat alıcının kendisini tokatladığını anlatması üzerine Hz. Ali parayı değiştirip ona kısas uygulamasını istemiştir. Alıcı onu affettiğini söyleyince Hz. Ali sultanın hakkı olarak ona dört kırbaç vurmuştur.¹⁶⁷

Yukarıdaki rivayet, piyasada maktu' sikkelerin kullanıldığına ve satış öncesinde müşterilerin bu anlamda uyarıldığına işaret etmektedir. Ayrıca bu rivayet, satıcının maldaki kusuru bilerek gizlemesi durumunda muhatabını

161 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 110; Belâzürî, *Fütûhu'l-bıldân*, 293; Taberî, *Târih*, 4/45-46.

162 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/28; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/8.

163 Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 2/195.

164 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/749.

165 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2/986.

166 Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/616. Hz. Ali döneminde sahte paralarla yapılan ticaretle ilgili bkz. Taberî, *Târih*, 5/156-157.

167 Taberî, *Târih*, 5/156-157.

aldatmak istediği dolayısıyla alıcının bu ticareti fesh etme hakkına sahip olduğunu göstermektedir.¹⁶⁸

Fiyatların makul düzeyde kalması için çeşitli tedbirler alınmıştır. Bunlardan biri fiyatların denetimiyle ilgili sergilenen hassasiyettir. Bu bağlamda Hz. Ali, Basra'da bulunan Kellâ' Pazarı'na¹⁶⁹ gidip fiyatların ne durumda olduğunu öğrenmiştir.¹⁷⁰ Fiyatı yükselen ürünlere alternatif başka mallarla da fiyatları düşürmeye çalışmıştır. Kûfe'de bulunduğu dönemde Mekke'de kuru üzüm fiyatında artışlar olunca bu durum kendisine bildirilmiştir. Bunun üzerine üzümü hurma ile ucuzlatmalarını söylemiştir.¹⁷¹ Başka bir rivayette ise fiyatında artış olan ürünün zeytinyağı olduğu ve ucuzlatılması için tereyağının tüketilmesini istemiştir.¹⁷² Böylece kuru üzüme karşılık hurma, zeytinyağına ise tereyağı alternatif gösterilerek pahalı olan ürüne talebin düşüşü sağlanmıştır.

Tes'îr (narh) uygulamasını çoğunlukla uygun görmemiş ve bu konuda kendisine sorulan bir soruya hoşnutsuzluk belirtisi göstererek pazarın Allah'ın elinde bulunduğunu ve fiyatları yükseltip düşürenin o olduğunu belirten bir cevap vermiştir.¹⁷³ Öte yandan Mısır valisi Eşter'e verdiği talimatta "Fiyatlar, adilane ölçüler içerisinde ne satıcının ne de müşterinin aleyhinde olsun."¹⁷⁴ diyerek gerektiğinde fiyatlara müdahale edilmesinin mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca gıda satışı yapan bir topluluğa fiyat sınırlaması koyduğu ve onların buna muhalefet etmelerinden dolayı ertesi gün mallarını yaktırdığı rivayet edilmiştir. Ancak yöneticilerin malları yakmasının caiz olmadığı söylenerek bu rivayetin sahih olmadığı belirtilmiştir.¹⁷⁵

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere bir taraftan normal zamanlarda fiyat sınırlaması tasvip edilmezken öte yandan karaborsacıların sebebiyet verdiği fahiş fiyatlara müdahalenin gerekliliği vurgulanmıştır. Böylece tüketici korunduğu gibi tüccar da korunmuştur. Zira tüccarın zararı veya iflası pazara malın gelmemesi ve fiyatların yükselmesi demektir. Bu da ticaretin durmasına ve toplumun ekonomik anlamda ciddi sıkıntılar yaşamasına sebebiyet vermektedir. Hz. Ali'nin birbirinden farklı uygulamalarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

168 Muhammed Necîb Hamâdî el-Cev'anî, *Davâbitü't-ticâre fi'l-iktisâdî'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 290.

169 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/472.

170 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fezâilu's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 1/547.

171 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn el-Mürri el-Bağdâdî, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3/113.

172 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 2/325.

173 İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 7/414.

174 İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 1/323.

175 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/410.

Sonuç

Toplumsal hayatın vazgeçilmezleri arasında bulunan ticaret, Raşid Halifeler tarafından saygıdeğer bir meslek olarak kabul edilip ilgilenilmiştir. Hz. Ali hariç diğer üç halife İslâm öncesinde ve sonrasında ticaretle meşgul olmuşlardır. Hz. Ali ise Müslüman olduğunda yaşı henüz küçük olup Hz. Peygamber'in himayesinde büyümüştür. Müslümanların sıkıntılı dönemlerinde ve sonrasında askeri ve ilmi faaliyetlerde bulunması onun ticaret adamı değil savaşı ve bir din adamı olarak tanınmasını sağlamıştır. Bu mesleği, Hz. Osman halifelik görevi ile birlikte yapmaya devam etmiş ise de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer halife olduklarında bırakmışlardır.

Hz. Ebû Bekir döneminde iç problemlerle uğraşılması sebebiyle halifenin ticarete dair yaklaşım ve uygulamaları, diğer halifelere nazaran daha sınırlı kalmıştır. Hz. Ömer döneminde fetihlerin başarıya ulaşması ve bazı kurumların müesseseleşmeye başlaması ticari hayatın canlanmasını sağlamıştır. Siyasî üstünlüğün elde edilmesinde ticaretin önemine değinen Hz. Ömer verdiği nasihatlerle ve yaptığı uygulamalarla Müslümanların bu mesleğe yönelmelerini teşvik etmiş, âtil durumdaki sermayenin bu yolla yatırıma dönüştürülmesini Müslümanlardan istemiştir. Sorumluluk sahibi idarecilerin ticaretle uğraşmalarına müsaade etmemiş başta oğulları olmak üzere kendi yakınlarını kontrol altında tutup kazançlarını sorgulamıştır.

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte ticaret geniş bir coğrafyaya yayılmış bu yayılma Hz. Osman döneminde de (23-35/644-656) devam etmiştir. Öyle ki önceki dönemlerde elde edilemeyen büyük servetler gerek halifenin şahsi uygulamaları gerekse atadığı idarecilerin ortaya koyduğu uygulamalar nedeniyle bu dönemde elde edilmiştir. Son halife Hz. Ali döneminde (35-40/656-661) yaşanan iç savaşlar nedeniyle güven ortamının kalmaması bölgeler arası ticareti olumsuz etkilemişse de her bölgenin iç pazarlarında ticaret aktif olarak devam etmiştir.

Alışverişin İslâmi usullere göre yapılması için pazarlar, bir nizam çerçevesinde halifeler ve görevliler tarafından sıklıkla denetlenmiştir. Bu usullere uymayıp haksız kazanç elde edenlere pazar yerlerinden çıkarılmaları dâhil olmak üzere çeşitli yaptırımlar uygulanarak cezalandırılmışlardır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Himâm b. Nâfi' el-Humeyrî. *el-Musannef*, 11 Cilt., thk. Habîbu'r-Rahmân, Beyrut: Meclisu'l-İlmî-el-Hindî, el-Mektebetü'l-İslâmî-Beyrut, 1983.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 20 Cilt, b.y., Dârü's-Sâkî, 2001.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti (Emevîler)* İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mek-tebetü'l-Hilâl, 1988.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*, 14 Cilt. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr el-Beyhakî Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Mu-hammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. Muğîre. *Sahîhu'l-Buhârî*, 9 Cilt, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, b.y., Dârü Tavku'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. Muğîre. *Târîhu'l-kebir*, 8 Cilt, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Cengiz Kallek. *Sosyal Servet: İslâm'da Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, 2 Cilt, Beyrut: Dârü Sâdır, t.y.
- Ebû Hilâl Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâil*, 1 Cilt, Tantâ: Dârü'l-Beşîr, 1987.
- Ebû Tâlib Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî. *Kütü'l-kulûb fî muâmele-ti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, 2 Cilt, thk. Âsum İbrahim el-Keyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*, 1 Cilt, thk. Halîl Muhammed Hurâs, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*, 1 Cilt, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hesen Muhammed, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.
- ed-Dûrî, Abdülaziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Efgânî, Muhammed Saîd b. Muhammed b. Ahmed. *Esvâku'l-Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İs-lâm*, b.y., y.y., t.y.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umde-tü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 25 Cilt, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- el-Cev'anî, Muhammed Necîb Hamâdî. *Davâbitü't-ticâre fî'l-iktisâdî'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Emîn, Muâz Osman Sâlih. *Ahvâlü'l-iktisâdiyye fî ahdi'r-Rasûl*, Câmî' atü Hartûm, 2003.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife ve't-târîh*, 3 Cilt, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- el-Kavâsimî, Sehr Yûsuf. *et-Ticâre ve Devletü'l-hilâfe fî sadri'l-İslâm*, Nablus-Filistin: Câ-mî' atü'n-Necâhu'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- el-Keşşî, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, 1 Cilt, thk. Subhî el-Bedrî, Mahmûd Muhammed Halîl, Kâhire: Mek-tebetü's-Sünne, 1988.
- en-Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâye-tü'l-ereb fî fiinûni'l-edeb*, 33 Cilt, Kâhire: Dârü'l-Kütüb, 2002.

- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-üdebe*, 2 Cilt, Beyrut: Şirketü Gârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999.
- Ezrâkî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 2 Cilt, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhese, Beyrut: Dârü'l-Endülüs, t.y.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-i Râşidîn (Devri Dört Halife Dönemi)*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019.
- Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 4 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, 2 Cilt, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 2001.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l- mütefakkih*, 2 Cilt, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf, Suûdiyye: Dârü İbnü'l-Cevzî, 2000.
- Hâtib eş-Şirbînî. *Muğni'l-Muhtâc*, 20 Cilt, çev. Soner Duman, İstanbul: Miraç Yayınları, 2017.
- Hellâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *el-Has 'ale't-ticare ve's-sinâ'a ve'l-'amel*, 1 Cilt, Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1986.
- Hodgson, G. S. *İslâm'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber b. Âsım. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 4 Cilt, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber b. Âsım. *el-İstizkâr*, 9 Cilt, thk. Salim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvez, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, 1 Cilt, b.y., Mektebetü's-Sekâfe, 1994.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî. *el-İkdü'l-ferîd*, 8 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 80 Cilt, thk. Muhibbüddin Ebi Saîd Amr b. Garâme el-Amrî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî. *el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 7 Cilt, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyâd: Mektebetü'l-Reşd, 1988.
- İbn Ebî d-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî. *İslâhü'l-mâl*, 1 Cilt, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bizevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye*, 19 Cilt, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz, Suudi Arabistan: Dârü'l-Âsime, Dârü'l-Gays, 1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 8 Cilt, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Fezâilu's-sahâbe*, 2 Cilt, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve Ahbârü'l-hulefâ*, 2 Cilt, thk., el-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek ve alimlerden bir grup, Beyrut: el-Kütüb es-Sekâfiyye, 1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2 Cilt, thk. Mustafâ es-Sekkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelbî, Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Ev-lâduhu, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 21 Cilt, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, b.y., Dârü'l-Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve akvâlihü 'alâ evvâbi'l-ilmî*, 2 Cilt, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı, el-Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *el-Ma'ârif*, 1 Cilt, thk. Servet Ukkâşe, Kâhire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*, 4 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn el-Mürrî. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, 4 Cilt, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt, Beyrut: Dârü Sâdir, 2001.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâilî'l-müstahrece*, 20 Cilt, thk. Muhammed Hacî ve başkaları, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 3 Cilt, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8 Cilt, thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dârü Sâdir, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beşinci tabaka), 2 Cilt, thk. Muhammed b. Sâmîl es-Sülmâ, Tâif: Mektebtü's-Siddîk, 1993.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Ubeyde en-Numeyrî. *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Cidde: Habîb Mahmud Ahmed, 1979.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî. *Kitâbu'l-Emvâl*, thk., Şakir Zib Feyyâz, Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Feysal li'l-Buhûs Câmî'atü Melik, 1986.
- İbnü'l-Esrî, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-târîh*, 10 Cilt, thk. Ömer Abdüsselâm, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Bekr Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Büldân*, 1 Cilt, thk. Yûsuf Hâdî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*, 10 Cilt, b.y., Dârü'l-Fikr, t.y.
- İbrâhîm Muhammed, Kutub. *es-Siyâsetü'l-mâliyye li Osmân b. Affân*, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1986.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *et-Terâtübü'l-idâriyye ve'l-amâlât ve's-sinâat ve'l-metâcir ve'l-hâletü'l-ilmîyye...* (Hz. Peygamber'in Yönetimi), 2 Cilt, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir. *el-Müdevvene*, 4 Cilt, b.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir. *el-Muvatta bi rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 1 Cilt, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, b.y., Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fî fikhü mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, 19 Cilt, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-ceoher*, 4 Cilt, thk. Es'ad Dâğir, Kum: Dârü'l-Hicre, 1988.
- Muhibbüddin et-Taberî, Ebü'l Abbâs Ahmed b. Abdullah. *er-Riyâdu'n-nadire fî menâ-kibi'l-'aşere*, 4 Cilt, b.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Özbakır, Mustafa. *Dört Halife Döneminde Ekonomik Yapı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE., Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özel, Ahmet. *"Harbî"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Muâviye b. Ebî Süfyân-Şahsiyyetuhu ve Asruhu*, 1 Cilt, Mısır: Dârü'l-Endülüs, 2008.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâ-ri'l-Mustafâ*, 4 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, 30 Cilt, Beyrut: Dârü'l Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-siyeri'l-kebir*. b.y., eş-Şeriketü's-Şerkiyye, 1971.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Hz. Osman dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, say. 3, 2003.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Kesb*. 1 Cilt, thk. Süheyl Zekkâr, Dimaşk: y.y., 1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-Rusül ve'l-Mülük*, 11 Cilt, Beyrut: Dârü't-Türâs, 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Rasûlillâhi mine'l-ahbâr*, 2 Cilt, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Matbbaatu Medeni, t.y.
- Takkûş, Muhammed Suheyl. *Târîhu'l-Hulefâ-i Râşidîn, el-fütühât ve'l-incâzâtü's-siyâsiyye*, 1 Cilt, b.y., Dârü'n-Nefâis, 2003.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Asru'l-hilâfeti'r-râşide*, b.y., Mektebetü'l-Obeikân, t.y.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Fütûhu's-Şâm*, 2 Cilt, b.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbârü'l-kudât*, 4 Cilt, thk. Abdülaziz Mustafa, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1947.
- Will-Durant. *Kıssatu'l-hadâre*, 42 Cilt, çev. Zekî Necîp Mahmûd ve başkaları, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1988.
- Yâkût Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*, 7 Cilt, Beyrut: Dârü Sâdır, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Müntekâ min minhâci'l-i'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-rafzi ve'l-i'tizâl*, 1 Cilt, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, b.y., y.y., t.y.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERÎ'A VE FIKIH METODOLOJİSİNİN BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN MAQASID AL-SHARI'AH AND FIQH METHODOLOGY

Muhammed Latif ALTUN

Doç. Dr.; Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku;
ORCID ID: 0000-0003-3186-4664; e-mail: mlatif7263@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 5 Ağustos 2023 / 5 August 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Ekim 2023 / 28 October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Mütেকellim, maksadını sözcükler vasıtasıyla dışa yansıtmaktadır. Ancak sözcükler mütেকellimin maksadını her zaman net bir şekilde muhataba bildirmeyebilir. Bu durumda mütেকellimin maksadının ne olduğunu kavramak amacıyla başka karinelere başvurulur. İçinde bulunulan ortam, zaman, kelamın siyak ve sibakı bu karinelerin en önemlilerini oluşturmaktadır. Buna göre mütেকellimin amacının anlaşılmasında sadece sözcükler yetmez aynı zamanda söz konusu bu karinelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle Şârî'in maksadının/muradının ve ahkâmın tayin edilmesinin, sadece Şârî'in sarf ettiği ifadelerle mümkün bir durum olmadığı söylenebilir. O'nun kelamıyla birlikte sebep-i nüzül ve sebep-i vurûd gibi faktörlerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu nedenle usulcüler, Şârî'in kelamıyla birlikte maksadının da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtirler. Bu gereklilikten makâsîdü'ş-şerî'a ile fıkıh usûlünün birbiriyle olan ilişkisi önem arz etmektedir. Çalışmada özellikle son dönem bilgilerinden olan Tahir b. Âşûr'un makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhının fıkıh usûlünden ayrı bir bilim dalı olarak düşünülmesi ve geliştirilmesi gerektiği iddiasının doğru olup olmadığı ele alınmıştır. Bu kapsamda makâsîdü'ş-şerî'a ve fıkıh usûlünün tanımlarına yer verilmiştir. Ayrıca hem makâsîdü'ş-şerî'a hem de fıkıh usûlü ilimleriyle ilişkisi olan ictihad, mesâlih, hikmet ve illet gibi kavramlara da yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler: İslam hukuku, makâsîdü'ş-şerî'a, ictihad, maslahat, hikmet.

Abstract

Mutekellim reflects in out the purpose inside with words. However, words may not always clearly convey the purpose of my mutekellim to the addressee. In this case, other indications are applied to understand what the purpose of the mutekellim. Constitute the most important of these indications are environment, time, the siyak and sibak of the word. According to this, understanding the purpose of mutekellim shouldn't only be based on words, but also these indications should be taken into consideration. Based on this idea, it can be said that it is not possible to determine the wishes and rules of the shârî only with the expressions of the shârî. In addition to her word, factors such as sabab al-nuzûl, sabab al-wurud and maqasid al-shari'ah should also be taken into consideration. In that case, while the scholars of usul al-fiqh was deducing, besides the words of the shârî, they also talks about the need to consider its purpose. From this necessity, the relationship between the fiqh of maqasid al-shari'ah and the scholars of usul al-fiqh emerges. In our study, it has been discussed whether it is possible to argue that Tahir b. Ashûr's maqasid al-shari'ah fiqh should be considered and developed as a separate science from the scholars of usul al-fiqh. In this context, the definitions of maqasid al-shari'ah and usûl al-fiqh are included. In addition, concepts such as ijthad, masâlih, wisdom and malady/hikma, which are related to both maqasid al-shari'ah and the scholars of usul al-fiqh, are included.

Keywords: Islamic Law, Maqâsîd al-sharî'ah, ijthad, maslahat, wisdom.

Giriş

Şâri'in maksadı ve hedefi, insan fitratına uygun olan hükümler tayin etmektir. Zira hükümlerin tayin edilmesi, dinin, malın, canın ve ırzın korunmasını hedeflemektedir. İnsan fitratı da bunların dokunulmaz olmasını gerekli görmektedir. Bu husus Mümtehine suresinin 12. âyetinde açıkça zikredilmiştir.¹ İbn Âşûr'un da işaret ettiği gibi Allah Teâlâ'nın kastettiği her şeyin temelinde fitrat düşüncesi yer almaktadır.² Nitekim "O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur."³ mealindeki âyet buna işaret etmektedir. Âyetten anlaşıldığı üzere makâsîdü'ş-şâri' / makâsîdü'ş-şerî'a insanın fitratıyla ters düşmez. Buna göre şer'î hükümlerin tamamı, Şâri'in maksatları doğrultusunda fitratla uyumludur. İslam hukukuna "tabî ilâhî hukuk" denilmesi de bundan dolaydır.⁴

İslam hukukunda yer alan hiçbir hüküm rastgele ve maksatsız değildir. Şâri', hükümleri tayin ederken bir maksat gözetmiştir. Nitekim Şâri', abdest ve teyemmüm ibadetlerinin farz olan hükmünü tayin ederken maksadını şöyle ifade etmiştir: "Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."⁵ Oruç ibadetinin farz kılınmasındaki kastını "Oruç, sizden öncekilerin üzerine yazıldığı/farz kılındığı gibi sakınsınız diye size de sayılı günler yazıldı/farz kılındı."⁶ mealindeki âyetle dile getirmiştir. Hac ibadetinin farz oluşu hakkındaki maksat "İnsanlara hac ibadetini duyur ki kendi yararlarını açık seçik görsünler ve Allah'ın onlara rızık olarak verdiği, belirli günlerde kesecekleri kurbanlık hayvanlar üzerine onun adını ansınlar."⁷ ve zekâtın farz olmasındaki maksat "Onların malından sadaka (zekât) al ki arınsın ve temizlensinler."⁸ mealindeki âyetlerle ifade edilmiştir. Esasen sadece hükümler değil, Şâri'in yarattığı hiçbir şeyin amaçsız olmadığı yine naslardan anlaşılmaktadır. Şâri'in insanları maksatsız ve hedefsiz yaratmadığı "Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza

- 1 Âyetin meali şöyledir: "Ey Peygamber, Mümin kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmaktan kaçınacakları, zina etmeyecekleri, elleri ve ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun konularda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile." (Mümtehine 60/12).
- 2 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. Âşûr, *Makâsîdü'ş-Şerîati'l-İslamiyye* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Mısri, 2011), 3/176.
- 3 Rûm 30/30
- 4 Geniş bilgi için bk. Hüseyin Hâtemî, *İnsan Hakları Öğretisi*. (İstanbul: 1988), 64-66: Karaman, *İslam Işığında Günün Meseleleri*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 3/254-257.
- 5 Mâide 5/6.
- 6 Bakara 2/183.
- 7 Hac 22/28.
- 8 Tevbe 9/103

getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”⁹ peygamberlerin gönderilmesindeki kasıt, “Ant olsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik ve beraberlerinde kitap ve mîzanı da indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar.”¹⁰ mealindeki âyetlerden anlaşılmaktadır.

Şâri’, kendisinin maksatlarının iki şekilde araştırılmasını istemektedir. Bunlardan biri kâinat hakkında düşünerek Allah’ın hedeflediği maksada varmayı talep etmektedir. Bu talep, “Onlar göklerin ve yerin yaradılışını düşünürler.”¹¹ “Kur’ân’ı inceleyip düşünmüyorlar mı?”¹² ve “Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah’ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı?”¹³ mealindeki âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim bu âyetlerde insanlar, hikmet ve maksatları kavrasın ve bunlardan ibret alsınlar diye Allah’ın maksatlarını düşünmeye davet edilmektedir. İkincisi de Allah, belirlediği hükümlerin gerekçelerini zikretmiş ve bunun hikmetlerini açıklamıştır. Bununla beraber O, insanların da bunları anlamalarını istemiştir. Zira Allah Teâlâ insanları faydalarına olan şeylerle sorumlu tutmuş, zararlarına olan şeylerden de sakındırmıştır. O halde insanlar, kendilerine faydalı olan şeyleri yapmaları, zararlı olan şeyden sakınmaları gerekmektedir. Kaldı ki bu ilke Allah’ın maksadıdır. Bu maksada göre hareket etmek Onu hoşnut edecektir. Nitekim Şah Veliyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) Şâri’in maksadının şu yöntemle anlaşılabilirliğini ifade etmiştir: “O’nu sevdiyen her şey mubah, Onun kızgınlığını celp eden her fiil ise haramdır. O’nun maksadı (makâsîdü’ş-şâri’) kullandığı sözcük ve kalıplarda yer almıştır.”¹⁴

Allah Teâlâ Kur’ân’da, Hz. Peygamber ise sünnette birçok hükme yer vermiş ve bunların hikmet ve maksadlarını da zikretmişlerdir. Allah ve Resul’ü bu maksat ve hikmetlere ya açık bir şekilde ya da imalı bir üslupla yer vermişlerdir.¹⁵ Bununla beraber naslarda ne hükmü ne de hikmet ve maksadı bilinmeyen birçok hukukî mesele de bulunmaktadır. Bu meselelerin hükmü, fıkıh usûlü ilkeleri ve makâsîdü’ş-şâri’ fıkıh kapsamında tayin edilmelidir. Zira Şâri’in maksadı gözetilmeden ve muradı bilinmeden tayin edilen hükümler isabetsiz olur. Nitekim İzzeddin b. Abdüsselam (v. 660/1262) bir şeyin helal ya da haram oluşu makâsîdü’ş-şâri’ fıkıhına göre değiştiğini, talep edilen şeyleri yapanların mükâfatlandırılacağını yapmayanların ise cezalan-

9 Mü’minûn 23/115.

10 Hadîd 57/25.

11 Âl-i İmrân 3/191.

12 Nisâ 4/82.

13 A’râf 7/185.

14 Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Müsevvâ şerhu’l-Muvattâ’*, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1983), 49; Abdullah b. Beyye, *Alâkatü mekâsîdü’ş-şeri’a bi usûli’l-fıkh*, (Kahire: Merkezü Dirâsâti Makâsîdü’ş-Şeri’a’ti’l-İslâmiyye, 1427/2006), 85.

15 Muhammed Said b. Ahmed b. Mesud Yûbî, *Makâsîdü’l-edilleti’l-İslâmiyye ve alakatıha bi’l-edilleti’ş-şeriyye*, (Suudi Arabistan: Dârü’l-Hicre, 1418), 484-485.

dırılacağını ifade etmektedir.¹⁶ Onun bu ifadesinden hükümlerin Allah'ın maksadına göre tespit edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat hükümlerin tayin edilmesinde makâsîdü'ş-Şârî' fıkhnın yanında fıkıh usûlü ilke ve kurallarının da işlevsel halde rol alması gerekmektedir.¹⁷

Karâfî, makâsîdü'ş-Şerî'a fıkhnın şeri hükümlerin özü ve ruhu olduğunu savunmaktadır. Ona göre makâsîdü'ş-Şerî'a fıkhi, içtihat yoluyla daha sonra tespit edilecek hükümlerin sağlaması niteliğindedir.¹⁸ Makâsîdü'ş-Şerî'a fıkhnı bilmek, hakkında naslarda açık hüküm bulunmayan bir meselede ortaya konulacak hükümlerin makâsîdü'ş-Şârî' ile örtüşüp örtüşmediğinin bilinmesi noktasında önem taşımaktadır.¹⁹ Nitekim makâsîdü'ş-Şerî'a fıkhnın üç faydasından söz edilmektedir. Bunlardan birincisi nasların doğru anlaşılıp yorumlanması, ikincisi güncel fikhî problemlerin çözümünde yeni bir yöntem olarak kullanılması ve üçüncüsü de mükellefe psikolojik destek sağlamasıdır. Zira hükümlerin maksatlarını bilmek kalbe sükûnet ve rahatlık vermektedir.²⁰

Hiz. Peygamber döneminde sahâbenin çözüme kavuşturdukları mesele ve olaylar, Kur'ân ve hadislerden anlaşılan makâsîdü'ş-Şârî' esasına göre temellendirilmiştir. Bunun en çok bilinen örneği Hiz. Peygamber'in bir grup sahâbiyi Benî Kuraza'ya gönderdiğinde onlara ikinci namazını Benî Kurayza'da kılmalarını emretmesindeki kastının irdelenmesidir. Sahâbeden bir kısmı Hiz. Peygamber'in ikinci namazının Benî Kurayza'da kılınmasını, diğer bir kısmı ise ikinci namazının yolda kılınsa bile bir an önce Benî Kurayza'ya yetişmeleri gerektiğini kast ettiğini ileri sürmüşlerdir. Daha sonra sahâbe, olayı Hiz. Peygamber'e anlattıklarında o da her iki görüşün de doğru olduğunu tasdik etmiştir.²¹ Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi sahâbe, hükmün tespit ve tayininde Şârî'in maksadını sorgulamıştır. Ayrıca bu hadisten anlaşıldığı gibi makâsîd esasına dayalı fetvaların verilmesini sahabe dönemine kadar ileriye götürmek mümkündür.

16 Ebû Muhammed Abdulaziz b. Abdisselâm, *el-İmâm fi Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*, thk. Rıdvan Muhtâr b. Garbiye, (Beyrut: y.y., 1407/1987), 80.

17 Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usulil-Fikh*, (y.y.: Dârü'l-Kütübî, 1994), 1/337.

18 Hatice Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 271.

19 Ülfet Görgülü makâsîd doktrini ekseninde genoma müdahale konusunu ele almış ve bunu makâsîd ekseninde değerlendirmiştir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ülfet Görgülü, *İnsan Genomuna Müdahale-Etik Tartışmalar Fikhî Yaklaşımlar*, (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 127.

20 Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi, (Zaruriyyat-Haciyyat-Tahsinîyyat)*, (İstanbul: 2012), 35-38; M. Macit Sevgili, "İctihâd ve Makâsîdü'ş-Şerîa", *İslam Hukuk Usulü*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 301-302.

21 Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (y.y.: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveyyiyye, 1414/1994), 4/304; Câsir Avde, *İslam Hukuku Felsefesi (Makâsîdü'ş-Şerî'a)*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 26.

Sahâbe döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de Şâri'in maksadı hükmün ortaya çıkarılmasında etkili olmuştur. Fakat makâsıdu'ş-şerî'a, hikmetler, illetler, münasebetler ve mânalar düşüncesi kapsamında işlenmiş, böylece makâsıdu'ş-şerî'a teorisi, fıkıh usûlünün önemli delillerinden olan kıyas, istihsan, maslahat ve seddi zerâi' gibi deliller bağlamında ele alınmıştır. Hicri 5. asrın (m. 11. asır) sonlarından itibaren Cüveynî (v. 478/1085) ile birlikte makâsıdın anlamı, kategorileri ve teorisi belirlenmiştir.²² Zira lafzî ve itibari yöntemlerin, gelişen medeniyetin karmaşık yönlerine yetmediği ortaya çıkınca, metinlerde telaffuz edilmeyen mânaları kapsayan ve kıyasın sınırlandırmasını telafi eden mesâlihü'l-mürsele delili geliştirilmiş buna paralel olarak makâsıdu'ş-şerî'a teorisinin ortaya çıkması sağlanmıştır. Bu bağlamda Cüveynî *el-Bürhân fi usûli'l-fıkh* ve *et-Telhîs fi usûli'l-fıkh* isimli eserlerinde makâsıdu'ş-şerî'a ile ilgili bilgiler vermiştir. Böylece o, makâsıdu'ş-şerî'a teorisi ile ilgili bilgiyi sistematik olarak ele alan ilk usulcü kabul edilmektedir. Cüveynî'den sonra Gazzâlî (v. 505/1111), makâsıdu'ş-şerî'ayı daha sistemli bir şekilde ele almış, özellikle zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kategorilerine ayıran ilk usûl bilgini olmuştur.²³

Gazzâlî'den sonra İzzeddin b. Abdüsselam'ın maslahat ve makâsıd ile ilgili kaleme aldığı *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enam* isimli eseri önemlidir. Daha sonra onun öğrencisi Şihabüddin el-Karâfî, *el-Furûk* isimli eserinde, maslahat ve makâsıdu'ş-şerî'aya ilişkin önemli bilgiler vermiştir. İbn Teymiye (v. 728/1328), hicri 8. yüz yılda (m. 14. y.y.) makâsıdu'ş-şerî'a teorisiyle ilgili önemli malumatlara yer vermiş, daha sonra bu ilmin zirve ismi sayılan Şâtîbî (v. 790/1388) konunun teferruatına inmiştir. Bunlardan sonra İslam dünyasının doğusunda *Hüccetüllahi'l-bâliğa* isimli eseriyle Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762), maslahat ve makâsıdu'ş-şerî'a literatürünün önemli simalarındandır. 20. yüzyılda ise Muhammed Tahir b. Âşûr (v. 1393/1973), makâsıd ile ilgili müstakil eser yazan ilk bilgin olmuştur.²⁴ Onun makâsıdu'ş-şerî'anın belirgin bir şekilde ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Fakat onun dışında makâsıdu'ş-şerî'a teorisinin müstakil bir bilim dalı olması gerektiğini dile getiren olmamıştır.

Hükümlerin illetlerini en fazla ele alıp onlara ehemmiyet gösterenler, Hanefî usulcüler olsa da makâsıdu'ş-şerî'aya beklenen ilgiyi göstermemişlerdir.

- 22 Cüveynî'den önce Hakîm et-Tirmizî (v. 285/898), İmam Maturidî (v. 333/944) Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâşî'nin (v. 365/976) gibi bilginler makâsıdu'ş-şerî'a hakkında eserler yazmış olsa da bunlar mesele bazlı, sadece Şâri'in hükümlerden maksadını dile getirmişlerdir. Oysa bu çalışmada makâsıdu'ş-şerî'a fıkından kasıt, hükümlerin istinbâtında kullanılan kısmıdır. (Avde, *İslam Hukuku Felsefesi (Makâsıdii'ş-Şerîa)*, 30).
- 23 Gazzâlî'nin makâsıd ile ilgili geniş malumatları için Şifâü'l-ğalîl, *el-Müstasfâ ve Esâsü'l-kiyâs* isimli eserlere bakılabilir. Ayrıca bk. Avde, *İslam Hukuku Felsefesi (Makâsıdii'ş-Şerîa)*, 32-33.
- 24 Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuku Felsefesi, (Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar)*, çev. Soner Duman (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014), 11.

Konuyu detaylarıyla ele alan, tasnif ve tahliliyle ilgilenenler daha çok mütekellimûn usulcüler olmuştur.²⁵

Şâri'in maksatlarının ele alındığı gerek Türkçe gerekse Arapça birçok çalışma yapılmıştır.²⁶ Fakat bu çalışmalarda fıkıh usûlü ile makâsîdü'ş-şerî'a arasındaki ilişkiye değinilmemiş, makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhının başlı başına bir ilim mi yoksa usûl ilminin içinde yer alan bir disiplin mi olduğu hususu detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Çalışmamızda öncelikle makâsîdü'ş-şerî'a ve fıkıh usûlü tamlamalarının anlamı ana hatlarıyla zikredilmiş, daha sonra makâsîdü'ş-şerî'a ile fıkıh usûlü ilminin birbiriyle olan ilişkilerine yer verilmiştir. Ayrıca çalışmada makâsîd kavramıyla yakın ilişkisi olan ve konunun bir bütünlük içinde arz edilmesi adına maslahat, içtihad ve hikmet gibi kavramlar da ele alınmıştır.

1. Makâsîdü'ş-Şerî'a Fıkıhını İfade Eden Kavramlar

Fıkıh usûlü literatüründe Şer'î makâsîd, maksîdü'ş-şâri', makâsîdü'ş-şer'iyye, makâsîdü't-teşrî' ve ehdâfî'ş-şerî'a gibi tamlamalarla yer almıştır. Makâsîdü'ş-şerî'a, klasik fıkıh usûlü literatüründe genellikle hükümlerin ta'lili ve içtihad bağlamında zikredilmiş, fıkıh usûlü ilminin bir alt disiplini olarak ele alınmıştır.²⁷ Makâsîd kelimesi, ismi mekân olan maksîd kelimesinin çoğulu olup sözlükte hedeflenen yerler anlamındadır.²⁸ Klasik dönem usulcülerini, makâsîdü'ş-şerî'anın önemine vurgu yapmış ve Şâri'in maksatlarının ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmaya çalışmış olsalar da tanımını yapmamışlardır. Makâsîdü'ş-şerî'a kavramının tanımına ilk olarak İbn Âşûr'un *el-Makâsîdî'ş-şer'iyye* isimli kitabında rastlanmaktadır. Fakat o da makâsîdü'ş-şerî'a kavramını tanımlamadan önce makâsîd kavramını genel ve özel olmak üzere iki kısma ayırmış ve bunların her birini ayrı ayrı tanımlamıştır. Ona göre genel makâsîd, Şâri'in şer'î hükümlerin bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önünde bulundurduğu mâna ve hikmetlerdir. Özel makâsîd ise insanların özel hukuki tasarruflarında maslahatlarını gözetmektir.²⁹ Şerî'a kelimesi sözlükte suyun çıktığı yer, kaynak anlamına

25 Ahmed Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtîbî*, (Herndon: el-Ma'hedü'l-alemi li'l-fikri'l-İslami, 1995), 64.

26 Bunlardan bazıları şunlardır: İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsîdî'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 2011; Yaran, Rahmi, "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 2005; Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtîbî*, 1995.

27 Ebû't-Tâhir İbrâhîm b. 'Abdussamed el-Mehdevî Ebû't-Tâhir İbn Beşîr, *et-Tenbih 'alâ Mebâdi'i't-Tevcîh*, thk. Muhammed Bilhassân (Beyrut: y.y., 1428/2007), 1/172; Detaylı bilgi için bk. Ali Pekcan, *Makâsîd, Literatürüne Dair*, 417.

28 Abdurrahman Haçkalı, "Şer'î Hükümlerin Genel Amaçları", *Fıkıh Usulü*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 485.

29 İbn Âşûr, *Makâsîdî'ş-şer'ati*, 2/121.

gelmektedir. İstılahta ise Allah'ın kullarına din olarak belirlediği kural ve hükümler mânâsındadır.³⁰

İbn Âşûr'dan sonra makâsîdü's-şerî'anın birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımların tamamını İslam'ın getirdiği hükümlerin gayeleri şeklinde özetlemek mümkündür.³¹ Buna göre genel anlamda makâsîdü's-şerî'a, şer'î hükümlerin tamamında veya büyük çoğunluğunda göz önüne alınan maslahat, mâna ve hikmetlerdir.³²

Şârî'in maksatları ise farklı açılardan kısımlara ayrılmıştır. Bu maksatlar, kesin olup olmaması açısından kat'î, zannî ve vehmî; kapsam açısından da genel, özel ve cüzî olmak üzere her biri üç kategoriye ayrılmıştır.³³

Makâsîdü's-şerî'a için hikmetü't-teşrî tamlaması da kullanılmaktadır. Hikmet kavramı bir şeyi ıslah etmek maksadıyla alıkoymak anlamında olan hüküm kavramından alınmıştır. Hayvanı sağa sola gitmekten alıkoymağundan dolayı ağzına takılan gеме hikmet denilmesi bu anlamdadır. Daha sonra hikmet, maslahat, yarar, illet ve hakka vâkıf olma anlamlarında kullanılmıştır.³⁴ Fıkıh metodolojisinde hikmet kavramının en çok kullanıldığı konuların başında kıyas gelmektedir. Aslın hükmünün fer'e verilmesinde en fazla etkili olan faktör illet olsa da illetin yanında hikmetin de göz ardı edilmemesi gerektiği malumdur. Nitekim Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve Beyzâvî (v. 685/1286) gibi usulcüler bu görüştedirler.³⁵ Şârî'in kast ettiği hikmetin isabetli bir şekilde anlaşılması hem usûl ilkelerine hem de makâsîdü's-şerî'a fıkına vakıf olmayı gerektirmektedir.

Makâsîdü's-şerî'a kavramının yerine kullanılan tamlamalardan biri de felsefetü't-teşrî tamlamasıdır. İlmî bir disiplin olan felsefe, varlık, bilgi ve değerler alanına ilişkin problemleri akılcı ve eleştirel yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikrî faaliyetlerin tamamıdır. Teşrî kavramı, kanun koyucu tarafından yasa ve kanunların belirlenmesi ve düzenlenmesidir. Te-

30 Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisân'l- 'Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 8/175; Talip Türcan, "Şeriat", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/571-574.

31 Hadî Sağlam, *Hz. Ömer'in Fıkıhî İçtihatlarının İslam Hukukuna Kattığı Dinamizm*, (Ankara: Kuyu Kitap Yayınları, 2022), 88.

32 M. Raşit Akpınar, "İslam Hukuku Kavramsal Çerçevesi", *İslam Hukuku*, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 51.

33 Makâsîdü's-şârî neveleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şerî'a*, 3/255-256-257.

34 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlüü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 285.

35 Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvânî, (y.y.: y.y., 1418/1997), 5/289.; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyidüddin es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezâk 'Afîfî (Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 3/203. Zekiyüddin Şabân, *İslâm Hukuk İlmîninin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 195.

rim olarak felsefetü't-teşri, bütün yasa ve kanunların gayelerini, vaz' edilen hükümlerin gerekçelerini ve hükümle hedeflenen amaçları ifade etmektedir.³⁶ Fıkıh usulü meselelerinin felsefî kavramlarla ifade edilmesinden ve akli delillere dayandırılmasından dolayı bu ilim dalı için de fıkıhın felsefesi ifadesini kullananlar olmuştur.³⁷

Fıkıh usûlünün ilke ve kurallarıyla hükümler tespit edildiği gibi makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhıyla da hükümler tespit edilebilmektedir. Fakat makâsîdü'ş-şerî'a bağlamında hükümlerin tespit edilebilmesi, daha önce tespit edilen hükümlerin hedef ve maksatlarının bilinmesine bağlıdır. Zira daha önce belirlenen hükümler, daha sonra tespit edilecek hükümler için mihenk taşı sayılmaktadır.³⁸

2. Makâsîdü'ş-Şerî'a Fıkıhı ve Fıkıh Usûlü

Usûlü'l-fıkıh sözlükte, fıkıhın asılları/esasları ve fıkıhın delilleri anlamına gelmektedir. Terim olarak ise usûlü'l-fıkıh, şer'î, amelî hükümleri tafsilî delillerden istinbât etmeye/çıkarmaya yarayan kurallar anlamındadır.³⁹ Bu tariftan anlaşıldığı gibi Usûlü'l-fıkıh, makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhını da içine alan geniş bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Zira makâsîdü'ş-şerî'a bilgisiyle de hükümler istinbât edilmektedir. O halde fıkıh usûlü ilkelerini bilen ve makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhına vakıf olan bir kimse, tafsilî şer'î delillerden fikhî hükümleri elde edebilir.⁴⁰

Sistemantik bir tarzda olmasa da vahyin ilk dönemlerinden günümüze kadar makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhı ile fıkıh usûlü birbiriyle ilişki içinde olmuştur. İbn Âşûr'un dışında başka bir kimse bu iki bilim dalının birbirinden ayrı olması gerektiğini dile getirmemiştir. İbn Âşûr'a göre nasları isabetli bir şekilde anlamayı sağlayacak kat'î prensipleri belirlemek için, fıkıh usûlünün bazı meselelerinin yeniden ele alınarak tenkit ve değerlendirme süzgecinden geçirilerek onlara bulaşmış yabancı unsurların ayıklanması ve yerine fıkıh ve içtihat hazinelerinin en değerli madenlerinin konulması, sonra da bu ilmin yeni bir kalıba dökülerek buna "İlmu Makâsîdî'ş-Şerî'a" ismi verilmesi gerekir. O, fıkıh usûlü ilminden fikhî delillerin terkibi konusunda yararlanılmak (hükümler elde etmek) üzere, olduğu gibi kendi haline bırakılması gerekti-

36 Ali Pekcan, *İslam Hukuku Teorisine Usulî Yaklaşımlar* (Konya: Yediveren Kitap, 2009), 390.

37 Fıkıh usûlü ile felsefe arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/201-210.

38 Ali Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, (2004), 129.

39 Köksal, "Usûl-i Fıkıh", 42/201-210.

40 Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlüünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 162.

ğini savunmaktadır.⁴¹ Fakat İbn Âşûr'un bu görüşü sonraki diğer usûlcüler tarafından kabul görmemiştir.

Sahâbe başta olmak üzere mezhep imamları ve fakihler tarafından makâsîd temelli hükümler tespit edilmiş ve bunlara usûl kitaplarında yer verilmiştir. Bu da makâsîdü'ş-şerî'a ilminin fıkıh usûlü ilminin bir cüz'ü ve mütemmimi olduğunu göstermektedir. Kaldı ki fıkıh usûlü ilmi sadece lafızla değil aynı zamanda mâna ile de ilgilenmesi gerekmektedir. Aksi halde nassın sadece zahirine göre hüküm tayin edilirse Zâhirîler'in düştüğü birçok hataya düşmek kaçınılmaz olur.⁴² Diğer taraftan sadece mânaya dayanarak da hükümler tespit edilemez. Zira Bâtınîler, sadece nassın bâtınına önem vermekte ve bâtınını göz önünde bulundurmaktadırlar.⁴³ O halde ideal olan, hükümlerin istinbâtında nassın hem zahir hem de bâtınını göz önünde bulundurmadır.⁴⁴ Konuyla alakalı Yusuf el-Karadâvî şu ifadeleri kullanmaktadır: "Makâsîdü'ş-şerî'a fıkhi, fıkıhın babasıdır. Zira makâsîd fıkhiyla Şâri'in maksadı, nassın zahiri ve lafzı itibara alınıp bunun arakasında bulunan anlam göz önünde bulundurulur. Böylece nassın taşıdığı mâna, hikmet ve sırlar elde edilir. Makâsîd fıkhi mutabaka yoluyla olmazsa da tazammun ve iltizam yoluyla diğer fıkıh (sünnetler fıkhi, sonuçlar fıkhi, dengeler fıkhi, öncelikler fıkhi) çeşitlerini de kapsamaktadır."⁴⁵ Onun bu ifadesinden makâsîdü'ş-şerî'a fıkının sadece fıkıh usûlünde değil, diğer fıkıh dallarının tamamında da gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Şer'î hükümlerin kaynakları sayılan başta Kur'ân ve hadis olmak üzere diğer delillerden isabetli hükümlerin istinbât edilebilmesi / çıkarılabilmesi, makâsîdü'ş-şerî'a fıkını göz önünde bulundurmakla mümkündür. Çünkü Şâri'in maksatlarını bilmemek ve hükümlerin istinbâtında parçacı bir yaklaşım sergilemek, müçtehidî yanlış yorumlamalar yapmaya ve hükümler tayin etmeye sebebiyet verebilir. O halde önce tayin edilen hükümler bağlamında Şâri'in genel maksadı kavranmalı ve bu istikamette yeni hükümler tespit edilmelidir. Hükümler, sadece makâsîdü'ş-şerî'a bilgisıyla değil aynı zamanda fıkıh usulünde yer alan ilkeler bağlamında belirlenmelidir. Aksi halde hükümlerin tespit edilmesinde akıl ön plana çıkacaktır. Akıllar da birbirinden farklılık gösterdiği için tayin edilen hükümlerin, zamana, mekâna ve örf'e göre değişiklik göstermesi kaçınılmaz olur. Böylece aynı meseleye farklı

41 İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-şerî'a*, 2/22; Ahmed Reysûnî, "Makâsîd ve İctihâd", çev. Ahmet Yaman, *İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 385.

42 Şâri'in maksadını bir tarafa bırakarak nasların sadece zahirine göre yorumlanmasının olumsuzlukları hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Karadâvî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 53 vd.

43 Nasların lafzını devre dışı bırakıp sadece maksat ve maslahata göre hüküm tayininde bulunanlar hakkında geniş bilgi için bk. Karadâvî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 103 vd.

44 Numan Cugaym, *Turuku'l-keşf'an mekâsîdü'ş-Şâri'*, (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1435/2014), 11.

45 Karadâvî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 24.

hükümler bağlanması gerekecektir. O halde hükümlerin istinbât edilmesi noktasında, usûl ilke ve kurallarının da kullanılması gerekmektedir. Binaen aleyh makâsîdü'ş-Şerî'a fıkına dayanarak yapılan istinbât faaliyetinin de bu usûlün ilke ve kuralları çerçevesinde yapılmalıdır. Buna göre istinbat faaliyetinin yürütülebilmesinde fıkıh usûlünün umûmunun, husûsunun, mutlakının, mukayyedinin, nâsihinin, mensûhunun ve bunlarla bağlantılı olan makâsîdü'ş-Şerî'a fıkının bilinmesine ihtiyaç vardır. Netice itibarıyla içtihat faaliyetinin isabetli olabilmesi hem fıkıh usûlü hem de makâsîdü'ş-Şerî'a fıkının bilinmesine bağlıdır. Böylece bu bilgilere sahip olan bir kimse, içtihat faaliyetinde bulunabilir. Aksi halde müçtehidin içtihat faaliyetini yürütmesi mümkün değildir.

Hiz. Peygamber din, örf ve özel durumlar (bir sahâbinin şahitliğinin iki kişi yerinde sayılması) gibi birtakım maksatlara binaen hüküm tayininde bulunmuştur. Hulefâ-yi Râşidin başta olmak üzere sahâbe de Hiz. Peygamber'in maksatlarını yakînen görüp bildiklerinden dolayı, henüz sistematik fıkıh metodolojisi olmadığı halde birçok meselede içtihatla bulunmuş, yeni hükümler belirlemişlerdir. Bu kapsamda Hiz. Ebû Bekir, zekât vermeyi reddedenlerle savaşmış, Kur'ân'ın toplanmasına karar vermiş, dedeye mirastan pay verse de kardeşe vermemiş ve kendisinden sonra halife olacak kişiyi belirleme yoluna gitmiştir. Hiz. Ömer, haraç vergisini uygulamış ve kıtlık senesinde hırsızlık haddini uygulatmamıştır. Hiz. Osman, beytül mâle ait olan develeri satıp paraya çevirmiş, Abdurrahman b. Avf'ın Tedâmu el-Esediyye isimli hanımının ölüm hastalığında boşadığından dolayı mirastan mahrum etmemiştir.⁴⁶ Hiz. Ali, sanatkarları yanlarında kaybolan eşya ile ilgili tazminat cezasına çarptırmış, hâricî olan fırka ile savaşmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn dışında Hiz. Aişe, Ümmü Seleme, İbn Abbâs, İbn Mesud, Muaz b. Cebel ve Ebû Musa el-Eşarî gibi sahâbeden bazıları da ne Kur'ân'da ne de sünnette yer almayan yeni meselelere yeni hükümler tayin etmişlerdir. Bunların yeni meselelere yeni hükümler belirlemeleri, vahye şahit olmalarıyla ve makâsîdü'ş-Şerî'a fıkını kavramalarıyla izah edilebilir.⁴⁷

Makâsîdü'ş-Şerî'a fıkını en fazla Medine halkı kullanmıştır. Üstelik Fukahâ-yi Seba'nın Medine'den çıkmasının en büyük sebebi makâsîdü'ş-Şerî'a fıkını kullanma alışkanlığına sahip olmalarıdır. Zira bunlar Medine'de yaşadıklarından dolayı Hiz. Peygamber'in meselelere hüküm tayin etmedeki gaye ve maksadını daha iyi kavlıyor ve biliyorlardı. Esasen İmam Malik (v.

46 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, thk. İbrahim en-Nehhâs, *el-Câmî' li 'ulûm İmâm Ahmed*, (Mısır: Dârü'l-Felâh, 1430/2009), 11/504.

47 Makâsîd ilminin özellikleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Vecîz fi usulî'l-fikh*, (Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1427), 1/109 vd.

179/795) dahi makâsîdü'ş-şerî'a ve maslahat fıkına çok önem vermiştir.⁴⁸ Üstelik İbnü'l-Arabî (v. 543 / 1148), *el-Kabes fî Şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes* isimli kitabında makâsîd ve maslahat fikhını usûlde kullanan sadece İmam Mâlik olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Aynı kitabının başka bir yerinde bu şaşkınlığını gizleyemeyen İbnü'l-Arabî, "İmam Mâlik makâsîd fikhının derinliklerine ne kadar da dalıyor. O, maslahat fikhına ne kadar da vâkıftır."⁵⁰ ifadesini kullanmıştır. Yine İbnü'l-Arabî Kur'ân'ı doğru anlamının kurallarını maddeler halinde sayarken, onuncu maddede makâsîdü'ş-şerî'a fikhının ve mesâlih ilkesinin Kur'ân'ın her yerine yayılması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵¹

Ahkâmın istinbâtı ile ilgilenen fıkıh usûlü ve bu hükümlerin gerekçesini konu edinen maksîdü'ş-şerî'a fikhının aynı zaman diliminde ortaya çıkmaları bu iki bilim dalının birbirinden ayrılamayacağını ve birbiriyle sıkı ilişki içinde olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Zira hükümler Şâri' tarafından vahyedildikten hemen sonra bunların maksatları ya açıkça dile getirilmiş ya da işaret ve ima yoluyla bildirilmiştir. Böylece şer'î hükümler, makâsîdü'ş-şerî'a esasına göre tayin edilmiştir. Hükümün tayin edilmesindeki Şâri'in maksadı ise nasstan anlaşılmaktadır. Şâtıbî'nin "Şâri'in maksadı onun nassından anlaşılmaktadır. Üstelik onun kastını onun nassından anlamak daha evladır."⁵² şeklindeki ifadesi buna işaret etmektedir. Özellikle maslahat, istihsan, seddi zerâi' ve örf delillerine dayanarak tayin edilen hükümlerin temelinde Şâri'in maksadı yer almaktadır. Nitekim şer'î hükümler, Şâri'in maksadı kapsamında ve insanların maslahatı düşünülerek tespit edilmektedir.⁵³

Nasta yer alan hükümlerden kastedilen hedef, yine nasta bulunan "من أجل", "لأجل", "يريد" ve "كي" gibi kelimeler vasıtasıyla rahatlıkla anlaşılabilir. Bu kelimeler aynı zamanda fıkıh usûlünde illet ve hikmeti belirleme işlevini yürütmektedir. Mesela Allah Teâlâ "Allah yüükünüzü hafifletmek ister."⁵⁴ mealindeki âyette "يريد" kelimesiyle insanların zayıf yaratıldığından dolayı kaldıramayacağı yüklerle mükellef kılınmadığı yönündeki illeti/gerekçeyi ifade etmiştir. Bu illet, aynı zamanda Şâri'in maksadını ortaya koymaktadır. Öte yandan umumun bir illetten dolayı tahsis edilmesi bir usûl kaidesi olarak bilinmektedir. Umûmun tahsis edilmesi aynı zamanda Şâri'in kastettiği bir durumdur. Mesela ehl-i beyte zekâtın verilemeyeceği genel bir hükümdür. Fakat sonraki dönemlerde onlara fey'den pay verilmediğinden dolayı mağ-

48 Abdullah b. Beyye, *Alâkatü mekâsîdü'ş-şerî'a bi usûli'l-fikh*, 41.

49 Ebû Bekir, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah b. Arabî, *el-Kabes fî Şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah, (y.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 786.

50 İbnü'l-Arabî, *el-Kabes*, 1098.

51 İbnü'l-Arabî, *el-Kabes*, 801.

52 İbrâhîm b. Mûsâ el-Laĥmî el-Ğurnâfî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaĥât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ĥâsen, (y.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 3/32.

53 Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", 126.

54 Nisâ 4/28.

durumlarının giderilmesi maksadıyla fakir olanlarına zekât verilebileceği hükme bağlanmıştır. Bu hüküm aynı zamanda mağduriyetin ortadan kaldırılması ilkesini esas almıştır. Bu ilke hükümlerin tayin edilmesinde illet olarak kullanıldığı gibi aynı zamanda Şâri'in maksadı sayılmaktadır. Öte yandan yolculuk esnasında ramazan orucunun tutulmaması, abdestin yerine teyemmümün meşru sayılması ve arâyâ alışverişinin geçerli kabul edilmesi gibi meselelerin hükmü de meşakkatin kaldırılması gibi maksatlara dayanmaktadır. Yine fâize kapı araladığı endişesiyle 'îne alışverişini geçersiz sayan usulcülerin büyük çoğunluğu, bu hükmü sedd-i zerâî' maksadına dayandırmışlardır. Mâlikî fakihlerin hafızlığını unutmasın diye özel durumda olan kadınların Kur'ân okumasına izin vermesi, yine maksidü'ş-şârî kapsamında belirlenen bir hükümdür. Bu hüküm, aynı zamanda illet sayılmaktadır. Diğer taraftan bu hükmün temelinde meşakkatin kaldırılıp kolaylığın sağlanması ilkesi de yer almaktadır. Aksi halde söz konusu bu hüküm ne nass ne icmâ' ne de başka bir delilde yer almamaktadır.⁵⁵ Görüldüğü gibi bu meselelerin tamamında hükümler aynı anda hem usûl ilkelerine hem de makâsîdü'ş-şerî'a fıkına göre tayin edilmiştir.

Makâsîdü'ş-şerî'a fıkı ile fıkıh usûlü ilminin birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesinden, maksidü'ş-şerî'a fıkının geniş ve derin anlamda araştırılması ve ilkeler belirlenmesi kast ediliyorsa bunun yapılması zaruridir. Fakat bu düşünceden her iki bilim dalının birbirinden tamamen ayrı ve birbiriyle alakasız oldukları kastediliyorsa bu kabul edilemez. Zira meydana gelen yeni meselelere hüküm tespit ederken makâsîdü'ş-şerî'a fıkı ile fıkıh usûlü ilminin birbirinden bağımsız ve kendi bağlamından kopararak işlev görmesi isabetsiz hükümlerin ortaya konulmasına sebep olacaktır. Kaldı ki ahkâmın ortaya konulmasında maksidü'ş-şerî'a fıkının yanında maslahat, ihtiyaç, zaruret, sedd-i zerâî' gibi deliller de birbirini tenkis etmeyecek/çelişmeyecek şekilde ve aynı anda kullanılmalıdır. O halde kolaylık ilkesi kapsamında sadece "Meşakkat teysiri celbeder." kuralını esas alarak diğer ilke ve kurallardan bağımsız olarak hükümlerin tespit edilmesi, isabetsiz hükümlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir.⁵⁶

Son dönem fıkıh usûlü literatürü geleneğinde makâsîdü'ş-şerî'a ile ilgili konular ayrı başlıklar altında ele alınsa da kadim fıkıh usûlü geleneğinde makâsîd ile ilgili konulara usûl konuları arasında serpiştirilerek yer verilmiştir. Bu yöntemler, makâsîdü'ş-şerî'a ilminin usûl ilminden ayrı düşünülemediğine ilişkin bir kanıt teşkil etmektedir.⁵⁷ Gazzâlî, İbn Abdüsselam, Şâtîbî ve İbn Âşûr gibi bilginlerin makâsîdü'ş-şerî'a fıkıyla ilgili müstakil eserler

55 Abdullah b. Beyye, *Alâkatü mekâsîdii'ş-şerî'a bi usûli'l-fikh*, 142.

56 Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 37-38.

57 İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 40.

yazması ve konuyu müstakil başlıklar altında ele alması, bu ilmin fıkıh usûlü ilminden farklı bir ilim olduğunu gerektirmemektedir. Öyle olsaydı fıkıh usûlünün ayrılmaz bir parçası olduğu noktasında ihtilaf bulunmayan kıyas, icmâ' ve zarûrât-ı hamse gibi deliller ve konular da usûl ilminden ayrı birer ilim sayılmaları gerekecekti. Zira bu konular hakkında da müstakil eserler telif edilmiştir. Oysa bu delil ve konuların usûl ilminin birer delili ve konuları olduğu noktasında ihtilaf bulunmamaktadır.

Makâsîdü'ş-şerî'a fikhî ile fıkıh usûlü ilminin birbiriyle ilişkisinin daha iyi anlaşılması adına makâsîdü'ş-şerî'a fikhînin Kur'ân, hadis, kıyas, icmâ', mesâlihü'l-mürsele gibi deliller ile olan ilişkisine bakmak gerekmektedir. Zira Şâri'in maksadı, aynı zamanda fıkıh usûlü ilminin önemli bir kısmını teşkil eden bu deliller vasıtasıyla elde edilmektedir. Böylece makâsîdü'ş-şerî'a fikhî ile fıkıh usûlü ilminin birbiriyle olan bağlantısı daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

2.1. Makâsîdü'ş-Şerî'a ve Kur'ân

Kur'ân'da Şâri'in maksadını dile getiren birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerde Allah'ın hiçbir şeyi kasıtsız olarak yaratmadığı ve hiçbir hükmü maksatsız vaz' etmediği anlaşılmaktadır. İnsan ve cinlerin yaratılmasındaki maksat, ancak Allah'a kulluk etmeleri için olduğu açıkça dile getirilmiştir.⁵⁸ Peygamberlerin gönderilmesindeki maksat ise "Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın!"⁵⁹ mealindeki âyetle ifade edilmiştir. Fıkıh usûlünün birinci delilinin/kaynağının Kur'ân olduğu hakkında ihtilaf yoktur. Dolayısıyla fikhî hükümler öncelikle bu delilden çıkarılmaktadır. Diğer taraftan bu delil aynı zamanda hükümlerin maksatlarının da kaynağı sayılmakta ve ahkâmın hangi maksatlarla tayin edildiği bu delilden anlaşılmaktadır.⁶⁰ Böylece Kur'ân'da namazın farz kılındığına hem metodolojik ilkelerle⁶¹ hem de namazın bu hükmünün insanları kötülüklerden alıkoyduğu ve Allah'a derin saygı duyma vasıtası sayıldığı maksadından dolayı tayin edildiği ifade edilmiştir.⁶² Görüldüğü gibi Kur'ân, hükmün istinbâtında kullanılan hem metodolojik ilkelerin hem de maksatların kaynağıdır. Aynı durum zekât için de söz konusudur. Nitekim Kur'ân'da zekât vermenin farz kılınmasındaki maksad, mükellefin manevi kirlere temizlenmesi ve mallarının mânen artması olduğu ifade edilmiştir.⁶³ Görüldüğü gibi zekât vermenin hükmü de maksadı

58 Zâriyât 51/56.

59 Nisâ 4/165.

60 Halit Boz, Kur'an'da Lafızların Delalet Şekilleri, Bingöl Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, Sayı; 5. 147-163.

61 Bakara 2/43.

62 Mûminun 23/2.

63 Bakar 2/43; Tevbe 9/103; Rûm 30/39.

da Kur'ân'da yer almaktadır. İslam hukukunun birçok hükmü ve bu hükümlerin maksatları Kur'ân'da zikredilmiştir. O halde Kur'ân, hükümlerin istinbatında kullanılan metodolojik ilkelerin kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda bu hükümlerde birtakım maksatların da mülahaza edildiğinin ifade edildiği delildir.

2.2. Makâsîdü'ş-Şerî'a ve Hadis

Hadisler, hükmün istinbat edildiği delillerin ikincisidir. Aynı zamanda hadisler, Şâri'in maksatlarının dile getirildiği delillerdendir. Söz gelimi "Ey genç topluluğu! Kim iffetini korumak isterse evlensin. Zira evlilik gözü ve ırzı muhafaza etmektedir."⁶⁴ hadisinden, Şâri'in evliliği teşvik etmesinin maksadı olan, gözü haramdan sakındırması açıkça dile getirilmiştir. Bu hüküm, hem makâsîdü'ş-şerî'a bilgisi bağlamında hem de istinbat metodlarının işletilmesinin neticesinde elde edilmektedir. Böylece makâsîd fıkının yanında fıkıh usûlü ilkeleri hükmün istinbatında rol almıştır. Başka bir hadiste Hz. Peygamber, özel hayatın mahremiyetinin esas olduğunu kast ederek, başkasına ait bir mekâna girmek için izin talep edilmesi gerektiğini ifade etmiş, başkasına ait bir mekâna izinsiz girmenin meşru olmadığını dile getirmiştir. Bu hadisteki hükmün tayinindeki kasıt, bir kimsenin mahrem olan bir duruma, onun izni olmadan başkasının haberdar olma ihtimalini engellemektir.⁶⁵ Öte yandan komşuya şufa hakkının tanınması hükmü,⁶⁶ başkasından gelebilecek zararın önlenmesi maksadına dayanmaktadır. Yine Hz. Peygamber, bir kadınla aynı anda teyzesi ya da halasıyla da evliliği yasaklamıştır. Bu hükümden maksat, akrabalık ilişkisinin kopmasını engelleme şeklinde açıklanmıştır.⁶⁷ Görüldüğü gibi hukuki hükümlerin tespit edilmesinde, fıkıh usûlü ilkelerinin yanı sıra makâsîd bilgisi de göz önünde bulundurulmaktadır. Zira bu hadislerde hükümlerin tayin edilmesi ve peşinden maksatlarının ifade edilmesi, hükümle ilgilenen usûl ilminin, makâsîd ilminden ayrı düşünülmesinin imkânsız olduğunu göstermektedir.

2.3. Makâsîdü'ş-Şerî'a ve İcmâ'

Fıkıh usûlü ilminin önemli delillerinden biri icmâ'dır. İslam hukukunun bazı hükümleri fakihlerin icmâ' etmesiyle tespit edilmektedir. Fakihler, bir hükmü tespit ederken birtakım maksatları göz önünde bulundurmaktadırlar. Mesela öfkeli olan bir hâkimin hüküm vermesi icmâ' ile mekruhtur. Bu

64 Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr, (Beyrut: Dâru Tevkî'n-Necât, 1422), "Nikâh", 5065.

65 Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Libâs" 5924.

66 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî b. Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, t.y.), 2/833.

67 Süleyman b. Ahmed b. Eyyüp el-Lehmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Tarık b. Avvedallah b. Muhammed, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.), 11/337.

hükümün dayandığı maksat, öfkeli olan hâkimin yanlış hüküm verme olasılığıdır.⁶⁸ Yanlış hüküm verme olasılığının ortadan kaldırılması maksadıyla öfkeli olan hâkimin hüküm vermesi mekruh sayılmıştır. O halde hükümün tayin edilmesinin temelinde Şâri'in yanlış hüküm verme olasılığının önüne geçme maksadı yer almaktadır. Öte yandan bakire olan kızdaki evlilik izni alınırken, sükût etmesi izin sayılmaktadır. Bu konuda fakihler görüş birliğine varmışlardır. Bu hükümün dayandığı maksat bakire olan kızların genellikle evlilik konusunda utangaç davrandıkları dolayısıyla susmayı tercih ettikleri düşüncesidir.⁶⁹ Aynı şekilde yolcu olan bir kimsenin cuma namazıyla mükellef olmadığı noktasında icmâ' vardır. Bu hükümden maksat, yolcuyu meşakattan kurtarmak ve yükünü hafifletmektir.⁷⁰ Görüldüğü gibi bu hükümlerin tespit edilmesinde makâsîdü'ş-şâri' düşüncesi rol almaktadır.

2.4. Makâsîdü'ş-Şerî'a ve Kıyâs

Kıyas, fıkıh usûlünün önemli delilleri arasında yer almaktadır. Aynı zamanda kıyasın makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhıyla olan ilişkisi herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Zira fer'in hükmü hem asılda hem de ferde bulunan ortak illetten dolayı tespit edilmektedir. Şâri', asılda bulunan illetin aynısını fer'de de tespit ettiğinden dolayı aslın hükmünü fer'e tayin etmektedir. Esasen hükmün tespit ve tayin sürecinde Şâri'in maksadının göz önünde bulundurulduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu da hükmü tespit ve tayin etme noktasındaki kıyas faaliyeti ile makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhının birbiriyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Mesela sarhoş ettiğinden dolayı bira, şaraba kıyas edilerek haram kabul edilmektedir. Şâri'in gerek asılda gerekse fer'de kast ettiği illet, aklın yok olmasıdır. O halde şarap gibi biranın da haram sayılmasının illeti (aklı yok etmek) Şâri' tarafından kast edilmiştir. Yine Has'amlı bir adam Hz. Peygamber'e gelerek "Benim babam şu anda hac edemeyecek kadar yaşlıdır. Onun yerine hac etsem olur mu? Hz. Peygamber, "Senin babanın bir borcu olduğunda onu ödersen olmaz mı?" diye sorduğunda, adam "Olur" dedi. Hz. Peygamber, "O halde onun yerine hac edersen geçerli olur"⁷¹ buyurdu. Bu hadise göre Hz. Peygamber, kıyas yoluyla maksadının ne olduğunu ortaya koyarak hükmün tayininde bulunmuştur. Fakat Şâri'in maksadının bilinmediği dolayısıyla illetin tespit edilemediği durumlarda kıyas faaliyeti yürütülemez. Nitekim Şâri'in maksadının bilinmediği teabbudî olan hususlarda illet ve Şâri'in maksadı bilinmediğinden dolayı kıyas faaliyeti ile hüküm tayin edilememektedir.

68 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 12/15.

69 Heyet, *el-Mevsu'atü'l-fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1427), 2/386.

70 Heyet, *el-Mevsu'a*, 25/36.

71 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/378.

Kıyas faaliyetindeki hükmün tespiti, illete bağlı olduğu gibi hikmete de bağlıdır. Nitekim kıyas faaliyetinin hikmet esasına dayandığı düşüncesinde olan Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve Âmidî gibi usulcüler bulunmaktadır.⁷² Hükmün hikmet esasına göre tayin edilmesine hikmetü't-teşrî denilmektedir. Bu ismin maksidü'ş-şerî'a için de kullanıldığı bilinmektedir. Maksidü'ş-şerî'anın hikmetü't-teşrî ismiyle anılması düşüncesinden yola çıkarak, makâsîdü'ş-şerî'a ile fıkıh usûlü ilminin birbiriyle irtibatlı olduğu sonucuna varılabilir.⁷³

2.5. Makâsîdü'ş-Şerî'a ve Maslahat

Maslahat, celbül-menfaa ve def'ül-mefsede anlamında olan faydalı olanın elde edilmesi, zararlı olanın giderilmesi şeklinde tarif edilmiştir. Şer'î hükümlerin tayininde göz önünde bulundurulmuş makâsîdü'ş-şerî'a / makâsîdü'ş-şerî'a kavramının temelinde de faydalıyı temin zararlıyı giderme düşüncesi bulunmaktadır. Usûl bilginleri, bu düşünceden yola çıkarak maksidü'ş-şerî'a ve maslahatın aynı anlamda olduğunu, üstelik bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.⁷⁴ Bu noktada usulcüler görüş birliği içindedir. Bu görüşlerine “*Elbette Allah, adaletli davranmayı, iyilikten ayrılmamayı ve akrabayı görüp gözetmeyi emreder.*”⁷⁵ ve “*Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.*”⁷⁶ mealindeki âyetleri delil göstermişlerdir. “Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.”⁷⁷ ve “Din kolaylıktır.”⁷⁸ şeklindeki hadisler de onların bu düşüncesini destekler niteliktedir. Ancak Şâri'nin hükmün gerekçesini açıklayıp açıklamadığına göre makâsîdü'ş-şerî'a ve maslahat arasında fark olduğu söylenebilir. Şöyle ki, makâsîdü'ş-şerî'a bağlamında tayin edilen hükümler külliyyâtül-hamse denilen dinin, aklın, malın, canın ve neslin korunması kapsamında gerekçelendirilmektedir. Maslahat bağlamında tayin edilen hükümlerin gerekçeleri ise Şâri tarafından belirlenmemiştir. Zira maslahat ile tayin edilen hükmün gerekçesi müçtehit tarafından tespit edilmektedir. Fakat neticede maslahat bağlamında tayin edilen hükmün gerekçesi de Şâri'nin maksadıyla uyumlu olması gerekmektedir.

Maslahat, İslam hukuk usûlünün önemli delillerinden sayıldığına göre maksidü'ş-şerî'anın da İslam hukuk usûlünün bir delili olduğu, dolayısıyla

72 Râzî, *el-Mahsûl*, 5/289; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/203; Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 195.

73 Bk. Mehmet Aziz Yaşar, “Mütearız Kıyasların Tercihinde Makâsîdın Fonksiyonu”, *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 265-271.

74 İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-şerî'a*, 2/171; Nureddin b. Muhatar el-Hâdimî, *İlmu Mekâsîdi'ş-Şer'iyeye*, (y.y.: Mektebetü Ubeykân, 1421/2001), 23.

75 Nahl 16/90.

76 Bakara 2/185.

77 İbn Hanbel, *el-Müsned*, 37/462.

78 Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, “İmân”, 39.

fıkıh usûlünün çatısı altında olduğu söylenebilir. Nitekim hükümlerin tespit edilmesinde, dünyevî menfaatlerden çok hem dünyevi hem uhrevî saadete vesile olan makâsıdü'ş-şerî'a itibara alınmakta ve bu doğrultuda hükümler tayin edilmektedir. Buradan hareketle hükümlerde yapılacak olan kolaylaştırmalar birilerinin gönlünü kazanma gayesiyle yapılan basitleştirme veya sosyal baskılar neticesinde ve arzulara göre fetva verme değildir. Bilakis Kur'ân ve Sünnetin tabii maksatlarını ve beklentilerini yerine getirmedi.⁷⁹ Makâsıdü'ş-şerî'adan kast edilen şey, zarûruyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât'tır. Zarûriyyât kapsamında beş temel esası olan dinin (ismetü'd-dîn), malın (ismetü'l-mâl), canın (ismetü'n-nefs / ismetü'd-dem), neslin (ismetün'n-nesl) ve aklın (ismetü'l-akl) korunması yer almaktadır.⁸⁰ Bunlar, makâsıdü'ş-şerî'a fıkıhında hükümlerin tespitinin temelinde yer alan beş temel ilke "el-usûlü'l-hamse" olarak bilinmektedir. Esasen Şâri'in maksadı sadece bu beş ilke ile sınırlandırılmaz. Zira Şâri'in maksadı, insanlar için menfaati celb, mefsedetini def etmektir. Bu düşünce beş temel ilkedен daha geniştir. Nitekim İbn Teymiyye, maslahatın bu beş ilkenin dışında da itibara alınması gerektiğini ifade etmiştir. Onun konuyla ilgili ifadesi şöyledir: "İslam bilginleri maslahat-ı mürselenin sadece can, mal, ırz, akıl ve din gibi korunması gereken hususlarda gözetilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki maslahat-ı mürsele menfaatin celb, mefsedetini def edilmesi beklenen her durumda gözetilmelidir."⁸¹ O halde menfaatin celb, mefsedetini def edilmek istendiği her durum Şâri'in maksadıdır denilebilir.

Sahâbe döneminde meydana gelen problemler, maslahat ilkesi göz önünde bulundurularak makâsıd temelli hükümlerle halledilmiştir. Hz. Ebû Bekir, Kur'ân'ın toplanması olayında bu yöntemi uygulamıştır. Zira Kur'ân'ın toplanması sonraki dönemlerde Kur'ân'ın kaybolması endişesinin bertaraf edilmesi maksadıyla gerçekleştirilmiştir. Böylece sahâbe, insanların maslahatını göz önünde bulundurarak ve bunu kastederek hüküm tayininde bulunmuşlardır. Nitekim Kur'ân'ın toplanması hususu, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sabit tarafından müzakere edilirken Hz. Ömer'in "Allah'a yemin olsun ki bu hayırlı bir iştir."⁸² ifadesi hükümlerin fayda ve zarar maksatlı tespit edildiğinin işaretidir. Öte yandan bir kişiyi öldüren, topluluk bile olsa, tamamının öldürülmesi gerektiği hükmü, maslahat maksadıyla verilmiştir. Zira bir kişiye karşı sadece bir kişinin öldürülmesi, insanların topluluk ta-

79 Ahmet Gündüz, *İslam'ın İbadetlerde Kolaylık Anlayışı*, (İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2018), 38.

80 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselem, (y.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 174.

81 Takıyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah b. Abdilhalim b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, (Medinetü'l-Münevvere: Macma' Melik Fehd, 1995), 11/343.

82 İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/238.

rafından öldürülmesinin önünü açacak ve cinayetler yaygın hale gelecektir. Bunun önüne geçme maksadıyla bir kişiyi öldüren, topluluk bile olsa bu topluluğun öldürülmesi gerektiği hükme bağlanmıştır.⁸³ Aynı şekilde hoparlör sistemlerinin kullanılarak ezan okunmasının caiz oluşu birçok kişiye namazın duyurulması maksadına matuftur. Nikah ve alışveriş gibi akitlerin tescil edilmesi de hukukî hakların kaybolmaması maksadına dayandırılmaktadır. Bu meselelerin tamamında Şâri', insanların maslahatını göz önünde bulundurarak ve bunu kastederek hüküm tayininde bulunmuştur.

2.6. Makâsîdü'ş-Şerî'a ve İstihsan

İstihsan deliline göre hüküm istinbât etmenin en önemli şartı makâsîdü'ş-şerî'a bilgisine sahip olmaktır. Makâsîdü'ş-şerî'a bilgisine sahip olmayan bir kimse, sadece istihsan deliline dayanarak isabetli bir hüküm tespit etmesi mümkün değildir. Mesela yabancı bir kadına bakmanın haram olduğu birçok hadiste geçtiği halde İslam hukuku, istihsana dayanarak evlilik arifesinde olan erkek ve kadının birbirine bakmasında sakınca görmemiştir. Şâri' bu hükümden kast ettiği mânâyı "Birbirinize bakmanız sonraki hayatınızın devamına vesile olacaktır."⁸⁴ ifadesiyle açıklamıştır. Öte yandan muamelatta belirsizliğin giderilmesi gerektiği ilkesine aykırılık teşkil ettiği halde hamamlarda yıkanmak hukuken geçerli kabul edilmiştir. Hâlbuki hamama giden bir kimsenin hamamda geçireceği süre ve harcayacağı su miktarı bilinmemektedir. Fakat insanların ihtiyacının karşılanması maksadıyla hamama gitmek geçerli kabul edilmiş ve bu noktada icmâ' olmuştur.⁸⁵ Bu meselelerden anlaşıldığı üzere istihsan delilinin temelinde makâsîdü'ş-şerî'a düşüncesi yer almaktadır.⁸⁶

2.7. Makâsîd ve İctihad

Hükümlerin istinbât edilmesi içtihat faaliyetiyle olmaktadır. İctihat faaliyeti ise fıkıh usûlünün ilkeleri ve makâsîdü'ş-şerî'a fıkının derinlemesine kavranmasıyla mümkün olmaktadır. Buna göre içtihat yapmak isteyen kimse içtihat edilecek konuyu iyi kavraması, makâsîdü'ş-şerî'a bilgisini ve fıkıh usûlü ilkelerini iyi bilmesi gerekmektedir. Aksi halde içtihat ederek istinbât faaliyetinde bulunsa bile isabetli hükümler elde edemez. Gazzâlî, içtihat edebilmeyi üç ilimde ihtisas sahibi olmaya bağlamıştır. Bunlar, Hadis, Arap dili ve usûl ilimleridir.⁸⁷ Gazzâlî'nin makâsîdü'ş-şerî'a bilgisini ayrıca gerekli görmemesi, muhtemelen bu ilmi fıkıh usûlü ilminin bir parçası saydığından dolaydır. Diğer taraftan Şâtibî içtihat edebilmeyi makâsîdü'ş-şerî'ayı bilmek

83 Haçkalı, "Şerî Hükümlerin Genel Amaçları", 289.

84 İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 1/599.

85 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 173.

86 Faruk Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihad*, (İstanbul: Nûn Yayınları, 2007), 161.

87 Reysûnî, "Makâsîd ve İctihad", 129; Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihad*, 161.

ve istinbât melekesine sahip olmak şeklinde iki şarta bağlanmaktadır.⁸⁸ Onun makâsîdü'ş-şerî'a fıkhnı ayrıca zikretmesi içtihadın lafız ve mâna ilişkisini göz önünde bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Esasen sahâbe ve diğer müçtehitler bu iki vasıfla hükümleri istinbât etmişlerdir. Zira sahâbe, usûl kurallarının yanında Hz. Peygamber'in hâne-i saadetinde bulunmuş, onun olaylara yaklaşımına, problemleri halletme yöntemine şahit olmuş ve bu yönde meleke kesp etmişlerdir. Böylece onlar da olaylara Hz. Peygamber'in göz önünde bulundurduğu maksatları tasavvur ederek yeni meseleleri onun çözdüğü gibi çözmüşlerdir. Sahâbe gibi fakihler de bugün bildiğimiz mânada usûl ilkeleri henüz belirgin hale gelmediği dönemde mânaya ehemmiyet vermiş, uzun süre fıkıhla meşgul olmuş, böylece makâsîdü'ş-serîa fıkhnı kavramışlardır. Makâsîdü'ş-serîa fıkhnı kavrayan kimseler, icihat etme melekesi elde etmiş ve isabetli içtihat yapmaya muvaffak olmuşlardır. Zira Şâri'in kastını kavrayamayan kimse, onun kelimelerinden muradını anlaması mümkün değildir. Şâri'in maksadının kavranması da Şâtıbî'nin ifade ettiği gibi Arapçayı iyi bilmek ve dilin inceliklerini iyi anlamakla mümkün olabilmektedir.⁸⁹

Fıkıh usûlü literatüründe üç çeşit içtihadattan söz edilmektedir. Birincisi, yorum içtihadıdır. Buna içtihadü'l-beyânî denir. Bu içtihat yönteminde hükmün tespit edilmesi faaliyetinde makâsîdü'ş-serîa fıkhnı ön plana çıkmaktadır. Fakat makâsîdü'ş-serîa fıkhnı ile birlikte usûl ilkeleri de göz önünde bulundurulmaktadır. İkinci kıyas içtihadıdır. Kıyas içtihadı faaliyetinde, makâsîdü'ş-serîa fıkhnı ve illet kapsamında aslın hükmü fer'e uygulanmaktadır. Üçüncüsü ise istislah içtihadıdır. İstislah içtihadı faaliyetinde, kıyas içtihadı imkanının bulunmadığı hususlarda makâsîdü'ş-serîa ve maslahat prensibi kapsamında yeni meselelere hükümler istinbât edilmektedir.⁹⁰ Esasen içtihadın bu ayırımı tabi tutulması, içtihat faaliyetinde mânanın dolayısıyla makâsîdü'ş-şerî'a fıkhnının önem arz ettiğinin bir göstergesidir. Nitekim nassın mânasının hükmün tayininde esas alınması iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi kıyas içtihadıdır. Kıyas içtihadı, aslın hükmünün konulmasının gerekçesi olan illetten yola çıkarak fer'e hüküm belirleme çabasıdır. İlet ekseninde dönen ve sistematik akıl yürütme mekanizması olan kıyas içtihadı mevcut bir hükmün uygulama alanının genişletilmesi faaliyetidir. İkinci ise makâsîd içtihadıdır. Hikmet ve maslahat ekseninde dönen makâsîd içtihadı, istihvan ve istislah olarak da adlandırılmaktadır. Makâsîd içtihadında âyet ve hadislerin genel anlamından yola çıkarak küllî mânalar ve Şâri'in dikka-

88 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, ed. Ebû Ubeyde (y.y.: Dârü İbn Affân, 1417), 6/Mukaddime; Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihad*, 161.

89 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/53.

90 Maslahat/makâsîd ve içtihat arasındaki ilişki hakkında daha geniş bilgi için bk. Haçkalı, "Şerî Hükümlerin Genel Amaçları", 496; Komisyon, *Temel İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 5/369.

te aldığı maksat ve hedefler muvacehesinde hükümler tayin edilmektedir.⁹¹ Görüldüğü gibi içtihat türlerinin tamamında makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhı itibara alınmakta ve hükümler istinbât edilmektedir.

Fıkıh usûlü ile makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhının birbirinin mütemmimi olmasındaki amaç, içtihat faaliyetinin, İslam teşriinin özüne ve amacına göre denetlenmesi ve ona bu yönde açılım sağlanmasıdır. Bu itibarla Şâri'in maksatlarına ilişkin bilgiye sahip olmak, müçtehit için vazgeçilmez bir niteliktir. Mevcut hükümleri makâsîdü'ş-şerî'a bağlamında anlayıp yorumlayabilen bir kimse, hakkında hüküm bulunmayan meselelerin hükümlerini isabetli bir şekilde tespit edebilir. Ayrıca bir kimse, şer'î ahkâmın maksatlarını kavradığı ölçüde; ta'lim etmede, fetva vermede ve içtihatla bulunmada Hz. Peygamber'e halef olabilir.⁹² Aksi halde müçtehitlerin tespit ettikleri hükümlerde yanlış yapma riski artabilir. Bu sebepten dolayı usulcüler, gerek lafzî istinbât ilke ve kurallarıyla gerek kıyas yöntemiyle ve gerekse de makâsîdü'ş-şerî'a yoluyla yürütülen içtihat faaliyetinin tümünde makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhının dikkate alınması gerektiğinin altını çizmiş ve bu üç içtihat yönteminin birbirinden bağımsız düşünülemediğini vurgulamışlardır.⁹³ Netice itibarıyla usûl ilminin önemli konularından biri olan içtihat faaliyetinin de makâsîdü'ş-şerî'a bilgisinden soyutlanarak yürütülmesi imkân dahilinde değildir. O halde makâsîdü'ş-şerî'a ilminin fıkıh usûlü ilmiyle ilişkisi müstakil ve ayrı bir ilim ilişkisi değil; aksine her iki ilmin birbirine muhtaç ve birbiriyle ilişkisinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki makâsîdü'ş-şerî'a isminden de her iki ilmin birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira makâsîdü'ş-şerî'a ilminden maksat Şâri'in hangi hükmü kast ettiğinin irdelenmesi olduğu gibi fıkıh usûlü ilmi de aynı gaye ile faaliyet yürütmektedir.

Malum olduğu üzere fıkıh usûlüne yöneltilen eleştirilerden biri de fikhî meseleleri ele alırken cüziyyata dalıp külliyatı göz ardı etmesidir. Zira fıkıh usûlü fikhî meseleler bağlamında cüziyyata daha çok yer verdiği için kazuistik bir yapıya sahiptir. Buna karşılık makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhı hem cüziyyata hem de külliyatta yer vermektedir.⁹⁴ Zira isabetli ve güvenilir hükümlerin elde edilmesi küllî kuralların göz önünde bulundurulmasına bağlıdır. Esasen

91 Adem Yıldırım, "İslam Hukuku Literatüründe Makâsîdü'ş-Şerî'aya Genel Bir Bakış", *İslami İlimlerde Maslahat (Disiplinler Arası Bir Yaklaşım)*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 161; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/432-445.

92 Haçkalı, "Şerî Hükümlerin Genel Amaçları", 497.

93 Haçkalı, "Şerî Hükümlerin Genel Amaçları", 498.

94 Fıkıh usûlüne yöneltilen eleştiriler hakkında daha geniş bilgi için bk. Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 174. Ayrıca bk. Soner Duman, *Usûl Yazıları*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 109 vd. Ayrıca bk. Mehmet Selim Aslan, "Fıkıh Usulünde Tecdid Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam ve Yorum*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 519. Ayrıca bk. Soner Duman, Shaker Jabari, "Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkıhın Yenilenmesi Tartışmaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 199-233.

Şâtîbî'nin de makâsîdü'ş-şerî'a bilgisine sahip olmayı, içtihat etmenin vazgeçilmez şartları arasında zikretmesi bu sebepten dolaydır.⁹⁵

3. Makâsîdü'ş-Şerî'a Bağlamında Küllî Kaideler

Fıkıh usûlünde hükümlerin istinbâtında kullanılan birtakım küllî kaideler bulunmaktadır. Bu kaideler aynı zamanda makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhına dayalı içtihadın ilkelerini de tayin etmektedir. Zira bu küllî kaidelerin tanzim edilmesindeki gaye ve bunlardan anlaşılan mana göz önüne alındığında hükümlerin maksatlara bina edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kaideler, İslam hukukçularının ortak kabulünü yansıtmaları ve İslam hukuk usulünde makâsîdü'ş-şerî'a fıkıhının yerini göstermesi bakımından önemlidir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Bir işten maksat ne ise hüküm ona göre verilir.⁹⁶

Makâsîdü'ş-şerî'ayı korumak esastır.⁹⁷

Akitlerde makâsîd ve ma'âniye itibar edilir. Elfâz ve mebâniye itibar edilmez.⁹⁸

Zarar-ı âmmin def'i için zarar-ı has ihtiyar olunur.⁹⁹

Def-i mefâsîd celb-i menâfi'den evladır.¹⁰⁰

Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.¹⁰¹

Meşakkat teysîri celbeder.¹⁰²

Zarar izale olunur.¹⁰³

Zaruretler, mubah olmayan şeyleri mubah kılar.¹⁰⁴

Def-i mefâsîd celb-i menâfi'ten evladır.¹⁰⁵

Raiyye üzerinde tasarruf maslahata menuttur.¹⁰⁶

95 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 6 / Mukaddime.

96 «الأمور بمقاصدها» Bu ilkenin kaynağı "Ameller ancak niyetlere göredir." (Buhârî, "Bed'ul'vahy", 1) şeklindeki hadistir.

97 «المحافظة على مقاصد الإسلاميه ضروري» (Kuyucukluzâde Mehmet Atif Efendi, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Külli Kaideler Şerhi*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 43).

98 «الإعتبار للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني» Kuyucukluzâde, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Külli Kaideler Şerhi*, 43.

99 «يُتَحَدَّلُ الضَّرَرُ الْخَاضِ لِذَفْعِ ضَرَرِ غَايَةٍ» (Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu mecelleti'l-ahkâm*, (y.y.: Dârü'l-cil, 1411 / 1991.), Madde 26.

100 «دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 17.

101 «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 19.

102 «التصرف على الرعيّة منوط بالمصلحة» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 58.

103 «الضرر يزال» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 20.

104 «الضرورات تبيح المحظورات» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 21.

105 «درء المفساد أولى من جلب المنافع» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 30.

106 «التصرف على الرعيّة منوط بالمصلحة» Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, Madde 58.

Esasen maslahatların değişmesinden dolayı hukukî işlemlerin hükümleri de değişmektedir.¹⁰⁷ Bu kurallar, fıkıh usûlünün önemli ilkelerini oluşturduğu gibi, makâsîdü'ş-Şerî'a fıkının esasında da yer almaktadır. Hüküm istinbât edilirken bunların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira bu kaidelerin her birinde maksat ve maslahata vurgu yapılmış ve hükümlerin tayininde bu iki düşüncenin tasavvur edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Buradan da makâsîdü'ş-Şerî'a ilminin usûl ilmiyle aynı işlevlere sahip olduğu ve birbirlerine ihtiyaçlarının olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

4. Makâsîdü'ş-Şerî'a Fıkınının Fıkıh Usûlünden Ayrıldığı Hususlar

Usulcüler ya fıkıh usûlünde yer alan kuralları nassın lafzına işleterek ya da nassta hüküm bulunmayan bir meseleyi nasta hüküm bulunan bir meseleye kıyas ederek hüküm istinbâtında bulunmaktadırlar. Ancak ne nassın lafzından ne de benzer meseleye kıyas ederek bir meselenin hükmünün bilinmesi mümkün değilse, hüküm bilinmeyen meselenin hükmü, sadece makâsîdü'ş-Şerî'a fıkına göre tespit edilemez.¹⁰⁸ Hükümün istinbât edilmesi, birincisinde fıkıh usûlü ilke ve kurallarına göre ikincisinde ise makâsîdü'ş-Şerî'a fıkına göre yapılmaktadır. Bu iki yöntem birbiriyle ilişki içinde olduğu ölçüde İslam dini evrensel olur ve bütün zamanlara hükmeder. Oysa usûl kuralları ve esasları sınırlı, buna karşılık meydana gelen/gelecek olan meseleler ise devamlı ve sınırsızdır. Sınırlı olan bu ilke ve esaslarla sınırsız olan mesele ve olayların hukukî bir zemine oturtulması mümkün gözükmemektedir. O halde hükümlerin istinbât edilmesi faaliyetinde makâsîdü'ş-Şerî'a fıkı gözü önünde bulundurulmalıdır.¹⁰⁹ Ayrıca nasların doğru ve murad-ı ilahiyeye uygun anlaşılması, sadece lafzî tahlil zemininde değil aynı zamanda Şâri'in maksatları bağlamında olmalıdır. Böylece Şâri'in nassı sevk ettiği bağlam gözü önünde bulundurulur hükümler tespit edilmelidir.¹¹⁰

Şâri', hükümün tayininde birtakım maksatlar ve hikmetleri göz önünde bulundurmaktadır. O, bu maksat ve hikmetleri lafızlar vasıtasıyla dile getirmektedir. Fıkıh usûlü gibi makâsîdü'ş-Şerî'a ilmi de bu hitapla ilgilenecek hükümün istinbât faaliyetinde bulunmaktadır. Fakat her birinin faaliyet alanı farklıdır. Fıkıh usûlü, Şâri'in lafızlarıyla, makâsîdü'ş-Şerî'a fıkı ise bu lafızlardan ortaya çıkan anlamı ilgilenebilir. Her iki bilim dalının nazar-ı dikkati farklı alanlara olsa da esasen bu iki alan birbirini tamamlamaktadır. Dolayısıyla fıkıh usûl ve makâsîdü'ş-Şerî'a fıkı, hükümlerin istinbâtı ve tespit

107 Makâsîda dayalı içtihadın genel ilkeleri hakkında geniş bilgi için bk. el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi (Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar)*, 213 vd.

108 Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdü'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 2011), 20.

109 İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 21.

110 Mehmet Aziz Yaşar, "Makâsîdü'ş-Şerî'â'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019), 466-471.

edilmesi sürecinde birbirine ihtiyaç duymaktadır. Zira İbn Âşûr'un da dediği gibi müteklimin konuşmasıyla neyi kast ettiği hem nassın lafzı hem de kullandığı ifadenin anlamı tahlil edilmek suretiyle ortaya çıkmaktadır. Mütekelimin maksadı göz önünde bulundurulmadan sadece onun kelimelerinden irade ettiği şeyin tespit edilmesi yanlış yorumlara sebebiyet verecektir.¹¹¹

Esasen bütün insanlar, Şâri'in maksadını derin ve geniş bir şekilde bilip ve kavramakla mükellef değildir. Zira fıkıh ilmine derin vukufiyeti olmayan insanların sadece hükümleri bilmesi yeterlidir. Kaldı ki bu durumda olan bir insanın Şâri'in maksadını net bir şekilde kavraması da mümkün değildir. O halde makâsıdü'ş-şerî'a fıkıhına sahip olması gerekenler, fıkıh ilminde derin bilgiye sahip olan ilim adamlarıdır.¹¹²

Fıkıh usûlünde yer alan kıyas faaliyetinin illeti, hükme kaynaklık etmektedir. Makâsıd fıkıhında ise hükmün kaynağı hikmettir. Sözelimi şarabın haram kılınmasının illeti akli yok etmesidir. Akli yok etme illetine sahip olan eroin, kafein gibi maddeler de haram sayılmaktadır. Bu faaliyet bir fıkıh usûlü faaliyetidir.¹¹³ Buna mukabil içkinin haram kılınmasındaki maksat aklın yok olmasından sonraki sürecin olumsuzluklarıdır. Zira akli olmayan bir kimse yalan konuşabileceği gibi Allah'ı da inkâr edebilir. O halde hem akli yok eden (illet) hem de aklın yok olmasından sonraki sürece sebep olan her madde (hikmet) haram kabul edilmelidir.

Fıkıh usûlü, nasslarda yer alan hükümleri birtakım ilke ve kurallar kapsamında istinbât etmekte, hükmü bulunmayan yeni meselelere yine birtakım ilke ve kurallar bağlamında hükümler tespit etmektedir. Fakat makâsıdü'ş-şerî'a fıkıhı ise nasslarda hem yer alan hem de yer almayan hükümlerin amaçlarını, hedeflerini ve felsefesini ortaya koymaktadır.

Fıkıh usûlü ile makâsıdü'ş-şerî'a fıkıhı arasında her ne kadar bu farklar bulunsun da hükmün istinbât edilmesi noktasında bunların birbirini tamamlayan iki ilim olduğu düşüncesi daha makuldür.

Sonuç

Klasik fıkıh metodolojisi literatüründe makâsıd konusu hem müstakil bir şekilde hem de bazı deliller bağlamında ele alınmıştır. Daha çok bir içtihat metodu olarak ele alınan makâsıdü'ş-şerî'a fıkıhı, maslahat, ıstıslah, istihsan, kıyas, mâna, illet, sebep ve münasip vasıf gibi deliller ve konular başlığı altında ele alınmış ve buna usûl bağlamında furuî mesleler kısmında yer verilmiş-

111 H. Mehmet Günay, "Muhammed Tahir b. Aşur'un Makâsıd Anlayışı", *Makâsıd ve İctihâd*, (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 387-388.

112 İbn Âşûr, *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 24.

113 Orhan Naci Ak, *Dinde Çıkarımlar Mantiği ve Dinin Alanı Üzerine*, (Trabzon: Erhan Ofset Matbaacılık, 2006), 80.

tir. Klasik dönem usulcülerinin bu uygulamasından ve makâsîdü'ş-şerî'aya fıkıh usûlünün birçok meselesinde yer vermelerinden bu bilim dalının İslam hukuk usûlünün vaz geçilmez bir parçası olduğunu düşündüklerinin açık bir kanıtıdır.

Her mükellef Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyelerini yerine getirmek zorundadır. Bunların maksat, hikmet ve illetlerini/gerekçelerini bilip bilmemesi durumu değiştirmemektedir. Fakat bu emir ve nehiyelerdeki hükümlerin tespit ve tayin edilmesinde Şâri'in maksadını bilmek, imanın daha kuvvetli olmasına ve kalbî tatmine vesile olur. Ayrıca mükellef, tayin edilen hükmün kendi maslahatına uygun olduğunu bildiği anda bu hükmü daha istekli bir şekilde yerine getirir ve tatbik eder. Öte taraftan makâsîdü'ş-şerî'a fikhî, istinbat edilen hükümlerin sağlaması niteliğindedir. Zira makâsîdü'ş-şerî'a bilgisi, tayin edilen yeni hükümlerin güvenilirliğini ve doğruluk derecesini arttırmaktadır. Böylece istinbat edilen ve mükellef tarafından yerine getirilen hükümlerin akıldışı olmadığı anlaşılır ve gönül huzuru ve rahatlığıyla kabul edilir. Makâsîdü'ş-şerî'a fikhînin bu özellikleri makâsîdü'ş-şerî'anın fikhî usûlü için vaz geçilmez bir bilim dalı olduğunu ortaya koymaktadır.

Fikhî hükümler göz önünde bulundurulduğu zaman bu hükümlerin maslahat esaslı olduğu ve makâsîdü'ş-şerî'anın bu hükümlerin tamamında yer aldığı görülür. Dolayısıyla makâsîdü'ş-şerî'anın bir bütün olarak fıkıh usûlünü kapsadığı söylenebilir. Diğer taraftan hükümlerin istinbatında açıklayıcı ve tamamlayıcı bir rol üslenmesi bakımından da makâsîdü'ş-şerî'a, fıkıh usûlünün hizmetinde olduğu kabul edilebilir. Kaldı ki fıkıh usûlünün önemli bir konusu olan içtihat faaliyetinin isabetli yapılabilmesi, Şâri'in maksadının bilinmesine bağlıdır. Şâri'in maksadı bilinir ve bu doğrultuda hüküm tayin edilirse hüküm daha isabetli olur. Bu da gösteriyor ki makâsîdü'ş-şerî'a bilgisinin fıkıh usûlü ilminin ayrılmaz bir cüz'ü sayılması gerekir. Öte yandan makâsîdü'ş-şerî'a mevzusu hakkında müstakil eserlerin kaleme alınması da bu ilmin müstakil bir bilim dalı olduğunu göstermemektedir. Aksi halde İcmâ, Kıyas ve Mesâlih hakkında müstakil eserler yazıldığı için bunların da müstakil bir bilim dalı olmaları gerekecektir. Hâlbuki bu konuların usul ilminin birer parçası oldukları noktasında ihtilaf bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Abdullah b. Beyye, *Alâkatü mekâsidi's-şerî'a bi usûli'l-fikh*, Kahire: Merkezü Dirâsâti Makâsidi's-Şerî'a'ti'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Ak, Orhan Naci, *Dinde Çıkarımlar Mantiğı ve Dinin Alamı Üzerine*, Trabzon: Erhan Ofset Matbaacılık, 2006
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Affî, Beyrut: Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, t.s.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aslan, Mehmet Selim, "Fıkıh Usulünde Tecdîd Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam ve Yorum*, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Avde, Casir, *İslam Hukuku Felsefesi (Makâsidi's-şerî'a)*, çev. Murat Çiftkaya İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Beşer, Faruk, *Bilgi Fıkıh ve İctihad*, İstanbul: Nûn Yayınları, 2007
- Boz, Halit, "Kur'an'da Lafızların Delalet Şekilleri", *Bingöl Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, Sayı: 5.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreyr, Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, y.y.: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cugaym, Numan, *Turuku'l-keşf'an mekâsidi's-Şâri'*, Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1435/2014.
- Dihlevî, Veliyullah, *el-Müsevvâ şerhu'l-Muvattâ'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dönmez, İbrahim Kafi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Duman, Soner, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Duman, Soner, *Usûl Yazıları*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Duman, Soner. Jabari, Shaker. "Çağdaş Dönemde Usûl-i Fikhın Yenilenmesi Tartışmaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 20/1 (Mart 2020): 199-233.
- Ebû Muhammed Abdulaziz b. Abdisselâm, *el-İmâm fi Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*, thk. Rıdvân Muhtâr b. Ğarbiye, Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Ebû't-Tâhir b. Beşir, İbrâhîm b. 'Abdussamed el-Mehdevî, *et-Tenbîh 'alâ Mebâdi'i't-Tevcîh*, thk. Muhammed Bilhassân Beyrut: y.y., 1428/2007.
- Fâsî, Allâl, *İslam Hukuk Felsefesi (Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar)*, çev. Soner Duman İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, y.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Görgülü, Ülfet, *İnsan Genomuna Müdahale-Etik Tartışmalar-Fikhî Yaklaşımlar*, Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Günay, H. Mehmet, "Muhammed Tahir b. Âşûr'un Makâsıd Anlayışı", *Makâsıd ve İctihâd*, Konya: Yediveren Kitap, 2002.
- Gündüz, Ahmet, *İslam'ın İbadetlerde Kolaylık Anlayışı*. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2018.
- Haçkalı, Abdurrahman, "Şer'î Hükümlerin Genel Amaçları", *Fıkıh Usûlü*, ed. Talip Türcan Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Hâtemî Hüseyin, *İnsan Hakları Öğretisi*. İstanbul: 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsidi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-Kita-bi'l-Mısırî, 2011.

- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Câmi' li 'ulûm İmâm Ahmed*, Mısır: Dârü'l-Felâh, 1430/2009.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn, *Lisân'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdullah b. Abdilhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Medinetü'l-Münevvere: Macma' Melik Fehd, 1995.
- İbnü'l-Arabî Ebû Bekir, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah, *el-Kabes fî Şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah, y.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Karadâvî, Yusuf, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kazvinî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, y.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- Komisyon, *Temel İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Köksal, Asım Cüneyd, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kuyucukluzâde Mehmet Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Külli Kaideler Şerhi*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Nevevî Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392.
- Nureddin el-Hâdimî, *İlmu Mekâsîdî'ş-Şer'iyye*, y.y.: Mektebetü Ubeykân, 1421/2001
- Pekcan, Ali, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, 2004.
- Pekcan, Ali, "Makâsîd Literatürüne Dair", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, sy. 11, 2008.
- Pekcan, Ali, *İslam Hukuku Teorisine Usulî Yaklaşımlar*, Konya: Yediveren Kitap, 2009
- Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (Zaruriyyat-Haciyyat-Tahsiniyyat) İstanbul: 2012.
- Reysûnî, Ahmed, "Makâsîd ve İctihâd", çev. Ahmet Yaman, *Makâsîd ve İctihâd (İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları)* Konya: Yediveren Kitap, 2002.
- Reysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'ş-Şâtibî*, Herndon: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1416/1995.
- Sağlam, Hadi, Hz. Ömer'in Fikhî İctihatlarının İslam Hukukuna Kattığı Dinamizm, Ankara: Kuyu Kitap Yayınları, 2022.
- Sevgili, M. Macit, "İctihâd ve Makâsîdü'ş-Şerî'a", *İslam Hukuk Usûlü*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.
- Şabân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde, y.y.: Dârü İbn Affân, 1417/1997.
- Şenkardeşler, Hatice Boynukalın, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüp el-Lehmî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Tarık b. Avvedallah b. Muhammed, Kahire: Dârü'l-Haremeyn, t.y.

- Türcan, Talip, "Şeriat", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Yaran, Rahmi, "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28/2005.
- Yaşar, Mehmet Aziz, "Makâsîdü'ş-Şerî'â'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019).
- Yaşar, Mehmet Aziz, "Müteariz Kıyasların Tercihinde Makâsîdın Fonksiyonu", *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Adem, "İslam Hukuku Literatüründe Makâsîdü'ş-Şerî'aya Genel Bir Bakış", *İslami İlimlerde Maslahat (Disiplinler Arası Bir Yaklaşım)*, Ankara: Gece Kitablığı, 2017.
- Yûbî, Muhammed Said b. Ahmed b. Mesud, *Makâsîdü'l-edilleti'l-İslamiyye ve alakatüha bi'l-edilleti'ş-şerîyye* Suudi Arabistan: Darü'l-Hicre, 1418
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*, y.y.: Dârü'l-Kütübi, 1994.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 1427.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN *MEFÂTİHU'L-GAYB* ADLI ESERİNDE MÜNÂSEBÂTÜ'L-KUR'AN'A YAKLAŞIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF FAHREDDİN ER-RÂZÎ'S APPROACH TO MUNÂSABÂT AL-QUR'AN IN HIS WORK ENTITLED *MEFÂTİH AL-GAYB*

Yahya ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi; Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri /
Tefsir; ORCID ID: 0000-0002-0774-1755; e-mail: yahyaarslan58@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 5 Eylül 2023 / 5 September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Kasım 2023 / 1 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023/ Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

İnsanlık için hidayet vesilesi olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim çeşitli sebeplerle ve farklı zamanlarda indirilmiştir. Buna rağmen gerek âyetler gerekse sureler arasında bir ilgi ve alaka vardır. Bu alakaya Münâsebâtü'l-Kur'an denilmektedir. Münâsebâtü'l-Kur'an ilmi, lafız veya mana bakımından âyetler ve sureler arasında mevcut olan ilgi ve alakayı konu edinmektedir. Âyetlerin ve farklı görüşler olmakla birlikte surelerin Kur'an'daki tertibi tevkîfî olduğundan bazı âyet ve surelerin arasında münasebet olduğu görülmektedir. Hatta bu münasebet o kadar kuvvetlidir ki herhangi bir âyetin veya surenin yerini değiştirmek mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın üslubundan kaynaklı mantıksal bir bağ söz konusudur. Münasebet ilmine değer veren ve tefsirinde her fırsatta bu münasebete değinen müfessirlerden birisi de Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî "Kur'an'ın tamamı tek bir sure hatta tek bir âyettir." demek suretiyle bu ilme vurgu yapmakta ve gerek âyetler gerekse sureler arasındaki uyumu dikkatlere sunmaktadır. Râzî bu şekilde Kur'an'daki mana bütünlüğünü de ortaya koymaktadır. Münâsebât ilminin önemine binaen bu araştırmada her alanda söz sahibi olan Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb adlı eserinde Münâsebâtü'l-Kur'an'a nasıl yer verdiğini izah ederek onun bu ilimdeki yetkinliğini ve bu ilmin Kur'an'ın anlaşılmasına katkısını da dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır. Yöntem olarak bu tefsirdeki bazı âyetler ve sureler arasındaki münasebet incelenmektedir. Bu çalışma hem âyetler hem de sureler arasındaki münasebetten bahseden Münâsebâtü'l-Kur'an ilminin alt başlıklarıyla değerlendirilmesini kapsamaktadır. Neticede Münâsebâtü'l-Kur'an'ı etkili ve mantıklı bir şekilde ele alan gerek sureler gerekse âyetler arasındaki bağlantıyı tespit ve izah noktasında eşsiz bir maharet sergileyen Fahreddin Râzî'nin, bu ilimdeki hünerini ortaya koyarak "Kur'an'ın tamamı tek bir sure hatta tek bir âyettir." tezini ve iddiasını ispat ettiği ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, Münâsebâtü'l-Kur'an.

Abstract

The Holy Qur'an, sent as a means of guidance for humanity, was revealed for various reasons and at different times. Nevertheless, there is an interest and relevance between verses and suras. This relationship is called Munâsabât al-Qur'an. The science of Munâsabât al-Qur'an deals with the relationship and relevance between verses and suras in terms of wording or meaning. Since the order of verses and surahs in the Qur'an is arbitrary, although there are different opinions, some verses and surahs seem to be related. This is because there is a logical connection arising from the style of the Qur'an. Fahreddin er-Râzî was one of the commentators who valued the science of correspondence and mentioned it at every opportunity in his commentary. Râzî emphasizes this science by saying, "The whole Qur'an is a single surah or even a single verse". In this study, it is aimed to present how al-Râzî included Munâsabât al-Qur'an in his work Mefâtihu'l-Gayb, his competence in this science and its contribution to the understanding of the Qur'an. Mefâtihu'l-Gayb is chosen as the focal point and the relationship between some suras in this commentary is analyzed. This study covers the evaluation of the science of Munâsabât, which talks about the relationship between both verses and surahs, only between surahs. As a result, it is revealed that al-Râzî, who handled Munâsabât al-Qur'an in the most effective way and displayed his skill in determining the connection between suras and verses, proved the thesis and claim that "The whole Qur'an is a single surah or even a single verse".

Keywords: Tafsir, Qur'an, Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, Munâsabât al-Qur'an.

Giriş

Kur'an-ı Kerim; üzerinde düşünmek, anlaşılacak, kavranmak ve hayata tatbik edilmek üzere gönderilen bir hidayet kaynağıdır. İnsanların ondan istifade edebilmesi, aydınlatıcı ve şifa verici mesajlarından yararlanabilmesi, Kur'an'ın ne kadar anlaşıldığıyla doğru orantılıdır.

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında tefsirler başta olmak üzere birçok çalışma yapılmıştır. Kur'an'ın anlaşılması için bazı ilim dalları ihdas edilmiştir. Tüm ilimler Kur'an'ı anlamak için vardır kaidesi gereği her ilim dalı onu anlamının gayretini taşımıştır. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması gayretini taşıyan ilimlerin belki de başında Kur'an İlimleri gelmektedir. Bu ilimler içerisinde de Münâsebâtü'l-Kur'an İlmî'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Münâsebâtü'l-Kur'an, âyetler ve sureler arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu ilişkiyi ise gerek lafız gerekse mana açısından âyetler ve sureler arasında var olan ilgi ve alaka yönünden ele almaktadır. Hem mana hem de lafız yönünden mu'ciz olan Kur'an-ı Kerim'in âyetleri ve sureleri arasında bir ilişkinin olmadığını düşünmek doğru değildir. Öyle ki hiçbir âyetin veya hiçbir surenin bir diğer âyet ve sure ile yerlerinin değiştirilmesi mümkün değildir. Âyetler ve sureler arasında öyle bir ilişki ve münasebet vardır ki birinin yerinin oynatılması tüm manayı bozacak derecede etkiye sahiptir. Çünkü Kur'an'ın üslubundan kaynaklı lafız ve mana açısından mantıksal bir bağ söz konusudur. Bu bağ, münasebet ilmine işaret etmekte ve bu ilmin inceleme alanına girmektedir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında münasebet ilmi büyük önem arz etmektedir.

Eserlerinde münasebet ilmine yer veren alimler elbette mevcuttur. Ancak bu alimler içerisinde münasebet ilmine değer veren ve tefsirinde her fırsatta bu münasebete değinen müfessirlerden birisi de Fahreddin er-Râzî'dir. Kur'an'ın tamamını tek bir sure hatta tek bir âyet olarak değerlendiren Râzî,¹ bu değerlendirmesiyle âyetler ve sureler arasındaki münasebetin önemine vurgu yapmıştır. Zira Râzî, âyetler ve sureler arasındaki lafız ve mana açısından var olan bu mantıksal ilişkiye hemen her fırsatta değinmektedir. Bu yönüyle o, münasebeti etraflıca ele alan ilk müfessir, eseri de ilk tefsirdir denebilir. Tefsirin hemen her yerinde görülen âyetler ve sureler arasındaki münasebetle ilgili değerlendirmeler yukarıdaki yargıyı doğrulamaktadır. Kur'an'daki mana bütünlüğünü ortaya koyan bu özellik Râzî'nin münasebet ilmine verdiği değeri ve bu ilimdeki yetkinliğini de ispatlamaktadır.

Münâsebât ilminin ve Râzî'nin bu ilme attığı değerin önemine binaen bu araştırmada her alanda söz sahibi olan Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı

1 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999), 32/295.

eserinde Münâsebâtü'l-Kur'an'ın yer aldığını izah ederek onun bu ilimdeki konumunu da dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır.

Çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılmakta ve bu tefsirdeki bazı âyet ve sureler arasındaki münasebet incelenmektedir. Aralarındaki münasebetin inceleneceği âyetler ve sureler seçilirken özellikle Münâsebâtü'l-Kur'an ile alakalı diğer çalışmalarda örnek olarak verilmeyen âyet ve sureler ele alınacaktır. Özgünlüğü yakalamaya yönelik bu yöntemle tekrardan da kaçınılmış olacaktır.

Çeşitli sebeplerle, farklı zamanlarda ve yaklaşık yirmi üç yıllık bir süre zarfında indirilmesine rağmen Kur'an'da hiçbir çelişki söz konusu değildir. Çünkü münâsebât ilminin de özellikle vurguladığı üzere hem âyetler hem de sureler arasında çok sağlam bir lafız ve mana bütünlüğü vardır. Âyetler arasındaki bu münasebet surelerde de hem surenin ismi ile içeriği hem surenin başı ile sonu hem de bir surenin sonu ile diğer surenin başı arasında söz konusudur. Dolayısıyla münasebet ilminin kapsamı çok geniştir. Bu çalışmada çalışmanın hacmi de göz önünde bulundurularak örnekler üzerinden âyetler ve sureler arasındaki münasebet incelenecektir. Bu inceleme de Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb adlı tefsiri özelinde yapılacaktır.

Yine bu çalışmada kavramsal çerçeve başlığı altında münâsebât ve Münâsebâtü'l-Kur'an kavramlarının sözlük ve terim anlamları izah edilecektir. Ardından Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb adlı eserinde âyetler ve sureler arası münasebetin değerlendirilmesi noktasında örnekler verilecektir. Çalışmanın sonunda ise genel bir değerlendirme yapılacak, elde edilen ve ulaşılan sonuçlar zikredilecektir. Neticede Kur'an'ın anlaşılması noktasında önemli bir yeri olan âyetler ve sureler arası münasebeti ve münasebete önem veren Râzî'nin bu husustaki yaklaşımı ve değerlendirmeleri ortaya konulacaktır.

Literatür taraması yapıldığında âyetler ve sureler arası münasebeti konu edinen araştırmaların mevcut olduğu görülmüştür.² Ancak Râzî'nin Mefâtî-

- 2 Mustafa Çetin, "Âyetler ve Sureler Arasındaki Münasebet ve İncicam", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 505-543; Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Enayetullah Azimi - Fatih Tok, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'an İlmine Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 287-303; Habip Gül, "Kehf Sûresi'nin İlk Sekiz Âyetinin Sûrenin Diğer Bölümleriyle Münasebeti", *Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2018), 221-237; Şahin Güven, "Celâleddin es-Suyûtî'nin Merâsîdu'l-Metâli' fi Tenâsübi'l-Mekâtî' ve'l-Metâli' İsimli Eseri Bağlamında Sûrelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet", *Biliname* 34/2 (2017), 317-339; Mahmut Sönmez, "Âyetler Arasındaki Münasebetin Kur'an İlimlerindeki Önemi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2020), 69-102; Ersin Kabakçı, "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442.

hu'l-Gayb adlı eseri özelinde ve Râzî'nin âyetler ve sureler arası münasebete yaklaşımı bağlamında bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Alandaki bu eksikliği doldurmak üzere hazırlanan araştırma, bu özgünlüğüyle diğer çalışmalardan ayrılmakta ve ilgili özellik ve özgünlüğü sayesinde alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında çalışmanın temelini teşkil eden ve sürekli zikredilecek olan münâsebât ve Münâsebâtü'l-Kur'an kavramları gerek sözlük gerekse terim anlamları yönünden genel hatlarıyla izah edilecektir. Çalışmanın ana kısmını, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eseri özelinde, âyetler ve sureler arası münasebete yaklaşımı oluşturacağından bu kavramlar hakkında fazla ayrıntıyı girilmeyecektir.

1.1. Tenâsüb/Münâsebet

Tenâsüb (تناسب) tefâul babından mastar olup aslı nesebe (نسب) fiilidir. Münâsebet (مناسبت) ise müfâale babından mastar olup yine aynı kökten/fiilden türetilmiştir. Nesebe (نسب), akrabalık, soy-sop, yakınlık anlamlarına gelmektedir. Bu durumda hem tenâsüb (تناسب) hem de münâsebet (مناسبت), türetildikleri nesebe (نسب) fiiline göre bir yakınlık, ilişki, ilgi, alaka ve aidiyet manalarını içermektedir.³ Yine nesebe (نسب) fiili anne ve babanın bir olduğunu ifade eder. Mesela: "O, sudan bir insan yaratıp ondan *soy sop* ve hısımlık meydana getirendir."⁴ âyeti bu manaya işaret etmektedir. "Falan falancanın akrabasıdır." anlamındaki فُلَانٌ نَسِيبٌ فُلَانٍ deyiminde de görüldüğü üzere nesebe fiili yakınlık, akrabalık manalarına gelmektedir.⁵

1.2. Münâsebâtü'l-Kur'an

Sureler ve âyetler arasındaki lafız ve mana ilişkisini ifade eden Münâsebâtü'l-Kur'an kavramında Münâsebât, terim olarak peş peşe gelen kelime ve cümleler veya art arda zikredilen olaylar arasındaki ilişkiye denilmektedir. Münâsebâtü'l-Kur'an ise âyet ve surelerin kendi içerisinde veya diğer âyet

3 Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beirut: Daru Sâdır, 1993), 1/755; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1957), 1/35; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 2/108; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 201; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2017), 217-218.

4 el-Furkân 25/54.

5 Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991), 801.

ve sureler arasındaki irtibatı, ilgi ve alakayı konu edinen bir ilimdir.⁶ Bu ilim, âyetler arası, âyet içi veya sureler arasındaki içerik, konu, mana ve üslup bütünlüğünü incelemektedir.⁷ Zira Münâsebâtü'l-Kur'an, Kur'an'ı anlamamanın yöntemlerinden birisi olup lafız ve mana açısından âyetleri ve sureleri ilişkisel yönden değerlendirmektedir. Kur'an'ın üslubu gereği böyle bir irtibat olduğundan onun mesajının anlaşılmasında bu irtibatı tespit etmek önemlidir.⁸ Dolayısıyla Kur'an, başından sonuna kadar münasebeti barındıran ve bir bütün halinde incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken ilahi kitaptır. Âyetler ve sureler arasındaki bu ilişki Kur'an'ın i'câzını da ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir.

2. Münâsebâtü'l-Kur'an İlminin Tarihi Seyri ve Önemi

Münâsebâtü'l-Kur'an ilmi hicri dördüncü asırda ortaya çıkan bir ilimdir. Gerek âyetler gerekse sureler arasında bir ilişkinin ve bağlantının olduğundan ilk bahseden kişinin Ebû Bekr en-Nîsâbûrî (ö. 324/936) olduğu kabul edilmektedir. O, bir âyetin diğer âyetin peşinden, bir surenin diğer surenin ardından neden geldiğiyle ilgili hikmetleri araştırmak suretiyle cevaplar üretmeye çalışmıştır.⁹ Nîsâbûrî'den yaklaşık iki asır sonra Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) eserlerinde âyetler ve sureler arasındaki münasebete vurgu yapmışlardır.¹⁰ Bu ilme büyük değer atfeden ve bu ilmi kitabileştiren ise Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) olmuştur. O, hem âyetler hem de sureler arasındaki mana bütünlüğünü her fırsatta dikkatlere sunmuştur. Bununla birlikte Münâsebâtü'l-Kur'an dendiği zaman akla Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480) gelmektedir. Zira o, Nazmu'd-durer fî tenâsubî'l-ây ve's-süver adlı eserinde âyetler ve sureler arasındaki münasebete çok ayrıntılı bir şekilde değinmiştir.¹¹

Münâsebâtü'l-Kur'an, Kur'an'ın lafız ve mana yönünden barındırdığı hikmet ve incelikleri ortaya çıkarmadaki rolü bakımından önemli bir ilimdir. *“Andolsun biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?”*¹² âyetinde de ifade edildiği üzere Kur'an, öğrenmek, incelemek, anlamak ve hayata tatbik edilmek üzere gönderilmiştir. Kur'an'ın bu gönderiliş amaçlarına ulaşmaya katkısı olan ilimlerden birisi de Münâsebâtü'l-Kur'an'dır.

6 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/40; Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, 31/568.

7 Mesut Okumuş vd., *Tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 414.

8 İsmail Kılıç, “Üslubu'l-Kur'an Açısından İnşikâk-ı Kamer Hadisesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 273.

9 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 204; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 203.

10 Okumuş vd., *Tefsir*, 416.

11 Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 2/108; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 205; Okumuş vd., *Tefsir*, 417.

12 el-Kamer 54/17.

Münasebet ilmi, akıl tarafından makul karşılanan ve söylenen söz hususunda söyleyen kişinin kıymeti ve değerinin bilinmesini sağlayan şerefli bir ilimdir.¹³ Kur'an'ın gerek âyetleri gerekse sureleri arasında latîf bir münasebet, insicam ve hüsn-i tertip vardır. Bu münasebet her âyet ve surede hemen görülmeyebilir. Fakat nüzûl sebeplerine, makam muktezasına, mekân ve zamanın gereklerine, muhatapların halet-i ruhiyelerine bakabilenler mükemmel bir münasebet bulunduğunu görmekteyler.¹⁴ Kur'an'ın i'caz yönüne vurgu yapan bu ilim sayesinde âyetler ve sureler arasında var olan hikmet, incelik ve münasebet gibi hususlar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in anlaşılıp hayata tatbik edilebilmesi yolunda büyük bir katkı sunan bu ilim değerli ve önemlidir. Kureyş Suresi ve Fîl Suresi arasındaki münasebetten bahsederken: "Kur'an'ın tamamı tek bir sure hatta tek bir âyettir. Âyetler ve sureler birbirini tasdik eder ve birbirini açıklar."¹⁵ diyen Râzî de esasında Kur'an'ın lafız ve mana bütünlüğüne vurgu yaparak münasebet ilminin önemini ortaya koymaktadır.

3. Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* Adlı Eserinde Münâsebâtü'l Kur'an'a Yaklaşımının Değerlendirilmesi

Bu başlık altında âyetin iç münasebeti, farklı âyetler veya âyet grupları arasındaki münasebet, surelerin başıyla sonu arasındaki münasebet, farklı sureler arasındaki münasebet ve sure içerisindeki konular arasındaki münasebet *Mefâtihu'l-Gayb*'dan örnekler verilerek ele alınacak ve incelenecektir.

3.1. Âyetin İç Münasebeti/Âyetin Kendi İçindeki Münasebeti

Kur'an-ı Kerim hem mana hem de lafız yönünden mucizevi bir kitaptır. Onu okuyan lafzındaki uyumu, tatlılığı ve letafeti hissetmektedir. Zira Kur'an Allah kelmamıdır.¹⁶ Bu sebeple onun nazmı da Allah Teâlâ tarafından belirlenmiştir. Kur'an incelendiğinde bu özelliği hemen dikkatleri çekmektedir. Âyet içerisindeki kelimeler arasında o kadar uyum vardır ki bir kelimenin çıkarılması veya değiştirilmesi bu insicamı ve ahengi bozmak anlamına gelmektedir. Çünkü âyetleri oluşturan her bir kelimenin bir diğer kelime ile gerek lafız gerekse mana bakımından bir irtibatı vardır. Dolayısıyla âyetlerin kendi içerisindeki bu iç uyum Münâsebâtü'l-Kur'an'ın da ilgi alanına girmektedir. Râzî: "وَمَا زَرَقْنَا لَهُمْ يُنْفِقُونَ" *"Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar."*¹⁷ âyetinde kelimeler arası alakaya hatta kelimelerin önce-

13 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/35.

14 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/121-122.

15 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/295; Benzer değerlendirmeler için bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'an*, 2/108.

16 el-Bakara 2/75; et-Tevbe 9/6; el-Fetih 48/15.

17 el-Bakara 2/3.

lik sonralık durumuna göre münasebete değinmektedir. Râzî'ye göre burada "min" teb'iz ifade etmekte olup inananları israftan koruma amacı taşımaktadır. Mefulün öne geçmesi malın bir kısmını tasadduk etmeye teşvik içindir. Yine âyette infak etmenin zikredilmesi zekâta işaret etmektedir.¹⁸ Bu örnek Râzî'nin âyetleri oluşturan kelimeler arasında kurduğu münasebeti ortaya koymaktadır.

Diğer yandan bir âyet içerisinde birden fazla konunun olduğu da vakidir. Bu durumda bir âyette var olan farklı konuların bile birbiriyle münasebeti söz konusudur. Fahreddin Râzî tefsirinde bu inceliklere ve ahenge değinmek suretiyle âyetlerin kendi içerisindeki münasebeti ortaya koymaya çalışmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından bazı âyetleri örnek vermek gerekmektedir. Mesela: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا* *"Sana, hilalleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışındır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."*¹⁹ âyetinde hilallerden ve evlere girmekten bahsedilmektedir. Cahiliye döneminde bir şeye niyet eden kişiye bu niyetini yerine getirmek zor gelirse ya da ihrama girdiklerinde önemli bir iş için evlerine girmeleri gerekirse evlere kapılarından girmez arka taraftan girerlerdi. Âyet hem bu yanlış uygulamayı ortadan kaldırmak hem de ayın durumlarıyla ilgili soru soranlara asıl sorulması gerekenin ne olduğunu göstermek üzere inmiştir.²⁰

Ayın tam veya noksan olmasını yani incelenmesi sonra artarak dolunay olması ve tekrar incelenmesini soranlara ayın varlığının asıl hikmetiyle cevap verilmesi ve evlere kapıdan girilmesinin emredilmesi arasında elbette bir münasebet vardır. Bir âyette var olan bu iki konunun birbiriyle münasebetinin olmadığını düşünmek doğru değildir. Fahreddin Râzî bu âyet içerisindeki hususlar arasında var olan münasebete değinmekte ve bu münasebeti izah etmektedir. Ona göre insanların ayın hallerinden sormalarına karşın Allah Teâlâ'nın ayın hikmetlerinden bahsetmesi âyetin nüzûl sebepleriyle alakalı-

18 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/276.

19 el-Bakara 2/189.

20 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 3/553; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/249-250; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 28-29; Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Beyrut: Daru l'İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999), 1/234-236; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 1/522; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 2/23.

dır. Müşriklerin ihramlıyken evlere arkalarından girmeleri genelde hac döneminde. Onların sorularına değil de farklı bir hususa cevap verilerek hacca yaptıkları yanlış düzeltme amacı güdülmüştür. Diğer yandan asıl iyiliğin evlere arkalarından girmek olmadığı, aksine takva sahibi olmakla evlere kapılarının girmek olduğu vurgulanarak, gereksiz soru sormayı ve cahiliye davranışlarını bırakın, size faydası olacak şeyleri sorun, denmektedir. Yani esasında sorulması gereken ayın hikmetleri ve nasıl takvalı olunur sorusu olmalıdır. Neticede evlere arkalarından girmekte nasıl hayır yoksa soruları aksi yönde sormakta da hayır yoktur. Soru sorarken bile kişi seviyesini bilip seviyeli bir soru sormalıdır. Asıl yapılması gereken cahiliye adetlerinden kurtulmanın yollarını gösterecek sorularla meşgul olmaktır. Hilaller hakkında soru soranların sorma biçimlerinin yanlışlığı bir temsille yani evlere girmenin şekli ile izah edilmiştir.²¹

Görüldüğü üzere bu âyette hilaller, cahiliye adetleri ve bu adetlerin yerini alması gereken doğru davranışlar yani takva olmak üzere farklı konular dile getirilmiştir. Bu konular birbirinden bağımsız gibi görünse de âyetin nüzûl ortamının bilinmesiyle aralarındaki münasebet de ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında münasebetin önemini de ortaya koymaktadır.

Râzî, Bakara Suresi 285. âyet olan: *أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمِنَ بِاللَّهِ* Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: 'Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz.' Şöyle de dediler: 'İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır.'²² âyetinde de iç münasebete değinmekte ve kelimeler arasındaki insicamı çok beliğ bir şekilde ortaya koymaktadır. Râzî; Allah, melekler, kitaplar ve peygamberler arasındaki münasebeti bu dört derecenin bilinmesinin imanın gereklerinden olduğuyla izah etmektedir. Dolayısıyla peygamber, kitap ve melek gibi diğer şeyleri bilmek her şeyi yaratan, hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ı bilmekle mümkündür. Bunun için âyette ilk etapta Allah'a iman zikredilmiştir. İkinci etapta ise meleklerle iman dile getirilmiştir. Çünkü melekler Allah ile kulları arasında bir vasıta. Allah (c.c.) vahyini melekleri

21 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/286; Benzer değerlendirmeler için bk. Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâit-Turasî'l-Arabi, ts.), 1/203; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 1/218; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beirut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994), 1/468; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tiirkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/291.

22 el-Bakara 2/285.

aracılığıyla peygamberlerine bildirmiştir. Bu sebeple Allah'a imandan sonra meleklerle iman gelmektedir. Üçüncü sırada ise meleklerin Allah'tan alıp insanlara ulaştırdığı vahye yani kitaplara iman vardır. O, bu hususu bir darb-ı meselle izah etmektedir. Işığını güneşten alan ay asıldır. Işık ise aya sonradan dahil olmuştur. Bu durumda melekler asıl olan ay gibi vahiy ise ayın sonradan nurlanması gibidir. Yani ayın kendisi derece açısından nurlanmasından önce olduğu gibi melek de vahiyden öncedir. Bu sebeple melekler kitaplardan önce zikredilmiştir. Dördüncü mertebede ise peygamberlere iman vardır. Çünkü onlar vahyin nurunu meleklerden almışlardır. Bunun için dördüncü sırada zikredilmişlerdir. Râzî bu izahlardan sonra bu dört derecenin sıralanmasında büyük hikmetler ve sırlar olduğunu, bu hikmet ve sırların da kitaplarda açıklanmasının uygun olmayacağını, yukarıda söylenen açıklamalarla yetinilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²³ Görüldüğü üzere Râzî âyet içi münasebeti çok veciz bir şekilde ifade etmektedir. Bu da onun münasebet ilmine verdiği değeri ve bu ilimdeki derinliğini ortaya koymasından önem arz etmektedir.

3.2. Farklı Âyetler veya Âyet Grupları Arasındaki Münasebet

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim toptan değil, tedricen indirilmiştir. Yani vahiy farklı zamanlarda bir âyet, bir sure veya birkaç âyet şeklinde gönderilmiştir. Bir surenin âyetlerinin farklı zamanlarda veya aynı zamanda gelmesi âyetler arasındaki irtibat ve insicama engel değildir. Hatta vahyin farklı zamanlarda gelmesi âyetler arasındaki münasebeti arama noktasında bir vesiledir. Çünkü farklı sebeplerle farklı zamanlarda inen âyetler arasında bir irtibatın olmadığı düşünülebilir. Bu sebeple âyetlerin tedricen indirilmiş olması münasebeti arama noktasında önemli bir etkidir.

Fahreddin Râzî, âyet içi münasebete değindiği gibi âyetler arası münasebete de önem vermiş ve bu hususta değerlendirmeler yapmıştır. Râzî'nin âyetler arası münasebete dair değerlendirmeleri için Furkân Suresi 63-77. âyetleri örnek olarak vermek mümkündür. Bu âyetlerde Allah Teâlâ cennetle mükafatlandıracağı has kulların özelliklerinden bahsetmektedir. Bu has kullar; yeryüzünde vakarlı bir şekilde yürümekte, geceleri Allah Teâlâ'ya ibadetle geçirmekte, cehennemden Allah'a sığınmakta, harcamalarında israf ve cimrilikten kaçınarak iktisatlı davranmakta, Allah Teâlâ'ya ortaklar koştuktan, cana kıymaktan ve zinadan sakınmakta, yalancı şahitlikten, faydasız işlerden kaçınmakta, Allah Teâlâ'nın âyetleri karşısında duyarlı davranmakta, eşleri ve göz aydınlığı olan çocukları hususunda dua etmektedirler.²⁴

23 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/107-108.

24 el-Furkân 25/63-77. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vüicûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabî, 1986), 3/290-297; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdur-

Yukarıda zikredilen âyet grupları arasında önemli münasebetler bulunmaktadır. Allah Teâlâ, takva sahibi olan bu has kullarının özelliklerini zikrettikten sonra onlara vereceği ihsandan bahsetmektedir.

Râzî, Allah'ın (c.c.) kullarına vereceği ihsanın menfaatler ve tazim olduğunu ifade ettikten sonra bu kulların elde edeceği menfaatlerin: *أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا* "İşte onlar, sabretmelerine karşılık cennetin yüksek makamlarıyla mükaflatlandırılacaklar."²⁵ âyetinde ifade edilen cennetin yüksek makamları olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde cennetin yüksek makamları anlamına gelen *غُرْفَةُ* (الغرفة) kelimesini izah etmek için ise aynı kelimenin zikredildiği Sebe' 37²⁶ ve Zümer 20.²⁷ âyetler arasında münasebet kurmaktadır.²⁸

Bu âyet grubunda Râzî'nin kurduğu bir diğer münasebet ise ta'zîmdir. *وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا* "Orada esenlik dileği ve selamla karşılanacaklardır."²⁹ âyetini delil getirerek bu has kullara ta'zîm edileceğini ifade etmektedir. Has kullara kimin ta'zîm edeceğini ise: *وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ* "Melekler de her bir kapıdan yanlarına girerler (ve şöyle derler): Sabretmenize karşılık selam sizlere."³⁰ âyetiyle münasebet kurarak melekler olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan o: *قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ* "Çok merhametli olan Rab'den bir söz olarak (kendilerine) "Selam" (vardır)."³¹ âyetiyle irtibatlandırarak has kullara Allah Teâlâ'nın da ta'zîm edeceğini belirtmektedir.³²

Yukarıdaki izahlarda görüldüğü üzere Râzî hem Furkân Suresi'ndeki âyet grubu arasında hem de bu âyetlerle başka surelerdeki âyetler arasında çok makul bir irtibat kurmaktadır. Bu örnek de yine onun tefsirinde münasebet ilmine verdiği değeri ve önemi ortaya koymaktadır.

Bir diğer örnek de Bakara Suresi'nin 183 ve 186.³³ âyetleri arasında kurulan münasebettir. 183, 184 ve 185. âyetlerde orucun farziyetinden, oruçla ilgili birtakım hükümlerden ve Kur'an'ın Ramazan Ayı'nda inmesinden bahsedilmektedir.³⁴ 186. âyette ise: "Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler

rahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 3/32333; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 13/67-86; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1997), 4/130-132.

25 el-Furkân 25/75.

26 Sebe' 34/37.

27 ez-Zümer 39/20.

28 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/487.

29 el-Furkân 25/75.

30 er-Ra'd 13/23-24.

31 Yâsîn 36/58.

32 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/488.

33 el-Bakara 2/183-186.

34 el-Bakara 2/183-186. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut:

ki), gerçekten ben (onlara çok) yakıным. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.”³⁵ şeklinde duadan, duaya icabetten bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere oruçtan ve duadan bahseden âyetler arasındaki münasebet ilk bakışta pek anlaşılmamaktadır. Fakat Fahreddin Râzî bu âyetler arasındaki münasebeti üç yönden izah etmektedir.

Ona göre, Allah Teâlâ ilk önce orucun farzietini ve bazı hükümlerini açıkladıktan sonra verdiği hidayet sebebiyle kendisinin yüceltilmesini istemektedir. 185. âyetin sonundaki: *وَلِتَكْمَلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* “Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah’ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”³⁶ kısmıyla esasında bir zikir sayılan tekbir ve şükür emrederek kullarına yakın olduğunu, onları her an işittiğini ve dualarına icabet edeceğini beyan etmektedir.³⁷

İkinci olarak Râzî, Hz. İbrahim’in (a.s.) dua etme şekliyle delillendirerek bu âyetler arasında bir münasebet kurmaktadır. İbrahim (a.s.): *الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ الَّذِي يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي* “O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifa verir. O, benim canımı alacak ve sonra diriltecek olandır. O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğumdur. Ey Rabbim! Bana bir hikmet bahşet ve beni salih kimseler arasına kat.”³⁸ şeklindeki yakarışında önce Allah Teâlâ’yı övmekte sonra O’na dua etmektedir. İzahı sadedinde olduğumuz âyetlerde de Allah Teâlâ, tekbir ve şükür emretmek suretiyle önce senanın sonra duanın edilmesi gerektiğini bildirmektedir.³⁹

Râzî bu âyetler arasında, orucun farz kılındığı ilk zamanlardaki bazı hükümlere işaret ederek bir münasebet daha kurmaktadır. Orucun farz kılındığı ilk zamanlar oruçlu kimse iftardan sonra uyuyunca oruçluya haram olan şeyler devreye girmektedir. Yani şuanaki haliyle uygulanan imsağa kadarki serbestlik yoktu. Bu durum Müslümanlara ağır gelmiş ve bazıları günaha düşmüşlerdi. İşte Allah Teâlâ oruçla ilgili âyetlerden sonra duadan bahseden âyeti indirmek suretiyle üzerlerindeki ağır hükmü kaldıracağını ve tövbe etmeleri halinde dualarına icabet ederek tövbelerini kabul edeceğini bildir-

Daru’l-Fikr, ts.), 1/426-468; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 1/207-213; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 2/154-187; Ömer Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 1/242-248.

35 el-Bakara 2/186.

36 el-Bakara 2/185.

37 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/260.

38 eş-Şuarâ 26/78-83.

39 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/260.

mehtir.⁴⁰ Bu izahlar Râzî'nin âyetler arasındaki münasebete verdiği değeri ve bu münasebeti ortaya koymadaki yetkinliğini göstermesi bakımından önem arz eden bir örnektir. Ayrıca bu örnekler, Kur'an'ın bir bütün halinde anlaşılması gerektiği noktasında münasebet ilminin de önemini ortaya koymaktadır.

3.3. Surelerin Başıyla Sonu Arasındaki Münasebet

Münâsebâtü'l-Kur'an ilmi içerisinde âyetler arasında olduğu gibi sureler arasındaki münasebet de büyük önem arz etmektedir. Bu münasebet kurulurken özellikle birinci âyetle son âyet arasındaki irtibatın nasıl olduğu hususu üzerinde durulmaktadır. Râzî de *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsirinde surelerin başıyla sonu arasındaki münasebete hemen her surede değinmiştir. Surelerin başıyla sonu arasındaki münasebeti ise genelde surelerin sonunda zikretmektedir. Bu başlık altında konunun vuzuha kavuşması için birkaç örnek verilecektir.

Fahreddin Râzî Kur'an'ın en uzun suresi olan Bakara Suresi'nde son iki âyetle ilk âyetler arasında çok güzel ve mantıklı bir münasebet kurmaktadır. Allah Teâlâ bu surenin başında gayba inanan, namazlarını kılan, kendisine verilen rızıklardan infak eden takva sahibi kullarını methetmektedir.⁴¹ Surenin sonunda ise başında methedilen kulların Ümmet-i Muhammed olduğunu bildirmektedir. Surenin sonundaki: *أَمَّنَ الرَّسُولُ بَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ* "Mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: O'nun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz."⁴² ifadeleri ile surenin başındaki: *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* "Onlar gayba inanırlar."⁴³ şeklinde zikredilen kısım murad edilerek bir nevi gaybın ne olduğu açıklanmaktadır. Yine âyetin: *وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* "Onlar namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar."⁴⁴ kısmı ise: *سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا* "Onlar namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar."⁴⁵ şeklinde ifade edilen mü'minlere işaret etmektedir. Burada mükellef oldukları ibadetleri yerine getiren mü'minler zikredilerek adeta işitme ve itaat etmenin nasıl olduğu gözler önüne serilmektedir. Diğer yandan: *عَفْرَانِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ* "Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda

40 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/260.

41 el-Bakara 2/1-5. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Kathêr, 2017), 1/35-43; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/46-52; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/14-15; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/21-29.

42 el-Bakara 2/285.

43 el-Bakara 2/3.

44 el-Bakara 2/285.

45 el-Bakara 2/3.

dönüş yalnız sanadır.”⁴⁶ âyeti ile de surenin başındaki: “وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ” *Ahirete de kesin olarak inanırlar.*⁴⁷ kısmı arasında bir münasebet kurularak ahirete inananların, dönüşün Allah’a olduğunu bildikleri ve bunun için bağışlanma diledikleri ifade edilmektedir. Mü’minlerin özelliklerinden bahsettikten sonra onların Allah Teâlâ’ya nasıl yalvarıp dua ettiklerini bildiren: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!”⁴⁸ âyetini surenin başındaki: “إِنَّكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” *İşte onlar Rablerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.*⁴⁹ âyetiyle irtibatlandırmaktadır. Râzî, surenin başıyla sonu arasındaki bu münasebeti ifade etmek üzere de: “Bak, surenin başıyla sonu arasındaki münasebet nasıl ortaya çıktı.” değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁵⁰

Râzî’nin, ne güzel bir münasebet var, dediği surelerden birisi de Mâide Suresi’dir. Bu surenin ilk âyeti: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin. İhranlı iken avlanmayı helâl saymamanız kaydıyla, okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helal kılındı. Şüphesiz Allah istediği hükmü verir.”⁵¹ şeklindedir. Bu ilk âyette Allah Teâlâ, inananlara hitap etmek suretiyle akitlerin yerine getirilmesi, ihramlı iken avlanılmaması ve bazı hayvanların helallığı gibi hükümler koymaktadır. Surenin sonunda ise: لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ “Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümranlığı yalnızca Allah’ındır. O her şeye hakkıyla gücü yetendir.”⁵² buyrulmaktadır. Bu âyetler ışığında surenin başıyla sonu arasındaki münasebete bakıldığında sure: “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.”⁵³ şeklinde yaratıcı ile kullar arasındaki bir sözleşmeyi / ahitleşmeyi hatırlatarak başlamakta olup bu emir şeriata işaret etmektedir. Sure: “Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümranlığı yalnızca Allah’ındır. O her şeye hakkıyla gücü yetendir.”⁵⁴ şeklinde bitmektedir ki bu husus da hakikate işaret etmektedir. Dolayısıyla sure şeriatla başlamakta ve Allah Teâlâ’nın azameti, kudreti ve yüceliği hatırlatılarak hakikatle bitmektedir.⁵⁵ Görüldüğü üzere Râzî surenin başıyla sonu arasında hakikat ile şeriat arasındaki irtibattan istifade ederek çok değerli bir münasebet kurmaktadır.

Râzî’nin surelerin başıyla sonu arasında kurduğu münasebete bir örnek de Zuhuruf Suresi verilebilir. Zuhuruf Suresi’nin sonunda iman etmeyen bir ka-

46 el-Bakara 2/285.

47 el-Bakara 2/4.

48 el-Bakara 2/286.

49 el-Bakara 2/5.

50 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/106.

51 el-Mâide 5/1.

52 el-Mâide 5/120.

53 el-Mâide 5/1.

54 el-Mâide 5/120.

55 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/469; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/403-404.

vimden bahsedilmektedir. Hem de: *وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ* "Andolsun, onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette, "Allah" derler. Öyleyken nasıl döndürülüyorlar?"⁵⁶ âyetinde de buyrulduğu üzere onlar kendilerini yaratanın Allah Teâlâ olduğunu bilmelerine rağmen O'nu inkâr etmektedirler. Surenin başında da yine peygamberlerle alay eden bu sebeple Allah Teâlâ tarafından uyarılan bir topluluk zikredilmektedir. Bu topluluk da: *وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ* "Andolsun, onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka, "Onları mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen (Allah) yarattı" diyeceklerdir."⁵⁷ âyetinde ifade edildiği üzere her şeyin yaratıcısının kim olduğunu bilen bir topluluktur. Surenin hem başında hem de sonunda inkâr edenlerin yaratıcıyı bilmeleri hususu dile getirilerek esasında onlar uyarılmaktadırlar. Yani bu itikada sahip olan bir kişi veya topluluk nasıl olur da faydası ve zararı olmayan, bayağı cisimlere, pis putlara ve cansız nesnelere tapabilir, şeklinde bir uyarı niteliği taşımaktadır.⁵⁸ Görüldüğü üzere surenin başıyla sonu arasında inkâr edenler ve onların genel karakterleri hususunda bir irtibat söz konusudur.

3.4. Farklı Sureler Arasındaki Münasebet

Mefâtihu'l-Gayb'da Râzî, farklı sureler arasında da münasebet kurmaktadır. Tefsiri incelendiğinde hemen her surede bu özelliği görmek mümkündür. Tabi bu özellik peş peşe gelen sureler arasındadır. Bu da Râzî'nin Münâsebâtü'l-Kur'an ilmindeki üstünlüğünü ve yetkinliğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Farklı sureler arasında Râzî'nin nasıl bir münasebet kurduğunu daha net görebilmek için bazı örnekler vermek uygun olacaktır.

İlk örnek Münâfikûn Suresi'nden verilebilir. Münâfikûn Suresi ile Cuma Suresi arasında birtakım münasebet vardır. Cuma Suresi: *هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ* "O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir."⁵⁹ âyetinde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamber olarak gönderilmesini dile getirmektedir. Aynı şekilde bu sure: *مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْبَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا بَشَرًا مِثْلَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا* "Teorlatla yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir. Allah'ın âyetlerini inkâr eden topluluğun hali ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez."⁶⁰

56 ez-Zuhruf 43/87.

57 ez-Zuhruf 43/9.

58 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/649; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jîl, 1979), 3/156.

59 el-Cuma 62/2.

60 el-Cuma 62/5.

âyetinde ise bir darb-ı meselle hem kalben hem de lisanen inkâr edenlerden bahsetmektedir. Münâfikûn Suresi ise dil ile yalanlamaksızın kalben yalancı ve kalp ile tasdik etmeksizin dil ile tasdik edenlerden yani münafıklardan haber vermektedir. Dolayısıyla inanç bakımından kafirler ve münafıklar olmak üzere iki grup insan tipinin örnek verilmesiyle iki sure arasında bir münasebet söz konusudur. Diğer yandan Cuma Suresi'nin sonunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ta'zîm gösterilmesi, Cuma namazına riayet edilmesi, münafıklara ve adetlerine saygının terk edilmesi zira onların yalancı oldukları hususlarında Müslümanlara bir tembih söz konusudur. Münâfikûn Suresi ise münafıkların yalancı olduklarına vurgu yaparak şöyle başlamaktadır: إِذْ جَاءَكَ الْمُتَنَفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَنَفِقِينَ لَكَاذِبُونَ (Ey Muhammed!) Münafıklar sana geldiklerinde, "Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz" derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder."⁶¹ Burada da yine bir surenin biterken kapsadığı hususlarla diğer surenin başlarken kapsadığı hususlar arasında bir münasebet vardır.⁶²

Sureler arası münasebete Tegâbün Suresi ile Münâfikûn Suresi'ni de vermek mümkündür. Bu ikisi arasında çok açık bir münasebet vardır. Yukarıda da bahsedildiği üzere Münâfikûn Suresi'nde münafıkların yalancı olduklarından gerek gizli gerekse açıktan yaptıkları işlerin boş ve gereksiz olduğundan haber verilmektedir. Tegâbün Suresi'nde ise: يَغْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تَعْلَمُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ "Göklerdeki ve yerdeki her şeyi bilir. Gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilir. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir."⁶³ âyetiyle onlara açık bir tehdit söz konusudur. Aynı şekilde Münâfikûn Suresi'nde: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ "Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah'ı zikretmekten alkoymasın. Her kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir."⁶⁴ âyetiyle Allah Teâlâ'yı zikretmek ve O'na şükretmek tembih edilmekte Tegâbün Suresi de: يَسْبِغُ لَكُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tespih eder. Mülk yalnızca O'nundur, hamd de O'na mahsustur. O her şeye hakkıyla gücü yetendir."⁶⁵ âyetiyle başlayarak yine Allah Teâlâ'yı tespih etmek dolayısıyla O'nu hatırlamak ve O'na şükretmek dile getirilmektedir.⁶⁶ Görüldüğü üzere bu iki sure arasında hem münafıkların özelliklerine dikkat çekilmesi hem de Cenab-ı Allah'ı tespih ve O'na şükür edilmesi noktasında benzerlik ve zıtlık yönüyle bir münasebet söz konusudur.

61 el-Münâfikûn 63/1.

62 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/545.

63 et-Tegâbün 64/4.

64 el-Münâfikûn 63/9.

65 et-Tegâbün 64/1.

66 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/551.

Râzî, Zilzâl ve Beyyine Sureleri arasında da iki tane münasebet kurmaktadır. Beyyine Suresi'ndeki: جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَوَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ *Rableri katında onların mükafatı, içlerinden ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu mükafat Rablerine derin saygı duyanlara mahsustur.*"⁶⁷ âyetinde de ifade edildiği üzere ahirette mü'minlerin mükafatlarından bahsedilmektedir. Bu mükafatlardan haber verilince sanki mükellefler, mükafatın ne zaman olacağını sormuşlar, Zilzâl Suresi de: إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا *Yeryüzü kendine has sarsıntıya uğratıldığı zaman.*"⁶⁸ şeklinde bir ifadeyle onlara cevap vermiştir. Bu iki sure arasındaki bir diğer münasebet ise Allah Teâlâ Beyyine Suresi'nde kafirlere cehennemle korku salarken mü'minlere ise cenneti vadetmektedir. Zilzâl Suresi'nin son iki ayetinde ise: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ *Artık kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse onun mükafatını görecektir. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük işlerse onun cezasını görecektir.*"⁶⁹ buyurmak suretiyle ceza ve mükafatı cem etmekte yani bir arada toplamaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla bu iki sure arasında ceza ve mükafat özelinde bir münasebet söz konusudur.

Âdiyât ve Kâria Sureleri arasında ise Râzî önemli bir münasebet kurmaktadır. Âdiyât Suresi: إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ *O gün onların Rabbi kendilerinin her halinden mutlaka haberdardır.*"⁷¹ âyetiyle bitince sanki o gün hangi gündür şeklinde bir soru sorulmuştur. Bunun üzerine sorulan bu soruya cevap kabilinden Kâria Suresi'nde: الْفَارَعَةُ *Yürekleri hoplatan büyük felaket!*"⁷² şeklinde bir cevap verilmiş ve o günün kıyamet günü olduğu vurgulanmıştır.⁷³ Böylece soru-cevap yöntemiyle bu iki sure arasında bir münasebet kurulmuştur.

Razî'nin mükemmel bir münasebetin olduğundan bahsettiği bir diğer örnek ise Kevser Suresi ile Maûn Suresi'dir. Bu iki surede dörder önemli özellik vardır. Maûn Suresi'nde münafıkların dört özelliği vurgulanırken Kevser Suresi'nde bu özelliklere mukabil ayrı dört özellik zikredilmektedir. Maûn Suresi'nde: طَعَامَ الْمَسْكِينِ *İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir.*"⁷⁴ âyetiyle cimrilik; فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ *Onlar namazlarını ciddiye almazlar.*"⁷⁵ âyetiyle namazı terk etmek; هُمْ يَبْرَأُونَ *Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar.*"⁷⁶ âyetiyle namazda gösteriş yapmak;

67 el-Beyyine 98/8.

68 ez-Zilzâl 99/1.

69 ez-Zilzâl 99/7-8.

70 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/253.

71 el-Âdiyât 100/11.

72 el-Kâria 101/1.

73 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/265.

74 el-Maûn 107/2-3.

75 el-Maûn 107/5.

76 el-Maûn 107/6.

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ “Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.”⁷⁷ âyetiyle ise zekâta engel olmak özellikleri münafıkları tanıtmak üzere zikredilmektedir. Bu özelliklere mukabil Kevser Suresi’nde: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ “Şüphesiz biz sana Kevseri verdik.”⁷⁸ âyeti cimriliğe mukabil zikredilmekte ve biz sana çokça verdiğimiz gibi sen de çokça ver ve cimrilik yapma denilmektedir. “Onlar namazlarını ciddiye almazlar.”⁷⁹ âyetinde işaret edilen namazı terk edenlere karşılık، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ، “O Halde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes.”⁸⁰ âyetiyle namaza devam etmek emredilmiştir. “Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar.”⁸¹ âyetinde ifade edilen gösterişe karşılık، “O Halde, Rabbin için namaz kıl.”⁸² âyetiyle riyakarlık yapmadan Allah’ın rızasını gözetmeye vurgu yapılmıştır. “Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.”⁸³ âyetinde vurgulanan cimriliğe karşılık “kurban kes.”⁸⁴ emriyle tasadduk yapmaya teşvik edilmiştir.⁸⁵ Görüldüğü üzere Maûn Suresi’nde münafıklar hakkında zikredilen dört çirkin özelliğe karşılık Kevser Suresi’nde dört güzel haslet zikredilmektedir. Neticede Râzî bu iki sure arasında çok önemli münasebetler kurmuştur. Yukarıdaki örnekler, Râzî’nin farklı sureler arasında kurduğu münasebet ve bu münasebetin delillendirilmesi meselesindeki yetkinliğini ve otoritesini gözler önüne sermektedir. Diğer yandan bu örnekler, genel bir bakış açısıyla Kur’an-ı Kerim’in daha iyi anlaşılmasına katkı sunmakta, Kur’an’ı anlama noktasında parçacı bir yaklaşımın da önüne set olmaktadır.

3.5. Sure İçerisindeki Konuların Münasebeti

Kur’an-ı Kerim’in temel konuları tevhit, nübüvvet ve ahirettir. Bunlarla birlikte Kur’an, tali konular şeklinde ifade edilen birçok konuyu da içermektedir. Bu konuların Kur’an’ın genelinde olduğu gibi bir surede de olması mümkündür. Kur’an’ın genelindeki konular arasında nasıl bir insicam ve irtibat varsa sure içerisindeki konular arasında da münasebet söz konusudur. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve Râzî’nin bu husustaki görüşlerinin tespiti için birkaç örnek vermekte fayda vardır.

Mesela Nisâ Suresi birçok mükellefiyeti içermektedir. Bu farklı farklı sorumlulukların/konuların bir surede bulunması o surenin konu bakımından uyumsuzluk arz ettiği anlamına gelmemektedir. Zira ‘Kur’an’ın tamamı bir âyet gibidir.’ düsturundan hareketle bu konuların her birinin arasında bir

77 el-Maûn 107/7.

78 el-Kevser 108/1.

79 el-Maûn 107/5.

80 el-Kevser 108/2.

81 el-Maûn 107/6.

82 el-Kevser 108/2.

83 el-Maûn 107/7.

84 el-Kevser 108/2.

85 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/307.

irtibat söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Nisâ Suresi'nin başında Allah Teâlâ çocuklara, kadınlara ve yetimlere şefkatle muamele edilmesini, onlara acınmasını, mallarının korunmasını ve haklarına riayet edilmesini emretmektedir. Buna karşılık sure: *يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ* "Senden fetva istiyorlar. De ki: Allah size "kelâle" (babasız ve çocuksuz kimse)nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor."⁸⁶ âyetiyle bitmekte ve hak, hukuk, mal ve malın korunması anlamına gelen mirasa vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla surenin başındaki konular ile sonundaki konular arasında mal-mülk, hak-hukuk bağlamında bir münasebet bulunmaktadır.⁸⁷

Yine Nisâ Suresi'nde abdest, teyemmüm, namaz ve müşriklerle savaş gibi mevzular zikredilmektedir. Bu hususlar ise genelde nefislere ağır gelen konulardır. Bu sebeple sure: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا* "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah üzerinizde bir gözetleyicidir."⁸⁸ âyetinin emrettiği takva ile başlamaktadır. Yani bu surede emredilen mükellefiyetler her ne kadar nefislere ağır da gelse, Yaratıcı'ya karşı saygı duymak, O'na karşı gelmekten sakınmak gerekmektedir. Dolayısıyla bu emirler takvanın gereği olarak yerine getirilmelidir. Bu açıdan takva özelinde konular arasında bir münasebet söz konusudur.⁸⁹

Diğer yandan: "Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan"⁹⁰ ifadelerinde de görüldüğü üzere Allah yaratıcıdır. Kullar ise yaratılmıştır. Kulluk, emirlere uymayı, yaratıcılık ise emirlerine uyulmayı gerekli kılmaktadır. Yani Yaratıcı ile kullar arasındaki münasebet, yaratıcının emretmesi, kulların ise emirlere ittibas ve yasaklardan kaçınması olunca yaratıcılık ve takva bağlamında konular arasında bir insicam ve irtibat söz konusudur.⁹¹

Yukarıdaki izahlarda da görüldüğü üzere gerek çocuklar, kadınlar ve yetimlere şefkat ve merhametle muamele edilmesi, onların hak ve hukuklarının korunması gerek abdest, teyemmüm, namaz ve savaş gibi nefse ağır gelen hususlar gerekse surenin diğer konularından olan miras, evlilik ve boşanma gibi mevzular arasında yaratıcılık, kulluk, emretme ve emirlere uyma bağlamında bir irtibatın olduğu ortaya çıkmaktadır.

86 en-Nisâ 4/176.

87 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/475.

88 en-Nisâ 4/1.

89 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/475.

90 en-Nisâ 4/1.

91 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/476.

Sure içi konuların birbiriyle münasebetinin ortaya konulması bakımından Maûn Suresi'ni de örnek vermek mümkündür. Bu surenin birinci kısmında inanmayanların özelliklerinden olan ahireti inkâr etmek, yetimleri itip kakmak, yoksulları doyurmamak gibi hususlar dile getirilmektedir.⁹² İkinci kısmında ise ibadetlerinde riyakârlık yapanlardan ve iyiliğe engel olanlardan bahsedilmektedir.⁹³

Yukarıda görüldüğü üzere Maûn Suresi konu bakımından ikiye ayrılmaktadır. Bu iki konunun bir surede bulunması aralarında bir münasebetin olmasını gerekli kılmaktadır. Râzî bu münasebete değinmekte ve üç noktada çok güzel izahlar yapmaktadır. Bu izahlardan birincisine göre yetimlere eziyet etmek, yoksulları doyurmamak nifak alametidir. Aynı şekilde huşudan uzak, samimiyetsiz bir şekilde kılınan namaz da münafıkların özelliklerindedir. Dolayısıyla hem insanlara hem de Allah Teâlâ'ya karşı takınılan münafıkça tutumlar açısından surenin birinci ve ikinci kısmı arasında bir irtibat söz konusudur.⁹⁴

İkinci izaha göre ise yetimlere eziyet etmekten ve yoksulları doyurmayı teşviğin terk edilmesinden bahsedilince, sanki birisi 'Namaz kötülüklerden alıkoymaz mı?' diye sormuş da ona 'Riyakârca kılınan namaz bu münafıkça davranışlardan nasıl alıkoysun.' diye cevap verilmiştir. Dolayısıyla soru-cevap yöntemiyle namazın fayda sağlayıp sağlamaması açısından bir irtibat söz konusudur.⁹⁵

Üçüncü izaha göre ise "yazıklar olsun ifadesi" çok ağır suçların işlenmesi karşılığında kullanılmaktadır. Bu durumda surenin birinci kısmında yetimlere eziyet etmek ve yoksulu doyurmayı teşvik etmenin terk edilmesi, Allah Teâlâ'nın kullarına karşı şefkatinin kötüye kullanılması ve bu hususta hataya düşülmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde ibadetlerde riyakârca bir tutum sergilemek ve iyiliğe engel olmak da Cenab-ı Allah'a ta'zîm hususunda bir hata ve kusurdur. Hem şefkat hem de ta'zîm hususunda iki ciddi hata ve kusur birleşince surenin birinci kısmındaki konularla ikinci kısmındaki konular arasında "yazıklar olsun ifadesi" kullanılmak suretiyle münasebet kurulmuştur.⁹⁶

Neticede Nisâ ve Maûn Sureleri örneğinde de izah edildiği üzere Râzî, sure içi konuların da arasında bir münasebet olduğunu ortaya koymakta ve bu münasebeti çok ince akli değerlendirmelerle izah etmektedir. Bu yönüyle Râzî, Münâsebâtü'l-Kur'an İlmi'nin Kur'an'ın daha iyi anlaşılması noktasındaki önemini de ortaya koymaktadır.

92 el-Maûn 107/1-3.

93 el-Maûn 107/4-7.

94 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/303.

95 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/303.

96 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/303.

Sonuç

Kur'an'ın farklı zaman, zemin ve hadiseler üzerine inmesi, sure ve âyetler arasındaki münasebeti gerekli kılmaktadır. Zira bir surenin âyetlerinin, Mushaf'taki son şeklini alıncaya kadar, farklı zamanlarda ve aralıklarla inmesi göz önünde bulundurulduğunda âyetler ve sureler arasındaki münasebetin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. 23 yıllık bir sürede inmesine rağmen Kur'an'da hiçbir çelişkinin bulunmaması, münasebet ilmine temel teşkil etmektedir. Yani bu kadar uzun bir süreçte tamamlanan Kur'an'ın daha iyi ve bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılabilmesi, sureler ve âyetler arasındaki irtibatın tespit edilebilmesi için münasebet ilmine ihtiyaç vardır.

Metin içerisindeki örneklerde de görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılabilmesi için âyet içi, âyetler arası, sure içi, sureler arası münasebetin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Âyetler ve sureler arası münasebetin tespiti ise kolay bir mesele değildir. Râzî ise münasebetin tespiti, izahı ve sonraki nesillere kapı aralaması bakımından önemli bir konumdadır.

Münâsebâtü'l-Kur'an'ı en etkili ve mantıklı bir şekilde ele alan gerek sureler gerekse âyetler arasındaki bağlantıyı tespit ve izah noktasında eşsiz bir maharet sergileyen Fahreddin Râzî, bu ilimdeki hünerini ortaya koyarak "Kur'an'ın tamamı tek bir sure hatta tek bir âyettir." tezini ve iddiasını ispat etmektedir.

Yine Râzî, münasebet ilmi sayesinde Kur'an'ın mana bütünlüğünü de ortaya koymaktadır. Diğer yandan o, Kur'an'ın mantıksal örgüsündeki inceliğini, konu birlikteliğini ve üslup zenginliğini göstermede Münâsebâtü'l-Kur'an İlmi'nin rolünü de çok başarılı bir şekilde dikkatlere arz etmektedir.

Neticede genelde Kur'an'ın özelde ise sure ve âyetlerin, Kur'an'ın bütünlüğü bağlamında anlaşılması bakımından Münâsebâtü'l-Kur'an İlmi büyük önemi haiz olup Fahreddin Râzî de bu ilmi tefsirinde çok etkili bir şekilde kullanmıştır.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994.
- Azimi, Enayetullah - Tok, Fatih. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmîne Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği-". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 287-303.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Fer-râ'. *Meâlimü't-tenzil*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâlî ve Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Çetin, Mustafa. "Âyetler ve Sureler Arasındaki Münasebet ve İncicam". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 505-543.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 50. Basım, 2016.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Gül, Habip. "Kehf Sûresi'nin İlk Sekiz Âyetinin Sürenin Diğer Bölümleriyle Münasebeti". *Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2018), 221-237.
- Güven, Şahin. "Celâleddîn es-Suyûtî'nin Merâsîdu'l-Metâli' fî Tenâsübi'l-Mekâti' ve'l-Metâli' İsimli Eseri Bağlamında Sûrelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet". *Bilimname* 34/2 (2017), 317-339.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991.
- Kabakçı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kılıç, İsmail. "Üslubu'l-Kur'ân Açısından İnşikâk-ı Kamer Hadisesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 251-276.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.
- Okumuş, Mesut vd. *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.
- Seyyid Kutub. *Fi Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Sönmez, Mahmut. "Âyetler Arasındaki Münâsebetin Kur'ân İlimlerindeki Önemi". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2020), 69-102.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi-l Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsir*. 6 Cilt. Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbabü'n-nüzûl*. Beyrut: Daru-l Kütübî'l İlmiye, 1986.
- Yazar, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31 / 568-570. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısri el-Minhâcî. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1957.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

BİR GELENEĞİN SEFERE YANSIMASI: OSMANLI SAVAŞLARI VE TEFE'UL

THE REFLECTION OF A TRADITION TO A CAMPAIGN: OTTOMAN WARS AND TEFE'UL

Veysel GÖGER

Doç. Dr.; Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih / Yeniçağ Tarihi; ORCID ID: 0000-0002-2918-9180; e-mail: veyselgoger@yahoo.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 1 Eylül 2023 / 1 September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Kasım 2023 / 1 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Kelime olarak “hayra yorma, fal bakma” anlamına gelen tefeül, zamanla daha çok “kitap falı” manasında kullanılmıştır. Tefeül, niyet tutularak bir kitabın rastgele açılması temeline dayanmakta, ilk karşılaşılan veya belirli sayfa-satırdaki harf, kelime ya da ibarenin yorumuyla yapılmaktadır. Kur’an-ı Kerim başta olmak üzere bazı kitaplar bu konuda öne çıksa da tefeül yapılacak kitaplar noktasında bir sınırlama bulunmamaktadır. Tefeül yoluyla insan, oldukça merak duyduğu gayb aleminden ya çeşitli hususlarda bir bilgi edinme peşine düşer ya da attığı veya atacağı adımların kendisi için hayırlı olup olmadığına dair bir işaret arar. Özellikle ikinci yönüyle tefeül, İslam dininde meşru olarak görülen istihâreye benzemektedir. Bugüne kadar tefeül hakkında farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu makale ise, Osmanlı dünyasında da oldukça yaygın olarak kullanıldığını gördüğümüz tefeülün, Osmanlı seferlerindeki uygulamaları üzerine eğilmektedir. Padişahlar, devlet adamları, alimler, askerler gibi farklı ordu mensuplarının çeşitli zamanlarda savaşlar sırasında tefeüle başvurdukları tespit edilmiştir. Bu tefeül hadiselerinin bazılarının niçin gerçekleştirildiği, nasıl yapıldığı ve sonucunun ne olduğu gibi ayrıntılar ana kaynaklara yansımıştır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan XVIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönemi kapsayan bu çalışmanın vurguladığı esas konu, savaş zamanı yapılan tefeüllerin salt folklorik bir pratikten daha fazla anlam taşıdığıdır. Makalede izah edildiği şekliyle, sefer sırasında yapılan tefeüller, gerek yapanlar gerekse bu durumdan haberdar olanlar için bir düzeyde motivasyonel etki yaratma potansiyeli taşımaktadır. Nitekim verilen bazı örneklerde yapılan tefeüller sonucunda, kişilerin seferin bilinmezliğine dair endişelerinin azaldığının ve memnun olduklarının tespit edilmesi bu durumu delillendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, savaş, endişe, tefeül, motivasyon.

Abstract

The term tefe’ul, which literally means “interpreting favourably or fortune-telling”, has been used in the meaning of “book fortune-telling” over time. Tefe’ul, based on the random opening of a book with intention, is the interpretation of the first encountered letter, word or phrase on a particular page or line. Although tefe’ul seems specific to some books, especially the Holy Qur’an, there is no restriction on other books for performing it. People either seek information on various issues from the unknown realm, which is the subject of curiosity or look for a sign to learn if their decisions will be beneficial for them or not by means tefe’ul. For this second reason, tefe’ul resembles istikhara, permissible in Islam. Various studies have been conducted on tefe’ul to date. This article focuses on how tefe’ul, widely seen in the Ottoman world, was used in the campaigns in the Ottoman period. It was determined that different army members, such as sultans, statesmen, scholars and soldiers, performed tefe’ul during wars at various times. The details, such as why some of these tefe’ul incidents were carried out, how they were done and what the result was, were reflected in the main sources. This study covers the period from the foundation of the Ottoman Empire to the first quarter of the 18th century. The main issue emphasized in the study is the fact that tefe’ul incidents made during wartime mean more than folkloric practices. As explained in the article, tefe’uls made during the expedition have the potential to create a motivational effect at some level for both those who do it and those who are aware of this situation. Based on the tefe’uls in some examples mentioned above, evidence emerges that people’s concerns about the uncertainty of the expedition have decreased and that they are satisfied.

Keywords: Ottoman Empire, war, concern, tefe’ul, motivation.

Giriş

Bilinmeyen, görünmeyen ve esrarengiz olana karşı insanoğlu fitratı gereği sürekli bir merak duymuş ve bu alandaki bilgi edinme arzusu tarih boyunca peşinden koştuğu bir uğraş olmuştur. Bu nedenle; geçmişte meydana gelmiş bir olayın aslını öğrenmek, bulunduğu zamanda bir başka yerdeki duruma vakıf olmak veya gelecekte vuku bulacak hadiseleri ve bunların neticelerini önceden bilmek gibi daha birçok gizli konuya dair bilgiye ulaşmak için toplum içinde çeşitli pratikler zuhur etmiştir.

İslamî literatürde akıl ve duyuyla hakkında bilgi edinilemeyen bu varlık alanına “gayb âlemi” denilmiş¹, gaybî bilgiye erişmek için İslam toplumlarında dînî/tasavvufî bir içeriği olan yöntemlerden (örn. istihâre, keşf) farklı olarak çeşitli folklorik uygulamalar da ortaya çıkmıştır². Bunlardan dikkat çekenlerden biri tefeül geleneğidir. Kelime olarak “hayra yorma, fal bakma” anlamına gelen tefeülün, kelime anlamını içeren şekilde kullanımı devam etmekle birlikte, zaman içinde daha çok “kitap falı” manasında folklorik bir terime de dönüştüğü söylenebilir. Geleneksel olarak *Kur’an-ı Kerîm* başta olmak üzere, Mevlana’nın *Mesnevi’si* ve *Divan-ı Kebir’i*, Sadi’nin *Gülistan’ı*, Hafız-ı Şirazi’nin, *Divan’ı* gibi daha birçok kitabın tefeül için kullanıldığı görülmektedir. Bu zikredilen kitaplar revaçta olmakla birlikte kitap falına bakmak için bu hususta bir sınırlama bulunmamaktadır³.

Tefeül, niyet tutularak bir kitabın rastgele açılması temeline dayanmakta, ilk karşılaşılan veya belirli sayfa-satırdaki harf, kelime ya da ibarenin yorumuyla yapılmaktadır. Ancak bunun çok farklı usul ve şekilleri bulunmaktadır. Konu üzerine yazılmış kitaplarda bunlar açıklanmıştır. Örneğin, Kur’an’dan tefeül yapmak üzerine yazılmış bazı kitaplarda tefeül öncesi abdest alınıp belirli surelerin okunarak bunların Hz. Peygambere hediye edilmesi istenmiş; sonra Kur’an’ın açılarak hangi sayfa, satır ve harfe nasıl bakılacağı ve anlamın ne şekilde verileceği tarif edilmiştir⁴.

Tefeül birçok nedenle yapılagelmiştir. Aşığın maşukuna kavuşup kavuşamaması, hapisten kurtulup kurtulamama, bir mansıba atanıp atanamama,

- 1 İlyas Çelebi, “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/404-408.
- 2 Salim Ögüt, “İstihâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/333-334; Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/315-316; Mustafa Uzun, “Falnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/141-145.
- 3 Ayşe Duvarcı, *Türkiye’de Falcılık Geleneği İle Bu Konuda İki Eser: “Risâle-i Falnâme Lî Ca’fer-i Sâdik” ve “Tefe’ülnâme”* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 31-32; Kefeli Hüseyin, *Râznâme (Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa No. 539)*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (Boston: Harvard Üniversitesi YakınDoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004), 56.
- 4 Duvarcı, *Türkiye’de Falcılık Geleneği*, 32, 101; Uzun, “Falnâme”, 12/141.

doğan bir çocuğa ad verme, bir mahlas alma, bir hediyeyi alıp almama, sağlığa kavuşup kavuşmama, bir seyahatin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, seyahat sırasında hangi yolun tercih edileceği, çıkılan seferin neticesi, ahiretteki halin ne olacağı, geçmişte yaşamış veya hayatta olan bir kişinin hayırlı olup olmadığı, kişinin fakirliğinin bitip bitmeyeceği, farklı iki görüşten hangisinin doğru olduğu, işlerin düzelişip düzelmeyeceği, verilen bir kararın doğru olup olmadığı gibi çok sayıda konuda tefeül yoluna gidilmiştir⁵. Bunların hepsinin temelinde gayb âleminden bir işaret alma fikrinin yattığı görülmektedir. Belki çocuğa ad verme ve mahlas almak için yapılan tefeülün bu durumla tam olarak uyuşmadığı düşünülebilir. Ancak bu uygulamaların özünde verilecek ad veya mahlasın o kişi için hayırlı olup olmayacağı düşüncesinin bulunduğu ve bunun da yine gaybî bir işaretle belirlenmeye çalışıldığı açıktır.

Tefeül geleneğinin Osmanlı toplumunda da yaygın olarak kullanıldığı tespit edilmektedir. Halkın çeşitli sınıflarına mensup kişilerin tefeül yaptığına dair kayıtlar kaynaklara yansımıştır. Alimler, şairler, askerler ve padişahlar gibi toplumu oluşturan her kesimden insanın çeşitli zamanlarda tefeüle başvurduğu görülmektedir⁶. Konuya dair anlatılar kaynaklarda dağınık olarak yer almakla birlikte bu konudaki hikâyelerin toplandığı bir eser de günümüze ulaşmıştır. Kefeli Hüseyin'in *Râznâme* adlı eseri büyük çoğunluğu Osmanlı dönemine ait 192 tefeül konulu hikâyeyi içermektedir⁷.

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVIII. asrın ilk çeyreğine kadar olan dönemde seferler sırasında yapılan tefeüllere odaklanmaktadır. Seferler esnasında padişahlar, vezirler, âlimler ve askerlerin yaptıkları tefeüller, ana kaynaklardan hareketle bazısı ilk kez burada verilecek örnekler üzerinden anlatılacak ve tefeül geleneğinin savaş zamanı işlevi üzerinde durulacaktır.

I. Osmanlı Seferlerinde Tefeül Örnekleri

Osmanlıların erken dönemlerinden itibaren sefer zamanı tefeül yapıldığına dair örnekler kaynaklara yansımıştır. Bunlardan ilk dikkat çeken 1389 Kosova Savaşı öncesi Veziriazam Çandarlı Ali Paşa'nın savaşın neticesine dair yaptığı tefeüldür. Ali Paşa, sabah namazından sonra Allah'tan yardım dileyerek rastgele Kur'an'ı açmış gerekli satırları saydıktan sonra çıkan "Ey

5 Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, 47-53; Aylin Çakı, *Zihniyet Dişnyasının Yansıması Olarak Falnâmeler: Kefeli Hüseyin'in Râznâme Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 34-73; Ali Fuat Bilkan, "Tefeül İle Ad Verme Geleneği ve Emir Timur'un Adı", *Millî Folklor* 85 (2010), 134.

6 Melek Dikmen-Kamile Çetin, "Klâsik Türk Edebiyatında Tefeül Geleneği ve Kitap Falının Şiire Yansıması", *JASSS: The Journal of Academic Social Science* 49 (2016), 191-201; Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, 111-296.

7 Kefeli Hüseyin, *Râznâme*.

Nebî! Kâfirlere ve münaфіklara karşı cihat et" mealindeki ayetin anlamına bakarak mutlu olmuş ve atına binip padişah I. Murad'ın yanına giderek durumu ona da bildirmiştir. Neşri'de geçen bu bilgi çok farklı şekillerde başka kaynaklarda da yer almıştır⁸.

Fatih Sultan Mehmed'in 1453 İstanbul kuşatması sırasında hocası Akşemseddin'den aldığı bir mektupta yer alan tefeüle dair bilgi de konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. İstanbul kuşatması sürerken 20 Nisan'da Papa'nın İtalya'dan göndermiş olduğu yardım gemileri İstanbul önlerine gelmiş, burada Osmanlı donanması ile bir çarpışma vuku bulunduğu esnada ansızın çıkan bir lodos yelkenli olan bu yardım gemilerinin hızla limana girebilmelerini sağlamıştı. Olay Bizans tarafında sevinçle karşılanırken, Osmanlı ordusunda büyük moral bozukluğuna sebep olmuştu. Bu hadisenin yaşandığı gece Fatih, belki muhasara sırasındaki en sıkıntılı saatlerini yaşamış, kuşatmanın sonlandırılmasını isteyen kesimin büyük baskısına maruz kalmıştı. Muhtemelen tam bu zamanda hocası Akşemseddin'in gönderdiği mektup eline ulaşmıştı. Mektupta kuşatmanın sürdürülmesine dair gaybî işaretler aldığını bildiren ve kendisine tavsiyelerde bulunan Akşemseddin, Fatih'in muhasaranın devamı yönünde karar almasında etkili olmuştur. Fatih hemen bir harp divanı düzenlemiş, buradakilere yardım gemilerinin gelmesinin bir anlam ifade etmediğini, cesaretlerinin kırılmaması gerektiğini söylemiş; Kur'an ve hadislerden misaller vererek maneviyatı artırıcı telkinlerde bulunmuştur⁹.

Günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan Akşemseddin'in bu mektubu, neredeyse İstanbul kuşatmasının elde bulunan yegâne vesikası konumundadır¹⁰. Bu mektupta Fatih'i sert şekilde eleştiren, ona tavsiyelerde bulunan Akşemseddin, ayrıca Kur'an'dan Cafer-i Sadık işaretiyle¹¹ tefeül yaptığını, karşısına çıkan ayet ışığında kuşatmaya devam etmeyen askerlerin içten Müslüman olmadığını, onların münafık hükmünde olduğunu belirt-

8 Mevlânâ Mehmed Neşri, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 132-133; İdris-i Bitlisi, *Heşt Bihişt*, haz. Mehmet Karataş vd. (Ankara: BETAV Yayınları, ty), 1/394-395; Esra Havza, *Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcü't Tevârih Adlı Eserinde I. Murâd Dönemi Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 119; Nurten Sevinç, *Şehrîzâde Mehmed Said ve Kurretü'l-Ebsâr (Târih-i Nevepeydâ) Adlı Eseri: Tahlil ve Metin* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi 2020), 1576.

9 Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet: 1453 İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 254-262.

10 Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 261.

11 İslam dünyasında hazırlanan falnameler genellikle Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen eserlerdir. Ancak bu eserlerin onlara ait olması çok düşük ihtimaldir. Bu eserlerin, zikredilen kişilerin manevi otoriteleri ve gizli ilimlere vakıf oluşlarına dair inanç dolayısıyla kendilerine zıfâ edildikleri söylenebilir. Bu eserlerde tefeülün ne şekilde yapılacağı açıklanmıştır (Bk. Uzun, "Falnâme", 12/142). Mektupta Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir eserin usûlü ile tefeül yapıldığına işaret edilmektedir.

miştir. Padişahın buna göre sert şekilde işini yapmasını söylemiş ve sonunda muzaffer olacağını da müjdelemiştir¹².

Fatih'in 1473'te Akkoyunlular üzerine yaptığı ve Otlukbeli Meydan Muharebesi ile neticelenen sefer öncesinde gördüğü bir rüyanın yorumlanması için çeşitli kişilere danıştığı sırada, bir kişinin yaptığı tefeülden yola çıkarak rüyaya anlam verdiği görülmektedir. Buna göre Fatih rüyasında kendisini ve Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ı güreşirken görmüş, önce Uzun Hasan'dan bir darbe alıp dizlerinin üzerine düşmüş, sonra toparlanarak onu mağlup etmiştir. Fatih rüyasını iyiye yormasına rağmen içinde bir şüphe kalmış ve çevresindekilere danışmak istemiştir. Danıştığı kişilerden biri, yapılacak seferin neticesi için Kur'an'dan tefeül yaptığını ve karşısına çıkan ayetin mealinin "Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin" olduğunu, bu ayetin harflerinin ebced hesabıyla seferin gerçekleşeceği bu yıla denk geldiğini söylemiştir. Ayrıca ayetteki bir ibareye dikkat çekmiş ve rüyanın sonunda Uzun Hasan'ın alt edilmesini de öne sürerek bu seferde zaferin gerçekleşeceğini dile getirmiş, padişah da bu yorumdan memnun olmuştur¹³.

Kanuni Sultan Süleyman'ın 1533-1535 yılları arasında gerçekleştirdiği İrak keyn seferi sırasında Veziriazam İbrahim Paşa'nın tefeül yaptığı kaynaklara yansımıştır. Kanuni, İran seferi için İbrahim Paşa'yı önden göndermişti. 1533 yılında yola çıkan paşa Aralık ayında Halep'e varmış ve kışı burada geçirdikten sonra Tebriz'e yönelmiş ve burayı ele geçirmişti. Bu arada İstanbul'dan yola çıkan Kanuni de Erzurum'a ulaşmıştı¹⁴. İbrahim Paşa, Safevî Şahı Tahmasb'ın Tebriz'e doğru harekete geçtiğini öğrenince, Kanuni'nin kendi birliklerine yetişmeden Şah'ın ordusuyla tek başına karşılaşma tehlikesini görmüş, üzgün ve ne yapacağını bilemez bir duruma düşmüştü. Tam bu sıkıntılı sırada Hafız-ı Şirazi'nin *Divan'*ından tefeül yapmış,

"Düş ez-cenâb-ı Âşaf peyk-i bişâret âmed

K'ez-Ĥâzret-i Süleymân işret işâret âmed"¹⁵

"[Dün gece vezirden muştucu geldi: Süleyman'dan işret etmeye ferman çıktı.]"¹⁶

12 Vesikanın orijinali ve transkripsiyonu için bk. Mehmet Çelik vd. (haz.), *Fatih Sultan Mehmed Dönemi Ferman ve Arşiv Belgeleri* (İstanbul: Gebze Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 286-287.

13 Hoca Sadettin Efendi, *Tacii't-Tevarih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 3/124-126; *Tacii't-tevarih*'ten aktaran *Solakzade Tarihi* için bk. Süleyman Lokmacı, *Solak-zâde Tarihi'nin Tahlili ve Metin Tenkidi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 332-333.

14 Feridun M. Emecen, "İrak keyn Seferi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/116.

15 Südü-i Bosnevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız: Südü'nin Hâfız Divânı Şerhi (İnceleme-Tenkitledi Metin)*, haz. İbrahim Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/1115-1116.

16 Hafız-ı Şirazi, *Hafız Divânı*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 241.

beyti karşısına çıkmış, anlamına bakarak sevinmiş ve şükrederek sadaka dağıtmıştır. Gerçekten de kısa bir süre sonra Kanuni gelmiş, paşa ve padişahın birlikleri birleşmiştir¹⁷.

Lala Mustafa Paşa 1578 yılında Şark serdarı olarak çıktığı sefer sırasında orduyla Konya'ya geldiğinde, burada Mevlana'nın kabrini ziyaret etmiş ve seferin neticesine dair onun *Mesnevi*'sinden tefeül yapmıştır. Bu seferde yanında bulunduğu Lala Mustafa Paşa'nın münşisi olarak görev yapan, yani bu seferin şahidi konumundaki Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, *Nusretnâme* adlı eserinde, paşanın tefeülü neticesinde rast geldiği beyitlere de yer vermiştir. Buna göre İskender-i Zülkarneyn'in Kaf Dağı'na ulaşması ile başlayan beyitler Lala Mustafa Paşa'nın karşısına çıkmış¹⁸, bunu seferin zaferle sonuçlanacağına işaret sayan paşa çok mutlu olmuştur¹⁹. Gelibolulu Mustafa Ali, daha sonra yazdığı *Künhü'l-ahbâr* adlı eserinde Lala Mustafa Paşa'nın 1578'deki seferi sırasında yukarıda ifade edilen tefeül hadisesini zikretmekle birlikte²⁰, bu seferde paşanın ayrıca başka bir tefeül yaptığına da değinmiştir. Buna göre paşa, sefer esnasında Karaman eyaletinden doğuya giderken Safevî kızılbaşlarının ahvalinin ne olacağı merakıyla Kur'an'dan tefeül yapmış, Zuhruf suresinin 55. ayetindeki "...hepsini suda boğduk" mealindeki kısmı karşısına çıkmıştır. Gelibolulu Mustafa Ali, daha sonra sefer sırasında Osmanlı birliklerini takip eden Safevî kuvvetlerinin bir köprüden geçtikleri sırada köprünün yıkılması sonucu bir kısmının nehirde boğulması olayını bu tefeülün gerçekleşmesine delalet olarak göstermiştir²¹. Ancak aynı hadisenin anlatıldığı *Nusretnâme*'sinin ilgili yerinde, zikredilen ayete yer vermesine rağmen herhangi bir tefeülden bahsetmemiştir²². Bu durum Lala Mustafa Paşa'nın ikinci tefeül hadisesinin gerçekliğine dair şüphe uyandırmaktadır.

Özdemiroğlu Osman Paşa, ordu komutanı olarak şark seferinde iken 1583 yılının Mayıs ayında Osmanlı ile Safevî kuvvetleri arasında Meşale/ler Savaşı da denilen bir meydan muharebesi gerçekleşmiş ve Osmanlılar bu muha-

17 Peçevi İbrahim [Peçuyulu İbrahim], *Tarih-i Peçevi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283), 1/181-182.

18 Bu beyitler için bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Ma'nevî (Giriş-Çeviri)*, çev. Derya Örs-Hicabi Kurlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 601 .

19 Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Nusret-nâme*, haz. H. Mustafa Eravcı (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 52-53; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri (1578-1612)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993), 48-49.

20 Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000), 2/266-267; Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, haz. Ali Çavuşoğlu (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 963-964.

21 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr*, 300-301; Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, 979.

22 Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Nusret-nâme*, 144-145.

rebede başarılı olmuştur²³. Bu savaşın tanıklarından biri de Vücûdî Mehmed b. Abdülaziz'dir. O, bu savaşa da değindiği *Risâle-i Gazâ* adlı eserinde hayli ilgi çekici bir tefeül hadisesini anlatır. Meşale Savaşı sırasında Özdemiroğlu Osman Paşa, Vücûdî'den tefeül yapmasını istemiştir. Vücûdî'nin Kur'an'dan yaptığı tefeül sonucunda Nahl sûresinin 85. ayeti karşısına çıkmıştır. Vücûdî, "O zalimler azabı görünce artık cezaları hafifletilmez, kendilerine mühlet de tanınmaz" mealindeki ayeti paşaya bildirmiş ve ona zaferi müjdelemiştir. Fakat Özdemiroğlu Osman Paşa ayete ebced hesabına göre bakmasını isteyince Vücûdî itiraz etmiş; Kur'an'dan ebced hesap etmenin doğru bir iş olmadığını, ulemanın buna itibar etmediğini söyleyerek paşayla tartışmıştır. Ayrıca ona zafere ulaştıracak hücumlar için bazı önerilerde bulunmuştur²⁴.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın 1678 yılındaki Çehrin seferine katılan Hüseyin Behçetî, bu seferi neredeyse gün gün anlattığı *Mî'râcü'z-zafer* adlı eserinde bulunduğu bir mecliste yapılan tefeüle de değinmiştir. Ordu İsakçı menziline geldiği zaman birkaç gün burada konaklamıştır. Bu sırada Behçetî'nin bulunduğu bir ortamda sohbet esnasında seferin neticesi ve bol ganimet elde edilip edilemeyeceği hakkında Hafız-ı Şirazi'nin *Divan'*ından tefeül yapılmış,

"Humâ-yı evc-i saâdet be-dâm-ı mâ ufted

Eger tu-râ guzerî ber-mağâm-ı mâ ufted"²⁵

"[Durağımıza yolun uğrarsa, bize iltifat eder de gelersen; kutluluk burcunun hüması tuzağımıza düştü demektir.]"²⁶

beyti rast gelmiş ve bu beyte bakarak muradın gerçekleşeceği anlaşılmıştır²⁷.

Mora'nın Venediklilerden geri alınması için 1715 yılında düzenlenen sefer sırasında gerçekleşen tefeül hadiseleri bu geleneğin ne kadar yaygın olarak pratiğe döküldüğünü gözler önüne sermektedir. Bu sefere Osmanlı Devleti'nin resmi tarihçisi yani vekayinüvis olarak katılan ve seferi teferruatlı bir şekilde *Tarih'*inde anlatan Raşid Mehmed Efendi, padişah III. Ahmed'in seferin ahvali için Kur'an'dan tefeül yaptığını, çıkan ayetin zafere işaret ettiğini belirtmiş ve bu hadiseyi eserin önceki sayfalarında anlattığını beyan etmiştir²⁸. Ancak eserin neşredilen halinde böyle bir anlatı yer almamaktadır. Bu

23 Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsi Münâsebetleri*, 130-131; Reyhan Şahin Allahverdi, *Kafkas Fatihî Özdemiroğlu Osman Paşa* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 210-214.

24 Vücûdî Mehmed b. Abdülaziz, *Risâle-i Gazâ* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kültüphanesi, Şevket Rado Yazmaları, 332), 57a-61a.

25 Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*, 2/1346.

26 Hafız-ı Şirazî, *Hafız Divânı*, 141.

27 Filiz Duman, *Bir Gazavat-nâme Türü Olarak Hüseyin Behçetî'nin Mî'râcü'z-zafer adlı Zafer-nâmesi*, (H.1088/M.1678), (1-101. Varaklar Arası) (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 239-240.

28 Raşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Raşid*, (1115-1134/1703-1722), haz. Abdülkadir Özcan vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2/904.

durum ya Raşid'in zikredilen olayı sehven unutarak eserine koymamasından ya da eseri günümüz alfabetiyle neşredenlerin bütün nüshaların ortaya çıkarılıp karşılaştırıldığı tam bir edisyon kritik yapmamasından kaynaklanmıştır. Nitekim Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan bir *Mecmua'* da yer alan bilgilerden bu hadisenin nasıl vuku bulduğunu öğreniyoruz. Buna göre ordunun sefere çıkmak için hazırlandığı sırada, III. Ahmed, Veziriazam Ali Paşa, ulema ve diğer devlet erkânı Eyüp Sultan Cami'sine gitmiş ve burada mevlid okutulmuştur. Akabinde Hz. Eyüb'ün kabrini ziyaret eden padişah burada Kur'an'dan seferin ahvaline dair tefeül yapmış, Tevbe suresinin 40. ayeti rast gelmiştir. Bu ayeti yorumlaması için Tezkire-i sani Habeşizade görevlendirilmiştir. O da bu ayetin müjdeye işaret ettiğini belirtmiştir²⁹. Bu hadiseyi çağdaş tarihçilerden Arpaeminizade Mustafa Sami de doğrulamaktadır. O, Ali Paşa'nın Gördös'ü fethi için tarih düşürdüğü şiirinde hadiseyi şöyle anlatır:

“Hazret-i hân Ahmed-i gâzî vezîr-i a`zamın
Eyleyüp serdâr taht-ı mülket-i ma`mûreden
Moranın fethin murâd idüp o sultân-ı gayûr
Düşmene bildürdi haddin savlet-i mevfûreden
Mushaf-ı pâk-i ser-i kabr-i Ebî Eyyûbda
Çün tefe`ül eylemişdi feth için bir sûreden
Bu kerâmât-ı şehensâh-ı velâyet-pîşedür
Zâhir oldı şimdi feth-i kal`a-ı mahsûreden
Olıcak galtîde-ser a`dâ didüm târîhini
Gördösi aldı `Alî paşa ön evvel Moradan”³⁰

Vekayinüvis Raşid Efendi, *Tarih'*inde III. Ahmed'in gece gündüz seferin neticesinin nasıl olacağına dair düşündüğünü yine böyle bir zamanda bu sefer Radıyyüddin es-Sâgânî'nin, *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye* adlı hadis kitabından da tefeül yaptığını belirtmiştir. Bu tefeülde, “Sizler Mısır'ı fethedeceksiniz. Orası (paraya) “kirat” denilen yerdir. Oranın halkına hayır tavsiye edin. Onların bir zimmet, bir de rahim (hakkı) vardır.” şeklindeki hadis rast gelmiştir. Bu hadis seferin zaferle sonuçlanacağına işaret olarak görülmüştür³¹.

1715 Mora seferi zamanı padişahın yaptığı bu tefeüller dışında, seferin komutanı olan Veziriazam Ali Paşa' da bu yola başvurmuştur. Yine Vekayinüvis

29 *Mecmûa-i Râgıb Mehmed Paşa* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 1746), 35b-37b; Sait Yilter, “Koca Râgıb Paşa'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Mecmûa-i Râgıb Mehmed Paşa (Âtîf Efendi, 1746)”, *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 12 (2020), 86.

30 Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî, *Dîvân*, haz. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 160.

31 Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, 904.

Râşid Efendi'nin naklettiğine göre ordu güzergâhtaki menzilleri bir bir geçip Mora'ya doğru ilerlerken Ali Paşa seferin neticesinin ne olacağına dair gece gündüz derin endişe duymuş ve yolda Hafız-ı Şirazi'nin *Divan'*ından tefeül yapmıştır. Bu kitapta,

"Felek cenîbe-keş-i Şâh Nusretuddîn'est

Bi-y-â bi-bîn melekeş dest der-rikâb zede

Hîred ki mulhim-i gayb'est behr-i kesb-i şeref

Zi-bâm-ı 'Arş şedeş büse ber-cenâb zede"³²

"[Felek, Şah Nusretüddin'in yedekçisidir. Gel, bak da gör; felek nasıl atının üzengisini tutmakta. Akıllı bile gayb âleminde ilham aldığı halde, şeref bulmak için arşın yücensinden onun eşliğini yüzlerce defa öpmekte.]"³³

beyitleri karşısına çıkan Ali Paşa'nın endişesi böylece giderilmiştir³⁴.

Görüldüğü gibi 1715 Mora seferi sırasında padişahın iki, veziriazamın da bir kez olmak üzere, bu savaşın neticesine dair toplamda en az üç kere tefeüle başvurulduğu ortaya çıkmaktadır.

Osmanlıların sefer sırasında yaptıkları tefeüller elbette burada verilen örneklerle sınırlı değildir. Kaynaklara yansıyan başka tefeül hadiseleri de vardır³⁵. Burada incelenen zaman dilimine dağılmış şekilde, doğruluğu yüksek ve dikkat çekici örnekler ön plana çıkarılmıştır.

II. Tefeül'ün Sefer Zamanı İşlevi

Savaşlarda başarı elde edilmesi için çok sayıda bileşenin bir araya gelmesi gerektiği tarihin bize bir öğretisidir. Liderlik, strateji, taktik, asker sayısı, askeri eğitim, teknolojik güç, lojistik organizasyon, istihbarat ve disiplin gibi hususlar bu noktada zikredilebilir. Ancak tüm bu unsurların birleşerek azami düzeyde pratiğe dökülebilmesi için güçlü bir motivasyona da ihtiyaç vardır. Zira, liderinden neferine kadar hedefe tam güdülenmiş orduların başarı ihtimalleri çok yüksektir. Bu açıdan ordular için motivasyon, üzerine eğilimesi gereken önde gelen konulardan biridir.

Bu konunun farkında olan Osmanlılar, savaşlarda hem maddi hem de manevi motivasyon unsurlarını defaatle kullanmışlardır. Sefer sırasında askerlere bahşiş verme, sefer sonu askerlerin gelirlerini artırıcı uygulamalarda bulunma (terakki), ordu şeyhleri tayin edilerek bunların askerlere vaaz ve nasihatte bulunmalarını sağlama gibi pratikler yanında insan psikolojisini

32 Sûd-i Bosnevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, 3/2353-2354.

33 Hafız-ı Şirazî, *Haftız Divânı*, 445.

34 Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, 911-912.

35 Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, 187, 206.

etkileyici birçok uygulamaya da başvurdukları yapılan araştırmalarda ortaya konulmuştur³⁶. Şu ana kadar pek dikkat çekmeyen ve burada ele alınan tefeül konusu da gerek liderlik gerekse ordunun geneli için salt folklorik bir unsurdan öte motivasyona etki eden bir eylem olarak da değerlendirilmelidir. Yalnız bu durumu, yönetimin bilinçli bir motivasyonel faaliyetinden ziyade, bireysel düzeydeki merak ve endişenin geleneksel bir pratikle giderilmeye çalışılması esnasında ortaya çıkan bir sonuç olarak ele almak daha doğru olacaktır. Bu bakımdan tefeül geleneğinin tabii yapısı dikkate alındığında, ortada bir yönlendirme görünmemektedir. Yani daha açık ifadeyle onun, bir “devlet aklı” ürünü olduğunu söylemek çok zordur. Belki yukarıda zikredilen türbe ziyaretlerinde yapılan tefeül uygulamaları bir devlet aklının varlığını düşündürülebilir. Ancak bunu zayıf bir ihtimal olarak değerlendiriyoruz. Diğer tefeül örnekleri ise oldukça doğal bireysel pratikler olarak gözükmektedir. Hülasa, sefer zamanı yapılan tefeüller, diğer zamanlarda yapılanlardan farklı durmamakta, yönetimin bir yönlendirmesi sezilmemekte, ferdi ve tabii folklorik pratikler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Sefer zamanı padişahın, sadrazamın, diğer sefer komutanlarının, alimlerin veya herhangi bir neferin yaptığı veya yaptırdığı tefeül, her şeyden önce o kişinin içinde bulunduğu durumu psikolojik olarak rahatlatmaya dönük bir adımdır. Zira burada kişi sefer gibi oldukça ciddi bir hadisenin neticesinin olumlu sonuçlanacağına dair bir işaret peşine düşmüştür. Tefeül yoluyla pozitif bir işaret çıkarsa bunun kişiyi bir düzeyde rahatlatacağı açıktır. Doğal olarak bu tür bir psikolojik rahatlama da sefer zamanı insanı motive eden bir unsura dönüşür. Burada psikolojik rahatlamanın boyutunun kişiden kişiye değişeceği göz önüne alınmalıdır. Bu noktada temel parametre kişinin tefeüle affettiği önemde gizlidir. Yani eğer tefeüle gönülden inanılıyorsa çıkan neticeye göre olumlu ya da olumsuz motivasyonel etki daha fazla olacaktır.

Ele aldığımız konu açısından tefeülün ikinci tür motivasyonel etkisi yapan/yaptıran haricindeki kişilere dönük yönünde gözlemlenebilir. Örneğin 1389 Kosova Savaşı öncesi Veziriazam Çandarlı Ali Paşa'nın savaşın neticesine dair yaptığı tefeülün onu mutlu edip motive etmesinin yanında, bu tefeül hadisesini I. Murad ile paylaşması ve muhtemelen diğer devlet erkanının da bunu duyması zikredilen motivasyonel etkinin daha fazla kişide ortaya çıkmasına yol açmış olmalıdır. Sefer sırasında çok sayıda kişinin görebileceği şekilde yapılan tefeüller de bu açıdan misal teşkil etmektedir. Örneğin Lala Mustafa Paşa'nın 1578 yılındaki Şark seferi sırasında orduyla Konya'ya

36 Rhoads Murphey, *Osmanlı'da Ordu ve Savaş 1500-1700*, çev. M. Tanju Akad (İstanbul: Homer Kitabevi, 2007), 156-193; Veysel Göger, *16. Yüzyıl Osmanlı Kale Kuşatmaları (Strateji, Taktik, Kuşatma Aşamaları ve Teknolojisi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 176-184.

geldiğinde, burada Mevlana'nın kabrini ziyaret edip, *Mesnevi'*nden tefeül yapması ve çıkan sonuç üzerine çok mutlu olması dikkate alındığında, bu olayın ona şahit olanlar için de benzer bir tesire sebep olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde I. Ahmed'in 1715 Mora seferi öncesi Hz. Eyüp türbesini ziyaret edip burada savaşa dair tefeülde bulunması hadisesinin de orada bulunan ve bundan haberdar olan ordu mensupları için motive edici bir etki oluşturması muhtemeldir.

Tefeülün hem çeşitli kitaplardan hem de istenildiği kadar yapılabilmesi, sefer sırasında insandaki şüpheyi azaltıcı bir işlev görmesinin bir başka vechesini oluşturur. İlk tefeül de netice ister olumlu ister olumsuz çıksın, kişi kendini tatmin edene kadar tefeülde bulunabilmektedir. Nitekim bu durum verilen misallerde de görülebilir. Örneğin I. Ahmed sefer öncesi Kur'an'dan tefeül yapıp sonucu olumlu çıkmasına rağmen ayrıca bir hadis kitabından da aynı amaçla tefeüle başvurmuştur. Bu tür tefeüllerle pozitif işaretleri kuvvetlendirme arayışının, sefer zamanı motivasyonun daha da artmasını sağladığı açıktır.

1453 İstanbul kuşatması sırasında, Akşemseddin gibi alim ve manevi yönü ağır basan bir zatın, Fatih Sultan Mehmed'e yazdığı mektupta, yaptığı tefeülü de zikretmesi oldukça dikkat çekicidir. Burada tefeülün, Fatih'in kuşatmayı devam ettirmesinde ve atacağı yeni adımlarda ikna edici bir rol üstlendiği görülmektedir. Dolayısıyla bu durumun padişahın kararlılığının artmasında bir düzeyde etki yaratmış olduğu ileri sürülebilir.

Sefer sırasında ordu içinde her ortamda tefeül yapılmasına imkân vardır. Bu sadece liderliğin değil diğer askerlerin de endişe ve merak gibi duygularını gidermeğe olanak sunmaktadır. Ayrıca orduyu teşkil eden neferler için sadece seferin başarıya ulaşip ulaşmaması değil, çok ganimet elde dilip edilemeyeceği gibi başka hususlar da tefeülün konusu olmuştur. 1578 Çehrin seferi sırasında yukarıda ifade edilen örnek bunu doğrulamaktadır. Bu misal tefeülün, sefer zamanı kişinin birçok gaybî merakını gidermek için kullanılabileceğini de göstermektedir. Kişinin seferden evine sağ dönüp dönemeyeceği, yara alıp almayacağı, geride bıraktığı ailesinin durumunun nasıl olduğu gibi hususlar bu merak ve kaygı alanının konusu olabilir. Dikkat edilirse bu zikredilen hususlar için yapılacak tefeülün de olumlu ve olumsuz çıkmasına göre kişinin motivasyon durumunu bir düzeyde etkileyeceği ortadadır.

Buraya kadar ifade edilenler yanında yapılan tefeül sonucunun istenilen şekilde çıkmaması yani negatif olması hakkında kaynaklarda herhangi bir örneğe rastlanılmamıştır. Dolayısıyla bu tür bir durumun seferde nasıl bir motivasyonel bozukluğa yol açabileceğine dair veriler henüz elde bulunmamaktadır. Ancak tefeül neticesinde bu tür durumların olduğu tahmin edilebi-

lır. Bunların kaynaklara yansımaması bilinçli bir tercih olabileceği gibi birden fazla tefeül hadisesinden sadece olumlu sonuçlarının aktarılmış olduğu da düşünülebilir.

Sonuç

Tefeül geleneği Osmanlı dünyasında hayli yaygın bir uygulama alanı bulmuştur. Bunlar içerisinde sefer zamanı yapılan tefeüller de yer almaktadır. Padişahlar ve diğer ordu komutanları yaşanacak savaşın neticesine dair merak ve endişelerini gidermek için tefeüle başvurmuşlardır. Sadece liderlik düzeyinde değil orduyu teşkil eden farklı kesimden kişilerin de sefer sırasında çeşitli nedenlerle aynı yola başvurdukları tespit edilmektedir. Burada açıklandığı şekliyle, temelde folklorik bir pratik olarak ele alınan tefeül, savaş zamanı liderinden neferine kadar ordu mensuplarının motivasyonuna bir düzeyde etki eden bir gelenek olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada tefeülün sefer sırasında işlevi üzerinde durularak yeni bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılmıştır.

Buraya kadar ifade edilenler dikkate alındığında geleneksel bir eylemi salt folklorik bir öge olarak ele almak yerine, onu ortaya çıkaran ve devam ettiren ihtiyaçlara da odaklanmak gerekmektedir. Zira folklorik öğelerin bireysel/ toplumsal ihtiyaçlardan neşet ettiği göz önüne alınmalıdır. Onları, eğer varsa meşru olan pratikler yanında, var eden ve yaşatan nedir sorusu sorulmalıdır. Buna tefeül özelinde verilecek cevap; birincisi, çok kolay, nerdeyse her konuda, hemen her an ve yerde yapılabilmesi, ikincisi ve belki daha önemlisi dinen meşru olan istihâreye benzeyen bir yönünün bulunmasıdır. Çeşitli kullanım amaçları ve şekillerinde farklılıklar olsa da tefeül, bir cihetiyle istihârenin zamanla kültürel ortam içinde halk inancıyla dönüşmüş folklorik bir formu gibi durmaktadır. Ancak istihârenin yapıldığı konulardan çok daha geniş bir yelpazeye yayıldığı açıktır. Belki de insani merak duygusunun taziyi, istihârenin hududları karşısında, daha sınırsız bir uygulama alanının teşekkülünü tetiklemiş ve böylece toplum içinde kültürel bir pratiğin doğmasına yol açmıştır. Ayrıca bu geleneksel pratik, cazibesiyle kendini günümüze kadar getirmeyi de başarmıştır. Öyle ki kahve içenler, nasıl ki kahve falı için fala inanmayıp falsız da kalmıyorlarsa, elinde bir kitap bulunanlar “inanmasalar” da tefeül yapmaktan geri durmamışlardır.

Kaynakça

- Allahverdi, Reyhan Şahin. *Kafkas Fatihi Özdemiroğlu Osman Paşa*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmi. *Dîvân*. haz. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Bilkan, Ali Fuat. "Tefeül İle Ad Verme Geleneği ve Emir Timur'un Adı". *Millî Folklor* 85 (2010): 133-137.
- Çakı, Aylin. *Zihniyet Dünyasının Yansıması Olarak Fahnâmeler: Kefeli Hüseyin'in Râznâme Adlı Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/404-409. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çelik, Mehmet vd. (haz.). *Fatih Sultan Mehmed Dönemi Ferman ve Arşiv Belgeleri*. İstanbul: Gebze Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Çerçi, Faris. *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*. III Cilt. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Dikmen, Melek-Çetin, Kamile. "Klâsik Türk Edebiyatında Tefe'ül Geleneği ve Kitap Falının Şiire Yansıması". *JASSS: The Journal of Academic Social Science* 49 (2016): 191-204.
- Duman, Filiz. *Bir Gazavat-nâme Türü Olarak Hüseyin Behçetî'nin Mi'râcü'z-zafer adlı Zafer-nâmesi, (H.1088/M.1678), (1-101. Varaklar Arası)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Duvarcı, Ayşe. *Türkiye'de Falcılık Geleneği İle Bu Konuda İki Eser: "Risâle-i Fahnâme Li Ca'fer-i Sâdik" ve "Tefe'ül-nâme"*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Emecen, Feridun M. "İrakeyn Seferi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/116-117. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Emecen, Feridun M. *Fetih ve Kıyamet: 1453 İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Gelibolulu Mustafa 'Âli. *Nusret-nâme*. haz. H. Mustafa Eravcı. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Kühü'l-Ahbâr*. haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Göger, Veysel. *16. Yüzyıl Osmanlı Kale Kuşatmaları (Strateji, Taktik, Kuşatma Aşamaları ve Teknolojisi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hafız-ı Şirazî. *Hafız Dîvânı*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Havza, Esra. *Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcü't Tevârih Adlı Eserinde I. Murâd Dönemi Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*. 5 Cilt. haz. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihîşt*. haz. Mehmet Karataş vd. 2. Cilt. Ankara: BETAV Yayınları, ty.
- Kefeli Hüseyin. *Râznâme (Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa No. 539)*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. Boston: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004.

- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyâsî Mîinâsebetleri (1578-1612)*. İstanbul: İstanbul Fe-tih Cemiyeti Yayınları, 1993.
- Lokmacı, Süleyman. *Solak-zâde Tarihi'nin Tahlili ve Metin Tenkidi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Mecmûa-i Râgıb Mehmed Paşa*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. Âtîf Efendi. 1746.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî, (Giriş-Çeviri)*. haz. Derya Örs-Hicabi Kırılancık. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*. haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- Murphey, Rhoads. *Osmanlı'da Ordu ve Savaş 1500-1700*. (çev. M. Tanju Akad). İstanbul: Homer Kitabevi, 2007.
- Öğüt, Salim. "İstihâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/333-334. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Peçevi İbrahim [Peçuyulu İbrahim]. *Tarih-i Peçevi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283.
- Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid, (1115-1134/1703-1722)*. haz. Abdülkadir Özcan. 3 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Sevinç, Nurten. *Şehrîzâde Mehmed Said ve Kurretü'l-Ebsâr (Târîh-i Nevepeydâ) Adlı Eseri: Tahlil ve Metin*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi 2020.
- Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız: Sûdî'nin Hâfız Divânı Şerhi (İnceleme - Tenkitli Me-tin)*. haz. İbrahim Kaya. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. An-kara: TDV Yayınları, 2022.
- Uzun, Mustafa. "Falnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/141-145. An-kara: TDV Yayınları, 1995.
- Vücûdî Mehmed b. Abdülaziz. *Risâle-i Gazâ*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitü-sü Kütüphanesi, Şevket Rado Yazmaları, 332.
- Yilter, Sait. "Koca Râgıb Paşa'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Mecmûa-i Râgıb Mehmed Paşa (Âtîf Efendi, 1746)". *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 12 (2020), 77-90.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

İBN ACİBE'NİN *EL-BAHRÜ'L-MEDİD Fİ TEFŚİRİ'L-KUR'ÂNİ'L-MECİD* ADLI
ESERİNDE KİRÂAT HUSUSU VE KİRÂAT-TASAVVUF İLİŞKİSİ

İBN ACİBE'S APPROACH TO RECITATIONS AND ITS EFFECT ON SUFI
INTERPRETATIONS IN HIS WORK *AL-BAHR AL-MEDİD Fİ TAFŚİR AL-QUR'ÂN
AL-MECİD*

İmran ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
/ Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat; ORCID ID: 0000-0001-6598-8943; e-mail: imran.celik@
erdogan.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 12 Temmuz 2023 / 12 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Kasım 2023 / 5 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere
uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is
declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and
writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Kur'an, derin ve coşkun bir deniz gibidir. Kur'an'ın deryasına dalan müfessirler, onun hakikatlerini ve hikmetlerini insanlığa açıklamak gibi bir görevi yerine getirme gayretindedirler. Kur'an, tarih boyunca farklı yaklaşımlarla pek çok defa tefsir edilmiştir. Sufiler de kendilerine özgü yorum metotları ile Kur'an'a yaklaşımlardır. Bu ekolün son temsilcilerinden olan İbn Acîbe de (ö. 1224/1809) işârî tefsirinde bu hakikatleri ve hikmetleri açıklamaya çalışmıştır. İbn Acîbe, hadis, fıkıh, kelim ve dil alanında eserleri olup daha çok tasavvufî tefsiriyle tanınsa da kırâatlere dair teorik bilgileri ve sadece mütevâtîr rivayetleri ele aldığı, *ed-Dürrü'n-nâsire fî tevcihi'l-kırâati'l-mütevâtîre* adlı bir telif sahibidir. Bu çalışmada ise O'nun *el-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsirinde kırâatleri nasıl ele aldığı ve kırâat-tasavvuf ilişkisine dair görüşleri çalışılmıştır. Çalışmada İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-medîd* tefsirinde kırâatlerin tarihi, tasnifi, kırâat imamları, yedi harf gibi problematik konularına teorik olarak yer vermediği görülmüştür. Kırâat farklılıklarına çokça yer verdiği, bunlardaki mana değişimlerini ele aldığı, Arap dil kaideleri ile değerlendirerek yorumuna yansıttığı tespit edilmiştir. Sadece mütevâtîr rivayetleri ele aldığı kırâate dair *ed-Dürrer* adlı müstakil eserinin aksine tefsirinde on dört kırâate yer verdiği görülmüştür. Ancak bu farklı okuyuş keyfiyetini tasavvufî yorum yaparken ele almadığı tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle kırâat farklılığına konu olan kelimelerin, işârî yorum yapmak için imkân tanımadığı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Tasavvuf, İbn Acîbe, İşârî Tefsir, el-Bahrü'l-medîd, Kırâat-Tasavvuf İlişkisi.

Abstract

The Qur'an is like a deep and raging sea. The commentators, who plunge into the sea of the Qur'an, strive to fulfill the task of explaining its truths and wisdoms to humanity. The Qur'an has been interpreted many times with different approaches throughout history. Sufis also approached the Qur'an with their own interpretation methods. Ibn Acîbe (ö. 1224/1809), one of the last representatives of this school, tried to explain these truths and wisdoms in his ishâri interpretation. Although Ibn Acîbe has works in the fields of hadith, fiqh, theology and language, and is mostly known for his mystical commentary, he wrote a copyright named *ed-Dürrü'n-nâsire fî tawcihi'l-kırâti'l-mutawâtîre*, in which he deals with theoretical information about recitations and only mutawâtîr narrations is the owner. In this study, how he handled the recitations in his tafsir called *al-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* and his views on the relationship between recitation and mysticism were studied. In the study, it was seen that Ibn Acîbe did not theoretically include problematic issues such as the history of recitations, their classification, Imams, seven letters in *al-Bahrü'l-medîd* tafsir. It has been determined that he gives a lot of place to the differences in recitation, deals with the meaning changes in them, evaluates them with the Arabic language rules and reflects them in his interpretation. It has been seen that, unlike his independent work, *ed-Dürrer*, which deals with only mutawâtîr narrations, he includes fourteen recitations in his tafsir. However, it has been determined that he did not consider this different reading quality while making mystical interpretations. In other words, it has been concluded that the word(s) that are the subject of the difference in recitation do not allow him to make an ishâri interpretation.

Keywords: Recitation, Sufism, İbn Acîbe, Sufi Tafsir, Bahrü'l-medîd, Relation between Recitation and Sufism.

Giriş

İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd* adlı işârî tefsiri ile tanınsa da kırâat, hadis, fıkıh, kelam, dil, tasavvuf ve diğer farklı alanlarda da¹ ilim dünyasına kırk üç eser kazandırmış bir alimdir.² Küçük yaşlardan itibaren Kur'an ve kırâat eğitimi alan İbn Acîbe, itikadî olarak Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur.³ Kendisinin en çok tanınmasına vesile olan *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsirinden önce kırâat alanı ile ilgili *ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kirââti'l-mütevâtire* adlı müstakil bir kitap kaleme almıştır. *ed-Dürerü'n-nâsire* adlı eserinde kırâat alanı ile ilgili temel hususları mukaddime bölümünde ele almıştır. Kırâat imamı ile ilgili bilgiler verdikten sonra kırâat sahasında, Kârî'nin adabı, Kur'an'ın fazileti, kırâat rivayetlerindeki farklılıklara değinmiştir. Kırâat alanının tartışmalı konusu ahrufu's-seb'a ve Hz. Osman (ö. 35/656) Mushafı'nın ahrufu's-seb'a rivayetlerini kapsayıp kapsamadığı ve günümüzde bilad-ı İslâm'da okunan Kur'an rivayetlerinin Hz. Osman'ın istinsah çalışmasındaki durumunu tartışmıştır. Daha sonra kırâat ihtilaflarının faydası ve istiâze ve besmele konusunu yazmıştır. En son olarak da Kur'an'ın tüm sûrelerindeki mütevâtir kırâat ihtilaflarını ele almıştır.⁴

İbn Acîbe'nin hem Kur'an'ın batınî yorumu şeklinde ifade edilen işârî bir tefsir yazması hem de Kur'an'ın lafzî yönü, kelimelerin yapısına dair araştırma yapan kırâat alanıyla ilgili eserler telif etmesi calib-i dikkat bir husus kabul edilebilir. Bir diğer ifade ile kabuk ve öz şeklinde de zikredilebilecek iki alanı bir araya getirip getirmede, kelimelerdeki kırâat farklılıklarını işârî yorum yaparken ele alıp almadığı, eğer alıyor ise nasıl değerlendirdiği önemli bir konu kabul edilebilir. Kırâat farklılıklarının tefsir, fıkıh, kelam, itikadi ve amelî mezhepler gibi alanlarda mananın farklılaşmasına, zenginleşmesine ve farklı yorumlanmasına imkân tanıdığı malum bir durumdur. Tarihi süreçte bu konularda pek çok eser verildiği de vâkidir. Ancak bu zenginliğin kırâat-tasavvuf sahasında da manayı derinleştirmeye, yorum zenginliğine ve farklı anlamaya imkân tanıyıp tanımadığına bakmak için tasavvuf alanında son dönemde yazılan *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsir bu çalışmada ele alınmıştır. Kırâat farklılığına konu olan âyetleri tasavvufî yoruma taşıyıp taşımadığı ve eğer böyle değerlendirdiği âyet(ler) var ise bunu nasıl yorumladığı yine önem arz etmektedir.

- 1 Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), 19/294; Kadir Taşpınar, "ed-Dürerü'n-Nâsire fî Tevcihi'l-Kirâati'l-Mütevâtire Adlı Eseri Bağlamında İbn Acîbe'nin Kırâat Yönü", *Mütefekkir* 8/16 (2021), 105.
- 2 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Kahire: Dr. Hasan Abbas Zeki, 2002), 1/27-32.
- 3 Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 265.
- 4 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *ed-Dürerü'n-nâsire fî tevcîhi'l-kirââti'l-mütevâtire* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971).

Farklı okuyuşların kaynağı Kur'an'ın nazil olduğu dönemdir. Kıraat imamaları yaşadıkları bölgede meşhur olan kıraatler arasından tercihte bulunmuşlardır. Müfessirler de Kur'an'ı tefsir ederken kıraat farklılıklarına temas etmişler; bu temas usul konularına dair olduğu gibi ferşu'l-huruf bağlamında da olmuştur. Kıraatlerin sahih mi şâz mı olduğu, daha çok kıraat eserlerinin konusu olmuşken, müfessirler üzerinde kıraat ihtilafı gerçekleşen kelimeye daha çok mana boyutu ile yaklaşmış ve anlamın zenginleştirilmesi noktasında kelimenin yapısal farklılıklarının elverdiği manaya ulaştırılması çabası içerisinde olmuşlardır.

Tefsir tarihinde ilk dönem, klasik dönem ve son dönemdeki bütün tefsirlerde az çok kıraat değerlendirmesi yani âyeti tefsir ederken verilecek manaya etki etmesi açısından kıraat farklılığından yararlanma çabasını görmek mümkündür. Bu durum rivayet tefsirlerinden dirayet tefsirlerine kadar görülebildiği gibi, daha sonra zenginleşen tefsir çeşitliliği birikimi yanında filolojik tefsir, fikhî tefsir, hadislerle tefsir, bilimsel tefsir, sosyolojik tefsir ve psikolojik tefsir mahiyetindeki tefsir eserlerinde ve tasavvufî tefsirlerde de görülen bir durumdur. Bu tefsir çeşitliliği hem İslâm'ın dünyanın farklı coğrafyalara yayılması ve yeni toplum yapıları ile karşılaşmasından hem de insanlığın geldiği çağda, o toplumların ilmi gelişmişlikleri ve ihtiyaçları gereği âlimlerin bu ilimlere yönelimlerinden kaynaklanan bir durum olarak yorumlanabilir.

Tasavvufî tefsir akımı, tarihi süreçte elde ettiği birikim gereği Kur'an'ın gerek zahiri gerek batinî yorumuna katkıda bulunmuş bir ilim dalıdır. İbn Acîbe de yakın dönemde yaşamış bir mutasavvif alim olması nedeniyle eserinde 1200 yıllık İslâm tasavvuf düşüncesi birikimini yorumlarına yansıtma imkânı bulmuş bir müfessirdir. Gerek işârî tefsir mahiyetindeki eseri gerek kıraat ile ilgili değerlendirmeleri bir kazanım olarak değerlendirilebilir.

İbn Acîbe daha çok işârî tefsir örneklerinden olan *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsiri ile tanınsa da kıraat alanına dair daha erken dönemde yazdığı *ed-Dürerü'n-nâsire fi tevcihi'l-kırâati'l-mütevâtire* adlı müstakil eseri ile de dikkat çekmektedir. *ed-Dürerü'n-nâsire* adlı kıraat kitabı, Taşpınar tarafından tetkik edilmesine rağmen,⁵ *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsiri kıraat açısından henüz değerlendirilmemişti. Bu çalışmada bir makalenin kapsamı çerçevesinde İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-medîd*'i dikkate alınarak kıraatlere yaklaşımı değerlendirilmiştir.

Düşünce tarihimizde tasavvuf ve kıraat arasında da bir ilişkinin olup olmadığı farklı zamanlarda sorgulanan bir husus olmuştur.⁶ Bu, İbn Arabî

5 Kadir Taşpınar, "ed-Dürerü'n-Nâsire fi Tevcihi'l-Kırâati'l-Mütevâtire Adlı Eseri Bağlamında İbn Acîbe'nin Kıraat Yönü", *Mütefekkir* 8/16 (2021), 103-120.

6 Süleyman Derin, "Sûfi Tefsir Anlayışı ve Kıraat İlişkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmî ve Problemleri)*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2001); Mehmet Dağ, "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gü-

(ö. 638/1240) ve Necmeddîn-i-Kübra (ö. 618/1221) gibi mutasavvıf müfessirlerin eserlerinde de görülen bir yaklaşımdır.⁷ Örneğin, Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî (1813-1894), *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserinde kırâatlerin kaynağına dair meşhur hadisleri ele alırken tasavvufî bir bakış açısı ile yaklaşmakta; “Kur'an'ı yedi harf üzere okumakla emrolundum. Hepsi şafî, kafîdir.”⁸ hadisini “şafî” müminlerin kalplerine şifa kaynağı, “kafî” ise Kur'an'ın icaz yönü ile Hz. Peygamber'in doğruluğunu ispat ettiği anlamı vermektedir. Yine kırâat-tasavvuf arasındaki bağlantı için zâhir, lafız, bâtın ise manadır. Bir başka ifade ile zâhir, tilavet ve rivayet, bâtın ise anlayış ve dirayettir şeklinde yorum getirmektedir.⁹ Gümüşhanevî'nin yapmaya çalıştığı ve Mehmet Dağ'ın ise katılmadığı¹⁰ bu yaklaşım, bir diğer taraftan değerlendirildiği zaman mutasavvıfların kırâat farklılıklarına dair hadislerde bile batınî yorum arama çabalarının olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* adlı eserini mensubu bulunduğu Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye kolu şeyhlerinden Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî (ö. 1229/1814) ve Ebû Abdillâh Muhammed el-Arabî b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şerîf ed-Derkâvî'nin (ö. 1239/1823) tavsiyesi üzerine yazdığını ifade etmektedir.¹¹ *el-Bahrü'l-medîd* üzerine Fransız Müslüman ilim adamı Ali Abdülhâlik tarafından doktora çalışması yapılmıştır. Ancak en önemli çalışmayı Dr. Hasan Azzûzî yapmış ve 2001 yılında Mağrib'de basılmıştır.¹² Ülkemizde ise hakkında akademik çalışmalar yapılan eser,¹³ Dila-ver Selvi tarafından tercüme edilmiş ve aynı isimle birlikte 11 cilt şeklinde 2019 yılında basılmıştır.¹⁴ Ancak bu çalışmada, kırâatlerle ilgili çoğu mesele tercümeyle yansıtılmamıştır. Şöyle ki kırâat farklılığı olan âyetlere müracaat edildiği zaman, -eser aslında ciddi anlamda bilgi ihtiva etmesine rağmen- çoğunlukla ilgili âyette sanki hiç kırâat farklılığına dair bir şey söylenmemiş

müşhanevî Örneği”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu*, ed. İhsan Günaydın (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013); Ahmet Arif Akbaba, “İşârî Veçhesiyle Tefsîru'l-Mazharî'de Kırâat Olgusu”, *Dergiabant* 9/2 (2021), 725-747.

7 Derin, “Sûfi Tefsir Anlayışı ve Kırâat İlişkisi”, 342-344.

8 İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, ed. Ahmet Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/26.

9 Dağ, “Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği”, 450.

10 Dağ, “Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği”, 450.

11 Selvi, “İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayati, Eserleri ve Tefsîrdeki Metodu”, 268; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzeli İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 129.

12 Selvi, “İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayati, Eserleri ve Tefsîrdeki Metodu”, 269.

13 İlgili çalışmalar için bk. Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından “el-Bahrü'l-Medîd”* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Ramazan Emektar, “Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (ts.), 217-222; Abdurrahim Kaplan, “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği”, *Hikmet Yurdu Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/27 (2020), 129-154.

14 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2019.

gibi davranıldığı gözlemlenmiştir.¹⁵ Halbuki İbn Acîbe, bahse konu âyette bu çalışmada ele alındığı yaklaşımı, üslubu ve izah şekli ile pek çok kırâat farklılığından bahsettiği görülmektedir.

1. Kırâatlere Yaklaşımı

İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-medîd* eseri ciddi bir kıraat birikimine sahiptir. Öne çıkan iki önemli yaklaşımı Arap dil kaidelerini ve kıraat farklılıklarını, Kur'an'ı anlamak metodu olarak yoğun bir şekilde kullandığıdır. İbn Acîbe, ele aldığı âyeti önce bir başka âyet ile izah etmektedir. Daha sonra filolojik tahliller, kırâat farklılıkları, Hz. Peygamber'in hadisleri, esbâb-ı nüzul rivayetleri ve fikhî hükümleri dikkate alarak tefsir etmektedir.¹⁶ Ancak daha öne çıkan ve meşhur olan yönü ise "Âyetlerin Tasavvufî İşaretleri" şeklinde açtığı yeni bir başlıkla tasavvufî yorumlara yer vermesidir. Kırâat farklılıklarını ele alırken ise daha çok dil ile ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. Kelimedeki okuyuş farklılığını önce ilgili kelimenin cümledeki 'ı'rabı, okuyuşta-ki farklılaşan pozisyonunu da dikkate alarak izah etmeyi tercih etmektedir. Yani kırâate konu olan bütün kelimeleri değil sadece tefsir etmekte olduğu âyete farklı bir anlam katacağını düşündüğü fersu'l-huruf'a dair kelimenin kırâat farklılığını ele almakta ve değerlendirmektedir.¹⁷ Bu eserde kıraatlerle ilgili teorik konulara yer vermemekte, sadece manaya etki edeceği yerde kıraat hususunu bu minvalde ele almaktadır.

2. Kırâat Kaynakları

İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*'de genel anlamda temel kıraat kaynaklarından istifade etmekle birlikte ilk dönem eserlerinden daha çok Mekkî b. Ebî Talîb'in (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve i'lelihâ ve hüccehâ*'inden istifade ettiği dikkat çekmektedir.¹⁸ Bunun yanı sıra kırâat farklılıklarını ifade ederken son dönem eserlerinden olan ve on dört kırâati hâvi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın (ö. 1117/1705) kırâat ilmine dair *İthâfü fuzalâi'l-beşer* adlı eseri de temel başvuru kaynağıdır.¹⁹

İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsirinde kıraat ihtilaflarına konu olan kelimeleri değerlendirirken ele aldığı diğer kaynaklar ise şunlardır: İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb' a fi'l-kırâ'ât*,²⁰ İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân (kırâ'ât) min kitâbi'l-bedî'*, İbn Mîhrân en-Nîsâbü'rî'nin

15 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2019, 2/312-313. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/38-39.

16 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/33-34.

17 Taşpınar, "ed-Dürrü'n-Nâsire", 112.

18 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/156, 452. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/114; 4/318.

19 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/8; 2/156; 3/306; 4/153, 241, 541, 502; 5/23, 56, 224, 452.

20 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/357.

(ö. 381/992) *el-Ğāye fî'l-kırâ'âti'l-‘aşr*²¹ el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49 [?]) *Şerhu'l-Hidâye (Ta'îlîi'l-kırâ'âti's-seb*'), Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtübî'nin (ö. 590/1194) *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273), *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân*,²² İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*,²³ el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*,²⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît*,²⁵ el-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*,²⁶ *el-Muvâzzıh fî ta'îlî (vüicûhi]l-kırâ'ât)*²⁷ ve Osman b. Cinnî Ebû'l-Feth'in, *el-Muhtesib fî vucûhi şevazi'l-kırââti ve'l îzâhi anhnâ*²⁸ adlı eserlerini kaynak verdiği görülmektedir.

İbn Acîbenin eserinde dil kaidelerine azami derecede yer verdiği görülmektedir. Buna ilaveten kırâat farklılıklarını ifade ederken klasik kırâat müellifleri ve eserlerinin yanı sıra dil alimleri ve eserlerini de hüccet gösterdiği tespit edilmiştir. Örneğin, Nahiv alimi Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgafâr el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb* 'a,²⁹ Basra dil mektebinin kurucularından olan İsâ b. Ömer es-Sekafî'nin (ö. 149/766) *el-Câmi* ³⁰ ve el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) *İ'rabü'l-kırâ'âti's-şevâz*³¹ gibi eserleri *el-Bahrü'l-medîd*'de çokça karşılaşılan eserler arasındadır.

3. Kırâatleri Nakletmede Takip Ettiği Usulü

İbn Acîbe, kırâat konusundaki teorik görüşlerini *ed-Dürerü'n-nâsire fî tev-cîhi'l-kırââti'l-mütevâtire* adlı eserinde ortaya koymuştur.³² Bununla birlikte *el-Bahrü'l-medîd* adlı eserinde ise daha çok uygulamaya dair bir tutum sergilemiştir. Âyette kırâat farklılığı var ise ilgili âyeti ele alarak kelimedeki farklı okuyuşları vermiş, kelimenin cümledeki konumuna göre anlamda değişiklik oluyor ise bunu da özellikle dil kaidelerini dikkate alarak değerlendirmiştir. Bu farklı okuyuşu tercih eden kırâat imamlarının isimlerini metinde zikretmiştir. Örneğin, “...وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا... وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا...”³³ âyetindeki “وَجَعَلَ”

21 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/184.

22 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/139.

23 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/541.

24 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/244-245.

25 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/636. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 4/318; 5/49.

26 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/355.

27 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/568. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 5/249, 374.

28 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/77, 345.

29 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/427. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 614; 5/134.

30 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/285.

31 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/317.

32 Taşpınar, “ed-Dürerü'n-Nâsire”, 103-120.

33 el-En'âm 6/96. “Sabahı aydınlatan Allah'tır. O, geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı birer hesap ölçüsü eylemiştir. İşte bu, aziz ve alîm olan Allah'ın takdiridir.”

kelimesini, Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) ve A'meş (ö. 148/765) "وَجَعَلَ" şeklinde mazi fiil kalıbında; diğer kırâat imamaları ise ismi fâil kalıbında "وَجَاعِلٌ" şeklinde okumuşlardır.³⁴ İbn Acîbe, buradaki kırâat farklılığına dair keyfiyeti değerlendirme yapmaksızın sadece ifade etmekle yetinmiştir.³⁵ *el-Bahrü'l-medîd*'e bakıldığı zaman kırâat tercihlerini izah etmede en çok kullanılan metodunda bu olduğu gözlemlenmektedir.

İbn Acîbe, eserinde sahih ve şaz kırâatlere yer verdiği gibi on dört kırâat imamının hem isimlerini hem de okuyuş farklılıklarını zikretmektedir. Örneğin, "وَقَالُوا قُلُوبَنَا غُلْفٌ"³⁶ âyetin son kelimesinde şâz bir okuyuş farklılığı vardır.³⁷ Kırâat farklılığını ifade ederken on dört kırâat imamından biri olan İbn Muhaysın'ın, (ö. 123/741) kelimenin aslına istinaden "غُلْفٌ" şeklinde okuduğunu, "وبه قرأ ابن محيصة" şeklinde ana metinde zikrederek aktarmıştır.³⁸ Yine "وَلَوْ"³⁹ kelimesini, Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736) ve Ya'kûb (ö. 205/821), Hz. Peygamber ve işiten her kişi anlamını ön plana alarak muhatap sigası olan "وَلَوْ تَرَى"; diğerleri ise "وَلَوْ يَرَى" şeklinde okurlar.⁴⁰ Ayrıca İbn Âmir "yâ" harfinin ötresi ile mefulüne istinaden "يَرَى" şeklinde, diğerleri ise "yâ" harfinin fethası ile failine istinaden "يَرَى" şeklinde okumuşlardır.⁴¹ Bir başka örnekte, "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ"⁴² âyetini çoğunluk "لَيْسَ"nin ismi olacak

34 Şihâbu'd-Din (Şihâbüddîn) Ahmet b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mühra (Lübnan: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, 1998), 270; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyyesser fi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira min tariki tayyibeti'n-neşr* (Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 2020), 140; Dr. Abdullatif el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât* (Dimaşk: Dâru Sadî'd-Dîn, 2000), 2/495-496.

35 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/147, 156, 165, 170, 448, 610, 622, 634. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/18; 4/228; 5/210.

36 el-Bakara 2/88. "Yahudiler "Kalplerimiz perdelidir!" dediler. Bilakis, nankörlükleri sebebiyle Allah onlara lânet etmiştir; o yüzden çok az inanırlar."

37 Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân* (Aysü'l-Bâbü'l-Halebi ve Şurakâühü, ts.), 1/89-90; Dimyâtî, *İthâf*, 184; Hârûf, *el-Müyyesser*, 17; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/149.

38 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 1/131; İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 2/577; 4/215, 557.

39 el-Bakara 2/165. "İnsanlardan bazıları vardır ki, Allah'tan başka varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler. Keşke zalimler şimdi de bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı!"

40 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Keşf 'an vücihi'l-kırâ'âti's-seb'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 1/322; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî ed-Dânî, *et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1984), 312; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif (Tanta: Darü's-Sahâbeti't-Türâsi, 2002), 2/172.

41 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/197.

42 el-Bakara 2/177. "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Bu kimseler anlaşma yaptık-

şekilde "لَيْسَ الْبِرُّ" ötre ile, Hamza ve Hafs (ö. 180/796) ise "لَيْسَ"nin mukaddem haberi konumunda "لَيْسَ الْبِرُّ"⁴³ şeklinde fetha ile okumuşlardır.⁴⁴

İbn Acîbe, kırâat imamlarının isimlerini ifade ettiği gibi bazen de "ويقويه:" şeklinde bir isimlendirme kullanmaktadır. Bakıldığı zaman bu okuyuşu Nâfi'nin ravisi Kâlun'un okuduğu ve İbn Acîbe'nin kırâatleri zikrederken râvi rivayetlerine de yer verdiği görülmektedir.⁴⁵ Örneğin "لِيَكْفُرُوا" âyetin "وَلِيَتَمَتَّعُوا" kelimesine ilişkin okunuşundaki kırâat farklılıklarını zikrederken, İmam Nâfi'in ravisi olan Kalûn (ö. 220/835), İbn Kesîr, Hamza ve Kisâî'nin bu kelimeyi lâm harfinin sükûnu ile "وَلِيَتَمَتَّعُوا", diğerlerinin ise "lâm" harfinin kesresi ile "وَلِيَتَمَتَّعُوا" şeklinde okuduklarını ifade etmiştir.⁴⁷

O, kırâat farklılıklarını ifade ederken farklı okuyuş vecihlerini doğrudan sahabeye de dayandırmakta ve Sahâbe ve Tabiîn isimlerini de zikretmektedir. Bunlar Sad b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675)⁴⁸, İbn Mesûd (ö. 32/652-53)⁴⁹, Hz. Ali (ö. 40/661),⁵⁰ İbn Abbas (ö. 68/687-88)⁵¹, Muaviye (ö. 60/680)⁵², Übey b. Ka'b⁵³, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12)⁵⁴, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)⁵⁵, A'rec (ö. 117/735)⁵⁶, Zeyd b. Ali (ö. 122/740)⁵⁷ ve Muhammed b. Hicâz⁵⁸ gibi isimlerdir.

İbn Acîbe kırâat imamlarının isimlerini vermeden "kim şöyle okursa" şeklinde ifadelerle de kırâat farklılığına işaret etmektedir. Bu yöntemi kullandığı zaman bazen mana boyutuna değinirken bazen de mana yönüne değinmeksizin sadece kırâat farklılığını ifade ile yetinmektedir. Örneğin, -mana yönü-

larında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır."

43 ed-Dânî, *et-Tefsîr fi'l-kirâati's-seb'*, 312; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâ'âti's-seb'* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 415; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/173.

44 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/205. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 1/341; 2/427.

45 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/46, 319, 593. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 5/184, 523.

46 el-Ankebût 29/66. "Kendilerine bahsettiğimiz nimetlere karşı nankörlük etsinler, zevku safa sürsünler! Ama yakında anlayacaklar!"

47 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/318.

48 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/246, 477; 2/224, 304, 408; 3/346, 493; 4/286, 369; 5/423.

49 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/477. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/600.

50 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 7/302.

51 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/29, 126, 302. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 5/97.

52 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/302.

53 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/66. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 7/66.

54 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/49.

55 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/408.

56 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/410.

57 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/420; 5/49, 285.

58 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/77.

ne değinmeksizin ele aldığı âyette- “فَيُعْزِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ”⁵⁹ burada ilk kelimenin sonunu cezim ile okuyan, öncesindeki geçen şart cümlesinin cevabına atfen okumuş, ötre ile okuyan ise cümle-i isti'nâfiye olarak okumuştur.” der.⁶⁰

Kırâat imamlarının isimlerini zikretmediği halde “kim şöyle okursa / من قرأ” şeklinde verip mana farklılığına değindiği yerler ise birkaç örnekle şöyledir. Örneğin, “وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ”⁶¹ buradaki “يَغُلَّ” kelimesini bazıları “yâ” harfinin fethası ve “gayn” harfinin ötresi ile “يَغُلَّ” şeklinde okumuş ve bu durumda mana; “O'nun için ganimetten gizli bir şey alması doğru olmaz.” şeklinde olmuştur. Bazıları ise “yâ” harfinin ötresi ile “يَغُلَّ” şeklinde okumuşlardır.⁶² Ve “O'nun için ganimetten gizli bir şey alınması doğru olmaz.” Bu durumda iki farklı mana meydana gelmektedir. Birincisi, “Peygamber, ganimetler konusunda ümmetine hıyanet edemez. Allah Rasulü bu çirkinliği bertaraf etmek için seçilmiştir. Ayrıca ma'siyet onun saygınlığına zarar verir” şeklinde iken ikincisi, “Onlar sana yalan söylemezler, bir peygambere hıyanet yakıştırılmaz. Allah şöyle buyuruyor: Bir peygambere, ganimetten bir şeyi gizlice almak yakışmazdı, çünkü bu hainliktir ve peygamberlik buna aykırıdır” şeklinde bir mana olmaktadır.⁶³ Bu örnekte ise İbn Acîbe'nin kırâat imamlarının isimlerini zikretmeksizin sadece kırâat farklılığını ifade edip mana zenginliğine değinmekle yetindiği gözlemlenmektedir.

İbn Acîbe'nin, tefsirinde kırâatleri ele alma şekli alışılmışın dışında bir üslup da içermektedir. Şöyle ki kırâat imamlarının isimlerini veya kırâatleri şehirlere isnat ederek “البرصيون / Basralılar”⁶⁴ ve “المدنيان / Medineliler”⁶⁵ şeklinde ya da bir kısmı şöyle bir kısmı böyle okumuştur yerine, “ويعضده قراءة / okuması destekler”⁶⁶, “ويؤيده قراءة / okuyuşu bunu destekler”⁶⁷, “بدليل قراءة أبي / Übey'in (ö. 33 / 654 [?]) kırâati bunun delilidir”⁶⁸, “...ويقويه قراءة من / okuyan kişinin kırâati bunu kuvvetlendirir.”⁶⁹ “ويؤيده قراءة من قرأ / şöyle okuyanın okuması

59 el-Bakara 2/284. “Göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi Allah'tır. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çekecektir. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder; Allah her şeye kâdirdir.”

60 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/310, 316, 318, 319, 328, 333, 349, 362, 370, 374, 417, 424, 425, 440, 472, 498, 505, 574, 585, 591. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 2/4, 56, 63.

61 Al-i İmrân 3/161. “Hiçbir peygamber savaşılanların hakkını zimmetine geçmez. Kim böyle bir haksızlık yaparsa kıyamet günü, zimmetine geçirdiğini yüklenmiş olarak gelir; sonra herkese kazanmış olduğunu karşılığı, tastamam ödenir.”

62 ed-Dânî, *Câmi 'u'l-beyân*, 466; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, 2/182; Dimiyâtî, *İthâf*, 231; Hârûf, *el-Müeyesser*, 71.

63 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/429.

64 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/595. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/137, 594.

65 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 7/326.

66 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/416.

67 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/492.

68 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/558.

69 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/319.

destekler", "kim şöyle okursa", "kim böyle okursa", "kim muhatap okursa", "kim gayb okursa" ve "şöyle okuyanın kırâati şunu desteklemektedir"⁷⁰ şeklinde bir üslupla değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca bu üslubunda sahih kırâatleri, şaz kırâatleri, yedi, on veya on dört kırâatin hangisini kastettiği belirsiz olup merak konusu bir durumdur. Örneğin, "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ" ⁷¹ ilk kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfi', İbn Muhaysın, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) "وَلَا يَحْسَبَنَّ" şeklinde gayb sığası ile; Âsım, Hamza Kisâî, Ya'kûb (ö. 205/821) ve Halef muhatap sığası ile "وَلَا تَحْسَبَنَّ"; diğerleri ise "وَلَا يَحْسَبَنَّ" şeklinde okumaktadırlar.⁷² Buna karşılık İbn Acîbe, bütün bu farklı okuyan isimleri zikretmeksizin "muhatap" ve "gayb" okuyanlar şeklinde bir ayırım ile kırâat farklılığını ele almaktadır.⁷³

İbn Acîbe, bazen de hem Ebû Ca'fer şöyle okudu şeklinde isim kullanmakta hem de kendisinin kavramlaştırdığı ifade ile "قراءة الجماعة / cemaatin okuyuşu"⁷⁴ veya "cemaat ise şöyle okudu"⁷⁵ şeklinde kırâat farklılığını vermektedir.⁷⁶ Tetkik edildiği zaman bu kavramı kullandığı yerde kırâat-ı seb'a'dan zikrettiği bir ya da birkaç imam dışında kalan kırâat imamlarını kastettiği görülmektedir. Örneğin, "قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنُ" ⁷⁷ buradaki "لَا تَأْمَنُ" kelimesini; Ebû Ca'fer, revm ve işmam yapmaksızın tam idgam ile, diğerlerinden Ebû Amr, İbn Âmir (ö. 118/736), İbn Kesîr, Nâfi', Âsım, Hamza, Kisâî ise "nûn" harfini "nûn" harfine idgâm ederek revm ve işmam ile okumaktadırlar.⁷⁸ İbn Acîbe'nin buradaki üslubu ile on kırâat imamının okuyuşunu ifade ettiğini ve "cemaat ise şöyle okudu" şeklinde belirttiği yerlerde ise kırâat-ı seb'a imamlarını kastettiği anlaşılmaktadır.

Bazı özel ifade kalıpları ile kırâat farklılığını işaret eden İbn Acîbe, "وَقَالَ" ⁷⁹ âyetindeki "سَاحِرٍ" kelimesinin okunuşunda "سَحَّارٍ" ⁸⁰

70 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/450, 480. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 5/459; 7/303.

71 Âl-i İmrân 3/180. "Allah'ın kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."

72 ed-Dâni, *et-Teyşir fi'l-kırâati's-seb'*, 330; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 2/182; Dimyâtî, *İthâf*, 232; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/243; Hârûf, *el-Müyyesser*, 73.

73 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/442.

74 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/55. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 2/533, 592; 3/306; 4/570; 5/166.

75 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/577, 592. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/306; 4/570; 5/166.

76 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/577. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 1/55.

77 Yusuf 12/11. "Dediler ki: "Ey babamız! Niçin Yûsuf hakkında bize güvenmiyorsun? Oysa biz onun iyiliğini isteyen kimseleriz."

78 Mekki, *el-Keşf*, 1/194; 2/118; ed-Dâni, *et-Teyşir fi'l-kırâati's-seb'*, 383-384; ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 561; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 2/224; Hârûf, *el-Müyyesser*, 236; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 4/189.

79 Yunus 10/79. "Firavun da, "İşi bilen bütün sihribazları huzuruma getirin" diye emretti."

şeklindeki okunuşu belirtmek için “ وفى قراءة الأخوين / iki kardeşin okumasında” şeklinde bir isimlendirme yapmaktadır. Bu ifadesiyle, bakıldığı zaman Kûfe kırâat imamlarından Hamza ve Kisâî’yi kastettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰ Çünkü bahse konu kelime temel kırâat eserlerinde; Hamza ve Kisâî tarafından “سَحَارٍ” ve Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb tarafından ise “سَاحِرٍ” şeklinde okunmuştur.⁸¹ Bu durumda yedi kırâat içerisinde yer alan Hamza ve Kisâî’nin okuyuşunu, “diğer iki kardeşin okumasında” şeklinde isimlendirmesinden bu anlaşılmaktadır.

Diğer okuyuş vecihleri de Hz. Peygamber’e ait olmakla birlikte bazen O’nun okuyuşunu özellikle ifade etmekte, “قراءة رسول الله / Allah Rasulünün kırâati” şeklinde isimlendirmektedir. Örneğin, “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَنَسِلُ”⁸² âyetin “فَنَسِلُ” kelimesindeki kırâat farklılığından dolayı bu kelimeye hem “sor” hem de “istedi” anlamı verilmektedir. “فَنَسِلُ” şeklindeki okunuşunda “İsrailoğullarına sor”; kelimedeki hemzeyi, “sin” harfine nakletmek suretiyle “فَسَلُ” şeklinde okunduğunda ki İbn Kesîr, Kisâî ve Halef böyle okumuşlardır.⁸³ Bu durumda “istedi” anlamı çıkmaktadır. Kureyş lehçesine istinaden Hz. Peygamber’in mazi sigası ile okuyuşunu da “İsrailoğullarından istedi” anlamına delil olarak belirtmekte ve bunu ifade ederken “Allah Rasulünün kırâati” isimlendirmesini kullanmaktadır.⁸⁴

“تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”⁸⁵ âyetindeki “وَالْأَرْحَامَ” kelimesini Hamza dışındaki diğer kırâat-i seb’a imamları, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb “وَالْأَرْحَامَ”; diğerleri ise kesre ile “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde okumaktadırlar.⁸⁶ İbn Acibe ise “Bu kelimedeki, kim nasb okursa ismi celale atfen okumuştur. Bu durumda, Allah’tan ve sıla-i rahimi kesmekten sakının anlamı vardır. Hamza ise hemen yakınındaki zamire istinaden kesre ile okumuştur. Basra dil alimlerinin cumhuru, zamire atfı en yakının dışında doğru bulmamışlardır. Burada Hamza, en yakın olana ve sahih

80 İbn Acibe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 2/491. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 4/568; 5/79.

81 Mekkî, *el-Keşf*, 51; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, 518; ed-Dânî, *et-Teyşir fi’l-kirâati’s-seb’*, 360; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr*, 2/206; Dimyâtî, *İthâfu fudelâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erbe’ate aşer*, 317.

82 el-İsrâ 17/101. “Andolsun biz Mûsâ’ya açık seçik dokuz âyet verdik. Haydi İsrailoğullarına sor; Mûsâ onlara geldiğinde Firavun ona, “Ey Mûsâ” demişti, “Senin büyülenmiş olduğunu düşünüyorum!”

83 Dimyâtî, *İthâf*, 362; Hârûf, *el-Müyyesser*, 292.

84 İbn Acibe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 3/239; 5/91; 7/65, 302.

85 en-Nisâ 4/1. “Ey insanlar! Sizi bir tek candan yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinize itaatsizlik etmeyin. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarını kesmekten korkun. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”

86 Mekkî, *el-Keşf*, 1/415; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, 471; ed-Dânî, *et-Teyşir fi’l-kirâati’s-seb’*, 332; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr*, 2/189; Dimyâtî, *İthâf*, 236; Hârûf, *el-Müyyesser*, 77; el-Hatîb, *Mu’cemü’l-kirâat*, 2/6.

olan zamire atfetmiştir. Doğru okuyuş Hamza'nın okuyuşudur."⁸⁷ şeklinde tercihini ifade etmiştir.

İbn Acîbe'nin, kırâat tasniflerinden "şâz" rivayetlerle ilgili tercihi şu şekildedir. "مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ"⁸⁸ âyetindeki "حُجَّتَهُمْ" kelimesini cumhur "كَانَ"nin haberi pozisyonunda nasb; Hasan-ı Basrî ve diğer bazıları ise "كَانَ"nin ismi olarak ref' ile okumuşlardır ki⁸⁹ bu şâz bir kırâattir." şeklinde ifade etmektedir.⁹⁰ Ancak İbn Acîbe, şâz kırâati hüccet kabul etmemektedir. Mâide sûresindeki yemin keffaretine dair âyetlerde, "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ"⁹¹ ifadesinin şâz bir kırâat olarak "أَيَّامٌ متتابعات"⁹¹ şeklinde okunduğunu ve bunun asla hüccet olamayacağını ifade etmektedir.⁹²

İbn Acîbe, kırâatlerin tasnifi ile ilgili teorik anlamda *el-Bahrü'l-medîd*'de bir kanaat belirtmezken, sadece kırâat farklılığının nereye dayandığını ifade bağlamında "mütevâtir"⁹³ ve yukarıda örnekleri verildiği üzere "şâz" kavramlarını kullanmaktadır. Ancak tarafımızca tespit edilebildiği kadarıyla İbn Acîbe, "sahih kavramını ve Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından belirlenen çoklu tasnifi eserinde ele almamaktadır.⁹⁴

Müfessirin, kırâat farklılıklarını bölge ismi ile ve lehçe farklılığı ile de ifade ettiği görülmektedir. Meâric sûresinin ilk âyetlerindeki "سَأَلْ سَائِلٌ"⁹⁵ kelimelelerini, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb, Halef ve İbn Muhaysın, Hicaz lügatına istinaden aslı üzere "سَأَلْ" şeklinde hemze ile; Nafi', İbn Âmir, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Ka'b ise Kureyş lügatini dikkate alarak hemzeyi elife kalb edip "سَالٌ" şeklinde okumaktadırlar.⁹⁶ Burada İbn Acîbe kırâat farklılığını şu şekilde ele almaktadır: Kureyş lügatı hemzeyi biraz daha kolaylaştırarak okudukları için Nafi', bu kelimeyi "من السؤال" ya da

87 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/459.

88 el-Câsiye 45/25. "Kendilerine âyetlerimiz açık açık okunduğunda, "Doğru söylüyorsanız atalarımızı geri getirin" demekten başka bir delil ileri süremiyorlar."

89 Dimyâti, *İthâf*, 502; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 8/468; Hârûf, *el-Müeyesser*, 501.

90 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/317.

91 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/337.

92 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 2/72. İlgili kullanımın geçtiği diğer yer için bk. 1/53; 5/184, 317, 388.

93 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/198. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 4/83.

94 İlk dönem sahih ve şâz olarak tasnif edilen kırâat farklılıkları, Süyûtî ile; Mütevâtir, Meşhûr, Ahâd, Şâz, Mevzu ve Müdreç olmak üzere altılı bir tasnif şekline dönüşmüştür. Süyûtî Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-Itkân fi u'lumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mütevellî Mansûr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâsî, 2009), 231. Ancak bu tasnif özellikle Mütevâtir ve Müdreç isimlendirmesi ve yüklenen anlamları ile kırâat alanında ciddi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İlgili tartışmalar için bk. Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 131-238.

95 el-Meâric 70/1. "Birisi, huzuruna yükselmenin birçok yolu bulunan Allah katından inkarcılar için gelecek olan ve hiç kimsenin savamayacağı azabın gelmesini istedi."

96 Mekkî, *el-Keşf*, 434; ed-Dânî, *et-Teyisr fi'l-kırâati's-seb'*, 523; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 2/297; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 10/75; Hârûf, *el-Müeyesser*, 568.

“من السيلان” den dayanakla hemzesiz “سال سيل” şeklinde; diğerleri ise “من السؤال” kelimesini dikkate alarak hemze ile okumuşlardır. İbn Acîbe'nin bu farklılığı lehçe farklılığı üzerinden izah etme şeklinde bir metodu tercih ettiği görülmektedir.⁹⁷ Kırâat farklılıklarını ifade ettiği yerde bazen de bunu lehçe farklılığını dikkate alarak değerlendirmektedir. Şöyle ki “أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ”⁹⁸ kelimesinin okunuşundaki farklılığı ele alırken bunun Âsım tarafından Kays ve Temîm lehçelerinin tercihi olan hemzenin ötresi ile “أَسْوَةٌ”; diğer kırâat imamları ise Hicaz lehçesinin tercihi olan hemzenin kesresi ile “إِسْوَةٌ” şeklinde okunduğunu ifade etmektedir.⁹⁹

İbn Acîbe, kırâatleri ele alırken bazı yerlerde ise Arap dil kaidelerine göre değerlendirme yaparak manaya ulaşmaya çalıştığı görülmektedir.¹⁰⁰ Örneğin; Tevbe sûresindeki 61. âyetin kırâat-dil ilişkisi ile izahını şu şekilde vermektedir: “أَذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ”¹⁰¹ âyetindeki “خَيْرٍ” kelimesinin okunuşunda kırâat farklılığı bulunmaktadır. “أَذُنُ خَيْرٍ” diye sonu mecrur okunursa “خَيْرٍ” kelimesi muzafun ileyih olur. Bu durumda “لَكُمْ” kelimesinin anlamı istikrarla alakalı olur. Yani sözün açılımı şöyle olur. Resulullah, en iyilerinizin kulağıdır ve kendisi yanınıza yerleşmektedir. “أَذُنُ خَيْرٍ” diye merfu okunursa “خَيْرٍ” kelimesinin irabı ikinci haber olur. Mübtedası “هو” birinci haber “أذن” ikinci haber olur. “ورحمة” kelimesi de öncekine matuftur. Önceki “أذن خير” merfu’ okunduysa “أذن خير” şeklinde raf’ edilir ve “ورحمة” kelimesi de merfu okunur. Mecrur okuyan da vardır. Bu durumda “أذن خير” okunduğu zaman “ورحمة” kelimesi de mecrur okunur. İbn Acîbe, yukarıda “خَيْرٍ” kelimesinin mecrur ve merfu’; “ورحمة” kelimesinin de öncekine atfen mecrur veya merfu’ okunmasını titizlikle ifade etmiş ve üzerine bina edilen mana değişikliğini hassasiyetle izah etmiştir. *De ki O, sizin için bir hayır kulağıdır. Peygamber sizin için hayır ve hak kulağıdır; hayır ve hak olanları dinleyip size tebliğ eder. Bir diğer anlamda ise De ki O'nun sizin için bir kulak olması, size hiç kulak vermemesinden daha iyidir. Çünkü o sizi dinlediği zaman mazeretlerinizi kabul eder, eğer hiç dinlemeseydi, sizi yalanlar ve rezil ederdi.*¹⁰²

Yukarıda verilen bilgilere bakıldığında zaman İbn Acîbe, tefsirini yazarken kırâat farklılıklarından istifade etmiş bir alimdir. Ancak *el-Bahru'l-medîd* adlı eserinde usul ve ferş açısından olsun, tarihi, tasnif şekli ve diğer temel meseleleri bağlamında kırâatlerden teorik olarak bahsetmemiş, bu meseleleri

97 İbn Acîbe, *Bahri'l-medîd*, 2002, 7/133.

98 el-Ahzâb 33/21

99 İbn Acîbe, *Bahri'l-medîd*, 2002, 4/421.

100 İbn Acîbe, *Bahri'l-medîd*, 2002, 2/86, 140, 192, 226, 398. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 7/320.

101 Tevbe 9/61. “Onlardan peygamberi inciten ve “O her söylenene kulak veriyor” diyenler var. De ki: “O sizin için hayırlı olana kulak veriyor; Allah’a inanıp müminlere güveniyor. Ve o içinizden iman edenler için bir rahmettir. Allah’ın resulünü incitenler için elem verici bir azap vardır.”

102 İbn Acîbe, *Bahri'l-medîd*, 2002, 2/398.

ed-Dürer adlı eserinde ele almıştır. Ancak kırâat farklılığı olan kelimelerde bunu yukarıda ifade ettiğimiz usulüne göre zikretmiş, özellikle Arap dil kaideleri başta olmak üzere değerlendirmeye tabi tutmuş ve kelimenin on dört kırâat içerisinde farklı okunuşunu dikkate alarak mana zenginliğinden istifade etme yoluna gitmiştir. Mütevâtir kırâatlere dair müstakil bir eser yazıp bu rivayetleri kaleme alan İbn Acîbe, tefsir eserinde sadece mütevâtir rivayetlerle yetinmeyip on dört kırâatin tamamından istifade etme yolunu tercih etmiştir.

4. Âyetlerin Tasavvufî İşaretlerinde Kırâat Hususunun Varlığını Meselesi

Ehl-i tasavvufun fikriyatını delillendirmek için referans aldıkları pek çok âyet olabilir.¹⁰³ Ancak bu çalışmada işârî bir tefsir olan *el-Bahrü'l-medîd* adlı eserin müellifinin bu konuyu nasıl ele aldığı ile ilgili sınırlı bir alanda değerlendirme yapılacağı için ahlak, nefis terbiyesi, bilgi ve marifet ve muhabbet gibi başlıklar ve bu başlıkları ifade eden âyetler ele alınmakla yetinilecektir.

İbn Acîbe'nin tasavvufi bakış açısı ile değerlendirdiği halde kırâat farklılığına değinmediği âyetlerden birkaç örnek şu şekilde verilebilir: el-Bakara 2/16,¹⁰⁴ en-Neml 27/34,¹⁰⁵ el-Ankebût 29/69,¹⁰⁶ el-Ahzâb 33/72,¹⁰⁷ el-Fâtır 35/10¹⁰⁸ ve el-Kâf 50/16¹⁰⁹ sûrelerindeki âyetler incelendiği zaman bahse konu bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır.

Kelime yapısında kırâat farklılığı olup İbn Acîbe'nin değerlendirme yapmadığı âyetler ise şöyledir: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا"¹¹⁰ ilk kelimeyi Halef b. Hişam ve İbn Muhaysın gayb sigası ile "يُحْسَبَنَّ", muhatab sigası olan "تَحْسَبَنَّ" şeklinde ise Âsım, İbn Zekvân (ö. 242/857), Hamza ve Ebû Ca'fer okumuşlardır.¹¹¹ Ancak İbn Acîbe bu kelimeye kırâat-tasavvuf arasında bir bağlantı kurmaktan öte âyetin tefsirini kırâat farklılığına dikkat çekerek yapmamıştır.¹¹² Bir başka örnekte "مَنْ يَزِدْكَ"¹¹³ kelimesini, "يَزِدْكَ" şeklinde Nâfi' ve

103 el-Bakara 2/16; Âl-i İmrân 3/169; el-Mâide 5/54; el-En'âm 6/153; el-Araf 143, 172; en-Nûr 24/35; en-Neml 27/34; el-Ankebût 29/69; el-Ahzâb 33/72; el-Fâtır 35/10; Kâf 50/16; en-Necm 53/17; el-Abese 80/34-36. İlgili diğer âyetler için bk. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 63-203.

104 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/81.

105 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/192.

106 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/321-322.

107 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/468.

108 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 4/523.

109 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/449.

110 Âl-i İmrân 3/169. Allah uğrunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Aksine onlar diridirlere; Allah'ın, lütf ve kereminden verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar.

111 ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 466; Mekki, *el-Keşf*, 1/406; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, 2/186; Dimyâtî, *İthâf*, 212; Hârûf, *el-Müyyesser*, 72; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/618.

112 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/435.

113 el-Mâide 5/54. "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda mücadele ederler ve hiç kimsenin ki-

İbn Âmir; kalan diğer kırâat imamları ise “يُرْتَدُّ” şeklinde okuduklarını ifade etmekte ve bu fiilin cümlede şart fiil olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak kırâat farklılığına değindiği halde bu yaklaşımını işârî bir mana boyutuna taşımamaktadır.¹¹⁴

Mutasavvıf müfessirlerin Kur’an’daki bazı âyetleri yorumlarken çok farklı başlıklar altında tasnif ettikleri görülmektedir. Ahlak ile ilgili; ihlas,¹¹⁵ sıdk¹¹⁶ ve takva;¹¹⁷ nefis terbiyesine dair, mücadele,¹¹⁸ ubûdiyyet¹¹⁹ ve zikir;¹²⁰ bilgi ve marifet ile ilgili, tezekkür ve tefekkür,¹²¹ tuma’nîne¹²² ve sekîne;¹²³ muhabbet ile ilgili kavramlar ise, muhabbet,¹²⁴ rağbet¹²⁵ ve kurb¹²⁶ tasnifler görülmektedir.¹²⁷ Bu aşamadan sonra usul olarak iki üç kavram ve birkaç âyet ele alınarak konu işlenmeye çalışılacaktır.

4. 1. Ahlak ile İlgili Âyetlerde Kıraat Farklılıkları

Ahlak kavramı, tasavvuf sahasında çok önemli bir yer kaplamakla birlikte, riyâzat ve mücadele anlayışının hem birey üzerinde hem de toplum üzerinde bir semeresi mesabesinde. Tasavvuf eğitimi ve bu eğitim sürecinin her aşamasında ahlakın önemli bir yeri olduğu açıktır. Geniş bir alanı kapsayabilecek ahlak konusu; ihbât, îsâr, rıza, huşû’, ihlas, sıdk, sabır ve şükür, takva ve tevekkül gibi kavramlarla da ele alınabilir.¹²⁸

Nahl sûresindeki “نَسْقِيكُمْ مِمَّا فِي طُورِهِ”¹²⁹ ilk kelimeyi, Nâfi’, İbn Âmir, Ya’kûb ve Hasan-ı Basrî, “nûn” harfinin fethası ile “نَسْقِيكُمْ”; Ebû Ca’fer, kelimenin ilk harfini muhatab kalıbı olarak, “نَسْقِيكُمْ” ve diğerleri ise “نَسْقِيكُمْ” şeklinde okumaktadırlar.¹³⁰

namasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir.”

114 İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 2/51, 181, 256; 4/42.

115 en-Nahl 16/66; ez-Zümer 39/3.

116 et-Tevbe 9/119; Muhammed 47/11; el-Ahzâb 33/23.

117 el-Hac 22/37; el-Hucurât 49/13; et-Teğâbûn 64/16.

118 el-Ankebût 29/69.

119 el-Hicr 15/99.

120 el-Ahzâb 33/41; Âl-i İmrân 3/191; el-Bakara 2/152.

121 el-Bakara 2/221; es-Sa’d 38/29.

122 el-Bakara 2/260; er-Rad 13/28; el-Fecr 89/27.

123 el-Fetih 48/4.

124 el-Bakara 2/165; el-Mâide 5/54.

125 el-Enbiya 21/90.

126 el-Bakara 2/186; el-Kâf 50/16; el-Alak 96/19.

127 Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 63-204.

128 Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 68-107.

129 en-Nahl 16/66. “Sizin için sağlam hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz.”

130 ed-Dânî, *Câmî ‘u’l-beyân*, 588; ed-Dânî, *et-Teysîr fi’l-kırââtî’s-seb’*, 398; İbnü’l- Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, 2/232; Hârûf, *el-Müeyesser*, 274.

Zümer sûresi “كَذَّبَتْ كَمَّارٌ”¹³¹ kelimelerinde, Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî, A'rec ve İbn Ya'mer mübalağa sigası ile “كَذَّابٌ”, Zeyd b. Ali ise “كَذَّوبٌ” ve Kurra'nın geneli ise “كَذَّبَتْ كَمَّارٌ” şeklinde okumaktadırlar.¹³²

Bir diğer örnekte “لَا مَوْلَى لَهُمْ”¹³³ kelimesini, Hamza, Kisâf ve Halef, imale ile, Ezrak (ö. 179/795) ve Verş (ö. 197/812) taklîl¹³⁴ yaparak fetha ile, diğerleri ise fetha ile okumuşlardır.¹³⁵ Kur'an'ın tamamında “مِنَ الْمُؤْمِنِينَ” kelimesinde, Ebû Ca'fer, hemze olmaksızın “vav” ile “مِنَ الْمُؤْمِنِينَ”; “قَضَى” kelimesini, Hamza, Kisâf ve Halef imale ile, Ezrak ve Verş ise taklîl yaparak, diğerleri ise fetha ile; “يَنْتَظِرُ” kelimesini ise Ezrak ve Verş “ra” harfinin terkîki¹³⁶ ile okumuşlardır.

Hucûrat sûresindeki “وَقَبَائِلَ لَتَعَارَفُوا”¹³⁷ ikinci kelimeyi Cumhur “تَعَارَفَ” fiilinin “ta” harfini hazf ederek muzâri kalıbında, A'meş ise kelimenin “تَتَعَارَفَ” şeklindeki köküne istinaden “لَتَتَعَارَفَ” şeklinde okumuşlardır.¹³⁸ Bu âyetin yanı sıra el-Hicr 22/37.¹³⁹ ve et-Teğâbûn 64/16.¹⁴⁰ âyetlere bakıldığında İbn Acîbe'nin bu âyetlerde tasavvufa dair değerlendirme yaptığı halde kırâat farklılığından dolayı manayı tasavvufî bir boyuta taşımadığı gözlemlenmektedir.¹⁴¹

Yukarıda ahlak ile ilgili ele alınan âyetlerde İbn Acîbe'nin işârî tefsir metodu gereği “Âyetlerin Tasavvufî İşâretleri” şeklinde yorum yapmasına rağmen, bu âyetlerde kırâat ile herhangi bir ilişki kurmadığı görülmektedir.¹⁴²

131 ez-Zümer 39/3. “Bilinmeli ki asıl dindarlık yalnız Allah için olanıdır. Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler, ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasını da hükmünü verecektir. Yalancı ve inkâra saplanmış kimseyi Allah kesinlikle doğru yola yöneltmez.”

132 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 8/135-136; İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 5/49.

133 Muhammed 47/11. “Bu, iman edenlerin yar ve yardımcılarının Allah olmasının, kâfirlerin ise böyle bir yardımcılarının bulunmamasının sonucudur.”

134 *Taklîl*, kırâatte kelimeyi fetha ile imale-i kübra arasında bir ses ile okumaya dair kullanılan bir kavramdır. Beyne beyne şeklinde de isimlendirilir. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 156.

135 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 9/8.

136 *Terkîk*, kırâatte terkîk diye isimlendirilen harfleri ince okumaya denir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 163. Terkîk, aynı zamanda (خَيْرٌ) (غَيْرٌ) örneklerindeki harekeli râ harfinin kendinden önceki harf kesre veya harfi lîn olduğunda ince okunmasına denir. Recep Koyuncu, *Kırâat İlmi Takrîb Usulü* (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 192.

137 el-Hucurât 49/13. “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir diğiden yarattık, tanışsınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”

138 Dimyâtî, *İthâf*, 212; Hârûf, *el-Müyyesser*, 517; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 9/89.

139 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/86-88.

140 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 7/55.

141 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/141. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 5/359; 5/434.

142 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 3/141-143. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 4/420-422; 5/49-52.

4. 2. Nefis Terbiyesine Dair Âyetlerde Kıraat Farklılıkları

Nefis terbiyesi tasavvufta, insanın kendisini bazı şeylerden alıkoyması ve koruması anlamında kullanılmaktadır. Bu duygu ayrıca; melâmet, mücâhede, sohbet, tebettül,¹⁴³ tevbe, ubûdiyyet, velayet ve zikir gibi kavramlarla da açıklanmaktadır.¹⁴⁴

Ankebût sûresindeki “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا”¹⁴⁵ âyetin “سُبُلَنَا” kelimesini, Ebû Amr ve Hasan-ı Basrî “bâ” harfinin iskanı ile “سُبُلَنَا”, Nâfi’, İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Kisâî, Ebû Ca’fer, Halef ve Ya’kûb ise “bâ” harfinin ötresi ile “سُبُلَنَا” şeklinde okumaktadırlar.¹⁴⁶ Bir diğer örnekte, “وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ”¹⁴⁷ “يَأْتِيَكَ” kelimesini Ebû Amr, Ebû Ca’fer, Ezrak ve Verş, hemzenin elife ibdâli ile “يَاتِيكَ”, diğer kırâat imamları ise hemze ile “يَأْتِيكَ” şeklinde okumuşlardır.¹⁴⁸

Diğer bir örnekte ise Bakara sûresi “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ”¹⁴⁹ âyetinin ilk kelimesini İbn Kesîr ve İbn Muhaysın “yâ” harfinin fethası ile “فَذَكُرُونِي”, diğerleri ise iskanı ile okumaktadırlar.¹⁵⁰ Âl-i İmrân 3/191 ve Ahzâb 33/41 âyetlerde ise her hangi bir kırâat farklılığı olmamasına karşın İbn Acîbe bu âyetlerde ve yukarıda verilen diğer örnek âyetlerde pek çok tasavvufî yorum yapmış ancak kırâat farklılığını yine tasavvufî yorumuna taşımamıştır.¹⁵¹

4. 3. Bilgi ve Marifet ile İlgili Âyetlerde Kıraat Farklılıkları

Akıl ile kalbi, bilgi ile marifeti ayrı ayrı ele alıp değerlendiren mutasavvıflar bu konuyu; tezekkür ve tefekkür, hak, ilm-i ledün, tevhid, basiret, hikmet, tuma’nîne, sekîne ve yakîn gibi kavramlarla izah etme cihetine gitmişlerdir.¹⁵²

Bilgi ve marifet başlığı altında ele alınacak kelimelerdeki kıraat farklılıklarına bakıldığı zaman, “وَالْمَغْفِرَةَ بِأَدْنَاهُ”¹⁵³ kelimesini Cumhur, “وَالْمَغْفِرَةَ” okurken, şâz

143 *Tebettül*, kesilmek anlamındadır. İlk inceliği, hakikati müşahade etmek üzere isteklerden ve hazlardan tamamen sıyrılmaktır. Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1022.

144 Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 11-134.

145 el-Ankebût 29/69. “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiliriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.”

146 Dimyâtî, *İthâf*, 186, 341, 442; el-Hatîp, *Mu’cemü’l-kırâât*, /33; Hârûf, *el-Müyyesser*, 404.

147 el-Hicr 15/99. “Kesin olan şey gelinceye kadar rabbine kulluk et.”

148 el-Hatîp, *Mu’cemü’l-kırâât*, 4/584.

149 el-Bakara 2/152. “Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin!”

150 Dimyâtî, *İthâf*, 126; el-Hatîp, *Mu’cemü’l-kırâât*, 1/217; Hârûf, *el-Müyyesser*, 23.

151 İbn Acîbe, *Bahrü’l-medûd*, 2002, 4/321-322. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 3/106; 1/184; 4/439-440.

152 Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 139-159.

153 el-Bakara 2/221. “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Emin olun ki imanlı bir câriye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından değerlidir. İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik bir hür kişiden daha değerlidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar, Allah ise izni ile cennete ve bağışlanmaya çağırır, gereklikçe hatırlasınlar diye insanlara âyetlerini açıklar.”

bir kırâat olarak “وَالْمَغْفِرَةُ” şeklinde ötre ile de okunmuştur.¹⁵⁴ “لِيَذَّبُوا أَيَاتِهِ”¹⁵⁵ kelimesini Cumhur “dâl” ve “bâ” harfinin şeddeleri ile, Ebû Ca'fer ise “dâl” harfinin iskanı ve muhatab sigası ile “لِيَذَّبُوا” şeklinde okumuştur.¹⁵⁶ “رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُنْحِي”¹⁵⁷ âyetteki “أَرْنِي” kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb ve İbn Muhaysin “râ” harfinin iskanı ile “أَرْنِي”, diğerleri ise “أَرْنِي” şeklinde; “فَضْرُهْنَ” kelimesini Hamza, Ebû Ca'fer, Halef ve A'meş “sâd” harfinin kesrası ile “فَضْرُهْنَ”, diğerleri ise “فَضْرُهْنَ” okumaktadırlar.¹⁵⁸ “وَتَطْمِئِنُّ”¹⁵⁹ lafzını Cumhur “وَتَطْمِئِنُّ” şeklinde, Hamza ise bu âyeti teshil ile okumuştur.¹⁶⁰ Bu başlık altında ifade edilmesi gereken “السَّكِينَةَ” kelimesinde ise farklı bir okuyuş şekli bulunmamaktadır.¹⁶¹

İbn Acîbe yukarıda bilgi ve marifete dair incelemeye aldığımız âyetlerin tefsirinde işârî yorum ile görüşlerini ifade etmiştir. Ancak bu âyetler ile de tasavvufî işaret bağlamından bir değerlendirme yoluna gitmemiştir.¹⁶²

4. 4. Muhabbet ile İlgili Âyetlerde Kiraat Farklılıkları

Sevgi, tasavvufta en çok ele alınan kavram denilse yeridir. Ancak bunun ilâhî sevgiye/muhabbetullahâ dönüşmesi ve anlamlı bir gaye ile sonuçlanması ise bütün mutasavvıfları meşgul etmiş bir husustur. Bu temel gayeyi gerçekleştirebilmek için mutasavvıflar düşüncelerini; havf ve reca', işfâk,¹⁶³ kurb, muhabbet ve râğbet gibi kavramlarla delillendirmek ve izah etmek yoluna gitmişlerdir.¹⁶⁴

Bu başlık altında şu kelimelerin kırâat farklılığına bakılabilir. “وَلَوْ يَرَى”¹⁶⁵ kelimesini Nâfi', İbn Âmir, Halef ve Ya'kûb “وَلَوْ تَرَى”, diğerleri ise “وَلَوْ يَرَى”; “إِذْ يَرُونَ” kelimesini İbn Âmir meçhul fiil kalıbında “إِذْ يَرُونَ”, diğerleri ise “إِذْ

154 Dimyâtî, *İthâf*, 203; Hârûf, *el-Müyyesser*, 35; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kirâât*, 1/308.

155 es-Sâd 38/29. “Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşününler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.”

156 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/285; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kirâât*, 8/98; Hârûf, *el-Müyyesser*, 455.

157 el-Bakara 2/260. “İbrâhim “Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!” deyince, rabbi “Yoksa inanmıyor musun?” demişti. O “Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye” cevabını verdi. Rabbi “Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir” buyurdu.”

158 ed-Dânî, *et-Teyşir fi'l-kirâati's-seb'*, 318; ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 430; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/178; Dimyâtî, *İthâf*, 209; Hârûf, *el-Müyyesser*, 44; İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/293.

159 er-Ra'd 13/28. el-Fecr sûresi 27. âyette ki “الْمَطْمِئِنُّ” kelimesini Cumhur “الْمَطْمِئِنُّ”, Hamza imâle ve Kisâi ise teshil ile okumaktadırlar. Hârûf, *el-Müyyesser*, 594.

160 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kirâât*, 4/416; Hârûf, *el-Müyyesser*, 252.

161 ed-Dânî, *et-Teyşir fi'l-kirâati's-seb'*, 495; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/285; Hârûf, *el-Müyyesser*, 511.

162 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2002, 1/250; 5/22; 3/24-27; 7/297; 5/385-388.

163 *İşfâk*, Kalpte acı ve elem meydana getirecek bir şey olarak vuku bulduğunda bunun için kullanılan kavrama denir. Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 497.

164 Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 162-177.

165 el-Bakara 2/165.

şeklinde okumaktadırlar.¹⁶⁶ “مَنْ يَزِدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ”¹⁶⁷ “يَزِدَّ” kelimesini Nâfi’, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer “مَنْ يَزِدُّ”, diğerleri ise “مَنْ يَزِدَّ”; “يَأْتِي” fiilini Vers, Ebû Amr, Halef, Ebû Ca’fer ve Hamza “يَأْتِي”, diğerleri ise “يَأْتِي” şeklinde okumaktadırlar.¹⁶⁸

Enbiyâ sûresi “وَكَاؤُوا لَنَا خَاشِعِينَ”¹⁶⁹ âyetinde “خَاشِعِينَ” kelimesini cumhur “خَاشِعِينَ” okurken, Ya’kûb secte ile “خَشِعِينَ” şeklinde okumaktadır.¹⁷⁰ Ele alınan “الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ”¹⁷¹, “مَنْ حَبَلَ الْوَرِيدِ”¹⁷² ve “وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ”¹⁷³ âyetlerin ilgili kelimelerinde kırâat farklılığına dair bir husus bulunmamaktadır.

İbn Acîbe, tasavvufta önemli bir başlık olan muhabbet, muhabbetullah gibi kavramların alt başlıkları olan huşu’, duaya çağrı, Allah’ı en yakınımda hissetmemize vesile zikredilen habl-i verîd / şah damarı, secde ve kurbet gibi kavramları ele alıp âyetlerin tasavvufî işaretlerine değinmesine rağmen bahse konu âyetlerde kırâat farklılığını bu değerlendirmelerine taşımamıştır. Ya da bir başka ifade ile kelimelerdeki kırâat farklılıkları işârî yoruma imkân tanyacak bir mahiyet arz etmemektedir.¹⁷⁴

Yukarıdaki başlıklarda ele alınan âyetler bu makalenin ikinci iddiası olan kırâat-tasavvuf ilişkisini kritik etmek üzerine incelenmiştir. Bu âyetlerin kırâat farklılığına bakılmış ve daha sonra da İbn Acîbe’nin bu âyetlerdeki kırâat farklılığını ele alıp almadığı ya da ister kırâat farklılığı olsun ister olmasın ilgili âyette tasavvufî yoruma gidip gitmediği irdelenmiştir.

Ele alınan bazı âyetler tasavvuf ehlinin işârî tefsir metodunda öne çıkan ve düşüncelerini izah etmek, fikriyatını delillendirmek için inceledikleri âyetler olduğu müsellemidir. Her ne kadar âyetlerdeki bazı kelimelerden mülhem kavramlar tasavvufî düşünciyi ve bunun insanların manevi hayatına katkı-

166 ed-Dânî, *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’*, 312; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, 411; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, 2/172; Hârûf, *el-Müeyesser*, 25.

167 el-Mâide 5/54. “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı mütevâzi, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda mücadele ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir.

168 Mekkî, *el-Keşf*, 1/451; ed-Dânî, *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’*, 342; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, 484; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, 1/194; Hârûf, *el-Müeyesser*, 11; İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 2/51.

169 el-Enbiyâ 21/90. “Biz onun da duasını kabul ettik ve ona Yahyâ’yı verdik; eşini de bunun için elverişli kıldık. Onlar, hayır işlerinde koşuşurlar, umarak ve korkarak bize yalvarırlardı; onlar, bize karşı derin saygı içindeydiler.”

170 Hârûf, *el-Müeyesser*, 329.

171 el-Bakara 2/186.

172 el-Kâf 50/16.

173 el-Alak 96/19.

174 İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 1/193-198. İlgili kullanımın geçtiği diğer yerler için bk. 2/51-54; 1/213-215; 5/449-452; 7/327.

sını izah etse de bu âyetlerin kırâat farklılıkları üzerinden bu düşünceye bir katkısının olmadığı görülmektedir. Tabii ki kırâat farklılıklarının Kur'an'da mana farklılığına, çeşitlenmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunduğu açıktır. Ancak bu imkânın kırâat-tasavvuf arasında gerçekleşmediği, İbn Acîbe ve işârî tefsiri olan *el-Bahrü'l-medîd* adlı eserde bunun görülemediği kanaatine varılmıştır.

Sonuç

Kırâat farklılıkları kelimelerin zahiri yönündeki değişiklikleri ve tilâvetindeki okuma farklılıklarını ele alan bir ilimdir. Tasavvuf ise kelimenin/âyetin zahiri manasının yanı sıra daha derunî bir anlamının olup olmadığına dair çaba gösteren ve Kur'an'ın batını yönünü ele alan bir tefsir yöntemidir. Bakıldığı zaman birbiri ile çok uzak gibi duran bu iki alan, Kur'an'ı anlama hususunda öngörülenin aksine Kur'an'ın; rivayet açısından daha sahih, mana yönü itibarıyla daha doğru ve mesajın insan hayatına taşınması noktasında daha güncel bir dil kullanma boyutu ile birbirlerine yardımcı oldukları gözlemlenmektedir. Eğer müfessir bu iki alana da hâkim bir birikime sahip ise bu dağarcık, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunan bir durum arz edebilmektedir.

İbn Acîbe, tasavvufî tefsir akımının ilklerinden değil bilakis son dönem alimlerinden olması nedeniyle, önceki sûfi tefsir geleneğindeki birikimi tefsirinde cemetmiş bir müfessirdir. "Âyetlerin Tasavvufî İşâretleri" başlıklandırması ile pek çok âyetten tasavvufî öğretilerde mesaj olarak değerlendirilebilecek yorumlar elde edebilmiştir.

İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsirinden önce yazdığı *ed-Dürerü'n-nâsire* adlı kırâate dair eserinde kırâat tarihi, kıraat imamları, problemleri, temel kırâat meseleleri ve kırâatlerin sahih, şâz ve mütevâtir tasniflendirilmesi gibi meselelerinde teorik görüşlerini serdetmiştir. Ancak *el-Bahrü'l-medîd* adlı tefsirinde ise bu konulara girmeksizin Kur'an'ın tamamındaki kırâat farklılığına dair kelimeleri ele almıştır. *ed-Dürer'*de sadece mütevâtir kırâatleri ele almışken *el-Bahrü'l-medîd'*de ise on dört kırâate dair rivayetleri dikkate alarak tefsirini yapmıştır. Kırâat farklılıklarını zikrederken klasik isimlendirme yanında kendi belirlediği bazı tasnif ve adlandırma şekli ile bu farklı rivayetleri izah ettiği görülmüştür. İbn Acîbe kırâat farklılığını ifade ederken Arap dili kaidelerine göre uzun uzun değerlendirmeler yapmış, buna hüccet getirmiş ve değişen manayı bu değerlendirmeler eşliğinde yorumuna yansıtmıştır.

Tasavvufî tefsir akımında bazı mutasavvıfların kıraat-tasavvuf ilişkisi hususunda kısıtlı değerlendirmelerinin olduğu yukarıda kısaca ifade edilmiştir. Ayrıca bu çalışmanın iki önemli iddiasından ikincisi olan kırâat-tasavvuf iliş-

kisi bağlamında, ikinci bölümde, ehl-i tasavvufun Kur'an'da işârî yorum yaparken ele aldıkları bazı başlıklar ve bu başlıkları delillendirmek / izah etmek için başvurdukları âyetler dikkate alınıp incelenmiştir.

İbn Acîbe'nin ilgili âyetlerde bazen kırâat farklılığını izah ettiği bazen de buna değinmediği görülmüştür. Ancak her iki durumda da bu farklı okuyuş keyfiyetini tasavvufî yorum yaparken ele almadığı tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle kırâat farklılığına konu olan kelimelerin, işârî yorum yapmak için imkân tanımadığı kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Akbaba, Ahmet Arif. "İşârî Veçhesiyle Tefsiru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu". *Dergiant* 9/2 (2021), 725-747.
- Ay, Mahmut. *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından "el-Bahrü'l-Medîd"*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Bayraktutan, Osman. *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Dağ, Mehmet. "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği". *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu*. ed. İhsan Günaydın. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi 'u'l-beyân fi'l-kırâ'âtî's-seb'*. I Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teyşir fi'l-kırâ'âtî's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1984.
- Derin, Süleyman. "Sûfi Tefsir Anlayışı ve Kıraat İlişkisi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*. ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2001.
- Dimyâtî, Şihâbu'd-Din (Şihâbüddîn) Ahmet b. Muhammed. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâ'âtî'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mühra. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, 1998.
- Emektar, Ramazan. "Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (ts.), 217-222.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müeyesser fi'l-kırâ'âtî'l-aşri'l-mütevâtira min tarîki tayyibe-ti'n-neşr*. Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 6. Baskı., 2020.
- Hatîp, Dr. Abdullatif. *Mu'cemü'l-kırâ'ât*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 10 Cilt. Kahire: Dr. Hasan Abbas Zeki, 2002.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 10 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *ed-Dürrerü'n-nâsire fî tevcihi'l-kırâ'âtî'l-mütevâtire*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l- Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif. 2 Cilt. Tanta: Darü's-Sahâbeti't- Tûrâsi, 2002.
- Kaplan, Abdurrahim. "İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği". *Hikmet Yurdu Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/27 (2020), 129-154.
- Kara, Mustafa. "İbn Acîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/294-295. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrib Usulü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.

- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâ’âti’s-seb‘ ve i’lelihâ ve hücecihâ*. II Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007.
- Selvi, Dilaver. “Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî’nin Hayati, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 261-282.
- Süyûtî Ebü’l-Fazl Celâlüddîn. *el-Itkân fî u’lumi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Mütevellî Mansûr. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâsî, 2009.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. ed. Ahmet Muhammed Şakir. XXIV Cilt. Müessesetü’r-Risâle, 2000.
- Taşpınar, Kadir. “ed-Dürerü’n-Nâsire fî Tevcîhi’l-Kırââti’l-Mütevâtire Adlı Eseri Bağlamında İbn Acîbe’nin Kıraat Yönü”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 103-120.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Baskı., 2020.
- Ukberî, Ebü’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tibyân fî i’râbi’l-Çur’ân*. Aysü’l-Bâbü’l-Halebi ve Şurakâühü, ts.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

İBNÜ'L-MU'TEZ VE AV ŞİİRLERİ

IBN AL-MU'TEZ AND HUNTING POEMS

Bu çalışma, 2023 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ danışmanlığında hazırlanan *İbnü'l-Mu'tez ve Şiiri* başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır

İbrahim AYDIN

Dr. Öğr. Gör.; Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati; ORCID ID: 0000-0002-1006-2067; e-mail: ibrahimaydin@osmaniye.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz 2023 / 5 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Kasım 2023 / 1 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Abbâsî şairlerinden olan İbnü'l-Mu'tez, küçük yaştan itibaren şiire büyük ilgi duymuş ve birçok konuda şiirler ortaya koymuştur. Şiirlerde geleneğin sürdürülmesi gerektiğini söylese de kendisi daha çok yenilikçi bir metot takip etmiş, şekil ve içerik açısından zamanın şartlarını yansıtan şiirler inşat etmiştir. Nitekim bu özelliğinden dolayı "yenilikçi şair" olarak nitelendirilmiştir. Klasik Arap şiirinin bütün konularında başarılı görülen İbnü'l-Mu'tez, bazılarında daha çok öne çıkmış ve daha yetenekli kabul edilmiştir. Bunlardan biri de av şiirleridir. Arap şiirinin temel konularından biri olan av şiirleri, Abbâsî Dönemi'ne kadar şiirlerde müstakil olarak incelenmemiş, farklı türdeki kaside ve şiirlerin içerisinde kendisine yer bulabilmiştir. Abbâsî Dönemi'nde ise şiirlerde önemli bir yer teşkil etmiş, bağımsız bir şekilde şiirlere konu edilmiştir. Av şiirlerinin bu dönemde bağımsızlaşmış Arap şiirinin müstakil konularından biri haline gelmesinde dönemin bazı şairlerinin büyük katkısı olmuştur. Şairler, bununla da kalmamış av şiirlerinin şekil ve içerik bakımından gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Bunlardan biri de İbnü'l-Mu'tez'dir. Bu çalışmada İbnü'l-Mu'tez'in şairliği ve av şiirindeki konumuna değinilecek, şiirlerinin şekil ve içerik yönünden incelemesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Klasik Arap Edebiyatı, İbnü'l-Mu'tez, Belagat, Av Şiirleri.

Abstract

Ibn al-Mu'taz, one of the Abbasid poets, had a great interest in poetry from a young age and wrote poems on many subjects. Although he said that tradition should be maintained in poems, he followed an innovative method and built poems that reflect the conditions of the time in terms of form and content. As a matter of fact, because of this feature, he was described as an "innovative poet". Ibn al-Mu'taz, who was seen as successful in all subjects of classical Arabic poetry, came to the fore in some of them and was considered more talented. One of them is hunting poems. Hunting poems, one of the main subjects of Arabic poetry, were not studied with independently in poems until the Abbasid Period, and could find a place in different types of odes and poems. In the Abbasid period, it had an important place in poems and was the subject of poems independently. Some poets of the period made a great contribution to the independence of hunting poems in this period and to become one of the independent subjects of Arabic poetry. Not only that, the poets have contributed greatly to the development of hunting poems in terms of form and content. One of them is Ibn al-Mu'taz. In this study, Ibn al-Mu'taz's poesy and his position in hunting poetry will be mentioned and his poems will be examined in terms of form and content.

Keywords: Arabic Language, Classical Arabic Literature, Ibn al-Mu'taz, Rhetoric, Hunting Poems.

Giriş

İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908), 3./9. yüzyılın önde gelen edip ve şairlerinden biridir.¹ İlk eğitim hayatı doğup büyüdüğü sarayda başlamış, edebiyat başta olmak üzere birçok farklı alanda dönemin önde gelen şair ve ediplerinden ders almıştır. Küçük yaşta yazmış olduğu şiiri dönemin usta isimleri tarafından büyük beğeni toplayan İbnü'l-Mu'tez, yetkinliği nedeniyle şiire ve edebiyata yönlendirilmiş, özel kütüphaneler oluşturularak ve hocalar tayin edilerek bu alanda yetişmesine olanak sağlanmıştır. O, sadece bunlarla da yetinmemiş, hem karşılıklı şiirlerin okunduğu ve edebî tartışmaların yapıldığı edebiyat meclislerine katılarak edip ve şairlerinden yararlanmış hem de bu tür meclislerin kurulmasına öncülük etmiştir. İbnü'l-Mu'tez, kısa sürede bu alanda rüştünü ispat ederek kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır.

İbnü'l-Mu'tez'in yaşadığı dönemde şiirde ve edebiyatta birtakım yenilikler görülmüş, özellikle dönemin şartlarına uygun yeni anlamların şiirlerle yansıtılmasını savunan yenilikçi şairler ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Mu'tez, şiirin şekil, üslup ve içeriği ile ilgili gelişen bu yenilikleri savunarak şiirde yenilikçiliği savunan muhdes şairlerin öncülerinden biri olmuştur.² Her ne kadar yenilikçi metodu savunsa da gelenekle olan bağın tam olarak koparılmaması gerektiğini savunmuş ve bu bağlılığını şiirlerinde de göstermiştir.³ Bununla birlikte o, şiirlerinde belagat sanatlarını en çok kullanan bir şair olarak tarihe geçmiştir.⁴ Teşbih ve tasvirdeki yenilikleri onu diğer şairlerden hep ayrıcalıklı tutmuştur. Bu nedenle *tasvir şairi*, *teşbih şairi* ve *bedî' şairi* gibi vasıflarla ni-

- 1 İbnü'l-Mu'tez, sadece edebî yönü değil siyâsî yönü de olan biridir. Muktedir-Billâh'ın hilafetten azledilmesi sonucu hicri 296 (m. 908) yılında halife tayin edilmiş, fakat bir gün halife olarak kalabilmiştir. Halife ilan edildikten bir gün sonra devrik halife Muktedir-Billâh'ın adamları tarafından hilafetten azledilmiş ve hunharca öldürülmüştür. Halifeliği kısa sürdüğünden siyâsî yönü pek fazla bilinmese de şairliği ve edebî kişiliği ile meşhur olmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/430; Ebü'l-Hasen Ali b. Eb'l-Kerem Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhit eş-Şeybânî el-Cezerî İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/441; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yusuf b. Tağrîberdî, *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltanate ve'l-hilâfe*, thk. Nebîl Muhammed Abdulaziz Ahmed (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1997), 1/181; Zehebî, *el-İber*, 1/431.
- 2 Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Ensârî el-Husrî, *Zehru'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/175.
- 3 Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Cil, 1981), 1/100; Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 10/217.
- 4 Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973-1974), 2/239.

telenmiştir.⁵ İbnü'l-Mu'tez, şiirlerinde diğer şairlerden etkilenmekle birlikte kendisine özgü yeni lafız ve anlamlar kullanmayı da ihmal etmemiştir.⁶

Arap şiirinin bütün konularında başarılı görülen İbnü'l-Mu'tez, tasvir, av, şarap ve gazel konularında daha başarılı kabul edilmiş, bu konularda yetenekli ve yenilikçi olduğu ifade edilmiştir. Şairin yaşadığı dönemde, toplumun refah düzeyinin artmasıyla birlikte avcılık da büyük bir önem kazanmıştır. Yaşadıkları toplumda ve çevrelerinde meydana gelen yeniliklere duysuz kalmayan ve bunlara şiirlerinde dikkat çeken şairler, av konusunda da geri durmamışlar hem avcılığa ilgi göstermişler hem de avcılık ile ilgili izlenimlerini şiirlerinde dile getirmişlerdir. İbnü'l-Mu'tez de diğer şairler gibi av konusuna büyük ilgi göstermiş ve bu konuda çok sayıda şiir ortaya koymuştur. İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri Arap edebiyatçıları ve tenkitçileri tarafından nitelikli kabul edilmiştir. Şair, bu tür şiirlerinde önceki dönemlerde işlenen konular yerine daha yeni, insanların bildiği ve aşına olduğu konulara yer vermiş, av ile ilgili olayları daha net ve ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Bu durum şiirlerini nitelikli yapan hususların başında gelmektedir. Nitelik unsurlarından biri ise şiirlerinin nitelikli teşbih ve tasvir sanatlarını içermesidir. Çok sayıda kullandığı bu sanatlar hem şiirlerine bir kalite katmış hem de şairi bu alanda başarılı kılmıştır. Doğallığı ve şiire kazandırmış olduğu yenilikçi kimliği ile Arap edebiyatında önemli bir yer edinen İbnü'l-Mu'tez ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır.⁷ Fakat çalışmada ele aldığımız av şiirleri konusunda yeterli ve açıklayıcı müstakil bir çalışma bugüne kadar ortaya konmamıştır. İbnü'l-Mu'tez'in av şiirinde başarılı görülmesi bizi böyle bir konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada ilk olarak av şiirlerinin tarihî seyri ve İbnü'l-Mu'tez'in av şiirindeki konumuna kısaca işaret edilecek daha sonra da söz konusu şiirlerin şekil ve üslup özelliklerine değinilecektir. Son

- 5 Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2103), 16/347; Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cennü'l-iüdebâ': irşâdî'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk: İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1993), 4/1520; Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibühü fi'-şi'ri'l-'Arabî* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 265; Tâhâ Hüseyin, *Min hadîsi'ş-şi'ri ve'n-nesr* (Kâhire: Hindâvî, 2012), 154.
- 6 Ebü Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahbârurhum*, nşr. J. Heyworth Dunne (b.y.: Matbatü's-Sâvî, 1936), 113-114.
- 7 Öne çıkan bazı çalışmalar için bk. Muhammed Rıza Muruvve, *'Abdullah bin el-Mu'tez: Halîfetü Yevmin ve Leyle* (Beyrut: Dâru'L-Kütübî'l-İlmiye, 1990); Abdülazîz Seyyidülehl, *Abdullâh bin el-Mu'tez edebühü ve ilmühü* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1951); Muhammed Abdilmun'im Hafâcî, *İbnü'l-Mu'tez ve tîrâsîhü fi'l-edeb ve'n-nakd ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Cil 1991); Na'im Kessâb, *İbnü'l-Mu'tez: Şi'ruhü fi Dao'ı 'Asrîhü ve Hayâtühü ve 'Ârâuhü'n-Nakdiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1995); Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, *Şi'ru İbnü'l-Mu'tez* (Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1978); Hazem Kajouj, *İbnü'l-Mu'tez'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Leyla Sâmîr Muhammed Nûr Bâbencî, *el-Vasf fi şî'ri 'Abdillâh bin el-Mu'tez el-'Abbâsî* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

olarak da şiirlerde işlenen konular ortaya çıkartılmaya çalışılacak, av şiirlerinde büyük bir ustalıklarla icra ettiği tasvir ve teşbihlerine dikkat çekilecektir.

1. Av Şiirleri ve İbnü'l-Mu'tez'in Av Şiirindeki Konumu

Av şiirleri, Abbâsî dönemine ait şiirlerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Avın, av sahnelerinin, av köpeklerinin ve av hayvanlarının konu edildiği bu şiirler, Arap edebiyatında *tardıyyât* ismi ile bilinmektedir.⁸ Bu tür şiirlerin, ilk dönem Cahiliye şiirlerinde her ne kadar müstakil bir konu olarak ele alınmasa da kasidenin asıl konuları arasına serpiştirildiği görülmektedir. İslâmî dönemde ise insanlar eğlence işlerini bırakıp çalışma ve farklı aktivitelere yönelince av şiirlerine olan eğilim azalmış, birkaç şairin dışında bu tür şiirlere rağbet eden olmamıştır. Yalnız bu dönemde az da olsa av ile ilgili bazı müstakil şiir ve kasidelerin olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Örneğin kaynaklarda İslâmî dönem şairlerinden Şemredel b. Şerîk'in⁹ av ile ilgili bir urcûzesinin olduğu nakledilmektedir.¹⁰ Av şiirleri, İslâmî dönemde müstakil olarak ele alınıp alınmama konusunda az da olsa bir gelişme kat etmiş gibi görünse de bu, onun için tam bir bağımsızlık olarak görülemez. Bu nedenle av ile ilgili yazılan müstakil şiirlerin nicelik yönünden ciddi bir artış sağlamadığı gibi nitelik yönünden de sonraki dönem av şiirlerinin ulaştığı dereceye erişemediği ifade edilebilir.

Av şiirlerinin, Abbâsîler dönemine kadar genel olarak bu şekilde –kasideler arasında veya az da olsa müstakil şiir ve kaside halinde- devam ettiği söylenebilir. Yalnız Abbâsîlerin ilk dönemi ile birlikte tıpkı Arap şiirlerinin diğer konularının zaman içerisinde bağımsızlaşıp tek olarak ele alınması gibi av şiirlerinin de müstakil şekilde işlendiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde av şiirlerinin bağımsızlaşıp Arap şiirinin müstakil konularından biri haline gelmesinde en büyük desteği ise Ebû Nüvâs vermiş, av köpeklerini, av sahnelerini, av aletlerini ve av yolculuklarını konu edindiği birçok urcûze nazmetmiştir. Ebû Nüvâs, adeta av şiirlerine yeni bir kimlik ve üslup kazandırmış, dolayısıyla *av şiirleri onunla yeniden doğmuştur*¹¹ nitelemesini tam

8 Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye-Abbâsîler)* (Erzurum: Fenomen Yay., 2010), 253.

9 Asıl adı Şemredel b. Şerîk (veya Şureyk) b. Abdulmelik olup İbnü'l-Harîda ismiyle bilinmektedir. Av ile ilgili urcûzelerinin yanı sıra mersiye şiirleri ve hicivle ilgili beyitleri bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ'* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002), 2/693; Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâ'i's-Şu'arâ'* ve *künâhum ve elkâbuhum ve ensâbuhum ve ba'du şî'rîhim*, thk. Fritz Krenkow (Beyrut: Daru'l-Cil, 1991), 178; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Mecâzî (b.y.: y.y., 1411/1991), 2 (3) /103-104.

10 Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye fi'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2. Baskı, 193.

11 Hafâcî, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye*, 193. Mücahit Tanrıbuyurdu, *Ebû Nüvâs ve Av Şiirleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 99.

anlamıyla hak etmiştir. Bu konuda Ebû Nüvâs'tan sonra öne çıkan isim ise İbnü'l-Mu'tez olmuştur. İlgili kaynaklarda onun av şiirleri konusunda Ebû Nüvâs'ın şöhretine ulaştığı ifade edilmiştir.¹² Ebû Nüvâs ve İbnü'l-Mu'tez'den sonra av şiirlerinde öne çıkan şairler arasında Ebû Firâs el-Hamdânî¹³, el-Mütenebbî gibi meşhur şairler de yer almaktadır.¹⁴ Şiirlerinde Ebû Nüvâs'ın etkisi görünen en-Nâşî¹⁵ de bu konuda önde gelen isimler arasındadır. Onun av hayvanları ve av aletleri ile ilgili çok sayıda şiiri bulunmaktadır. Ebû Ali el-Hatemî,¹⁶ Mütenebbî ile girdiği tartışmada İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerini lafzı tatlı-anlamı ince ve parlak şeklinde nitelemiştir.¹⁷ Modern dönem Arap edebiyatçılarından 'Abdu'l-Mun'im Hafâcî'ye (ö. 1915/2006) göre de İbnü'l-Mu'tez, av şiirlerinde yetenekli ve yenilikçi bir şair olup bu tür şiirlerin öncülerinden olan İmruülkays ile Ebû Nüvâs'dan etkilenmiştir.¹⁸ Bütün bunlar İbnü'l-Mu'tez'in av ile ilgili şiirlerinin lafız ve anlam yönünden nitelikli olduğunu gösterdiği gibi av şiirlerinde önde isimlerden biri olan Ebû Nüvâs'ın seviyesine çıktığının ve onun sahip olduğu konumu hak ettiğinin bir kanıtıdır. Söz konusu bu iki şairin av şiirlerindeki benzerliklere ve etkileşimlere aşağıda işaret dillecektir.

- 12 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Ulme*, 2/296; Mustafa Sâdık b. Abdirezzâk bin Sa'îd b. Ahmet b. Abdilkâdir er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2008), 2/432.
- 13 Dördüncü asrın şairlerinden olup asıl adı el-Hâris b. Saîd b. Hamdân et-Tağlibî'dir. Ebû Firâs künyesi ile meşhur olmuştur. Hamdânîlerin ilk emiri Seyfûddeve ile birlikte birçok savaşa katılmıştır. Bizanslılara esir düşen Ebû Firâs, esareti sırasında yazmış olduğu "Rûmiyyât"ı ile meşur olmuştur. H. 357 yılında vefat etmiştir. Bu bilgiler için bk. Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ri-câl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/155.
- 14 Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 256.
- 15 İsmi Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh el-Enbârî olup İbn Şirşîr (veya Şerşer) lakabı ile meşur olmuştur. Kâtip, filozof ve mutezilî fıkıhçılarından biri olarak bilinen İbn Şirşîr, nahiv ve aruz ilimleri ile de ilgilenmiş bunun yanı sıra şairliği ile de öne çıkmış bir isimdir. Medihten ava kadar birçok konuda şiirleri bulunmaktadır. İbnü'l-Mu'tez ile aynı yılda (H. 296) vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Tabakâtü's-şü'arâi'l-muhdesîn*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâc' (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998), 482; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, 1972), 3/91; Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, 2 (4) /141.
- 16 Adı Muhammed b. Hasan el-Hâtemî olup künyesi Ebû Ali'dir. Şiirde birtakım düzenlemelere ve güzel uygulamalara imza atarak döneminin birçok şairini geride bırakmıştır. Belagat ve nesirde de başarılı olan el-Hâtemî'nin şiir, belagat ve tenkitle alakalı birçok çalışması bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-iüdebâ'*, 6/2505-2507.
- 17 Hamevî, *Mu'cemü'l-iüdebâ'*, 2/395.
- 18 Hafâcî, *el-Âdâbi'l-'Arabiyye*, 250. Av şiirlerinin tarihsel süreci ile ilgili geniş bilgi için bk. Hasan Falih Bkor-Fuâd Feyyâz Şeteyât, "Cemâliyyâtü'l-Binyeti's-Şi'riyye fi't-Tardiyâtü'l-Kelbiyye 'inde Ebû Nüvâs", *el-'Ulûmu'l-İsnâniyye ve'l-'Ulûmiyye* 36/? 2009, 779-781.

2. Av Şiirlerinin Özellikleri

Özellikle klasik kaynaklarda İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri ile alakalı yukarıda değindiğimiz birkaç genel ifadeden başka nerede ise hiçbir değerlendirme ve yorum bulunmamaktadır. Modern kaynaklarda ise bilgi kırtısı diyebileceğimiz kısa ve az bilginin dışında detaylı bir değerlendirmeye yer verilmemiştir. Yalnız bazı modern araştırmacılar tarafından Ebû Nüvâs gibi av şiirinde öne çıkan şairlerin şiirlerine birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Üstelik Ebû Nüvâs'ın av şiirleri incelendiğinde İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri ile aralarında şekil, lafız ve anlam gibi birçok yönden benzerliğin olduğu görülecektir. Bu durum İbnü'l-Mu'tez'in av şiiri konusunda Ebû Nüvâs'tan etkilendiğini göstermektedir. İbnü'l-Mu'tez gibi av şiirinde şöhret bulmuş bir şairin şiirlerinin değerlendirilmemesi büyük bir eksiklik olarak görülmüştür. Ayrıca böyle bir değerlendirmenin şiirlerdeki birtakım incelikleri ortaya çıkartacağından gerekli olduğu düşünülmüş, bu nedenle İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri şekil ve üslup açısından incelenmiştir. Burada, İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri ile ilgili modern kaynaklarda yer alan bilgilerin yanı sıra araştırmacılar tarafından Ebû Nüvâs gibi farklı şairlerin av şiirlerine yapılan değerlendirmeler dikkate alınarak İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerinde tespit edilen birtakım özelliklere işaret edilecektir.

İbnü'l-Mu'tez'in dîvanında "tard" başlığı altında toplanan av şiirleri, şekil ve üslup açısından birtakım özellikler içermektedir. Öncelikle şunu söyleyebiliriz ki İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri, yukarıda da değindiğimiz gibi kaside ve şiirlerden oluşmaktadır. Şiirlerinin tamamı ile bazı kasideleri sadece av konularını içerirken, bazı kasideleri ise av konularının yanı sıra kaside metoduna uygun bir şekilde aşk ve ihtiyarlık gibi farklı konular içermektedir. Şair, kasidenin teşbîb¹⁹ bölümünde bu tür farklı konulara değindikten sonra av ile ilgili meselelere geçiş yapmaktadır. Ayrıca şairin, bir kasidenin girişinde atlâl²⁰ denilen terk edilmiş diyarlardan bahsettiği görülmektedir. Örneğin av yolculuğunu anlattığı en uzun kasidesinin teşbîb bölümünde birden fazla beldenin yıkıntılarında ve sevgilisinden ayrı kalmanın acısından söz etmektedir. Kasidenin ilgili yerleri şöyledir: (Serî^c)

19 Teşbîb: Kasidenin ilk bölümü olup nesib olarak da ifade edilir. Şair burada esas maksada geçmeden önce sevgi ve sevgiliyi tasvir eder. bk. Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

20 Atlâl: Talel (طَلَل) kelimesinin çoğulu olup çadır kalıntıları, direkler ve ocaktaşı gibi yerin üzerinde terkedilmiş diyarlara ait belirgin bir şekilde görünen kalıntılardır. Bu bilgi için bk. 'İzzet Hasan, *el-Vuğûf 'ale't-talâl mine'l-câhiliyyeti ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, (Dimeşk: Matbatü't-Terakkî, 1388/1968), 25.

وَعَنْ رُسُومٍ أَقْفَرْتُ حِينَا
 وَطَبِيرَنَا بَادَ وَكِرْكِينَا
 مُعْرِقٍ مِنْ صُدْغِهِ نُونَا
 وَقَدْ فَقَدْنَا مَنْ يُرَاعِينَا
 قَدْ رَاحَ فِي الْأَسْفَاطِ مَكُونَا
 أَفْتَحُ عَنْ نُورِ بَسَاتِينَا
 دَهْرٌ يُحَسِّبُهُ الْأَمْرِينَا
 مُضْطَرِبًا مُدَّ كَانَ مَسْجُونَا
 فَإِنِّي أَمْسَيْتُ مَحْزُونَا²¹

شُعِلْتُ عَنْ أَطْلَالٍ وَهَبِينَا
 بِالْكَرْخِ وَالْفُقْصِ وَقَطْرُبُلٍ
 وَشَادِنٍ عَدَّتْ بِي حُبَّهُ
 كَأَنِّي حِينَ أَرَى وَجْهَهُ
 أَكْثِفُ عَنْ دُرٍّ وَعَنْ جَوْهَرٍ
 أَوْ أَنْشُرَ الْوَشْيِ الطَّرَازِيَّ أَوْ
 تَمَّرَ قَلْبِي بَيْنَ أَضْلَاعِهِ
 كَطَائِرٍ فِي قَفْصٍ لَمْ يَزَلْ
 فَدَاوِنِي عَجَلٌ بِمَشْمُولَةٍ

Ben, Kerh, Kufs, Kutrabbiül, Tizanebâz ile Kirkîn ile (ilgilenmem sebebiyle) Vehebi'nin yıkıntılarından ve bir zamanlar harap ve viran bir şekilde bırakılan işaret ve izlerden uzak kaldım, ilgilenemedim.

Bir de bana aşk acısı çektiren ve zülüflerinden kılıç (saç) sarkan ceylan yavrusu sevgiliden de uzak kaldım.

Sanki yüzünü gördüğümde bizi gözlemleyen birini kaybetmişiz gibi sepetlerde saklanarak götürülen bir cevherin ve incinin üzerindeki perdeyi açıyorum;

Yahut örnek bir motif sergiliyorum veya da bir çiçekten birçok bahçe ortaya çıkartıyorum.

O, göğüslerinin arasından (gönlünden) benim kalbimi türküütüp kaçırdı. Şimdi zaman ona iki acıyı²² yudum yudum çıkarıyor.

Tıpkı hapsedildiği günden beri kafeste hâlâ çırpınıp duran bir kuş gibi (acı çekiyor.)

Hadi beni tedavi et ve acele şarap getir. Çünkü ben kederliyim.

Kasidenin teşbîb bölümünde terk edilen diyarlara değinmek veyahut onlar hakkında bilgi vermek klasik Arap şiirinde bir gelenek haline gelmiştir. Görüldüğü gibi şair, kasidenin girişinde terk edilmiş diyarlardan bahsederek bu geleneği sürdürmüştür.

Şair, av şiirlerinde anlatımlarını doğrudan yaptığı gibi teşbih, istiare ve kinâye gibi belagat sanatlarını kullanarak da icra etmiştir. Diğer birçok şiirinde görüleceği gibi burada da başta teşbih olmak üzere diğer sanatları büyük bir ustalıkla gerçekleştirmiştir. Modern Arap edebiyatı araştırmacılarından Hafâcî, İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerinde kullandığı teşbihlerinin eşsiz bir bü-

21 Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Divânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî (Beyrut-Lübnan: 'Âlemü'l-Kütüb, 1997), 2/435-436.

22 Sözlüklerde bu iki acının "kötülük ve musibet" veya "fakirlik ve ihtiyarlık" gibi şeyler olduğu ifade edilmiştir. Şair burada maşukunun aşk acısı çektiğini ve kendisine sevgi göstermediğinden pişmanlık duyduğunu dile getirerek kendisini teselli etmiştir. bk. Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 5/167; Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fî'l-lügâ* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), 753.

yüleyiciliği olduğunu söylemekte ve hiçbir şairin de bu konuda onun mertebesine ulaşamadığını iddia etmektedir. Hafâcî, bu iddiasına İbnü'l-Mu'tez'in şiirlerinden de örnekler getirmektedir. Örnek şiirlerden biri şöyledir: (Recez)

عَوَاصِفٌ مُّشَابِهَاتٌ لِلْأَمْدِ لَمَّا عَدَوْنَ وَعَدَتْ حَيْلُ الطَّرْدِ²³

(Av köpekleri) av atı ile birlikte koştuklarında sonu andıran fırtına gibidirler.

Şair, bu beytinde fırtınaya benzettiği av köpeklerinin attan bile hızlı koştuğunu ifade etmiştir. Hafâcî, bu beyti değerlendirmesinde av köpeklerini fırtınaya benzetmesinden dolayı İbnü'l-Mu'tez'i, "teşbihte doruk noktasına ulaşmakla" nitelemiştir.²⁴

İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerinin teşbihlerle dolu olduğunu söyleyen Hafâcî, bu teşbihlerin tasvirdeki teşbihlerden daha kaliteli ve ihtişamlı olduğunu söyler²⁵ ve İbnü'l-Mu'tez'in av köpeğini anlatan şu şiirini de örnek olarak getirir: (Recez)²⁶

وَكَلْبَةٌ عَدَا بِهَا فِتْيَانُ أَطْلَقَهَا مِنْ يَدِهِ الزَّمَانُ
وَمَا يُبَالِي أَنْ يَقَالَ كَانُوا أَبَتْ فَمَا يَضْبِطُهَا مَكَانُ
كَأَنَّهَا إِذَا تَمَطَّتْ جَانُ أَوْ صَعْدَةً وَحَطْمَهَا السِّنَانُ
وَنَجَمَتْ لِلْحِظِّهَا غِزْلَانُ فَأَخَذَتْ مَا أَخَذَ الْعَيَانُ
يَقْدُمُهَا مَهْمُهَا يَنْقُطَانُ وَالصُّنْحُ فِي مَشْرِقِهِ حَيْرَانُ
كَأَنَّهُ مُضْطَجِعٌ عَزِيَانُ وَالنَّجْمُ فِي مَغْرِبِهِ وَسِنَانُ²⁷

Gençler, sabahleyin erken vakitlerde av köpeği ile birlikte koşmaya başladılar. Zaman da (sanki) o köpeği elinden salıverdi.

Onlar, "Gençler onu küçümsediler." denilmesine de aldırmaz etmediler. Çünkü hiçbir yer o köpeği kontrol edemiyor.

O (köpek) gerindiği zaman sanki cinler gibi(esnek)dir, yahut (beli) meyillidir; burnu ise süngü ucu gibi(sivri)dir.

Onun bakışlarına ceylanlar belirlediğinde o da hemen görünen şeyleri yakalar.

23 Hafâcî'nin örnek olarak getirdiği bu beyit, çalışmamızda esas aldığımız Sâmerî'nin tahkik ettiği divanda aynı anlamı ifade eden farklı lafızlarla yer almaktadır. Beyit için bk. İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/397.

24 Hafâcî, *el-Âdâbü'l-'Arabîyye*, 194.

25 Hafâcî'nin bu iddiaları için bk. Hafâcî, *el-Âdâbü'l-'Arabîyye*, 195.

26 Bazı kaynaklarda İbnü'l-Mu'tez'in bu şiirinin beyit sıralamasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Çalışmamızda temel aldığımız Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî'nin nüshasında da bazı beyitler tekrar etmekle birlikte beyit sıralaması da şiirin anlamında bir karşılığa neden olmaktadır. Bu nedenle diğer nüshalarla karşılaştırarak şiirdeki tekrarlar çıkartılmış ve anlam akıcılığını sağlamak adına bazı beyitlerin sıralaması tarafımızdan değiştirilmiştir. Diğer nüshalar için bk. Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Divânu İbni'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004), 2/54; Hafâcî, *el-Âdâbü'l-'Arabîyye*, 195.

27 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/438-439.

Tetikte olan ince yapılı o köpek, sabahın doğup doğmamakta tereddütlü olduğu bir vakitte o ceylanlara yetişir.

Yıldız batıp batmamakta uyuşuk uyuşuk hareket ederken o (köpek) ise sanki çıplak bir şekilde uzanıp yatmaktadır.

Şairin örnek olarak getirilen bu şiir ve beytine bakıldığında teşbihin unsurları arasındaki uyum ve ahenk dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca av şiirlerini bir nevi tasvir şiiri olarak da düşünürsek İbnü'l-Mu'tez'in bu tür şiirlerinde tasvirde görülen detay, incelik, parlaklık ve renkliliği bir arada görebilmek de mümkündür. Bu nedenle Hafâcî'nin, İbnü'l-Mu'tez'in teşbihleri ve onun teşbihteki konumu ile ilgili düşüncelerine katılmamak mümkün değildir. Buna göre İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerinde yer alan teşbihlerin, tasvir başta olmak üzere diğer şiir türlerindeki teşbihlerinden daha özgün olduğu söylenebilir. Bu da onun ilgili konuda önde gelen şairlerden biri olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Mu'tez, şiirlerinin bir kısmında tıpkı Ebû Nüvâs gibi anlaşılması kolay fakat benzeri yapılamaz bir üslup (sehl-i mümteni) kullanarak bilinen ve anlaşılması kolay kelimeler tercih etmiştir. Yine onun gibi bazı şiirlerinde diğer şiir türlerinde görülmeyen ve okuyucunun anlamasını zorlaştıran aşırı derecede garip ve kullanımı yaygın olmayan kelimelere yer vermiş, bazı şiirlerinde de başta Farsça olmak üzere farklı dillerden Arapçaya geçmiş mu'arreb lafızlar kullanmıştır. Örneğin aşağıdaki beytinde yer alan "اغلنكس" kelimesi şairin diğer şiirlerinde görülmediği gibi dilde de yaygın olarak kullanılmamaktadır: (Recez)

وَإِغْلَنْكَسَتْ فِي مَثْنِهِ طُخْيَاؤُهُ²⁸

وَأَسْفَرَتْ عَنْ بَرْقِهِ أَرْجَاؤُهُ

Onun şimşegi sayesinde etraf aydınlandı. Ve onun sırtında zifiri karanlık bir gece toplandı.

Şair, doğan kuşunun tasvirini içeren şu beytinde ise mu'arreb bir lafız kullanmıştır: (Recez)

أُبْرِشُ بَطْنَانَ الْجَنَاحِ الدَّيْرَجِ²⁹

وَمُخَلَّبٍ كَالْحَاجِبِ الْمُرْجَجِ

(O doğan kuşunun) ince-uzun kaş gibi bir pençesi bir de kanadının ortasında iri benekli vardır.

Beyitte yer alan ve "iri benek" anlamına gelen "الدَّيْرَجِ" kelimesi Farsça asıllı olup Arapçaya sonradan geçmiştir.³⁰ Şairin şiirlerinde yer alan mu'arreb

28 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/376.

29 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/392.

30 Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, thk. Mektebü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1107.

lafızlara “الْفَيْزُ وَرَجٌ”³¹, “الْعَنْبُرُ”³², “الْجَوْهَرُ”³³, “نَيْزُكٌ”³⁴ gibi lafızlar da örnek olarak verilebilir.

İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerinde dikkat çeken bir önemli nokta da şiir veznidir. Şair, bu tür şiirlerinin yaklaşık %80'ini canlılık ve hareket içeren, ayrıca av şiirlerine en uygun armoni ve ahenge sahip olduğu düşünülen recez vezninde yazmıştır. Bilindiği gibi Ebû Nüvâs'ın av şiirlerinde yer alan şiirlerin çoğunun vezinleri de yine aynı şekilde recezdir. Ayrıca şiirlerinde her biri farklı bir mûsikî içeren cinas türlerinin yer aldığı kelimelerin telaffuzları da şiirlerine farklı bir canlılık ve güzellik katmaktadır.³⁵ Örneğin İbnü'l-Mu'tez'in kafiye harfi se (ث) olan bir şiirinde, cinasın farklı türlerini içeren kelimeler, sonlarında yer alan elif³-i-şbâ⁶lar ile birlikte hem şiire güzel bir ahenk katmakta hem de şiirde güzel bir armoni oluşturmaktadır. Şairin av köpeklerinin niteliklerinden bahsettiği bir şiiri şöyledir: (Recez)

جَارَ عَلَى وَحَيْشِ الْفَلَا وَعَاثَا	أَنْعْتُ وَثَابَ الْحُطَا نَبَاثَا
بَاتَتْ غِرَاثَا وَعَدَّتْ غِرَاثَا	يُقَدِّمُ زُلَا ضَمْرًا ثَلَاثَا
كَأَنَّهُ مُلْتَقِطٌ رِعَاثَا ³⁶	يُعْجَلُ عَنْهَا أَرْبَعَا حَثَاثَا

Ben, hızlı hareket eden patileri ile sürekli yeri deşeleyen bir köpeği anlatıyorum. O, çöliün vahşi hayvanlarına zorla zulmeder;

Kalçaları zayıflamış ve cılız bir şekilde gelir; aç olarak geceler ve aç olarak kalkar;

O, diğerlerinden dolayı (bir taraftan) ayaklarını hızlı koşmaya zorlar; (Ama diğer taraftan da) sanki küpeli (veya iltarlı)³⁷ bir şekilde oradan buradan gagası ile bir şeyler topluyor.

Burada geçen ve farklı seslere sahip cinaslı kelimeler hem bir bütünlük kazanmış hem de şiire ayrı bir akıcılık ve ahenk katmıştır. Bu şiirden başka İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerinde bu şekilde armonisi güzel, farklı türlerde müzikal sesler içeren, okuyucuya veya dinleyiciye coşku ve heyecan katan çok sayıda şiir ve kaside bulunmaktadır. Son olarak şunu da ifade edelim ki İbnü'l-Mu'tez ile Ebû Nüvâs'ın şiirleri arasındaki bu benzerliklere bakıldığında İbnü'l-Mu'tez'in, av şiirinin öncüsü ve ustası kabul edilen Ebû Nüvâs'tan lafız ve üslup açısından birçok yönden etkilendiği rahatlıkla ifade edilebilir.³⁸

31 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/391.

32 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/404.

33 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/404.

34 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/409.

35 İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri ile ilgili bu özellikleri ortaya koymamızda Nevzat H. Yanık'ın “Arap Şiirinde Tasvir” isimli kitabında Ebû Nüvâs'ın av şiirleri ile ilgili ortaya koyduğu tespitleri öncülük etmiştir. Bu tespitler için bk. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 257-258.

36 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/389.

37 *Iltar*: Köpeklerin boğazına takılan çivili demir, tasma anlamındadır. bk. *Güncel Türkçe Sözlük*, “Iltar” (Erişim 28 Eylül 2021).

38 Ebû Nüvâs'ın şairliği ve av şiirindeki konumu ile ilgili geniş bilgi için bk. Tanrıbuyurdu, *Ebû Nüvâs ve Av Şiirleri*, 81-100.

3. Av Şiirlerinin İçerik Yönünden İncelenmesi

İbnü'l-Mu'tez'in av şiirleri incelendiğinde kendisi için avlanan hayvan ve kuş türlerinden avlanma aracı olarak kullanılan hayvanlara, araç ve gereçlerden avlanma ortamına kadar av ile ilgili akla gelebilecek birçok konunun detaylı bir şekilde anlatıldığı görülecektir. Bazı konular üzerine daha fazla yoğunlaşılırken bazılarına ise fazla değinilmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Şiirlerindeki hayvanlar beslenme amacıyla avlanan ve eğitilerek avlanma aracı olarak kullanılan kara ve su hayvanlarından oluşmaktadır. Karada olup avlanma amacıyla kullanılanlar arasında av köpeği (tazı) ile doğan, atmaca ve şahin gibi yırtıcı kuşların yanı sıra pars gibi vahşi hayvanlar yer almaktadır. Suda avlanan hayvanlardan ise -çok fazla bir tür yer almamakla birlikte- kaz ve yeşil ördek gibi kuşlara yer verildiği görülmektedir. Şiirlerde bu av hayvanlarının hızı, avlanmadaki başarıları, av esnasında uyguladıkları taktikler ve vücut yapıları ile ilgili nitelikler öne çıkarılmaktadır. Ayrıca av şiirlerinde at, kapan, ağ, yay ve ok gibi avda kullanılan araçlardan bahsedilmekte ve bu av araçlarının nitelikleri dile getirilmektedir. Bununla birlikte av şiirlerinde avcılarının hatalı atışları, avlanma zamanı karşılaşılan hava koşulları, av yolculuğu ve avlanma yerleri gibi konulara da değinilmektedir. İbnü'l-Mu'tez'in av şiirlerini genel olarak *avlanan hayvanlar, av araçları ve diğer konular* olmak üzere üç başlık altında toplayabiliriz.

3.1. Avlanan Hayvanlar

Bu başlık altında avlanma aracı olarak kullanılan hayvan ve kuşlar ile kendi yaşamı için avlanan hayvanlara yer verilecek, İbnü'l-Mu'tez'in bu hayvanlar ile ilgili şiirlerinde yer alan anlatımlarına işaret edilecektir. Araplar, avlarında birçok hayvan ve kuşu avlanma aracı olarak kullanmış ve onları özel olarak eğitmişlerdir. Bu hayvanların başında köpek, pars, vaşak, atmaca, şahin ve akbaba gelmektedir.³⁹ Şairler, av şiirlerinde bu hayvan ve kuş türlerine çok sık yer vermişler, yalnız bunlardan bazılarını diğerlerine göre daha fazla öne çıkarmışlardır. İbnü'l-Mu'tez de şiirlerinde bahsi geçen bu türlere yer vermiş o da bazı hayvan ve kuş türlerine daha çok değinmiştir. Bunların başında ise kara hayvanlarından av köpeği (tazı) gelmektedir. Bir şiirinde sabahın erken saatlerinde soğuk ve her yerin çisenti ile kaplı olduğu bir vakitte birlikte ava çıktığı tazının hızlı ve pratik olduğundan bahsetmektedir: (Recez)

39 Avlanma aracı olarak kullanılan bu hayvanlar hakkında geniş bilgi için bk. 'Abbâs Mustafa es-Sâlihî, *es-Sayd ve't-Tard fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî* (Beyrut-Lübnan: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1402/1981), 141-177; Müslim 'Ubeyd er-Raşidî, "es-Sayt ve Tart fi Şi'ri Ebû Nüvâs", *Mecelletü'd-Dirâseti'l-'Arabîyye* 38/4 (Eylül 2018), 2202-2204.

مَا يَسْتَرِدُّهَا الشَّوْطُ مِنْ عَدُوِّ تَرْدٍ⁴⁰

غَوَاضِفٌ مُنْتَهِيَاتٌ لِلْأَمْدِ

Sona odaklanan sarkık kulaklı köpekler, turun gerektirdiği koşmayı fazlalaştırıyorlar.

Şair, bir başka şiirinde de bir tazı sürüsünden bahsetmektedir. Ona göre bu sürüde yer alan ve biri diğerlerine rehberlik eden tazıların tamamı eğitimlidir. Şair, bu şiirinde rüzgâra benzettiği tazıların avı yakalamalarını, genç bir kadının çocuklarını bağrına basmasına benzeterek büyük bir ustalık sergilemiştir: (Mutekârib)

سَلُوقِيَّةٌ طَالَمَا قَادَهَا	وَقَادَ مُكَلِّبِنَا ضَمْرًا
إِذَا سَأَلْتِ عَدُوَهَا زَادَهَا	مُعَلَّمَةً مِنْ بَنَاتِ الرِّيَاحِ
كَفَتَّقِ الْحَنَاجِرَ أَغْمَادَهَا	وَتُخْرِجُ أَفْوَاهَهَا أَلْسِنًا
كَصَمِّ الْكَوَاعِبِ أَوْلَادَهَا ⁴¹	وَأَمْسَكْنَ صَيْدًا وَلَمْ تُدْمِ

Eğitilmiş köpeğimiz,⁴² sıksa (ince belli) av köpeklerine uzun süre rehberlik etti.

O, rüzgârın kızlarından olup eğitilmiş bir köpektir. Onların koşmasını istediğinde onlardan daha hızlı koşar.

Hançerin kınını yarıp çıktığı gibi onların ağızları da dil çıkartır.

Kadınların çocuklarını⁴³ bağrına bastığı gibi onlar da avlarını kanatmadan tutar.⁴⁴

Şairin son beyitte av köpeklerinin avlarını kanatmadan tutmalarını dile getirmesi, onun av konusunda dini hassasiyetleri gözettiğini göstermektedir. Çünkü şairin benimsemiş olduğu Hanefi-Sünni düşüncesinde avlanan hayvanın yenebilmesi için köpeğin avını kanatmadan getirmesi kaydı bulunmaktadır.⁴⁵

40 İbnü'l-Mu'tez, *Dîvânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/397.

41 İbnü'l-Mu'tez, *Dîvânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/395.

42 "Eğitilmiş köpek" olarak tercüme ettiğimiz كَلَّبَ kelimesi sözlüklerde "av köpeği eğiticisi" anlamında olup şiirde "av için eğitilen köpek" anlamındadır. Kelimenin asıl anlamı için bk. Ebû'l-Hüseyn Ahmet b. Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/133; diğer anlam için bk. Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-ʿAlellâh el-Abbâsî, *Dîvânü Abdullâh İbni'l-Mu'tez*, tfs. Muhyiddîn el-Hayyâd (Beyrut: Matba'atu'l-İkbâl, ts.), 293. dip. 3.

43 Son beyitte yer alan كَوَاعِبُ kelimesi "Göğüsleri çıkmış veya iri göğüslü kadın" demektir. Şair burada emzikli bir kadının çocuğunu emzirirken ne kadar hassas ve dikkatli davrandığını dikkat çekmektedir. Kelimenin anlamı için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 1/719; İbnü'l-Mu'tez, *Dîvânü Abdullâh İbni'l-Mu'tez*, tfs. Muhyiddîn el-Hayyâd, 293. dip. 6.

44 İbnü'l-Mu'tez, *Dîvânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/395.

45 Kaynaklarda İbnü'l-Mu'tez'in mezhebi tartışma konusu olmuş, edip ve şairlerin çoğunluğu kaside ve şiirlerindeki bazı *Mesâlikü'l-ʿEbsâr* söylemlerinden dolayı Hanefi mezhebinden olduğu dair görüşü beyan etmiştir. Bu tartışma için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/79; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ʿEbsâr fi memâlikü'l-em-sâr*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, 2010), 7/289; Ebû's-Safâ Halil b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-ʿArabî, 2000), 17/243.

İbnü'l-Mu'tez'in şiirlerinde öne çıkan av hayvanlarından biri de karada avlanan atmaca kuşlarıdır. Şaire göre o, umudu boşa çıkarmayan, eğitilmiş, hızlı, hedefine saplanan bir ok gibi avını yakalayan ve ölüm korkusu olmayan bir av hayvanıdır: (Recez)

بِأَشَقِّ يُعْطِيكَ مَا ابْتَعَيْتَ
سَهْمٌ مُصِيبٌ كُلَّمَا رَمَيْتَ
لَا عَيْبَ فِيهِ غَيْرَ عَشَقِ الْمَوْتِ⁴⁶

يَا كَفُّ مَا خُبَيْتَ إِذَا عَدَوْتَ
لَا يَتَّقِيهِ هَارِبٌ بِفَوْتِ
مُؤَدَّبٌ يُسْرِعُ إِنْ دَعَوْتَ

Ey avuç! Sana istediğini veren atmacayı sabah erkenden saldıgın vakit sen aldanmadın.

Kaçan bir av hayvanı ölmekle bile ondan kendini koruyamaz. (O) attığında hedefini vuran bir oktur;

Çağırdığın vakit süratli gelen eğitilmiş bir av hayvanıdır. Onun ölüm aşkından başka bir kusuru da yoktur.

Şair, bir şiirinde de avına giden bir atmaca kuşunun coşku ve heyecanını savası için yola çıkan ve aynı duyguları taşıyan bir ordu komutanına benzetmiştir: (Meczû'u'r-Recez)

وَالضَّبْحُ لَمْ يَنْبَلِجْ
سَارَ لِقَبْضِ الْمُهْجِ
وَدَرَعُهُ مِنْ سَبْحِ⁴⁷

كَأَنَّهُ لَمَّا عَدَا
قَائِدُ حَيْبِشِ جَحْفَلِ
فَجَسْمُهُ مِنْ فَضَّةِ

O (atmaca), henüz sabah olmadan (avlanmak için) ayrıldığında;

Sanki can almak için harekete geçen kalabalık bir ordunun komutanıdır.

Onun bedeni gümüşten, zırhı da siyah kehribardandır.

Şair, ikinci beytinde atmaca kuşunun üzerindeki gri renkteki tüyleri askerin üzerindeki aynı renkteki koruyucu elbiseye kıyas ederek gümüşe, siyah tüyleri de yine askerin kullandığı zırha kıyasla siyah bir kehribar taşına benzetmiştir. Daha doğrusu şair, burada kuşun üzerindeki gri tüyleri düşmana karşı koruyucu bir elbise, siyah tüyleri de zırh olarak görmüştür. Bu anlatımı biraz mübalağalı bir ifade olsa da kuşun tüylerini renklerine göre benzetmesi benzetilen unsurlardaki güç ve sağlamlığa sahip olduğunu ortaya koymanın yanı sıra bu benzetmeye de ayrı bir renk ve güzellik katmıştır.

Aşağıdaki şiirde de doğan kuşunun avına ulaşmak için hızlı bir şekilde kanat çırdığı ve havadaki süzülüğü tasvir edilmiştir: (Recez)

46 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/388.

47 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/392.

هَمَّ جَنَاحِيهِ إِلَيْهَا هَمًّا لَمَّا رَأَوْهَا وَعَلُونَا نَشْرًا
يَحْزُ أَعْنَاقَ الرِّيَّاحِ حَزًّا كَمَا هَمَزْتَ التَّيْرُكَ الْمُرْتَزًّا
يَطْلُبُ فِي رُؤُوسِهِمْ كَنْزًا⁴⁸ وَسَامَهَا قَبْضًا وَتَفْرًا وَخَزًّا

Biz, yüksek bir tepede iken doğan kuşu, kaz sürüsünü gördü ve onlara doğru kanatlarını çırpı.

Tıpkı senin, yerde dikili olan ve rüzgarların boynunu paramparça eden kısa bir mızrağı salladığın gibi.

Başlarının üzerinde hazine aramak isteyen doğan kuşu da pençeleri ile kapmak ve gagalamak için onların üzerlerine süzülerek uçtu.

Şair, kara hayvanlarından pars ile ilgili anlatıma da şiirlerinde yer vermiştir. Ceylanların arkasından koşan parsların durumlarını ve sergiledikleri performansları şöyle anlatır: (Recez)

يَسْحَدُهَا الشَّوْطُ الْبَطِينُ شَحْدًا أَنْعْتُ أُمَّثَالًا قَدِيدَنَ قَدًّا
كَأَنَّهَا تَجِدُهُنَّ جَبْدًا نَوَازِيًا خَلْفَ الظُّبَاءِ حَدًّا
كَالْبَيْلِ هَدَّتْهَا الْقَيْسِيُّ هَدًّا تَجِدُ غَيْطَانَ الْفَلَاةِ جَدًّا
لَمْ أَدْرِ ذَا أَسْرَعُ شَدًّا أَمْ ذَا⁴⁹

Ben, tüyleri eşit bir şekilde dökülmüş, uzak turlar (koşular)ın kendilerini iyice bildiği birbirlerine benzeyen parsların niteliklerini anlatıyorum:

Parslar, ceylanların ardından onları kendilerine çekiyormuşçasına sıçrayarak uzun mesafeler kat ederler.

Çöl tarlalarında yayların ivedilikle attığı ok gibi çok hızlı mesafe alırlar.

Bilemiyorum hızlı hamle yapan bu mu? Yoksa şu mu?

Mecîd Tarâd'a göre bu şiirde nitelikleri anlatılan av köpekleridir.⁵⁰ Şiirde anlatılan ister av köpeği isterse pars olsun onların avına ulaşmada çok pratik ve mücadeleci olmaları bir ustalıklarla anlatılmıştır. Ayrıca şiirde bu hayvanların avlanma esnasındaki durumlarının ayrıntılı bir şekilde anlatılması şairin kendisinin de av konusunda tecrübeli ve uğraşı olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Mu'tez'in şiirlerinde kara hayvanlarının yanında suda yaşayan ve kendisi için avlanan av hayvanları da bulunmaktadır. Bunların başında da yeşil ördek ile kaz yer almaktadır. Şair, recez vezninde yazılan bir şiirinde yeşil ördeklerin balık avlamalarını ve av esnasında sergiledikleri taktikleri en detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Ayrıca şairin bu anlatımı, bugün okuyucularına bir denizde veya boğazda avlanan martı veya ördeklerin sunduğu ve insanların hayretler içerisinde izledikleri görsel şölen eşliğinde yapılan

48 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/409.

49 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/398-399.

50 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu İbni'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 2/26.

bir tekne turunu anımsatmaktadır. Söz konusu şiire geçmeden şunu da ifade edelim ki şair, bu şiirinde de görüleceği üzere tasvirde aranan kapsam ve detayı tam anlamıyla şiirine yansıtmıştır. Söz konusu şiiri şöyledir: (Recez)

جَاوَرَ جِينَا مَاءَ بَحْرِ ذِي حَيْكٍ
يَلْمَعُ فِي مِيقَارِهِ حَيْثُ سَلَكُ
مِنْ ذِي اخْتِطَافٍ كَفُّهُ مَلَأَى حَسَكُ
حَتَّى إِذَا أَبْصَرَهُ لَمْ يَمْسَسِكُ
ثُمَّ عَلَا ثُمَّ تَكْفَى وَأَسْفَكَ

وَيْحَ ابْنِ عُذْرَانَ الْمَسِيلِ وَالْبِرْكَ
لَمْ يَنْتَقِدْ جَانِبَهُ مِنَ السَّمَكِ
كَحَنْجَرٍ فِي كَفِّ عِيَارِ فَتَكَ
غَدَا إِلَى الدَّمَاءِ عَطْشَانَ الْحَنَكِ
يَتْرُكُهُ عَمْدًا وَلِلْأَخْدِ تَرَكُ
كَحَنْجَرِ الطُّودِ إِذَا صَكَ هَتَكَ⁵¹

Vah vah! Dere yatağında yeşil ördekle birlikte bulunan balıklara.

O (dere yatağı), bir zamanlar aralarında yol bulunan deniz suyuna bitişik idi.

(Aynı zamanda) kenarından da balık eksik olmuyordu. O (yeşil ördek) nereye giderse o (balık) da onun gagasında parıldıyor(du).

Yeşil ördeğin ayak perdeleri de hızlı kapıp almaktan aniden saldıran aslanın avucundaki hançer gibi kılçıkla dolmuştu.

O, damağı kurumuş bir şekilde kanlara doğru gitti. Fakat o, gördüğünde balığı hemen tutmaz.

Yakalamak için kasten o balığı serbest bırakır; sonra havaya yükselir, sonra da (suya doğru) süzülüp büyük bir kaya parçasının yerinden kopup parçalandığı gibi (avını) parçalar.

3.2. Av Araçları

Araplar avlanma aracı olarak sadece hayvan ve kuşlarla yetinmemiş, bunların yanında bir takım araç ve gereçler de kullanmışlardır. Bunların başında mızrak, değnek, yay ve oku ile yaşadığı döneme ait bazı avlanma araçları gelmektedir.⁵² İbnü'l-Mu‘tez, bu av araçlarından daha çok yay ve okunu şiirlerine konu edinmiştir. Bir şiirinde av hayvanına göstermemek için bükülüp saklanan yayın durumunu, kurumak için asılan ve yere düşüp içi dışına çıkan veyahut altı üstüne gelen bir elbisenin düzensiz haline benzetmiştir. Söz konusu şiiri ise şöyledir: (Recez)

وَحَكَمَ اللَّهُ لَهُ بِقَتْلِهِ
أَفْلَحَ رَامٍ رَزَقُهُ فِي نَبْلِهِ⁵³

كَأَنَّهُ لَمَّا انْحَنَى لِخَيْلِهِ
رِذَاءَ غَسَالِ هَوَى مِنْ حَبْلِهِ

Yay, -Allah ölümüne hükmetmesine rağmen- (avlanacak hayvanı) kandırmak için eğilip bükülünce sanki çamaşırcının yıkayıp astığı ve ipinden düşen elbise gibidir. Rızkı okta olan bir atıcı istediğini alır.

51 İbnü'l-Mu‘tez, *Divânu şî‘ri İbni'l-Mu‘tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/431.

52 Avlanma aracı olarak kullanılan bu araç ve gereçler hakkında geniş bilgi için bk. Sâlihî, *es-Sayd ve't-Tard fi'ş-Şî‘ri'l-'Arabî*, 178-188; Raşîdî, “es-Sayt ve Tart fi Şî‘ri Ebû Nûvâs”, 2201-2202.

53 İbnü'l-Mu‘tez, *Divânu şî‘ri İbni'l-Mu‘tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/433.

Şair, bu benzetmesinden sonra şiirini tamamladığı "Rızık okta olan bir atıcı istediğini alır." sözüyle rızık olarak görülen bir işin ciddiye alınıp emek verilmesinin başarıyı da beraberinde getireceğine vurgu yapmıştır.

Şairin şiirlerinde değindiği avlanma araçlarından biri de *bunduk yayı*'dır. Bunduk, Abbâsi döneminde öne çıkan bir avlanma türü olup kilden veya taştan yapılmış, kuş veya benzerlerini yakalamak için yayla atılan küçük toplardır. Ayrıca dönemin erkek çocukları tarafından da tercih edilen bir oyun çeşididir.⁵⁴ Şair, bu avlanma çeşidine birden fazla şiirinde yer vermiştir. Bu şiirlerinden birinde kuşların sürekli gittiği bir suda söz konusu bu avlanma aracı ile avlandıklarını dile getirmiştir. Şairin anlatımı şöyledir: (Mutekârib)

كَأَنَّ الْحُلِيَّ بِأَطْوَأِهَا	وَمَاءٍ بِهِ الطَّيْرُ مَرْبُوطَةٌ
لَمْ تَكْسُهَا تُوبٌ إِشْرَاقِهَا	عَدُونًا عَلَيْهِ وَشَمْسُ النَّهَارِ
بِئِ تَزْمِي الطَّيْرَ بِأَحْدَاقِهَا ⁵⁵	فَظَلْنَا وَظَلَّتْ عُيُونُ الْقَبِيدِ

Tıpkı boyunlarındaki süsler gibi kuşların bağlı olduğu bir su vardır.

Güneş, gündüze aydınlanma elbisesini giydirmemiş (henüz gün aydınlanmamış) iken biz kuşluk vaktinde o suya gittik.

Bizler (orada) durduk. Yaylar da gözlerinin içindekilerle kuşları vurmaya devam etti.

İbnü'l-Mu'tez, sadece av aletlerini değil avlanmaya giderken ulaşım aracı olarak kullandığı at'a da şiirlerinde değinmiştir. Şair, atı konu edindiği şiirlerinde onun vücut yapısından gücüne, hızlı koşuşundan otlanmasına, yelensinden alınıdaki beyazlığa, ataklığından korkusuz oluşuna kadar birçok özelliklerini anlatmıştır. Örneğin ihtiyarlığın bedeni, kalbi ve ruhu etkilemesinden yakınlıkla başlangıç yaptığı bir şiirini atın nitelikleri ile tamamlamıştır: (Meczû'u'r-Recez)

مُسَوِّمٌ يَعْبُوبِ	قَدْ أَعْتَدِي بِقَارِحِ
كَالْقَدَحِ الْمَكْبُوبِ	يَنْفِي الْحَصَى بِحَافِرِ
فِي مَوْضِعِ التَّقْطِيبِ	وَضَحَكَتْ عَرْنُتُهُ
لِقَنْصِ الْمَطْلُوبِ	إِذَا عَدَتْ أَرْبَعُهُ
قَبْلَ دِمِّ مَضْبُوبِ ⁵⁶	لَمْ يَنْقَطِعْ عِبَارُهَا

Bazen hızlı koşan ve serbestçe otlanan bir at ile kuşluk vaktinde yola çıkıyorum.

Çakıl taşları, onun toynakları ile yere çarpılmış cam bardak gibi yok olur.

Yüzünü ekşittiği vakit onun alınıdaki beyazlık güllümser.

Ondan av için koşması istenildiğinde ise;

Kan dökülmeden onun ayak tozları kesilmez.

54 Bunduk hakkında geniş bilgi için bk. Raşîdî, "es-Sayt ve Tart fî Şi'ri Ebû Nüvâs", 2202.

55 İbnü'l-Mu'tez, *Divânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/430.

56 İbnü'l-Mu'tez, *Divânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/377. Farklı şiir için bk. 2/414-416.

Araplar avlanma aracı olarak ağ, tuzak, kapan ve çukur kazmak gibi bir takım hileli yollara başvurmuşlardır.⁵⁷ İbnü'l-Mu‘tez de şiirlerinde avın tuzağa düşürülmesinde kullanılan bu hileli yollardan bazısına yer vermiştir. Bir kasidesinde ağ, kapan ve yapışkanlı kamyş (tuzak) gibi avlanmada kullanılan birden fazla araçlara birlikte değinmiştir. Şair, av şiirlerinin genelinde olduğu gibi bu kasidesinde de çokça teşbih kullanmıştır. On bir beyitten oluşan kasidesinin ilk sekiz beyti şöyledir: (Recez)

وَرَاكِبَاتٌ غَيْرٌ سَائِرَاتِ مَنَابِرًا وَلَسْنَ حَاطِبَاتِ يُقَرَّبُ الْمَوْتَ مِنَ الْحَيَاةِ مُخْتَلِفِ الْأَجْنَاسِ وَاللُّغَةِ وَمَا رِمَاحٌ غَيْرُ جَارِحَاتِ وَلَسْنَ لِلطَّرَادِ وَالْعَارَاتِ بِرِيْقٍ حَتْفِ مُنْجِرِ الْعِدَاتِ يُشْشَبُ فِي الصُّدُورِ وَاللَّبَاتِ	مَا صَائِدَاتٌ لَسْنَ بَارِحَاتِ وَقَدْ عَلَوْنَ غَيْرَ مُكْرَمَاتِ وَمَا طَعَامٌ ظَلَّ بِالْفَلَاةِ وَبَيْتُ أَشْرَ صَحْبِ الْأَصْوَاتِ تَظَلُّ أَشْرَاهُ مُكْتَفَاتِ وَلَسْنَ فِي الدِّمَاءِ وَالغَابِ يُحْضَبْنَ لَا مِنْ عَلَقِ الْكَمَامَةِ مُسْتَمْكِنِ لَيْسَ بِذِي إِفْلَاتِ
--	---

Avlanan hayvanların pek uğurlu olduğu söylenemez. Onlar ne gezicidirler ne de yürü-yücü.

Saygınlıklarını kaybetmeden minberlere (yükseklere) çıkarlar ve konuşmazlar.

Çölde ise ölümlü yaşama yaklaştıracak hiçbir yiyecek yoktur.

Esir (tutsak) evi, dil ve türleri farklı olan hayvanların çığıkları, patırtı ve güriültüleri ile doludur.

O evin tutsaklarının etrafları sarılmış durumdadır ve hiçbir mızrak da onları yaralayamaz.

Onlar, kana susamamışlar (öldürme istekleri kalmamış); ne kendilerini savunabiliyorlar ne de başkasına saldırabiliyorlar.

(Onlar,) silah kuşanan kahramanların kanıyla değil de düşmanların gerçekleştirdiği ölü-mün parıltısıyla boyalıdırlar.

Kaçmaları mümkün olmadığı gibi boğazlarındaki ve göğüslerindeki (ip-halka gibi) şeylerden de kendilerini kurtaramazlar.⁵⁸

Şair, bu kasidesinde hangi yöntemlerle av yapıldığını ve avlanan hayvanların durumlarını anlatmaktadır. Şaire göre çölde yaşamlarını sürdürebilecek yiyecek bir şey bulabilmede zorluk çeken bu hayvanlar, etrafları kuşatılarak büyük bir ağın içerisine alınarak adeta esaret altına alınmışlardır. Cinsleri ve dilleri farklı olan bu hayvanlar, bir taraftan canları sikkın ve moralsiz iken diğer taraftan da bağırıp çığılık atmaktadırlar. Hayvanların etraflarının sağ-

57 Avlanma aracı olarak kullanılan bu hileli yollar hakkında geniş bilgi için bk. Sâlihî, *es-Sayd ve't-Tard fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, 189-194; Raşîdî, "es-Sayt ve Tart fi Şi'ri Ebû Nüvâs", 2200.

58 İbnü'l-Mu‘tez, *Divânü şî'ri İbni'l-Mu‘tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/387-388.

lam bir şekilde çevrildiğini söyleyen şair, bazı av araçlarının avı yakalarken verdiği zarardan olacak ki hayvanların ağır yara aldığını ve bu nedenle vücutlarından kanlar aktığını söylemektedir. Aldığı bu ağır yaralardan dolayı bitkin düşen hayvanların kendilerini savunacak veya başkasına saldıracak güç ve takatleri de kalmamıştır. Hatta ne içerisinde buldukları esaret evinden kaçıp kurtulmaya ne de üzerlerindeki ip ve halka gibi esaret emarelerini çıkarıp atmaya yeltenebilmektedirler. Zira av tuzakları kendilerine ölümcül bir darbe vurmuş ve üzerlerinde bu darbelerin eseri olan ölüm emaresinden başka bir canlılık ve parıltı da bulunmamaktadır. Şair, söz konusu kasidesinin diğer üç beytinde ise farklı yöntemlerle avlanan bu hayvanların taşınmasını anlatır: (Recez)

عَلَى عَوَالِيهَا مُرَكَّبَاتٌ
مِنْ قَصَبِ الرَّيْشِ مُجَرَّدَاتٌ
أَذْنَابُ جِرْدَانٍ مُنْكَسَاتٌ⁵⁹

فُقُلٌ إِسَارٍ عَلَيَّ السَّنْبَاةِ
أَسِنَّةٌ غَيْرُ مَوْقَعَاتِ
يُحْسِبُنَ فِي الْقُبْحَى سَائِلَاتِ

Uçları birleştirilen esaret ipleri mızraklara bağlanmıştır.

İşaretsiz olan mızrak uçlarına (tuzak için kullanılan) tüylü kamışlar konmamıştır.

Yüksekte ters yüz olarak taşınan o hayvanlar ise farekuyrukları gibi görünürler.

Şairin bu anlatımına göre hayvanların bağlandığı ipler birleştirilerek ayakları yukarı gelecek şekilde mızrağa takılıp götürülmektedir. Şair, bu asılı hayvanların ayaklarının ince ve uzun olmalarını ise farekuyruğuna benzeterek ifade etmiştir. Yalnız şairin, burada mızrağa konmadı dediği “tüylü kamışlar” ifadesinden bir av aletine daha işaret ettiği anlaşılmaktadır. “Yapışkanlı kamış” diye açıklayabileceğimiz bu alet, kasideden de anlaşıldığı üzere İbnü'l-Mu'tez'in yaşadığı dönemlerde kullanılan ve kamış üzerine ökse otundan elde edilen yapışkan madde sürülerek yapılan bir avlanma aracıdır.⁶⁰

3.3. Diğer Konular

Av şiirlerinde, avcılarının atışlarının ava isabet etmemesi, hava koşulları, av yolculuğu ve avlanma sahası gibi av ile ilgili farklı anlatımlara da değinildiği görülmektedir. Bu tür anlatımlar bazı şiirlerde toplu olarak ele alınırken bazılarında ise beyitler arasına serpiştirilmiştir. Şair, aşağıda yer alan iki beyitlik şiirini sadece bir avcının hedefi vuramamasına hasretmiş ve olayı şöyle anlatmıştır: (Serî^ç)

59 İbnü'l-Mu'tez, *Divânü şî'ri İbnü'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/388.

60 Ökse otundan yapışkan madde elde edilmesi ile ilgili bk. Vikipedi (VP), “Ökse Otu” (Erişim 24 Eylül 2021).

رَمَيْتِ بِالْأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ
فَحَسْبُنَا مِنْ كَثْرَةِ الْعَنَاءِ⁶¹

يَا نَاصِرَ الْيَأْسِ عَلَى الرَّجَاءِ
وَلَمْ تُصِبْ شَيْئًا سِوَى الْهَوَاءِ

Ey umuda karşı umutsuzluğa yardımcı olan (kişi)! Yerden gökyüzünü hedefleyerek fırlatıyorsun.

(Ama) havadan başka bir şeye isabet ettiremiyorsun. (Bu yüzden) bu çok meşakkat ve yorgunluk bize yeter.

Av şiirlerinde sabahın erken saatlerinde ava çıktığına çokça değinen şair, genelde bu vakitlerde havanın aydınlık veya karanlık olması, güneşin doğup doğmaması, soğuk veya rüzgârlı olması gibi hava ile ilgili birtakım durumları direkt olarak ifade etmekte ve çok sayıda şiirinde bu konulara değinmektedir. Bazen ise havanın durumunu direkt olarak değil de teşbih aracılığı ile anlatmaktadır. On beyitlik bir şiirden alıntıladığımız aşağıdaki beyitlerde sabahın erken saatlerinde ava çıktığını ifade etmekte ve havanın o saatlerdeki durumunu teşbih sanatını kullanarak şöyle tasvir etmektedir: (Recez)

كَالْحَبَشِيِّ فَرٍّ مِنْ أَصْحَابِهِ
كَأَنَّهُ يَضْحَكُ مِنْ دَهَائِهِ⁶²

قَدْ أَعْتَدِي وَاللَّيْلِ فِي مَائِهِ
وَالضُّبْحِ قَدْ كَشَفَ عَنْ أُنْيَابِهِ

Gece, arkadaşlarından kaçan bir Habeşli gibi dönüştü içinde iken (geriye doğru giderken) ben de sabahın erken vakitlerinde yola çıkıyorum.

Sabah ise sanki gecenin gidişine gülüyormuş gibi azı dişlerini ortaya çıkartmıştır.

Şair, burada kişileştirme yaparak gecenin gidişini arkadaşlarından kaçan bir Habeşliye, sabahın gelişini de azı dişlerine benzetmiştir. Gecenin karanlığının Habeşli siyah bir kimseye, sabahın aydınlığının da beyaz azı dişlerine benzetilmesi müşebbeh (benzeyen) ile müşebbehün bih (benzetilen) arasındaki vechi şebeh'in (benzeşme yönünün) tam anlamıyla uyum sağladığını göstermektedir ki bu da şairin teşbihteki ustalığını bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Şair, bir gece ulaşmış olduğu avlanma yeri ile hava koşullarını ise şöyle tasvir etmiştir: (Recez)

قَدْ شَرَفَتْ بِمَائِهِ أَحْشَاؤُهُ
وَأَتْبَعَتْ أَبْدَاؤُهُ أَنَاؤُهُ
وَأَعْلَنَكَسْتُ فِي مَثْنِهِ طَحْنَاؤُهُ
تَكْمُنُ فِي أَرْوَاحِهِ أُنْدَاؤُهُ

وَهَاطِلٍ مُتَجِرٍ جَدَاؤُهُ
رَوَتْ بِهِ صَدَى التَّرَى أَنَاؤُهُ
وَأَسْفَرَتْ عَنْ بَرْقِهِ أَرْجَاؤُهُ
أَنْبَتَ نُورًا مُخْصَبًا فَنَاؤُهُ
أَتَيْتُهُ وَتَوْبُهُ ظَلْمَاؤُهُ⁶³

61 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/374-375.

62 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/377-378.

63 İbnü'l-Mu'tez, *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/376.

Sağanak ve güriültülü bir şekilde yağan sulu sepken yağmurun sularıyla etraf dolup taşıtı. Fırtınalar da o yağmura eşlik ederek toprağın susuzluğunu giderdi. Yağmur ise güriültülü ve sağanak bir şekilde uzun süre yağmaya devam etti.

O yağmurun şimşegi sayesinde etraf da aydınlandı. Sırtında ise zifiri karanlık bir gece toplandı.

Avlu verimli çiçekler bitirdi. Onun cömertliği ruhunda (içinde) saklıdır.

Ben ise ona elbisesi karanlık iken (gece) geldim.

Şairin avlanma sahası ile ilgili bir anlatımı ise şöyledir: (Recez)

<p>كَأَنَّهَا ذَرَاهِمٌ فِي مَثَرٍ وَالشَّمْسُ فِي إِضْحَاءِ جَوِّ أَخْضَرٍ نُسْقَى عُقَارًا كَالسَّرَاجِ الْأَزْهَرِ تُدِيرُهَا كَفَّ غَزَالٍ أَحْوَرٍ⁶⁴</p>	<p>وَالرَّوْضُ مَغْسُولٌ بِلَيْلٍ مُمَطِّرٍ أَوْ كَعُشُورِ الْمُضْحَفِ الْمُنَشَّرِ كَدَمْعَةٍ حَائِزَةٍ فِي مَحْجَرٍ مُدَامَةً تَغْفِرُ إِنْ لَمْ تُغْفَرْ</p>
--	---

Çayırıklar (otlu ve sulu ovalar) yağmurlu bir gecede yıkanmış. Sanki bir yerde sergilenen dirhemler gibi;

Veyahut bir kitabın saçılmış sayfaları gibi. Halbuki güneş berrak, yeşil bir atmosfer içindedir.

Veyahut göz yuvasının içinde ne yapacağını bilmeyen bir göz yaşı gibi. Bize de parlak kandil gibi bir şarap sunuluyor.

Tam karışmamış olsa da kara gözlü bir ceylanın eli ile döndürüp durduğu karışık bir şarap ikram ediliyor.

İbnü'l-Mu'tez'in şiirlerinde av yolculuğu, avlanma sahaları ve av ile ilintili farklı anlatımlara rastlamak da mümkündür.

Sonuç

İbnü'l-Mu'tez, Abbâsî Dönemi'nin önde gelen şair ve ediplerinden biri olup daha çok şiirde temayüz etmiştir. Küçük yaşlarda başladığı şairlik serüveni ailesi ve kendisinin bireysel gayretleriyle gelişerek devam etmiştir. Hayatı boyunca şiire ve edebiyata büyük ilgi duymuş, şair ve edipler başta olmak üzere dönemin yönetici ve ilim adamlarıyla yakın ilişkiler kurmak suretiyle onlardan ilmî ve edebî olarak yararlanmıştı. Bununla birlikte dönemin önde gelen şair ve ediplerinin yer aldığı şiir ve edebiyat meclislerine katılmış hatta kendisi de bu tür meclislerin oluşmasına öncülük etmiştir.

Abbâsî Dönemi şiirlerinin önemli bir kısmını oluşturan av şiirleri ilk olarak bu dönemde diğer konulardan bağımsız bir şekilde ele alınmış ve şiirlerde müstakil bir konu olarak işlenmiştir. Av şiirlerinin bağımsızlaşmasında ve gelişmesinde başta Ebû Nüvâs olmak üzere dönemin önde gelen birçok şairi

64 İbnü'l-Mu'tez, *Divânü şî'ri İbni'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/403-404.

etkili olmuştur. İbnü'l-Mu'tez, bu şairlerden biri olup Ebû Nüvâs'tan sonra bu tür şiirlere en çok katkı sağlayan şair olarak kayıtlara geçmiştir. Bununla birlikte diğer bazı şiir türlerinde olduğu gibi av şiirlerinde de yetenekli ve yenilikçi bir şair olarak kabul edilmiştir. Av şiirlerinin öncülerinden İmruülkays ile muhdes şairlerden Ebû Nüvâs'ı örnek almış, dolayısıyla şiirlerinde hem önceki dönem hem de yeni dönemin metotlarını mezcetmiştir. Fakat metot ve üslup yönünden Ebû Nüvâs'tan daha çok etkilenmiştir.

İbnü'l-Mu'tez, şiir ve kasidelerden oluşan av şiirlerinin büyük çoğunluğunu av şiirlerine en uygun armoni ve ahenge sahip olan recez vezninde nazmetmiştir. Bazı şiirlerinde av konusunun yanı sıra farklı konulara yer vermiş, bazılarında ise klasik Arap şiirinin temel özelliklerinden biri olan şiire yıkıntılarla başlama geleneğini devam ettirmiştir. Ayrıca şiirlerinde teşbih başta olmak üzere çok sayıda belagat sanatını icra etmiştir. İbnü'l-Mu'tez, şiirlerinde bilinen ve anlaşılması kolay lafızlar tercih etmiş, az da olsa garip lafızlar ile mu'arreb lafızlar kullanmıştır. Olayları ayrıntılı bir şekilde anlattığı gibi anlatımlarında da doğrudan, gerçekçi ve sade bir dil kullanmıştır. Bununla birlikte şiirlerinde çok sayıda av hayvanı ve av malzemelerinin yanı sıra avlanma süreci ile ilgili konuları işlemiş, bunları da en ince ayrıntısına kadar sade ve anlaşılır bir şekilde tasvir etmiştir. Şiirlerinde avlanma aracı olarak kullanılan hayvanlardan av köpeği, atmaca ve doğan kuşu gibi hayvanlara daha çok yer verirken avlanma araçlarından ise yay ve okunu daha çok öne çıkarmıştır. Kapan, tuzak ve ağ gibi hileli yollarla yapılan avlanma araçlarına da şiirlerinde yer vermiştir. Av yolculuğu, hava koşulları, avlanma sahalari, avcılarının performansı ile ilgili durumları nitelikli, ilgi uyandıran tasvir ve teşbihlerle ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâ'i's-şu'arâ' ve künâhum ve elkâbuhum ve ensâbuhum ve ba'du şî'rihim*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Daru'l-Cil, 1991.
- Bâbencî, Leyla Sâmîr Muhammed Nûr. *el-Vasf fi şî'ri 'Abdillâh bin el-Mu'tez el-'Abbâsî*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve mezâhibühû fi'-'şî'ri'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 11. Baskı, ts. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn. *Kitâbü'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı. 2008.
- Elmalî, Hüseyin. "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-Muhîd*. thk. Mektebü Tahkîkî't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrut-Lübnan: Müesseseti'r-Risâle, 8. Baskı, 1426/2005.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 28 Eylül 2021. <http://sozluk.gov.tr>
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *el-Âdâbü'l-'Arabîyye fi'l-'asrî'l-'Abbâsiyyi'l-evvel*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2. Baskı, 1992.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *İbnü'l-Mu'tez ve türâsühû fi'l-edeb ve'n-nakd ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Hasan Falih Bkor-Fuâd Feyyâz Şeteyât, "Cemâliyyâtü'l-Binyeti's-Şî'riyye fî't-Tarâdiyyâtü'l-Kelbiyye 'inde Ebû Nüvâs", *el-'Ulûmu'l-İsnâniyye ve'l-'Ulûmiyye* 36/? 2009, 779-795. <https://journals.ju.edu.jo/DirasatHum/article/view/File/583/581>
- Hasan, İzzet. *el-Vugûf 'ale't-talâl mine'l-câhiliyyeti ilâ nihâyeti'l-karnî's-sâlis*. Dimeşk: Matbatu't-Terakkî, 1388/1968.
- Hazem Kajouj, *İbnü'l-Mu'tez'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021);
- Husrî, Ebü İshâk İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Ensârî. *Zehru'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Hüseyn, Tâhâ. *Min hadîsi's-şî'ri ve'n-nesr*. Kâhire: Hindâvî, 2012.
- Hüseyn, Tâhâ. *Min hadîsi's-şî'ri ve'n-nesr*. Kâhire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmet b. Zekerîyya. *Mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*. thk. Komisyon. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmet b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1972.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şî'ru ve's-şu'arâ'*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fazl Cemâluddîn el-Ensârî. *Lisâni'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414/1993.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebü Ali el-Hasen. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbih ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, 5. Baskı, 1981.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yusuf. *Mevidü'l-letâfe fi men veliye's-saltanate ve'l-hilâfe*. thk. Nebîl Muhammed Abdulaziz Ahmed. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhit eş-Şeybânî el-Cezerî İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.

- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-‘Alellâh el-Abbâsî. *Divânu İbni'l-Mu'tez*. şrh. Mecid Tarâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 2004.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-‘Alellâh el-Abbâsî. *Divânu şî'ri İbni'l-Mu'tez*. thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-‘Alellâh el-Abbâsî. *Tabakâtü's-şu'arâi'l-muhdesin*. thk. Ömer Fârûk Tabbâ'. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-‘Alellâh el-Abbâsî. *Divânu Abdullâh İbni'l-Mu'tez*. tfs. Muhyid-dîn el-Hayyâd. Beyrut: Matba'atu'l-İkbâl, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-‘Alellâh el-Abbâsî. *Tabakâtü's-şu'arâi'l-muhdesin*. thk. Ömer Fârûk Tabbâ'. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-‘Alellâh el-Abbâsî. *Divânu 'Abdullâh İbni'l-Mu'tez*. tfs. Muhyid-dîn el-Hayyâd. Beyrut: Matba'atu'l-İkbâl, ts.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmet. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1973-1974.
- Mustafa Sâdik er-Râfi'î. *Târîhu âdâbi'l-‘Arab*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Raşîdî, Müslim ‘Ubeyd. “es-Sayt ve Tart fî Şi'ri Ebû Nüvâs”. *Mecelletü'd-Dirâseti'l-‘Arabîyye* 38/4 (Eylül 2018), 2195-2216. https://dram.journals.ekb.eg/article_164979_a9dae192274671945b9c1e08f8f94b9f.pdf
- Safedî, Ebü's-Safâ Halil b. Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 2000.
- Sâlihî, ‘Abbâs Mustafa. *es-Sayd ve't-Tarâd fî's-Şi'ri'l-‘Arabî*. Beyrut-Lübnan: el-Müessesetü'l-Câmi'yye, 1402/1981.
- Sâmerrâî, Yûnus Ahmed. *Şi'ru İbni'l-Mu'tez*. Bağdât: Dâru'l-Hurriyye, 1978.
- Seyyidülehl, Abdülazîz. *Abdullâh bin el-Mu'tez edebîüh ve 'ilmîühü*, Beyrut: Dâru'l-‘İlmi li'l-Melâyîn, 1951.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-‘Arabî*. trc. Mahmut Fehmi Mecâzî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1411/1991.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-‘Âlemîyye, 2013.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahbâruhum*. nşr. J. Heyworth Dunne. b.y.: Matbatü's-Sâvî, 1936.
- Tanrıbuyurdu, Mücahit. *Ebü Nüvâs ve Av Şiirleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- VP, Vikipedi. Erişim 15 Haziran 2023. <https://tr.wikipedia.org>
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yanık, Nevzat H. *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye-Abbâsiler)*. Erzurum: Fenomen Yay., 2010.
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müincid fî'l-lüğâ*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 33. Baskı, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fî haberi men gaber*. thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zaglûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1985.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm kâmüsü terâcim li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-‘Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

VÂKİDÎ'NİN *FUTÛHU'Ş-ŞAM* İSİMLİ ESERİNDE GEÇEN HAMÂSE ŞİİRLERİNİN
ANALİZİ

ANALYSIS OF HEROIC POEMS IN VAKİDÎ'S *FUTUH AL-SHAM*

Bekir YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi; Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri /
Arap Dili ve Belagati; ORCID ID: 0000-0001-7898-794X; e-mail: bekiryildirim@karatekin.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 20 Temmuz 2023 / 20 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Kasım 2023 / 2 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere
uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is
declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and
writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Vâkıdî (ö. 823) tarafından kaleme alınan *Futûhu's-Şam* isimli eser Hz. Ebubekir (ö. 634) ve Hz. Ömer (ö. 644) zamanındaki Bizans ve İran'a yapılan fetihleri ele aldığı için daha çok tarihi yönüyle meşhur olmuştur. Ancak içerdiği şiirlerle eserin edebi yönü de bulunmaktadır. Eserde fetihler esnasında kahramanlar tarafından söylenmiş çok sayıda şiir mevcuttur. İslam dini ile edebiyat ve özelde şiirde görülen içerik değişiklikleri ve gelişmeleri gözlemlemek için buradaki şiir koleksiyonunun tahlili önemlidir. İslam, hayatın her alanında değişikliğe neden olduğu gibi Arap şiirinde de içerik bakımından birtakım değişikliklere neden olmuştur. Örneğin cahili dönemde şairler kendilerini sadece kabilelerine nispet ederken İslam dini ile aidiyet duygusu sadece aşiretle sınırlanmamış, İslam ve peygamberi de kapsar hale gelmiştir. Yine eserde geçen şiirler savaş ortamının edebi olarak aktarımında önemli kültürel bir fonksiyon icra etmektedir. Şiirlerde düşmanın, savaş aletlerinin ve savaş ortamının tasviri yer almaktadır. Bu çalışmada fetihler sırasında kahramanların dillendirdikleri savaşın farklı çehresini gösteren hamasi şiirler içerik ve bu şiirlerde İslam'ın meydana getirdiği değişiklikler analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Hamasi Şiirler, Harp, Vâkıdî, Futuhu'-Şam.

Abstract

Although the work *Futuh al-Sham* written by al-Waqidi is mostly famous for its historical aspect because it covers the conquests to Byzantium and Iran during the time of Hazrat Abu Bakr and Hazrat Umar, it also has a literary aspect with the poems it contains. The work contains a large number of poems written during the conquests. It is important to analyze this collection of poems in order to observe the changes in the content and developments in literature and poetry in particular as a result of Islam. As Islam brought about changes in all aspects of life, it also brought about some changes in Arabic poetry in terms of content. For example, while poets in the ignorant period attributed themselves only to their tribes, with Islam, the sense of belonging was not limited to the tribe, but also included Islam and the Prophet. Again, the poems in the work perform an important cultural function in the literary transmission of the war environment. The poems depict the enemy's tools of war and the war environment. In this study, the hamasi poems showing the different face of the war uttered by the heroes during the conquests were analyzed in terms of content and style.

Keywords: Arabic Language and Literature, Heroic Poems, Warfare, Vâkıdî, *Futuh al-Sham*.

Giriş

İnsan oğlu eski çağlardan itibaren duygularını ifade etmeye çalışmıştır, bunu gerçekleştirirken söz ve beden dilini kullanmış, sözde kullandığı araçlardan biri de şiir olmuştur. Şiir aracılığıyla meramını ve coşkusunu, üzüntüsünü, övgü ve yergisini gazel, medih, hiciv ve hamâse gibi türlerle dile getirmiştir. Yine bu türün içinde farklı edebi sanatları (istiare, kinaye, teşbih) ve üslupları (nida, istifham vb.) kullanmıştır.¹ Arapların da sahip oldukları kültürel mirasın aktarımında şiirin önemli bir yeri olmuştur.² Bu miraslardan biri de Vâkıdî'nin *Futûhu's-Şam* isimli eserinde yer alan şiirlerdir. Burada yer alan hamâse şiirleri, İslam'ın etkisiyle içerik olarak şiirde ne tür bir değişikliğin olduğunu sunma noktasında önemlidir. Ayrıca savaşın çehresini yansıtmaya açısından da bu şiirler önemlidir. Çünkü bu şiirlerle İslam'ın ilk asrında gerçekleşen fetihlerdeki savaş ortamı takdim edilmiştir. Eser, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer zamanında yapılan fetihlerden Suriye, Irak, Ürdün, Mısır ve Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgelerindeki fetihleri içermektedir. Kitapta tarihi bilgiler yer aldığı gibi İslam'ın ilk dönemlerine ait çokça hamâse şiirler de bulunmaktadır.³ Kısaca kitabın müellifi hakkında bilgi verecek olursak 747 yılında Medine'de doğan Vâkıdî, 823 tarihinde Bağdat'da vefat etmiştir. Kendisi İslam tarihçisi, muhaddis ve kadılık yönüyle öne çıkmaktadır.⁴

Bu çalışmada Vâkıdî'nin *Futûhu's-Şam* isimli eserinde geçen kahramanlık şiirleri incelenecektir. Şu sorulara cevap aranacaktır:1-Hamâsenin sözlük, ıstılah anlamı nedir? Arap edebiyatında hamâse şiirinde İslam öncesi ve sonrasında görülen değişiklikler nelerdir? 2- *Futûhu's-Şam*'daki hamâse şiirlerinde İslam diniyle ortaya çıkan değişiklikler, şiirlerdeki konular nelerdir?

Araştırmada şiir ve şairlerle ilgili şu yöntem izlenmiştir: Şiirleri söyleyen kahramanların biyografisi tespit edilebilirse dipnotta kısaca zikredilmiş ve şiirlerin hangi ortamda söylendiğine temas edilmiştir. Önce şiirlerin Arapçası sonra Türkçesi takdim edilmiş, bazı bölümlerde makalenin çok uzamaması için konuyla ilgili olmayan beyitler zikredilmemiştir.

Yapılan araştırmalar neticesinde konuyla ilgili şu çalışmalara ulaşılmıştır:

1-Yakup Göçmen tarafından '*Antere B. Şeddâd'ın Hayatı ve Şiirlerinde Hamâset Teması* adlı çalışma yapılmıştır. Araştırmacı cahiliye şairlerinden Antere b. Şeddâd'ın hayatını ve şiirindeki hamâseyi incelemiştir. Şairin yaşadığı dönem cahili dönemi kapsamaktadır.⁵

1 Hanna el-Fâhûrî, *el-Câmi'fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 144-158,

2 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1964), 57.

3 Vâkıdî, *Fütûhu's-Şam* (Beyrut: Dâru Sadr, 2010).

4 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1985, 9/454-457: Mustafa Çağrıncı, "Vâkıdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 15 Mayıs 2023).

5 Yakup Göçmen, "*Antere B. Şeddâd'ın Hayatı Ve Şiirlerinde Hamâset Teması*", Sosyal Bilimler Dergisi 5 / 10 (Aralık 2015), 46-80.

2-Recai Kızıltunç tarafından *Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamâsiyye ve Önemli Hamâsiyyeler* isimli makale kaleme alınmıştır. Araştırmacı çalışmasında hamâse terimi ve hamâse yazarlarını ele almıştır.⁶

3-Ali Dadan, “*Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî ve Fütûhu’ş-Şam Adlı Eseri*” isimli çalışmayı gerçekleştirmiştir. Araştırmacı eserin tarihi ve günümüze ulaşma sürecini ele almaktadır.⁷

Hamâse kelimesi Araplarda cesaret, şiddet, katılık, savaş anlamlarını içermektedir. Bu bilginin ayrıntısını sözlükler üzerinden ele alacak olursak *es-Sihâh*’da bu kelime din ve savaşta katı ve tavizsiz olmayı içermektedir. Kureyş ve Kenâne kavimleri dinlerine karşı tavizsizliği nedeniyle (حمس) tutkun olarak isimlendirilmiştir.⁸ *Lisanü’l-Arab*’ta şiddet ve tutkunluk, geleneklere bağlılık anlamına gelir, Kureyşliler dinlerinde tavizsiz olmuşlardı. Bu nedenle onlara (حمس) denilmiştir. Ayrıca bu kelime savaşta şiddetli olma boyutunu da içermektedir.⁹ *Kâmûsu’l-Muhîr*’te hamâse, sert, kayalık mekân anlamına gelmektedir, bu nedenle Kâbe, hums olarak adlandırılmıştır. Yine savaşın şiddetli anında ortaya çıkan her sertlik ve tutkunluk hamâse diye isimlendirilir.¹⁰ Bütün sözlüklerde hamâsenin katılık, tutkunluk, anlamlarına geldiği önceleri somut nesnelere için kullanılan hamâsenin daha sonra savaşlardaki sertliği ve mücadele azmini içeren soyut hususlara dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Hamâse terim olarak ise savaşlardaki kahramanlık ve övünme ve konularını içeren Arap şiir çeşitlerinden biridir. Hamâse şiirleri içerik olarak savaşları ve ayrıntısını betimler, savaşçıların kahramanlıklarını ve yaptıklarını metheder, hayatını kaybeden kahramanlara üzüntüleri içerir.¹¹ Bu şiir tarzı genellikle savaş ve harp ortamlarında zuhur eder. Şiirde kendine ve kabileye güven ve savaşta teşvik öne çıkar.¹²

Türk edebiyatında hamâse şiirleri (epik şiir) kahramanlık şiiri olarak isimlendirilmekte,¹³ içerik olarak vatan sevgisi, savaş ve harp konularını kapsamaktadır.¹⁴

6 Recai Kızıltunç, “*Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamâsiyye ve Önemli Hamâsiyyeler*” *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*Volume 6 / 1 (Winter 2011), 1503-1513.

7 Ali Dadan, “*Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî ve Fütûhu’ş-Şam Adlı Eseri*” *İstem*, 19/38 (Kış 2021), 141-154.

8 Cevherî, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009), 281.

9 İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 6/57-58.

10 Muhammed Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhîr* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 695.

11 Mecdi Mehdi Kâmil Mühendis, *Mucemu’l-Mustalahati’l-Arabiyye, fi’l-Luğa ve’l-Edeb* (Lübnan: Mektebe Lübnan, 1984), 153.

12 Ahmed Matlûb, *Mucemu Mustalahati’l-Nakd’il-Arabi’l-Kadîm* (Beyrut: Mektebü Lübnan, 2001), 215.

13 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul, Vadi Yayınları,2003),391.

14 (“Şiir”, 1985).

1. Arap Edebiyatında Şî'ri-Hamâse

Klasik Arap edebiyatında, Yunanlıların *İlyada*, *Odesa*, Hintlilerin *Mahabharata*, İranlıların *Şehname* destanları gibi, eserler bulunmamaktadır. Bununla birlikte İslâm öncesi şiirlerde kışilerin ve kabilelerin yiğitliklerini, diğer kabilelere karşı galip gelmelerini içeren çok sayıda hamâse şiirleri bulunmaktadır.¹⁵

Hamâse tabiri eski kaynaklardan tarih, dil ve edeple ilgili kitaplarda geçmektedir. Bu kaynaklarda *beytü hamâse*, *şairu'l-hamâse*, *ebîâtü'l-hamâse* tabirleri sıkça görülür. Bu ifadeler önceki dönemlerde şairlerin hamâseye yabancı olmadığını gösterir. Hicri üç ve dördüncü asırda (شِعْرُ الْحَمَاسَةِ) diye görülen bu tür, kahramanlık kuvvet ve kendine güveni içeren şiir türlerinden biridir. Bu şiir çeşidi beyitlerde müstakil olarak bulunduğu gibi diğer taraftan medih, ağıt, hiciv övünme türlerin içinde de yer almaktadır.¹⁶ Hamâse ile ilgili birçok kitap bulunmaktadır. Bunların en meşhuru Ebu Temmâm (ö. 846) 'ın divanıdır. Müellif kitabını (الْحَمَاسَةُ) olarak isimlendirmiştir. Onu Buhturî (ö. 897) izlemiş ve aynı isimle kitap yazmıştır.¹⁷

Cahiliye döneminde kabileler arası harpler yoğun bir şekilde cereyan ettiği için şiirlerin çoğunluğu daha çok hamasî şiire tanıklık etmekteydi. Bunun neticesinde Amr b. Külsüm (ö. 584 veya 600) ve Antere (ö. 614 [?]) 'nin hamâse kasideleri ortaya çıktı. Bu dönemin hamâse şairlerinin en meşhuru Antere b. Şeddâd 'dır. Şiirleri kahramanlık ve savaşlarla doludur. Tarafe b. Abd (ö. 564 [?]) diğer zikredilecek muallaka şairlerinden biridir. Onun da çok sayıda konuyla ilgili şiirleri vardır.¹⁸ İslâm'dan önce Araplar arasındaki savaşlar mücadeleler kabile asabiyetiyle alakalıydı. Arap yaşadığı çevreyi ve onurunu korumak için savaşıyordu.¹⁹

İslâm'ın Araplar arasında yayılması neticesinde hamâse şiirleri asabiyet, kabilecilik yerine Allah yolunda cihad ve dinin yayılmasına aracılık eden bir motivasyona dönüştü. Sahada din ve cihad konularını içeren hamasî şiirler görünmeye başladı. Ayrıca hamâse, insanları İslâm'ın istediği güzel ahlaka yönlendiren bir araç haline dönüştüğü gibi kötü adetlerden hırsızlık, zina, ihanet, şarap ve intikam duygusundan da uzaklaştırmıştır.²⁰ Demiryak ise İslâm'ın putperest toplumda yaptığı büyük değişimin şiirde

15 Hanna el-Fâhûrî, *el-Fahrü ve'l-Hamâse* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 53-54.

16 Şerife Binti İbrahim b. Talib, *el-Ebâdü's-Sakâfiyye beyne Şi'ril-Hamase ve Fenni's-Şîlat*, Mecelle Külliyyeti Daru'l- Ulûm 37/130 (Mayıs 2020), 106.

17 Ahmet Salih Muhammed en-Nehmî, *el-Hasaisül Uslubiyye fi Şi'ri'l-Hamase beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhterî*, (Suudi Arabistan, Camia Ümmi'l-Kurâ, Doktora tezi, 2013), 25-26.

18 Abdüllatif Müti' Abdülkadir, *Lugati'l-Harb fi Şi'ri'l-Hamase* (Ürdün, Dâru Cerir, 2007), 27.

19 Şevki Dayf, *el-Edebü'l-Arabî fi'l-Asri'l-Arabî*, Mısır: Daru'l-Meârif, ts), 62

20 Ahmed Ahmed Bedevi, *Üsesü'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arabî* (Mısır: Nahda, 2004), 125.

kısmi oranda olduğunu zikretmekte ve İslam'ın getirdiği yeni mefhum düşünce ve değerlerin bir anda şiire yansıtılması mümkün değildir demektir. Açıklamasını şöyle sürdürmektedir: *Şiirin şekil ve muhtevasında önceden takip edilen bir yöntemi vardır. Şairlerin bu şekil ve muhtevayı bir çırpıda değiştirmesi zordur. İslâmî şiirlerin çoğu geleneksel metot üzere olmuştur. Şiirlerine bazen kalıntıların tasviri ve teşbib (Kasidenin başında konusundan hareketle şiirin adını belirlemeye yarayan ve nesib de denilen giriş bölümü) ile başlamışlardır. Ayrıca Müslüman olan şairlerin tamamının İslam'dan aynı oranda etkilendiklerini söylemek zordur. Şairlerin bir kısmında İslam'ın derin izleri görülürken diğer bir kısmında etki zayıftır. Cahiliye devrinde işlenen kabile asabiyetine dayalı fahrî açık gazel ve insanların namuslarını konu alan hicvi bırakmışlar, hicvi türü şiirler İslam'ı ve peygamberi savunmak için söylenmiştir. Kabile asabiyeti ve para kazanmaya dayalı medih yalnızca Hz. Muhammed ve sahabeye hasredilmiştir. Şiirlerde İslam'ı davetin desteklenmesi, cihada teşvik, savaşta şehit olanlara ağıt, kale ve savaş aletlerinin tasviri yapılmıştır.*²¹ Zikredilen bilgiler çerçevesinde şu söylenebilir: İslam dini, şiirleri şekil ve üslup açısından çok fazla değiştirmese de içerik ve muhteva bakımından değiştirmiştir.

İslam'ın ilk dönem hamâse şairleri arasında Hassân b. Sabit (ö. 680 [?]), Abdullah b. Revaha (ö. 629), Kâ'b b. Züheyr (ö. 645 [?]) zikredilebilir.²²

2. Fütühu'ş-Şam Adlı Eserden Hamâse Şiirine Örnekler

Örnek şiirler, sancak teslim töreninde, mübareze anında, savaşın şiddetinin arttığı anda ve bayanlar tarafından söylenen şiirlerden oluşmaktadır. Şiirlerde şairlerin kendilerini ne ile tanımladıkları ve savaşın farklı boyutlarını içeren hususlar yer almaktadır.

2.1. Sancak Teslim Töreninde Okunan Şiirler

Savaşçılar beyitlerde kendilerini genel olarak ailelerine, İslam'a ve peygambere nispet ederek açıklamaktalar. Bu nispetleri şu şekilde sıralayabiliriz: Kavmi ve peygamber, aile ve İslam, aile ve peygamber, kendini sadece Hz. Muhammed ile ilişkilendirme, kavmini öne çıkarma, herhangi bir aidiyet zikretmemedir.

Örnek 1: Kavmine ve Peygambere Nispet

أَخَذْتُهَا وَالْمَلِكِ الْعَظِيمِ	وَإِنِّي بِحَمَلِهَا زَعِيمِ
لِأَنِّي كَبَشُ بَنِي مَخْرُومِ	وَصَاحِبِ لِأَحْمَدِ الْكَرِيمِ
أَسِيرُ مِثْلَ الْأَسَدِ الْعُشُومِ	يَارَبِّ فَارْزُقْنِي قِتَالَ الرُّومِ

21 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadrul İslam Dönemi*, (Erzurum, Fenomen, 2013), 72-75.

22 İbrahim b.Talib, "el-Ebâdî's-Sakafiyye Beyne Şi'ril-Hamase ve Fenni'ş-Şilat", 109.

"Melik, Azim olan Allah'a yemin olsun ki sancağı aldım, onu taşımakla ben önderim.

Mahzun oğullarının koçu, şerefli Ahmed'in arkadaşıyım.

Acımasız aslanlar gibi yürüyorum. Ey Rabbin! Beni Rumlarla savaşmakla mükaflatlandır.²³

Halit b. Velid (ö. 644)²⁴, Ubeyde b. Cerrah (ö. 639) tarafından Halep ve civarına yapılacak hücum için çağrıldığı ve kendisine sancak teslim edildiğinde bu şiiri okumuştur.²⁵ Halit b. Velid sözüne Allah'a yeminle başlamakta, kendini, kavmi Mahzun oğulları ve Hz. Muhammed'e (ö. 632) nispet ederek açıklamakta ve acımasız aslanlara benzetmektedir. Rabbinden Rumları öldürmeleri hususunda yardım istemektedir. Burada Halid b. Velid kendini sadece kavmi Mahzun oğullarına nispet ederek açıklamamakta, *şerefli Ahmed'in arkadaşıyım* diyerek onunla da bağ kurmaktadır. İfadedeki *şerefli Ahmed'* den kasıt Hz. Muhammed (as.) dir. Kendini tanımlamadaki bu ilave İslam'ın şiirde yaptığı içerik değişikliklerine örneklerden biridir. Cahiliye dönemi şairleri kendilerini sadece kavmiyle ilişkilendirirlerdi. Antera b. Şeddâd'ın (ö. 614 [?]) *شَطْرِي وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمَنْضَلِ إِنِّي إِمْرُؤٌ مِنْ خَيْرِ عَيْبَسٍ مَنْصِبًا* (*Ben baba tarafından Abs kabilesinin en iyilerinden biriyim. Akrabalarımı kılıcımınla korurum.*) Zubyan kabilesi saldırıları karşısında kahramanlık ve cesaretini anlattığı şiirinde kendini sadece kavmi Abs ile ilişkilendirmesi örneklerden biridir.²⁶ Halid b. Velid gücünü ifade için teşbih sanatını kullanarak kendini acımasız aslanlara (*مِثْلُ الْأَسَدِ الْعُشُومِ*) benzetmektedir.

Örnek 2: Aile ve İslam'a Nispet

أَنَا الزُّبَيْرُ وَلَدُ الْعَوَامِ لَيْتَ شُجَاعَ فَارِسِ الْإِسْلَامِ
فَزَمَ هُمَامَ فَارِسِ هَجْتَامِ أَقْتُلُ كَلَّ فَارِسِ ضِرْعَانِمِ
وَإِنِّي يَنْزُومُ الْوَعَى صَدَّامِ وَنَاصِرٌ فِي حَائِنِهَا الْإِسْلَامِ

Ben Avvam oğlu Zübeyir, aslan, yiğit, İslam'ın savaşçısı,

Efendi, atılğan, savaşçı süvari, cesur her bir süvariye öldürürüm.

Harp günü çok şiddetli, çatışma anında İslam'ın yardımcısıyım.

23 Vâkidî, *Fittühu's-Şam*, 94.

24 O, Kureys'in Mahzun oğullarına mensuptur, 587 yılında Mekke'de doğdu, kabilesi Mekke'nin askeri işlerinden sorumlu olduğu için Halid çocukluğundan itibaren ata binme güreş ve kılıç kullanmayı öğrendi. Uhud savaşında Müslümanların yenilmesine sebep olan kişidir. Mekke'nin fethinden önce müslüman oldu. Mute gazvesi ve birçok savaşa iştirak etti. Hz. Ebubekir zamanında irtidat hareketlerinin bastırılmasında önemli bir rolü olmuştur. Hz Ömer döneminde Irak ve Suriye'nin fethinde komutanlıklar ve çeşitli görevler üstlenmiştir. Humus'ta vefat etmiştir. Bknz. Mustafa Fayda, "Halid b. Velid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

25 Vâkidî, *Fittühu's-Şam*, 94.

26 Antere b. Şeddâd, *Divânu Antere b. Şeddâd*. (Beyrut: Neşreden Fevzî Atvî, 1968), 110-111.

Amr b. el-As (ö. 664), Mısır'ın bazı bölgelerini fethettikten sonra diğer şehirlerin fethine hazırlık için orduyu toplamış ve sancak teslimi töreni düzenlemiştir. Zübeyir b. Avvâm (ö. 656)²⁷, bu beyitleri sancağı teslim aldığı vakit söylemiştir.²⁸ O, kendisini Avvâm'ın oğlu İslam'ın süvarisi ve yiğit bir savaşçı, çatışmanın şiddetli anında İslam'ın yardımcısıym diye betimlemektedir. "İslam'ın süvarisi, yardımcısı" tabiriyle kendini İslam'la irtibatlandırmaktadır.

Örnek 3: Aile ve Peygambere Nispet

إِتِي أَنَا الْفَضْلُ أَبِي عَقِيلُ أَسِيرُ لِلْحَزْبِ بِلَا تَمْهِيلُ
بِحَدِّ سَيْفٍ قَاطِعِ صَقِيلُ بِهِ أَيْدُ الْكَافِرِ الْجُهُولُ
أَنَا ابْنُ عَمِّ أَحْمَدَ الرَّسُولُ الْمُرْسَلِ الْمَبْعُوثِ فِي التَّنْزِيلُ

Ben Fadıl, babam Akıl, durmaksızın savaşa yürüyorum.

Parlak keskin kılıçla, çok ahmak kâfiri yok ediyorum.

Ben vahiyde peygamber gönderilmiş elçi Ahmed'in amcasının oğluyum.

Fadıl b. Akıl (ö. ?) bu sözleri sancağı Amr b. el-As'dan aldığı ifade etmiştir.²⁹ Kendini babası Akıl ve son beyitte "Ben elçi Ahmed'in amcasının oğluyum." diyerek peygamberimizle ilişkilendirmektedir. Kahramanlığını savaştan savaşa koştuğunu belirterek açıklamakta, kılıcını parlak ve keskin olarak betimlemektedir.

Örnek 4: Kendini Sadece Hz. Muhammed ile İlişkilendirme

أَنَا الْهُمَامُ الْفَارِسُ الْكَرَّازُ أَفْنِي بِسَيْفِي عُضْبَةَ الْكَمَّازُ
إِنْ جَاءَتِ الْخَيْلُ بِلَا إِنْكَارِ وَقَامَ سَوْفَ الْحَزْبِ مِنْ عَمَّارِ
حَمَى لِدَيْنِ الْمُضْطَفَى الْمُخْتَارِ ضَلَّى عَلَيْهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

Ben saldırgan yiğit bir süvari, kılıcımınla kâfir topluluğu yok ederim.

Şayet atlar hareket edip Ammar savaş meydanına çıkarsa

Tek ve Kahhar olan Allah'ın salat ettiği seçilmiş Mustafa'sının dinini korur.

Ammar b. Yasir (ö. 657)³⁰ bu sözleri sancağı Amr b. el-As'dan aldığı ifade etmiştir.³¹ İsmi doğrudan zikretmemekte kendini *saldırgan yiğit bir*

27 Hz. Zübeyir Hz. Peygambere ilk inanan ve cennetle müjdelenen 10 sahabelen biridir. Peygamberimizin halasının oğludur. Genç yaşta müslüman olmuştur. Gençliğinde kılıç ok kullanma ve ata binmeyi öğrenmiştir. Peygamberimizle birlikte bütün savaşlarda bulunmuştur. Hz. Ömer zamanında İran, Suriye-Filistin ve Mısır taraflarında gerçekleşen bazı fetihlere katıldı. Hz. Osman zamanında Taberistanın fethine katıldı. Bknz: Mehmet Efendi-oğlu, "Zübeyir b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

28 Vâkidî, *Fütühu's-Şam*, 447.

29 Vâkidî, *Fütühu's-Şam*, 448.

30 İslam'ın ilk şehitlerinden Hz. Yasir ve Sümeyye'nin çocuğudur. İslam'a ilk girenlerden, çokça işkenceye maruz kalanlardandır. Siffin savaşında şehit düşmüştür. Mustafa Fayda, "Ammar b. Yasir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

31 Vâkidî, *Fütühu's-Şam*, 449.

süvariylim'' diye tarif etmekte *Dinin seçilmiş Mustafa'sının koruyucusu oldu.*" diyerek kendini Hz. Muhammed ile ilişkilendirmektedir.

Örnek 5: Sadece Kavmini Öne Çıkarma

أَنَا الْعَبَّاسُ ذُو رَأْيٍ قَوِيمٍ مَعِيَ سَادَاتُ آلِ بَنِي سَلِيمٍ
أُدُّ بِهَيْمِ حُمَاةَ الْبُعْثِيِّ لَمَّا تَرَى الْهَيْجَاءَ كَاللَّيْلِ الْبَهِيمِ
وَسَيِّفِي مَاضِيِ الْخَدَّيْنِ أَضْحَى لِأَهْلِ الشَّرْكَ وَالْمَوْتِ الْعَمِيمِ
بِهِ أَفْنِي الطَّغْنَةَ بِكُلِّ أَرْضٍ وَأَقْتُلُ كُلَّ أَفْئَاكِ أَثِيمِ
وَنَحْنُ بَنُو سَلِيمٍ خَيْرُ قَوْمٍ هُدَيْنَا لِلصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ

Ben doğru görüş sahibi Abbas, benimle Salim oğullarının beyleri var.

Savaş zifiri karanlık geceler gibi görüldüğünde haksızlığa karşı duranlara rehberlik yaparım.

Kılıcım, şirk ehli ve umumi ölüm için iki yönlü kesendir.

Her yerdeki zorbaları kılıcımınla yok eder ve her günahkârı öldürürüm.

Biz kavimlerin hayırlısı Salim oğulları, sıratı müstakime iletildik.

Abbas b. Mirdâs es-Sülemî (ö. ?)³² bu sözleri sancağı Amr b. el-As'dan aldığı söylenmiştir.³³ Kendini "Doğru görüş sahibi Abbas'ım" diye tanımlamakta son beyitte "Biz kavimlerin hayırlısı Salim oğullarıyız." diyerek kendini bu kabileye nispet etmektedir. "Her yerdeki zorbaları öldürürüm." diyerek kendine olan güveni ortaya koymaktadır.

Örnek 6: Herhangi Bir Aidiyet Zikretmeme

أَسِيرٌ إِلَى الْأَعَادِي بِاهْتِمَامٍ بِقَلْبٍ صَادِقٍ حِصْنِ الدِّمَامِ
بِأَبْطَالٍ جَحَاحِحَةٍ أَشْوَدٍ سُرَاةٍ فِي الْوَعَى قَوْمِ كِرَامِ
أُبِيدُ بِهِمْ عُدَاةَ الدِّينِ جَمْعًا وَلَا أَخْشَى مِنَ الْقَتُومِ اللَّتَامِ
إِذَا مَا جُلْتُ فِي الْهَيْجَا بِرُمَحِي أَصُولُ بِهِ وَفِي أَيْدِي حَسَابِي

Ben düşmanlara doğru kötülüklerden korunmuş samimi bir kalp ile,

Aşkla kahramanlığı tescillenmiş kavmin seçkin aslanlarıyla savaşta yürüyorum.

Din düşmanlarının hepsini öldüreceğim, aşağılık kavimden korkmuyorum.

Mızrağımınla savaş meydanında dolaştığımda elimde kılıcım olduğu halde onunla saldıracağım.

32 Mekke'nin fethinden önce Müslüman olmuş, Mekke'nin fethi ve Huneyn gazvesinde yararlılıkları çokça görülmüştür. Cahiliye döneminde kendine içkiyi yasaklamıştır. Kendisi kahraman ve şairdir. Bknz.: İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyîzi's-Sahabe li İbni Hacer el-Askalânî*, Tah. Adil Ahmed Mecud, (Beirut: Dâru'l-Kütübîl İlmîyye, 1995), 3/512.

33 Vâkîdî, *Fütûhu's-Şam*, 449.

Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 673)³⁴ bu sözleri Mısır'ın bazı şehirlerine yapılacak fetih harekâtlarından önce sancağı Amr b. el-As'dan aldığında söylemiştir.³⁵ İsmi zikretmediği gibi kendini ve yanındaki arkadaşlarını “*sami-mi bir kalp ve kahramanlığı tescillenmiş kavmin seçkin aslanlarıyla savaşta yürüyorum*” diyerek methediyor, savaşta aynı anda mızrak ve kılıç kullandığını belirterek savaşta marifetini ortaya koyuyor.

2.2. Silahların Tasviri

Silahlar, şiirlerde baş kesen, diş söken, uzun ve keskin, kaburgaları kıran olarak tasvir edilmektedir.

Örnek 1:

مَعِيَ حُسْنًا قَاطِعٌ لِلرَّاسِ وَفَالِقٌ الْهَامَاتِ وَالْأَصْرَاسِ

أُفْنِي بِهِ الْأَعْدَا بِلَا الْبَاسِ وَمَا عَلَيَّ فِيهِمْ مِنْ بَاسِ

Başları kesen sıkıntılar ve azı dişleri söküp atan keskin kılıcım var,

Korkusuzca onunla düşmanları yok ederim. Onlar için bende bir çekinme olmadı.

Fadl b. Abbas (ö. 634 [?])³⁶ bu sözleri Mısır'ın bazı şehirlerine yapılacak fetihlerden önce sancağı Amr b. el-As'dan aldığında söylemiştir.³⁷ Silahını başları kesen ve dişleri söken keskin kılıç olarak betimlemektedir. Çünkü kılıcın kafaları koparması doğrudan ölüme işaret etmekte azı dişleri sökmesi ise aşırı acıya delalet etmektedir. Bu betimlemeyle muhataba daha çok korku verilmektedir denilebilir.

Örnek 2:

أَنَا الْمَفْدَادُ فِي يَوْمِ النَّزَالِ أُبِيدُ الصَّدَّ بِالسَّمْرِ الْعَوَالِي

وَسَيَفِي فِي الْوَعَى أَبْدًا صَقِيلٌ طَلِيْقُ الْحَدِّ فِي أَهْلِ الصَّلَالِ

Ben Mikdat savaş gününde uzun çivilerle düşmanımı öldürürüm.

Savaşta kılıcım daima keskin ve dalalet ehli için hürdür.

34 Hz. Ebû Bekir'in oğlu ve Hz. Âişe'nin ana baba bir kardeşidir. Mekke'nin fethinden önce müslüman oldu. Babası ve Hz. Ömer zamanında fetihlere katıldı, iyi ok atıcısıydı. Bknz: Hakan Temir “Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı Ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/ 43 (Ocak-Haziran 2020), 130-150.

35 Vâkidî, *Fütühu's-Şam*, 448.

36 Peygamber efendimizin amcası Hz. Abbas'ın oğludur. Ebâ Abdullah ve Ebû Muhammed ismiyle de künyelenmiştir. Peygamberimizle birlikte Huneyn gazvesine katıldı. Vefatı ihtilafıdır. Bazılarına göre yermük savaşında şehit oldu kimilerine göre taun hastalığı nedeniyle Şam'da vefat etti. Bknz: İbnü'l-Esir, *Esedü'l-Ğabe, Fi Ma'rifeti's-Sahabe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 993-994.

37 Vâkidî, *Fütühu's-Şam*, 447.

Mikdat b. Esved el-Kindî (ö. 653)³⁸ bu sözleri Mısır'ın bazı şehirlerine yapılacak fetihlerden önce sancağı Amr b. el-As'dan aldığında söylemiştir.³⁹ Mikdat b. Esved el-Kindî kılıcını keskin, mızrağını uzun çiviye benzetmekte ve düşmanını öldürmede hür olarak nitelemektedir.

Örnek 3:

أَنَا الْهُمَامُ الْفَارِسُ الْقَعْقَاعُ لَيْتَ هُمَامَ ضَيْعَمَ مُطَاعُ
مَعِيَ حُسَامٌ يُبْرِئُ الْأَوْجَاعُ وَيَقْطَعُ الْهَامَاتِ وَالْأَضْلَاعُ

Ben Ka'ka', Acıları bitiren yiğit, yerinde duramayan, cesur, boyun eğilen savaşçı.

Acıları bitiren keder ve tasaları yok eden kaburga kemiklerini kıran bir kılıcım var.⁴⁰

Muhammed b. Mesleme'nin (ö. 663) rivayetine göre Rumlarla yapılan bir savaşta düşman ordusu oldukça fazlaydı, bir süre direndik artık ölümün yakın olduğunu düşünürken toz bulutları yükseldi, Şürahbî'l-Hasene'nin (ö. 639) olduğu iki bin kişilik ordu geldi. Ka'ka' bin Ömer et-Temîmî (ö. 660 [?])⁴¹ düşmana saldırdı ve bu esnada bu beyitleri zikretti. Kılıcını acıları bitiren keder ve tasaları yok eden ve kaburgaları kıran olarak tasvir etmektedir.

2.3. Mübareze Anında Söylenen Sözler

Şiirlerde düşmana lanet okuma, nida üslubuyla seslenme ve geçmişteki başarıları muhatabına hatırlatıp gözdağı verme vardır.

Örnek 1:

وَيْلٌ لِّجَمْعِ الرُّومِ مِنْ يَوْمِ شَعْبٍ إِنِّي رَأَيْتُ الْحَزْبَ فِيهِ تَلْتَهُبُ
وَكَمْ لَقُوا مِنَّا مَوَاقِعَ النَّصْبِ وَكَمْ تَرَكْتُ الرُّومَ فِي حَالِ الْعَطْبِ

38 Mikdâd'ın babası Behrâ kabilesine mensuptur, fakat babası işlediği bir cinayet sonrası bu kabileden kaçıp Kinde kabilesine sığınmış bu esnada Mikdâd doğmuştur. Mikdâd da bu kabileden kaçıp Mekke'ye yerleşmiştir. Orada Esved bin Abdüvegüs adlı birinin himayesine girmiş ve Mikdâd bin Esved adıyla anılmaya başlanmıştır. 24 yaşındayken Muhammed'den haber alan Mikdâd çağrıyla uyarak müslüman olmuştur. Böylece İslam'ı kabul eden ilk Müslümanlardan olmuştur. Hz. Ömer'in halifeliliği zamanında Mısır'ın fethine katılmış ve onunla beraber Suriye'deki Cabiye'yi ziyaret etmiştir. Muaviye'nin valiliği sırasında Kıbrıs'a gönderdiği orduda yer almıştır. Mustafa Ertürk, "Mikdâd b. Amr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

39 Vâkidî, *Fütûhu's-Şam*, 448.

40 Vâkidî, *Fütûhu's-Şam*, 455.

41 Hulefâ-yi Râşidîn devrinin ünlü kumandanlarından. Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat hareketlerini bastırmakla görevlendirilen komutanlardandır. İran'a karşı yapılan fetih hareketlerinde önemli başarılar elde etti. Ka'kâ' asıl şöhretini Kâdisiye Savaşı'nda (15/636) elde etti, bu savaşın kazanılmasında onun büyük payının olduğu rivayet edilir. Aynı zamanda şair olan Ka'kâ'ın şiirleri daha çok savaşlarla ilgilidir. Şiirleri Âsım b. Amr'ın şiirleriyle birlikte Nûrî Hammûdî el-Kaysî ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından yayımlanmıştır. Hayrettin Yücesoy, "Ka'kâ' b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

Savaşın kızıştığı günde Rum askerlerinin vay hallerine! Görüyorum ki savaş o günde kızışmakta.

Rumlar bizden nice direnç sahneleriyle karşılaştılar. Onlar ne kadar da bozguna uğratılıp terkedildiler.

Halit b. Velid bu beyitleri Suriye'deki Humus (Hıms) şehrinin fethi sırasında Rum komutanla kavgaya tutuşup onu öldürdükten sonra söylemiştir.⁴² Kelamına (وَيْلٌ لِّجَمْعِ الرُّومِ) Rumlara lanetle başlamaktadır. Düşmanlarına geçmişteki hezimetlerini (Rumlar ne kadar da bozguna uğratılıp terkedildiler) sözüyle hatırlatmakta ve onlara korku vermektedir. Savaşın şiddetlenmesini ateşin kuvvetli bir şekilde tutuşmasına benzetmektedir.

Örnek 2:

سَأْخِمْ لُ فِي الْيَمَامِ بَنِي الْأَعَادِي بِكَلِّ مُتَّقِفٍ لَدِنِ حِدَادِ
فِيَا بُؤْسًا لِقَيْصَرَ يَوْمَ نَأْتِي وَجَمْعِ الرُّومِ شُرْدٌ فِي الْبِلَادِ

*İyi işlenmiş demir süngüleri düşmanın aşağılık çocuklarına karşı taşıyacağım,
Ey Kayсар'ın yiğitleri! Rum topluluğu geldiğimiz gün ülkeyi terk etti.*

Şurahbi'l-Hasene⁴³ bu beyitleri Rum emirlerinden birisiyle mübarezeyeye gittiğinde söylemişti.⁴⁴ *Düşmanın aşağılık çocuklarına saldıracığım* (سَأْخِمْ لُ فِي) diyerek meydan okumakta ve muhataplarına nida üslubuyla *Ey Kayсар'ın yiğitleri* (فِيَا بُؤْسًا لِقَيْصَرَ) seslenmekte ve Rum topluluğun kendilerinden kaçtığını söyleyerek düşmana psikolojik üstünlük kurmaya çalışmaktadır.

2.4. Savaşa Teşvik

Savaşa teşvik için emir üslubu kullanılmakta (هَبْشُوا/فَأَخِمْلُوا/صُولُوا) fiilleriyle söze başlanmaktadır

Örnek 1:

هَبْشُوا جَمِيعَ إِخْوَتِي أَرْوَاحَا نَحْوِ الْعُدُوِّ نَبْتِغِي الْكِفَاخَا
نَزْجُو بِدَاكَ الْقُوْرَ وَالنَّجَاخَا إِذَا بَدَلْنَا دُونَهُ أَرْوَاحَا
وَيَزْرُقُ اللَّهُ لَنَا صِلَاخَا فِي نَضْرِنَا الْعُدُوِّ وَالرَّوَاحَا

Ey Kardeşlerim! düşmana doğru ruhlar gibi esip gürləyin. Mücadele arzuluyoruz.

Canlarımızı feda edersek bununla başarı ve zafer umarız.

Allah zaferimiz konusunda sabah akşam bizi istikamet ile rızıklandırırsın.

42 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 131.

43 Allah Resulünün vahiy katiplerinden, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde ordu komutanlıkları yapmıştır. Veba salgınında vefat etmiştir, kabri Ürdün'dedir. Mehmet Efendioğlu, "Şurahbi'l-Hasene" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

44 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 184.

Halit b. Velid bu beyitleri Yermük savaşında hücum için hazırlandıkları sıra söylemiştir.⁴⁵ Arkadaşlarını ruhlar gibi olmaya (هُبُوا) fiiliyle davet etmekte ve canlarını feda ederlerse başarının geleceğini belirtmektedir. Son cümlesinde ise zaferlerini Allah ile irtibatlandırmakta ve Allahtan zafer ummaktadır. Zaferin Allah'la irtibatlandırılması da İslam dininin şiire kattığı yeni içeriklerden biri denilebilir. Çünkü Enfal Suresi 17. âyette (*onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.*)⁴⁶ savaşın seyrini tayin edenin Allah olduğu mesajı verilir

Örnek 2:

أَلَا فَاحْمِلُوا نَحْوَ اللَّئَامِ الْكَوَادِبِ لِنَزُورُوا سُيُوفًا مِنْ دِمَاءِ الْكَتَائِبِ

Haydin! Kılıçları askerlerin kanıyla sulamak için aşağılık yalancılara saldırın.

Dırar İbn el-Ezver (ö. 634)⁴⁷ bu beyitleri Antakya'nın fethi için gittiklerinde düşmanlara saldırdıklarında söylemiştir.⁴⁸ Hitabına (أَلَا فَاحْمِلُوا) haydin saldırınız) diye başlamakta ve ne kadar çok düşman öldüreceklerini kılıçların kanla dolacağını belirterek sözlerini sürdürmektedir.

Örnek 3:

أَلَا يَاغْضِبَةَ الْإِسْلَامِ ضَوْلُوا عَلَى الْأَعْدَاءِ بِالسَّيْفِ الصَّقِيلِ
أَذِيقُوهُمْ حِيَاضَ الْمَوْتِ جَهْرًا بِلَدَعِ السَّمْهَرِيِّ الرَّمْحِ الطَّوِيلِ
وَمُوتُوا فِي الْوَعَى قَوْمًا كِرَامًا شِدَادًا فِي الْمَعَامِعِ وَالتَّرْوِيلِ

Haydin ey İslam topluluğu! Düşmanlara saldırın keskin kılıçla.

Onlara açıkça ölümün kanlı yüzünü tattırın uzun mızrakların batmasıyla.

Onurlu, güçlü bir kavim olarak savaşta ölü.

Şurahbi'l-Hasene bu beyitleri Rumlarla yapılan bir savaşta Müslümanları teşvik için söylemiştir.⁴⁹ Müslümanlara seslenmek için (يَاغْضِبَةَ الْإِسْلَامِ) doğrudan İslam topluluğu tabirini kullanmakta herhangi bir ırk veya kabile ismi

45 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 146.

46 Kur'an Yolu Meâlî, çev Hayrettin Karaman "vd." (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015)

47 Babası "eğri boyunlu" anlamına gelen Ezver lakabıyla tanındığı için o da Dırâr b. Ezver diye şöhret bulmuştur. Kabilesinden bir heyetle birlikte (630) yılında Medine'ye gitti. Resûl-i Ekrem'den izin alarak huzurunda "Lâmiyye" kasidesini okudu. Ve orada müslüman oldu. Dırâr'ın Câhiliye devrinden itibaren ünlü atı Muhabber'in sırtında çeşitli savaşlarda yiğitlikler gösterdiği ve katıldığı her savaş için bir şiir söylediği rivayet edilmekte, hayatına yer veren eserlerde şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Kendisi gibi cesur ve şair olan kız kardeşi Havle bint Ezver de Şam ve Mısır gibi ülkelerin fethinde bulunmuş ve bu savaşlar için şiirler söylemiştir. Nevzat Aşık, "Dirâr b. Ezver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

48 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 246.

49 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 455.

zikretmemektedir. Bu ifadede İslam'ın Arap şiirine ilavelerinden biridir. Onları harbe teşvik içinde (ضولوا) emir fiilini talep için kullanmaktadır. Hem kendini hem de arkadaşlarını saldırıya teşvik etmekte mızrakları batırarak düşmanlara korku vermeyi önermekte ölüm olacaksa da onurla ölmeyi zikretmektedir.

2.5. Savaşın Gayesi

Şiirlerde savaşın gayesi Allah'ın dinini destekleme ve cenneti elde etme olarak açıklanmaktadır.

Örnek 1:

وَإِنَّا لَقَتُومٌ لَا تَكِيلُ سُبُوفُنَا مِنْ الضَّرْبِ فِي أَغْنَاقِ سُوقِ الْكَنَائِبِ
سُبُوفٌ دَخَرْنَاهَا لِقَتْلِ عَدُونَا وَإِعْزَازِ دِينِ اللَّهِ مِنْ كُلِّ خَائِبِ
فَتَلْنَا بِهَا كُلَّ الْبَطَارِقِ عُنُوءَةً جَلَاءَ لِأَهْلِ الْكُفْرِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ

Biz kılıçları düşman birliklerindeki askerlerin boyunlarını vurmaktan yorulmayan bir kavimimiz.

Her tarafta Allah'ın dinini destekleme ve düşmanlarımızı öldürmek için kılıçlarımızı depoladık.

Orada her taraftan patrik ve küfrün ileri gelenlerini zorbalıkla öldürdük.

Mardin kalesinin fethi için gelen orduyu Halid b. Velid düşmana sayılarını az göstermek için gruplara ayırmıştı. Rudus isimli Rum komutan Halid'in grubunu küçümseyince bu beyitleri zikretti.⁵⁰

Halid b. Velid (*Her tarafta Allah'ın dinini destekleme ve düşmanlarımızı öldürmek için kılıçlarımızı depoladık*) diyerek gayelerinin Allah'ın dinine yardım olduğunu açıklamaktadır.

Örnek 2:

سَابَدُلُ مُهْجَتِي أَبَدًا لِأَتِي أُرِيدُ الْعَفْوَ مِنْ رَبِّ كَرِيمٍ
وَأَضْرِبُ فِي الْعِدَا جَهْدِي بِسَيْفِي وَأَقْتُلُ كُلَّ جَبَّارٍ لَيْسِمٍ
فَإِنَّ الْخُلْدَ فِي الْجَنَاتِ حَقٌّ تُبَاحُ لِكُلِّ مَقْدَامٍ سَلِيمٍ

Daima canımı kurban edeceğim. Çünkü ben cömert rabden bağışlanma istiyorum.

Kılıcımınla düşmanlara gücüm nispetinde vuruyor ve alçak her zorbayı öldürüyorum.

Cennette ebedilik gerçektir. Her yiğit için cennet takdim edilir.

Cündüb b. Amir b. Tufeyl'in (ö. 636) babası Yermük savaşında mübareze dövüşünde şehit olmuştu. Babasının taşıdığı sancakla birlikte Ebû Ubeyde'ye teslim için geldi. Dedi ki: *Babam öldürüldü onun intikamını almak istiyorum.*

rum. Babasını öldüren Rum komutanlardan Cebele b. Eyhem'e (ö.?) yöneldi ve bu beyitleri söyledi.⁵¹ Savaşma gayesinin cennet olduğunu (Cennette ebedilik gerçektir. Her yiğit için cennet takdim edilir.) diyerek açıklamaktadır ve her zorbayı öldürüyorum diyerek kendine güveni göstermektedir.

2.6. Düşmanları Tasvir Eden Şiirler

Şiirlerde düşmanlar köpek ve koyunlara benzetilmiştir.

Örnek 1:

سَأَحْمَلُ فِي الرُّومِ الْكِلَابَ التَّوَابِحِ وَأَضْرِبُهُمْ ضَرْبًا بِحَدِّ الصَّفَائِحِ

Havlayan Rum köpeklerine saldıracığım, mızraklarımla onlara vurdukça vuracağım.

Kutâme b. Eyşem Kinânî(ö.?) bu beyitleri savaşın kızıştığı esnada bir elinde kılıcıyla, bazen mızrağıyla saldırdığı bir ortamda söylemiştir.⁵² Rum askerlerini havlayan köpeklere benzetmektedir. Çünkü köpek çoğunlukla saldırmak yerine sadece kuru gürültü yapmaktadır. Yine köpek alçak aşağılık pis sefil gibi mecazi anlamlar taşımaktadır.⁵³ Bu nedenle düşmanlar köpeklere benzetilmiş denilebilir. Ayrıca (فِي الرُّومِ الْكِلَابَ التَّوَابِحِ) ifadede teşbih edatı düşürülerek teşbihi müekked yapılmıştır. İfadenin aslı (فِي الرُّومِ كَالْكِلَابِ التَّوَابِحِ) Bu edatın düşmesi dinleyenin zihninde benzettiği şeyi aynısı gibi yaptırmaktadır.⁵⁴ Mızraklarla vurdukça vuracağım diyerek kendine güveni ortaya koymaktadır.

Örnek 2:

وَإِنْ صَالَ الْجَمِيعُ بِيَوْمِ حَرْبٍ لَكَانَ الْكُلُّ عِنْدِي كَالْكِلَابِ

Topluca harp günü hepsi saldırsa tamamı yanımda köpekler gibi olur.

Ebû Zer el-Gifârî (ö. 653)⁵⁵ bu sözleri Mısır'ın bazı şehirlerine yapılacak feth hareketlerinden önce sancağı Amr b. el-As'dan aldığı anda söylemektedir.⁵⁶

Düşmanlarını (*Hepsi topluca harp günü saldırsa hepsi benim yanımda köpekler gibi olur*) ifadesiyle köpeklere benzetmekte ve onların önemsizliğine vurgu yapmaktadır.

51 Vakîdî, *Fütühu's-Şam*, 180.

52 Vakîdî, *Fütühu's-Şam*, 178.

53 Kemaleddin ed-Dümeyrî, *Kitabü Hayatî'l-Hayvânî'l-Kübrâ* thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 2/378; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 806-807.

54 Taftazani, *Muhtesaru'l-Meâni* (İstanbul: Haşimi Yayınları, 2017), 314. Ali Bulut, *Belâgat-i Müyesserâ, Meânî-Beyân- Bedî* (İstanbul: İfav Yayınları,2022), 169.

55 Ebû Zer Cündeb b. Cünâde b. Süfyân el-Gifârî (ö. 32/653) Servet terâkümü konusundaki görüş ve mücadelesiyle tanınan sahâbî. Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gifârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

56 Vakîdî, *Fütühu's-Şam*, 449.

Örnek 3:

وَأَتْرَكُهُمْ شِبْهَ الرُّحَامِ إِذَا مَشَى عَلَيْهِ شُجَاعٌ لَا يَزَالُ مُضَادِمًا
وَالْأَكَاغُنَامِ مَضِينٍ بِقَفْرَةٍ وَأَصْبَحَ مَوْلَاهَا عَنِ السَّعْيِ نَائِمًا
وَقَدْ مَلَكَ اللَّيْثُ الْغَضْبُفُ جَمْعَهَا وَأَصْبَحَ فِيهَا بِالْمَحَالِبِ حَاطِمًا

Onları mermerin kırıntıları gibi bırakıyorum. Bir cesur oraya yürüdüğünde cesetlere çarpmakta,

Onlar çölde akıp giden koyunlar gibi sanki, onların çobanı müdahaleden uzak, uyumakta.

İri cüsseli aslan onların hepsine sahip olmakta, pençeleriyle orada onları kırıp geçirmekte.

Dırar el-Ezver bu sözleri Rumlarla gerçekleşen bir çatışmada zikretmektedir.⁵⁷ Düşmanı rahatlıkla alt ettiğini hallerini çobanı uyuyan koyun sürüsüne benzetmektedir. Çünkü koyun en zayıf hayvanlardan biridir.⁵⁸ Düşmanlarının ne kadar basit olduğunu göstermek için onları koyuna kendilerini ise pençeleriyle kırıp geçiren aslana benzetmektedir.

Kendilerini Aslana Benzetme**Örnek 1:**

وَأِنَّا لَقَوْمٌ فِي الْحُرُوبِ لَيَبُوتُهَا وَتَنْفِرُ مِنَّا عَنْ ذَاكَ أَشْوَدَهَا
نُحَامِي عَنِ الدِّينِ الْقَوِيمِ نَصُونُهُ وَنَرْغَمُ أَنَا فِ الْعِدَا وَنُدُودَهَا

Biz savaşta harbin aslanları gibiyiz, bizden bundan böyle savaşın aslanları kaçır.

Hak dini korur ve muhafaza ederiz, düşmanın burunlarını yere sürtüp onları yerle bir ederiz.

Numan b. Münzir (ö.?)⁵⁹, Karkasya'nın fethinde çatışma esnasında buranın emiri Şehriyaz'ı gördüğünde ona saldırma esnasında bu beyitleri zikreder.⁶⁰ Kendilerini aslanlara benzetmektedir. Çünkü aslan çeviklik, cesaret, güç, kuvvet, egemenlik ve mertliğin işaretidir.⁶¹ Şair savaşlardaki kahramanlıklarını savaşın her mevkisinde bizim için bir gurur var diyerek ifade etmektedir.

2.7. Savaşın Tasviri

Savaş anında meydana gelen mekandaki değişiklik ve çatışma anındaki durum tasvir edilmektedir.

57 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 463.

58 Özge Kırcı Erdem, "Kırgız Destanlarında Hayvan Motifi", (Ankara, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 109.

59 O, cahiliyede Hire emirlerinin en meşhurlarındandır. Kısraya giden Arap heyetlerinde yer aldı. Habur ve Fırat arasındaki Karkasya'nın gazilerindedir. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-ilm Li'l-melâyîn, 2002), 8/34.

60 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 360-361.

61 Necmüddin Gazzî, *Hüsnü't-Tenebbüh Lima Verede Fi't-teşebbüh*, (Suriye: Daru'n-Nevadir, 2011), 11/464. Cengiz Alyılmaz, *Gobustan'ın Gizemi* (Kıpçaklara Giden Yol (Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi, 2016), 541-542.

Örnek 1:

هَزَمْنَاهُمْ لَمَّا التَّقَيْنَا بِمَاسِجٍ وَثَارَ عَجَاجُ النَّعَمِ مِثْلَ السَّحَابِ
وَكُلُّ هُمَامٍ فِي الْخُرُوبِ نَخَالِهِ يَكْرُ بِحَمَلٍ فِي صُدُورِ الْكِنَابِ
وَجُنْدَلٌ وَفَدُ الرُّومِ فِي كُلِّ جَانِبٍ تَرَكْنَاهُمْ فِي الْقَاعِ نَهْبًا لِنَاهِبِ

Düzenbaz kişilerle karşılaştığımızda onları yendik, bulutlar gibi toz yükseldi.

Her yiğit savaşlarda öldürücü silahıyla askerlerin göğüslerine saldırıyor.

Her taraftaki Rum heyetini yere serdik, onları vahşi hayvanların yemesine bıraktık.

Abdullah b. Gassan Maksîn ve Şemsâniyye ve Haburu sulh yoluyla alınca Mecdele geldi ve burada ikamet etti. Gays Bin Hazim el-Becelî⁶² orada bu beyitleri söyledi.⁶³ Savaş ortamını *bulutlar toz gibi yükselmekte her yiğit askerlerin göğüslerine saldırmakta* sözleriyle betimlediği gibi savaşın sonucunu da her taraftaki Rum heyetini yere serdik onları vahşi hayvanların insafına bıraktık diyerek ilan etmektedir.

Örnek 2:

شَهِدْنَا بَعُونَِ اللَّهَ أَفْضَلَ مَشْهَدٍ بِأَكْرَمِ مَنْ يَقْوَى عَلَى كُلِّ مَوْكِبِ
رَكِبْنَا عَلَى الْجُرْدِ الْجِيَادِ سَوَابِحًا بِكُلِّ قَنَاءَةٍ بَلِّ بِكُلِّ مَقْضَبِ
وَكُنَّا بَعُونَِ اللَّهَ لَا نُرْعَوِي إِذَا تَبَادَرَ طَعْنُ كَالْعَمَامِ الْمُشْطَبِ

Allah'ın öyle yardımlarına şahit olduk ki bir kimse bir topluluğa yetmekte.

Hızlı koşan atlara mızrakla değil, kesici aletlerle şimşek hızıyla bindik.

Allah'ın yardımı ile beraberdik. Saldırıları sağanak bulutlar gibi ortaya çıktığında pişman olmadık.

Iraktaki Medâin şehri Sad b. Ebî Vakkas tarafından fethedilince Asım b. Amr⁶⁴ tarafından söylenmiştir.⁶⁵ Harp esnasında bir kişinin bir topluluğa Allah'ın yardımıyla yeterli geldiğini belirtmekte atlara binişini şimşek hızına ve saldırıları sağanak bulutlara benzetmektedir. Başarılarını öncelikli olarak ise Allah'a nispet etmektedir.

62 O, cahiliye dönemine de tanıklık etmiştir. Müslüman olmak için peygamberimizin yanına geldiğinde o yolda iken Allah resülü vefat etmişti. Halit b. Velid komutasında Yermük ve diğer seferlere katıldı. Süleyman Abdülmelik döneminde vefat etti. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ* (Beirut, Müessesetü'r-Risale, 1996), 4/198-202.

63 Vakîdî, *Fütûhu's-Şam*, 363.

64 Temim oğullarının komutan ve şairlerindendir. İran ve Irak'ın fethinde komutanlıklar yapmıştır. Meşhur komutan Kaka'a onun kardeşidir. İbn Hacer, *el-İsabe Fi temyizi's-sahâbe*, 3/465.

65 Vakîdî, *Fütûhu's-Şam*, 434-435.

2.8. Savaşın Şiddetinin Arttığı anda Söylenen Şiirler

Örnek 1:

وَسَيَفِي عَلَى الْأَعْدَاءِ أَطْوَلُ طَائِلِ أَلَا إِنِّي الْمُقَدَّادُ أَكْبَرُ صَائِلِ
وَأَضْرِبُ بِالسُّمْرِ الطَّوَالَ الدَّوَابِلِ إِذَا إِشْتَدَّتْ الْأَهْوَالُ كُنْتُ أَمَامَهَا
لَهَا تَشْهَدُ الْأَبْطَالُ بَيْنَ الْقَبَائِلِ وَلِي هِمَّةٌ بَيْنَ الْوَرِيِّ تَزِدُّ الْعِدَا
وَلَيْسَ لِشَخْصِي فِي الْأَنَامِ مُنَارِزٌ فَلَيْسَ لِسَيَفِي فِي الْأَنَامِ مُبَارِزٌ

Bakin! Ben Mikdat, saldıranların en büyüğü, kılıcım düşmanlar üzerine oldukça uzun.

Çatışmalar şiddetlendiğinde solduran uzun mızrağımınla vuruyorum.

Çatışma esnasında düşmanları caydıran bir kararlılık var bende. Kabilelerin kahramanları buna şahitlik eder.

İnsanlar arasında kılıcımın boy ölçüsen yok, beşer içinde şahsım için savaş tutacak yoktur.

Muhammed b. Mesleme el-Ensari'nin (ö. 663) anlattığına göre Rumlarla çatışma halinde iken savaş o kadar şiddetlendi ki ölüme razı olmuştuk, o esnada bir toz bulutu yükseldi, baktık ki İslam ordusundan bir grup, öncülerden biri de Mikdat bin el-Esved el-Kindî (Ö.653) idi. Beklemeden düşmanın içine daldı ve bu beyitleri aktardı.⁶⁶ Mikdat'ın kendine ne kadar güvendiğini *İnsanlar arasında kılıcımın boy ölçüsen yoktur. Şahsım için de beşer içinde savaş tutacak yoktur* sözünden anlıyoruz. Uzun kılıcı ve mızrağını öne çıkarmakta bu vesileyle düşmanlarına korku salmaya çalışmaktadır.

Örnek 2:

جَدِّي يُرَى مِنْ أَشْرَفِ الْغُرَبَانَ أَنَا زِيَادُ بَنِ أَبِي سُفْيَانَ
مَعِي حُسَامٌ ثُمَّ رُفْحٌ ثَانِي كَذَا ابْنُ عَتِي أَحْمَدُ الْعَدْنَانِي
وَكُلُّ قَلْبٍ نَاقِصِ الْإِيمَانِ أَطْعُنُ كُلَّ كَافِرٍ جَبَانِ

Ben Ziyad b. Ebî Süfyan⁶⁷, dedem Arapların en şerefliyelerinden.

Amcamın oğlu Ahmed el-Adnanî de öyle. Yanımda kılıcım ve ikinci olarak mızrağım var, Korkak her kâfir ve kalbi imandan noksan kişiye batırırım onu.

Ziyad b. Ebî Süfyan bu beyitleri Mikdat b. el-Esved el-Kindî'den sonra savaşın ortasına daldığında söylemiştir.⁶⁸ Kendisini dedesi ve peygamberimizle ilişkilendirmekte, dedesi ve peygamberimizi Arapların en şerefli olanı olarak tanımlamaktadır. Ayrıca kılıcı ve mızrağıyla gezdiğini ifade etmekte ve

66 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 454.

67 Nesebi bilinmemekle birlikte Ebu Süfyan onu kendi ailesine intisab ettiği için bu künyeye anılmıştır. Dört halife döneminde komutanlık yapmıştır. İyi bir hatiptir. Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, 3/495-496

68 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 454-455.

imansız ve korkak her kişiye kılıcını batırdığını belirtmektedir.

2.9. Savaşta Hilenin Şiire Dökülmesi

Örnek 1:

وَأَعْنِي بِبُوقِنَا عَلَيْهِ تَحِيَّةٌ بُنَاصِبٌ لِلْأَعْدَاءِ حِيلَةٌ غَادِرِ
وَقَاتِلَ أَبْنَاءَ الصَّلِيبِ وَحِزْبَهُمْ بِحَدِّ حُسَامٍ مَاضِي الصَّفْحِ بَاتِرِ
وَصَاحَ عَلَى الْمَلْعُونِ قَوْمِ زَلُوبِنَا فَأَوْرَدَهُ فِي الْحَالِ سَكْنِي الْمَقَابِرِ
وَمَلَكْنَا فِي الْقُلْعَتَيْنِ كِلَاهِمَا بِسَعْدِ إِقْبَالٍ وَنُضْرَةٍ قَادِرِ

Yuganna ile meşgulüm ona selam var, o düşmanlara aldatıcı hileler hazırlamakta.

O, Haçlıların taraftarları ve çocuklarına keskin kılıçla saldırdı.

Zelubiya kavminin lanetlenmişine seslendi, onu getirdi ve öldürdü.

İkisi sevinç, mutluluk ve Allah'ın yardımı olan iki kaleye sahip olduk.

Zeba ve Zelubiya⁶⁹ kalelerini içerden fethetmek için Yuganna (ö.?)⁷⁰ ve bir grup müslüman, Zelubiya kalesine hristiyan kılığında gönderilmişti. Bu durumu grubun içinde yer alan Tarif Ahad b. Rebiâ (ö.?) şiire dökmemektedir.⁷¹ Şair, Yuganna'nın düşmana karşı aldatıcı hileler hazırladığını keskin kılıçla onlara saldırdığını belirtmektedir. Zelubiya kavminin reisinin tuzağa düşürülmesi ve öldürülmesini "Onu getirdi ve öldürdü" ifadesiyle özetlemektedir. Bu hilenin neticesinde iki kaleye sahip olduklarını dile getirmektedir.

2.10. Bayanların Söylediği Şiirler

Bu bölümdeki şiirlerde Harpten kaçan askerleri yeniden savaşa döndürme ve esir düşen oğula ağıt konuları işlenmektedir.

Örnek 1:

يَا هَارِبًا عَنْ نِسْوَةِ نِقَاتٍ لَهَا جَمَالٌ وَلَهَا ثَبَاتٍ
تُسَلِّمُوهُنَّ إِلَى الْهَنَاتِ تَمْلِكُ نَوَاصِينَا مَعَ الْبَنَاتِ
أَعْلَاجُ سُوْقٍ فُسِّقِ عَثَاةٌ يَنْلَنُ مِنَّا أَعْظَمَ الشَّتَاثِ

Guvenilir, güzel ve sebatkar kadınları bırakıp kaçanlar!

Onları çirkinliklere mi teslim ediyorsunuz? Çirkinlikler kızlar ve ileri gelenlerimize sahip olacak!

Sokak eşkiyası azgın hergeleler, topumuzu dağıtıp rahatlayacak.

69 Geçmişte Ra'sül Ayn günümüzde Haseke olarak isimlendirilen ve Suriye'nin kuzeyinde yer alan bölgede bu kaleler bulunmaktaydı.

70 Müslüman olmadan önce Halep emiriydi. Müslüman olduktan sonra Abdullah ismini aldı. Vakîdî, *Fütûhu's-Şam*, 349.

71 Vakîdî, *Fütûhu's-Şam*, 354.

Yermük savaşında bir ara İslam ordusundaki erkekler düşmanın önünden kaçmaya başlamışlardı, o an bazı kadınlar kaçan askerleri engellemeye çalışmışlardı. Bu esnada Havle bu beyitleri söylemiştir.⁷²

Havle (ö. 655[?])⁷³, İnsanlar için hassas olan namus olgusundan hareketle askerleri yeniden savaşa yönlendirmek için (Onları çirkinliklere mi teslim ediyorsunuz? Çirkinlikler kızlar ve ileri gelenlerimize sahip olacak!) demektedir ve nida (يَا هَارِبًا) üslubuyla kaçan askerlere seslenmektedir.

Örnek 2:

وَقَدْ أَخْرَقَتْ مِنِّي الْخُدُودَ الْمَدَامِعُ	أَيَا وَلَدِي قَدْ زَادَ قَلْبِي تَلَهُبًا
وَقَدْ حَمَيْتُ مِنِّي الْحَشَا وَالْأَصَالِحُ	وَقَدْ أَضْرَمْتُ نَارَ الْمُصِيبَةِ شُعْلَةً
بِحَالِكَ كَيْمَا تَسْتَكِينُ الْمَدَامِعُ	وَأَسْأَلُ عَنْكَ الرُّكْبَ كَيْ يُخْبِرُونِي
وَلَا مِنْهُمْ مَنْ قَالَ أَنَّكَ رَاجِعُ	فَلَمْ يَكُنْ فِيهِمْ مُخْبِرٌ عَنْكَ صَادِقًا
فَقَلْبِي مَضْدُوعٌ وَطَرْفِي دَامِعُ	فَيَا وَلَدِي مُذْ غَبِتَ كَدَّرْتَ عَيْشِي
وَدَمْعِي مَسْفُوحٌ وَدَارِي بَلَاغِعُ	وَفِكْرِي مَقْسُومٌ وَعَقْلِي مُؤَلَّهٌ
وَإِنْ تَكُنُ الْأَخْرِي فَمَا الْعَبْدُ صَانِعُ	فَإِنْ تَكُ حَيًّا ضَمْتُ اللَّهَ حُجَّةً

Ey Oğlum! Kalbim yandıkça yandı, bendeki gözyaşı ve çukurlar tutuştu.

Musibet ateşi tutuştu, bendeki bağırsak ve kaburga kemikleri alevlendi.

Göz pınarlarının sakinleşmesi ve haber vermeleri için senin halini kervanlara soruyorum.

Onlar içinde senin hakkında doğru haber veren olmadı, yine senin muhakkak döneceğini söyleyen de yoktu.

Ey oğlum! Senin yokluğundan beri yaşamım alt üst oldu, kalbim parçalanmış bir tarafım gözyaşı döküyor.

Fikrim parçalanmış aklım çığına dönmüş, gözyaşımla dökülmüş, evim bom boş.

Sen yaşıyorsan kanıt olarak oruç tutacağım, yok eğer başka bir şey olmuşsa kul bir şey yapabilecek değildir.⁷⁴

Mezru'a Bint Amlük el-Himyeryiye (ö.?) çağının fasih konuşanlarından. Antakya'nın fethi esnasında müslümanlardan bir grup esir düşmüştü, onlardan biri de bu hanımefendinin oğlu Sabir b. Evs'di (ö.?). Sözüne nida üslubuyla (يَا وَلَدِي) başlamaktadır. Akabinde oğlunun esir düşmesi neticesinde yaşadığı üzüntüsünü "kalbim yandıkça yandı bendeki gözyaşı ve çukurlar tutuş-

72 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 176.

73 Babası "Ezver" (eğri boyunlu) lakabıyla tanındığı için Havle bint Ezver diye bilinir. Kendisi gibi şair ve cengâver olan kardeşi sahâbi Drâr b. Ezver ile beraber Suriye'de fetih hareketlerine katılarak kahramanlıklar göstermiştir. Aynı zamanda şair biridir. Kasım Kırbıyık "Havle bint Ezver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

74 Vakidî, *Fütühu's-Şam*, 248

tu. Musibet ateşi tutuştu bendeki bağırsak ve kaburga kemikleri alevlendi." diyerek özetlemektedir. Yaşadığı psikolojik buhranı özetlemektedir. Yine *yaşıyorsan oruç tutacağım* diyerek oruç ibadetine işaret etmesi İslam dininin etkisini göstermektedir.

Sonuç

Futûhu'ş-Şam isimli eserde fetihler esnasında İslam'ın ilk dönemlerine ait çok sayıda şiir bulunmaktadır. Bunlar savaşın farklı aşamalarında söylendiği gibi farklı sahabeler tarafından da söylenmiştir. Bunlar arasında bayan şairlerde yer almaktadır. İçlerinde Dırar el-Ezver gibi şairlikle meşhur olanlar olduğu gibi şiir konusunda ismi zikredilmeyen Hz. Ammar gibi kişilerinde şiirleri görülmektedir. Şairlerin çoğunun kendilerini İslam'la ve Hz. Muhammed'le irtibatlandırmaları İslam'ın şiirde yaptığı içerik değişikliğine örnektir. Sadece kendini kavmiyle tanımlayana gelince bu kişinin İslam ile bağının çok eski olmadığına veya İslam'ın bu kişiye çok etki yapmadığına hükmedilebilir. Yine kahramanların savaşma gayeleri olarak Allah rızası ve cenneti zikretmeleri İslam'ın şiirde yaptığı değişime örneklerdendir. Şiirin savaşta taraftarlarını cesaretlendirme düşmanlarına korku vermede önemli bir araç olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülkadir, Abdülatif Müti'. *Lugatü'l-Harb fi Şi'ri'l-Hamâse*. Ürdün: Dâru Cerir, 2007.
- Ahmed, Ahmed Bedevi. *Üsesü'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arabî*. Mısır: Nahda, 2004.
- Alyılmaz, Cengiz. *Gobustan'ın Gizemi* (Kıpçaklara Giden Yol). Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi, 2016.
- Aşık, Nevzat. "Dırâr b. Ezver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirar-b-ezver>
- Aydın, Abdullah. "Ebû Zer el-Gifârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-zer-el-gifari>
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera, Meânî-Beyân- Bedî*. İstanbul: İfav Yayınları, 2022.
- Bint İbrahim b. Talib, Şerife. "el-Ebâdü's-Sakâfiyye beyne Şi'ril-Hamâse ve Fenni'ş-Şilat", *Mecelle Külliyyeti Daru'l- Ulûm* 37 / 130 (Mayıs 2020), 106-109.
- Cevherî. *es-Sıhah*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çağrı, Mustafa. "Vâkîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakidi>
- Dadan, Ali. "Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî ve Fütûhu'ş-Şam Adlı Eseri" *İstem*, 19/38 (Kış 2021), 141-154.
- Dayf, Şevki. *el-Edebü'l-Arabî fi'l-Asri'l-Arabî*. Mısır: Daru'l-Meârif, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadrul İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen, 2013.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2003.
- Dümeyrî, Kemaleddîn. *Kitabü Hayatî'l-Hayvânî'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şurahbi'l-Hasene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/surahbil-b-hasene>
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1964.
- Ertürk, Mustafa. "Mikdâd b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mikdad-b-amr>
- Fâhûrî. Hanna. *el-Câmî'fi Târîhi'l-Edebî'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
-*el-Fahru ve'l-Hamâse*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Fîrûzâbâdî. *Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Gazzî, Necmüddin. *Hüsnü't-Tenebbüh Lima Vereda Fi't-teşebbüh*. 12 Cilt. Suriye: Daru'n-Nevadir, 2011.
- Göçmen, Yakup. "'Antere B. Şeddâd'ın Hayatı Ve Şiirlerinde Hamâset Teması", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5 / 10 (Aralık 2015), 46-80.
- Kırbıyık, Kasım. "Havle bint Ezver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/havle-bint-ezver>
- Kızıltunç, Recai. "Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamâsiyye ve Önemli Hamâsiyyeler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic* Volume 6 / 1 (Winter 2011), 1503-1513.
- Matlûb, Ahmed. *Mucemu Mustalahati'l-Nakd'il-Arabî'l-Kadîm*. Beyrut: Mektebü Lübnan, 2001.
- Mühendis, Mecdi Mehdi Kâmil. *Mucemü'l-Mustalahati'l-Arabîyye fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. Lübnan: Mektebe Lübnan, 1984.
- Nehmî, Ahmet Salih Muhammed. *el-Hasaisül Uslubiyye fi Şi'ri'l-Hamâse beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhterî*. Suudi Arabistan: Camia Ümmi'l-Kurâ, Doktora tezi, 2013.
- İbnü'l-Esir, *Esedü'l-Gabe Fi Ma'rifeti's-Sahabe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyîzi's-Sahabe li İbni Hacer el-Askalânî*. thk. Adil Ahmed Mevcud. 4 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmîyye, 1995.
- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Taftazani. *Muhtesaru'l-Meâni*. İstanbul: Haşimi Yayınları, 2017.
- Temir, Hakan. "Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı Ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/ 43 (Ocak-Haziran 2020), 130-150.
- Şeddâd, b. Antere. *Dîvânu Antere b. Şeddâd*. Beyrut: Neşreden Fevzî Atvî, 1968.
- "Şiir". *Yeni Türk Ansiklopedisi*. red. Ayvaz Gökdemir. 11/3887. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.
- Vâkîdî. *Fütûhu'ş-Şam*. Beyrut: Dâru Sadr, 2010.
- Yücesoy, Hayrettin. "'Ka'kâ' b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaka-b-amr>
- Zehebî, Ahmed b. Osman. *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Ziriklî, Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 2002.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

MU'TEZİLE'NİN BASRA'DA ORTAYA ÇIKIŞI VE FAALİYETLERİ

THE EMERGENCE AND ACTIVITIES OF MU'TAZILA IN BASRA

Bu çalışma Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof Dr. Nahide BOZKURT danışmanlığında 2021 tarihinde tamamlanan *Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Basra'da Toplum* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır

Mehmet USLUER

Doç. Dr.; Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları / İslam Tarihi;
ORCID ID: 0000-0002-6608-0125; e-mail: mehmetusluer@hakkari.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 5 Ağustos 2023 / 5 August 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Kasım 2023 / 1 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Hız. Ömer döneminde Sâsâni topraklarına düzenlenen fütühâtâ katılan askerlerle destek olmak amacıyla askeri bir üs olarak kurulan şehirlerden biri Basra'dır. Kuruluşu sırasında fetih hareketlerine katılan Arap kabilelerin yerleştiği şehir, zamanla farklı kültür, ırk ve inançtan halklara ev sahipliği yaptı. Bu sayede büyüyen kent, toplumsal grupların birbirlerini etkilemesi neticesinde siyasi ve sosyo-kültürel açıdan kozmopolit bir hale geldi. Bu durum aynı zamanda Basra'yı İslam dünyasının önemli ilim merkezlerinden biri haline getirdi. Kozmopolit yapı, zamanla şehirde birbirinden farklı düşünce sistemlerinin ortaya çıkmasını da sağladı. Bunlardan biri olan Mu'tezile düşünce sistemi Basra'da yaşanan tartışmalar sırasında ortaya çıktı. Bu sistemin kurucuları arasında zikredilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b Ubeyd'in faaliyetleri sonucu Mu'tezile düşüncesi kısa bir sürede farklı coğrafyalara yayıldı ve İslam düşünce dünyasını derinden etkiledi. Bu noktada Mu'tezile'nin Basra'da ortaya çıkışı ve yayılması ile bunlara etki eden sosyal ve siyasi faktörler önem arz etmektedir. Bu öneme binaen yapılan çalışmanın odak noktasını; Mu'tezile'nin ortaya çıkışına dair tartışmalar, beş temel ilkinin oluşumunda rol oynayan sosyo-kültürel etkiler ile Mu'tezile mensuplarının şehirde gerçekleştirmiş oldukları dini ve siyasi faaliyetler oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Basra, Mu'tezile, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd

Abstract

During the era of Caliph Umar, one of the cities established as a military base to support the soldiers participating in the campaigns into Sasanian territories was Basra. Founded as a result of these military endeavors, the city was settled by Arab tribes that took part in the conquest movements. Over time, Basra became a home to people from diverse cultures, races, and beliefs. This expansion led to the city evolving into a cosmopolitan center with significant socio-cultural and political interactions among different groups. This phenomenon concurrently transformed Basra into a prominent center of knowledge within the Islamic world. The cosmopolitan nature of the city also paved the way for the emergence of various intellectual frameworks. One of these systems of thought, the Mu'tazila, emerged during debates and discussions that took place in Basra. The founders of this ideology, including individuals like Wasil Ibn Atâ, and Amr Ibn Ubayd, propagated the Mu'tazila doctrine, which quickly spread to different regions due to their activities. This swift dissemination had a profound impact on the Islamic intellectual landscape, influencing it at its core. At this point, the emergence and spread of the Mu'tazila in Basra, along with the social and political factors influencing them, become crucial. Due to this significance, the focal point of the study lies in the debates surrounding the emergence of the Mu'tazila, the socio-cultural influences contributing to the formation of its five fundamental principles, and the religious and political activities carried out by its adherents in the city.

Keywords: Islamic History, Basra, Mu'tazila, Wasil Ibn Atâ, Amr Ibn Ubayd.

Giriş

Basra, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde ashâptan Utbe b. Gazvân tarafından 14/635 yılında¹ askeri bir üs olarak kuruldu. Zaman içerisinde sivil yerleşimlere açılan kent, önemli bir ilim merkezi haline geldiği gibi İslam dünyasının etkileyen siyasi ve sosyal olaylara da ev sahipliği yaptı. Bu olaylardan biri 36/656 yılında şehirde yaşanan Cemel savaşıdır.² Bu savaş sonuçları açısından siyasi olduğu kadar düşünsel anlamda da İslam toplumunu etkiledi. Özellikle bu savaşlar sırasında birbirine kılıç çekip, birbirlerini öldürenlerin akibetinin diğer bir deyişle büyük günah işleyenlerin durumlarının ne olacağını dair düşünceler toplum içinde yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandı. Bu tartışmalar yeni siyasi ve dini grupların ortaya çıkmasını sağladı. Hz. Ali'nin halifeliği döneminde yaşanan Siffin savaşı³ sırasında ortaya çıkan Hâricilik, İslam toplumundan ayrılan ilk dini ve siyasi hareket oldu. Bununla beraber, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile gibi düşünsel yapılar toplumda karşılık buldu. Bu düşünce sistemlerinden biri olan Mu'tezile, Basra şehrinde yaşanan fikri münakaşalar sırasında ortaya çıktı. Kısa zamanda yayılma alanı bulduğu gibi zaman içerisinde İslam düşünce sistemini farklı açılardan etkiledi. Bu noktada Basra'da zuhur eden Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve buna dair sosyal sebepler ile mensuplarının şehirdeki faaliyetleri önem kazanmaktadır.

İslam düşünce sistemini etkilemesi hasebiyle de öneme haiz olan Mu'tezile'ye dair yazılmış birçok klasik kaynak ile modern çalışma bulunmaktadır. Belhî'nin (ö.319/931) *el-Makâlât*,⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse'si*⁵ ile *Fazlî'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*⁶ ve İbnü'l-Murtazâ'nın (ö.840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile*⁷ isimli müstakil eserler klasik kaynaklar arasında yer almaktadır. Kemal Işık'ın Mu'tezile'nin doğuşu ve kelami görüşleri,⁸ Nahide Bozkurt'un *Mu'tezile'nin Altın Çağı*⁹, Abdulnasır

1 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhîm, (Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.),3/590.

2 Savaşa dair geniş bilgi için bkn: Taberî, *Târîh*, 4/461-544.

3 Bu konuya dair geniş bilgi için bkn: Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü'l-tvâil*. thk. Abdunnaim Âmir, (Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kâhire, 1960)155 vd.

4 Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö.319/931), *el-Makâlât*, (*Fazlî'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde*, nşr. Fuad Seyyid, (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1974/1393).

5 Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (ö.415/1025), *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996).

6 Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (ö.415/1025), *Fazlî'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (*Fazlî'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde*), nşr. Fuad Seyyid, (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1974/1393).

7 el-Mehdî-Lidîmîllâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö.840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, (Beyrût: en-Neşretü'l-İslâmiyye, Beyrût, 1961/1380).

8 Kemal Işık, *Mu'tezile'nin doğuşu ve kelami görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967).

9 Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin altın çağı*, (Ankara: Ankara Okulu, 2002).

Süt'ün *Basra ve Mu'tezile (I-III. asırlar)*,¹⁰ Murat Akın'ın *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (şahıslar ve görüş ayrılıkları)*,¹¹ Osman Aydın'ın *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu Ve Ebû'l-Huzeyl Allaf* adlı kitabı¹² ve "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları" adlı makalesi¹³ ile Reşid Hayyun'un *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*,¹⁴ Abdurrahman Salim, *et-Tarihü's-Siyasi li'l-Mu'tezile Hatta Nihayeti'l-Karni's-Salis el-Hicri*¹⁵ adlı çalışmaları, modern araştırmalardan bazısıdır.

Basra özelinde Emevîlerin sonuna kadar Mu'tezile'yi inceleyen çalışmamız şehrin sosyo-kültürel dinamikleri göz önüne alınmak suretiyle ele alınmıştır. Özellikle bu düşünce sisteminin beş temel ilkesinin oluşumuna etki eden sosyal ve kültürel faktörler tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda Mu'tezile mensuplarının dini ve politik faaliyetleri incelendiği gibi, siyasi dönüşümlerinin izleri de takip edilmiştir. Bu çerçevede ele aldığımız çalışmamız, Mu'tezile'yi Basra'nın toplumsal ve kültürel kodlarını ihmal etmeden ele alması hasebiyle, belirtilen kaynak ve çalışmalardan farklı bir bakış açısı sunması nedeniyle ayrılmaktadır. Bu perspektifle ele alınan makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mu'tezile'nin ortaya çıkışına dair tartışmalar ile Mu'tezile temel düşüncesini oluşturan beş temel ilkenin (Usûlü'l-hamse) ortaya çıkışı ve buna etki eden faktörler incelenecektir. İkinci bölümde ise bu düşünce mensuplarının şehirde gerçekleştirdiği dini ve siyasi faaliyetler mercek altına alınacaktır.

1. Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı ve İlkeleri

1.1. Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı

Lügâtte "عزل" kökünden türemiş olup, bir yere yönelmek, uzaklaşmak anlamlarına gelen Mu'tezile; i'tizal kelimesinin ismi fail kalıbından türemiş bir sıfattır.¹⁶ Mu'tezilî ise bu kavramın müfredi olup,¹⁷ bu mezhebe mensup

10 Abdunasır Süt, *Basra ve Mu'tezile (I-III. asırlar)*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

11 Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolleri (şahıslar ve görüş ayrılıkları)*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017).

12 Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

13 Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3 (2003). 30,

14 Reşid Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, (London : Dârü'l-Hikme, 1997).

15 Abdurrahman Salim, *et-Tarihü's-siyasi li'l-Mu'tezile hatta nihayeti'l-karni's-salis el-hicri*, (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1989).

16 Bu tanımlara dair bkz: Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk; Muhammed Aved Merab, (Beyrût: Dârü't-Türası'l-Arabî, t.y.) 2/80; Ebû'l-Fâdl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1414), 11/440; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kâhire: Dârü'l-Hidâye, t.y.) 39/465; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 25.

17 Aydın, *İslâm düşüncesinde aklileşme süreci*, 25.

olanları ifade etmektedir.¹⁸ Dinin yorumlanmasında akıl ile birlikte iradeye önceleyen bir kelam ekolü olan Mu'tezile'ye¹⁹ mensup olanlar, kendilerini Kaderiyye,²⁰ Ehlü'l-Adl ve't-tevhid²¹ gibi sıfatlarla da tanımlamaktadır. Kummî ve Nevbahtî, Mu'tezile kavramının ilk olarak Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra yaşanan kargaşa sırasında Hz. Ali'ye biat ettikleri halde ne onunla ne de onun karşısında olanlarla hareket etmeyip kenara çekilen Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi sahâbenin oluşturduğu bir grup için kullanıldığını ifade etmektedir.²² Bununla birlikte Taberî, bu kavramın Sıffîn savaşında kenara çekilenler için,²³ Malatî ise Hz. Hasan'ın (40-41/661) halifelîği Muâviye b. Ebû Süfyân'a (41-60/661-680) bıraktığı zaman, bundan memnun olmayıp, iki tarafı da terk edip evlerine veya mescitlere çekilip, ilim ve ibadetle uğraşanlar için kullanıldığını belirtmektedir.²⁴

Siyasi anlamda kenara çekilmeye dair bu tavrın, bir düşünce sistemi olarak ortaya çıkacak olan Mu'tezile'nin ilk nüveleri olduğu ifade edilse²⁵ bile bunun tamamen böyle olmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki Basra'nın Hâricî liderlerinden biri olan Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye de (ö. 61/681) Mu'tezilî olarak adlandırılmıştır.²⁶ Bu yüzden ilk dönemlerde bu kavramın, çeşitli siyasal olaylar karşısında kenara çekilenleri veyahut farklı düşünenleri tanımlamak için kullanıldığını söylemek mümkündür.

İlk dönemlerde farklı anlamlarda kullanılan bu kavramın, zamanla Mu'tezile düşünce sistemini tanımlamak için kullanıldığını görmekteyiz. Basra şehrinde yaşanan tartışmalar sırasında ortaya çıkan Mu'tezile'nin çıkışına dair farklı anlatılar aktarılmıştır. Anlatımlardan birine göre; Hasanü'l-Basrî'nin (ö. 110/728) Basra'da kurduğu ilim halkasına gelen bir zat, büyük günah iş-

18 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallîmi el-Yemanî ve Gayrihu, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), 12/338.

19 Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, (İstanbul, İsam Yayınları, 2018), 242.

20 Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye minhum*, (Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrût, 1977), 94.

21 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 138.

22 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Tehrân: Müessesesi-i Matbuat-ı Atâî, 1963),4; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Kitabu Fırakii'sâa*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık Al-i Bahrü'l-Ulum, (Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1936), 5.

23 Taberî, *Târîh*, 5/57.

24 Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, (Mısır, Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-türâs, t.y.),36.

25 Kummî, 4; Nevbahtî, 5.

26 Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi lugatü'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahim, (Kâhire: Dâru'l Fikrî'l-Arabî, 1997), 3/157.

leyenlerinin akibetinin ne olacağına dair bir soru sormuştu. Bu soruya Hasanü'l-Basrî'den önce talebesi Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) cevap vermişti. Vâsıl, büyük günah işleyenin mümin veya kâfir olmadığını, iman ile küfür arasında bir derecede yani *el-menzile beynel-menzileteyn* makamında olacağını ifade etmişti. Bu cevap üzerine Hasanü'l-Basrî, "Kad i'tezele annâ Vâsıl" sözünü ifade ederek Vâsıl'ın kendilerinden ayrıldığını beyan etmişti. Bu sözün içten Vâsıl, Hasanü'l-Basrî'nin meclisinden ayrılarak Basra mescidinde kendine ait bir ilim meclisi kurmuştu. Bundan dolayı Vâsıl b. Atâ ve onu takip edenler; ayrılanlar, uzaklaşanlar anlamında Mu'tezile olarak isimlendirilmişlerdir.²⁷ Hasanü'l-Basrî'nin, bizzat tartıştığı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Vâsıl b. Atâ'yı meclisinden kovduğu da belirtilmiştir.²⁸ Ayrıca Vâsıl'ın *el-menzile beynel-menzileteyn* düşüncesine sahip olduğunu duyan Hasanü'l-Basrî'nin, onu ilim meclisinden uzaklaştırdığı²⁹ ve bundan dolayı da Vâsıl b. Atâ ve bağlularının Mu'tezile olarak isimlendirildiği de³⁰ rivayet edilmektedir. Bununla birlikte Hasanü'l-Basrî'nin ilim halkasından ayrılan kişinin Amr b. Ubeyd olduğu da belirtilmektedir.³¹ Öyle ki Amr b. Ubeyd'in *el-menzile beynel-menzileteyn* düşüncesinden dolayı Vâsıl b. Atâ ile tartıştığı, sonrasında ise onun bu görüşlerini tasdik ettiği belirtilmektedir. Amr b. Ubeyd'in yaşadığı bu düşünsel değişimden sonra Hasanü'l-Basrî'nin ilim halkasından ayrıldığı, bundan dolayı Amr b. Ubeyd'e ayrılan manasına gelen Mu'tezile dendiği de ifade edilmektedir.³² Bu rivayetlerle birlikte İbn Düreyd, Temim kabilesine mensup olup, tevhid hakkında çokça konuşan bir zat olan Âmir b. Abdullah b. Abdülkays'ın, Hasanü'l-Basrî'nin, meclisinden ayrıldığı için Mu'tezilî diye isimlendirildiğini rivayet etmiş,³³ fakat bu görüşünde yalnız kalmıştır.

Bütün bu anlatılara karşın Mu'tezile'nin ortaya çıkışına dair tartışmanın Hasanü'l-Basrî'nin ölümünden sonra yaşandığına dair rivayetlerde mevcut-

27 Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Müessetü'l-Halebî, t.y.), 1/47-48.

28 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, 15; Sem'ânî, *Ensâb*, 12/339.

29 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, 98; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kâmil Yûsuf El-Hût, (Lübân: Âlimü'l-Kütüb, 1983/1403), 67-68; Zebîdî, Tâcü'l-'arûs, 29/468-469.

30 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, 98; el-İsferâyînî, *et-Tebîr*, 67-68; Zebîdî, Tâcü'l-'arûs, 29/468-469.

31 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukâşe, (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 483; Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, 138; Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, (Beyrût, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 4/170; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrût: Dâru Sadr, 1900), 4/85.

32 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 138.

33 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-İstikâk*, thk ve şerh. (Beyrût: Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, 1991/1411), 213-214.

tur. Öyle ki Katâde b. Diâme (ö. 117/735), kendi ders halkasından ayrılan Amr b. Ubeyd ve bağluları için Mu'tezile adını kullanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin övgü manalarında kullanıldığı ifade eden Amr b. Ubeyd'in bu yakıştırmayı kabul ettiği belirtilmiştir.³⁴ Katâde'nin Amr b. Ubeyd'in ilim meclisine gittiğini ve burayı terk eden bir zatı Mu'tezilî olarak belirtmesi³⁵ ise, olayın ayrı bir versiyonudur.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışına dair yaşanan olayların merkezinde çoğunlukla Hasanü'l-Basrî'nin olduğu görülmektedir. Zamanla sistematik bir hale gelecek olan Sünni düşünce sistemine mensup olan müelliflerin bir kısmı, Mu'tezile'nin doğuşuna dair anlatıyı, ifade edildiği üzere yaşanan tartışmalar neticesinde Vâsil b. Atâ veya Amr b. Ubeyd'in Hasanü'l-Basrî'nin ilim halkasından kovulması üzerine inşa etmiştir. Mu'tezile düşünce sistemine olan bazı müellifler ise, kendi mensuplarını ele aldıkları tabâkat kitaplarında Hasanü'l-Basrî'ye yer vermişlerdir.³⁶ Böylece ortaya çıkan meşruiyet tartışmalarına kendilerinden saydıkları Hasanü'l-Basrî üzerinden cevap vererek katılmışlardır.

1.2. Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi ve Ortaya Çıkışı

İlk başlarda siyasi anlamda bir kenara çekilme anlamına gelen Mu'tezile kavramı, dini bir düşünceye dönüştükten sonra ilk kullanılan anlamını yitirmiştir. İslam dünyasını farklı düşünsel açılardan etkileyen Mu'tezile düşüncesi zamanla "Usûlî'l-hamse" diye isimlendirilen beş temel ilke³⁷ üzerine bina edilmiştir. Aynı zamanda Mu'tezilî olabilmenin şartı, zamanla beş temel ilkenin kabulüne bağlanmıştır.³⁸ Bu ilkeleri kısaca şu şekilde tanımlamak mümkündür:

el-menzile beyne'l-menzileteyn: Büyük günah sahipleri, kâfir ve mümin olmamakla birlikte, ikisi arasında bir konumda bulunmaktadır.³⁹

Tevhid: Allah, mekân ve zaman ve ötesinde kadimdir ve ona atfedilen edilen basar, kudret, ezel, hayat ilim ve semî gibi sıfatlara sahip değildir.⁴⁰

34 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Tercüme Heyeti, Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahatin Polatoğlu, Furkan Halit Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 434.

35 Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/170.

36 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'izâl*, 215; İbnü'l-Murtazâ, *Tabnâkâtü'l-Mu'tezile*, 18.

37 Malatî, *et-Tenbîh*, 36; Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, *el-İntisâr*, çev. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs, 2018), 151-152; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürüccü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Esad, Dâğır, (Kum: Dârü'l-Hücre, 1409), 3/221.

38 Hayyât, *el-İntisâr*, 151-152; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zehab*, 3/223

39 Malatî, *et-Tenbîh*, 36-37; Hayyât, *el-İntisâr*, 185; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, 15; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zehab*, 4/22; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/47; *el-İsferâyînî*, *et-Tebîr*, 67-68; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/170; Sem'ânî, *Ensâb*, 12/339; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 29/468.

40 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, 93; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilafu'l-Mûsallîn*, tsh. Helmut Ritter, Franz Steiner,

“**Va'd ve va'îd:** Bu ilkenin temel argümanı, bütün insanların dünyada işlemiş oldukları işlerin karşılığını görmeleri üzerinedir. Bu noktada iyi ve kötü fiiller yapanlara gereken karşılığı vereceğini belirten Allah, bu sözünden kesinlikle dönmeyecektir. Büyük günah işleyip, tövbe etmeyen bir mümin sonsuza değin cehennemde kalacak fakat cezası kafirlere nispetle daha az olacaktır.⁴¹

el-adi: Kötü fiillerden beri olan Allah'ın kulları için münasip ve güzel olanı yaratması vaciptir.⁴²

el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker: İyiliği (maruf) emredip, kötülüğü (münker) nehyetme üzerine kurulu bir ilkedir.⁴³

Basra belirtildiği üzere zamanla farklı kültür ve inançlara mensup olanların oluşturduğu kozmopolit bir yapıya kavuşmuştu. Bu sosyolojik durum ile birlikte şehirde yaşanan siyasi ve sosyal olaylar, Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında önemli etkenler olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada Mu'tezile düşünce sisteminin yayılışında Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi zatların önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir. Mu'tezile'nin beş temel esasının da bu iki zatın zamanında ortaya çıktığını ve zamanla daha da sistematik hale geldiğini söylemek mümkündür.

Bu ilkeler arasında dile getirilen ilk ilke *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesidir. Bu düşünceyi ilk olarak dile getiren Vâsıl b. Atâ'dır ve ona göre büyük günah işleyenler, mümin veyahut kâfir olmayıp, bu ikisi arasında bir konumda yer almaktadır. Bu görüş ortaya atıldığı zaman, Basra'da büyük günah işleyenlerin durumuna dair çeşitli tartışmalar yaşanmaktaydı. Bu minvalde tartışmanın fitilini ateşleyen Hâricîler, büyük günah işleyenleri kâfir olarak görmekteyken,⁴⁴ Mürcie ise, büyük günah işlemenin iman noktasında zararı olmayacağını ifade etmekteydi.⁴⁵ Bu düşüncelerden farklı olarak Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyen kişinin durumunu belirtildiği üzere üçüncü bir konumda görüyordu. Onun bu düşünceye sahip olmasında Basra toplumunun sosyo-kültürel dinamikleri ile yaşamış olduğu siyasi olayların etkisini

(Wiesbaden: y.y., 1400/1980), 155-156; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 3/221; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/44-45.

41 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 3/222; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/42; Aydınlı, *İslâm düşüncesinde Aklileşme süreci*, 62.

42 Şehristânî, 45; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 3/221; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, hazırlayan, Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 2/838.

43 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 141-142.

44 Hayyât, *el-İntisâr*, 185; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, 98; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 137; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 433; el-İsferâyînî, *et-Tebîr*, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/48; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 39.

45 Hayyât, *el-İntisâr*, 186; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 137; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/48; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 39.

göz ardı etmek mümkün değildir. Ayrıca Mürcie ve Hâricîlik düşüncesinin ortaya çıkışı ve yayılmasında Araplar ön planda iken Mu'tezile'nin ilk kurucuları arasında zikredilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in mevâlî kökenli oluşu dikkat çekmektedir.

Bu noktada Bağdâdî, inançtaki sapıklık ve bid'atlara sebep olanların, esir çocukları yani Mevâlî olduğunu dile getirerek, bu durum üzerinden Mu'tezile'yi eleştirmiştir.⁴⁶ Fakat İslâm dünyasında dini anlamda ilk defa bölünmeye sebep veren Hâricîliğin kurucularının Arap olması ve bundan dolayı bir eleştiriye uğramamaları, bu eleştirinin taraflı olduğunu göstermektedir. Mevâlî'ye dair bu olumsuz bakış açısını Emevîler döneminde de görmek mümkündür. İslâm'ın getirdiği yasalar her ne kadar bir kardeşlik hukuku oluşturmuş ise de diğer yerlerde olduğu gibi, Basra'da da bunun uygulanmasında bazı dönemler sıkıntılar yaşanmıştı. Basra'da mevâlîye yönelik yaşanan baskı ve haksız uygulamaların özellikle Haccâc b. Yusuf'un Irak valiliği döneminde arttığı görülmektedir. Mevâlî camide aynı safta namaz kıldığı zaman eşit bir statüye sahipken, toplumsal hayatın geri kalanında bazen farklı uygulamalara maruz kalabilmekteydi. Bir yönden İslâm'ın sağlamış olduğu eşit yurttaşlık, diğer yönden bunun tam aksi muameleler ve bunun getirdiği psikolojik durum, mevâlînin bazen çift karaktere ve kimliğe sahip olmasına ve bu çerçevede hareket etmesine neden olabilmekteydi. Bu meyanda kendisi de bir mevâlî olan Vâsıl b. Atâ'nın da mevâlînin yaşamış olduğu sıkıntıları yaşadığını, kimlik bunalımından etkilendiğini, buna dair çözümler ürettiğini ve bunu yaparken de bazen bu çok yapılmış kimliği kullanmak zorunda kaldığını belirtebiliriz.

Sefere çıktığı bir sırada yolu Hâricîler tarafından kesilip ele geçirilen Vâsıl b. Atâ'nın, Hâricîlik veya herhangi bir dini gruba kendisini nispet etmeyip, müşrik olduğunu belirtmesini⁴⁷ söz konusu tespitimizin bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Bununla birlikte, Yezîd b. Mühelleb isyanının Vâsıl b. Atâ'nın düşünce hayatında bir dönüm noktası oluşturduğunu söyleyebiliriz. Emevî yönetimine isyan eden Yezîd b. Mühelleb, 101/719 yılında Basra'yı ele geçirmişti.⁴⁸ Yezid b. Mühelleb, isyanın temel parolasını Emevîlerle savaşmanın İslâm'ı kabul etmeyen Türkler ve Deylemîlerle savaşmaktan daha hayırlı olacağı üzerine bina etmişti.⁴⁹ Bu slogan Emevî karşıtı birçok grubun isyan

46 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, 101.

47 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1/293.

48 Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî, (Dimaşk, Beyrût: Dârü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397), 322; Târîh, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhi'l-Ya'kûbî*, (Beyrût: Dâru Sadr, t.y), 2/310; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 4/124.

49 Halîfe b. Hayyât, Târîh, 322; Ya'kûbî, Târîh, 2/310; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, (Beyrût: Darû'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 4/124.

hareketini desteklemesini sağlamıştı. Basra'da bulunan mevâlinin bir kısmı da isyana destek verenler⁵⁰ arasında yerini almıştı. Bununla beraber şehrin önde gelen alimlerinden olup aynı zamanda mevâli olan Hasanü'l-Basrî, isyan hareketine destek vermemişti. Toplumda önemli bir ağırlığı olan Hasanü'l-Basrî'den istedikleri desteği alamayan isyancılar, mevâli olmasından dolayı hakaret ederek onu aşağılamışlardı.⁵¹

Hasanü'l-Basrî, isyanı desteklemeyeceğine dair beyanatı Basra mescidinde vermişti.⁵² Hasanü'l-Basrî'nin talebesi Vâsıl b. Atâ, bu hadiseyi ya mescitte kendisi müşahede etmiş olmalı ya da yaşananlar kendisine iletilmiş olmalıydı. Emevî yönetimin mevâliye yönelik olumsuz uygulamalarına bizatihi şahitlik eden Vâsıl, isyancı grubun söylem ve pratiklerinin uyuşmadığını da anlamıştı. Vâsıl b. Atâ'nın bu iki gruptan ziyade, kendisini farklı bir noktada konumlandığını ifade etmek mümkündür. Bu konumlandırmanın da bir sonucu olarak büyük günah işleyen kişilerin durumlarının bilinmezliği ile onların iman ve küfür arasında bir konumda olduğuna dair görüşünün oluşmasında yaşamış olduğu bu olayların da etkili olduğunu belirtmek mümkündür.

İlkelere bir diğeri olan "va'd ve va'id" *el-menzile beynel-menziletayn* düşüncesinden zuhur etmişti.⁵³ Bu ilkenin temel görüşü, Allah'ın sözünden asla caymayacağı esasına dayanmaktaydı. İslam toplumunda yaşanan siyasi ve sosyal olaylar bu ilkenin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerindendi. Üçüncü halife Hz. Osman'ın (23-35/644-656) öldürülmesinden sonra toplumda yaşanan kaotik ortam ve ayrılıklar, Müslümanların kendi aralarında savaştığı Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra daha da derinleşmişti. Savaşa katılanların, bu sırada öldürülenlerin ve bunu yapanların durumuna dair yaşanan tartışmalar gün geçtikçe artmaktaydı. Bu noktada belirtildiği üzere Hâricîler, büyük günah işleyenlerin sonsuza değin cehennemde kalacağını düşüncesi üzerinden zikredilen savaşlara katılanlara yönelik eleştiri getirirken, Mürcie ise tam tersi bir tavır takınarak büyük günah işlemenin imana zarar vermediğini belirten görüş çerçevesinde bu savaşlara katılanların tamamını temize çıkarmıştı. Bu düşüncelere karşın Mu'tezile, Allah'ın verdiği sözden vazgeçmeyeceğini ve herkesin hakkını tam olarak vereceğini, bu ilke çerçevesinde dile getirmişti. Bu düşünce Hâricilikten çok, Mürcî düşüncesine karşıt olarak ortaya konulmuştu. Bu noktada Mu'tezile'nin büyük günah işleyen birinin tövbe etmemesi halinde cehennemde ebedi olarak kalacağına

50 Taberî, *Târîh*, 6/579; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/124.

51 Bu hakaretlere dair bkz: Taberî, *Târîh*, 6/594; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/131.

52 Taberî, *Târîh*, 6/587; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/127.

53 Aydın, *İslâm Düşüncesinde Akileşme Süreci*, 91.

dair görüşleri, Hâricîlerle örtüşmekteydi.⁵⁴ Büyük günah sahiplerinin tövbe etmeden ölmesi durumunda sonsuza dek cehenneme atılacağını fakat çekeceği cezanın kafirlere oranla daha az olacağını dile getiren Mu'tezile,⁵⁵ nüans farkıyla Hâricî düşünceden ayrılmaktaydı Mu'tezile'nin Hâricî düşüncenin devamı olduğuna dair ifadeleri⁵⁶ bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Bu ilkenin ortaya çıkması, Basra'da ciddi bir yankı oluşturmuş ve bunun neticesinde alimler arasında çeşitli tartışmalar yaşanmıştı. Bu tartışmalardan biri Amr b. Ubeyd ile Basra'nın önemli dil-gramer alimlerinden Ebû Amr b. Alâ (ö.154/771) arasında gerçekleşmişti. Ebû Amr b. Alâ, Amr b. Ubeyd'in mevâlî olduğunu, bu sebeple Arap diline yeteri kadar vakıf olmadığını ve bundan dolayı meseleyi anlamadığını dile getirerek eleştirmişti. Bu çerçevede Arapların va'din; gerçekleştirilmesini, va'îdin ise bırakılmasını cömertlik olarak kabul ettiklerini belirterek⁵⁷ dil-gramer üzerindeneleştirmelerini devam ettirmiş ve bir anlamda Amr b. Ubeyd'in düşünce-dil⁵⁸ arasındaki ilişkileri tam olarak anlamayıp yanlış bir sonuca ulaştığına işaret etmişti.

Mu'tezile düşünce sisteminin bir diğer önemli ilkesi el-Adl'dır. Bu ilkeye göre Allah bütün kötülüklerden münezzehtir. Aynı zamanda O, güzel filler işler ve bütün güzellikler O'na atfedilir. Bu yüzden Mu'tezile, şerrin kadere dayandırılmasını reddedip, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve bunda da Allah'ın müdahalesinin bulunmadığını belirtir.⁵⁹ Bu ilkenin ortaya çıkışının en önemli sebeplerinden biri Emevîlerin uygulamış oldukları siyasi uygulamalardır. Öyle ki Emevîlerin bazı yöneticileri yaptıkları zulmün kaynağını Allah'ın takdirine bağlamışlardı.⁶⁰ Bu şekilde sorumluluktan kaçıp, yaptıkları zulmü kadere yüklemişlerdi. Bu sayede yaptıklarını dini bir argüman üzerinden meşrulaştırdıkları gibi muhaliflerini bertaraf ederken de bu söylem üzerinden hareket etmişlerdi.

el-Adl ilkesi ile Allah'ın kötülük, zulüm ve şerden beri olduğunu dile getiren Mu'tezile mensupları,⁶¹ Emevîlerin dile getirdiği söyleme karşı, karşıt bir dini argüman geliştirerek aynı zamanda muhalif bir tutum da sergilediler. Bu noktada belirtildiği üzere Vâsıl b. Atâ'nın yaşadığı siyasi olaylar sebebiyle Emevî yönetimine karşı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Amr

54 Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark, 98.

55 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 1/48.

56 Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark, 98-99.

57 İbn Kuteybe, Uyûnü'l-Ahbâr, 2/158; Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark, (terc), 291. krş. Aydınlı, İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, 65.

58 Zamanla sistematik hale gelen Mu'tezile düşüncesinde dil büyük önem arz etmektedir. Buna dair bkz: Mesut Erzi, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader*, 20/1 (2022), 369-397.

59 Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark, 94; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 1/47.

60 İbn Kuteybe, Maârif, 411; Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl, 143-145

61 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 1/45, 47; İbn Haldûn, Mukaddime, 2/838.

b. Ubeyd, Emevîleri hırsız olarak nitelendirecek kadar⁶² muhalif bir çizgide hareket etmekteydi. Emevîlere karşı yapılan isyan hareketlerinin başarıya ulaşamaması ve bunun sonucunda belli grupların ortadan kaldırılmasına şahitlik eden Mu'tezilî hareket, şiddetten ziyade sivil yollarla muhalefetlerini sürdürdüler. Bunu yaparken de karşıt dini argümanları kullandılar. Aynı zamanda bu ilke, dini olduğu kadar siyasi bir ilke olarak da karşımızda durmaktadır. Bu ilke mucibince sivil şekilde muhalif bir söylem geliştiren Mu'tezile mensupları, bu sayede meşru bir çerçevede faaliyet alanlarını geniş bir çevreye yayma imkanı bulmuşlardı.

Mu'tezile'nin bir diğer ilkesi olan tevhid ilkesine göre, bir olan Allah, zâtından başka sıfata sahip değildir. Bu ilkenin oluşmasında kuşkusuz farklı ırk, inanç ve kültüre sahip olan Basra şehrinin kozmopolit yapısı önemli bir yer tutmaktadır. Farklı yapıların bir arada bulunması aynı zamanda bazı dini ve fikirsiz tartışmalar ile münazaraların yapılmasına da kapı aralamaktaydı. Bu noktada Vâsıl b. Atâ'nın, Mu'tezilenin çıkış noktası olan düşüncelerini ifade etmeden önce Basra'da bir araya geldiği tartışma ve fikir teatisinde bulunduğu bir meclisi vardı. Bu meclise katılanlar arasında Ezd kabilesine mensup olan bir zat ile birlikte Beşşâr b. Bürd (ö.166-167), Sâlih b. Abdülkuddûs (ö.167/783 [?]), Amr b. Ubeyd ve Abdülkerîm b. Ebû Evcâ' (ö.155/772) yer almaktaydı.⁶³ Bu zatların çoğunlukla mevâli olması, bu meclisi farklı kılan etkenlerden biriydi. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in belirtilen meclise devam ettikten sonra Mu'tezilî görüşlere, Ezd kabilesine mensup olan zatın ise Sümeniyye (Budizm)⁶⁴ inancına sahip olduğu belirtilmektedir.⁶⁵ Bununla beraber bu meclisin müdaviimlerinden olan Sâlih b. Abdülkuddus,⁶⁶ Beşşâr b. Bürd⁶⁷ ve Abdülkerîm b. Ebû Evcâ'nın fikirleri nedeniyle zındık olarak görüldükleri ifade edilmektedir.⁶⁸ Bu anlatılar, meclise devam eden zatların zaman içerisinde düşünsel değişim yaşadıklarını göstermektedir. Her ne kadar bu mecliste yaşanan tartışmalar ve konuşulan meselelere dair veri olmasa da bu meclise

62 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 1/119-120.

63 Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Egâni*, (Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1415), 3/103.

64 Bkz: Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010) 38/132-133.

65 İsfahânî, *el-Egâni*, 3/103.

66 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'l-Garbi İslâmî, 1414/1993),4/1445; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/414. İbn Düreyd, bu zatın Dehriyye mezhebinden olduğunu belirtmektedir. Bkz: İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 511.

67 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/245. Sâlih b. Abdülkuddus'un Dehriyye düşüncesine sahip olduğu belirtilmektedir. Bkz: İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 511.

68 Taberî, *Târîh*, 8/47; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 316.

devam edenlerin düşünsel değişimler yaşamasından hareketle mecliste konuşulanların içeriğine dair bir şeyler söylemek mümkündür. Dini ve felsefi meselelerin ele alındığını düşündüğümüz bu mecliste tartışmaların bir yönünü tevhidin; yani Allah'ın birliğinin oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca bu mecliste farklı dinlerle ilgili meselelerin konuşulduğu ve orada bulunanların bunlara dair bilgiye sahip olduklarını da belirtebiliriz. Meclis üyelerinden Vâsıl b. Atâ'nın, Maneviyye (Mâni)⁶⁹ ve Seneviyye (düalist inançlar) düşüncelerine karşı kaleme almış olduğu eserler,⁷⁰ onun farklı inanışlara dair bilgilere kitap yazacak kadar hâkim olduğunu göstermektedir.⁷¹

Vâsıl b. Atâ'nın eser kaleme aldığı inanç gruplarından olan Mâni; karanlık ve ışık gibi birbirine karşıt olan, düalist ve gnostik bir tanrı inancına sahiptir. Aynı zamanda karanlığı sembolize eden tanrının etrafında beş evren ve bu evrenlerin her birini bir idarecinin yönettiğine dair bir inanç da söz konusuydu.⁷² Diğer taraftan Budizm inancının temelini çok tanrılı bir yapının oluşturduğu belirtilmektedir.⁷³ Bununla beraber Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın Allah'tan meydan gelip, onun özü olduğuna dair temel bir akideye sahipti.⁷⁴ Zikredilen rivayetler çerçevesinde Vâsıl b. Atâ'nın, gerek yaptığı tartışmalar gerekse de ilim meclislerinden elde ettiği bilgilerin de ışığında belirtilen inanç gruplarına dair bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Bu verilerden elde ettiği çeşitli çıkarımlar neticesinde Allah'ın zatına zait ve kadim olan sıfatların reddedilmesini merkeze alan tevhid ilkesini öne sürdüğünü belirtmek mümkündür. Bu meyanda Vâsıl b. Atâ, kadim olan varlıkların çokluğunun (teaddüd-i kudama) olanaksız olduğunu, bundan dolayı da Allah'ın zati dışında çeşitli sıfatları kabul etmenin, birden fazla kadim varlığın, varlığını onaylamak manasına geleceğini ifade etmişti.⁷⁵ Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya atılan bu görüş, daha sonra Mu'tezile düşünce sistemine mensup alimler tarafından bütün sıfatları kapsayacak bir şekilde geliştirilip, sistematik bir hale getirilmişti.⁷⁶ Mu'tezile tevhide aykırı olan ve çoklu ilaha sahip düşünsel yapılarla, bu ilke sayesinde mücadele etmişti. Aynı şekilde Allah'ın birliği

69 Kâdî Abdülcebbar, Fazlû'l-i'tizâl, 241; İbnü'l-Murtazâ, Tabakâtü'l-Mu'tezile, 35.

70 Kâdî Abdülcebbar, Fazlû'l-i'tizâl, 165. İki zıt varlığın âlemi halk ettiğine inanan inanış ve dinleri tanımlamak için Seneviyye, kavramı kullanılmaktadır. Bkz: Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522.

71 Kâdî Abdülcebbar, Fazlû'l-i'tizâl, 234

72 Bu konu hakkında bkz: Şinasi Gündüz, "Maniheizm," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 37/575-577.

73 Bu konu hakkında bkz: Günay Tümer, "Budizm" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/352-360.

74 Ira Marvin Lapidus, İslâm toplumları tarihi, çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 2010), 1/165.

75 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 1/46.

76 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 1/46.

de bu ilke çerçevesinde savunulmuştu. Tevhid ilkesinde Allah üstündü ve parçalara ayrılmamaktaydı.⁷⁷ Mu'tezile düşüncesinde Kur'an-ı Kerim, Allah tarafından yaratılmıştır.⁷⁸ Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kadim bir sıfatı şeklinde görülemeyeceği ve Allah'ın zatına zait bir mâna olmayacağı düşüncesi⁷⁹ bu ilke kapsamında ileri sürülmüştü.

Mu'tezile düşünce sisteminin son temel ilkesi, kötülükten sakındırıp, iyiliği emretme manasına gelen *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehı ani'l-münker*'dir. Bu ilke çerçevesinde Mu'tezile mensuplarının özellikle davet ve tebliğ noktasında aktif hareket ettikleri görülmektedir. Bu noktada Horasan'da yaşayan Seneviyye'ye mensup bir grubun sorularına çeşitli cevaplar veren Vâsıl b. Atâ, bu grubun İslam'a girmesine vesile olmuştu.⁸⁰

2. Mu'tezile Mensuplarının Basra Şehrî'ndeki Siyasi ve Dini Faaliyetleri

Ortaya çıkışıyla birlikte Mu'tezile düşüncesinin hızlı bir şekilde yayıldığını görmekteyiz. Basralı bazı alimler, kader düşüncesini yaydığı ve hadisleri terk ettiği gerekçesiyle Vâsıl b. Atâ'dan uzaklaşmıştı.⁸¹ Bu tavır neticesinde Vâsıl b. Atâ ve taraftarlarının Basra'da yalnızlaştırıldığını belirtebiliriz. Bu nedenle Mu'tezile mensuplarının başlangıçta düşüncelerini Basra'da yayma noktasında zorluklar yaşadığını ve bunu aşmak amacıyla diğer İslam beldelelerine davetçiler gönderdiklerini ifade etmek mümkündür. Vâsıl b. Atâ'nın; İrminiye bölgesine Osmân b. Hâlid et-Tavîl'i,⁸² el-Cezire bölgesine Eyyûb b. Evten'i,⁸³ Yemen,⁸⁴ Medine ve Bahreyn'e Kasım b. Sa'dî'yi,⁸⁵ Horasan bölgesine Hafs b. Sâlim'i,⁸⁶ Kûfe'ye Hasan b. Zekvân (ö.141/758 veya 150/767),⁸⁷

77 Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 1/165.

78 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/829

79 Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 1/165.

80 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 165.

81 Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Dârü'l-Fikr, 1407/1986), 10/79.

82 Belhî, *Makâlât*, 67; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 251; Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 208; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32. Künyesi Ebû Osmân veya Ebû Amr olup Benî Süleym kabilesinin azatlısıdır. Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olan bu zat, Mu'tezile'nin önemli âlim ve şahsiyetlerinden olan Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'ın hocasıdır. Bkz: Belhî, *Makâlât*, 67; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 435; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 251; Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 208; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/49; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/838-839; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/170; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42, 43; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006/1427), 6/260; *Târîh*, 5/737.

83 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 251; Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 208.

84 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 251; Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 208; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

85 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 251.

86 Belhî, *Makâlât*, 67; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 251; Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 208; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32.

87 Belhî, *Makâlât*, 67; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i 'tizâl*, 252; Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 208; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32. Ebû Seleme künyesine sahip olan bu zat, Vâsıl b. Atâ'nın öğren-

Kays b. Âsım, Abdurrahman b. Berre⁸⁸ (Mürre)⁸⁹ ile oğlu Rebî' b. Abdurrahman ile Amr b. Huşêb'i⁹⁰ ve Mağrib bölgesine Abdullah b. Hâris'i göndermesini,⁹¹ bu amaca matuf olarak değerlendirebiliriz.

İslam dünyasının farklı beldelerine giden Mu'tezilî davetçiler, İslam dini⁹² ile birlikte yeni ortaya koydukları düşüncelerini de tebliğ etmekteydi. Yapılan bu faaliyetler sonucu toplumun farklı kesimlerinden birçok insan, davetçilerin getirdiği mesajları kabul etmişti. Bunun sonucunda birçok beldede ilim meclisleri kurulmuştu.⁹³ 126/743 yılında senesinde halife olan Yezîd b. Velîd'in (126/744), kaderî (Mu'tezilî) düşünceyi kabul etmesi⁹⁴ ile çevresinde bulunanların da bu görüşte olması,⁹⁵ Mu'tezilî düşüncenin etki sahası ve yayılma alanını göstermektedir.

Yezîd b. Velîd'in halifeliğe gelmesi aynı zamanda Mu'tezilî düşüncenin dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. Emevî yönetimine karşı muhalif bir tutum sergileyen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in, Yezîd b. Velîd'in halifeliği ile bu tutumlarından vazgeçtikleri görülmektedir. Bu meyanda Mu'tezile mensupları, Amr b. Ubeyd liderliğinde Yezîd b. Velîd'e yardım için Basra'da çeşitli hazırlıklar yaparak yola çıkmaya hazırlanmış fakat halifenin vefat haberini almaları üzerine bu karardan vazgeçmişlerdi.⁹⁶ Emevî yönetimi ile siyasi anlamda bir ilişki içine girmeyen Vâsıl b. Atâ, kendi düşünce sistemlerine mensup olan Yezîd b. Velîd'in halifeliği sırasında Irak valiliği görevini üstlenen Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'e⁹⁷ hutbe irad etmişti.⁹⁸ Bununla beraber Vâsıl b. Atâ'nın adaleti ile ön plana çıkan Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'e dair ne düşündüğüne dair soruyu mimikleriyle olum-

cilerindedir. Hadîs ilminde zayıf kabul edilen bu zat, Hasanü'l-Basrî, Tâvûs, Atâ, Ebû Recâ Utâridî, Muhammed b. Sîrîn ve Habîb b. Ebî Sâbit, gibi zatlardan hadîs rivayetinde bulunmuştur. Aynı zamanda kendisinden Abdülvâris, Yahyâ el-Kattân, Safvân b. İsâ, Muhammed b. Râşid, Abdülvehâb b. Heffâf, Seken b. İsmail Bercumî, ve İbn Mübârek hadîs rivayetinde bulunmuştur. Bu zatın 141/758 ile 150/767 yılları arasında vefat ettiği rivayetlere yansımıştır. Bkz: Belhî, Makâlât, 92; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acı, (Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984/1404), 1/223; Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethi'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/397; Zehebî, *Târîh*, 3/844; Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, (el-Hind:1326), 2/276.

88 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 251.

89 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

90 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

91 Belhî, *Makâlât*, 66; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32; *Himyerî*, *el-Hûrû'l-în*, 208.

92 *Himyerî*, *el-Hûrû'l-în*, 208.

93 Bu konuya dair bkz: Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 251-252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

94 Ya'kûbî, *Târîh*, 2/336; Mes'ûdî, *Miürücü'z-zeheb*, 3/221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/322.

95 Taberî, *Târîh*, 7/295.

96 Belhî, *Makâlât*, 115, 117.

97 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 370; Taberî, *Târîh*, 7/299; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/316.

98 Belhî, *Makâlât*, 65.

suzladığı, halife Yezîd b. Velîd'e ise senada bulunduğu ifade edilmektedir.⁹⁹ Bu örnekler, Mu'tezile'nin öncü kadrolarının daha önce geliştirmiş oldukları muhalif duruşlarının bir tavır değişikliği sonucu yerini iktidar yanlısı bir tuma bıraktığını göstermektedir. Bu değişikliğin temel nedeni kendi düşünsel sistemlerine mensup olan birinin yönetimin başına geçmesidir.

Vâsıl b. Atâ'nın ölümünün ardından Mu'tezile'nin başına Amr b. Ubeyd'in geçtiğini ifade edebiliriz.¹⁰⁰ Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ'nın aksine siyasi bir yönü olan bir kişiliği de sahipti. Amr b. Ubeyd'in babasının Basra şehrinin polis müdürü (şurta) olması¹⁰¹ sebebiyle bürokrasinin hâkim olduğu bir ailede yetişmesi, siyasi bir kimlik kazanmasında önemli bir faktör olarak karşımızda durmaktadır. Amr b. Ubeyd'in belirtildiği üzere halife Yezîd b. Velîd'e yardımcı olmak için Basra'daki işleri organize etmesini, bu siyasi kişiliğinin yansımaları olarak görmek mümkündür. Bununla beraber Amr b. Ubeyd'in Abbâsîler döneminde siyasetle daha fazla içli dışlı olduğunu belirtebiliriz. Bu meyanda Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) ile aralarında yoğun bir ilişki kurulduğunu görmekteyiz. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ona saygı¹⁰² ve sevgi duyması¹⁰³ vefatında ise Amr b. Ubeyd için mersiye kalem alması,¹⁰⁴ Amr b. Ubeyd'in ise Ebû Ca'fer el-Mansûr'un halifeliliğini müdafaa etmesi¹⁰⁵ aralarındaki kurulan iyi ilişkinin boyutunu göstermektedir. Kurulan bu iyi ilişkiler aynı zamanda iki tarafın da faydasına olmuştur.

Bu yakın ilişkiler sonucu Mu'tezile mensupları düşüncelerini rahat bir şekilde daha fazla yayma olanağına kavuşurken, Abbâsî yönetimin sağladığı avantajlar ise bundan daha fazladır. Abbâsîler, Emevîleri ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetleri sırasında, kendilerini ehl-i beyte nispet etmiş ve bunun sonucunda toplumsal desteği arkalarında hissetmişlerdi. Yönetimi ele geçirdikleri zaman ise, kendilerine karşı bir güç olarak gördükleri ehl-i beyt ile olan ilişkilerini azaltıp, etki sahalarını daraltmışlardı.¹⁰⁶ Bu politika çerçevesinde ehl-i beyt taraftarlarını tasfiye sürecine girince,¹⁰⁷ kendilerine meşruiyet sağlayacak dini bir grubun varlığına ihtiyaç duymuşlardı. Amr b. Ubeyd ile iktidar arasında başlayan iyi ilişkiler neticesinde kurulan yakınlık, Abbâsîleri

99 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî, *er-Resâilü'l-Siyâsiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l Hilâl, t.y.), 440; Belhî, *Makâlât*, 117.

100 İbn Hallikân, Amr b. Ubeyd'i kendi döneminde Mu'tezile şeyhi olarak tanımlamaktadır. Bundan hareketle Vâsıl b. Atâ'dan sonra yerine Amr b. Ubeyd'in geçtiğini söylemek mümkündür. Bkz: İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/460.

101 Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1892), 220; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/460.

102 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 40.

103 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/79.

104 İbn Kuteybe, *Maârif*, 483; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 437.

105 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/30.

106 Nyberg, "Mütezile," *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: MEB Yayınları, 1960), 8/756-764.

107 Nyberg, "Mütezile," 8/756-764.

Mu'tezile düşüncesine yaklaştırmıştı. Öyle ki sonraki dönemlerde Mu'tezile, yaklaşık olarak bir asır boyunca Abbasi iktidarında etkin olmuştu.¹⁰⁸

Mu'tezile düşüncesinin siyasi alanda olduğu gibi ilmi hayatta da etkili olduğu görülmektedir. Özellikle Mu'tezile düşüncesinin öncü kadroları kurdukları ilim meclisleri ile çeşitli öğrenciler yetiştirmiş ve belirtildiği üzere bu öğrencilerden bir kısmı tebliğ amacıyla çeşitli bölgelere gitmişti. Bu noktada Vâsıl b. Atâ; Îsâ b. Hâdr,¹⁰⁹ Abdurrahman b. Berre ve oğlu Rebî' b. Abdurrahman ile Amr b. Haşêb¹¹⁰ gibi talebeler yetiştirmişti. Kurduğu ilim halkasıyla öğrenci yetiştiren Vâsıl b. Atâ', aynı zamanda çeşitli eserler de kaleme almıştı. "*Kitabü'l-feteya ve Kitabü't-tevhid*" ve *el-menzile beyne menzileteyn* kitapları¹¹¹ ile *Mâni (Maneviyye'ye)*¹¹² ve *Seneviye'ye* dair kaleme aldığı reddiyeler bunlardan bazısıdır.¹¹³ Bununla beraber "*Kitâb el-meşrikiyyîn min ashâbi Ebû Huzeyfe ila ihvânihim bi'l-Magrib*" adlı kitap ile bu kitabın bir bölümünü teşkil eden "*Kitâb es-sebîlîla ma'rifeti'l-hak*" adlı eserin, isim belirtilmeden Vâsıl b. Atâ'nın talebeleri aracılığıyla kaleme alındığı da kaynaklar tarafından ifade edilmektedir.¹¹⁴

Mu'tezile'nin önemli alimlerinden Amr b. Ubeyd de bir çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında; Süleyman b. Erkâm,¹¹⁵ Hâlid b. Safvân,¹¹⁶ Şebîb b. Şebîb,¹¹⁷ Hasan b. Hafs b. Sâlim,¹¹⁸ Talha b. Zeyd,¹¹⁹ Hafs b. Avvâm,¹²⁰ İbrahim b. Yahyâ el-Medenî,¹²¹ Bişr b. Hâlid,¹²² Bekr b. Abdü'lâ,¹²³ Süfyân b. Habîb,¹²⁴ Amr b. Hafs b. Sâlim,¹²⁵ İbn Semmâk¹²⁶ ve Osmân b. Hakem,¹²⁷ gibi zatlar yer almaktadır. Amr b. Ubeyd, yetiştirdiği

108 Nyberg, "Mütezile," 8/756-764. Bu konu hakkında bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin altın çağı*, 115 vd.; Mutlu Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti (Sâmerrâ Dönemi)*, (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019), 31 vd.

109 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrût: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl,1423),1/44; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 251.

110 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 251.

111 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 436; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/170.

112 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 241; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 35.

113 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 165.

114 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 436.

115 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252.

116 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

117 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252.

118 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

119 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

120 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252. İbnü'l-Murtazâ, Amr b. Ubeyd'in öğrencileri arasında Hafs b. Kavvâm adında bir şahsiyetin ismini zikretmektedir. Büyük ihtimalle bu zat, yazım yanlış nedeniyle Kâdî Abdülcebbar'ın zikrettiği Hafs b. Avvâm olmalıdır. Bkz: İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

121 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

122 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

123 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

124 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

125 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252.

126 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

127 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i 'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42.

öğrencilerle birlikte Hasanü'l-Basrî'nin tefsire dair rivayetlerini toplayarak *Kitabü'l-Tefsir* adlı kitabı yazmıştır. Bununla beraber Amr b. Ubeyd'in *Kitabü'r-reddi ale'l-Kaderiyye* ve *Kitabü't-tevhid ve'l-adl* adlı kitapları da kaleme aldığı rivayet edilmektedir.¹²⁸ Vâsıl b. Atâ'nın talebelerinden Ömer b. Ebû Osmân eş-Şemzî (Şemmezî), Hasanü'l-Basrî'nin tefsire dair rivayetlerini Amr b. Ubeyd¹²⁹ ve Vâsıl b. Atâ'dan aktardığı da belirtilmektedir. Bu sayede Hasanü'l-Basrî'nin tefsire dair görüşleri sonraki nesillere taşınmıştır. Modern araştırmacılardan Muhammed Abdürrahîm, bu rivayetleri toplayarak *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî* adıyla basmıştır.¹³⁰

Mu'tezîle düşüncesine mensup bazı zatlar, hadis rivayetinde bulunarak da şehrin ilmi hayatına katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında Amr b. Ubeyd,¹³¹ Fâdl er-Rekâşî (ö.141/758) 150/767),¹³² Sâlih b. Amr,¹³³ Abdülvâ-

128 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 437.

129 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 437.

130 Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/291-293. Ayrıca bkz: Ebû Saîd Hasan b. Yesâr Hasan-i Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*, der. Muhammed Abdürrahîm, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1992).

131 Dedesi Kâbil şehriden ele geçirilen esirler arasında yer almakta olan bu zat, 80/699 senesinde Basra şehrinde dünyaya geldi. Ebû Osman künyesine sahip olup, Temim kabilesinin mevlâsıdır. Basra'nın alim ve zahidleri arasında yer almaktadır. Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Umeyr ve Hasanü'l-Basrî gibi zatlardan hadis rivayet etti. Süleymân b. Bilâl, İbn İshâk ve Mâlik, ed-Derrâverdî gibi zatlar ise kendisinden hadis rivayet etti. Amr b. Ubeyd'e dair geniş bilgi için bkn: Câhîz, *el-Beyân ve Tebyîn*, 3/108; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrût Daru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1990/1410), 7/201; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/352-353; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyâd Zirikli, el-A'lâm, Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996/1417),1/31; 4/231, İbn Kuteybe, *Maârif*, 482-483; Müberred, *el-Kâmil*, 3/144; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 220; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 437; Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 241; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, 101; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zehab*, 3/303; Bellî, *Makâlât*, 69; İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/446; el-İsferâyînî, et-Tebîr, 69; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-evliyâ'*, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1974/1394),10/316; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/108; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/46-48; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/78-79; Sem'ânî, *Ensâb*, 9/371; 12/338; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâti'l-Mu'tezile*, 35; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419), 2/61; *Târîh*, 3/713.

132 Adı Ebû İsa el-Fâdl İshâ b. Ebân er-Rekâşî olup, Ebû Mûsa nisbesiyle de bilinir. Kelamcı olan bu zat aynı zamanda kussas ve vaizlik de yapmaktaydı. Alim ve fâzıl bir zat olduğu ve yaptığı sohbetlere Ebân b. Ebû Ayyâs, Amr b. Ubeyd ve Hişâm b. Hassân gibi zatların katıldığı rivayet edilmektedir. Hadis ilminde zayıf kabul edilen bu zat, Ebû Osmân en-Nehdî, Enes b. Mâlik, İbn Münkedir ve Hasanü'l-Basrî'den hadis rivayet etmiştir. Mu'temir b. Süleyman, Hammâd b. Zeyd, Süfyân, Mûsa b Ubeyd, Ebû Âsim el-Abadânî, Ebû Âsim en-Nebîl gibi zatlar kendisinden rivayet etmiştir. Bkn: Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/241-242, 252-253; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdü'l-Muîd Hân, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, t.y.), 7/118; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 5/296; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhid*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987),367; Eş'arî, *Makâlât*, 513-514; Zehebî, *Târîh*, 3/950; Ebû'l-Kâsim Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, mhk. Amr b. Garâme el-Amrevî, (Dârü'l-Fikr Litabâa' ve'n-Neşr ve Tevzî', 1995), 7/453; 65/205.

133 Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâti'l-Mu'tezile*, 42.

ris b. Saïd (ö.180/796),¹³⁴ Sâlih b. Zeyd,¹³⁵ ve Ömer b. Ebû Osmân eş-Şemzî (Şemmezi)¹³⁶ gibi zatlar yer almaktadır. Bunlarla beraber, kaderî (Mu'tezilî) olduğu belirtilen Mûsâ b. Seyyâr el-Esvârî'nin, (ö.150/767) kurduğu ilim hal-kasında Farsça ve Arapça dillerinde tefsir dersleri yaptığı aktarılmaktadır.¹³⁷

- 134 Temîm kabilesinin mevlası olan bu zatın adı, Abdülvâris b. Saïd b. Zekvân et-Temîmî, el-Anberi, et Tenûri el-Basrî, künyesi ise Ebû Ubeyde'dir. 102/720 senesinde doğmuştur. Hadîste sika ve hüccet sayılan bu zat, hocası Amr b. Ubeyd ile Humeyd et-Tavîl, Hasan b. Zekvân, Hüseyin el-Muallim, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hâlid el-Hazzâ, Saïd el-Cerîrî, Eyyûb b. Mûsa, Yezîd er-Rişk, Dâvûd b. Ebî Hind, Ca'd b. Osmân, Şuayb b. Hebhâb, Abdullah b. Necîh, Cüreyrî, Abdulaziz b. Suheyb, Ali b. Zeyd, Kahrâman, Amr b. Dînâr, Süleyman b. Tarhân, Ebû Amr b. Alâ, Sevvade Kuşeyrî, Saïd b. Ebû Arûbe, Ali b. Hakem el-Bünânî, Katn b. Kâ'b el-Huzâî, Azre b. Sâbit, Kâsım b. Mehrân, Yûnus b. Ubeyd, Muhammed b. Cahde, Kesîr b. Şenzir ve Ebû Âsım el-Basrî, gibi zatlardan hadîs rivayet etmiştir. Bu zattan, oğlu Abdussamed ile Kuteybe, Bişr b. Hilâl es-Sevvâf, İbn Mehdî, Humeyd b. Mes'ade, Abdullah b. Amr el-Muk'ad, Kuteybe b. Saïd, Bişr b. Hilâl, Mûsadedd b. Muserhed, Ebû Ma'mer el-Mukdî, ve Ubeydullah b. Ömer hadis rivayet etmiştir. Zahit ve fazilet ehli olup, aynı zamanda kurrâ olan bu zat, İbn Kuteybe tarafından ehl-hadîs mensupları arasında zikredilmiştir. Bkz: İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/212; Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/118; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/140; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965), *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emsâr*, thk. Merzûk Alî İbrahim, (Mensure: Dârü'l-Vefâ et-Tabâatu ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991/1411), 252-253; İbn Kuteybe, *Maârif*, 512; Belhî, *Makâlât*, 92, 98; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i'tizâl*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 42; Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, 3/98; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/78; İbn Hacer, *Fethi'l-bârî*, 1/422, 460; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakati'l-kurrâ'*, (Mektebetü'l-İbn Teymiyye, 1351),1/478; Zehebî, *Târîh*, 4/686; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/310-311.
- 135 Hadîste münker kabul edilen bu zat, Amr b. Ubeyd, Hasanü'l-Basrî ve Ebân'dan hadîs rivayet etmiştir. Bkz: Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, (Beyrût: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1422/2002), 5/300; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*,367; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afa*, 2/49; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i'tizâl*, 252.
- 136 Bu zatın künyesi Ebû Hafis olarak kaydedilmiştir. Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ'dan hadîs rivayetinde bulunan bu zattan İsmail b. İbrahim el-İclî rivayet etmişti. Hasanü'l-Basrî'nin Kitabü Tefsiri'ni, Amr b. Ubeyd veya Vâsıl b. Atâ'dan rivayet etmiştir.. Ebû Yûsuf'un kendisine sorduğu yüz soruyu Hârûnürreşîd'in huzurunda cevapladığı ifade edilmektedir. Bkz: İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 4/532; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 437; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i'tizâl*, 253; Sem'ânî, *Ensâb*, 8/148, 149; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/260.
- 137 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm*, thk. Sekine eş-Şihabî, (Dımaşk: Dâru Talas, Dirâsat ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1985), 2/598. Kaderî düşünceye sahip olan bu zatın künyesi Ebû Mûsa'dır. Hadîs ilminde zayıf ve meçhul kabul edilen bu zat, Hasanü'l-Basrî, Atiye el-Avfî, Âsım b. Ebû Necûd, Bekr b. Abdullah el-Mûzenive Âsım b. Behdele el-Kûffî'den hadîs rivayet etmiştir., Kendisinden ise Ebû Ubeyde Abdülvahid b. Vâsıl el-Haddad ve başkaları rivayet etmiştir. Aynı zamanda bu zat şehrin kussâslarındandır. Bkz: Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/293; Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi ref'i ('ârızı)'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-Ensâb*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411), 4/429; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mizaniü'l-i'tidal fi nakdî'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, (Beyrût: Dârü'l-Ma'rif, 1963/1382), 4/206; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afa ve'l-metrukîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406), 3/146; Riyâd Ziriklî, el-A'lâm, Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996/1417), 7/323.

Sonuç

Garnizon olarak kurulan Basra'ya yerleşen ve şehrin kurucu unsuru olan Araplar, fetih hareketlerine yoğun bir şekilde katılım göstermişlerdi. Gerek fetihlerden elde edilen köle ve cariyeler gerekse de farklı saiklerle şehre yerleşen halklar sayesinde, şehrin demografik yapısı dönüşmeye başladığı gibi nüfusu da artmıştır. Farklı inanç ve kültürlere sahip olan halklar birbirlerini çeşitli yönlerden etkilemiş ve bunun da neticesinde Basra siyasi anlamda bir merkez haline geldiği gibi aynı zamanda İslam dünyasının önemli bir ilim havzasına dönüşmüştür.

Basra'da yaşanan siyasi ve sosyal birçok olay, farklı düşünsel yapıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların birbirleriyle savaştığı Cemel ve Sıffin savaşları bir kırılma noktası oluşturmuş ve bunun neticesinde siyasi ve dini tartışmaların fitili ateşlenmiştir. Özellikle büyük günah işleyenlerin durumunun ne olacağını dair tartışmaların da etkisiyle yeni siyasi ve dini gruplar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Basra'da yaşanan tartışmalardan sonra ortaya çıkan Mu'tezile'dir. Mu'tezile düşüncesinin kurucuları arasında zikredilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi zatların Arap olmayan Müslümanlardan yani mevâliden olmaları dikkate değerdir. Emevîlerin bazı dönemlerinde mevâliye yönelik uygulanan olumsuz uygulamaların, bu zatların bazı düşüncelerinin oluşumuna katkı sunduklarını ifade edebiliriz. Aynı şekilde Mu'tezile düşüncesinin beş temel ilkesinin oluşumunda siyasi otoritenin uygulamaları ile Basra'nın sosyo-kültürel yapısının etkili olduğunu belirtebiliriz. Bu beş temel ilkenin Emevîler döneminde oluştuğunu ve daha sonra kapsamlı ve sistemli bir hale geldiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile mensupları gerçekleştirmiş oldukları ilmi faaliyetler ve yetiştirmiş oldukları alimler ile Basra'nın ilmi hayatına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte ortaya koydukları düşüncelerini yaymak için yoğun bir faaliyet içine girmişlerdir. Özellikle farklı şehirlere gönderilen dâf-lerin (davetçi), yaptıkları propaganda çalışmaları ve kurmuş oldukları ilim meclisleri sayesinde Mu'tezile düşüncesi, İslam dünyasının farklı beldelerine kısa bir sürede ulaşmıştır. Yoğun propaganda ve davet çalışmaları sonucu bazı Emevî yöneticileri de bu düşünce sistemini kabul etmiş ve bu durum bir dönüm noktası oluşturmuştur. Daha önce Emevîlere karşı muhalif bir tavır içinde olan Mu'tezile'nin kurucuları, kendilerinden olan birinin Emevî halifesi olmasıyla bir dönüşüm yaşamış ve mevcut yönetimle iyi ilişkiler kurmaya çalışmışlardır. Bu dönemde siyasi otorite ile kurulan ilişkiler, Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle daha da olumlu bir hale gelmiştir. Bu ilişki ağı sayesinde, Mu'tezile düşüncesi uzun bir süre Abbâsî iktidarının resmi din söyleminin dayanağını oluşturmuştur.

Kaynakça

- Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-naciye minhum*. Beyrût: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977.
- Ahmet Güç, "Sümeniyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolleri (şahıslar ve görüş ayrılıkları)*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017.
- Aydın, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Riyâd Zirikî, Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fîkr, 1996/1417.
- Belhî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî. *el-Makâlât, (Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile içinde)*. nşr. Fuad Seyyid, Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1974/1393.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsiler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin altın çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdü'l-Muîd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrût: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî. *er-Resâilü'l-Siyâsiyye*. Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend (ö.282/895), el-Ahbârü't-tuvâl, thk. Abdunnaïm Âmir, Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1960.
- Ebû Nuaym İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1974/1394.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *el-Eğânî*. Beyrût: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1415.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilafu'l-Müsavvîn*. tsh. Helmut Ritter, Franz Steiner, Wiesbâden: 1400/1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher, el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk; Muhammed Aved Merab. 8 Cilt. Beyrût: Dârü't-Türasî'l-Arabî, t.y.
- Gündüz, Şinasi, "Maniheizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî, Dımaşk, Beyrût: Dârü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- Hasan-i Basrî, Ebû Saîd Hasan b. Yesâr. *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*. der. Muhammed Abdürrahîm. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1992.
- Hâtîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Telhisü'l-müteşabih fi'r-resm*. thk. Sekine eş-Şihabî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Talas, Dirâsat ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1985.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr*. çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs, 2018.
- Hayyun, Reşid. *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*. London: Dârü'l-Hikme, 1997.

- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydil-lâh el-Himyerî el-Yemenî. *el-Hûrû'l-în*. thk. Kemal Mustafa, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1948.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin doğuşu ve kelâmî görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, eş-Şâfiî İbn Asâkir. *Târîhu Dımaşk*. mhk. Amr b. Garâme el-Amrevî, Dâru'l-Fikr Litabâa' ve'n-Neşr ve Tevzî', 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî. *el-İştikâk*. thk ve Şerh: Abdusselam Muhammed Harun, Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991/1411.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethi'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. el-Hind: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1326.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. hazırlayan, Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1900.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emsâr*. thk. Merzûk Alî İbrahim, Mensure: Dâru'l-Vefâ et-Tabâatu ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991/1411.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe, Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. *el-İkmâl fî ref'i ('ârizi)'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fâdl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1414.
- İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste. *el-A'lâku'n-nefise*. Beyrût: Dâru Sadr, 1892.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Cilt 8. Beyrût: Daru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbnü'l-Esrî, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1417/1997.

- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrût: en-Neşretü'l-İslâmîyye, 1961/1380.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *Îsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. Tercüme Heyeti, Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahatin Polatoğlu, Furkan Halit Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afa ve'l-metrukin*. thk. Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakati'l-kurrâ'*. 3 Cilt. Mektebetü'l-İbn Teymiyye, 1351,
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırkatî'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Kâmil Yûsuf el-Hût, Lübnân: Âlimü'l-Kütüb, 1983/1403.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerim Osman, Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (*Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde). nşr. Fuad Seyyid, Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1974/1393.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Firaku'l-İslâmîyye min Hilali'l-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Muhammed b. Abdülcelil, Tunis: el-Camiatü'l-Tunisiyye Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ebhas ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye, 1984.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr. *Kitâbü'l-makalat ve'l-firak*. tsh: Muhammed Cevâd Meşkûr, Tehrân: Müessesesi-i Matbuat-ı Atâî, 1963.
- Lapidus, Ira Marvin, *İslâm toplumları tarihi*, çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 2010.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsar*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, t.y.
- Erzi, Mesut. "Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader*, 20/1 (2022), 369-397.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Mürüci'uz-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Esad, Dâğır. 4 Cilt. Kum, Dârü'l-Hücre, 1409.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi lugatü'l-edeb*. thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahim. 4 Cilt. Dâru'l Fikrî'l-Arabî, Kâhire, 1997.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitabu Firakü'sâ*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık Al-i Bahrü'l-Ulum, Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1936.

- Nyberg, "Mûtezile" İslam Ansiklopedisi. 8/756-764. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960.
- Aydın, Osman. "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3 (2003). 30,
- Salim, Abdurrahman. *et-Tarihü's-siyasi li'l-Mu'tezile hatta nihayeti'l-karni's-salis el-hicri*. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1989.
- Saylık, Mutlu. *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti (Sâmerrâ Dönemi)*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemanî ve Gayrihu, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Sinanoglu, Mustafa, "Seneviyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile (I-III. asırlar)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâciüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Müessesü'l-Halebî, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim. 11.Cilt. Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.
- Tümer, Günay, "Budizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984/1404.
- Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhi'l-Ya'kûbî*. Beyrût: Dâru Sadr, t.y.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdeba'*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi İslâmî, 1414/1993.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâci'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kâhire: Dâru'l-Hidâye, t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rif. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006/1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî, 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963/1382.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Zirikî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

CAHİLİYE DEVRİ VE HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE ADAM ÖLDÜRMEDE TAKİP
EDİLEN UYGULAMALARIN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE MURDER LAW PRACTICES IN JAHILIYYA AND
THE PERIOD OF THE PROPHET

Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN'ın danışmanlığında hazırlanan ve 2021'de tamamlanan *Cahiliye Çağından Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Olan İslâmî Dönemde Kan Davası* başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ

Dr.; Haydarpaşa Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi / Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni;
ORCID ID: 0000-0001-7968-2101; e-mail: hmaltuntas@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 12 Temmuz 2023 / 12 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Kasım 2023 / 1 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Câhiliye döneminde geleneksel olarak oluşan düzeniyle varlığını sürdüren hukukî işeyiş Hz. Peygamber'in Medine toplumunda oluşturduğu siyasi yapıda sistemli bir şekilde uygulanır hale geldi. İslâm öncesinde kabilelerin güçlerine nispetle çoğu zaman güçsüz olanların zarar gördüğü, zararlarını tazmin edemedikleri ve güçlülerin işledikleri cinayetlerin hesabını vermedikleri düzen sona erdi. Yeni düzende Hz. Peygamber toplumun siyasi lideri olarak aynı zamanda hukuki işleri de uhdesine aldı. Hukukun işletilmesi kabilelerin inisiyatifinde olmaktan çıkarılıp merkezi siyasi yapıda bütün bir topluluğun sorumluluğu haline geldi. Ve hem tarihsel olarak o güne değin varlığını koruyan hem de çevre topluluklarda uygulanan kısas adam öldürmelerde baş vurulan önemli kural olarak İslâm toplumunda da varlığını korudu. Cinâyet olaylarının önüne geçmede önemli bir engelleyici çare olarak uygulanan kısas Kur'an'da da kendisine yer bulmaktadır. İslâm diyet ödeme yoluyla, çatışan tarafların anlaşmasını, kısas isteyerek kâtilin öldürülmesi yerine onun canının bağışlanmasını tavsiye etti. Diyet on deve olarak bütün cinâyet olaylarına kabile farkı gözetmeksizin eşit uygulandı. Câhiliye döneminde bazı güçlü kabilelerin kendi üyeleri için çift diyet talepleri söz konusuydu. İslâm kabile üstünlüğüne son verip her bir bireyi inanç temelinde eşit haklara sahip olarak tanıdı. Câhiliye döneminde de uygulanan, faili meçhul cinâyetlerde sorumluyu bulmak ve yaşanan can kaybının diyetinin ödetilmesini sağlamak amacıyla gerçekleştirilen kasâme uygulaması İslâmî dönemde de varlığını korudu.

Anahtar Kelimeler: Câhiliye, Hukuk, Diyet, Kisas, Kasâme.

Abstract

The legal order, which continued its existence with its traditional order in the age of ignorance, became systematically applied in the political structure created by the Prophet in the Medina society. The pre-Islâmîc order in which weak tribes were harmed and could not compensate for their losses and where the powerful did not account for their crimes came to an end. In the new order, the Prophet, as the political leader of the society, also took legal matters under his responsibility. The administration of the law ceased to be the initiative of the tribes and became the responsibility of the whole community in the central political structure. The Qisas, which has historically existed from very ancient times until that day and was applied in the surrounding communities, also preserved its existence in the Islâmîc society as an important rule applied in murders. The qisas, which is applied as an important preventive remedy in preventing murder events, also finds its place in the Qur'an. Instead of demanding retaliation and asking for the killing of the murderer, Islâm recommended that the conflicting parties agree to spare the murderer's life by accepting the diyah. The diyah, as ten camels, was applied equally to all murder cases, regardless of the murderer's tribe. During the jahiliyyah period, some powerful tribes had double diyah demands for their slain members. Islâm ended tribal supremacy and recognized each individual as a member of the society with equal rights on the basis of faith. The practice of qasâme, which was also applied in the period of ignorance, to find the person responsible for the unsolved murders and to ensure that the loss of life is paid for, preserved its existence in the Islâmîc period as well.

Keywords: Jâhiliyya, Law, Diyah, Qisâs, Qasâme.

Giriş

Hukuk, İslâm'ın Arap yarımadasına egemen olmasından sonra sistemleştirilmiş ve kurumsal bir yapıya kavuşmuş olsa da İslâm öncesinde de bölge topluluklarının uygulamakta oldukları bir yapı olarak kendine has özellikleriyle mevcudiyete sahipti. İslâm öncesinde uzun zaman dilimlerinde geleneksel olarak gelişen ve yerleşen bir hukuki yapı vardı. İslâm öncesinde var olan bu hukukun uygulanması yerleşik kurumsal özerk yapılar aracılığıyla değil ama yine gelenekle belirlenen daha çok kabile düzeni içerisinde hiyerarşik ilişkilerle ifa edilmekteydi. Kabile reisi, kabile ileri gelenleri ve yine kabilenin saygı duyduğu kâhinler ve çeşitli görevlerdeki kimseler hukukun uygulanması yönünden görev almaktaydılar. Özellikle cinayet durumları için söz konusu ettiğimizde hukuk temelinde verilen zarara mukabil bir zararın oluşturulması veya zararın tazmininin gerçekleşmesi şeklinde uygulanmaktaydı. Bu Hamurabi kanunlarından da bilinen bölgede oldukça köklü bir geçmişe sahip hukuk anlayışı idi.

İslâm'ın doğuşu ve Hz. Peygamber'in Medine'de liderliğini yaparak oluşturduğu şehir toplumunda hukuk uygulanma yönünden belirli bir sisteme sahip hale geldi. Hz. Peygamber dini ve siyasi lider olmanın ötesinde bütün hukuki problemlerin çözümünde yegâne otorite olarak öne çıktı. Bu otorite toplumda büyük kargaşalara ve teröre yol açan kan davalarını önleme yönünden büyük öneme sahip oldu. Yeni durumda cinayetler sadece ölen ve öldürülen kimselerin yakınlarının, kabilelerinin, bir problemi değil toplumu oluşturan bütün fertlerin sorumluluk almak durumunda oldukları problemler olarak kabul edildi. Câninin yakalanması ve yargılanmak üzere Hz. Peygamber'e getirilmesi bütün bir Medine toplumunun göreviydi. Belirli bir sistem ve düzenin oluşumu hukukun herkese eşit şekilde uygulanması yönünden de önemliydi. İslâm öncesinde kabilelerin sahip oldukları güç oldukça önemliydi. Uygulama yönünden büyük haksızlıklara meydan veren bu güç Hz. Peygamber döneminde merkezin otoritesiyle dengelenmekteydi.

Bu çalışmada gerek Câhiliye çağı gerekse de Hz. Peygamber döneminde adam öldürmelerde izlenen yolu araştırma konusu ediniyoruz. Kâtilin işlediği suça karşılık öldürülmesini esas alan kısas uygulamasıyla birlikte yaygın olarak uygulanan diyet ödenmesi yoluyla sulha erilmesi ilk elde karşılaşılan ve değerlendirme konusu olan başlıklardır. Faili meçhul cinayetler gibi daha karmaşık durumdaki problemler içinse başta kasâme olmak üzere faklı şekillerde uygulanan çözüm yolları ele alınan konular arasında yer almaktadır.

Klasik dönem tefsir, tarih, hadis ve bilgi elde edebileceğimiz her türden kaynaklarla modern dönemde kaleme alınan kitap ve makaleler çalışmamızda faydalandığımız eserler olmuştur. Kur'an-ı-Kerim cinayetler ve bunla-

rın çözümüne dönük oldukça açık hükümlere sahiptir. Klasik tefsirlerde bu ayetlerin ele alındığı bölümler hem İslâm öncesi dönem ve hem de Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar için zengin bilgi kaynağı sunmaktadırlar. Hadis kitapları da doğrudan Hz. Peygamber'in konuya dönük uygulama ve ifadelerini aktarmaları yönünden bizim için önemli eserler olarak değerlendirilmektedirler.

1. Kısas

Cahiliye Araplarının sahip olduğu asabiye olgusu işlenen suçlarda ortak sorumluluğu esas alsa da suçu işleyen asıl olarak yaptığından sorumlu tutulurdu. Failin kendisinin işlenen suçu telafi edememesi, ona ulaşamaması ve benzeri durumlarda onun aşireti ve kabilesinden olan kişiler yakın akrabalarından uzağa doğru sorumlu tutulmaktaydılar. Cinayet durumlarında eğer kâtilin ailesi onu maktülün ailesine teslim etmez ve aile kendisi de kişiyi öldürme konusunda yetersiz kalırsa bu durumda onun yakınlarından başlayarak akrabalarından birisini öldürebilecektir. Kimi zaman maktülün ailesi ölenle öldürülen arasında denklik görmeyerek kâtille birlikte ikinci bir şahsın öldürülmesini de isteyebilmektedirler.¹

Ölümçül yara alan kimselerin mirasçılarında herhangi birisini intikamını alması için vasiyetle görevlendirdiği durumlarda sorumluluk ilk elden o varisin üzerinde kalmaktadır. Kimi zaman bu en küçük erkek evlat bile olabilmektedir.² Diğer durumlarda öldürülen yakınların intikamlarının alınması genel olarak bütün bir akraba topluluğunun üzerine vazifedir. Lakin öncelikli olarak sorumluluk alanlar daha çok maktülün birinci dereceden yakın akrabası olmaktadır. İçinde kadınların olmadığı raht intikam almayı üstlenmektedir. Kişinin aşiretini de ifade eden aşağıdan yukarıya doğru beş nesil akraba topluluğu bu grup intikam almakla genel olarak yükümlü olmakla birlikte daha çok sorumluluğu öldürülen kişinin büyük oğlu ve kardeşi üstleniyor. Baba genellikle intikam alma konusunda en sonlarda inisiyatif alan kişi oluyor. Öncelikli olarak intikamı almakla yükümlü erkek kardeş olup bulunmadığı durumlarda sorumluluğu baba üstlenebilmektedir. Diğer yandan büyük biraderin başarısız olması, yetersiz kalması ve başkaca durumlardan dolayı devre dışı kalması durumunda sorumluluk aşağı doğru en küçük kardeşe kadar devrolunur. Küçük kardeşin yetersiz kaldığı durumda ise

1 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1980), V/488,581.; Cahiliye döneminin Kur'an'a yansıyan yönleri üzerine yapılmış olan çalışmada Emrah Dindi, ilgili bölümlerde adam öldürmelerde izlenen yolları gerek cahiliye gerek ehli kitap ve gerekse İslâmî dönemdeki uygulamalarıyla karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bknz: Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritiüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 577-638.

2 Henri Lammens, "Le caractere religieux du tar ou vendetta chez les Arabes préislâmites", *BIFAO* 26 (1926), 105.

intikam alma yükümlülüğü ölen kişinin oğluna geçmektedir.³ Aynı şekilde intikam alma sorumluluğu kuşaklar arasında miras olarak devredilmektedir. Son beşinci kuşak kaybolana kadar kan davası ve kan dökme hakkı devam etmektedir.⁴ Raht sadece intikam almakla yükümlü olan topluluk değildir. Öldürülen başka bir rahttan olan kişinin intikamı caninin rahtına ait kimse-den alınabilmektedir. Öldürülen kişi güçlü bir kabile üyesi ya da lideriyse kimi zaman bütün rahtın intikam için öldürülebilmesi söz konusu olabilmektedir.⁵ İntikam alındığında bütün raht sorumluluktan kurtulup ferahlamakta ve aynı övüncü bütün fertler paylaşmaktadır.⁶

Kabile üyesinin tard edilmesi diğer kabile üyelerinin işlenen suçla ilgili sorumluluklarından kurtulmaları için kullanılan araçlardan biriydi. Buna göre üyesinin işlediği suça karşılık bedel ödemek durumunda olan kabile gerek gücünün yetmemesi gerek üyeyi değersiz bulması gerekse de başkaca nedenlerden dolayı kabile ferdini usulüne uygun bir şekilde üyelikten atabilirdi. Bir kere kabile üyeliğinden uzaklaştırılan kişi için, o öldürüldüğünde, intikam güderek kan akıtma, kan parası alma ve bunun gibi kabilenin ortak sorumluluğunda olan işlerin tümü sonlanırdı.⁷

Cinayetlerde kâtilin maktulle aynı topluluktan olması durumunda yaygın tutum kâtilin ilk fırsatta kaçmasıdır. Bu durumda kişi kabileden tard edilmekte ve akrabalarıyla ilişkisi kesilmektedir. Topluluktan hiç kimse kendi yakınıni öldüren akrabasına koruma sağlayamaz ve onu savunamazdı. Kabile düzeni içerisinde tanımlanan birey için onun kabilesinin korumasını kaybetmekten daha kötü bir felaket bulunmamaktadır. Kişi kendi topluluğu dışında olduğunda diğerleri için açık bir hedef haline gelmektedir. Bedevi geleneğinde bir yabancıyla düşman aynı seviyede saldırılmaya müstahak olmaktadır. Statü olarak o, korunma ve güvenlik alanının dışında değerlendirilir.⁸

Kan davası töresinde öldürme olayının vukuundan sonra maktulün yakınları, karşı tarafın sulh yoluyla kâtili kendilerine teslim etmeleri ya da ara-

3 Walter M. Patton, "Blood-Revenge in Arabia and Israel", *The American Journal of Theology* 5/4 (1901), 705-706.

4 John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys* (London: H. Coburn and R. Bentley, 1831), 150-151.

5 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-i-debâ' ve muḥâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-bülegâ'* (Beyrût: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1420H.), II/190; Cerîr b. Atiyye el-Kelbî Cerîr, *Divânü Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), II/1003.

6 Ebü Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebü Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, *Divânü İmri'i'l-Kays* (Kahiere: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 157; Ebü'l-Esved Amr b. Kulsûm et-Tağlibî Amr b. Kulsûm, *ed-Divân* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 116.

7 Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V/450,591.

8 Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan, 1970), 27.

caların devreye girmesiyle diyet gibi çözümler için onlara zaman vermektedir. Kâtilin teslim edilmesi çok rastlanan bir durum olmasa da bazı zayıf toplulukların çaresizlik içerisinde bu duruma başvurdukları görülmekte idi. Kâtili teslim etmek yerine diyet ödeme şeklinde aranan sulh yolunu da maktul tarafı çoğunlukla kabullenmekte tereddüt gösteriyor, ar ediyor ve intikam güderek mukabil kan istiyorlardı. Geleneğin uzlaşma ve başkaca durumların açıklığa kavuşması için kâtil ve kabilesine tanıdığı süre Arap töresindeki misafir ağırlama süresi olan üç gün ve dört saat olarak belirleniyordu.⁹ Bu süre zarfında kâtil ve yakınları (beş kuşak) kendilerini koruyabilecek uzak bir kabileye sığınarlardı. Onlar ancak araya giren başka kişi ve kabilelerin uzlaştırma çabalarıyla kan parasının karşı tarafça kabul edilmesinden sonra kendi bölgelerine dönebilmekteydiler.¹⁰

Bir cinayeti kan davasına dönüşmeden kısa yoldan çözümlenmenin en basit yolu kâtili maktulün yakınlarına öldürülmek üzere teslim etmektir.¹¹ Çok yaygın olmasa da uygulamada yeri olan bu tutum, Arapların sahip olduğu şan, şeref ve akrabaya bağlılık gibi özelliklerine rağmen, onlar arasında görülen bir durumdu. Arap kabileleri için kendi dışındakilerin onlara nasıl baktığının ne kadar önemli olduğunu göz önüne aldığımızda bu durumun onlar için son derece utanç verici bir davranış olduğunu anlamamız güç olmaz. Pratikte sonu gelmez kan davaları ve insan kayıpları göz önüne alındığında bile bakış açısında değişiklik olmaz. Diğer yandan özellikle savaşıma gücü olmayan zayıf ailelerin kimi zaman kâtili teslim etmekten başka bir seçeneklerinin olmadığını anlayabiliriz. Neşet Çağatay'ın ifadesiyle onların bütün işlerinde gözettikleri "yüksek şeref duygusu" kendi yakınlarını öldürmeleri için karşı tarafa teslim etmek yerine, bizzat kendilerinin kâtil olmuş yakınlarını öldürmelerine neden olabiliyordu.¹²

Kıyas uygulaması olarak bilinen, kâtilin işlediği suça karşılık olarak öldürülmesi ailenin teslimi ve onayı ile uygulanmakta idi. Araplar öldürülen bir köleye karşılık hür bir kimsenin öldürülmesini uygun görmezlerdi. Köleler için daha çok her türden haksızlığa karşın diyet ödemeleri uygun görülürdü.¹³ Bravmann, İslâm öncesinde suçluların cezalandırılmasını irdelerken topluluğun müdahalesini işlediği çalışmada oldukça teferruatlı bir şekilde kâtilin kendi yakınları tarafından öldürülmek üzere karşı tarafa teslim edilme uygulamasının varlığını ve bu uygulamanın nasıl işlediğini örneklerle

9 Patton, "Blood-Revenge in Arabia and Israel", 709.

10 Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, 151.

11 Michael James Langley Hardy, *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*, 1963, 21.

12 Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 89.

13 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V/579.

izah ediyor. Ona göre suçlunun teslim edilmesi İslâm'la gelen bir yenilik değil ama daha önce var olan bir uygulamanın kurumsal bir karşılığa kavuşturulması olmaktadır. Böylelikle sorumluluk toplumun bütün bir kesimine yüklenmiş olmaktadır.¹⁴ Medine'de uygulanmaya başlayan İslâmi hükümler çerçevesinde adam öldüren kişiye karşı bütün bir toplum ortaklaşa hareket etmek, onu yakalayıp yargılanmak üzere Hz. Peygamber'e getirmek durumundalardı. Yargılanmadan sonra eğer zanlının suçu kasten adam öldürme şeklinde sabit bulunursa şahıs, öldürdüğü kişinin yakınlarının kararıyla ya öldürülüyor ya da diyet ödemesi karşılığında serbest bırakılıyordu.

İntikam almakla kısas arasında ilişki kurmak mümkünse de bu iki uygulamayı birbirlerinden farklı görmek gerekmektedir. İntikam geleneği içerisinde her durumda geçerli olmasa da kâtilin şahsının öldürülmesiyle anlaşmazlığın sonlandırılması mümkün oluyorsa da bu durum her zaman garanti değildi. İntikam geleneğinde öldürülme durumu sadece maktulün kaybıyla sınırlı olarak değerlendirilmemektedir. Durum daha çok topluluğun bizatihi kendisine yapılmış bir saldırı olarak görülmekte ve bir bütün olarak saldırganın dahil olduğu topluluk sorumlu tutulmaktaydı. Neticede de bir kişinin öldürülmesiyle başlayan çatışma topluluklar arasında uzun süre devam eden savaşları beraberinde getirebilmekteydi. Öldürülen kişinin kaybına karşılık olarak onu öldürenin öldürülmesi şeklinde uygulanan kısas İslâmi uygulamada diyet almak ya da diyetsiz bir şekilde bağışlamak şeklinde farklı istisnalarla uygulanmıştır. Diğer yandan öldürülen kişiye karşılık olarak kâtilin öldürülmesini talep etme ve bu talebi gerçekleştirme işinin kime ait olduğu konusu onu geçmiş dönemin intikam töresinden ayırmaktadır.¹⁵

İslâm öncesi kâtil ve yakınlarının maruz kaldıkları uygulamaların ana amacı hiçbir durumda doğrudan ceza vermeye yönelik değildi. Kâtil ya da onun yakınlarından birilerini öldürmek daha çok ölen kişinin yakınlarının şerefini korumak, öldürülen kişiye karşı bir borcu ödeme maksadını taşımaktaydı. Diyet uygulamasının bile, bir ölçüde, öldürülen kişinin yokluğuyla gücünden eksilen topluluğa kaybettiği gücü kazandırmayı amaçlamadığını ifade etmek mümkündür. Hz. Peygamber cahiliye dönemine ait intikam töresinin gereklerini yeni hukuk düzeninde geçersiz saydı. Kısasla birlikte sadece bireysel intikama bir ölçüde imkân vermekle birlikte genel olarak kabile müdahalesini büyük ölçüde sınırladı. Yeni düzende kısas, suç işleyen kişiye verilen bir ceza niteliği taşımaktaydı ki bu durum oldukça yeni bir safhaya işaret ediyordu.¹⁶

14 M. M. Bravmann - Andrew Rippin, *The Spiritual Background of Early Islâm: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 2009), 315-334.

15 Mahfodz Mohamed, "The Concept of Qisâs in Islâmic Law", *Islâmic Studies* 21/2 (1982), 82.

16 J. Schacht, "Kisâs", *Encyclopaedia of Islâm, Second Edition* (Brill, 24 Nisan 2012).

Cahiliye dönemindeki kısas uygulamalarıyla Medine'de Hz. Peygamber'in uygulamaya başladığı kısas pratiği birebir örtüşen uygulamalar değildi. Kur'an-ı Kerim ayetleri üzerinden uygulamayı izlediğimizde kısasın İslami dönemde adam öldürmelerde bizatihi cürmü gerçekleştiren kişiye uygulanması şekliyle cezalandırma ve caydırmaya dönük bir uygulama olduğunu görmekteyiz. Bakara sûresinin 179. Ayeti: "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz." ifadeleriyle kendisinden önceki ayrıntılı kısas açıklamasından sonra uygulamanın gerçekte üzerine kurulu olduğu esasa vurgu yapmaktadır. Cahiliye dönemindeki uygulamalarla karşılaştırmalı olarak yapılan yorumlarda kısasın suçu önlemek bakımından hayati önemi üzerinde durulmaktadır. Öldüren ve öldürülenin cinsiyeti, kabilesi, köle olup olmaması gibi durumlarına bakılmaksızın kâtilin suçuna karşılık bizatihi kendisinin öldürülmesi tamamıyla yeni ve orijinal bir uygulama olarak İslami dönemin en belirgin özelliği idi. Cahiliyede kâtile karşılık onun yakınlarından birisi, bazen birkaçı ve ayrıca cinsiyet ve toplum içindeki farklı konumlar göz önünde bulundurularak farklı şekillerde uygulamalar gerçekleştirilmekteydi. İster bir köleyi olsun ister bir kadını ya da topluluk içinde anlaşmalı olarak yaşayan bir şahsı öldüren her kim olursa olsun yeni durumda bu kişinin kendisinin de öldürüleceğini göz önünde bulundurması gerekecekti. Bu durum sonuçları itibarıyla insanların hayatlarını koruyan, çok basit gerekçelerle adam öldürmenin önüne geçen ve topluma hayat veren yepyeni bir özellikti.¹⁷

İslami pratikte dikkat çeken husus saldırılarda karşılıklılık esasının gözetiliyor olmasıdır. Yapılan saldırıya karşılık verilmesi kutsal olana saldırının hoş görülmediği zaman ve mekanlarda bile izin verilen hatta emredilen bir durumdur. Hukuki olarak doğrudan kişiler üzerinden yürütülen kısas uygulamasının karşılıklılık ilkesi çerçevesinde intikam alma olarak değerlendirilecek durumlar için de denkliğin gözetildiğini görmekteyiz. Uhud savaşında şehit sahâbîlere uygulanan müsl sonrası Müslümanların intikam olarak fazlasıyla karşılık vereceklerine dair tepkileri üzerine inen Nahl sûresin 126. Ayeti: "Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır." bu karşılığın aşırılıktan uzak, misliyle olması gerektiğini ifade etmektedir. Hac sûresi 60. ayet de: "Bu böyle. Bir de kim kendisine verilen eziyetin dengiyle karşılık verir de sonra yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır" ifadeleriyle aynı şekilde ce-

17 Mukâtil b. Suleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Suleymân Ebü'l-Hasen, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), I/159; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Daru Hicr, 2001), III/120-123.

zalandırmaların misliyle yapılması konusunda Müslümanların sahip olması gereken tutumu ifade eden başka bir ayettir.

Kıyasın Müslüman toplum için uygulanması gereken hukuki bir gereklilik olarak vazedildiği Bakara sûresinin 178. ayeti: “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kıyas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kıyas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.” üzerine yapılan değerlendirmeler uygulamanın cahiliye dönemindeki durumuyla ilgili bilgiler de vermektedir. Tartışmaya yer vermeksizin bu ayet ve Hz. Peygamber’in uygulamasının öldürülen kişiye karşılık ancak onun kâtilin öldürüleceğinin ifade edildiği beyan ediliyor. “Köleye karşılık kölenin; kadına karşılık kadının” kıyas edileceğine dair ifade farklı yorumlara sebebiyet veriyor gibi görünse de konuyla ilgili aktarılan hadis ve yorumlar bu ifadenin cahiliye uygulamalarını yeren bir özelliğe sahip olduğunu her bir cana karşılık onun kâtilinin öldürüleceğini ifade etmektedir. Cahiliye döneminde var olan kabilelerin şerefe dayalı üstünlük anlayışları dolayısıyla adaletsiz taleplerinin bazı kabilelerce Müslüman olmalarından sonra da eski anlayışlarını sürdürme eğilimlerini eleştirdiği ifade ediliyor. Savaşan tarafların arabulucularca barıştırılmaları esnasında tarafların kayıpları karşılaştırılır, kaybı fazla olan tarafa her bir kaybın sosyal statüsüne göre diyet bedelleri ödenerek barış sağlanırdı. Ayete nüzul sebebi olarak gösterilen olay da benzer bir duruma işaret ediyor. Buna göre şerefçe üstün olduğunu düşünen kabile kendi kayıplarından köle ve kadınları diğer kabilenin hür bireylerine denk olarak hesaplamak isteyince onlara örfçe uygun olana tabi olmaları tavsiye edilmiştir. Aksi halde öldürülen kişiye karşılık kâtilin öldürüleceğine dair genel hüküm göz önüne alındığında köle ya da kadın bir Müslümanı öldüren kişinin öldürülmemesi düşünülemezdi.¹⁸

Gerek cahiliye döneminde ve gerekse Hz. Peygamber’in İslâm’ı tebliğinden sonraki dönemlerde toplumsal yapı Medine’de bir arada yaşamak şeklinde ama geniş bir coğrafyada sürekli olarak ilişki içinde olunan farklı dini topluluklarla etkileşimi tecrübe etmiştir. Medine’de toplumsal yapının önde gelen ortaklarından Yahudilerin hukuki konularda nihai çözüm mercii olarak Hz. Peygamber’e baş vurmak durumunda olduklarını da göz önünde bulundurduğumuzda Kur’ân’da onlarla ilgili atıfların Hz. Peygamber’in uygulamalarını haber veren hadislerde ise Yahudilerin hukuki uygulamalarından sık sık bahsedildiğini görmekteyiz. Kur’ân cezalar konusunda Yahudilerin oldukça keskin, sınırları belirlenmiş hukuklarından bahsederken bir kısım değişiklik-

18 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I/157-158; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, III/93-120.

lerle kısas konusunun Müslümanlara affetme ve diyet alma şeklinde emredildiğini ifade etmektedir. Kur'ân'ın Yahudi ve Hristiyanlar için eleştiri olarak dillendirdiği ve onları kitaplarını değiştirmekle suçladığı bölüm aslında kısas ve diğer cezai alanlara müteallik hukuki uygulamalardır. Mukâtil b. Süleymân Maide sûresindeki Yahudi ve Hristiyanlarda kan davaları bağlamındaki cezalar hususunu değerlendirirken Yahudi hukukunda kasten adam öldürmenin cezasının diyet kabul etmeye imkân vermeksizin kısas olduğunu; Hristiyan hukukunun ise bağışlama olduğunu belirttikten sonra kısasın onlar için söz konusu olmadığını ama Allah'ın Müslümanlar için kısas, affetme ve diyetin hukuki olarak emrettiğini ifade etmektedir.¹⁹ Taberî'nin aktardığı bilgiler arasında Yahudi hukukunda adam öldürmeler konusunda kısastan başka bir çıkış yolunun olmadığı yönündeki bilgi yer almaktadır. Kısas konusunun en geniş şekilde işlendiği Maide sûresinin "Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefarettir. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir." anlamındaki 45. ayetin nüzul sebebini ifade ederken Taberî de yer verilen bilgiler; Medine Yahudilerinin adam öldürmelerde kısasa baş vurdukları ve hatta kısas konusunda da şerefçe üstünlüğe dayalı olarak birbirlerinin diyetlerini ödemedede farklı miktar uyguladıklarını ve ayrıca zina suçuna recm yerine farklı cezalar tatbik ettiklerinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber'in onların diyetlerini eşitlediği, zina konusunda ise kitaplarında yazılı olduğu üzere recm uygulanması konusunda ısrarcı olduğu görülüyor. İtiraz ettiklerinde ise "cahiliye hükmünü" istedikleri şeklinde eleştirilmektedirler. Ayette yer alan bağışlama durumu Müslümanlarla ilgili olarak değerlendirilmektedir.²⁰ Cahiliye döneminde Arap kabileleri arasında uygulanan kısas İslâmî dönemde bir kısım değişikliklerle üzerinde muvafık kalınan bir uygulama olarak kalmıştır. Önceki dönemde dikkate alınmayan kasti ve kasti olmayan öldürme ayrımı İslâmî dönemde yenilik olarak gözetilmiştir.²¹ Kasıtlı olmayan öldürmelerde kısasen adam öldürme uygulamasına izin verilmemektedir. Kasten olmayan öldürmelerde izlenen yol maruf olduğu üzere karşı tarafa diyet ödenmesi şeklinde gerçekleşmektedir.²² Kasti öldürmelerde de Yahudi geleneğinin aksine affetmenin ve diyet kabulünün çözüm olarak uygulandığı kaydedilmesi gereken bir durumdur.²³

19 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, I/482.

20 et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, VIII/468-482.

21 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, "Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyatihâ ve Hudûdü'l-meâsî elletî Yertekibuhâ Ba'duhum", *Journal of the Iraq Academy*, (1984), 36.

22 Nisa 4/92.

23 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedü's-Şâhîhu'l-Muhtasar* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, ts.), 1312.

2. Diyet

Diyet ödemeyi ve almayı kabul ederek kan davasına son verme, utanç verici bir eylem olarak görünse de²⁴ sonu gelmez öldürmelerin önüne geçmek bakımından önemli uzlaşma aracıdır. Kan davası töresi asıl olarak akıtılan kana karşılık ancak kan dökülmesinin yeğlenmesini istiyor olsa da çıkacak çatışmaların önüne geçilmediğinde bu töre tarafların karşılıklı olarak önemli ölçüde güç kaybetmelerine yol açıyor telafisi mümkün olmayan durumlara neden oluyordu. Bu bakımdan kimi zaman utanç verici olarak görülüp kabulü hoş karşılanmasa da kan parası ödenmesi yoluyla sulha varmak teşvik edilen bir durumdu. Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın şiiri kabile liderlerini aralarında uzun süre devam eden kan davasını diyet ödeyerek bitirmeleri için teşvik eden önemli bir örnektir.²⁵ Gatafân kabilesine dahil aşiretler arasında meydana gelen çatışmalar üç yıllık sürede yaklaşık üç bin deve tutarında diyete mal olmuştu. Savaşan tarafların liderleri Herim b. Sinân ile Hâris b. Avf'a çağrısıyla Züheyr, perişan olan kendi toplumlarının kan paralarını ödeyerek savaşı bitirmelerini sağlamaktadır. Kabile liderliğinin bir gereği de imkânı olmayan topluluk üyelerinin kan paralarını ödemektir.²⁶

Diyet ödemek yoluyla sulha ermeyi kabul edilir kılmak yönünden gelenek rahatlatıcı birtakım yollar üretmişti. Bunlardan bir tanesi; kişi kabile-sinden birisini öldürdüğünde topluluğun ileri gelenlerinin bir araya gelerek maktulün yakınına gidip diyet yoluyla problemi çözmeyi teklif etmeleri üzerine onların bunu kabul etmek için şart olarak gelenekte var olan ok atma yöntemini teklif etmeleridir. Bağlamında ifade edildiği gibi, geleneğe göre havaya bir ok atılır, ok yere düştüğünde ucunda kan olursa intikam olarak kâtilin öldürülmesi temiz dönerse kan parasının kabulü uygun görülürdü. Burada karar vericinin yaratıcı tanrı olduğu gerçeğinden hareketle diyet kabul etmenin bir nevi onun kararına rıza göstermek anlamına gelerek utançtan sıyrılmaya çalışıldığını görüyoruz.²⁷ Öldürülen kişinin kanının ancak mukabilinde kan akıtılmasıyla temizleneceğine inanılan bir gelenekte

24 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî el-Câhız, *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*, ts., 468; Ebu'l-Kâsım Zeyd bin Ali el-Fârisî, *Şerhu Kitâb el-Hamâse Lilfârisî* (Beyrut, Dâr el-Evzâî, 2017), II/151; el-Âlûsî, "Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, "Ukûbâtü'l-Arab fî Cähiliyatihâ ve Hudûdü'l-meâsi elletf Yertekibuhâ Ba'duhum", 40; İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî Ebû Ali Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtemî Ebû Ali Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtemî, *Hiletu'l-Muhâdara*, ts., I/129.

25 Nass, a.g.e, s. 124.

26 Abdulla El Tayib, "Pre-Islâmic poetry", **Arabic Literature to the End of the Umayyad Period** içinde, düzenleyen: A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant ve G. R. Smith, 27-113 *The Cambridge History of Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 69.

27 Ihsan Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabiliyye ve Eseruhâ fi'ş-şi'ri'l-Ümeviyye* (Beyrut: Darü'l-Yakaza, 1964), 127.

yakınların kan parası olarak intikam almaktan vazgeçmeleri oldukça uygunsuz karşılanan bir durumdu. Ne var ki güçsüz toplulukların kendilerinden daha güçlü birilerinden intikam almaları onların kimi zaman yok olmaları anlamına da gelebilmekteydi. Nihayetinde intikam zor kullanılarak alınan, uğruna kan dökülmesi gereken bir vakıya idi. Bu yönüyle özellikle zayıfların bir şekilde rahatlatılmaları gerekiyordu.²⁸ Aynı şekilde güçlü kabilelerin de intikam uğruna girilen savaşlarda verdikleri kayıplar sonrası bir şekilde uzlaşmak durumunda oldukları ayrı bir yaşam zorunluluğu olarak kendisini dayatmaktaydı. Diğer bir husus ise, aileler arasında anlaşma vuku bulduğunda bu anlaşmanın uygulaması maktulün ailesinin onurunu rencide etmeyecek şekilde gerçekleşmektedir. Bin sekizyüzlü yıllarda Arabistan'a yaptığı seyahatlerde şahit olduklarını aktardığı çalışmasında J. L. Burckhardt; Aneze kabilesindeki uygulama hakkında bilgi veriyor. Aracılar üzerinden varılan sulh sonucunda kâtil kişi eşi ve kız çocuğuyla birlikte maktulün ailesinin çadırına giderek aracının hatırına bağışlanma dilemektedir. Yakınını kaybedenlerin cömert olmaları durumunda üzerinde anlaşılan diyetten bir deve ayrılarak kız çocuğu için hediye edilir yani diyet miktarı bir deve eksik alınır. Devamında bir deve kesilerek karşılıklı taraflara aileleriyle birlikte ziyafet verilir.²⁹

Ödenecek diyet miktarı maktulün ait olduğu kabile ve kendi toplumundaki pozisyonuna göre değişiklik gösterebiliyordu. Deve üzerinden ödenen diyet miktarı on deve ile bin deve arasında değişiklik göstermekteydi. Genelde on deve olarak ödenen tutar, eğer ölen kişinin kabilesi güçlü ve şerefli sayılan bir topluluksa fazla miktarlarda istenebiliyordu.³⁰ Aynı şekilde ölen kişi kabile reisi ise onun diyeti bin deve ile ödenebiliyordu.³¹ Diyeti asıl olarak kâtilin ödemesi beklenirdi eğer o, üzerinde anlaşılan miktarı ödemekten aciz kalırsa devreye yakınları girmek zorundaydı. Anne ve babası hür ve asil kabile üyesi olan kişi (sarih) için tam diyet ödenirdi. Topluluk içinde anlaşmalı olarak yaşayan halîf ve annesi kabilenin asil üyesi olmayıp babanın sonradan ailesine dahil ettiği bireyler için ödenecek diyet miktarı sarih için ödenenin yarısı olarak uygulanmakta idi. Bu kimselerin öldürülmeleri halinde intikam olarak onlar için hür kabile üyesi öldürülmezdi.³² Aynı şekilde

28 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V / 599.

29 Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, 153.

30 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed es-Suheyli, *er-Ravd'ul-Unf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 2000), 192.

31 Meçhul Müellif, *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Fars ve'l-Arab* (Tahran: Mecma'u'l-Âsâr, 1417H), 214; Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İnbâh 'alâ Kabâili'r-Ruvâh* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 89.

32 Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni* (Beyrut: Daru Sadr, 2008), III / 29-30.

öldürülen kadınlar için de yarım diyet ödemesi uygun görülmekte idi.³³ Diyet ödemelerinde öldürülen kişinin akrabaları diyet ödemekte güçlük çeken fakir kimselerden iseler, belirlenen miktarı on yıla varan bir zaman diliminde peyderpey ödeyebiliyorlardı.³⁴

Diyet ödemelerinde aracılık eden hakemler aralarında uzlaşmaya çalıştığı kabilelerin konumlarını göz önünde bulundurarak bazı kabilelerin ölülere için iki veya üç kat fazla sayıda deve sayısı belirlerken onların öldürdükleri kişiler için bu rakamı standart on deve şeklinde belirliyorlardı.³⁵ Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah'ın kurban edilmemesi karşılığında kâhin kadının fal okları üzerinden yapılacak belirleme ile kesilecek develerin sayısını belirlemek için Kureyş'in kendi aralarında ödedikleri diyeti sorduğunda aldığı cevaptan anladığımız kadarıyla Arapların adam öldürmelerde diyet tutarının belirlenmesinde deveyi bazında ödemeyi esas aldıklarını görüyoruz. Buna göre Kureyş kabilesi arasında diyet uygulamasının önceleri on deve şeklinde gerçekleştiği anlaşılıyor.³⁶ Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah'a karşılık olarak yüz deve kurban etmiş olmasından sonra diyet miktarının değişmediği, yüz deve olarak kaldığı ve İslâm'ın da onun uygulamasını aynen devam ettirdiği görülüyor.³⁷ Medine'de yerleşik Benî Nadir, Beni Kurayza'dan tam diyet alırken kendileri diyet ödemek durumunda kaldıklarında yarım ödüyorlardı. Kendilerini Kurayzalılardan daha şerefli sayarak uyguladıkları bu eşitsizlik dava konusu olarak Hz. Peygamber'e geldiğinde o, aradaki eşitsizliği gideren bir karar vermiştir.³⁸ Diyet ödemelerinin genellikle ehlileşmiş hayvanlardan, özellikle deve üzerinden ödenmesi yaygın bir uygulama olsa da hurma ile de ödemelerin gerçekleştiği görülmektedir.³⁹

Araplar arasında kabul gören anlayışa göre katli durumlarında anlaşmaya varılan diyet miktarı kişinin kabile içerisindeki durumu, sınıfı ve hatta hangi kabileye ait olduğuna göre değişiklik gösterebiliyordu. Sıradan bir kölenin öldürülmesiyle kölelikten azat edilmiş bir mevlânın katli eşit tutulmuyordu. Aynı şekilde bir kabile reisiyle normal bir kabile üyesinin diyeti de asla

33 Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Çarîbu'l-Hadîs* (Bağdâd: Matba'atu'l-Ânî, 1977), 1229-1230.

34 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V/562,594; el-Alûsî, "Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, "Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyatihâ ve Hudûdü'l-meâsî elletî Yertekibuhâ Ba'duhum", 60.

35 et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, III/593.

36 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (ö. 151/768) İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 2004), I/82.

37 el-Ezrakî Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullâh el-Çassânî, *Ah̄bâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âsâ* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), I/588; el-Alûsî, "Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyatihâ ve Hudûdü'l-Âsî elletî Yertekibuhâ Ba'duhum", 38.

38 Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-İmîyerî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Hind Şelebî, 1955), I/208.

39 Ali Bardakoğlu, "DİYET", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2023).

eşit kabul edilemezdi. Bazı kabileler asla diyet vermeyi kabul etmezler ama kendi öldürdükleri için diyet kabul ederlerdi. Onlar mutlaka karşı bir öldürmeyle intikam alırlardı.⁴⁰

Bekrî'nin kayda geçirdiği Rebîaoğulları arasında meydana gelen savaş anlatılırken diyet konusunun kabile liderleri için ayrı düşünüldüğünü göstermesi açısından önemli bilgiler veriyor. Diyet ödemesinin garanti altına alınması için karşı tarafa kabile üyelerinden rehinler verilmesi de ayrıca önemli bir bilgi olarak bu bölümde yer alıyor. Anlatılanlara göre Rebîaoğulları'nın alt dallarından Abdülkaysoğulları otlaklarının da sahibi olan Amir'i sebepsiz şekilde öldürüyorlar. Âmir'in aşiretinin önde gelenleri yapılan görüşmeler sonunda Abdülkaysoğulları'nın bin deve karşılığında ödemesi planlanan diyet üzerine anlaşılıyorlar. Bu miktar o gün için on kişinin diyetine tekabül ediyordu. Üzerinde anlaşılan bu develer o gün için kendi topluluklarına ortaklaşa liderlik yapan iki aileye beşer yüz deve şeklinde ödenecekti ve bu ödemeler için rehinler verildi. Hatta bunların arasında bir tane de kadın bulunuyordu. Neticede Benû Âmir beş yüz deveyi teslim edip rehinelerini alırken Abdülkaysoğulları rehinelerini teslim alma konusunda biraz gevşek davranınca durum tezgâh olarak düşünülüp rehineler öldürülüyor. Sonrasında aralarında meydana gelen savaş onların bölünüp parçalanmalarına kadar vardı.⁴¹

Hız. Peygamber'in uygulamasında halîf için yarım diyet uygulaması terkedilerek eşitlik sağlandı. İslâm sarîh kabile üyesi ya da onun bağlantılı kişilerin diyetini tam olarak belirliyordu.⁴² Yahudi ve anlaşmalı diğer topluluklar için de diyet eşit olarak hesaplanmaktaydı.⁴³ Buna karşın Müslümanların öldürdükleri kâfirler için ödenen diyet miktarı yarım olarak değerlendirilmekteydi.⁴⁴ Kafirin öldürdüğü Müslüman içinse iki kat diyet öngörülmekteydi.⁴⁵

Diyet ödemelerinde ödenecek miktarı yüklenen baba tarafından akrabalara âkîle (العائلة) denmekteydi. Kâtilin kendi mülkünün diyet miktarını karşılamadığı durumlarda kabilenin lideri ve kişinin yakınları öldürülen kişi-

40 Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım (ö.425/1034) er-Rakîk el-Kayravânî, *Kutubu's-Surûr fî Evsâfi'l-Enbeze ve'l-Humûr*, ts., II/100-1001.

41 Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdil'azîz b. Muhammed el-Endelüsî Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Semtu'l-Lâli fî Şerhi Emâli'l-Kâli* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), II/100-1001.

42 Ebu'l-Hasen Nûreddîn Alî el-Mollâ Alîyyul-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Lubnân: Dâru'l-Fikr, 2002), VI/2274.

43 Muhammed b. İzzuddîn Abdullatîf b. Abdül'azîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî İbnu'l-Melek, *Şerhu Mesâbihi's-Sunne* (Katar, 2012), IV/135.

44 Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 20.

45 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998), II/628; Alâ'u'd-Dîn Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981), X/612.

nin kanını talep etme hakkına sahip olan yakınlarla diyet ödemekteydiler. Bu kimsenin sorumluluğundan kaçamayacağı bir durumdu. Kölelerin cinayete karışmaları durumunda sahipleri onların diyet sorumluluğunu yüklenmek durumunda değillerdi.⁴⁶ Cahiliye dönemindeki bu uygulamanın İslâmi dönemde de uygulandığını, diyet ödemenin ortak bir sorumluluk olarak kişinin akrabalarını da kapsayacak şekilde değerlendirildiğini görüyoruz.⁴⁷ Hz. Peygamber'in uygulamasında diyet ödeme sorumluluğunun yakınlarla yüklediği ve onun ödenecek diyetin yine kişinin yakınlarına ödenmesi gerektiğine hükmettiğini görmekteyiz.⁴⁸ Diyet ödemedeki topluluğun her zaman etkin olarak ödenecek miktarı üstlenmek konusunda sorumluluk aldığını söylemek güçtür. Kişinin babası, dedesi, amcaları ve amca çocukları diyet ödeme konusunda ortak sorumluluğu paylaşıyor olsalar da kasıtlı ve planlanarak yapılmış bireysel adam öldürmelerde kişinin tek başına kendi diyetini ödemek durumunda kaldığını görmekteyiz. Bu durum biraz da kâtilin ekonomik durumuyla ilgilidir. Durumu ödemeye müsait olduğunda saldırgan kişi akrabalarına fırsat bırakmadan kendisi ödemede bulunmaktaydı.⁴⁹

Diyet ödemekle yükümlü yakınlar (akîle) kişinin aşiretinden teşekkül etmektedir.⁵⁰ Sorumluluk alan yakınlar baba tarafından olan erkek akrabalar dır. Ölümüne sebep olan kimsenin kardeşleri öncelikli olarak diyeti ödemekle yükümlüdürler. Diyet ödeme yükümlülüğü altına girildiğinde bu kardeşler üç yıllık zaman aralığında üzerinde anlaşılan miktarı öderler. Kişinin kardeşleri yok ya da onların gücünü aşan bir durum varsa amcazadeler sorumluluk üstlenmek durumundadır. Onları aşan bir durum olursa bu kez bir üst akraba topluluğuna yani büyük dededen çoğalan yan akrabalar sorumluluk üstlenir. Onların da yetersiz kaldığı durumda bir üstteki dedenin dedesinden çoğalan akrabalar sorumluluk altına girmektedirler. Kişinin diyetini ödeyecek herhangi bir yakını bulunmadığında onun diyeti beytûlmalden ödenmek durumundadır. Kasti olarak öldürmelerde kişinin yakınları diyet ödemek sorumluluğu altında olmazlar.⁵¹ Hicretin hemen ardından Hz. Peygamber tara-

46 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V/595.

47 Nurit Tsafir, "The 'Aqila In Hanafi Law: Preliminary Notes", *The Islamic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook* (Leiden: Brill, 2011), 221.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahhîh Buhari* (al-Riyad: Baytû'l-Efkâr al-Düveliyye lî'n-Neşr, 1998), 1317; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875) Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi' u's-sahîh* (Riyad: Beytû'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998), 697.

49 Michael Lecker, *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 2004), 95.

50 Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib* (thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr), I-II, Halep, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399H., s. 324.

51 Ebû Mansûr Muhammed b. Aşmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Beirut, 2001), I/158-160.

ından akdedilen anlaşmanın diyet ve fidyelerin ödenmesi ile ilgili kısmında Mekke'den hicret eden Kureyşli Müslümanların bir bütün olarak ortaklaşa mükellefiyetleri söz konusu iken Ensar'dan Benî Evs ve Benî Hazrec'e ait akraba topluluklarının birer birer sayılarak onların diyet konusunda geleneksel uygulamaları üzere kendi aralarında dayanışarak ödemeler yapmaları kararlaştırılmıştı.⁵² Diyet hususunda hem ödenecek miktar hem de ödemede bulunacakların kimler olacağı hususunda Medineli topluluklar yönünden yeni bir yaklaşım olmadığı görülmektedir. Kabile batınlarının kendi diyetlerini iç dayanışmalarıyla ödemeleri eski usulde olduğu gibi devam etmekteydi.⁵³ Cahiliye döneminde Akîle, diyet ödeme noktasında sorumlu olmanın yanında sulha varılmayan kan davalarında bir bütün olarak tek tek tüm fertlerinin intikam için öldürülebileceği topluluktur.⁵⁴

Medine'de akdedilen anlaşma; topluluk içerisinde bir akraba topluluğu bulunmayan ya ve diyet parasını ödeyecek gücü olmayan kimselerin borçlarının bütün Müslümanlar tarafından ödenmesini karara bağlıyordu.⁵⁵ İslâm'ın bütün bir bölge ve halkı tarafından tam olarak kabul edilmediği bir dönemde Müslüman olmuş akrabaların müşrik yakınlarınca terk edildiği ve onlara arka çıkılmadığı göz önüne alındığında durum daha iyi anlaşılacaktır.⁵⁶

Kabile liderlerinin diyet parasını ödeme noktasında önemli sorumlulukları bulunuyordu. Gerek topluluk içerisinde gerekse farklı topluluklarla yapılan diyet anlaşmalarında garantör olarak yükümlülükleri vardı. Diyet genel olarak bir kerede değil üç yıllık bir zaman dilimine yayılarak ödenmekteydi ve bunun için kefile ihtiyaç duyulmaktaydı. Diğer yandan gazvelerden elde edilen ganimetten aldıkları dörtte birlik paya binaen kabile şeyhlerinin imkânı olmayan kabile fertlerinin diyetlerini ödeme noktasında sorumlu olduklarını görmekteyiz.⁵⁷

Yahudi geleneğindeki katı kuralların aksine İslâm kasti öldürmeler dahil bütün cinayetlerde maktulün yakınlarının kabul etmeleri durumunda

52 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II/142.

53 Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), VI/556; Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'", *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 562.

54 er-Rakîk el-Kayravânî, *Kutubu's-Surûr fî Evsâfi'l-Enbeze ve'l-Hunûr*, II/151; İmâduddîn el-İsbehânî, *Harîdetu'l-Kasri ve Cerîdetu'l-Asr*, ts., II/250.

55 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II/144; R. B. Serjeant, "The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called 'Constitution of Medina'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (Şubat 1978), 21.

56 Lecker, *The "Constitution of Medina"*, 110.

57 Lecker, *The "Constitution of Medina"*, 100-101.

diyet ödeyerek sulha ermeyi ilke olarak kabul etmektedir. Hata sonucu olarak gerçekleşen öldürmelerde diyet ödeme konusu kâtil tarafın hukuki bir hakkı iken bu durum kasti öldürmelerde tamamıyla maktul tarafının bir bağışlaması, lütfu olarak değerlendirilmektedir. Bakara sûresi 178. ayet kısas hükmünü açık şekilde beyan ettikten sonra bunun istisnasının bağışlama ve buna bağlı olarak tarafların birbirlerine gelenekle belirlenen uzlaşma şartları çerçevesinde hareket etmeleri olduğunu? göstermektedir. “Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellekle diyet ödemek gerekir.” Mealindeki ayette açık şekilde diyet ifadesi yer almasa da taammudî öldürmelerde maktulün yakınının rızasıyla diyet kabulünün kastedildiği izah edilmektedir.⁵⁸ Aynı şekilde cinayet durumlarını konu edinen İsrâ sûresi 33. ayette haksız yere öldürülen kişinin velisinin karar verici olarak belirlenmesi ve onun aşırıya gitmemesini: “Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın.” İfadeleriyle beyan eden bölümde velinin bağışlamak, diyet almak ya da kısas istemek şeklinde seçeneklerinin olduğu değerlendirilmektedir.⁵⁹ Görüldüğü üzere Kur’ân ayetleri çerçevesinde değerlendirildiğinde haksız şekilde kasten adam öldüren kişinin işlediği suçun karşılığı tamamıyla karşı tarafın tutumuna bağlı olarak belirlenebilmektedir. Suçu sabit olduktan sonra o kimsenin diyet ödemek istemesi ya da başka talepleri hukuken onun bir hakkı olarak değerlendirilmemektedir. Kan davası töresinde tarafların diyet konusunda anlaşsalar bile kâtilin maktulün ailesinden af dilmesi, bağışlanma talep etmesi gerekli görülen bir durumdu. Diyet kaba şekilde bir alışveriş ve kişilerin varlıkları dolayısıyla karşı tarafın hakkını satın almaları şeklinde değerlendirilmezdi. Her durumda ister diyet olarak develer alınmış olsun isterse karşılıksız şekilde anlaşma vuku bulsun kâtilin öldürülmemesi bir bağışlama ve büyüklük olarak değerlendirilmektedir.

Hata sonucu gerçekleşen öldürmeler ve cezasının değerlendirildiği Nisa sûresinin: “Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mümin köleyi âzat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mümin olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mümin bir köle âzat etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mümin bir köle âzat etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay art arda oruç tutması gerekir. Allah hakkıyla bi-

58 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, I/158; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, III/104-109.

59 et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XIV/583586.

lendir, hüküm ve hikmet sahibidir” mealindeki 92. ayetinde, diyet kavramı sarahaten lafız olarak belirtilmektedir. Diyetin miktarı, nasıl ödeneceği gibi konulara girilmemiş olsa da diyetin hata sonucu adam öldüren kişi tarafından ölenin yakınlarına verilmesi zorunlu bir karşılık olduğu ifade edilmektedir. Önemli bir husus Kur’ân’ın buradaki yaklaşımının meseleyi tamamıyla bireysel hak ve sorumluluklar bağlamında değerlendirmekten çok toplumsal ve siyasi durumları da göz önünde bulundurduğu gerçeğidir. Bu aynı şekilde diyet müessesesine nasıl yaklaşıldığını da gösteren bir ayettir. Öncelikle öldürülen kişi dahil olduğu topluluğun bir ferdi olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu kayıp bireyin bizatihi şahsının ötesinde onun içinde yaşadığı topluluğun kaybı olarak görülmektedir. Bu bakımdan öldürülen kişinin durumu onun Müslüman olup olmamasından daha çok dahil olduğu topluluğun Müslüman omurgayla olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Öldürülen kişinin Müslüman olsa bile siyasi olarak kendi dahil olduğu topluluk Müslüman siyasi birliğin bir üyesi ya da anlaşma yoluyla onun bir parçası değilse onun için diyet ödenmemekte sadece Müslüman bir kölenin azat edilmesiyle yetinilmektedir. Diyet bu şekliyle daha çok topluluğun kaybettiği insan gücünün farklı yönlerden telafisi olarak değerlendirilmektedir. Müslüman ana omurgaya bağlı olmayan bir Müslüman için ödenecek yüklü miktardaki diyetin Müslüman toplumu zayıflatırken onun karşısında olan topluluğu güçlendireceği düşünüldüğünde diyet hükmünün bu yönü daha iyi anlaşılacaktır. Diğer yandan Müslümanlarla anlaşmalı bir topluluktan Müslüman olmayan bir şahsın hataen öldürülmesi durumunda da yakınlarla diyet ödenmesinin hükme bağlandığı görülmektedir. Diyet ödenmesiyle birlikte Müslüman bir kölenin azat edilmesinin zorunlu tutulması ve bunu bulamayanın iki ay peş peşe olmak şartıyla oruç tutmasının gerekliliği ise ayetin üzerinde durduğu ayrı bir konudur. Taberî ayrıca Müslüman toplulukla anlaşmalı ama kâfir olarak hataen öldürülen kişiye ödenecek diyeti kaydederken bunun bir Müslüman için ödenmesi gereken diyetin yarısı olduğunu ifade etmektedir ki bu normalde Müslüman olmayanın Müslüman olana denk tutulamayacağı anlayışıyla belirlenen bir durumdur. Kabile ya da kişilerle anlaşmalı kişiler için ödenecek diyet miktarının cahiliye döneminde özgür asil birey için ödenenin yarısı kadar olduğu düşünülürse konu daha iyi anlaşılacaktır.⁶⁰

3. Kasâme

Kâtilin bariz şekilde ortada olmadığı durumlarda sorumlunun kim olduğunun belirlenmesinde baş vurulan uygulamalardan bir tanesi de kasâme yöntemidir. Cahiliye döneminde yaygın olan bu geleneği Hz. Peygamber de

60 et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, VII/304-336.

sürdürmüştür.⁶¹ Cahiliye döneminde Kureyş kabilesinde kasâme yönteminin ilk uygulayıcısının Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib olduğu bildirilmektedir.⁶² Ticari bir seferde Haddâş b. Abdullah ücret mukabili olarak aynı kervanda bulunan Haşimoğullarından Âmir b. Alkame'yi bir nedenden ötürü darp ediyor ve bu darp neticesinde Âmir vefat ediyor. Onun ölmeden önce Mekke'ye ölüm nedenini bildirir haber gönderdiği ifade edilir. Buna karşın Haddâş yanında Âmir olmadan döndüğünde onun normal şekilde öldüğünü söyler. Durumun açıklığa kavuşması için Abdülmuttalib zanlının yakınlarından elli kişinin yemin etmesini ister. Kâbe'nin yanında Haddâş'ın rahtından (yakınları) Huveytib isimli genç dışında herkes onun suçsuzluğu üzerine yemin ederler. Rivayete göre yemin eden herkes bir şekilde İslâm zuhur etmeden ölmüştü. Kasâme konusunda karar verenin ve onu uygulayanın o zaman Kureyş'in en yaşlısı olan Velid b. Muğire olduğu da aktarılan bilgiler arasındadır.⁶³

Kâtili meçhul cesetlerin bulunduğu yerleşim yerlerinde yaşayan ahali bir bütün olarak cinayet konusunda sorumlu tutulmaktadırlar. Bu sorumluluk caninin bulunması, teslim edilmesi ve diyetinin ödenmesi noktalarında görülür. Kâtilin belli olmadığı ya da teslim olmadığı durumlarda cinayet mahal-line yakın yerleşim yerindeki topluluğa dört gün süre verilmekteydi. Bu süre zarfında onların kâtili bulup teslim etmeleri ya da kan parası ödemeleri istenirdi.⁶⁴ Diğer yandan suçlunun bulunması için topluluğa yemin ettirme yöntemi kullanılan bir araçtı. Bu durumda suçlanan, cesedin bulunduğu noktaya en yakın topluluk olmakta ve onlardan toplu halde kendilerinden herhangi bir kimsenin işlenen cinayette dahillerinin olmadığına dair yemin etmeleri beklenmektedir.⁶⁵ Suçlanan kabile tarafından kabul edilmiyorsa suç reddeden kabilenin ileri gelenlerinin yemin ederek öldürme olayına kendilerinin katılmadığını söylemeleri onları sorumluluktan kurtarmaktaydı.⁶⁶ Kasâme cahiliyede Hicaz bölgesinde yaygın olarak uygulanır ve yalan üzere yemin edenlerin Allah tarafından cezalandırılacağına inanılırdı.⁶⁷ Kâbe'de Hatîm

61 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn (ö.233/848) Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî* (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013), II/21; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilîyâ, 2015), XV/252.

62 Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *Tefsîru Abdurrezzâk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1999), VIII/164.

63 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö.279/893) el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), IX/394-395; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil* (Tantâ: Dâru'l-Besîr, 1408H), I/46-48; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, *el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunenu's-Suğrâ* (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986), VIII/2.

64 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V/489.

65 Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 88.

66 Hardy, *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*, 21.

67 Ebû Bekr b. Ahmed eş-Şeybânî (ö.287/900) İbn Ebî Âsım, *ed-Diyât* (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), I/367.

(الخطيم) denilen yer insanların dua edip yemin ettikleri yerdi. Burada zulm üzere yemin edenlerin helak olacağına inanılırdı.⁶⁸

Hiz. Peygamber'in Medine'de Ensar'dan bir kişinin Hayber yakınlarında ölü bulunmasının ardından kendisine intikal eden vaka konusunda kasâme uyguladığı rivayet edilmektedir. Abdullah b. Sehl'in kardeşi Yahudileri zanlı göstererek müşteki sıfatıyla Hiz. Peygamber'e gittiğinde O, kendisine rahtından elli kişinin iddialarını desteklemek üzere yemin edip etmeyeceklerini soruyor. Onlar şahitlik edemeyeceklerini çükü onunla beraber Hayber yakınlarında sadece kardeşinin olduğunu ve kimsenin de o öldürülürken şahit olarak bulunmadığını ifade ediyorlar. Bazı rivayetlerde maktul yakınlarının Yahudilerden elli kişinin yemin etmesi konusunda itiraz ettikleri ifade edilse de Yahudilerin de yemin etmeyi reddettikleri nakledilmektedir. Sonuç olarak cesedin Yahudilerin mahallinde bulunmasından ötürü Hiz. Peygamber onların diyet ödemelerine karar veriyor. Bunun kasâmenin İslâm'daki ilk uygulaması olduğu aktarılmaktadır.⁶⁹

Yemin ederek suçlamadan kurtulma uygulaması sadece ıssız alanlarda öldüreni belli olmadan bulunan kimselerin kâtilinin belirlenmesi noktasında değil ama adam öldürmekle itham edilen kişinin kendisini suçluluktan arındırması için de geçerli olan bir durumdu. Kişinin suçlu olduğunu gösteren açık bir delilin olmaması ve onun suçu işlediğine dair kabulünün söz konusu olmadığı durumlarda günümüze değin uygulaması devam eden bu yargılama şekli itham edilen kişinin kendisinin ve yakınlarından elli kişinin suçlu itham edilen kişinin işlemediğine dair yemin etmeleri beklenmekteydi. Elli kişinin bir olayın olduğuna ya da olmadığına şahitlik etmesi onların durumu bizzat gözledikleri anlamına gelmiyordu. Bu daha çok onların dayanışmasını ifade etmekteydi. Yemin etmesi beklenen kişilerden biri veya birkaçı farklı bir tutum sergilerse suçlanan taraf otomatik olarak yükümlülük altına girmektedir.⁷⁰

Kâtilin tespiti için yapılan yemin civarda kutsal sayılan türbe benzeri, kabilelerin saygı duydukları mekanlarda yapılmaktaydı. Bu mekanlar normal zamanlarda da günümüzde olduğu gibi insanların ziyarette buldukları, adak kestikleri ve başkaca ritüelleri gerçekleştirdikleri mekanlardı. Türbe benzeri yerlerde yemin merasiminin gerçekleşmesinin önemli nedeni onların

68 Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Ve Mâ Cê Fihâ Mine'l-Âsâr* (Mekke: Mektebetül-Esediyye, 2003), II/23-24.

69 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemi el-Vâkîdî, *el-Megâzî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), II/715; Abdurrezzâk, *Tefsîru Abdurrezzâk*, VIII/164-167; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV/245.

70 Patricia Crone, *From Kavad to Al-Ghazali: Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 - c. 1100* (Aldershot: Ashgate, 2005), 157-158.

yalan söylemeleri durumunda türbenin onları cezalandıracağına inanılmıyordu.⁷¹

Hata sonucu gerçekleşen ölümlerle kargaşa ortamlarında kâtilin açıkça belirlenemediği durumlar ve hayvanların saldırısıyla gerçekleşen ölümlerde karar vericiler söz sahibi olmaktadır. Hayvan saldırısı sonucu öldürmelerde sorumluluk hayvanın sahibine ait olmaktadır. Geleneğe göre hakemler bu durumlarda karar vermekte yetkili olmaktadır ve onların vereceği diyet gibi kararlara uyulmaktadır.⁷²

Hz. Peygamber'in pratiğinde kâtilin tespit edilmesi için çabaladığını görmekteyiz. Suçlanan kişinin sorgulaması öncelikli olarak yapılmakta ve ulaşılan kanaate göre hareket edilmektedir. Kâtil suçunu kabul ettiğinde gerekli hukuki işlem durumun gereklerine göre uygulanmaktadır. Medine'de bir cariye taşıyla öldüren Yahudi bir şahsın durumu bu konuya önemli bir örnektir. Yaralı halde Hz. Peygamber'e getirilen kadın Yahudi'nin ismini veriyor ve suçlamayı kabul ettiğinde kadını öldürdüğü gibi kendisi de kafası taşıyla ezilerek öldürülüyor.⁷³

Kâtilin tespitinin tartışmalı olduğu durumlarda Hz. Peygamber şahit istenmesi ya da yemine başvurulması gerektiğini ifade etmektedir. Şahit yerine cinayeti kimin işlediğine dair delillerin istendiği de görülmektedir. Yemin konusunda ise yapılacak yeminin tıpkı cahiliye uygulamasında olduğu gibi elli kişinin cinayeti kendilerinden birisinin işlemediğine dair yemin etmeleri gerekiyor. Bazı durumlarda yemine gerek bırakmadan ortak bütçeden yüz deve olan diyet miktarının ödendiği de görülmektedir.⁷⁴

Sonuç

Arap toplumunun en büyük problemlerinden bir tanesi olan kan davaları ve bu davaların toplumda gerçekleştirdikleri yıkımın önüne geçmenin en önemli yolu problemlerin hukuk yoluyla çözüme kavuşturulması olmaktadır. Öldürülen insanın kaybının toplumda gördüğü karşılık kriminal boyutun çok ötesinde ailenin ve kabilenin şerefini ve onların toplumun diğer fertleri nezdindeki görünümünü de ilgilendirmekteydi. Problemin çözümü sadece kaybedilen kişinin yakınlarını tatmin etmenin ötesinde onun dahil olduğu bütün bir topluluğu memnun eder nitelikte olmak durumundaydı. Kabileler çoğunlukla güçlerine nispetle duruma müdahil olmaktadır ve güçsüz aileler kayıplarını telefi edemezken güçlüler kendi kayıplarına mükâbil karşı

71 Bertram Thomas, *The Arabs; the Life-Story of a People Who Have Left Their Deep Impress on the World* (New York: Doubleday, 1937), 13.

72 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, V / 587.

73 el-Buhârî, *Sahhih Buhari*, 1311.

74 el-Buhârî, *Sahhih Buhari*, 1315-1316.

tarafa çok daha fazla oranda zarar verebilmekteydiler. Kabileler arasında anlaşma olmaması durumunda on yıllar süren uzun çatışmalarda karşılıklı her iki taraf da büyük oranlarda güç kaybı yaşayabilmekteydi. Bu durum zaman içerisinde farklı etkileşimlerle karşılaşılan problemlerin çözümüne dönük yol çareleri ve hukuki düzenlemelerin gelişmesine yol açmıştır.

İslam her ne kadar öldürülen kişiye karşılık yeni bir ölüme imkan veren bir yaklaşıma izin vermiş olsa da toplulukta maruf olan şekilde diyet ödemek yoluyla sulha gidilmesini özendirmiştir. Hz. Peygamber diyet hususunda sahip olduğu liderliğin bir gereği olarak gerekli gördüğünde ortak bütçeden kan parası ödeme yoluna gitmiştir. Medine’de kaleme alınan ve şehirdeki kabileleri onların tüm alt kollarıyla birlikte zikrederek bağlayan sözleşme, kan paralarının nasıl ödeneceğini belirleyen ve daha çok da cinayet durumunda nasıl davranılacağını söyleyen önemli bir belgedir. Câhiliye’de cinâyet davaları ölen ve öldürülenin yakınları arasında görülen bir problemken yeni durumda konu toplumun bütün fertlerini kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Adam öldüren kimseye koruma bir yana her bir fert katili yakalayıp Hz. Peygamber’in huzuruna yargılanmak üzere getirmekle yükümlü tutulmuştur.

Kıyas ve diyet uygulamasında İslam toplumunda eşitlik esas alınmıştır. Câhiliye çağında bazı güçlü kabileler kendi yakınlarından öldürülen bir kişi için birden fazla kişinin öldürülmesini diyet kabul edeceklerse kendi kayıplarının diyetini normalde ödenenin iki katı isteyip alabiliyorlardı. Yeni düzende güç yerine herkese eşit uygulanan bir adalet sistemi benimsendi.

Cinâyet durumlarında Câhiliye’de takip edilen kıyas, diyet ve cinayet davasının çözümü için takip edilen birçok yol, İslami dönemde korunmuş görünse de asıl değişiklik bu hukukun uygulanmasında görülmüştür. Önceleri merkezi ya da değil tamamıyla özerk bir yargılama düzeninin olmamasına karşılık Medine toplumunda Hz. Peygamber’in bizzat yürüttüğü karar verici bir yargı düzeni mevcut hale geldi. Yeni durumda kâhinler ve benzeri problem çözücü yargılama elemanlarıyla kabilenin kendi ileri gelen üyelerinin oluşturduğu yargılama düzeni de Hz. Peygamber’in otoritesi karşısında anlamsızlaştı.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *Tefsîru Abdurrezzâk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Alîyyul-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî el-Mollâ. *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Lubnân: Dâru'l-Fikr, 2002.
- el-Alûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. "Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyatihâ ve Hudûdü'l-meâsî elletî Yertekibuhâ Ba'duhum". *Jurnal of the Iraq Academy*, 3-85.
- Amr b. Kulsûm, Ebû'l-Esved Amr b. Kulsûm et-Tağlibî (ö.hö39/584). *ed-Divân*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- Arjomand, Saïd Amir. "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'". *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 555-575.
- Bardakoğlu, Ali, "Diyet", TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 31 Ocak 2023. <https://islamsiklopedisi.org.tr/diyet>
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bravmann, M. M. - Rippin, Andrew. *The Spiritual Background of Early Islâm: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: Brill, 2009.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih Buhari*. al-Riyad: Baytü'l-Efkâr al-Düveliyye li'n-Neşr, 1998.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şaḥîḥu'l-Muḥ-taşar*. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, ts.
- Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys*. London: H. Coburn and R. Bentley, 1831.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî el-. *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*, ts.
- Cerîr, Cerîr b. Atiyye el-Kelbî. *Divânu Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980.
- Crone, Patricia. *From Kavad to Al-Ghazali: Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 - c. 1100*. Aldershot: Asghate, 2005. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41057813w>
- Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap - Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dindi, Emrah. "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 577-638.
- Ebû Alî Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtemî, İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, Ebû Alî Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtemî, *Hiletu'l-Muhâdara*, ts.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh. *el-Evâil*. Tantâ: Dâru'l-Beşîr, 1408H.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdil'azîz b. Muhammed el-Endelusi (ö.487/1094). *Semtu'l-Lâlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetu's-Sahâbe*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998.

- el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebbâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ'*. Beyrût: Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1420H.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü'l-Egâni*. Beyrut: Daru Sadr, 2008.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luġa*. I-VIII Cilt. Beyrut, 2001.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Aḥbâru Mekke Ve Mâ Câe Fihâ Mine'l-Âsâr*. Mekke: Mektebetül-Esediyye, 2003.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Ġassânî (ö.250/864). *Aḥbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âsâr*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- el-Fârisî, Ebû'l-Kâsım Zeyd bin Ali. *Şerhu Kitâb el-Hamâse Lilfârisî*. Beyrut, Dâr el-Evzâi, 2017.
- Hardy, Michael James Langley. *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*, 1963.
- el-Hindî, Alâ'u'd-Dîn Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânîfûrî el-Muttakî. *Kenzu'l-Ummâl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London: Macmillan, 10th ed., 1970.
- İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İnbâh 'alâ Kabâilî'r-Ruḡâh*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr b. Ahmed eş-Şeybânî. *ed-Diyât*. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Musannef*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 2015.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. I-II Cilt. Mısır: Hind Şelebî, 1955.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ġarîbu'l-Hadîs*. Bağdâd: Matba'atu'l-'Ânî, 1977.
- İbnu'l-Melek, Muhammed b. İzzuddîn Abdullatîf b. Abdul'azîz b. Emînuddîn b. Firîştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî. *Şerhu Mesâbîhi's-Sunne*. Katar, 2012.
- İmâduddîn el-İsbehânî. *Harîdetu'l-Kasri ve Cerîdetu'l-Asr*, ts.
- İmruülkays B. Hucr, Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvânu İmri'i'l-Kays*. Kahiere: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- el-Kayravânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım er-Rakîk. *Kutubu's-Surûr fî Evsâfi'l-Enbeze ve'l-Humûr*, ts.
- Lammens, Henri. "Le caractère religieux du tar ou vendetta chez les Arabes préislamites". *BIFAO* 26 (1926), 83-127.
- Lecker, Michael. *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 2004. <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/fy0706/2004112422.html>
- Meçhul Müellif. *Nihâyetü'l-Ereb fih Aḥbâri'l-Fars ve'l-Arab*. Tahran: Mecma'u'l-Âsâr, 1417H.
- Mohamed, Mahfodz. "The Concept of Qisâs in Islâmîc Law". *Islâmîc Studies* 21/2 (1982), 77-88.
- Mukâtil b. Suleymân, Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetu't-Târihi'l-Arabî, 2002.

- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998.
- Nass, İhsan. *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi's-Şi'ri'l-Ümeviyye*. Beyrut: Darü'l-Yakaza, 1964.
- Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-. *el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunenu's-Suğrâ*. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Patton, Walter M. "Blood-Revenge in Arabia and Israel". *The American Journal of Theology* 5/4 (1901), 703-731.
- Schacht, J. "Kışâş". *Encyclopaedia of Islâm, Second Edition*. Brill, 24 Nisan 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islâm-2/kis-sas-SIM_4400?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islâm-2&s.q=Kis%C4%81s
- Serjeant, R. B. "The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called 'Constitution of Medina'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (Şubat 1978), 1-42. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00057761>
- es-Suheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed. *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebevîyye*. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 2000.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Daru Hicr, 2001.
- Thomas, Bertram. *The Arabs; the Life-Story of a People Who Have Left Their Deep Impress on the World*. New York: Doubleday, 1937.
- Tsafirî, Nurit. "The 'Âqıla In Hanafî Law: Preliminary Notes". *The Islâmic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*. 219-238. Leiden: Brill, 2011.
- el-Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemi. *el-Megâzî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn. *Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî*. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

KUR'AN-I KERİMDE BULUNAN MÜTERÂDİF KELİMELERİN FARK ÇEŞİTLERİ
AÇISINDAN TAHLİLİ VE TASNİFİ

ANALYSIS AND CLASSIFICATION OF SYNONYM WORDS IN THE QUR'AN IN TERMS
OF THEIR DIFFERENT TYPES

Bu makale, Dr. Öğretim Üyesi Şamil Şahin'in danışmanlığında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan ve 25.12.2019 tarihinde kabul edilen *Kur'an-ı Kerim'de Bulunan Müterâdîf Kelimelerin el-Furûku'l-Lugaviyye Bağlamında Değerlendirilmesi* başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır

Ahmet DAĞ

Dr. Öğr. Üyesi; Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi; ORCID ID: 0000-0001-7923-2434; e-mail: ahmetdag65@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 4 Temmuz 2023 / 4 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Kasım 2023 / 1 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Öz

Kur'ân-ı Kerim'de ortak bir mana etrafında birleşen kelime grupları bulunmakta ve bir mana için bazen birden fazla kelime kullanılmaktadır. Bu tür kelimeler Arap Dilinde "müterâdif" kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kelimeler ortak bir mana etrafında birleşeler de aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Söz konusu makalede müterâdif kelimeler farklılık türleri açısından ele alınmıştır. Buna göre konu üç temel başlık altında ele alınmış ve böylece müterâdif kelimelerin hepsinin aynı seviyede olmadıkları ve birkaç çeşidinin olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Eş anlamlı olduğu düşünülen kelimeler arasında çoğunlukla iştikâk farkı, Kullanım alanı farkı, nicel farklılık, Umûm-Husûs farkı ve nitel farklılıklar bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de bulunan müterâdif kelimeler bu fark çeşitlerine göre tasnif edilmiştir. Yapılan bu tasnif neticesinde müterâdif kelimelerle ilgili üç farklı kategori olduğu tespit edilmiştir. Birinci tip eş anlamlı kelimeler arasında yukarıda saydığımız fark çeşitlerinden hiçbirisi bulunmamaktadır. İkinci tipte yukarıdaki farklardan sadece bir tanesi kesin olarak ön plana çıkmaktadır. Üçüncü tipte ise birden fazla fark ile sözcükler birbirinden ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Terâdüf, Fark, Anlam, Lafız

Abstract

There are word groups in the Holy Quran that unite around a common meaning, and sometimes more than one word is used for a meaning. Such words are expressed with the concept of "müterâdif" in the Arabic Language. Although these words unite around a common meaning, there are some differences between them. In the article in question, alternating words are discussed in terms of their difference types. Accordingly, the subject has been discussed under three basic headings and thus, it has been tried to show that not all the various words are at the same level and that there are several types of them. Among the words that are thought to be synonymous, there are mostly difference in meaning, difference in usage area, quantitative difference, General-Special difference and qualitative differences. Various words in the Holy Quran are classified according to these different types. As a result of this classification, it was determined that there were three different categories related to alternating words. There are no differences between the first type of synonyms that we have mentioned above. In the second type, only one of the above differences stands out clearly. In the third type, words are separated from each other by more than one difference

Keywords: Qur'an, Synonyms, nuance, meaning, wording

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de ortak bir mana etrafında birleşen birçok kelimenin mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin korku paydasında birleşen sekiz (الخشية - الخوف - الرعب - الرهب - الروع - الفزع - الوجع - الفرق), öfke anlamını veren üç (الغضب - الغيظ - السخط), adalet anlamına gelen iki (العدل - القسط) farklı kelime bulunmaktadır. Arap dilinde el-furûku'l-lügaviyye diye tabir edilen alana göre bu kelimeler her ne kadar bir anlam etrafında birleşseler dahi muhakkak surette birini diğerinden ayıran bir fark mevcuttur. Kelimeler çoğunlukla şu farklarla birbirinden ayrılmaktadırlar.

1. İştikâk farkı: En çok karşımıza çıkan fark çeşididir. Bu farklılığa sahip müterâdifler kök anlam itibari ile farklı anlamlara sahiptirler. Bu durum ortak mananın sonradan kazanıldığıнын göstergesidir.
2. Kullanım alanı farkı: Bazı kelimeler aynı anlama sahip olmakla beraber kullanıldıkları yerler, durumlar, zamanlar ve bağlamlar farklı olabilmektedir.
3. Nicel farklılık: Ortak bir manaya delalet eden bazı kelimeler, manayı ifade etme açısından azlık-çokluk, şiddet-hafiflik, büyüklük-küçüklük gibi noktalarda farklılık gösterirler.
4. Umûm-Husûs: Ortak bir manada birleşen sözcüklerden bazısı daha özel durumlarda kullanılırken diğerleri daha genel ve bütün durumlarda kullanılabilirler.
5. Nitel Farklılıklar: Bununla mananın(müsemmanın) her bir kelimedede ayrı bir vasfa veya özelliğe sahip olduğu kastedilmektedir.

Müterâdif kelimeler yukarıda sayılan fark çeşitlerini barındırıp barındırmaması veya aradaki farkın azlığı ve çokluğu açısından üç kısma ayrılmaktadır.

1.1. Birinci Tip Müterâdif Kelimeler (Tam Terâdüf)

Birinci tip müterâdif kelimeler veya "tam terâdüf" ifadesinden kastedilen; aralarındaki farkı tespit etmenin zor olduğu kelimelerdir. Aksi takdirde bu makalede bu tür kelimeler arasında "hiçbir fark yoktur" şeklinde bir iddiada bulunulmamaktadır. Bazı kelimeler arasında ne gibi farklar olduğu hakkında kaynaklarda özellikle ilk dönem sözlüklerde yeteri miktarda bilgi bulunmadığından söz konusu kelimeleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmak güç görünmektedir. İlk defa terâdüfe karşı çıkan ve furûku savunan İbn Arabî (öl. 231/846) de bu durumu şu sözlerle itiraf etmiştir: "Aynı anlama gelen kelimelerden her birinde, diğerinde olmayan bir Husûs vardır ki biz bunların bir kısmını biliyor ve size bildiriyoruz. Ancak bunlardan bir kısmını da bilemeyebilir ve bazı keli-

meler arasındaki farklar bize kapalı kalabilir.”¹ Bu başlık altında “tam terâdüf” ile bu tür kelimeleri kastetmekteyiz. Dolayısıyla birinci tip müterâdifler klasik kaynaklarda genellikle birbiri ile açıklanırlar ki bu durumda verilen bilgiler ışığında kelimeleri birbirinden ayırmak oldukça güçtür.

Kur’ân-ı Kerim’de “tam terâdüf” sayılabilecek örneklerden bir tanesi (رأى- رأى) fiilleridir. “Görme” manası ile ilgili Kur’ân’da zikredilen (رأى- رأى) kelimeleri birinci tip müterâdif olarak değerlendirilebilir.

رأى : Görme manası ile beraber bir şeyin vazıh olması anlamına dayanmaktadır.²

أنس : “Ortaya çıkmak” manası bu kelimeyi görme anlamına gelen diğer kelimelerden ayırmaktadır.³

Bu iki kelimenin Kur’ân’daki kullanımlarına bakıldığında adeta birinin diğerinin yerine kullanıldığı izlenimini veren örneklerle karşılaşmaktadır. Nitekim Hz. Musa’nın Sina dağında ateş görme olayı bazı ayetlerde “reâ” ile anlatılırken bazılarında ise “âneşe” ile anlatılmaktadır.⁴ Hatta iki sözcüğün aynı cümlede kullanıldığı “إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا⁵ / *Hani bir ateş görmüştü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm” demişti.*” ayet-i kerimesi bu konunun en çarpıcı örneğidir. İki kelime ile ilgili yaptığımız çalışmada, konunun başında belirttiğimiz farkın dışında bir fark tespit edemedik. Özellikle furûk ilminin önde gelen müelliflerinden Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009’ dan sonra), “görme” ile ilgili kelimelere ve bu kelimeler arasındaki farklara geniş yer vermesine rağmen yukarıda değindiğimiz noktalara temas etmemiş olması da bu iddiayı doğrulamaktadır.⁶

Bir başka örnek de (السُّخْرِيَّةُ - الاِسْتِهْرَاءُ) kelimeleridir. “سخر” sözcüğünün en temel manası, hakir ve zelil etmektir.⁷ “هزأ” kelimesi klasik lügatlerde çoğunlukla “سخر” ile açıklanmaktadır. Ayrıca kelimenin istif’âl kalıbı da “alay etme” anlamında kullanılmaktadır. Bu durum iki kelimenin eş anlamlı olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. Kelimenin sonundaki hemze, sülâsî mücerredin bazı kullanımlarında tahfife uğrayarak “vav” harfine dönüşür.

1 Abdurrahman b. Ebûbekir Celalettin es-Suyutî, *el-Muzhir fi Ulumi’l-Luga* (Beyrut: 2014), 236; Ali el-Carim, “et-Terâdüf” *Mecelletü’l-Macmai’l-Kahire* (Kahire: 1934), 1/306.

2 Ahmet b. Yusuf es-Semin el-Halebî, *Umdetü’l-Elfaz fi Tefsiri’l-Eşrefi’l Elfaz* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 2/58.

3 Hüseyin b. Muhammed Râgıp el-İsfehanî, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (İstanbul: 1986), 94.

4 Kasas, 28/29.

5 Taha, 20/10.

6 Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, thk. Muhammed Basîl (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 86-95

7 İbn Faris, Ebû’l-Huseyn Ahmet b. Faris. *Mekayisu’l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: y.y.1979), III/144.

Kur'ân'da bu şekildeki kullanım birçok yerde zikredilmektedir: (أَتَّخِذْنَا هُزُؤًا)⁹.

Söz konusu iki kelimenin Kur'ân'daki istimali göz önünde bulundurulduğunda anlamsal yönden benzerlikleri dikkat çekmektedir. Örneğin “وَلَقَدْ أَتَّخِذُوا مِنْ بَعْضِ آيَاتِنَا هُزُؤًا” / “(Ey Muhammed!) Ant olsun, senden önce de birçok peygamber alaya alınmıştı da onlarla alay edenleri, alay ettikleri şey kuşatıp mahvetmişti” ayetinde iki kelimeyi anlam açısından birbirinden ayırmak oldukça güçtür.

Kur'ân'da “kalbi mühürlemek, kulağı mühürlemek” ifadelerinde geçen mühür manası iki farklı sözcük ile ifade edilir. Aşağıdaki ayetler iki kelimenin kullanım bağlamları arasındaki benzerliği göstermektedir.

طبع

- طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ¹¹ / Allah onun üzerini, küfürleri sebebiyle mühürlemiştir.
- وَنَطَّبِعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ¹² / Biz onların kalplerini mühürleriz de artık onlar işitmezler.
- طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَهُمْ وَأَبْصَارِهِمْ¹³ / Allah onların kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlemiştir.

ختم

- خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ / Allah onların kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlemiştir.
- الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ¹⁴ / Bu gün ağızlarını mühürleriz.
- وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ¹⁵ / Allah onun kulağını ve kalbini mühürledi.

Ayetlerde görüldüğü gibi iki sözcüğü birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Ancak yine de kaynaklarda iki fark kaydedilmektedir.

1. “tab”, “matbûun” üzerinde lazımlî ve sabit bir eserdir. Bu mana “hate-me” sözcüğünde mevcut değildir.¹⁶
2. طبع sözcüğü daha geneldir.¹⁷

8 Bakara, 2/67.

9 İbn Manzûr. *Lisanu'l- Arap* (Beyrut: y.y. ts.), 2/183.

10 En'âm, 6/10.

11 Nisa, 4/155.

12 Araf,7/100.

13 Nahl, 16/108.

14 Yasin, 36/65.

15 Casiye,45/23.

16 Ebû Hilâl, *el-Furûk*, 85.

17 Ebû Hilâl, *el-Furûk*, 85; Râgıp el- İsfahanî, *el-Müfredât*, 515.

1.2. İkinci Tip Müterâdif Kelimeler (Nâkıs Terâdüf)

İkinci tip müterâdifler grubuna aldığımız kelimeler bir noktada kendi mürâdifine karşı farklılık arz etmektedir. En azından üçüncü tip müterâdiflere nazaran daha az farklılık göstermektedirler. Bu tür kelimeleri aşağıda fark türüne göre ayrı başlıklar halinde ele aldık.

1.2.1. Derece Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

Ortak bir manaya delalet eden bazı kelimeler, manayı ifade etme açısından azlık-çokluk, şiddet-hafiflik, büyüklük-küçüklük gibi noktalarda farklılık gösterirler. Bu anlamda açlığın farklı derecelerini ifade eden (الجوع – المخصصة – المسغبة) kelimeleri konumuza örnek teşkil etmektedir.

الجوع : Tokluğun zıddı olarak kullanılan “جوع” kelimesi, midenin boş olması sebebiyle canlıların duyduğu acıyı ifade eder.¹⁸

المخصصة : Aslında zayıf ve cılız olma durumunu ifade etmekle beraber şiddetli açlık anlamına da gelmektedir. Zira şiddetli açlık durumunda karın bölgesi zayıflayıp içe doğru büzülür. Bundan dolayı bu kelime şiddetli açlığı ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁹

المسغبة : Yorgunluk ile beraber açlığı ifade eder. Bazı dil bilginlerine göre yorgunluk ve susuzluğu ifade etmektedir.²⁰

Bu kelimelerin aralarında bulunan farklara dikkat ettiğimiz zaman, her birinin kökeninde açlık manası mevcut²¹ olmakla beraber farklı bir açlık çeşidini ifade ettiğini görmekteyiz. Bunlardan en hafifi “جوع”, en şiddetlisi “المخصصة” kelimesidir. “المسغبة” lafzı da şiddetli açlığı ifade etmekle beraber o, daha çok ifade ettiği “yorgunluk” manası ile diğerlerinden temayüz etmektedir. Bu üç kelimenin Kur’ân-ı Kerim’deki kullanımlarında da bu farkları müşahede etmek mümkündür.²²

1.2.2. Kullanım Alanı Farkı İle Birbirinden Ayrılan Kelimeler

Bazı kelimeler aynı anlama sahip olmakla beraber kullanıldıkları yerler, durumlar, zamanlar ve bağlamlar farklı olabilmektedir. Örneğin Kur’ân-ı Kerim’de “yemin” anlamını ifade etmek üzere dört kelime kullanılmaktadır. (الحلف – القسم – الألية – اليمين)

18 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, VIII/61.

19 “مخصص” maddesi için bkz: İbn Faris, *el-Mekayis*, II/219; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, VII/29; Zeynüddin Muhammed b. Ebûbekir er-Razî, *Muhtaru's-Sihah*, thk. Hamza Fethullah (Beyrut: y.y. 2001), 196.

20 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “مسغب” maddesi.

21 Şeyh İbrahim Yazıcı, *Nucatu'r-Raid ve Şiratu'l-Varid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevarid*, thk. el-Emir Nedim (Beyrut: y.y.1985), I/122.

22 Bakara, 2/155; Taha, 20/118; Ğaşiye, 88/7.

kelimenin Türkçeye “yemin” ifadesi ile aktarılıyor olması, durumun Arapça açısından da aynı olduğu anlamına gelmez. Hem anlam çerçevesi hem de kullanım alanı açısından her birinin ayrı özellikleri vardır. Kur'ân'daki kullanım farklarını özetle şu şekilde sıralayabiliriz:

- *حلف* kelimesi bünyesinde şüphe anlamını barındırır ve Kur'ân'da, yerine getirilmemiş yeminleri ve çoğunlukla da yalan yere yapılan yeminleri ifade eder.²³
- *قسم* kelimesi diğer kelimelere daha güçlü yeminleri ifade eder ve diğerlerine göre daha genel olup kullanım alanı daha geniştir.²⁴
- *آية* kelimesi bir şeyi terk etmek üzere yapılan yeminlerde kullanılır. Kullanım alanı oldukça dardır. Kur'ân'da sadece iki yerde²⁵ geçmektedir.²⁶
- *يمين* kelimesi istiare yoluyla yemin/kasem için kullanılmış ve zamanla yemin olgusu için kullanılan genel bir isim olmuştur. Bu kelimenin fiil hali yemin için kullanılmaz.²⁷

1.2.3. Umûm-Husûs Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

Ortak bir manada birleşen sözcüklerden bazısı daha özel durumlarda kullanılırken diğerleri daha genel ve bütün durumlarda kullanılabilir. “Anne” sözcüğü ile Türkçeye tercüme edilen (أم - الوالدة) kelimeleri bu tip müteradiflerdendir.

Yapısı itibari ile müennes ism-i fail olan “والدة” sözcüğü, “ولد” maddesinden türemiş olup sadece doğuran anne için kullanılmaktadır. Kök anlamı itibari ile bir şeyin aslı, doğduğu yeri veya şeyi ifade etmektedir. Baba, ebeveyn, oğul, kız, evlat gibi manaları ifade eden birçok lafız bu kökten türetilmiştir.²⁸

Kaynaklarda “أمم” maddesinin aslı itibari ile “القصد” / *kastetmek* manasını ifade ettiği kaydedilmektedir. Lügatlerde bu mana “أُمَّهُ يَوْمُهُ أُمَّاً إِذَا قَصَدَهُ” şeklinde ifade edilmektedir.²⁹ Ayrıca bir şeyin aslı, döndüğü yer, başlangıcı; kendisinin

23 İbn Manzur, *a.g.e.* IX/53; Ebû'l-Hüseyn Ahmet İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: y.y. 1979), II/97; Nisa, 4/62; Tevbe, 9/42; Tevbe, 9/56.

24 Zuhuruf, 43/32; A'râf, 7/21; Enam, 6/109; Maide, 5/3; Vakıa, 56/76; Necm, 53/22; Hicr, 15/44; Zariyat, 51/4; Rum, 30/55; Vakıa, 56/75; İbrahim, 14/44; Maide, 6/109.

25 Bakara, 2/226; Nur, 24/22.

26 Muhammed İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşri, 1984), II/390; ez-Zebidî, Ebû'l-Feyz Murteza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l- Arus min Cevahiri'l-Kamus*, thk. Komisyon (Daru'l-Hidaye, tsz) XXXVII/87; İbn Faris, *Mekayîsu'l-Luga*, I/128; Ragıp el-İsfehânî, *a.g.e.* 84; Taberî, *a.g.e.* IV/456.

27 İbn Manzûr, *a.g.e.* XIII, 438; Bakara, 2/224-225; İbn Faris, *a.g.e.* VI/159; Yazici, *Nucatu'r-Raid* II/151.

28 es-Semin el-Halebî, *el-Umde*, IV/339.

29 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XII/22.

den sonra gelen her şeyi kendinde toplayan gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.³⁰ Kelimenin aslı ile ilgili birkaç farklı görüş ileri sürülmektedir. Birinci görüşe göre kelimenin aslı “*أمهة*” olup, çoğulu “*أمهات*” ve tasğiri ise “*أميئة*” şeklinde gelmektedir. İkinci görüş sahipleri ise “*أمات*” ve “*أميمة*” gibi kullanımlardan yola çıkarak kelimenin aslının “*أم*” olduğunu ifade etmişlerdir.³¹

Temelde “anne” anlamını ifade etmede ortak olan söz konusu iki kelimenin aralarında ne gibi farklar olduğunu tespit etmek için öncelikle hem Kur’ân’da hem de dildeki kullanımlarını karşılaştırmamız gerekmektedir.

Kur’ân’da “valide” kelimesi doğurganlık vasfına bağlı olarak kullanılmıştır. Bu sebeple sadece doğurana “valide” denilmiştir. Bu akrabalık bağı en yüce bağ olduğu için genelde Kur’ân’da iyilik, şefkat, merhamet gibi bağlamalarda kullanılmıştır. Konu ile ilgili örnekler şunlardır:

³² وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ / *Anneler çocuklarını(iki tam yıl) emzirirler.*

³³ لَا تَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا / *Hiçbir anne çocuğu sebebiyle zarara uğratılmaz.*

³⁴ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ / *Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün.*

³⁵ وَبِرًّا بِوَالِدَتِي / *Beni anneme saygılı kıldı.*

“Valide” kelimesinin aksine, kullanım alanı daha geniş olan “umm” kelimesi “anne” manasının dışında başka manalarda da kullanılmaktadır. Kur’ân’da beş farklı manayı ifade etmek için kullanılmıştır.

- Anne : “³⁶فألمه الثلث” / *Üçte bir annesinedir.* “³⁷فرجعناك إلى أمك” / *Seni annene döndürdük.*
- Sütanne: “³⁸وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم” / *Sizi emziren anneleriniz.*
- Bir şeyin aslı: “³⁹أم الكتاب” / *Kitabın anası/aslı*, “⁴⁰أم القرى” / *Şehirlerin anası/Kabe.*
- Hz. Peygamberin eşleri: “⁴¹وأزواجه أمهاتهم” / *O’nun (Peygamberin) eşleri, onların anneleridir.*

30 el-Halil bin Ahmet, *Kitabu'l-Ayn*, VIII, 426; İbn Faris, *Mekayisu'l-Luğa*, I/21.

31 Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 85.

32 Bakara, 2/233.

33 Bakara, 2/233.

34 Maide, 5/110.

35 Meryem, 19/32.

36 Nisa, 4/11.

37 Taha, 20/40.

38 Nisa,4/23.

39 Al-i İmran, 3/7; Rad, 13/39; Zuhuf, 43/4.

40 Enam, 6/92; Şura, 42/7.

41 Ahzab, 33/6.

- Varılacak yer: “فأمة هاوية⁴²” / İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir.

Kur'ân-ı Kerim'in dışındaki kullanımlarda da “umm” kelimesin daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu görmekteyiz. Örneğin samanyoluna “umu'n-nucûm”, misafirpervere “ummu'd-duyûf”, yoksulu gözetleyene “ummu'l-mesakin”, ordu komutanına “ummu'l-ceyş” denmektedir.⁴³

İki kelime arasında mevcut olan bir diğer fark da “umm” kelimesinin aneden daha yukarı nesep için de kullanılmasıdır. Buna karşın “vâlide” sadece anne için kullanılmaktadır. Mesela Havva annemize “Ummuna Havva” denilirken “Vâlidetuna Havva” denilmemektedir.⁴⁴

1.2.4. Nitelik Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

Nitelik farkı ile birbirinden ayrılan sözcüklere baktığımızda müsemmanın/mananın her bir kelimedede ayrı bir vasfa veya özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Sözelimi “kuyu” anlamında ortak olan “bi'r” ve “cübb” (البئر- الجب) kelimelerinin, ilk bakışta aynı anlamı ifade ettikleri zannedilse de aslında ikisi arasında nitelik farkı mevcuttur.⁴⁵ Kur'ân'da “kuyu” manası toplamda üç yerde zikredilirken bunlardan ikisi “cübb”, diğeri “bi'r” kelimesi ile ifade edilmiştir.⁴⁶

Kaynaklarda “جب” kelimesinin hangi tür kuyuları ifade ettiği konusunda aşağıdaki görüşler kaydedilmektedir.

“جب”

- Taş, kerpiç ve benzeri şeylerle, üzeri örtülmemiş kuyu,⁴⁷
- Derin kuyu,
- İçinde çok miktarda su bulunan kuyu,
- Geniş kuyu,
- Büyük kuyu.⁴⁸

“بئر”

Kuyu anlamını ifade eden “بئر” sözcüğü ise taş, kerpiç ve benzeri şeylerle, üzeri örtülmüş kuyu anlamını ifade ettiği nakledilmektedir.⁴⁹

42 Karia, 101/9.

43 Râgıp el-el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 85.

44 el-İsfehânî, *a.g.e.*, a.y.

45 Eyyub b. Musa Ebû'l-Beka, *el-Külliyyat Mu'cemün fi'l-Müstalahati ve'l-Furûki'l-Lügaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997),42.

46 Yusuf, 12/10-15; Hac, 22/45.

47 Mahmut b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf* (Beyrut: 1407), II/304.

48 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, I/284.

49 Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 214.

Kaynaklarda iki kelime arasında ne gibi farklar olduğu açık bir şekilde ortaya konulmamakla beraber yukarıdaki açıklamalardan ve Kur'ân'daki kullanımlardan anladığımız kadarıyla "bi'r" kelimesi, insanlar tarafından kullanılan, yerleşim yerlerine yakın ve bakımlı kuyuları ifade ederken; "cübb" ise insanlardan uzak ve bakımsız kuyuları ifade etmektedir. Aşağıdaki ayetlerde bu mana sezilmektedir.

- ⁵⁰ فَكَأَيُّ مَن قَزِيَّةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَمِى خَاوِيَّةٍ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرِ مَشِيدٍ / *Halkı zulmetmekteyken helâk ettiğimiz, böylece duvarları, çökmüş çatılarının üzerine yıkılmış nice memleketler, nice kullanılmaz kuyular, nice muhteşem saraylar vardır!*
- ⁵¹ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ / *Onlardan bir sözcü, "Yûsuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yaparsanız böyle yapın" dedi.*
- ⁵² فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ / *Yûsuf'u götürüp kuyunun dibine bırakmaya karar verdikleri zaman biz de ona, "Andolsun, (senin Yûsuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin" diye vahyettik.*

Birinci ayette helak edilmiş memleketlerde bulunan saray ve kuyulardan bahsedilmektedir. O halde helak edilmeden öce bu kuyular insanlar tarafından kullanılan ve bakımlı kuyulardır. Bu tür kuyular genelde üzeri taş ve benzeri şeylerle örülü bulunmaktadırlar.

İkinci ve üçüncü ayetlerde ise Hz. Yusuf'un atıldığı kuyu "جَبِّ" sözcüğü ile ifade edilmiştir. Bu kuyunun yerleşim yerlerinden uzak olduğu bilinmektedir.

1.3. Üçüncü Tip Müterâdif Kelimeler (Şibh-i Terâdüf/Mütekârib)

Birden fazla fark ile birbirinden ayrılan müteradif kelimelerin çoğunda istikak farklılığı mevcut olmakla beraber başka nokta veya noktalarda da birbirinden farklılık arz etmektedirler. Bu guruba giren kelimeler müterâdif gibi görünmekle beraber aralarında çok fazla fark bulunmaktadır. Bundan dolayı bu guruba "şibh-i terâdüf" veya "mütekârib" gibi bir isimlendirme daha uygun görülmektedir. Üçüncü tip müterâdif ile ilgili Kur'ân'da çok fazla örnek bulunmaktadır. Aşağıda her bir başlık ile ilgili sadece bir örnek incelenecektir.

50 Hac, 22/45.

51 Yusuf, 12/10.

52 Yusuf, 12/15.

1.3.1. İştikâk ve Kullanım Alanı Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

(ابتهل - دعا)

“ابتهل” lanetlemek “بهل” ve “تباهل” lanetleşmek anlamına gelirken; “ابتهل” ise yalvarmak ve dua etmek anlamında kullanılmaktadır. Bazı kaynaklarda bu maddenin şu üç mana için kullanıldığı kaydedilmektedir: 1. Serbest bırakmak, 2. Bir çeşit dua, 3. Suyun azlığı.⁵³ Ancak anlaşılan kelime her ne kadar içten dua etmek anlamında kullanılsa da asıl itibari ile lanet okumak anlamındadır. Zira toplum bir konuda ihtilafa düştüğünde toplanır ve “içimizde zalim olana Allah lanet etsin” diye dua ederlerdi ve buna “behle” ve “mubahele” derlerdi.⁵⁴

Lanet okumak aslında şiddetli bir talep olduğundan zamanla her türlü samimi dua için kullanılmıştır. Fakat Kur'an bu kelimeyi sadece asli manasında, yani lanetleşmek anlamında kullanmıştır. Kur'an'da bir yerde zikredilen kelimeyi, içten dua etmek anlamında olduğu düşünülse bile yine de ayet lanet ile ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sözcük kendi bağlamında kullanılmıştır.

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ
⁵⁵ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ / Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa, de ki: “Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Sonra gönülden dua edelim de, Allah'ın lânetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.”

Dua sözcüğü ise “وهو أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك” / “Sana ait olan bir ses ve söz ile bir şeyi kendine yönlendirmendir.” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım duanın en temel manasının “çağırma” olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber kelimenin kullanım alanı geniş olup dua, istek, talep, çağrı, iddia, davet, teşvik gibi birçok anlamda kullanılmaktadır.⁵⁶

Bu çeşitliliği Kur'an'ın kullanımlarında da görmek mümkündür. Bu manaları: 1- Dua etmek. 2- “Ah, yetiş ölüm, neredesin!” gibi ifadeler kullanmak. 3- Çağırma. 4- İbadet etmek. 5- Yardım dilemek, istimdat etmek. 6- Talep etmek. 7- Allah'a ibadet etmeye davet etmek veya teşvik etmek 8- Nispet etmek. 9- Adlandırmak. 10- علي ile kullanıldığında beddua etmek şeklinde sıralamak mümkündür. Bazı kaynaklarda ise söz konusu kelimenin Kur'an'daki kullanımlarının beş başlık altında toplandığı görülmektedir.

53 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, I/310.

54 “بهل” maddesi için bkz: el-Cevherî, *Tacü'l-Luga*, V/328; İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, I/310; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XI/71.

55 Al-i İmran, 3/61.

56 “دعو” maddesi için bkz: ez-Zebidî, *Tacü'l-Arus*, XXXVIII/46; İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, II/279;

1. Söz: ⁵⁷...دعواهم فيها سبحانه اللهم... / *Oradaki sözleri/duaları: Allah'ım! Seni eksikliklerden uzak tutarız*
2. İbadet: ⁵⁸...قل أندع من دون الله... / *De ki: Allah'ın dışındaki şeylere mi tapalım?*
3. Nida: ⁵⁹...فدعا ربه أني مغلوب فانتصر... / *O da Rabbine, "Ey Rabbim! Ben yenilgiye uğradım, yardım et" diye dua etti.*
4. İstiğase: ⁶⁰...وادعوا من استطعتم من دون الله... / *Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.*
5. İstifham: ⁶¹...ادع لنا ربك بين لنا... / *Rabbine sor bizim için açılın.*
6. İstemek: ⁶²...ادعوني استجب لكم... / *Benden isteyin ki size cevap vereyim.*
7. Azap: ⁶³...تدعو من ادبر و تولى... / *O (cehennem), (hakka) arka döneni ve (imandan) yüz çevireni çağırır/azap verir.*

Yedinci maddede zikredilen mana Müberred ve Sa'leb tarafından benimsenmiştir. Onlara göre ayetin manası "تعذب من ادبر و تولى" şeklindedir.⁶⁴

Netice itibari ile söz konusu iki kelimenin "talep etmek, istemek" manalarında ortak olduklarını, bununla beraber detayda ve kullanıldıkları bağlamlar açısından aralarında farklar olduğunu görmekteyiz. Buna göre "dua" kelimesi daha geniş bir anlam yelpazesine sahip iken, "ibtihal" sözcüğünün ise sadece zalime beddua etmek manasını taşıdığını görmekteyiz.

1.3.2. İştikak ve Derece Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

(البغي - الطغيان - العتوّ)

İtidalin dışına çıkmak, haddi aşmak anlamlarında ortak olan "البغي - الطغيان - العتوّ" kelimelerinin dilde ve Kur'ân'daki kullanımları itibari ile aralarında bazı farklar mevcuttur.

Temel manası "talep" olan "بغي" sözcüğü bir şeyi elde etmeye çalışırken, ararken, araştırırken itidalin dışına çıkmak anlamına gelir. Sınırı aşmak bazen olumlu bazen de olumsuz olabilmektedir. Örneğin adalet sınırlarını aşıp ihsan sınırına girmek olumlu iken, adaleti aşıp batıla sapmak olumsuzdur.⁶⁵ İbn Faris (öl. 395/1004), "بغي" maddesinin temelinde "talep etmek ve bozgun-

57 Yunus, 10/10

58 Enam, 6/71.

59 Kamer, 54/10.

60 Yunus, 10/38.

61 Bakara,

62 Mümin, 40/60.

63 Mearic, 70/17.

64 Hüseyin b. Muhammed ed-Demeğanî, *İslahu'l-Vücuḥ ve'n-Nezair* (Beyrut: 1983), 173.

65 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 136.

culuk yapmak” olmak üzere iki farklı mananın mevcut olduğunu kaydetmektedir.⁶⁶ Nitekim Kur'ân'daki kullanımlar bu iki mana etrafında yoğunlaşmaktadır. Birinci mana için “Allah'ın rızasını ve rahmetini talep etmeyi” ifade eden ayetleri örnek verebiliriz: ⁶⁷ اِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ ، ⁶⁸ اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى Kelimenin “bozgunculuk, haddi aşmak ve fesat” gibi manaları ifade etmesi ile ilgili bazı ayetler şunlardır:

يَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ / Yeryüzünde haksız yere taşkınlık yapıyorlar.⁶⁹

إِنَّمَا بُغِيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ / Sizin taşkınlığınız sizin aleyhinizedir.⁷⁰

ثُمَّ بُغِيْنَا عَلَيْهِ لِيُضْرَبَهُ اللَّهُ / Sonra ona zulmedilirse, Allah ona yardım eder.⁷¹

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ / Karun Musa'nın kavmindendi ve onlara karşı azgınlık etti.⁷²

Temelde haddi aşmayı ifade eden “طغى” kelimesi, meşru sınırların ve ölçünün dışına çıkmak, haddi aşmak,⁷³ azgınlık etmek; itaatsizlikte aşırıya gitmek; kendini methetmek ve küfürde haddini aşmak; itaatsizlik, azgınlık ve günah işleme fiillerinde aşırıya gitmek anlamlarında kullanılır. Deniz suyu veya dalgalar yükseldiğinde ve normalin dışına çıktığında “طَغَا الْبَحْرُ”, sel kalktığına “طَغَا السَّيْلُ” ve su yükseldiğinde “طَغَا الْمَاءُ” denilmektedir.⁷⁴ Bir şeytan; gurur, ahlaksızlık, inançsızlık ve itaatsizlik Hususunda aşırı olan; Allah'ın (c.c.) yerine veya O'nun haricinde ibadet edilen her şey; doğru yoldan sapan kişi; büyücü; her tür günahın başı manalarına gelen “tâğût” kelimesi de bu maddeden türemiştir.⁷⁵ Râgıp el-İsfehânî (öl. V / XI. yüzyılın ilk çeyreği) söz konusu kelimenin “isyanda aşırıya gitmek” anlamına geldiğini belirttiikten sonra şu ayetleri örnek olarak zikreder:⁷⁶

أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ / Firavun'a git, çünkü o azmıştır.⁷⁷

قَالَ رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يُفْرَطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَىٰ ، Dediler ki: Ey Rabbimiz! Şüphesiz biz, onun bize karşı aşırı davranmasından yahut azmasından korkuyoruz.⁷⁸

66 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, 1/271.

67 İsra, 17/28.

68 Leyl, 92/20.

69 Şura, 42/42.

70 Yunus, 10/23.

71 Hac, 22/60.

72 Kasas, 28/76.

73 Ebû'l-Beka, *el-Kiilliyat*, 584.

74 “طغى” maddesi için bkz: Halil b. Ahmet el-Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî-İbrahim es-Samraî, IV/468; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, XV/7; ez-Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, XXXVIII/492.

75 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, XV/7.

76 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 520.

77 Naziat, 79/17.

78 Taha, 20/45.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ / İnsan azgınlık eder.⁷⁹

Başlığımızın üçüncü sözcüğü olan “عتو” kelimesinin asli manasının “böbürlenmek ve kibirlenmek” olduğu nakledilmektedir.⁸⁰ Ayrıca haddi aşmak, hududu çiğnemek, itaatten çıkmak manalarında da kullanılmaktadır. Kelimenin Kur’ân’daki bağlamını incelediğimiz zaman, müradiflerinden ayrıldığı noktalar da ortaya çıkmış olmaktadır.

وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا / Büyük bir azgınlık/taşkınlık gösterdiler.⁸¹

فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ / Rablerinin emrinden uzaklaşıp azmışlardı.⁸²

عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا / Rabinin emrinden uzaklaşıp azmıştı.⁸³

بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ / Hayır! Onlar azgınlık ve nefrette direnip durdular.⁸⁴

Yukarıda zikredilen ayetlerin siyak ve sibakları bize “عتو” lafzının büyülenme, kibir ve böbürlenme bağlamında kullanıldığı ve bu konularda sınırı aşmayı ifade ettiğini göstermektedir. Hatta bazen kibirlenme lafzı ile beraber kullanıldığı da görülmektedir. “اَسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا”⁸⁵ / “Onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler.” Maddi anlamda büyüklüğü ve yaşın ilerlemiş olduğunu ifade eden bir ayette de “كبر” kelimesi ile beraber kullanılması “عتو” sözcüğünün kullanım alanı ile ilgili bizlere önemli ipuçları vermektedir. Ayette Hz. Zekeriya çok yaşlandığını “بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا” / Ben ihtiyarlığın son boktasına ulaştım.” şeklinde ifade etmektedir. Bu da bize ister kibirlenme ve böbürlenme anlamında olsun ister büyüklük anlamında olsun, sınırları aşmayı ifade ettiğini göstermektedir.

Netice itibarı ile üç sözcük arasındaki farkları şu şekilde özetleyebiliriz: “بغى” lafzı bünyesinde talep manasını barındırdığı için daha çok “bozgunculuk yapmaya çalışmak, fesat çıkması için uğraşmak, bunları talep etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu sebeple diğer iki lafızdan mana itibarı ile daha uzak olduğu görülmektedir. Öte yandan “طغى” ve “عتو” lafızlarının birbirlerine daha yakın olduğu, ancak aralarında derece farkı bulunduğu ve buna göre “tuğyan” lafzı ile ifade edilen isyan ve aşırılığın daha şiddetli olduğu yukarıdaki ayetlerden anlaşılmaktadır.

79 Alak, 96/6.

80 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, IV/225.

81 Furkan, 25/21.

82 Zariyat, 51/44.

83 Talak, 65/8.

84 Mülk, 67/21.

85 Furkan, 25/21.

86 Meryem, 19/8.

1.3.3. İştikak ve Nitelik Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

(المعرفة - العلم - اليقين)

Marifet, bir şeyi tefekkür ederek, onun neticesi ve etkisini düşünmek suretiyle onu idrak etmektir. O halde bir idrak şeklini ifade eden marifet ayrıca tanımak, bilmek, farkında olmak, bulup çıkarmak, keşfetmek, temyiz etmek, tarif etmek, tanıtmak ve tanışmak gibi anlamlarda kullanılır. Bu sözcüğün aslı, muttasıl tetabu' ve sükûnet olmak üzere iki temel manaya dayanmaktadır. Diğer manalar bu iki asla dayanmaktadır. Örneğin; tüyleri peş peşe dizildiği için atın yelesine "عُزْفُ الْفَرَسِ", insanlar peş peşe geldiğinde "جاء القومُ عُزْفًا عُزْفًا", sükûnete vesile olduğu için bilinen, tanınan ve örf halini almış iyi ve güzel şeylere "المعروف", aynı şekilde sükûnete vesile olduğu için güzel kokuya da "العُزْفُ" denilmiştir.⁸⁷

İlim kelimesi, bir delilden neş'et eden bilgi manasına gelmektedir. Bu sebeple bu kelimenin aslı ve ilk ifade ettiği anlamın "alamet" (علامة) olduğu kaynaklarda kaydedilmektedir.⁸⁸ O halde "ilim" (علم), bir delilden, alametten ve eserden neş'et eden bilgi anlamına gelmektedir.⁸⁹ Başka bir tanıma göre ilim, bir şeyi hakikati ile idrak etmektir.⁹⁰ Kur'an'da da çoğunlukla bu anlamı ile yani bilgi ve bilmek anlamında kullanılmakla beraber iki farklı anlama da dikkat çekmemiz gerekmektedir.⁹¹

1. Temyiz: "يعلم - نعلم" fiillerinin bazı kullanımlarına ait zahiri mananın tevhide aykırı düşmesi sebebiyle âlimler bu tür fiillere temyiz etmek, birbirinden ayırt etmek gibi manalar vermişlerdir. "حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ" ayeti bu konuya örnek olarak verilmektedir.

2. İzin: bazı ayetlerde ilim, izin anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. Bu durum, izin mefhumunun temelinde, ilmin olmasından kaynaklanmaktadır. Birinin izni var ise bilgisi var demektir. Bu sebeple "فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ" "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" gibi ayetlerde ilmin izin anlamında kullanıldığı bazı kaynaklarda kaydedilmektedir.⁹²

"Yakîn" kelimesi daha çok bilginin bir sıfatı olarak kullanılmaktadır. Fiil olarak kullanıldığında "kesin ve şüphe götürmez bir şekilde bilmek" anlamını ifade etmektedir. Dolayısıyla ilim ile yakîn sözcüklerini eş anlamlı olarak kabul etmemekteyiz. Çünkü aralarında Umûm-Husûs ilişkisi mevcuttur. Buna göre her yakîn, ilimdir; ancak her ilim yakîn olmayabilir. Kur'an-ı Ke-

87 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, IV / 281.

88 Yazıcı, *Nucatu'r-Raid*, II / 208.

89 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, IV / 109.

90 el- İsfehani, *el-Müfredât*, 580.

91 Ebû'l-Beka, *el-Kiilliyat*, 977.

92 Ebû Hilâl el-Askeri, *el-vücuuh ve'n-Nezair* (Kahire: Mektebetü's-Sekafe, 2007), 340.

rim'deki bazı kullanımlar da yakîn ile ifade edilen mananın ilmin bir derecesi ve sıfatı olduğunu göstermektedir.⁹³

Kur'ân-ı Kerim "yakîn" kelimesini birkaç farklı manada kullansa da bu kullanımlar "kesinlik ve gerçeklik" paydasında birleşmektedirler. Aşağıdaki tabloda bu gerçeği göstermeğe çalıştık.

Kelimenin kullanıldığı mana	Ayet
Kesin bilgi, tasdik	⁹⁴ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ / Onlar ahiretekesin inanırlar.
Ölüm (kesin ve kat'i olduğu için)	⁹⁵ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ / Ölüm sana gelinceye adar.
Kesinlik	⁹⁶ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ / Onu kesinlikle göreceksiniz.
Kesinlik	⁹⁷ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ / Şayet kesin bilseydiniz...
Kesin, doğru haber	⁹⁸ مِنْ سَبَأٍ نَبَأً يَقِينٍ / Sebe'den kesin bir haber ile
Kesinlik	⁹⁹ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا / O'nu kesin olarak öldürmediler.
Kesinlik, gerçeklik	¹⁰⁰ إِنَّ هَذَا لَهَوٌ حَقٌّ الْيَقِينِ / Şüphesiz bu kesin gerçektir.

İlim ile marifet arasındaki farklar şunlardır:

1. Marifet fiil olarak istimal edildiği zaman tek meful alırken ilimden gelen fiiller iki meful alır. Bu iki fiil arasında ki şekilsel farklılıktır.
2. Marifet bir şeyin zatına taalluk ederken ilim ahvale taalluk eder. Bununla ilgili şu cümleyi örnek verebiliriz: "عرفت أباك وعلمته صالحاً" *Babanı tanıdım ve onu salih bildim.*
3. Marifet bazen daha önce kaybettiği, ayrıldığı bir şeyi görünce tanımayı ifade eder.
4. İlmin zıddı cehalet, marifetin zıddı inkârdır. Kur'ân'da buna uygun kullanımlar da mevcuttur: "يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا" / *Allah'ın nimetini biliyorlar/tanıyorlar sonra inkâr ediyorlar.*
5. Marifetin maluma taalluku mufassal bir mahiyet arz eder. Ancak ilmin maluma taalluku bazen mücmel bazen de mufassal olur.
6. "Yakîn" kelimesi ilmin bir sıfatıdır. Örneğin ilme'l-yakin, denilmektedir. Bu kullanım marifet için söz konusu değildir.¹⁰²

93 "يقن" maddesi için bkz: İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, VI/157; ez-Zebidî, *Tacü'l-Arus*, XXX-VI/30; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XIII/457.

94 Bakara, 2/4.

95 Hicr, 15/99.

96 Tekasür, 102/7.

97 Tekasür, 102/5.

98 Neml, 27/22.

99 Nisa, 4/157.

100 Vakıa, 56/95.

101 Nahl, 16/83.

102 Muhammed b. Yakup Firuzabadi, *Besairu Zevi't-Temyiz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (Kahire: 1996), V/ 395.

1.3.4. İştikak ve Umûm-Husûs Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

(البرهان - الحجة - الدليل)

Kesin delil anlamına gelen “برهان” kelimesinin iştikakı ile ilgili kaynaklarda kesin bir yargı bulunmamakta ve konu ile ilgili üç farklı görüşleri sürülmektedir. 1. Bir görüşe göre kelimenin aslı farsça olup sonradan Arapçaya geçmiştir.¹⁰³ 2. Kelimenin aslı, “delil getirmek, açıklamak” anlamına gelen rubai olan “برهن” fiilidir. 3. Kelimenin kökü “cildi beyazladı” anlamına gelen ve sülasi olan “بره” fiilidir.¹⁰⁴ Dil bilimciler “برهان” kelimesinin kesin ve kati delil anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁵

Kastetmek anlamına gelen “حجج” maddesinden türeyen “hüccet” ise doğru maksadı veya hedefi gösteren delil anlamını ifade etmektedir. Birbirine zıt iki durumdan veya şeyden doğru olanını gösteren gösterge demektir. Bu kelime daha çok hasma karşı kullanılan argümanları ifade eder.¹⁰⁶

Delil, bir nesnenin bilgisine ulaşmada vasıta olan şey, bir bilgiyi sağlayan gösterge, nişan, alamet demektir.¹⁰⁷ Delil, bürhana göre daha geniş kapsamlıdır. Her bürhan delildir ama her delil bürhan değildir. Nitekim İsfehânî, delili beş kısma ayırarak bunun en güçlüsünün bürhan olduğunu ifade etmiştir. O'na göre delil beş kısımdır: 1. Kaçınılmaz bir surette kesinliği gösteren deliller, 2. Yanlış olan deliller, 3. Doğru ile yanlışa aynı mesafede olan deliller, 4. Yanlışa daha yakın olan deliller, 5. Doğruya daha yakın olan delillerdir.¹⁰⁸

Yukarıdaki kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda her bir kelimeyi kendi özel manasına uygun bir bağlamda kullandığını görmekteyiz. Sekiz ayrı yerde geçen bürhan kelimesi kesin kanıt, kati delil anlamında kullanılmıştır. Bazı yerlerde peygamberlerin gösterdiği mucizeler bürhan ifadesi ile nitelenmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca belirtilmelidir ki “قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ” / “Şüpheiz size bürhan geldi.” ayetinde malum kelime ile ne kastedildiği ile ilgili üç görüş mevcuttur. Buna göre ayette geçen “bürhan” sözcüğü, Hz. Muhammed / nübüvvet delilleri / hüccet manalarından birini ifade etmektedir.¹¹¹

103 Mevhub Ebû Mansur el-Cevalikî, “بره” *el-Muarrab*, thk. F. Abdurrahim (Dimaşk:1990).

104 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 121; es-Semin el-Halebi, *el-Umde*, I/185.

105 “برهن” maddesi için bkz: İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, XIII/51; ez-Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, XXXIV/251; el-Cevherî, *Tacu'l-Luga*, VI/356.

106 es-Semin el-Halebi, *el-Umde*, I/375.

107 Yazici, eş-Şeyh İbrahim, *Nucatu'r-Raid ve Şiratu'l-Varid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevarid*, II/215.

108 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 121.

109 Kasas, 28/32.

110 Nisa, 4/174.

111 Muhammed b. Cerir et-Taberi, *el-Camiu'l-Beyan*, thk: Ahmet Muhammed Şakir (ysz: 2000), IX/428.

Hüccet kavramının iki taraf arasında gerçekleştiğini veya bir tarafın diğer tarafa karşı argüman kullanmasını ifade ettiğini yukarıda belirtmiştik. Kur'ân bu sözcüğü söz konusu manaya uygun bir şekilde kullanmaktadır. Nitekim aşağıdaki ayet-i kerimelere dikkat edildiğinde "iki tarafın" söz konusu olduğu bağlamlarda kullanıldığı görülecektir.

¹¹² أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ / İbrahim ile tartışanı gördün mü?

¹¹³ قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ / De ki; siz Allah hakkında mı benimle tartışıyorsunuz?

¹¹⁴ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ / Kim seninle onun hakkında tartışırsa...

¹¹⁵ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ / Niçin İbrahim hakkında tartışıyorsunuz?

"Delil" kavramının daha geniş bir muhteva içermesi sebebiyle diğer iki kavramdan daha geneldir. Daha çok yol gösterici alamet, gösterge manalarını ifade etmektedir: ¹¹⁶ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا / Sonra biz güneşi gölgeye delil kıldık. ayetinde de aynı mana söz konusudur.

1.3.5. İştikâk, Umûm-Husûs ve Derece Farkı İle Birbirinden Ayrılan Kelimeler

(التدبّر - الإغْتِبَار - التفكّر - التعقل)

Tedebbür, "arka" anlamına gelen "dbr" kökünden türemiştir. Bu sebeple tedebbür kavramı aslında, işlerin sonunu, akibetini düşünmek anlamına gelirken zamanla genel anlamda düşünmeyi ifade eder olmuştur.¹¹⁷ Sözlüklerde bu kavram daha çok teemmül kavramı ile açıklanır. Teemmül, "eml" kökünden geldiği için aslı itibarı ile beklenti, bekleme, uzun uzun bekleme gibi manaları bünyesinde barındırır. Bu maddeden türeyen "teemmül" ise aslına uygun olarak bir şeye uzun uzun bakmayı, dikkatli bakmayı ve o şey üzerinde dikkatli, iyice ve etraflıca düşünmeyi ifade eder.¹¹⁸ Sonuç olarak tedebbür, işleri enine boyuna düşünmek anlamına gelmektedir.

Bu kavramın Kur'ân'daki kullanımlarına bakıldığında, yukarıda zikredilen lügavî manalara uygun bir bağlamda kullanıldığı ve müradiflerinin onun yerine kullanılamayacağı görülmektedir. " أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرٍ " / Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bu-

¹¹² Bakara, 2/258.

¹¹³ Bakara, 2/139.

¹¹⁴ Al-i İmran, 3/61.

¹¹⁵ Al-i İmran, 3/65.

¹¹⁶ Furkan, 25/45.

¹¹⁷ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/546.

¹¹⁸ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, XI/27.

¹¹⁹ Nisa, 4/82.

lurlardı" Bu ayet-i kerimeyi örnek olarak ele aldığımızda, Kur'ân'da çelişkinin olmadığını görmek için Kur'ân'ın her tarafına bakmak gerekmektedir. Bu durum detaylı ve uzun bir incelemeyi gerektirir. Böyle bir bağlam için en uygun kavram tedebüdür.¹²⁰ Bunun dışında tedebüür sözcüğü bir yerde daha zikri geçmekte ve benzer bir bağlam söz konusu olduğu görülmektedir. (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا¹²¹ / *Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?*)

İ'tibar veya dilimize geçen şekli ile "ibret" kavramları da düşünme ile alakalı kavramlardır. Bir yerden başka bir yere geçmeyi ifade eden "عبر" maddesinden türetilmiştir. Lügatlerdeki malumatlar bizlere, kelimenin ilk kullanımının, nehrin bir kıyısından karşı kıyısına geçmek için vazedildiğini, daha sonra kelimenin kullanım alanının genişlemesi sonucu bütün geçişler ve gidişler için kullanıldığını göstermektedir. İbn Faris, i'tibar kavramının düşünme anlamında kullanılmasının arkasındaki iştikakî alt yapıyı ve bağlantıyı şu şekilde izah eder: Nehirlerin her bir kenarına "عبر" denilmektedir. İ'tibar ise nehrin iki kenarına kıyas yapılarak türetilmiştir. Çünkü her bir kenar diğherinin karşısı ve müsavisidir. Yani aynıdır. Siz dışarda gerçekleşen bir fiilin veya bir olayın sonuçlarını değerlendirip sizde bulunan aynı durumlara karşı ona göre vaziyet almanız icab eder. İşte bu duruma i'tibar veya ibret denilmektedir.¹²²

Sadece bir ayet-i kerimede kullanıldığını tespit edebildiğimiz i'tibar ile altı ayrı yerde zikredilen ibret kavramlarının lügavî manalarına muvafık bir bağlamda istimal edilmektedirler. Benî Nadr Yahudilerinin Medine'den sürgününü konu alan ayetin sonunda "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ¹²³ / *Ey basiret sahipleri ibret alın.*" buyurulmaktadır. Söz konusu kelimelerin, toplumsal bir olayların veya kıssaların ardından zikredilmeleri ve bazı yerlerde¹²⁴ "uli'l-ebzar" ifadesi ile beraber kullanılmaları, kıssalarda çok kullanılmaları bu iki kelimeyi diğher eş anlamlılarından ayıran özellikleri ve kendilerine has bağlamı hakkında bizlere önemli ipuçları vermektedir.¹²⁵

Tefekkür, fikrin harekete geçmesi ve zihnin delillere yoğunlaşp bu konuda çaba sarf etmesidir. "Fikir", bilgiye/maluma götüren, ulaştıran bir kuvve iken, "tefekür", aklın bu işlem sırasındaki nazarî çabasını ifade eder. Bazı dil bilginleri "fkr" maddesinin "frk" maddesinden maktüb olabileceğini belirtmişlerdir. "Frk", bir şeyi, kırsı özünden ayrılısın diye el ile ovmaktır. Yani

120 İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, V / 138.

121 Muhammed, 47 / 24.

122 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, IV / 207.

123 Haşr, 59 / 2.

124 Al-i İmran, 3 / 13; Nur, 24 / 44.

125 Ebû'l-Bekkat en-Neseî, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivi, (Beyrut: y.y., 1999) III / 416.

öze ulaşma çabasıdır. Aynı şekilde “fikir” de bilgi açısından hakikate ulaşma çabasıdır.¹²⁶

Tefekkürün Kur’ân’da istimal edildiği mana ve kullanıldığı bağlamları incelediğimizde diğerlerine göre daha genel olduğunu görmekteyiz. Zira bu kavram, yaratılış, kıssalar ve bir takım şeylerin haram kılınması gibi birçok farklı bağlamda kullanılmaktadır. O halde tefekkür daha genel bir düşünme şeklini ifade etmektedir.¹²⁷

Bu başlık altındaki “التعقل” kelimesi “عقل” maddesinden türemiş olup, sözlükte kök anlam itibari ile “bağlamak, menetmek, alıkoymak, engellemek, tutmak ve idrak etmek” gibi manalara gelmektedir.¹²⁸ Düşünme anlamına gelen “التعقل” sözcüğünün kullanımlarına ve bağlam örüntülerine baktığımızda yukarıda saydığımız temel sözlük anlamlarından bağımsız olmadığını görmekteyiz. Buna göre “التعقل” kelimesi ile ifade edilen düşünme şeklinin iki temel özelliği vardır: 1. En az iki şey arasında bağlantı kurarak gerçekleştirilen bir düşünme şeklidir. 2. Sahibini kötülük yapmaktan koruyan, onu engelleyen ve alıkoyan bir düşünme şeklidir.¹²⁹

Kur’ân-ı Kerim’de, insanların kendilerine verilen akıl nimetini kullanmaları, “te’akkul” edip, önceki olaylarla şu anda yaşananlar arasında bağ kurmak suretiyle yanlışlık yapmaya engel olmaları sürekli vurgulanan bir Husûstur. Kur’ân siyâkında “تعقل/te’akkul”; olaylarla ilkeler arasında derinliğine bağ kurmayı sağlayan, böylece insanın yanlış yapmasını engelleyen melekenin adıdır.¹³⁰ Aşağıdaki ayeti kerimede söz konusu kelimenin, kâinat-taki olaylar arasında “bağlantı kurmak” siyâkında kullanıldığı görülmektedir:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ يَدَيْهِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ / السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ 2.164 - Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.¹³¹

126 el-İsfehâni, *el-Müfredât*, 643.

127 Kelimenin kullanıldığı bağlamlar için bkz: Bakara, 2/219; Al-i İmran, 3/191; Enam, 6/50; Araf, 7/176; Rum, 30/8.

128 Halil b. Ahmet, *Kitabu’l-Ayn*, I/161; İbn Faris, *Mekayisu’l-Luga*, IV/69; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arap*, XI/458.

129 Ebû Hilâl, *el-Furûk*, 75; el-İsfehâni, *el-Müfredât*, 578.

130 Ali Galip Gezgin, “Kur’ân’da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerinde Bir Değerlendirme” *SDÜİF DERGİSİ* (2014), 32/132-174.

131 Bakara, 2/164.

1.3.6. İştikak, Derece ve Kullanım Alanı Farkı ile Birbirinden Ayrılan Kelimeler

(الخبء - الإخفاء - الدس - الستر - المواراة)

Kur'ân'da sadece bir yerde zikredilen "الخبء" kelimesi gizlenmiş, saklanmış şey anlamında kullanılır. Hatta depolama maksadı ile saklanmış şeyi ifade ettiği de nakledilmektedir.¹³² "الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ / Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen" ayetinde söz konusu ifade ile göklerde adeta gizlenmiş yağmuru ve yer altında saklanmış bitkiyi çıkarmanın Allah olduğu belirtildiği tefsir kaynaklarında yer almaktadır.¹³⁴

İkinci kelime olan "الإخفاء" ise genel anlamda setretmek, gizlemek anlamında kullanılmaktadır. Bu yönü ile *izhar*, *ibda'*, *i'lan* gibi mefhumların zıddı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla her türlü gizliliği ifade eder. Kur'ân'daki kullanım da bu minval üzeredir.¹³⁵ "إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ / Şüphesiz yerde ve gökte Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz."¹³⁶

Kullanım alanlarını incelediğimizde, "دسس" kelimesinin anlamında mübalağa olduğu ortaya çıkmaktadır. Genellikle toprak altında saklanmayı ifade eder.¹³⁷ Nitekim Kur'ân'daki kullanımda bu şekildedir: "أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ : Yoksa toprağa mı gömsün onu"¹³⁸

"ستر" gözlerden saklamak için bir şeyi kaplamak anlamına gelmektedir. Bir şeyi gizleyen örtüye ve araca "sitr, sitare" denilmektedir. Dolayısıyla kelimenin "örtü, hicap" gibi ifadelerle beraber kullanımı oldukça yaygındır. Ayet-i kerimede zikredilen "حِجَابًا مَّشْتُورًا"¹³⁹ / *gizli bir perde*¹⁴⁰ ifadesi bu kullanıma örnek teşkil etmektedir.¹⁴¹

Son olarak "ورى" kökünden türeyen "المواراة" kelimesi de gizleme/gizlenme anlamını ifade etmektedir. İnsanoğlu yeryüzünü kapladığı için insana "verâ" denilmektedir. "Arka" anlamına gelen "vera" kelimesi de bu kökten gelmektedir. Bu kelimenin diğerlerinden farkı çoğunlukla utanılacak bir şeyin gizlenmesinde kullanılmasıdır.¹⁴² Nitekim ayette avret yerlerinin

132 el-İsfehâni, *Müfredât*, 271; es-Semin el-Halebi, *Umde*, I/482.

133 Neml, 27/25.

134 Nesefî, *Medariku't-Tenzil*, II/601; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, XIX/298.

135 es-Semin el-Halebi, *Umde*, I/517.

136 Al-i İmran, 3/5.

137 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, IV/281.

138 Nahl, 16/59.

139 İsra, 17/45.

140 İsra, 17/45.

141 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, IV/343.

142 el-İsfehâni, *Müfredât*, 865.

örtünmesi (¹⁴³ يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ / *Avret yerlerinizi örtecek elbise*) bu kelime ile ifade edilirken; müşriklerin kız evlat müjdesi alırken yaşadıkları utanç duygusu sebebiyle kendilerini saklamaları da bu kelime ile ifade edilmiştir. (¹⁴⁴ يَتَوَارَى مِنْ) / *Kendisine verilen kötü müjde yüzünden halktan gizlenir.*)

Netice olarak burada zikredilen beş kelime arasındaki ince farkları şu şekilde özetlemek mümkündür:

الإخفاء : genel bir ifade olup her türlü gizliliği ifade eder.

الخبء : iri bir şeyi gizlemek,

الذس : gizleme konusunda mübalağa ifade eder.

الستر : koruma / vikaye veya engelleme maksadı ile gizleme,

المواراة : utanma sebebiyle gizleme anlamına gelmektedir.

(الخشية - الخوف - الرعب - الرهب - الروع - الفرع - الوجل - الفرق)

Lügatlerde korkmak¹⁴⁵ şeklinde açıklanan¹⁴⁶ "خشية" kavramının Kur'ân'daki kullanımına baktığımızda, iman edenlerin, Allah'ın azamet ve heybeti karşısında bilinçli bir şekilde duydukları derin saygı anlamını ifade ettiğini görmekteyiz. Zira "خشية" marifete dayalı bir korku şeklidir. Bu sebeple ayette şöyle buyrulmaktadır: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* / *Allah'ın kulları arasında O'na bilinçli bir şekilde saygı duyan âlimlerdir.* Bu sebeple Kur'ân'da, müminlerin Allah korkusu çoğunlukla "خشية" kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁴⁷

Sözlükte "خوف", ürperme, ürkme, dehşete kapılma anlamında bir korku türü olarak geçmemektedir.¹⁴⁸ Kötü bir durumun vuku bulma beklentisinden dolayı kalbin duymuş olduğu yakıcı bir ıstırap ve ruhu rahatsız eden, insanı devamlı uyanık tutan bir korku şeklidir.

Kur'ân genelinde "havf" sözcüğünün geçtiği ayetler incelediği zaman, bu ayetlerde zikredilen mananın yaklaşık olarak yarısı maddi ve dünyevi korku ve endişeleri, geri kalan diğer yarısı ise Allah'a saygısızlık etme veya O'na karşı gelme korkusu, azap endişesi, ahiret kaygısı, günah işleme korkusu gibi dini kaygı ve korkuları ifade etmektedir. Kur'ân'da "خوف" kelimesinin

143 Araf, 7/26.

144 Nahl, 16/59.

145 Kur'ân'da korku ifade eden kavramlar ile ilgili müstakil bir çalışma mevcuttur. Bu sebeple biz bu başlığı özet bir şekilde vermeye çalışacağız. Söz konusu çalışma için bkz: Ali Galip Gezgin, "Eş Anlamlılık Bağlamında Kur'ân'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme" *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 16/1 (2003), 38-62.

146 Korku paydasında birleşen kelimeler için bkz: Ebû'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî er-Rummanî, *el-Elfâzu'l-Müteârifetü'l-Müteâribetü'l-ma'na*, thk. Fethullah Salih Ali el-Mısırî, (Mansûre: y.y., 1987), 59; Yazıcı, *Nucatu'r-Raid*, I/218.

147 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 283.

148 İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, II/230.

geçtiği yerlerde, kişinin kendisi için hissettiği korku ile beraber, başkası için duyduğu korku ve endişeler de zikredilmektedir.¹⁴⁹

أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ / *Haydi, girin cennete. Size korku yok. Siz üzülecek de değilsiniz.*¹⁵⁰

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا / *Korku ve ümit kaynağı olarak şimşegi size göstermesi, O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir.*¹⁵¹

Kur'ân'da geçen ve korku çeşitlerinden birini ifade eden kelimelerden biri de “رعب” sözcüğüdür. Bu kelimenin Kur'ân'daki kullanım açısından en önemli özelliği, inkârcıların kalbine, Allah tarafından atılan bir korku olmasıdır.¹⁵²

سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَسْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوِيَهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوًى الظَّالِمِينَ / 3.151 - *Hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri Allah'a ortak koştuklarından dolayı; inkâr edenlerin kalplerine korku salacağız. Barınakları da cehennemdir. Zalimlerin kalacakları yer ne kötüdür.*¹⁵³

وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا / 33.26 - *Allah, kitap ehlinde olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine büyük bir korku saldı. Siz onların bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir ediyordunuz.*¹⁵⁴

Korkunun diğer bir çeşidi olan “رهبة” sözcüğü lügatlerde korkmak, korkup kaçmak, korkulandan uzaklaşmak şeklinde izah edilir. Bu kelimenin en önemli özelliği uzun süreli ve sürekli korkuyu ifade etmesidir. Bu sebepledir ki kendilerini ibadete veren Hristiyan azizlerine “rahip” denilmiştir.¹⁵⁵

لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ / *Onların kalplerinde size karşı duydukları korku, Allah'a karşı duydukları korkudan daha baskındır. Bu, onların anlamaz bir toplum olmaları sebebiyledir.*¹⁵⁶

Çoğunlukla sözlüklerde “havf” kelimesi ile açıklanan “وجل” sözcüğü, korku, korkudan kalbin titremesi, korkulan şey karşısında kazanılan korkulu halet gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'ân'daki kullanımlar, bu kelimenin ifade ettiği korku şeklinin diğerlerinden farklı olduğunu ve “haşyet” kelimesine daha yakın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu kelime saygı, sevgi ve hürmetten kaynaklanan bir ürperti manasını çağrıştırmaktadır.¹⁵⁷

149 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 303.

150 Araf, 7/49.

151 Rum, 30/24

152 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XI/722.

153 Al-i İmran, /3/151.

154 Ahzap, 33/26.

155 “رهب” maddesi için bkz: el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 366; es-Semin el-Halebi, *Umde*/II, 115; İbn Faris, *Mekayisu'l-Luga*, II/447; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, I/436.

156 Haşır, 59/13.

157 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XI/722.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ / Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.¹⁵⁸

وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ / Rablerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler¹⁵⁹.

Ani ve şiddetli korkuyu ifade eden “فزع” kelimesinin ifade ettiği mananın muhtevasını Ebû Hilâl şu şekilde izah etmiştir: “فزع” aniden ortaya çıkan korkudur. Düşman saldırısı, şiddetli ses gibi durumlarda ortaya çıkar. Bu, kötü bir şeyin ansızın ortaya çıkabileceği beklentisinin kalbe verdiği sıkıntıdır.¹⁶⁰

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاجِرِينَ / 27.87 - Sûr'a üfürüleceği ve Allah'ın dilediği kimselerden başka göklerdeki herkesin, yerdeki herkesin korkuya kapılacağı günü hatırla. Hepsi de boyunlarını bükerek O'na gelirler.¹⁶¹

Kur'ân'da sadece bir yerde zikredilen “روع” kavramı da korku ifade eden kavramlardan bir tanesidir. Sözlüklerde genellikle “فزع” kelimesi ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla bu da ani korkuyu ifade etmektedir. Nitekim Kur'ân'da Hz İbrahim'in kendisine insan suretinde gelen meleklerle yiyecek ikram ettiği meleklerin bunu yememesi üzerine bir korkuya kapıldığı ifade edilmektedir. Daha sonra bu korkunun geçmesi şu şekilde zikredilmektedir: “فَلَمَّا¹⁶² دَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ¹⁶³ / İbrahim'in korkusu gidince” Hatta bu bazı kaynaklarda bu korkunun ani gelip geçen tür olduğu da ifade edilmektedir.¹⁶³

Bu başlığın son sözcüğü olan “el-ferak/ “الفرق” kelimesi korku ifade eden kelimelerden bir tanesidir. Aslı itibari ile ayrılmak, parçalanmak anlamına geldiğinden dolayı bu kelime, korkudan kalbin parçalanması anlamına gelmektedir.¹⁶⁴

وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ / Fakat onlar korkudan ödleri patlayan bir topluluktur.¹⁶⁵

Netice itibari ile “havf” kavramı, Allah'a isnadı nadir olmakla beraber korkunun en genel halini ifade eden adeta çatı kavram iken diğerleri özel durumlar için kullanılan her birinin ayrı bir Husûsiyeti olan kavramlardır.¹⁶⁶

158 Enfal, 8/2.

159 Muminun, 23/60.

160 Ebû Hilâl el-Askeri, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, 272.

161 Neml, 27/87.

162 Hud, 11/74.

163 Gezgin, *a.g.m.*, 38-62.

164 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 632.

165 Tevbe, 9/56.

166 Kur'ân'da korku kavramları hakkında geniş bilgi için bkz: Gezgin, *a.g.m.* 38-62.

Sonuç

İlk dönem dil bilginlerinden İbn Arabî müterâdif kelimeleri “farkları bilinen ve bilinmeyen” şeklinde iki kısma ayırırken son dönem dil bilginlerinden Ahmet Muhtar da müterâdif kelimeleri kendi içerisinde “tam terâdüf”, “şibh-i terâdüf” gibi bazı taksimatlara tabi tutmak gerektiğini belirtmektedir.¹⁶⁷ Zira müterâdif kelime guruplarının tamamı birbirlerine yakınlıkları açısından aynı seviye ve aynı derecede değildir. Bu makalemizde teoride kalmış bu düşünceyi uygulamaya gayret ettik. Yaptığımız çalışmada üç tip terâdüf olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Birinci kısım içerisine giren kelimeler arasında farkı bulmak güçtür. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi klasik kaynaklarda bu tür kelimeler arasındaki farka ilişkin yeterli bilgi bulunmaması; ikincisi Kur'an-ı Kerim'de bu tür kelimelerin benzer bağlamlarda kullanılmasıdır. Ancak onun dışında kalan kelimeler arasında bir takım farklar mevcut olup ilgili kaynaklarda bu farklar zikredilmiştir. İkinci tip eş anlamlı kelimeler arasında yukarıda bahsettiğimiz fark türlerinden sadece biri açıkça görülmektedir. Üçüncü tip eş anlamlı kelimeler arasında ise birden çok fark, sözcükleri birbirinden ayırmaktadır.

167 Ahmet Muhtar, *İlmü'd-Delale*, (Kahire: y.y., 1998), 220-221.

Kaynakça

- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tacu'l-Luga ve's-Sihahu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Zekeriyâ Yusuf. Beyrut: y.y., 1990.
- Ebû Hilâl, Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî. *el-Furûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed Basıl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.
- Ebu'l-Beka, Eyyub b. Musa. *el-Külliyat Mu'cemün fi'l-Müstalahati ve'l-Furûki'l-Lügaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- ed-Demeğanî, Hüseyin b. Muhammed. *İslahu'l-Vücuḥ ve'n-Nezair*. Beyrut: y.y., 1983.
- el-Carim, Ali. "et-Terâdüf". *Mecelletü'l-Macmai'l-Kahire*. 1.Cilt. Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, (1934), 303-331
- el-Cevalikî, Mevhub Ebû Mansûr. *el-Muarrab*. thk. F. Abdurrahim. Dımaşk: y.y.,1990.
- el-Ferahidî, Halil b. Ahmet. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Samraî. Beyrut: y.y., 1988.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekat. *Medariku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1999.
- er-Razî, Zeynuddin Muhammed b. Ebûbekir. *Muhtaru's-Sihah*. thk. Hamza Fethullah. Beyrut: y.y. 2001.
- er-Rummanî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî. *el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Müttekâribetü'l-ma'na*, thk. Fethullah Salih Ali el-Mısrî. Mansûre: y.y., 1987.
- es-Suyutî, Abdurrahman b. Ebûbekir Celalettin. *el-Muzhîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1997.
- Firuzabadi, Muhammed b. Yakup. *Kamusu'l-Muhit*. thk. Komisyon. Dımaşk: y.y., 1997.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerinde Bir Değerlendirme" *SDÜİF DERGİSİ* 32, (2014), 132-174.
- İbn Aşur, Muhammed. *et-Tahrir ve't-Tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşri, 1984.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Faris. *Mekayisu'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: y.y., 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmet el-Ensarî. *Lisanu'l-Arap*. Beyrut: y.y., ts.
- Muhtar, Ahmet. *İlmu'd-Delale*, Kahire: Alemü'l-Kütüb,1998.
- Ragıp el-İsfehanî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Darul Kalem, 1412.
- Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebûbekir. *Muhtaru's-Sihah*. thk. Hamza Fethullah. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2001.
- Semin el-Halebî, Ahmet b. Yusuf. *ed-Durru'l-Mesûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*. thk. Ahmet Muhammed Harrat. Dımaşk: Daru'l-Kalem, ts.
- Semin el-Halebî. *el-Umde*, thk. Muhammed Basıl. Beyrut: Daru'l-Kutbi'l-İlmiyye,1996.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekir Celalettin. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Said el-Mendub. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1996.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'ân*. thk: Ahmet Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hicr, 2001.
- Yazici, Şeyh İbrahim. *Nucatu'r-Raid ve Şiratu'l-Varid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevarid*. thk. el-Emir Nedim. Beyrut: y.y.1985.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Murteza Muhammed b. Muhammed. *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. thk. Komisyon. Beyrut: Daru'l-Hiday, ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer Carullah. *el-Keşşaf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

BİR DİBÂCE-İ MESNEVÎ ŞERHİ: EZHÂR-I MESNEVÎ VE ENVÂR-I MA'NEVÎ

SCHOLIA OF THE MATHNAWI'S PREAMBLE: EZHÂR-I MESNEVÎ VE ENVÂR-I MA'NEVÎ

Ersin DURMUŞ

Dr. Öğr. Üyesi; Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları
/ Türk İslam Edebiyatı; ORCID ID: 0000-0002-8532-2580; e-mail: ersin.durmus@asbu.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 14 Eylül 2023 / 14 September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Kasım 2023 / 5 November 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023 / Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



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

Öz

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî-i Ma'nevî*'si İslâm kültür ve medeniyet havzasının ortak değeridir. Bununla birlikte eser, dünya çapında bir şöhre sahibi. *Mesnevî-i Ma'nevî* hakkında farklı dillerde çok sayıda tercüme, şerh ve telif eser yazılmıştır. *Mesnevî-i Ma'nevî*'yi anlamak ve açıklamak amacıyla kaleme alınmış Osmanlı dönemine ait de birçok eser mevcuttur. *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* bu eserlerden biridir. Eser, 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf tarafından kaleme alınmıştır. *Mesnevî-i Ma'nevî* dîbâcesinin şerhleri kategorisinde yer alan bu eser, *Mesnevî*'nin ön sözünün kısmî bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Eserin tespit edilebilen tek nüshası, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Eser, içinde bulunduğu mecmuanın üç yaprağının kenarlarına yazılmıştır. Bu makalede öncelikle 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf'in hayatı ve *Mesnevî*'nin dîbâcesi hakkında bilgi verilmiştir. Eserin tespit edilebilen tek nüshası tanıtılmıştır. Ardından *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* isimli *Mesnevî* dîbâcesinin şerhi şekil, içerik ve şerh yöntemi açısından incelenmiştir. Son olarak şerh metni, çeviri yazısı yapılarak neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mesnevî-i Ma'nevî, Dîbâce, Şerh, 'Alâ'î b. Muhibbî

Abstract

Mevlana Jalaluddin Rumi's *Mathnawi* is the common value of the geography of Islamic culture and civilization. However, the book has a worldwide reputation. Many translations, commentaries and copyrighted works have been written about *Mathnawi* of Rumi in different languages. There are many works written to understand and explain Rumi's *Mathnawi* during the Ottoman Period. *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* is one of these works. The work was written by 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf. This work is included in the category of works explaining the preface of *Mathnawi*. The work can be considered as a partial interpretation of the preface of *Mathnawi*. The only identified copy of the work is in the Ankara University, Faculty of Languages and History-Geography Library. In this article, first of all, information is given about 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf's life and Preface to Mevlana's *Mathnawi*. The only identified manuscript copy of the work has been introduced. Then, the work named *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* was examined in terms of form, content and commentary method. Finally, the commentary text was transcribed and published.

Keywords: *Mathnawi* of Rumi, Preamble, Scholia, 'Alâ'î b. Muhibbî

Giriş

“Mesnevî” terimi bir nazım şeklini ifade etmekle birlikte mesnevî denince akıllara ilk gelen eser Mevlânâ tarafından kaleme alınan *Mesnevî-i Ma'nevî*’dir. Her geçen gün yeni tespitlerle sayısı artan mesnevî örnekleri arasında Mevlânâ’nın *Mesnevî-i Ma'nevî*’sinin ayrı bir yeri vardır. Türk edebiyatında *Mesnevî-i Ma'nevî* ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Bu çalışmalar günümüzde de devam etmektedir. *Mesnevî* asırlar boyunca klâsik Türk edebiyatı sahasına mensup birçok esere kaynaklık yapmıştır. *Mesnevî*’den ilham alan ya da onu örnek alan şairlerin yanı sıra doğrudan *Mesnevî*’yi tercüme ve şerh etme gayretinde olanların sayısı da oldukça fazladır.¹ Hâl böyle olunca Osmanlı dönemi mütercim ve şârihlerinin de kayıtsız kalamadığı *Mesnevî*, üzerinde en çok söz söylenen klâsiklerden biri olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu yönüyle onu müşterek İslâmî kültürün bir mensubu; tercüme ve şerhlerini de müşterek İslâmî kültür tercüme/şerh geleneğinin bir mahsulü saymak yanlış olmayacaktır. Kara, bazı eserlerin neden çokça şerh konusu olduklarını şöyle özetler: “İslâmî ilimlerin hemen her dalında, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda çokça şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından adeta bir geleneğe sahip olmuş kitaplar da vardır. Niçin bu kitapların seçildiği ve uzun tarih boyunca niçin bunlarda ısrar edildiği veya bu eserlerin nasıl, hangi hususiyetleri sayesinde bu dayanıklılığı kazandığı meselesi tek tek eserler üzerinden çalışılmaya değer bir konu olmakla beraber şimdilik okutulmaya elverişli olmak (talimîlik), tasnif ve dilinin muhkemliği (bazen dilinin zorluğu/edebîliği) sistematiklik, belki mezhep ve meşrep uygunluğu, hatta müellifin ve kitabın bereketli kabul edilişi (maneviyeti) gibi âmiller hemen zikredilebilir.”²

Mesnevî-i Ma'nevî de bu ilgi ve iltifata mazhar olmuş eserlerden biridir. “Bu durumun nedenleri arasında elbette siyasî, sosyal, kültürel, edebî vs. sâikler bulunmaktadır. Kanaatimizce *Mesnevî-i Ma'nevî* üzerinde yapılan çalışmaların ağırlıklı sebebi ise pragmatik yaklaşımlarla insanlığa faydalı olma çabası ve dinî gayretlerdir.”³

Esasen Farsça kaleme alınmış bir eser olan *Mesnevî*’nin ünü ve etkisi Fars ve Türk edebiyatları ile sınırlı değildir. “Hacmi, muhtevası, şöreti ve tesirleri bakımından yalnızca Türk edebiyatında değil, dünya edebiyatlarında seçkin bir yere sahip olan *Mesnevî*, birçok şair için kaynak olmuş; dinî, tasavvufî

- 1 Türk Edebiyatındaki *Mesnevî* tercüme ve şerhleri için bk. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yay., 2008).
- 2 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yay., 2014), 33.
- 3 Ersin Durmuş, *Mütercim Şair Olunca Şiiri Şiirle Çevirmek Mesnevî’den İlk 18 Beyit Örneği* (Ankara: İlahiyat Yay., 2023), 19.

ve ahlakî eserler kaleme alan şairler, *Mesnevî*'deki hikâyelere eserlerinde yer vermişlerdir."⁴

'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf'in kaleme aldığı *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* de *Mesnevî-i Ma'nevî*'yi anlama ve anlatma çabaları neticesinde ortaya çıkmış Osmanlı dönemine ait bir şerh metnidir. Bu makalede şârihin hayatı, eserin şekil ve muhteva özellikleri ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Ardından ise yoğun olarak Arapça ve Farsça iktibaslar içeren şerh metni, tespit edilebilen tek nüsha üzerinden çeviri yazısı yapılarak neşredilmiştir. Şârih tarafından tercüme edilmemiş âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîf iktibasları ile diğer Arapça ve Farsça ifadelerin anlamları dipnotlarda verilmiştir. Arapça kişi ve yer adları ile lafzatullah içeren ifadeler, herhangi bir transkripsiyon işareti kullanılmaksızın tek kelime olarak yazılmıştır. Gerekli görülen yerlerde noktalama işaretleri eklenmiştir.

1. 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf⁵

Hayatı hakkında kapsamlı bilgi bulunmayan Alâ'î bin Muhibbî, Sultan II. Selim devrinde yaşamıştır. *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'de ismi, künyesi ile birlikte "'Alâ'î bin Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf"⁶ olarak kayıtlıdır. Bu nüshanın kayıtlı olduğu katalogta ise Yahyâ ismi geçmekte; Muhibbî ise yer almamaktadır. Ancak gerek nüshada gerekse yaptığımız araştırmalarda müellifin künye bilgilerinde Yahyâ kaydına rastlanmamıştır. Bu karışıklığın iki ismin Arapçadaki yazım benzerliğinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Müellifin ismi, *Düstûru'l-Vüzerâ* isimli eserinde de 'Alâ'î bin Muhibbî eş-Şîrâzî eş-Şerîf olarak kayıtlıdır.⁷

Melik Faysal Araştırma Merkezi *Hızânetü't-Türâs* fihristinde⁸ şârih, 'Alâ'î b. Muhibb eş-Şîrâzî ismiyle zikredilir. Kadı Beyzavî'nin, *Envârü'l Tenzîl* isimli tefsirinin muhakkiki Maraşlı Muhammed Abdurrahman, eserin girişinde, 'Alâ'î b. Muhibbî ismine ilaveten parantez içinde Alaeddin Ali b. Muhyiddin

4 Emine Yeniterzi, *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlâna* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013), 37.

5 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Emrah Dokuzlu, *Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Düstûru'l-Vüzerâ" isimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 18-24. ve Mehmet Akif Alpaydın, "'Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019), 439-446.

6 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35/VI), 34a. Katalogta yazarın ismi Muhibbî yerine Yahyâ olarak yazılmıştır.

7 Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî, *Düstûru'l-Vüzerâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 788), 91a.

8 *Hızânetü't-Türâs* (Riyad: Melik Faysal Araştırma Merkezi), 97/32.

Muhammed Eş-şerîf ismini de zikretmiştir.⁹ Bu eserde şârihin vefatı h.945 olarak kayıtlıdır. Bu tarih, muhtelif yerlerinde müellife dair kayıtların olduğu Keşfü'z-Zunûn'daki¹⁰ bilgilerle de örtüşmektedir. Ancak bu tarihe ihtiyatlı yaklaşılmalıdır.¹¹ 'Alâ'î bin Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf ile *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* kaydına da yine *Keşfü'z-Zunûn'da*¹² rastlanmıştır. Alpaydın, *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* ile birlikte 'Alâ'î bin Muhibbî'ye ait, tefsir, kelim, İslam tarihi, Arap Dili, mantık, tasavvuf, siyaset başlıkları altında on yedi eser tespit etmiştir.¹³ Eserlerinden hareketle 'Alâ'î bin Muhibbî'nin Arapça ve Farsçaya vâkıf bir Osmanlı âlimi olduğunu söylemek mümkündür.

2. Dîbâce-i Mesnevî

Bir şerh metni olan *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'nin kaynak metni olması sebebiyle bu bölümde *Dîbâce-i Mesnevî* hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmiştir. *Dîbâce-i Mesnevî*'yi kısaca Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ön sözü ya da girişi olarak tanımlamak mümkündür. Bu giriş, tüm *Mesnevî* nüshalarında bulunmamakla birlikte çoğu nüshada ilk beytin hemen öncesinde tek varağa sığacak şekilde yer almaktadır. Arapça olarak kaleme alınmıştır. *Dîbâce-i Mesnevî* muhteva açısından iki kısımda ele alınabilir. Birinci kısım, eserin muhtevası ve faziletleri; ikinci kısım ise İbn Ahî Türk diye tanınan Ebu'l-Fadâil Hüsâmü'l-Hakk ve'd-Dîn Hasen b. Muhammed b. Hasen'in (Şeyh Hüsameddîn) methiyesi üzerine kurulmuştur. Mevlânâ ikinci kısımda eserini Şeyh Hüsameddîn'in talebi üzere yazmaya / uzatmaya karar verdiğini söyleyerek eserin sebab-i telifini de belirttikten sonra Şeyh Hüsameddîn'in kısa bir biyografisini verir. *Dîbâce-i Mesnevî* dua ile tamamlanmıştır.¹⁴ Çalışmamıza konu olan 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî'nin şerhi ise ağırlıklı olarak *Dîbâce-i Mesnevî*'nin başındaki "usûlü usûli usûli'd-dîn" ifadesinin şerhini içermektedir.¹⁵

9 Kadı Beyzavî, *Tefsiri'l-Beyzavî Envarü'l-Tenzil*, thk. Maraşlı Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyai't- Tûrâsi'l-Arabî, 1418/1998), 1/19.

10 Katip Çelebi (el-Hâc Halife), *Keşfü'z-Zunûn An Esâmî'l-Kütübi Ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 1/193.

11 Dokuzlu ve Alpaydın, 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî'nin *Düstûrul-vüzerâ* isimli eserinin tarihinden hareketle vefatının h. 966'dan sonra olması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Dokuzlu, *Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Düstûrul-Vüzerâ" isimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlili*, 24. ve bk. Alpaydın, "Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi", 441.

12 Katip Çelebi (el-Hâc Halife), *Keşfü'z-Zunûn An Esâmî'l-Kütübi Ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 2/1588.

13 Alpaydın, "Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi", 441447.

14 Dîbâce çevirisi için bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs ve Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 32.

15 (Bu, *Mesnevî* kitabıdır. Bu kitap Allâh Te'âlâya' ulaşma ve yakîn sırlarının keşfi hususunda) dinin usûlünün usûlünün usûlüdür.

Mesnevî-i Ma'nevî ile ilgili yapılan çalışmaların bir kısmını *Dibâce-i Mesnevî* şerhleri oluşturmaktadır. *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin manzum ve mensur tam şerhleri olmakla birlikte dîbâce şerhleri, ilk on sekiz beyit şerhleri, seçme beyit şerhleri gibi kısmî şerhleri de söz konusudur. *Dibâce*, *Mesnevî*'nin konusunu özetlemesi yönüyle de başlı başına bir önemi haizdir. "*Mesnevî*'nin konusu, bizzat *Mesnevî*'nin her cildinin baş tarafındaki Mukaddime'leri, bilhassa birinci cildin başındaki *Dibâcesi* ve ilk on sekiz beyitte ifade edilmiştir."¹⁶ *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin sadece ön sözüne yapılan müstakil şerh metinlerinin olması, esere verilen değeri göstermesi açısından önemlidir.

Son yıllarda artan *Mesnevî* ve Mevlânâ aleyhindeki beyanların bir kısmı da dîbâcenin içeriği ile ilgilidir. Bu hususta fikir beyan edenlerin, yüzlerce yıllık ilmî ve edebî bir birikim anlamına gelen, *Mesnevî*'yi anlamak ve anlatmak için kaleme alınmış eserlere müracaat etmeleri bu konuda isabetli yorum yapmalarına yardımcı olacaktır. Mevlânâ, kitabını tanıtırken Allâhu Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'i anlatan âyetlerini de iktibas etmiştir. Bu edebî bir tarzıdır. Nitekim dîbâcede Mevlânâ, "Az çoğa işaret eder; bir yudum su göle işaret eder; bir avuç buğday büyük bir harmana işaret eder" felsefesiyle eserini Kur'ân'ın açıklayıcısı olarak nitelemiş ve Allâh Teâlâ'nın kabul buyurmasını dilemiştir.¹⁷ Üstelik "Ben cân sahibi olduğum sürece Kur'ân'ın kölesiyim; seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım"¹⁸ diyen bir zâtın, bir eserin ön sözünde İslâm'a zıt fikirler beyan ettiğini, eserini Kur'ân-ı Kerîm ile denk tuttuğunu öne sürmek, ilmî ve bütüncül bir bakış açısından uzaktır. Eserin içeriği ile ilgili yorumların, *Mesnevî*'nin aynı zamanda edebî bir eser olduğu gerçeği göz ardı edilmeden ve anakronizme kapılmadan yapılmasının eseri anlama noktasında daha çok fayda sağlayacağı aşîkârdır.

3. *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*

Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî, *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin kısmî şerhlerinden biridir. Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesinde Üniversite B 35/VI adresinde kayıtlı olan eserin başka bir nüshası tespit edilememiştir. Yazar, eserin *Mesnevî*'nin bazı ibarelerindeki müşkilleri açıklamak üzere kaleme almasından hareketle eseri *Müşkilâtü'l-Mesnevî* ismiyle de zikretmiştir.¹⁹ Eser, metnin başlangıcındaki cümleden hareketle katalogda *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* ismiyle kayıtlıdır. Bu isimlendirme, genel bir yaklaşımdır ve tüm *Mesnevî* ön sözlerinin şerhleri için kullanılabilir. Üzerinde çalıştığımız yazma da bu isim-

16 İsa Çelik, "Klâsiklerimiz / XIII *Mesnevî-i Manevî*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2005), 682.

17 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs ve Hicabi Kırılancı, 32.

18 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, nşr. Bediuzzamân Firûzânfer (Tahran: Neşr-i Râd, 1376/1997), 1387.

19 Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 436-437.

le başlar ancak şârih ilerleyen kısımlarda "...bu risâle-i-şîrîn makâleyi *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî* ile tesmiye idüp tahrîr eyledüm."²⁰ ifadesiyle eserini bizzat isimlendirmiştir. Dokuzlu, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* ile *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'yi iki ayrı başlık altında ele alırken *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî*'nin, müstakil bir eser olmayıp *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'nin bir parçası olabileceği ihtimalini vurgulamıştır.²¹ Kâtib Çelebi, *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'den, *Mesnevî*'deki Arapça-Farsça asıllı kelimelerin alfabetik olarak sıralanarak anlamlarının verildiği bir çalışma olarak bahseder.²² *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'nin içeriğine ve hacmine dair ipuçları veren bu bilgilerden hareketle hacimli bir eser olduğu düşünülebilir. Bu durumda, çalıştığımız nüshanın söz konusu eserden istinsah edilmiş bir parça olma ihtimali de ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu nüshada, *Mesnevî* dîbâcesinin tamamı şerh edilmediği gibi metin, içinde bulunduğu mecmuada derkenar şeklinde ve 33b-36a yaprakları arasında küçük bir hacme sahiptir.

Eserin başlangıç ve bitiş kısımları şu şekildedir:

Baş: 33b

²³[... هذا شرح ديباجهء مثنوى من تصنيفات علائى بن محبى الواعظ الشيرازى...]

Sonu: 36a

²⁴[... ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه...]

Nüsha üzerinde herhangi bir tarih, temellük, istishap, iştirâ, intikal, vakıf, sah gibi kayıt ibaresi yoktur. Hacim bakımından oldukça kısa olan bu şerh metnini şârih de "*murâd idindüm ki bir muhtaşar te'lif eyleyem*"²⁵ ifadeleriyle eserin muhtasar olarak kaleme alındığının altını çizerek değerlendirmektedir. Asıl konu 34b yaprağının ortalarında: "Kâle'l-muħaqqıku'l-müdaqqık: Ve hüve uşülü uşüli uşüli'd-dîn. Ya'nî bu *Meşnevî-i Ma'nevî*, dînüñ uşülünüñ uşülünüñ uşüli'dür" cümleleriyle başlamaktadır. Nitekim eser, meâlen "Bu, *Mesnevî* kitabıdır." cümlesindeki "mesnevî" kelimesi ile "*Mesnevî* kitabı, dinin usûlünün usûlünün usûlüdür." ifadesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu ifadeler üzerinde kalem oynatan şârih, dinî ilimlerdeki birikimini de açıkça yansıttır.

20 Alâ'î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34b.

21 Dokuzlu, *Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Düstûru'l-Vüzerâ" isimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlihi*, 443-444.

22 Kâtib Çelebi (el-Hâc Halife), *Keşfü'z-Zunûn An Esâmî'l-Kütübi Ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 2/1588.

23 Bu (eser), 'Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş-Şîrâzî tarafından hazırlanan *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî*'dir.

24 "Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır..." el-Ahżâb 33/4.

25 Alâ'î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34a.

maktadır. Nitekim konuyu detaylandırırken şeriat, tarikat, hakikat noktalarından hareket etmiş ve gerekli açıklamaları yaparken çok sayıda âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîf kullanmıştır.

Eser besmele, methiyelerle müzeyyen hamdele ve salvele ile dua içeren bir kısım ile başlar. Dört varak sayılabilecek şerh metninin neredeyse beşte birlik kısmı bu girişten oluşur. Metnin bu bölümünün, dilinin ağırlığıyla şerh kısmından bariz bir şekilde ayrıldığı ilk bakışta göze çarpan bir husustur. Şerhler arasında her ne kadar şerh edilmeye muhtaç metinler bulunsun da genel anlamda şerhlerin dili sadedir denebilir. Doğası gereği, müşkil, mübhem, mahfî, kapalı ifadeleri açan, beyan, izhar ve keşf eden şerhler; açıklayıcı, öğretici, yorumlayıcı metinler oldukları için dilleri de o nispetle sadedir. Ancak bu durumun ön sözler, mukaddimeler, dîbâceler için geçerli olduğu pek söylenemez. Nitekim klâsik Türk edebiyatı mahsulü mensur metinlerde giriş bölümlerindeki dilin ve üslubun eserin kıymetini, şârihin ilmî kifâyetini ya da şerh edilecek eserin muhtevasını yansıtacak şekilde olması bir gelenek halini almıştır. Hal böyle olunca bu bölümlerin dili metnin diğer bölümlerine nazaran süslü ve ağır olmaktadır.

Besmele, hamdele, salvele ve dua cümlelerinin ardından kendini “‘Alâ’î bin Muhibbî el-Vâ‘iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf”²⁶ olarak tanıtır ve ifade eden şârih yine methiye cümleleri ile *Mesnevî* ve *Mevlânâ*’dan kısaca bahseder. Daha önce dile getirilmemiş fikirleri anlatan, insanı tarif ve tavsiften aciz bırakan bir eser olarak övdüğü *Mesnevî* üzerinden nasıl bir çalışma ortaya koymayı hedeflediğini şu sözlerle ifade eder: “‘*Mevlânâ* ve evlânâ celâlû’l-haqqî ve’ddîn hazretlerinin *Meşnevî-i Ma‘nevî*leri kemâl-i dîkhatde olup ebkâr-ı efkârî hadd-i ta‘rifden efzûn ve ebyât ü eş‘ârî hîta’-i tavşîfden bîründür. Binâ’en ‘alâ hâzâ murâd idindüm ki bir muhtaşar te’lîf eyleyem ki bir dürr gibi ola ki silkinde le’âlî-i lügât-i Meşnevî manzûm ola ve bir dürc gibi ola ki tayyinde müşkilât-ı ‘ibârât-ı ma‘nevî meknûn ola.”²⁷ Bu cümledeki “te’lîf eylemek” tabiri üzerinde özellikle durulması gereken bir ifadedir. Klâsik Türk edebiyatı tercüme ve şerh geleneğinde tercüme ve şerh türü eserler çoğu zaman müellifler tarafından hoş karşılanmayarak eleştirilmiş; şairler eserlerinin tercüme değil bilakis telif eserler olduğunu vurgulamışlardır. Bununla birlikte tercüme ve şerh türünde eserlerin de yer yer telif sayılabilecek nitelikte olması ve telif olarak nitelendirilmesi bu kavramların birbiri yerine kullanıldığını göstermektedir. Bu örnekte de şerh kaleme alan şârih bu gayretini bizzat te’lîf olarak tanımlamaktadır.

Türkçe şerhlerde gerek amaçların gerekse kaynak metinlerin farklılıklar

26 Alâ’î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34a.

27 Alâ’î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34a.

arz etmesi, yöntemlerin de farklı olmaları sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla şerh metinlerinde tek bir metot izlendiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte -aktarma yönü ağır olan şerhlerden ziyade- açıklama yönü ağır basan klâsik şerhlerin belirli bir çerçevede ve belirli yöntemleri kullandığı görülür. Bu tür şerhler genellikle irab ve kelime izahları, sözcüklerin anlamları, gramatikal incelemelerle başlar. Şerh etkinliği, ifadeleri cümle düzeyinde ele alma ve tercüme etme şeklinde ikinci bir incelemeyle devam eder. Son olarak kaynak ifadelerle kastedilen asıl mana ifade edilir. Üzerinde çalıştığımız şerh metninde ise öncelikle kaynak metinde yer alan şerh edilecek ifade müellifin ağzından “*Qâle'l-muḥaqqıku'l-müdaqqık*”²⁸ kalıbıyla ifade edilmiştir. *Qâle* (dedi) ifadesi birçok klâsik şerh metninde kaynak metni anlatan kısmın başında bulunur. Şârih bu ifadenin ardından kaynak metnin tercümesini yapmış ve ifade ile neyin murat edildiğini, kastedilen asıl manayı açıklamıştır. Ardından ise şerh edilecek kelimenin sözlük ve ıstılah anlamlarını zikretmiştir. Örneğin “*mesnevî*” kelimesini şerh ederken özellikle “*fî ıstılâhi'ş-şu'arâ*”²⁹ (şairlerin ıstılahı'nda) ifadesiyle kelimenin terim anlamını vererek tanımlı özelleştirmiştir. Bununla da yetinmeyen şârih bir kısmı istişhad kabilinden örneklemeler yaparak şerhine derinlik katmıştır. Şârih, mensur olarak şerh ettiği metni çoğunlukla *Mesnevî-i Ma'nevî*'den alınan beyitlerin manzum tercümelerini yapmak suretiyle de tezyin etmiştir. Bu durum manzum bir metnin yine manzum olarak tercüme edilmesini örneklendirmektedir. Şârihin, *Mesnevî*'den aldığı beyitleri şerh metninde kullanması; bir başka ifadeyle bir eseri yine aynı eserden istifade ederek şerh etmesi ise şerh yöntemi açısından kayda değer bir uygulamadır. Şârih ayrıca “*Li-müellifihî*”³⁰ ibaresiyle şerhine kendinden de bir Farsça beyit eklediğini ifade etmiştir. Ancak bu beytin çok küçük farklarla Kemâleddîn İsmail İsfahânî'ye ait bir kasidede yer aldığı tespit edilmiştir.³¹ Eğer bir intihal söz konusu ise İsfahânî'nin m.1237'de vefat ettiği; Alâ'î bin Muhibbî'nin ise Sultan ikinci Selim devrinde (m.1566-1574) yaşadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî'nin, tasavvufî metinlerin şerhlerinde bulunan genel özellikleri ana hatlarıyla yansıttığı söylenebilir. Bu yönüyle eserin, özellikle üstü kapalı bir ibareyi açıklamayı hedefleyen şerh metnuna da uygun olduğu görülmektedir. Şârih çalışmasının amacına uygun olarak gramer üzerinde fazla durmamıştır. Bu tür tasavvufî ifadeleri izah eden

28 Alâ'î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34b.

29 Alâ'î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34b.

30 Alâ'î, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî* (Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35 / VI), 34b.

31 Kemâleddîn İsmâil İsfahânî, *Divân-ı Hallâku'l-Maânî Ebu'l-Fazl*. nşr. Hüseyin Bahrululûmî (Tahran: İntişârât-ı Kitâbfürûşî-i Dihhudâ, h.ş. 1368/m.1990), 645.

metinlerin gramer üzerinde yoğunlaşmıyor olmaları metin şerhi açısından olağan bir durumdur. Nitekim şerh metinlerinde yöntemi belirleyen unsurlardan biri de şerhin amacı ve hedef kitlesidir.

3.1. Metin

[33b] Hāzā Şerhu Dībācei Meşnevī Min Taşnīfātī ‘Alā’ī Bin Muḥibbī el-Vā’iz eş-Şīrāzī Raḥmetullāhi ‘Aleyh. Bismillāhirraḥmānirraḥīm. Ve bihī neste’in. Hamd ü şenā şol Şāni’-i ber-kemāle ve Mübdi’-i lā yetezāle kim mübde’ātuñ zevātını noḡta-i mevḥūm gibi dāyire-i mīm-i imkānda İcād eyledi. Ve şükr ü sipās şol Muḥterī’-i zevi’l-efdāle kim muḥtere’ātuñ mevāddını şuver-i nev’iyye ile ittihād virüp cism-i akşāyı müntehā-yı idrāk-i çeşm kıldı. Şevābiti, lāle-i nu’mānuñ evrākı gibi āsmān-i heştümün deryāsı üzre perīşān ve Keyvān-ı dānāyı evvān-ı bālāya nıgeh-bān ve Müşterīyi, fārem-i şeşümün fezāsı için şāhib-i taylasān ve Mirrīḥ-i teng-ḡūyı türkān-i cengcūy gibi ıqlīm-i pence şıḡne ve nıgeh-bān ve Ḥurşīd-i raḡşānı la’l-i bedaḡşān gibi āsmān-ı çehārümün kânında tābān ü dirāḡşān itdi. Zühre-i zehrāyı muḡrib-i ra’nā ve lü’lü’-i lālā gibi ḡufer-i sıyeh-i mīmādan çıkarup ‘Uḡarid-i vālāyı gāhī münşī-i divān-ı a’lā ve gāh müstevfī-i dijem-i dergāh-ı ḡadrā idüp mäh-tābānı gāh ablaḡ-ı āsmāna na’l ve gāh ḡavrā-i behiştün ḡulaḡına gūş-vār-i la’l eyledi. Āsmānı, gāh āyīne-i şeffāf gibi ve gāh şafḡa-i Engelyūn gibi altun āyetlerle tezyīn ve zemīni gāh per-i zāḡ gibi kır ve gāh pūstīn-i ḡarla ḡār idüp bir zamān tūḡı şüretinde ve niçe eyyām būḡalemūn hey’etinde ta’yīn itdi. Muşa’bid-i ḡazāya buyurdi tā kim mādde-i zer’i mühre-i şulbden ḡoḡḡa-i raḡmde pinḡān eyleyüp bir miḡdār-i zamān lü’lü’-i beyzā şıfatında iki yāḡūt-ı ḡamrādan ḡuvvet virüp la’l-i rummāniye hem-reng ve bīcāde-i bedaḡşānı gibi yek-reng olup soñra ol gevher-i pākūñ ba’zısını maḡall-i ḡuvvet-i nefsanī idüp ve ba’zısını menba’-ı ḡuvvet-i ḡayvānī idüp ve bir kısmını menşe’-i ḡuvvet-i cismānī kıldı. Ba’dehū rükn-i arzīden de’āyım ü ḡavāyım-i a’zāyı düzüp rükn-i mā’īden keymūsāt ve keylūsātı a’māk-ı a’rfaḡa zāhir ve ḡısm-ı hevā’īden eşbāḡūñ ervāḡ-i segānesini bāhir eyleyüp ḡisse-i nārīden işḡāl-i iştiḡāl-i ḡarāret-ḡarīze-i bedende münteşir itdi. Ve çeşmi, ḡal’a-i ḡulle-i serde dīde-bān ve gūşı, ḡışār-ı beden[ü]ñ pīçāpīç yolında nıgeh-bān idüp zebānı, ‘andelīb-i hezār-destān gibi ḡülüstān-ı cihān içinde ḡafaş-ı deḡānda be-zindān eyledi. Nev’-i benī ādemi “sülāletīn min ḡīn”³² derecesinden “ve ḡalaḡnāḡū min mā’in meḡīn”³³ mertebesinden [34a] idrāk-i ḡaḡāyık ü yāḡīne ve “ḡābe ḡavseyñ” ve “a’lā-yi ‘illıyyīn”e yetiştürdi. Te’ālā şānuḡū ve celle fi’l-vücūdī şulḡānuḡū ve Vedūd-i bī-pāyān-ı ervāḡ-ı muḡaddes ve eşbāḡ-ı mazḡar-ı enbiyā ve evliyāya ki mesālik-i ḡaḡīḡatde sāliklerdür ve memālik-i şerī’atde muḡtedā ve mālīklerdür. Be-mışdāḡ-ı “ülāikellezīne āteynāḡümü’l-ḡitābe ve’l-ḡukme ve’n-nübüvveh”³⁴ ilā āyeh ḡuşuşāşıdır. Bedr-i ‘ālem, server-i evlād-ı ādem, şefī ‘i zellāt-ı ümem, seyyid-i ‘Arab ü ‘Acem, merkez-i dāyire-i ‘ālem-i ḡaḡīḡat, noḡta-i muḡākemāt-ı ḡaḡḡ-ı istıvā’-ı ḡarīḡat, ḡuḡb-ı felek-i mu’addil-i şerī’at, nāfe-i nāf-ı ‘Abd-i Menāf, āfītāb-ı mäh-şīkāf, muḡā’-ı aḡtā’-ı “ve lā ḡuḡḡı’ ḡülle ḡallāf”³⁵ Ān menba’-i ḡümā-yı hevā-yı ḡabūl, ‘anḡā-yı ḡāf, “Ve

32 “Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz.” el-Mü’minün 23/12. Kur’an Yolu Meālī, çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çaḡrıncı-İbrahim Kāfī Dönmez-Sadrettin ḡümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017),

33 Metnīn lafzına yakın iki āyet: “Sizi önemsenmeyen bir sudan yaratmadık mı?” el-Mürselāt 77/20. “Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür.” es-Secde 32/8.

34 “Onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir...” el-En’ām 6/89.

35 “Olur olmaz yemin eden... kimselere sakın boyun eğme.” el-Kalem 68/10.

mâ Muhammedün illâ rasûl”³⁶ Nazm:

Ân menba‘-i lütf-i zü‘l-celâlî

Ân baħr-i kemâl-i lâ yezâlî

Ân şâhib-i “kâbe kavseyñ”

Sâlâr ü ser-serân-i kevneyn

Ṭâhâ vü Müzzemmil ü Müeyyed

Maħmûd ü Muhammed est ü Aħmed³⁷

aleyhi mine‘ş-şalavâti efđalühâ ve mine‘t-taħiyâti ekmelühâ ve evlâd ve aşhâb ve ezvâc ve aħfâdına vâşıl ü mütevâşıl ola. Âmîn. Yâ Mu‘în. Ve ba‘d temhîd-i fakîr ü naħîf ü za‘îf ‘Alâ‘î bin Muħibbî el-Vâ‘iz eş-Şîrâzî eş-Şerîf budur ki erbâb-i kiyâsete ve aşhâb-i firâsete zâhir ü bâhirdür ki evliyâ-yı ‘izâm ve aşfiyâ-i kirâmuñ kelimâti dürr-i meknûn ve gevher-i maħzûndur. Buħûr-ı elfâzlarında niçe ħazâ‘in-i ma‘ânî mestûr ve etbâk-ı evrâklarında niçe nücum-ı ma‘ârif ve sütûr-ı ħaķâ‘ik mestûrdur. ‘Akl-i dūr-en-dîş ve fikr-i ser-der-pîş ile tedkîkâtlarınıñ taħkîki muħassal ve zevkiyyâtlarınıñ tedkîki mükemmel olmaz. Meger ki Rûhu‘l-Ķudsüñ istimdâdi ve nefsi nâıkanuñ isti‘dâdi ile ve çün kemâlât-ı ‘urefâ arasında kuṭbu‘l- muħaķķıķîn ve ħucetu‘llâhi ‘ale‘l-ħalkı fi‘l-‘âlemîn ve kıbletü‘l-‘uşşâķîn ve ħulâşatü‘l- mütekellimîn Mevlânâ ve evlânâ celâlî‘l-ħaķķi ve‘d-dîn ħazretleriniñ Meşnevî-i Ma‘nevîleri kemâl-i diķķatde olup ebķâr-ı efķârı ħadd-i ta‘rîfden efzûn ve ebyât ü eş‘ârı ħîta‘-i tavşîfden bîründür. Bin‘en ‘alâ ħazâ murâd idindüm ki bir muħtaşar te‘lif eyleyem ki bir dürr gibi ola ki silkinde le‘âlî-i lügât-i Meşnevî manzûm ola ve bir dürc gibi ola ki tayyinde müşkilât-ı ‘ibârât-ı ma‘nevî meknûn ola. [34b] Ammâ ol Cenâb-ı Mu‘allâdan ki ‘âlem-i ibdâ‘ ve inşâ ve mu‘tekiflerine maṭâfđur, mercüdur ki bu nevbâve-i fikretüñ bâĝ ü büstânını şemâyim-i şimem-i ħudâvendînüñ nesim-i kabûli ile şümül ve aķtârını iyâdi ve elĥâfinuñ kaṭâr-ı emĥâriyle maṭlûb eyleye. Li-müellifihî:

كراز قبول] توباد عنایتی بوزد

بخاك پای تو كز اسمان برآرم کرد³⁸

Ve eger bu muħtaşaruñ ħaṭâ ve zeleline itılâ‘ ħâşıl olursa me‘müldür ki zeyl-i a‘zâ ve ‘uzvile mezyûl ola. Nazm:

العبد لا یخلق عن التقصان و الزلل

والعذر عند کرام الناس مقبول³⁹

Ve bu risâle-i şîrîn maķâleyi *Ezhâr-ı Meşnevî ve Envâr-ı Ma‘nevî* ile tesmiye idüp tahrîr

36 “Muhammed yalnızca bir elçidir...” Âl-i İmrân 3/144.

37 O, Zülcelâl’in lütuf kaynağıdır. O, Lâ Yezâlî’nin kemâl denizidir. O, kâbe kavseyñ sahibidir. O iki âlemin de reisidir. Ṭâhâ, Müzzemmil, Müeyyed, Maħmûd, Muhammed ve Aħmeddir.

38 Eğer sen kabul edersen, gökyüzünden ayaĝımın topraĝına (huzuruna) bir inâyet rüzgarı esmesi umulur. Metinde li-müellif (müellife ait) olarak yer alan bu beyit, çok küçük farklarla Kemâleddîn İsmail İsfahânî’ye ait bir kasidede yer almaktadır (وراز قبول توباد عنایتی جهدم /). Bk. Kemâleddîn İsmâîl İsfahânî, *Dîvân-ı Hallâku‘l-Maânî Ebu‘l-Fazl*. nşr. Hüseyin Bahrülulûmî, 645.

39 Kul eksiklik ve ħatadan uzak deĝildir (fakat) keremli insanların katında özür kabul olunur.

eyledüm. Meşnevî:

اي دريغا کر ترا گُنجا بدی

تا ز جانم شرح دل پیدا شدی⁴⁰

کین سخن شیرست در پستان جان

بی کشنده خوش نمی گردد روان⁴¹

مستمع چون تشنه و جوینده شد

واعظ ار مرده بود، گوینده شد⁴²

Ḳāle'l-muḥaqqıku'l-müdaqqık: Ve hüve uşülü uşüli uşüli'd-dîn. Ya'nî bu Meşnevî-i Ma'nevî, dînüñ uşülünüñ uşülünüñ uşüli'dür. Murād budur ki Meşnevî, şol ḥaḳāyık 'ilmine müstemildür ki tarıkuñ uşüli'dür ve tarık, şerî'atüñ uşüli'dür ve şerāyi', dînüñ uşüli'dür. Pes bu taḳdîrce Meşnevî, uşül-i uşül-i uşül-i dîn oldı. Ve 'ulemā-i rüsüm ḳatında uşül-i dîn iki aşldur: Uşül-i kelām ve uşül-i fıḳıh. Ḳāle'l-muḥaqqıku'l-müdaqqık: Hāzā kitābü'l-Meşnevî. Ya'nî bu kitābuñ adı Meşnevî'dür. Ve meşnevî lügatde: İki ḳat eylemekdür. Ve fî işılāhi's-şu'arā: Küllü beytin müşennen müşennen fehüve meşneviyyün. Ya'nî her beyt-i manzüm ki anuñ iki muraşsa' ḳāfiyesi ola. Meşelā ḥikāyet ve şikāyet gibi. Veyāḥud iki ḳāfiye-i maḥzā ola, bübrîde ve nālîde gibi. Veyā ḳāfiye redîfle ola, dūr nîst ve nūr nîst gibi. Şu'arā işılāhında aña meşnevî dirler ammā 'urefā ḳatında meşnevî anuñçün meşnevî dinildi kim 'ilm-i zāhir ve 'ilm-i bâḫın bu kitābda âmîhte olmuşdur. Nitekim buyurmuşdur mîm [Meşnevî]:

حرف قرآن را بدان که ظاهرست

زیر ظاهر باطنی بس قاهرست⁴³

[35a] Ve ḥaḳıḳaten her mevcüd ki ketm-i 'ademden 'ālem-i vücūda ḳadem başmışdur meşneviyyet hālinden hālî degildür. Nitekim Ḥaḳḳ celle ve 'alā buyurur: "ve min küli şey'in ḥalaḳnā zevceyni-işneyni"⁴⁴ āyeti ve cemî'-i eşyānuñ ḥilḳati gerek insān gerek ḥayvān kāf ve nūn emriyle⁴⁵ ikişer ikişerdür. Nitekim cemî'-i a'zā', re'se ikişer vāḳi' olmuşdur. Eller gibi ve ayaklar gibi ve göz ve ḳulağ, ḳaş ve yañaḳ gibi ve burnuñ iki delügi ve boğazuñ iki delügi gibi ki biri nānuñ reh-i güzeri ve biri ābuñ memerridür ve cigerüñ iki pāresi ve öykenüñ iki pāresi ve buğuñ iki pāresi ve ğayruhā mine'l-maḥlūḳāt. Ve kezālik her cism, rūhı ile meşnevî'dür. Nitekim Ḥazret-i Mevlānā buyururlar:

40 Yazık! Sende kavrayış olsaydı da gönlümdekiler canımdan açığa çıksaydı.

41 Ki bu söz can memesinde süttür; emen olmayınca iyi akmıyor.

42 Dinleyen susamışsa ve arayış içindeyse ölü vaiz bile konuşur.

43 Bil ki Kur'an'ın harfi, sözü zahirdir ancak zahirin altında güçlü bir bâtin vardır.

44 İbare iki âyetin terkibi ile tek âyet şeklinde yazılmıştır. "Her şeyden çift çift yarattık, inceden inceye düşünesiniz diye." ez-Zâriyât 51 / 49. "Meyvelerin her birinden çiftler çiftler yaratan O'dur." er-Ra'd 13/3.

45 "Kâf ve nūn emri" ifadesiyle iki harfin birleşmesiyle oluşan kün (ol) emri işaret edilmektedir. "Allāh Teâlâ bir şeyin olmasını isterse, kün (ol) der feyekûn (o da hemen oluverir)." Kün feyekûn ifadesi birçok âyette geçmektedir. (el-Bakara, 2 / 117, el-En'âm, 6 / 73, en-Nahl, 16 / 40, Yâsîn, 36 / 82).

روح بی قالب نداند کار کرد

قالب بی جان فسرده بود سرد

Tercüme: İşlimez rûh gerçi cismsüz. Cism cânsuzdur müsemmasuz bir ism. Qalib, rûh-suz bir cemâddur. Ve rûh qalibsuz mu'aṭṭal ve bî-râhle ve bî-zâddur. Nitekim bir beytüh mışra'ı, mışra'-ı şânîsüz tamâm ma'nâ viremez. Ve müstemî' andan murâdına iremez. Şuncılayın vaḥdet daḥı keşretle meşnevîdür. Ve vâhidüh vaḥdâniyyeti ḥükm-i mazhar-ı insânsuz ma'lûm ve mefhûm olmaz ki "Küntü kenzen maḥfiyyen fe'aḥbebtü en u'rafe feḥalaktü'l-ḥalka [liya'rufün]"⁴⁶ ve Ḥazret-i Mevlânâ buyururlar ki Meşnevî:

خالق ارواح ز آب و زکل

آینه [ای] کرد و برابر گرفت

Tercüme:

Âb ü gilden Ḥâlîk-ı nev'-i beşer

Âyine düzdi aña kıldı nazâr

Tâ kim 'âlemüh şüreti, sıfât-ı Ḥaqq'a mazhar ve âdemüh sîreti, zât-ı Ḥaqq'ı muzhir oldı. Nitekim Mevlânâ buyurur:

من ارچه از تو می آیم پدیدار

تو نیز اندر جهان از من بدیدی

Tercüme:

Gerçi senden zühûra geldüm ben

Eylemişün zühûr benden sen.

Ve kelime-i tevḥîd daḥı 'aşîklarüh ve 'âriflerüh dilinde müşennâdur ki: Lâ ilâhe illallâh Muḥammedü'r-reşûlullâhdur. Ma'lûmdur ki bedün-i kelime-i Muḥammedü'r-reşûlullâh, îmân muḥkem olmaz ile tevḥîd daḥı meşnevî oldı. Ve bu iki 'ilme anuñçün uşul-i dîn dirler ki 'ilm-i uşul-i kelâmde meşâ'il-i i'tikâdiyyenüh delîlidir. [35b] Ve 'ilm-i uşul-i fîkhda meşâ'il-i 'ilmiyyenüh meşâ'ili zıkr olunur. Ve delâyl-i meşâ'ile nisbet uşıldır. Ve çünkim dîn i'tikâd ve 'amele müstemildür. Pes bu iki 'ilme uşul-i dîn dimişler. Pes eger Ḥazret-i Mevlânânuñ murâdı uşul-i dînden uşuleyn ise bu i'tibârladur ki anuñ Meşnevîsinde bu maḥşaduñ beyânıdır ki ol maḥşaduñ sebîline sülûk, esrâr-ı i'tikâd ve 'amel-i dînüh uşulidür. Ve esrâr-i i'tikâd ve 'amel-i dîn şol uşulüh uşulidür ki i'tikâd ve 'amel-i dîn meşâ'ilinde muḥarrer olmuşdur. Pes Meşnevî uşul-i uşul-i uşul-i dîndür. Vallâhü a'lemu bimâ ḡaşadahü ve hæze'l-vechü lâ yaḥlû 'ani'd-diḡḡatî fe'l-yete'emmell.⁴⁷ Ve ba'zılar buyurmuşlar ki Ḥazret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâmuñ dîni üç aşl üzerinedür. Biri uşul-i şerî'at ve biri uşul-i tarîkat ve biri uşul-i ḡaḡîkat. Nitekim Ḥazret-i Nebî mîm [aleyhi's-selâm] buyurmuşdur: "E's-şerî'atü aḡvâlî ve 't-tarîkatü ef'âlî ve 'l-ḡaḡîkatü ḡâlî [aḡvâlî]"⁴⁸ Ve bu üç uşulüh her birisi üç aşl üzredür ammâ uşul-i şerî'atüh birisi şalâtdur erkânüh ikmâli ve ḡuzûr-i kemâli ile. Nitekim şaḡabe-i kirâm ve ḡulefâ-i 'izâm ve tâbi'tin ve teba'-i tâbi'tin kılmışlar ve ḡabûl itmişlerdür. "Ḳul hæzihî se-

46 Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim mahlûkatı yarattım.

47 Allâh onun kastını en iyi bilendir. Bu görüş de dikkatten uzak değildir. Düşün, incele!

48 Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat ise hallerimdir.

bîlî 'ed'û ilallâhi 'alâ başîretin ene ve meni't-tebe'anî"⁴⁹ Ve kıle mîm [aleyhi's-selâm]: Lâ şalâte illâ bi't-ţuhûr ve lâ şalâte illâ bi'l-huzûr.⁵⁰ Ve uşûl-i şerî'atuñ ikinci aşlı zekât-dur. Ve hiye min mâli'l-helâli ba'de havelâni'l-ğavli ve'n-nişâbi.⁵¹ Ve gerekdûr ki zekât virmekde riyâ ve süm'a ve ru'ûnet müdâğale eylemeye. Kemâ kılellâhü te' [te'âlâ]: "Ĥuz min emvâlihîm şadeqaten tuğahhiruhüm ve tüzekkîhim"⁵² Ve erbâb-ı elbâba kim fuğarâ-i râstîn ve zümre-i sâlikîndür anlara virile. Kemâ kılellâhü te' [te'âlâ]: "İnne-me's-şşadaqâtü lilfuğarâ'i ve'l-mesâkîni"⁵³ Ve üçüncü aşlı şavmdur. Ve şavmuñ zâhiri, ta'âmdan ve şarâbdan imsâkdür. Ve bâḡını, mâsivâullâhdan itcinâbdur. Nitekim Hazret-i Mevlânâ buyurur mîm [Meşnevî]:

اي شکم کرده تهی آن غافلي
دل تهی کن کان بود الصوم لي

Tercüme:

Ķarnuñı itdûñ tehî yimekten ey ġâfil velî
Mâsivâdan kıalbûñı boş eyle k'oldur şavmulî

Ve 'ârifler kıatında her 'uzvuñ başka şavmı vârdur. Pes zıkr olunan uşûlüñ fer'i çokdur. Ve bu üç aşlı, Allâhü Te'âlâya ittişâl bulmağičün aşlı-i aşıldür. Nitekim Nebî 'aleyhi's-selâm buyurmuşdur ki: [36b] "Es-şalâtü ittişâln billâh ve'z-zekâtü ittişâln billâh ve's-şavmu ittişâln billâh"⁵⁴ berây-ı tekml-i namâzdur. Hem namâzda okunan "et-teḡıyyâtü lillâhi ve's-şalavâtü ve't-ḡayyibâtü"⁵⁵nüñ ma'nâsı budur ki: et-teḡıyyâtü lillâhi ey el-'ibâdâtü'l-ğavliyyetü lillâh, ve's-şalâtü ey 'ibâdâtü'l-bedeniyyetü lillâh, ve't-ḡayyibâtü ey el-'ibâdâtü'l-mâliyyetü lillâh⁵⁵ dimekdür. Ve Mevlânâ Şemseddîn-i Tebrîzî ḡikmetullâhuñ uşûli çokdur: ḡikmet-ğüftâr ve ḡikmet-girdâr ve ḡikmet-dîdâr. ḡikmet-ğüftâr; şerî'atdûr ki 'ulemâ-i rûsümüñdür. Ve ḡikmet-girdâr; ḡarîkıtdür bu 'âbidlerüñdür. ḡikmet-dîdâr; ḡaḡîkıtdür, 'âriflerüñdür. "Ve lâ yaḡsulü 'ilmullâhi te'âlâ illâ bi-hâze'l-hikem"⁵⁶ Ve daḡı buyurmuşdur: Dîñüñ aşlı ma'lûm olmaz illâ üç nesne ile: Evvel 'ilmile, şâniyen 'aḡlıle, şâlişen 'aşkıle. 'İlm, şerî'atüñ mütebeyinidür. 'Aḡl, ḡarîkıtüñ sâlikidür. Ve 'aşḡ ḡaḡîkıtüñ vâkıfidur. Ve ḡazret-i Mevlânâdan bir cemâ'at su'âl itmişler ki: Uşûl-i uşûl-i uşûl ne nesnedür? ḡazret-i Mevlânâ buyurmuşlar ki: Yoḡluk ve ölmekdür. Nitekim buyururlar:

چون بمردی تو ز اوصاف بشر

بحر اسرار ت نهدي بر فرق سر

تا نمیری نیست جان کندن تمام

بی کمال نردبان نایی بیام

49 (Resûlüm!) De ki: «İşte bu, benim yolumdur. Ben Allah'a çağırıyorum, ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzerindediz. (Yûsuf, 12/108).

50 Namaz ancak temizlik ve huzur iledir.

51 O, nisap miktarından arta kalıp üzerinden bir sene geçmiş helal paradır.

52 Onların mallarından sadaka al. Bununla onları (günahlardan) temizlersin... (Tevbe, 9/103)

53 Sadakalar (zekâtlar) Allâh'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, ... içindir. (Tevbe, 60)

54 Namaz, zekât ve oruç Allâh'a ulaştıran bir vasıttır.

55 Tahiyât Allâh için sözlü ibadettir, namaz Allâh için bedeni ibadettir, zekât Allâh için malî ibadettir.

56 Allâh'ın ilmi ancak bu hikmetlerle ortaya çıkar.

Tercüme:

Çünkü senden gide evşâf-ı beşer
 or seni esrâr-ı a ber-fev-i ser

Ölmeyince cân çekişmek yok tamâm
 Nerdübânsız bil ki çıkmazsın be-bâm.

Ve daı mervîdür ki utbüddîn-i ‘Allâme-i Şîrâzî, Mevlânâdan su’âl eyledi ki: Sizüñ arîuñuz nedür? azret-i Mevlânâ buyurdu ki: Ölmekden evvel ölmekdür. Nitekim Nebî mîm aleyhi’s-selâm] buyururlar: “Mütü able en temütü”⁵⁷ Ve bu beyti buyurdılar.
 Beyt:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
 که ادیس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

[Tercüme]:

Dilerseñ ger ayât-ı câvidân ölmekden öñdin öl
 Ki İdrîs öldüğüñ bizden öñdin buldu cennet ol

Ammâ uşûl-i dînüñ ikinci kısmı ki uşûl-i arîatdür. Ol daı üçdür: Birinci taşfiye, ikinci tezkiye, üçüncü teniyedür. Taşfiye oldur ki göñlüñi vesâvis ve hevâcis ve ayâlât-ı fâsideden pâk idesün. Mâ ce‘alellâhu liracülin min albeyni fî cevfihi.⁵⁸

57 Ölmeden önce ölünüz.

58 “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır...” el-Ahzâb 33/4.

Sonuç

Bu çalışma, *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin dîbâcesi üzerine yapılan Osmanlı dönemi şerhlerinden biri olan *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî*'nin tanıtımı, neşri ve değerlendirmesini esas almıştır.

Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma'nevî, *Mesnevî* dîbâcesinin sadece küçük bir kısmının şerhi olarak nitelenebilir. Nitekim eserin girişinde “şerh-i dîbâce-i mesnevî” ibaresi bulunsa da eser *Mesnevî* dîbâcesinin tamamını şerh etmemiştir. Şârih özellikle ilk cildin dîbâcesinin ilk cümlesi olan meâlen: “*Mesnevî* kitabı, dinin usûlünün usûlünün usûlüdür” ifadesini merkeze alarak şerhini bu daire ile sınırlandırmıştır.

Eserdeki gerek hacim gerekse muhteva ile ilgili sınırlılık şârihin dinî ve tasavvufî birikimini yansıtmaya engel olmamıştır. Nitekim şârih konuyu şeriat, tarikat ve hakikat ekseninde açıklarken çok sayıda âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîf kullanmıştır. Bununla birlikte yer yer usûl-i fıkıh ve usûl-i kelâm konularına da temas etmiştir. Şârihin İslâmî ilimlerle ilgili kaleme aldığı diğer çalışmaları da bu konulara olan hâkimiyetine işaret etmektedir. Bu noktadan hareketle şârihin aynı zamanda bir Osmanlı dönemi İslâm âlimi olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Şârihin, çalışma ile neyi amaçladığını ifade etmesi, mensur şerh usulünü benimsemekle birlikte manzum metinleri yer yer manzum olarak tercüme edip şairlik yönüne de işaret etmesi; *Mesnevî*'nin ön sözünü şerh ederken yine *Mesnevî*'den seçtiği beyitleri tercüme ve şerh etmek suretiyle kullanması (bir eseri yine aynı eserden alıntılarla izah etmesi), incelediği kelimenin sözlük ve ıstılah anlamlarını vermesi, şerh yöntemi açısından dikkat çeken hususlardır.

Eldeki metnin, eserin sadece bir kısmını ihtiva etme ihtimali de söz konusu olabilir. Bu durum ancak eserin yeni bir nüshası bulunursa netlik kazanabilir. Büyük çapta bilgi ve kültür birikimleriyle meydana gelen klâsik eserler üzerine yapılan araştırmaların günümüzde devam ediyor olması bu tür beklentileri diri tutarken, Mevlânâ ve *Mesnevî* bibliyografyalarının belirli aralıklarla güncellenmesi ihtiyacını da ortaya çıkarmaktadır.

Kaynakça

- Alâ'î b. Muhibbî el-Vâ'iz eş- Şîrâzî. *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Üniversite B 35/VI.
- Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî, *Düstûru'l-Vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 788.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019), 437-469.
- Çelik, İsa. "Klâsiklerimiz/XIII Mesnevî-i Manevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005), 661-696.
- Dokuzlu, Emrah. *Alâ'î b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Düstûru'l-Vüzerâ" isimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Durmuş, Ersin. *Mütercim Şair Olunca Şiiri Şiirle Çevirmek Mesnevî'den İlk 18 Beyit Örneği*. Ankara: İlahiyat Yay., 1. Basım, 2023.
- Güleç, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yay., 1. Basım, 2008.
- Hizânetü't-Türâs*. Riyad: Melik Faysal Araştırma Merkezi.
- Kadı Beyzavî. *Tefsirü'l-Beyzavî Envarü'l-Tenzil*. thk. Maraşlı Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai't- Tûrâsî'l-Arabî, 1418/1998.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yay., 3. Basım, 2014.
- Katip Çelebi (el-Hâc Halife). *Keşfü'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütübi Ve'l-Fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Kemâleddîn İsmâîl İsfahânî. *Dîvân-ı Hallâku'l-Maânî Ebu'l-Fazl*. nşr. Hüseyin Bahrolulûmî. Tahran: İntişârât-ı Kitâbfürûşî-i Dihhudâ, h.ş. 1368/1990).
- Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*. nşr. Bediüzzamân Firûzânfer. Tahran: Neşr-i Râd, 1376/1997.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî* çev. Derya Örs ve Hicabi Kurlangıç. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yeniterzi, Emine. *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlâna*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 12. Basım, 2013.

- Kaddum. Mahmud. Bustanı. Hasan. Kıyamet Günü Dehşet Uyandıran Lafızların Hareketli Görüntüsünün Temsilinde İşitsel Ritim ve Etkisi: Amme Cüzü Örneği- Kitap Bölümü, Sonçağ Akademi Yayınları, ANKARA, 2020.
- Kitabu'l-Luğati'l-'Arabiyye, lise 1, 1 cilt. Kâhire Mısır: 1990 – 2010 baskıları.
- Safvat, Ahmed Zeki, Cemheretu Hutabi'l-'Arab fi 'Usûri'l-'Arabiyyeti'z-Zâhira, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût, Lubnân.
- Yûnus, Doktor Şerîf Tâhâ, el-Hurub'u-min'el-Fehm, el-Evham'ul-leti Tuhavvilü Beynena ve Beyne'l-Kuran. 1 Cilt. Ma'hedu'l-'İlmi ve'l-'Amel Baskısı.
- Yûnus, Şerîf Tâhâ, el-Hurûb mine'l-Fehmi, el-Evhamu'l-letî Tahulu Beynena ve Beyne Fehmi'l-Kuran, Ma'hedu'l-'İlmi ve'l-'Amel.

Kaynakça

- İbrâhîm, Hâfız, el-Divân. Tahk. Ahmed el-Emîn ve Ahmed el-Zîn ve İbrâhîm el-Ebiârî. Kâhire: el-Heyet el-Mısriyye II-Kitâb, 3. Baskı, 1987.
- Şevkî, Ahmed. Dîvân eş-Şevkiyât. 2 Cilt. Kâhire: Matba'atu'l-İstikâme, ts.
- İbn Munkiz, Usama. ed-Dîvân. Tahk. Ahmed Ahmed Bedevî ve Hâmid 'Abdulmecîd. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 2. Baskı, 1403H- 1983M.
- el-Ayderûs, Muhyiddîn 'Abdulkâdir. en-Nûr es-Safir 'an Ahbâr el-Karn el-'Âşir. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, ts.
- el-Hamid, Ebû Muhammed 'Abdulkerîm b. Sâlih b. 'Abdulkerîm. el-Tefekkur ve'l-İ'tibâr bi- Âyâtî'l- Kusûf ve'z- Zelâzil ve'l-İsâr. Riyâd: Mektebetül-Melik Fahd el-Vataniyye, 1426H- 2005M.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. Lisânu'l-'Arab. 11 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdir, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. el-Ķâmûsu'l-MuĶîṭ. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 8. Baskı, 1426H- 2005M.
- el-Halebî, Muhammed RâĶib b. Mahmûd b. Hâşimu't-Tabbâh. İthâfu'n-Nubelâ bi-Ahbâr Halebu'ş-Şahbâ. Tahk. Muhammed Kemâl. Haleb: Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, 1408H.
- Muhammed, 'Abdulkerîm. en-Nezatu'l-İnsâniyye fi' i-Şi'ri'l-'Arabî. Lubnân: Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye. 9. Sayı, Nisan 2022.
- el-Hâlidî, Hâlid Yûnus. Dirâsât Târîhiyye fi Zelâzili'l-Buldâni'l-'Arabiyye. Nusha Elektronik, 2012M.
- İbnü'l-Adîm, Kemâluddîn 'Umer b. Ahmed. BuĶyetu't-Taleb fi târiĶi Ḥaleb. Tahk. Sühel Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408H- 1988M.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn el-Dimeşki. Kitâbu'r-Ravzateyn fi AĶbârî'd-Devleteyn. Tahk. İbrahîm ez-Zeybek. 2 Cilt. Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1997.
- el-Hamevî, Yâkût. Mu'cemu'l-Buldân. 1 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdir, 1397H-1977M.
- İbn Kesîr. el-Bidâye ve'n-Nihâye. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409H- 1988M.
- İbn Numeyr, Hassân. Dîvân Arkele'l-Kelbî. Tahk. Ahmed el-Cundî. Beyrût: Dâr Sâdir, 1412H-1992M.
- el-Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Nisâbü'rî, Mecma'u'l-Emsâl, (tahk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Lubnân.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali, Miftâhu'l-'Ulûm, thk. Naim Zerzur, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Basım, 1987.
- eş-Şerîf el-Murtaza, Emâli'l-Murtaza, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, I. Basım, 1954.
- Hâmidî, 'Abdulkerim, Davabite fi Fehmi'n-Nassi, Kitâbu'l-Umme, sayı 108, 2005, 1. Baskı.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî er-Ruveyfî. Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdir, 3. Baskı, 1414.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. el-Fihrist, thk. İbrahim Ramazan, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn-i Hişâm el-Ensârî Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Basrî el-Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, Beyrût, 1994.
- Kaddum. Mahmud. Estetik Oluşum ile Sembolik Boyut Arasında Mahmud Derviş'in Şiirinde Kur'ânî Kıssalar: Hz. Yusuf'un Kıssasını İşletme Noktasında Bir Okuma, Hitit İlahiyat Dergisi, 30 Aralık 2022.

المصادر

- إبراهيم، حافظ. الديوان، تص: أحمد الأمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 3، 1987م.
- ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد. بغية الطلب في تاريخ حلب، تح: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1408هـ - 1988م.
- ابن كثير. البداية والنهاية ج6، بيروت: مكتبة المعارف، ط6، 1409هـ - 1988م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد. لسان العرب ج11، بيروت: دار صادر، د. ت.
- ابن منقذ، أسامة. الديوان، تح: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد. بيروت: عالم الكتب، ط2، 1403هـ - 1983م.
- ابن نمير، حسان. ديوان عرقله الكلبّي، تح: أحمد الجندبي، بيروت: دار صادر، 1412هـ - 1992م.
- أبو شامة، شهاب الدين الدمشقي. كتاب الروضتين في أخبار الدولتين التورية والصلاحية، تح: إبراهيم الزبيق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م.
- الحلي، محمد راغب بن محمود الطباخ. إتحاف النبلاء بأخبار حلب الشهباء ج3، تح: محمد كمال، حلب: دار القلم، ط2، 1408هـ.
- الحموي، ياقوت. معجم البلدان ج1، بيروت: دار صادر، 1397هـ - 1977م.
- الحميد، أبو محمد عبد الكريم بن صالح بن عبد الكريم. التفكر والعتبار بآيت الكسوف والزلازل والإعصار، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1426هـ - 2005م.
- الخالدي، خالد يونس، دراسات تاريخية في زلازل البلدان العربية، نسخة إلكترونية، 2012م.
- شوقي، أحمد. ديوان الشوقيات ج2. القاهرة: مطبعة الاستقامة، د. ت.
- العيدروس، محي الدين عبد القادر. النور السافر عن أخبار القرن العاشر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. د. ت.
- قدوم، محمود القضة القرآنية في شعر محمود درويش بين التشكل الجمالي والبعد الزمني، تركيا: مجلة كلية الإلهيات، جامعة هيتيت، العدد الثاني، كانون الأول 2022م.
- قدوم، محمود. بستانی، حسن. الإيقاع الصوتي وأثره في تمثيل الصورة الحركية لألفاظ أهوال يوم القيامة جزء عمّ أنموذجًا. بحث منشور ضمن كتاب جماعي: قراءات في اللغة والأدب، أنقرة: دار صون شاغ للنشر، ط1، 2020م.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ - 2005م.
- محمد، عبد الكريم. النزعة الإنسانية في الشعر العربي، لبنان: مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، العدد التاسع، نيسان 2022.

تعوي، وأسود تزارُ في كلِّ مكان دلالةً على قُوَّته، وكلُّ ذلك تشبيهات حسيَّة، الغرضُ منها تقربُ
المشهد إلى المتلقِّي في تصوير فتيّ بديع، وترافق بطوفان عظيم للبحر يكادُ يكون أعظم من طوفان
سيِّدنا نوح عليه الصَّلاة والسَّلام، فكأنَّ البحرُ جنُّ، فراح يَحْتَلُّ البرَّ، فقال: 74

اسْتَعَدْنَا بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ السَّيِّئِ —————
مَنْ رَأَى جَامِداً يَهْبُ هُبُوباً —————
وَدُخَاناً يُلْفُ جُنْحاً بَعْجُوح —————
وَهَزِيماً كَمَا عَوَى الذَّنْبُ فِي كُلِّ —————
أَتَتْ الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ بِطُوفَانٍ —————
فَتَرَى الْبَحْرَ جُنُّ حَتَّى أَجَازَ ال —————
الَّذِي يَكْتَسِحُ الْبِلَادَ أَمَامَهُ —————
وَحَمِيماً يُسُحُّ سَحَّ الْعَمَامَةِ 75 —————
لَا تَرَى فِيهِ مِعْصَمِيهَا الْيَمَامَةَ 76 —————
مَكَانٍ وَرَمَجَرَ الضَّرْغَامَةَ 77 —————
يُنْبَسِي طُوفَانَ نُوحٍ وَعَامَةَ —————
بَرٍّ وَاحْتَلَّ مَوْجُهُ أَعْلَامَهُ 78 —————

خاتمة البحث

ظهر لي في نهاية البحث أنَّ الزَّلَازل كما ورد في الأشعار التي تناولناها بالدراسة ليست
مقتصرة على جغرافيا دون أخرى، وكذلك ليست مقتصرة على زمن دون آخر، وأنَّ الجغرافيا التي
ضربتها الزَّلَازلُ في السَّادس من شُباط سنة 2023 للميلاد ضربتها زلازل أخرى في الماضي. وتبيَّن
لي أنَّ الشَّعر العربيَّ قديمه وحديثه كان له إلى جانب المؤرِّخين دور بارز في التأريخ لهذه الزلازل
مع اختلاف تناولها. فالمؤرِّخون رصدوا هذه الزَّلَازل، وآثارها رصداً تاريخياً بينما أضاف الشُّعراءُ
إلى ذلك الرِّصد الفتيّ الذي جاء في قوالب شعريَّة متميِّزة بديعة. فالشَّعر العربيُّ شعْرُ إنسانيٍّ لا
يعترف بالحدود الجغرافية، والاجتماعية، وغيرها حين يكون الأمرُ حالةً إنسانيةً، فالشَّاعرُ يتكئُ
على خياله الخصب، وعاطفته الإنسانية، ومُكنته اللُّغويَّة؛ لرصد أحداث عظيمة كالزَّلَازل. وتبيَّن
لنا كذلك أنَّ معظم الأشعار التي أوردناها في هذا الدِّراسة نظر أصحابها إلى الزَّلَازل نظرة دينيَّة
إسلاميَّة. وهولُ المشاهد التي جاء بها الزَّلَازلُ لم تصرف الشُّعراءُ عن التَّصوير الشعريِّ الرَّاقِي، وهذا
ما رأيناه في الدِّراسة كما ورد، مثلاً، عند أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم. ولعلَّ هذا البحث يكون
لبنة في التأسيس لأدب الكوارث الطَّبِيعيَّة في الشَّعر العربيِّ خاصَّة، والأدب العربيِّ عامَّة.

74 أحمد شوقي، ديوان الشُّوقيات، 85.

75 الحميم: السُّوائل المنصهرة الحارَّة السائلة من البركان، ويشخ: يأتي بقوة.

76 يُلْفُ جُنْحاً بَعْجُوح: يُلْفُ ظلام الدخان ظلام اللَّيل، واليَمَامَةُ: هي زرقاء اليمامة، وهي امرأة عربيَّة مشهورة بجدة البصر.

77 زمجر: زار، وأصدر صوتاً قوياً، والضَّرغامة: الأسد.

78 أعلامه: جباله.

حيثُ الزَّلْزَالُ الَّذِي ضَرَبَ مَدِينَتِي (طُوكِيو وَيُوكُوهَامَه) فَأَبْدَعَ قَصِيدَةً مِيمِيَّةً طَوِيلَةً أَرْدَفَ رَوِيَّهَا بِالْهَاءِ السَّاكِنَةِ تَوَافِقًا مَعَ أَمِّهِ، وَحَزَنَهُ، وَحَسْرَتَهُ لِمَا جَرَى فِي تِلْكَ الْجُغْرَافِيَا، وَتَوَافِقًا مَعَ طَبِيعَةِ الزَّلْزَالِ الَّذِي أَسَكَّتَ الْحَيَاةَ هُنَاكَ بَعْدَ أَنْ حَرَّكَهَا تَحْرِيكًا عَنِيفًا. فَالزَّلْزَالُ جَلَبَ إِلَى تِلْكَ الْمَدِينَتَيْنِ يَوْمًا عَظِيمًا كَيَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَكَأَنَّهُ إِذَا زُ بَقِيَامِ السَّاعَةِ، وَعَلَامَةٌ مِنْ عِلَامَاتِهَا، وَهَنَا تَبَرَّزَ نَظَرُهُ الدِّينِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، الَّتِي تَلْمَحُ إِلَى «هَوْلِ يَوْمِ الْبَعْثِ حَيْثُ تَزَلُّزِ الْقُلُوبِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا زَلَزَلَتِ الْأَرْضُ زَلْزَالَهَا اضْطَرَبَتْ مَعَ هَذِهِ الزَّلْزَلَةِ الْقُلُوبُ وَالنَّفُوسُ، وَزَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَاضْطَرَبَتِ الْأَفْتَدَةُ»⁶⁸؛ فَالْأَرْضُ انشَقَّتْ، فَابْتَلَعَتِ الْمَسَاكِنَ بَمَنْ فِيهَا، وَبِمَا فِيهَا، وَالْمَوْتُ انْتَشَرَ فِي كُلِّ مَكَانٍ يَحْصِدُ الْأَرْوَاحَ حَتَّى غَدَتِ دَوْلَةُ الْيَابَانَ الْكَبِيرَةَ بَعْرِهَا، وَتَطَوَّرَهَا خَرَابًا حَيْرَ النَّاطِرِينَ إِلَيْهَا دُونَ أَنْ تَتِمَّكَنَ جِيُوشُهَا الْبَرِّيَّةُ وَالْبَحْرِيَّةُ الْكَامِلَةُ فِي عِتَادِهَا، وَعَدَدِهَا أَنْ تَدْفَعَ عَنْهَا هَذَا الزَّلْزَالَ. فَغَدَتِ الْيَابَانَ فِي تِلْكَ اللَّحْظَةِ أَشْبَهَ بِحَمَامَةٍ ضَعِيفَةٍ فِي يَدِ الْقَضَاءِ، لَا حَوْلَ لَهَا وَلَا قُوَّةَ، هَزَّهَا هَزًّا عَنِيفًا، فَكَسَّرَ أَصْنَامَهَا، فَقَالَ:⁶⁹

قَفَّ بِطُوكِيو وَطُفَّ عَلَى يُوكُوهَامَه
دَنَتِ السَّاعَةُ الَّتِي أُنْذِرَ النَّاسَ
سُ وَحَلَّتْ أَشْرَاطُهَا وَالْعَلَامَةُ
خُسِفَتْ بِالْمَسَاكِنِ الْأَرْضُ خَسْفًا
وَطَوَى أَهْلُهَا بِسَاطِ الْإِقَامَةِ
دَوْلَةُ الشَّرْقِ وَهِيَ فِي دُؤُورِ الْعِزِّ
تَحَارُّ الْعُيُونُ فِيهَا فَخَامَةٌ
وَالْأَسَاطِيلُ وَهِيَ فِي الْبَحْرِ لَامَةٌ⁷¹
لَوْ تَأَمَّلْتَهَا عَشِيَّةً جَاشَتْ
خَلَّتْهَا فِي يَدِ الْقَضَاءِ حَمَامَةٌ⁷²
رَجَّهَا رَجَّةً أَكْبَتْ عَلَى قَامَرِ
نَيْهِ (بُودَا) وَزَلَزَلَتْ أَقْدَامَهُ⁷³

وَتَظْهَرُ ثِقَافَةُ الشَّاعِرِ الْإِسْلَامِيَّةُ مَرَّةً أُخْرَى حِينَ يَرَى أَنَّ النَّجَاةَ تَكُونُ بِاللُّجُوءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَسْتَمِرًّا فِي رَسْمِ الْمَشْهَدِ لِحَظَّةِ الزَّلْزَالِ وَبَعْدَهُ، فَالزَّلْزَالُ تَرَافَقَ أَوْ أُتَجَّ سَيْلًا عَارِمًا يَكْتَسِحُّ كُلَّ شَيْءٍ أَمَامَهُ، وَبِيرَكَانٍ يَقْدَفُ حُمَمًا تَسِيلُ كَأَنَّهَا أَمْطَارٌ قَادِمَةٌ مِنْ سَحَابٍ، وَهَذَا تَصْوِيرٌ لَطِيفٌ، جَاءَ عَفْوُ الْخَاطِرِ، وَتَرَافَقَ بِدَخَانِ زَادِ ظِلَامِ اللَّيْلِ، وَحَجَبَ الرُّؤْيَا تَمَامًا، وَبِصَوْتِ فَطِيحٍ كَأَنَّهُ أَصْوَاتُ ذَنَابِ

68 محمود قدوم، حسن بستاني، الإيقاع الصوتي وأثره في تمثيل الصورة الحركية لألفاظ أحوال يوم القيامة جزء عم نموذجًا. بحث منشور ضمن كتاب جماعي: قراءات في اللغة والأدب (أنقرة: دار صون شاغ للنشر، ط1، 2020م)، 267.

69 أحمد شوقي، ديوان الشوقيات (القاهرة: مطبعة الاستقامة، د.ت)، 84/2 - 85.

70 الفريتين: طوكيو ويوكوهوما، والقرية: تسمية تطلق على المدن أيضاً، وهذا ورد في القرآن الكريم كثيراً.

71 لامة: درع.

72 جاشت: تحركت.

73 بودا: تمثال يُعْبَدُ فِي الْيَابَانَ، وَإِلَيْهِ تُنْسَبُ الدِّينَانَةُ الْبُودِيَّةُ.

يَسْهَرُونَ عَلَى غِنَاءِ الْمُغَنِّيَاتِ يُعْبَرُونَ عَنْ أَشْوَاقِهِمْ، وَيَطْرَبُونَ، وَيَمَجْنُونَ، فَدَهَمَهُمُ الزَّلْزَالُ، فَلَمْ يُبْقِ لَهُمْ أَثْرًا. وَالْمُلَاحِظُ أَنَّ الشَّاعِرَ لَمْ يَذْكَرْ أَنَّ ذَلِكَ الزَّلْزَالُ كَانَ عِقَابًا لَهُمْ عَلَى مَعَاصِيهِمْ، فَقَالَ: ⁶³

إِيهِ مَسِينُ أَنْسِي الْيَوْمَ بُمَيِّبِي	—	فَقَدْ أَوْحَشْتُ بِذَاكَ الْمَكَانِ
أَنْسِي الدَّرَّةَ الَّتِي كَانَتْ الْحِلْمُ	—	يَّةَ فِي تَاجِ ذَوْلَةِ الرُّومِ
غَالَهَا قَبْلَكَ الزَّمَانُ اغْتِيبِي	—	وَهِيَ تَلْهُو فِي غِبْطَةٍ وَأَمَّ
جَاءَهَا الْأَمْرُ وَالسَّرَاةُ عُكُوفُ	—	فِي الْمَلَاهِي عَلَى غِنَاءِ الْقِيَانِ ⁶⁴
بَيْنَ صَبِّ مُدْلَهُ وَطَرُوبِ	—	وَخَلِيعِ فِي اللَّهْوِ مُرْخَى الْعِنَانِ ⁶⁵
فَانْطَوُّوا كَانْطَوَاءِ أَهْلِكَ بِالْأَمِ	—	سِ زَالَتْ بِشَاشَةِ الْعُمَرَانِ ⁶⁶

وبالرغم من شدة الزلزال، والتأجج الكارثية التي خلفها وراءه نجد الشاعر لا يفقد تفاؤله وأمله بعودة الحياة إلى المدينة المنكوبة، فهو واثق بأن الشعب الإيطالي حيّ يحب الحياة والإعمار؛ ولذلك سيعيد بناء المدينة من جديد، وستعود إليها الحدائق والبساتين، وستعود أجمل مدن إيطاليا، ويختم بالدعاء لموتاه في تعاطف إنساني عبّر به عن إنسانية الشعر العربي، فقال: ⁶⁷

أَنْتِ مَسِينُ لَنْ تَزُولِي كَمَا زَالَ	—	لَتْ وَلَكِنْ أَمْسَيْتِ زَهْنِ الْأَوَانِ
فَسَلَامٌ عَلَيْكَ يَوْمَ تَوَلَّيْتُ	—	بِمَا فِيكَ مِنْ مَعَانٍ وَحِسَانِ
وَسَلَامٌ عَلَيْكَ يَوْمَ تَعُودِي	—	نَ كَمَا كُنْتِ جَنَّةَ الطُّلَيْحَانِ
وَسَلَامٌ مِنْ كُلِّ حَيٍّ عَلَيَّ الْأَرْ	—	ضِ عَلَى كُلِّ هَالِكٍ فِيكَ فَانْسِي

وننتقل من شاعر النيل والشعب حافظ إبراهيم إلى أمير الشعراء العرب في العصر الحديث أحمد شوقي، وهذه المرأة إلى جغرافيا أخرى من الأرض عصفت بها الزلزال عصفاً. في الأول من أيلول سنة 1923 للميلاد ضرب اليابان زلزالٌ عنيف طارت أخباره في العالم حتى وصلت إلى مسماع أمير الشعراء أحمد شوقي الذي اهتزّ للأمر اهتزازاً فنياً شعرياً، واهتزازاً إنسانياً أظهر فيه الوجه الإنساني لذاته خاصة، وللشعر العربي عامة، فانقل بخياله الشعري الخصب إلى الجغرافيا اليابانية

63 حافظ إبراهيم، الديوان، 220.

64 غالها: دفرها.

65 السّرة: السّادة، والأغنياء، والأشراف، والقيان: المغنّيات.

66 صَبِّ مُدْلَهُ: عاشق.

67 حافظ إبراهيم، الديوان، 220.

لتصوير ما جرى. فالزلازل أباد مدينة (ردجو) بما فيها من حدائق، وبساتين، وأماكن جميلة، فصارت مثل مدينة (ميسين) خراباً بلا عُمران، وبلا عُمَار، فهذا طفلاً غاص في الأرض يطلب النجدة إلى والديه لإنقاذه، وهناك فتاة تحرقها الليران، وبين الأبقاض والخراب يمشي أبٌ مذهول من هول ما حدث، يجري بسرعة يبحث عن أولاده المفقودين تحت الأبقاض وبين الليران ولكن دون جدوى. إنَّها صورٌ جزئية من المشهد الفظيع الذي كانت فيه المدينة بعد الزلازل، وهذه الصور الجزئية نماذج التقطها الشاعرُ بخياله، ونقلها إلينا في صياغة لغوية، فنية، شعرية تُساعدنا في تخيل المشهد الكلي هناك، ولعلها مشاهدٌ إنسانية كارثية تتكرّر بعد كل زلزالٍ كبير يضرب منطقة جغرافية ما، فقال: ⁵⁶

أينَ رِدْجُو وأينَ ما كانَ فيها
منَ مغانٍ مأهولةٍ وغوانِ
عوجلتُ مثلَ أحتِها ودَهاها
ما دَهاها منَ ذلكَ الثُّـورانِ
رُبُّ طفُلٍ سَاحَ في باطنِ الأُز
ضِ يُنادي: أُمِّي أباي أدرِكانِ
وفتاةٌ هيفاءُ تُشوي على الجَم
سرُّ تُعاني منَ حرِّه ما تُعاني
وأبٍ ذاهلٍ إلى النَّارِ يمشي
باحِثاً عنَ بَناتِهِ وبنينِهِ
مُسَمِّتاً تَمَتُّ منه اليــــــدانِ
مُسرعُ الحَظوِ مُسْتَطيرُ الجَنانِ
تأكلُ النَّارُ منه لا هوَ نـاجٍ
مِنَ لَطاها ولا اللُطى عَنها وانــــي

ويربطُ حافظ إبراهيم حاضر تلك الجغرافيا بماضيها فيما يتعلّق بموضوع الزلازل، فيُعيدنا في القصيدة ذاتها إلى الزلازل الذي ضرب مرّتين في سنة 63 للميلاد مدينة (بُمبي) الإيطالية الواقعة جنوب إيطاليا بجوار جبل (فيزوف) وكان بين الزلازلين بضعة أشهر ثمّ خربت المدينة في 24 آب سنة 79 للميلاد بالمواد المنقذة، فبقيت مطمورة مدة سبعة عشر قرناً إلى أن اكتشفت مؤخراً. وكان الشاعر بهذا الرّبط يُواسي مدينة (ميسين) ويذكر بأنّ الزلازل في هذه الجغرافيا الإيطالية تحدث منذ القديم، وليست شيئاً طارئاً عليها في العصر الحديث. فالزلازل دمرت تلك المدينة الجميلة في الماضي مثلما دمر مدينة (ميسين) في الوقت الحاضر، وكان حدوثة ليلاً على غفلة بدليل أنّ أهلها كانوا في الملاهي

56 حافظ إبراهيم، الديوان، 217 - 218.

57 المغاني: الحدائق والبساتين الجميلة، والغواني: النساء الجميلة التي استغنت عن الزينة لجمالها الطبيعي.

58 دهاها: أصابها. والثوران: ثوران البركان بسبب الزلازل.

59 ساح: غاص.

60 هيفاء: دقيقة الظهر والخصر، وهي صفة مستحبة في جسد المرأة تدلّ على خفتها ورشاقتها.

61 الجنان: القلب.

62 واني: مبطن.

فهذه المدينة الجميلة هلكت تماماً بحقد الأرض الذي قصد به الشاعر الزلزال، فانتشر الموت في كل ناحية منها دلالة على كثرة الأموات، وليس هذا فحسب بل ترافق الزلزال بنيران وبسحب عظيمة ملأت وجه السماء، وأنتجت بتصادمها صواعق عظيمة، فكأن الماء، والأرض، والثيران، والشحب، والصواعق جندها الموت هناك، واستعان بها في تدمير مدينة (مسين) وإبادتها، وقتل أهلها حتى غدت النجاة مستحيلة؛ ولذلك استسلم الناس هناك لليأس، وجلسوا ينتظرون مصيرهم المحتوم، وهو الهلاك الأكيد. وهذا تصوير لطيف من الشاعر، فلم يصرفه هول الحدث عن الاهتمام بالتصوير الشعري الطريف الذي سال على لسانه هنا دون تكلف، عفو الخاطر خدمة للمعنى، فقال: ⁵⁴

غَلِيَانٌ فِي الْأَرْضِ نَفْسٌ عَنْهُ	ثَوْرَانٌ فِي الْبَحْرِ وَالْبُرُكَانِ
رَبِّ آيِنَ الْمَفْرُ وَالْبَحْرُ وَالْبَبْ	رُ عَلَى الْكَيْدِ لِلْوَرَى عَامِ—لَانِ
مَا لِمَسِينٍ عُوَجَلَتْ فِي صِبَاهَا	وَدَعَاهَا مِنَ الرَّدَى دَاعِي—انِ
وَمَحَتْ تِلْكَ الْمَحَاسِنَ مِنْهَا	حِينَ تَمَّتْ آيَاتُهَا آيَتِ—انِ ⁵⁵
خُسِفَتْ ثُمَّ أُعْرِقَتْ ثُمَّ بَادَتْ	قُضِيَ الْأَمْرُ كُلُّهُ فِي ثَوَانِي
وَأَتَى أَفْرُهَا فَأُضْحَتْ كَأَنَّ لَمْ	تَكُ بِالْأَمْسِ زِينَةَ الْبُلْبُل—دانِ
بَعَتْ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ عَلَيْهَا	وَطَعَى الْبَحْرُ أَيُّمَا طُغْيَانِ
تِلْكَ تَغْلِي حَقْدًا عَلَيْهَا فَتَنَشَّ	قُ اثْشِقَاقًا مِنْ كَثْرَةِ الْعَلْيَانِ
فَهُنَا الْمَوْتُ أَسْوَدُ اللَّوْنِ جَوْنٌ	وَهُنَا الْمَوْتُ أَحْمَرُ اللَّوْنِ قَانِي
جَنَدَ الْمَاءِ وَالْتَرَى لِهَلَاكِ—	خَلَقِي ثُمَّ اسْتَعَانَ بِالْيَتِي—رانِ
وَدَعَا الشُّحْبَ عَاتِيًا فَأَمَدَّتْ	هُ بِجَيْشٍ مِنَ الصَّوَاعِقِ ثَانِي
فَاسْتَحَالَ التَّنَجَّاءُ وَاسْتَحْكَمَ	الْيَأْسُ وَخَارَتْ عَرَائِمُ الشُّجْعَانِ

وهذا الزلزال لم يكتف بمدينة (مسين) فقط بل فجع مدينة (ردجو) الإيطالية أيضاً، وهي مثل مدينة (مسين) تقع جنوب إيطاليا، فانقل إليها الشاعر حافظ إبراهيم في قصيدته التوثية؛ ليصف حالها دون أن تهدأ عاطفته أو يضعف تركيبه اللغوي، وفي هذا دلالة واضحة على تأثره الإنساني العميق بما جرى هناك، وتفاعله الصادق مع الحدث، وكأنه يرى أن كل ما قاله أو سيقوله لا يكفي

54 حافظ إبراهيم، الديوان، 216 - 217.

55 آيتان: زلزال الأرض، وفيضان البحر.

2. وصف الزلازل في الشعر العربي الحديث:

لم يقتصر وصف الزلازل على الشعر العربي القديم بل كان للشعر العربي الحديث سهم وافر في ذلك، وما ميّزه من الشعر العربي القديم في هذا الموضوع أنه تجاوز الجغرافيا العربية، وعبر الحدود الطبيعية، والدينية، والاجتماعية، والقومية بداع شعوري إنساني إلى جغرافيا غير عربية، وغير إسلامية ضربتها الزلازل ضرباً قوياً، فاهتز لهذا الأمر الجلل أعلام الشعر العربي كحافظ إبراهيم، وأحمد شوقي، فأبدع الأول قصيدة نونية طويلة، موضوعها الزلزال الذي ضرب جنوب إيطاليا في قارة أوربا، وأنتج الثاني قصيدة لا تقل إبداعاً عن نونية حافظ إبراهيم في الزلزال الذي عصف باليابان في أقصى شرق قارة آسيا.

نبدأ الحديث بنونية حافظ إبراهيم الطويلة التي تُعدُّ تحفةً من التحف النادرة في الشعر العربي قديمه وحديثه؛ وذلك أنّ الشاعر وصف حدثاً طبيعياً لم يره، ولم يُعايشه بل اعتمد على خياله الشعري الخصب، وعاطفته الإنسانية، ومُكنته اللغوية، وبراعته الشعرية، وصدقها في إنتاجها. في عام 1908 للميلاد ضرب زلزال عنيف مدينة (ميسين) الواقعة جنوب إيطاليا، فتناهدت أخبارُ هذا الزلزال إلى بلدان العالم، ومنها مصر حتى تناهدت إلى مسامع شاعر الشعب والنيل حافظ إبراهيم الذي أعلن في بداية القصيدة دهشته، وتساءل إن كان هذا الزلزال غضباً من الله تعالى على عباده أم تمرداً من الأرض على ساكنيها ثم تدارك ذلك، وقرّر أنّ الزلزال لم يكن غضباً إلهياً ولا تمرداً أرضياً بل ظاهرة طبيعية تحدث للأرض، وهو بذلك يُفسّر حدوث الزلازل تفسيراً علمياً، وهذا لم نجده في الشعر القديم، فقال: ⁵¹

نَبِّئَانِي إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ _____ إِنْ
مَا دَهَا الْكُونَ أَيُّهَا الْفَرْقَدَانِ ⁵²

غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ أَمْ تَمَرَّدَتِ الْأَرْضُ
فَأَنْحَتْ عَلَى بَنِي الْإِنْسَانِ ⁵³

لَيْسَ هَذَا سُبْحَانَ رَبِّي وَلَا ذَا
لَكِنْ طَبِيعَةُ الْأَكْمُونَ _____ وَإِنْ

وما أثار إعجابي الوصف الدقيق من الشاعر لتفصيلات الأحداث التي رافقت هذا الزلزال. فالزلزال حدث نتيجة غليان في باطن الأرض التي تنفست، فأحدثت بركاناً في البرّ والبحر على حدّ سواء حتى غدا المرفؤ من الزلزال وما رافقه من أحداث أخرى مستحيلاً. فالزلزال لم يرحم مدينة (ميسين) الإيطالية الفتية الجميلة، فاجتمع عليها زلزال الأرض، وفيضان البحر، فانمحت محاسنها، وذاب جمالها، فحسفتها الأرض، وأغرقها البحر في ثوانٍ قليلة دلالة على قوّة الزلزال وسرعته،

51 حافظ إبراهيم، الديوان. تص: أحمد الأمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط3، 1987م)، 215.

52 الفرقدان: نجمان في السماء.

53 أنحت: أهلكت.

أَيْنَ الْقَصِيرِ وَأَيْنَ الْجِسْرِ يَا سَنَدِي صَارُوا زَمِيمًا بِلا مَالٍ وَلَا وَكَلِيدٍ⁴⁶

أَفْنَاهُمْ الدَّهْرُ وَالْبَاقُونَ فِي كَمَدٍ وَكَمْ تَحَصَّنُوا فِي حِضْنٍ وَفِي زَرَدٍ

فَلَمْ تُغْدُهُمْ وَنَاعِي المَوْتِ نَاعِيهَا

وَانظُرْ إِلَى حَلَبٍ آهَاءٌ عَلَى حَلَبٍ وَأَفْنَاهُمْ الدَّهْرُ بِالزَّلْزَالِ وَالْعَطَبِ

تَبْكِي عَلَيْهِمُ بَنُو الْأَتْرَاكِ وَالْعَرَبِ أَسْفَاءٌ عَلَيْهِمُ ذَوِي الْعَايَاتِ وَالرُّتَبِ

سَقَاهُمْ مِنْ كُؤُوسِ المَوْتِ سَاقِيهَا

ويعود الزلزال مرة أخرى إلى المدينة المنورة سنة 996 للهجرة، فوصفه ناظم مجهول، فذكر أنّ الزلزال أصاب المدينة المنورة التي هي مدينة خير الناس محمد (ص) وهذا في نظره زلزال أصاب البشرية كلها إصابة معنوية، واستعد أهل العلم والعقل للقيامة، وكان الناظم يوحى بأنّ هذا الزلزال كان تذكيراً للناس الساهين عن طاعة الله تعالى، وإنذاراً للغافلين، فالعقلاء اتّعظوا؛ ولذلك أقبلوا على الطاعة الإلهية، وكانهم مقبلون على يوم القيامة والحساب بدلالة قوله: (ما لها) وهي الجملة المذكورة في القرآن في سورة الزلزلة في قوله تعالى: "وقال الإنسان مالها"⁴⁷ فقال:⁴⁸

إِذَا زُلْزِلَتْ أَرْضُ خَيْرِ الْوَرَى فَزُلْزِلَتْ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا⁴⁹

فَشَمَّرَ عَنْ سَاقِهِ عَارِفٌ وَقَالَ عَنِّي ذَوُو النُّهَى مَا لَهَا⁵⁰

وبذلك نرى أنّ الجغرافيا العربية الحالية وما يجاورها في جنوب تركيا الحالية ليست حديثة العهد بالزلازل، وهي أراض كانت في تلك العهود تتبع للدول الإسلامية القائمة في هذه الجغرافيا كالدولة الأيوبية، والزنكية، والعثمانية، وغيرها، ونرى أنّ الشعر العربي لم يشغل بنفسه، ولم ينطو على ذاته بل أقبل على هذه الزلازل يصفها، ويصورها، ويؤرّخها، ويذكر المناطق التي ضربها دون أن يفقد الشاعر توازنه الفني، وإمكاناته اللغوية التي أسعفته في رصد هذه الظاهرة الطبيعية المريعة، وما ميّز هذه الأشعار أنّها جاءت صادقة، بعيدة عن التكلف، والتّعثر، فغالب الأشعار تناثرت في كتب التاريخ، وجاءت بلغة فنيّة، واقعيّة، مفهومة بعيداً عن التصنع.

46 القصير: مدينة تقع حالياً في سوريا، وتتبع إدارياً لمحافظة حمص، والجسر: هي جسر الشغور: تقع حالياً في سوريا، وتتبع إدارياً لمحافظة إدلب، ورميماً: فتناً ناعماً جداً.

47 سورة الزلزلة، 3.

48 محي الدين عبد القادر العيدروس، الثور السافر عن أخبار القرن العاشر (بيروت: دار صادر، ط1، دار الكتب العلميّة، 395، والخالدي، دراسات تاريخيّة، 21.

49 خير الوري: محمد (ص)، وأرض خير الوري: المدينة المنورة.

50 عارف: عالم، وذوو النّهى: أصحاب العقول.

زَلَزِلْ مَا سَمِعْنَا مِثْلَهَا أَبَدًا وَلَا زَمَانٌ مَضَى بِمِثْلِهَا شَهْدَا

وَلَا كِتَابٌ وَلَا خَبْرٌ بِهَا وَرَدَا وَلَا سَمَاءٌ وَلَا جَبَلٌ لَهَا رَعْدَا

مِثْلَ الرَّعِيدِ الَّذِي لَازَالَ يُوحِيهَا

وَالشُّهُبُ فِي الْأَفْقِ تَزْمِي بَيْنَنَا شَرَرَا مِثْلَ الْمَشَاعِيلِ يُقْفُو إِثْرَهَا إِثْرَا

وَفِي الْأَرَاضِي رَجِيْفٌ حَيَّرَ الْبَشَرَا وَفِي اللَّيَالِي رَجِيْحٌ يَقْلِقُ الْبَصْرَا⁴⁰

وَفِي النَّهَارِ مَشَقَاتٌ نُقْضِيهَا

وَالشَّمْسُ تَضْهَرُنَا وَالْقُرُ يُفْهَرُنَا وَالذُّلُّ يَحْفِرُنَا وَالتُّرْبُ يَسْتُرُنَا⁴¹

وَالهَرُّ يُزْعِجُنَا وَالدَّهْرُ يُدَمِّرُنَا وَالدَّارُ تُبْعِدُنَا عَنْهَا وَتُحْبِرُنَا

أَنَّ الْبَلَاءَ رُكَّامٌ فِي نَوَاحِيهَا

ويذكر الناظم بعد ذلك المناطق التي شملها الزلزال، فهو ضرب إلى جانب حلب مناطق كثيرة، معظمها كانت تابعة لولاية حلب أيام الدولة العثمانية، وهي المناطق ذاتها التي ضربها الزلزال في السادس من شهر شباط عام 2023 للميلاد، وهي حماة، وحمص، ومعرّة النعمان، وأريحا، وسلقين، وعتتاب، والقصير، وجسر الشغور، وكان الفتك بهذه المناطق وأهلها عظيماً، فأهلكت الزلازل أموالهم، وأولادهم، ودمرت بيوتهم، وحُصونهم، فبكى عليهم الأتراك والعرب معاً، وهذا ما رأيناه أيضاً في زلزال السادس من شباط، فقال:⁴²

فَكَمْ خُطُوبٍ بِأَرْضِ الشَّامِ قَدْ وَقَعَتْ وَفِي حِمَاةٍ وَحِمَصٍ أَعْيُنٌ دَمَعَتْ⁴³

وَفِي الْمَعْرَةِ كَمْ مِنْ نِسْوَةٍ فُجِعَتْ وَأَرْضُ رِيحَا وَسَلْقِينُ لَقَدْ صُدِعَتْ⁴⁴

وَأَرْضُ عَتْتَابٍ مَاجَتْ فِي أَهْلِهَا⁴⁵

40 رجيف: اهتزاز.

41 القُرُ: البرد.

42 الطَّبَاخِ الحَلْبِيِّ، إتحاف النبلاء، 3/323.

43 حمص وحماة: مدينتان في سوريا الآن.

44 المعرّة: هي معرّة النعمان، وتقع الآن في سوريا بين مدينتي إدلب وحماة، وتتبع إدارياً لمحافظة إدلب، وريحا: هي أريحا: تقع الآن في سوريا، وتتبع إدارياً لمحافظة إدلب، وكذلك سلقين.

45 ماجت: تحركت، وعتتاب: ولاية تقع الآن في جنوب تركيا، وكانت في تلك الفترة أي في عهد الدولة العثمانية تتبع لولاية حلب

إِرمَ، وقرنها بسيل العرم الذي هدم سد مأرب، وأنى مملكة سبأ اليمتية، وهي لم تكن زلزلة واحدة بل زلازل متتابعة أعقبتها اهتزازات ارتدادية وصفها الناظم بالرجفات التي تهز الأرض هزاً عنيفاً يُخيف الناس، فيدفعهم الخوف إلى اللجوء إلى الله تعالى الحافظ الزايق معبراً عن عقيدته الإسلامية المؤمنة بقضاء الله، الواثقة بأن النجاة منه، فما أشبه اليوم بالبارحة، فما تعيشه مناطق جنوب تركيا، وشمال سوريا اليوم من زلازل وتبعاتها يُشبه ما عاشته سابقاً، فقال: ³⁷

حَلَّتْ عَلَيْنَا مَصَائِبٌ أَوْجَبَتْ هَرَمِي مِمَّا أَلَمَّ بِنَا فِي الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ
زَلَّازِلٌ لَمْ تَرَى أَمْثَالَهَا إِزْمٌ كَأَنَّهَا السَّيْلُ سَيْلُ الْعَارِضِ الْعَرَمِ

أَوْ بَحْرٌ يَمَّ طَغَى مِنْ عِنْدِ مُنْشِيهَا

فِي كُلِّ يَوْمٍ رَجِيفٌ لَا يُفَارِقُنَا وَالْأَرْضُ تَهْتَزُّ جَلَّ اللَّهُ خَالِقُنَا
فِي كُلِّ آنٍ نَظْنُ الدَّهْرَ خَانِقَنَا وَاللَّهُ حَافِظُنَا وَاللَّهُ رَازِقُنَا

كَأَنَّا سُفُنٌ زَالَتْ مَرَاسِيهَا ³⁸

ولا تهدأ قريحة الناظم، فيسهب، ويُطيل في وصف هذه الزلازل، فعرض لتفصيلاتها الدقيقة عرضاً فنياً رائعاً جعلنا نعيش معه تلك الوقائع التي رافقت تلك الزلازل لحظة بلحظة، وحرصت على تناول هذه التفصيلات، وعرضها نظراً لأهميتها الفنية، والتاريخية. فما فعله الناظم في هذه المخمسة الطويلة قد تعجز عنه وسائل إعلامية متنوعة ومتعددة مع تطورها، وذلك أنها لا تمتلك الذوق الفني الذي امتلكه ناظم هذه المخمسة، فيؤكد أن هذه الزلازل لم يسمعوا بحدوث ما يُشبهها في الزمن السابق، ولم يقرؤوا عن أمثالها في الكتب دلالة على شدتها وقوتها، فهي زلازل رافقتها عود في السماء والجبال، وتساقطت شهب كثيرة من السماء مع اهتزازات أرضية لم يجد لها الناس تفسيراً في ذلك الوقت، فامتلاً ليُلهم بالقلق، ونهارهم بالمشقات دلالة على الحالة النفسية للناس، وترافقت تلك الزلازل بحرارة شديدة في النهار، وبرودة قاسية في الليل، فافترش الناس الثراب خارج البيوت، واحتاجوا إلى المساعدة التي أراقت ماء وجوههم، فقال محمد تقي الدين: ³⁹

37 محمد راغب بن محمود بن هاشم الطَّبَّاحِ الحلبِي، إتحاف النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، تح: محمد كمال (حلب: دار القلم، 2، 1408هـ)، 3/322

38 الفراسي: مكان وقوف السفن والبواخر في الميناء.

39 الطَّبَّاحِ الحلبِي، إتحاف النبلاء، 3/323.

ويخرج من هذا المديح إلى وصف الزلازل وصفاً دقيقاً ثابتاً دونما خلل في الصياغة الفنيّة، ولا اضطراب في التصوير، وكأنّه يُعائنه أمامه، فيكاد لا يترك دقيقةً من دقائقه إلا وينقلها إلينا، فهو زلزالٌ قويٌّ سطا على سكّان الأرض، وهدّم الجبال الراسية، فأرجف الأرض، وصرع من عليها، وخفض القلاع العالية في إشارة إلى تدميرها، وجعلها كالأودية في إشارة إلى قوته وشِدته، وهو حكمٌ الله النَّافذ في عباده وخلقه مظهرًا بذلك ثقافته الدينيّة الإسلاميّة، فليس للعباد النجاة منه؛ لأنّه قضاء من الله تعالى، وقضاؤه تعالى لا يُقاوم، ولا يُدفع، وسببه فسادُ العباد فساداً دينياً وأخلاقياً، فكان الزلزال عقاباً، والنجاة منه لا تكون إلا بلطف الله ورحمته، فقال: ³¹

سَطْوَةٌ زَلَزَلَتْ بِسُكَّانِهَا الأَرْضَ	ضَ وَهَدَّتْ قَوَاعِدَ الأَطْوَادِ ³²
أَخَذْتُهُمْ بِالْحَقِّ رَجْفَةً بَأسٍ	تَرَكَتُهُمْ صَرَغِي صُرُوفِ العَوَادِي
خَفَضَتْ مِنْ قِلاَعِهَا كُلِّ عَالٍ	وَأَعَادَتْ تِلَاعِهَا كَالوَهَادِ ³³
أَنفَذَ اللهُ حُكْمَهُ فَهَوَّ مَاضٍ	مُظْهِراً سِرَّ غَيْبِهِ فَهَوَّ بَإِدِي
وَلَقَدْ حَارَبُوا القَضَاءَ فَأَمْضَى	حُكْمَهُ فِيهِمْ بِغَيْرِ جِئَالِدِ ³⁴
وَالِإِلَهَ الرُّؤُوفِ فِي الشَّامِ عَنَا	دَافِعَ لُطْفِهِ بِلَاءِ البِئْسَالِدِ
وَبِحَقِّ أُصِيبَتِ الأَرْضُ لَمَّا	سَكَنَتْ مِنْ مَقَامِ أَهْلِ الفَسَادِ
عَلِمَتْ أَنَّهَا جَنَّتْ فَعَرَاها	حَدَرًا مِنْ سَطَاكَ شَبُهَ اذْتِعَادِ ³⁵

وتأبى الزلازل مغادرة حلب وتركها وشأنها، فتعود إليها، وإلى كِلْز، ³⁶ وأنطاكيا عودة ضارية مرة أخرى في السّاعة الثالثة في ليلة السّادس من ذي الحِجّة سنة 1237 للهجرة، فحدثت زلزلة عظيمة هدمت كثيراً، وقتلت كثيراً، فاهتزت لها قريحة محمد تقيّ الدّين بن الشّيح محمد المطلبي الذي كان يسكن هذه الديار خلال هذه السّنة، فأبدع قصيدة مخمّسة تُعدُّ وثيقة شعريّة فنيّة سكب فيها تصويره لذلك الحدث العظيم، فالزلزلة جاءت في الأشهر الحرم بمصائب شبيته دلالةً على قوّتها، وأكد ذلك حين زعم أنّ هذه الزلازل لم يحدث مثلها في التاريخ الغابر للمنطقة منذ عهد

31 أبو شامة، كتاب الروضتين، 2/ 157-155.

32 الأطواد: مفردها: الطود: الجبال.

33 التلاع: الأراضي المرتفعة، مفردها: التلعة، والوهاد: الأراضي المنخفضة، مفردها: الوهدة.

34 جلال: قتال.

35 عزاها: أصابها.

36 كِلْز: ولاية كيلس التركية الواقعة حالياً جنوب تركيا على الحدود الشّوريّة قريبة إلى مدينة أعزاز الشّوريّة.

الرَّهَيْبُ قَرِيحَةَ الْعِمَادِ الْأَصْفَهَانِي الَّذِي تَفَاعَلَ مَعَ هَذِهِ الزَّلْزَلَةِ، وَمَعَ حَالَةِ الْقَاضِي مَحْيِ الدِّينِ الَّذِي أَفْقَدَهُ الزَّلْزَالُ تَوَازُنَهُ، فَكَتَبَ إِلَى الْقَاضِي قَصِيدَةً، مَطْلَعُهَا:²⁵

لَوْ كَانَ مِنْ شَكْوَى الصَّبَابَةِ مُشْكِيَا لَعَدَا عَلَى عُدْوَى الصَّبَابَةِ مُعْدِيَا

ويخرجُ سريعاً من هذه المقدمّة الغزليّة إلى مدح القاضي مبالغاً في ذلك، وكأنّ هذه المبالغة الشعريّة الفنيّة مواساة له من الزلزال، ومحاولة فنيّة للتخفيف عنه، فرأى أنّ الزلّزلة لم تكن حركة طبيعيّة فيزيائيّة للأرض بل رجفت، واهتزّت من سطوة القاضي على الظالمين الذين يعيشون عليها، فلمّا تخلّت عنهم باهتزازها، وخلت منهم، سكنت بحلمه حين عمّا عنها، وطمأنها دون أن يصرفه مدحُ القاضي عن ذرف الدُموع الغزيرة على مدينة حلب التي نكبتها الزلّزال، فخلط الغزل بالمديح وبالرثاء، فقال:²⁶

لَمْ تَنْعَشِ الشَّهْبَاءُ عِنْدَ عَثَارِهَا لَوْ لَمْ تَجِدْ لِطُودِ حِلْمِكَ مُرْسِيَا²⁷
أَنْفَتُ مِنَ الثُّقْلَاءِ فِيهَا إِذْ رَمَتْ أَثْقَالَهَا وَرَأَتْكَ مِنْهَا مُلْجِيَا
حَلَبٌ لَهَا حَلْبُ الْمَدَامِعِ مُسْبَلٌ أَنْ لَاقَتْ الحُطْبَ الفُطَيْعِ المُبْكِيَا

ولم تقتصر هذه الزلّزلة التي ضربت حلب في هذا العام على حلب فحسب بل امتدّت لتشمل الشّام، ومصر، والجزيرة، والموصل، والعراق، فخرّبت قلاعاً كثيرة، وهدّمت بيوتاً، عددها لا يُحصى، وقضت على حياة ناس كثيرين، فنظم العمادُ الأصفهانيّ قصيدةً بهذه المناسبة الفظيعة يمدح فيها نور الدين الزنكي، فيعبّر عن شوقه لرؤيته، ويرى أنّ كلّ مصيبة سهلة ما لم تكن بعداً عن الممدوح نور الدين، وكأنّ هذا المديح تسلية للممدوح من مصيبة الزلّزلة التي حلّت بالبلاد التي يحكمها، ونفّت فتّي في عزمته وجلده للثُّهوض به حتّى ينهض بالبلاد بعد الزلّزال، فقال:²⁸

هَلْ لِعَانِي الْهَوَى مِنْ الْأَسْرِ فَادِي وِلْسَارِي لَيْلِ الصَّبَابَةِ هَادِي²⁹
جَبْتُونِي حُطْبَ الْبِعَادِ فَسَهْلٌ كُلُّ حُطْبٍ سَوَى التَّوَى وَالْبِعَادِ³⁰

25 أبو شامة، كتاب الرّوضتين، 158/2.

26 أبو شامة، كتاب الرّوضتين، 2/159.

27 الشّهباء: مدينة حلب،

28 أبو شامة، كتاب الرّوضتين، 156 / 2، والخالدي، دراسات تاريخية في زلازل البلدان العربيّة، 55.

29 عاني الهوى: أسير الهوى.

30 التّوى: الفراق والبعد.

تعالى، وطلب النجاة منه، وقناعته أنّ ذنوب البشر هي سبب حدوث الزلازل التي أنزلها الله بهم عقاباً لهم، وكلُّ هذه الأحوال لم تصرف الناظم عن حسن التشبيه والتصوير، ولا سيما في البيت الأخير حين شبه النار الكبيرة التي رافقت الزلازل بالبحر، وشبه اضطراب الهضاب على اليابسة بسبب قوة الزلازل بالسفن المضطربة في البحر، فقال:²¹

يا كاشف الضّرِّ صَفْحاً عن جرائمنا
لقد أحاطت بنا يا ربّ بأساء
نشكو إليك خطوباً لا نطيق لها
جئلاً ونحنُ بها أحقّاء
زلازلُ تحشع الضّمّ الصّلاب لها
وكيف يقوى على الزّلال صمّاء²²
أقام سبغاً يريج الأرض فانصدعت
عن منظر منه الشّمس عشاء
بحرٌ من النّار تجري فوقه سفنٌ
من الهضاب لها في الأرض أرساء

وفي سنة 662 للهجرة عصّف زلزال بمصر، وكان فيها الحاكم بأمر الله، فيعتم أبو الحسن عبد الله البرقي هذه المناسبة ليؤاسي الحاكم بأمر الله، ويمدحه مدحاً طريفاً مليئاً بالمبالغة، وهي مبالغة فنيّة شعريّة مقبولة في هذا المقام، و كأنّ الغرض تسلية الحاكم بأمر الله، فالحاكم بأمر الله عادلٌ أعلى دين الإسلام في البلاد، وهذا الزلزال الذي حلّ بمصر لم يكن بسبب كيد أو سوء أريد بمصر بل رقصت الأرض فرحاً بعدل الحاكم بأمر الله، وهذا تصوير طريف في وصف الزلازل، فقال:²³

بالحاكم العدلِ أضحى الدّينُ مُعتلياً
نَجَلِ الهدى وسليلِ السّادةِ الصّلبِ
ما زلزلت مصرٌ من كيدٍ يُرادُ بها
وإنما رقصت من عدله فرحاً

وفي الثاني عشر من شوال سنة 565هـ/1170م ضرب زلزال هائل مدينة حلب، فأحدث دماراً هائلاً في البيوت، فسقط كثير منها على رؤوس ساكنيها الذين لقوا حتفهم تحت الأنقاض، وكان العماد الأصفهاني وصل إلى حلب في هذه السنة، وكان يعيش فيها القاضي محي الدين أبو حامد محمد ابن قاضي قضاة الشام كمال الدين أبي الفضل محمد بن عبد الله بن القاسم الشهرزوري،²⁴ فخرّب الزلزال دار القاضي، وسلبت قرازه، وغلبت اصطباره، وجلبت أفكاره، فحرّك هذا المشهد

21 ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف، ط6، 1409هـ-1988م)، 6/254، والخالدي، دراسات تاريخية، 19.

22 الضّمّ الصّلاب: الصّخور الصّلبة.

23 ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1397هـ - 1977م)، 1/389، والخالدي، دراسات تاريخية، 75.

24 أبو شامة، كتاب الزّواضع، 2/157.

لا تُرَدُّ، ولا تُدْفَع، ولا تُقاوم؛ لأنها أمر وقضاء من الله تعالى في إشارة واضحة إلى عقيدته الدينية الإسلامية، فقال: ¹⁷

رَوَعْنَا زَلَازِلَ حَدِيثَاتٍ بِقَضَاءِ قَضَاءِ رَبِّ السَّمَاءِ
هَدَمَتْ خُصُونَ شَيْرِزٍ وَحِمَاهُ أَهْلَكَتْ أَهْلَهُ بِسُوءِ الْقَضَاءِ
وَإِذَا مَا قَضَى مِنَ اللَّهِ أَمْرٌ سَابِقٌ فِي عِبَادِهِ بِالْمَضَاءِ
حَارَ قَلْبُ اللَّيْبِ فِيهِ وَمَنْ كَانَ لَهُ فِطْنَةٌ وَحُسْنُ ذِكْرَاءِ

يبدو أن هذه الزلازل أصابت مدينة حماة التي كان يُقيم فيها في ذلك الوقت صلاح الدين يوسف بن أيوب المشهور بصلاح الدين الأيوبي قائد معركة حطين، وكان سلم من الزلزال، ونجا منه بالرغم من أنه كان مدمراً حتى إنه يُذكر أن كل بيوتها هُدمت سوى البيت الذي كان فيه صلاح الدين الأيوبي. ¹⁸ فكتب إليه العزقله الكلبي أبياتاً يُهنئه فيها بالسلامة، وهذا معنى جديد لمسناه في الأشعار التي نظمها الشعراء والناظمون في الزلازل، فخلط التهنئة بالمديح، فنعته بالكرم، ونجا معه غلامه (عبيد) المشهور بثقله وبطئه، وكان ثقل الغلام عُبيد كان سبباً في نجاتهما، فمزج الطرافة بالتهنئة، وكأنه يريد أن ينسى لحظات الزلزال، وما خلفه من قتلى ودمار، فقال: ¹⁹

قُلْ لِصَلَاحِ الدِّينِ رَبِّ النَّدَى بَلَّغْ عُبيدًا كُلَّ مَا أَمَلَهُ ²⁰
بِثِقَلِهِ لَمَّا تَصَاحَبْتُمَا سَلَّمَكَ اللَّهُ مِنَ الزَّلْزَلَةِ

عثرت على أبيات، قائلها مجهول، قيلت في الزلزال الذي ضرب المدينة المنورة في الخامس من جمادى الآخرة سنة 654 للهجرة، فالناظم لهذه الأبيات ضمنها معاني التضرع إلى الله تعالى، والتوسل واللجوء إليه، فهو الذي يكشف الضر الذي لحق بالعباد نتيجة ذنوبهم التي وصلت إلى حد الجرائم التي تستحق العقوبات الشديدة، وهذا الزلزال، والمصائب التي جلبها معه استحقتها الناس، فهو لم يكن في الحقيقة زلزالاً واحداً بل زلازل كثيرة شديدة متتالية دامت سبعة أيام تهز الأرض هزاً قوياً حتى شققتها، وترافق ذلك بنار قوية عظيمة شبهها الناظم بالبحر دلالة على هولها وشدتها. فالناظم ينظر في هذه الأبيات إلى الزلازل نظرة دينية إسلامية تجلّت في تضرّعه إلى الله

17 أبو محمد عبد الكريم بن صالح بن عبد الكريم الحميد، التّفكّر والاعتبار بآيات الكسوف والزلازل والإعصار (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1426هـ-2005م)، 67-68.

18 الحميد، التّفكّر والاعتبار بآيات الكسوف والزلازل والإعصار، 67-68.

19 حسان بن نمير، ديوان عزقلة الكلبي. تح: أحمد الجندبي (بيروت: دار صادر، 1412هـ-1992م)، 88، وأبو شامة، كتاب الوضعتين، 1/339.

20 الندى: الكرم.

يُحَيِّرُ العُقُولَ، فَهِيَ صَرَعَتْ كُلَّ سَاكِنِي شَيْزَرَ، وَجَعَلَتْهَا خَرَاباً قَائِماً عَلَى عُرُوشِهَا، وَكَأَنَّهَا عِقَابٌ مِنْ
اللهِ لَهُمْ، وَقَضَتْ عَلَى مُلْكِ آلِ مُنْقَذٍ، فَقَالَ: ¹¹

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَرَى مِنْ دَهْرِهِ عَجَباً فليأتينا وظلام الليل مسدوداً
يَرَى الأَجِبَةَ صَرَغَى وَالدِّيَارُ عَلَى عُرُوشِهَا وَنَطَاقُ المَجْدِ مَحْلُوداً

يعودُ الزَّلْزَالُ إلى قَلْعَةِ شَيْزَرَ مرَّةً أُخْرَى في التَّاسِعِ عَشْرَ مِنْ شَهْرِ صَفْرِ، وَفِي الخَامِسِ وَالعَشْرِينَ
مِنْ شَهْرِ جُمَادَى الأُولَى سَنَةِ 552 لِلهَجْرَةِ أَي بَعْدَ سَنَةِ وَاحِدَةٍ فَقَطْ مِنَ الزَّلْزَالِ السَّابِقِ، فَيُدمِرُهَا
أَيْضاً، وَكَأَنَّهُ لَا يُرِيدُ أَنْ تَقُومَ لِأَهْلِهَا قَائِماً، فَتَنْجُو امْرَأَةٌ وَاحِدَةً فَقَطْ كَانَتْ خَارِجَ البَيْتِ حِينَ وَقَعَ
الزَّلْزَالُ، وَفِي الحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ زَلْزَالاً وَاحِداً بَلْ كَانَتْ أَرْبَعَةُ زَلْزَالٍ مُتتَالِيَةٍ، فَقَالَ شَرْفُ الدَّوْلَةِ، وَهُوَ
أَخُو أمير القلعة، وَكَانَ غَائِباً حِينَ وَقَعَ الزَّلْزَالُ: ¹²

لَيْسَ الصُّبْحُ مِنَ المَسَاءِ بِأَمْثَلِ فَأَقُولُ لِلَّيْلِ الطَّوِيلِ أَلَا انْجَلِ
سُلِّتْ يَدُ الأَيَّامِ إِنَّ قِسِيَّهِنَّ مَا أَرُسَلَتْ سَهْمًا فَأَخْطَأَ مَقْتَلِي ¹³
لَوْ عَايَنْتَ عَيْنَاكَ قَلْعَةَ شَيْزَرَ وَالبِئْسَ دُونَ نِسَائِهَا لَمْ يُسْبَلِ ¹⁴
لَرَأَيْتَ حِصْناً هَائِلَ المَزْرَى غَدَا مُتَهَلِّهَلًا مِثْلَ النَّقَا المُتَهَلِّهِلِ ¹⁵

فَاخْتَلَطَ الصُّبْحُ بِاللَّيْلِ الَّذِي جَعَلَ الزَّلْزَالُ طَوِيلًا حَتَّى تَمَنَّى الشَّاعِرُ زَوَالَهُ بِسُرْعَةٍ، وَهَذَا يُذَكِّرُنَا
بِلَيْلِ امْرَأَةِ القَيْسِ الَّذِي طَالَ عَلَيْهِ حِينَ وَصَلَهُ خَيْرُ مَقْتَلِ أَبِيهِ حَجْرٍ. ¹⁶ فَشَرَفُ الدَّوْلَةِ يُعَبِّرُ عَنْ نَفْسِيَّتِهِ
الْمُتَحَدِّمَةِ المُتَقَلِّقَةِ، وَوَحْدَتِهِ المَوْحِشَةَ بَعْدَ أَنْ فَقَدَ الأَهْلَ وَالدِّيَارَ جَمِيعاً بِسَبَبِ الزَّلْزَالِ الَّذِي صَيَّرَ
حِصْنَ شَيْزَرَ المَنْيَعِ قَبْراً لِأَهْلِهِ، وَحَطَّمَهُ حَتَّى جَعَلَهُ رَمِيماً كَالعِظْمِ البَالِي فِي إِشَارَةٍ إِلَى شِدَّتِهِ، وَقُوَّتِهِ،
وَنَتَائِجِهِ الكَارِثِيَّةِ عَلَى البِلَادِ وَالعِبَادِ. وَعَثَرْتُ عَلَى آيَاتٍ لِقَائِلِ مَجْهُولٍ تَنَاوَلَ فِيهَا هَذَا الزَّلْزَالُ، فَذَكَرَ
أَنَّهَا كَانَتْ زَلْزَالٌ عِدَّةٌ، وَفَهْمُنَا هَذَا مِنْ صَيْعَةٍ مَتَّهَى الجَمُوعِ (زَلْزَالٌ) عَلَى وَزْنِ (فَعَالِلٌ)، فَرَأَى أَنَّهَا
قِضَاءٌ وَقَدَّرَ مِنَ اللهِ، وَهَذَا تَفْسِيرٌ دِينِيٌّ لَوُقُوعِ الزَّلْزَالِ، فَهِيَ هَدَمَتْ حِصُوناً وَبِلَاداً كَثِيرَةً، مِنْهَا حِصْنُ
شَيْزَرَ، فَلَمْ تَصْمُدْ أَمَامَهُ الحِصُونُ، وَلَوْ كَانَتْ وَثِيقَةَ البِنَاءِ فِي إِشَارَةٍ إِلَى شِدَّتِهَا وَقُوَّتِهَا، فَرَأَى أَنَّهَا

11 كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تح: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1408-1988م)، 6/2976،
والخالدي، دراسات تاريخية، 52.

12 ابن العديم، بغية الطلب، 4/1641، والخالدي، دراسات تاريخية، 49=50.

13 القيسي: الزماح،

14 لم يسبل: لم ينزل.

15 متههل: ضعيف منهزم، والنقا: العظام الضعيفة.

16 وليل كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي

بين السفينة وماء البحر؛ ولذلك لن يجدوا مَنقذاً للهروب. وفي الحقيقة هذه هي حال الناس اليوم أيضاً في الزلازل التي ضربت جنوب تركيا وشمال سوريا في السادس من شباط سنة 2023م، فكأنَّ المشهد يتكرَّر مع اختلاف الزمان، فقال:⁷

يا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ ارْحَمِ عِبَادَكَ مِنْ هَذِي الزَّلَازِلِ فِيهِ الْهَلَاكُ وَالْعَطَبُ⁸
 مَا جِئْتُ بِهِمْ أَرْضَهُمْ حَتَّى كَانَتْهُمُ رُبَّ
 فَيَضْفُهُمْ هَلَكُوا فِيهَا وَنَضْفُهُمْ لِمَضْرَعِ السَّلَفِ الْبَاقِينَ يَزْتَقِبُ
 تَعَوَّضُوا مِنْ مَشِيدَاتِ الْمَنَازِلِ بِالْ—
 كَانَتْهَا سُنُنٌ قَدْ أَقْلَبَتْ وَهِيَ مِ—
 فِيهَا فَلَا مَلْجَأَ وَلَا هِ—

في قصيدة أخرى نونية يملؤها البكاء، والحزن، والأسى يرثي الشاعر أسامة بن منقذ أهله وقومه الذين قضى عليهم الزلزال، فالموت الذي قدم مع الزلزال فاجأ قومه، فقضى عليهم جميعاً بسرعة حتى لم يجد الشاعر من قومه شخصاً يُحدِّثه، ويُعلمه بما جرى، وكذلك خرَّب منازلهم وقصورهم العظيمة التي صارت قبوراً لهم، ونرى الشاعر لشدة حزنه، وهول ما رأى من إفناء وخراب لديار قومه في حصن شيزر بسبب الزلزال، فقد توازنه حتى ظنَّ أنه سكران من خمرة أو غيرها، فقال:⁹

وفاجأتهم من الأيام قارعةٌ سَقَتْهُمْ بِكُؤُوسِ الْمَوْتِ دَيْفَانًا¹⁰
 مَاتُوا جَمِيعاً كَرَجْعِ الطَّرْفِ وَأَنْقَرَضُوا هَلْ مَا تَرَى تَارِكاً لِلْعَيْنِ إِنْسَانًا
 لَمْ يَتْرِكِ الْمَوْتَ مِنْهُمْ مَنْ يُحْبِرُنِي عَنْهُمْ فَيُوضِحُ مَا لَاقَوْهُ تَبْيَانًا
 بَادُوا جَمِيعاً وَمَا شَادُوا فَوْأَ عَجَباً لِلْحَطْبِ أَهْلَكَ عُمَاراً وَعُمَرَانًا
 هَذِي قُصُورُهُمْ أَمَسَتْ قُبُورُهُمْ كَذَا كَانُوا بِهَا مِنْ قَبْلِ سَكَانًا
 وَبِحِ الزَّلَازِلِ أَفْتَتْ مَعْشَرَ رِي إِذَا ذَكَرْتُهُمْ خَلْتَنِي فِي الْقَوْمِ سَكَرَانًا

ينضمُّ الأمير حميد بن أبي الفَيَاض بن مالك بن منقذ، وهو من أبناء عمِّ حاكم قلعة شيزر التي كانت ملكاً لآل منقذ، إلى أسامة بن منقذ في وصف هذه الزلازل التي أحدثت في شيزر أمراً عجباً

7 أبو شامة، كتاب الروضتين، 1/336، والخالدي، دراسات تاريخية، 51، والأبيات غير موجودة في ديوان أسامة بن منقذ المطبوع، ولعلها هفوة من الناشر.

8 العطب: الهلاك.

9 ابن منقذ، الديوان، 357، وأبو شامة، كتاب الروضتين، 1/336-337، والخالدي، دراسات تاريخية، 51.

10 القارعة: المقصود بها هنا الزلزال، والدَيْفَان: السُّم.

الزلازل التي ضربت الجغرافيا العربية وصفاً دقيقاً حتى جاءت تلك الأشعار وثائق فنية شعرية رائعة إلى جانب قيمتها التاريخية، واللغوية، والجغرافية؛ لأنها أرخت أحداثاً مهمة أصابت هذه الجغرافيا والقاطنين فيها في عصور تاريخية متنوعة. ونبدأ الحديث بالزلازل الكبير الذي ضرب الشام وما حولها في أول شهر رجب سنة 551 للهجرة، فهلك بسببه ناس كثيرون بلغ عددهم عشرة آلاف تقريباً، وكانت قلعة شيزر من المناطق التي نالت نصيبها من هذا الزلزال، فانبرى الشاعر أسامة بن مرشد بن منقذ شعره لهذا الزلزال يُورِّخُه معتبراً إياه تنبيهاً للغافلين عن الموت، وإيقاظاً لهم من نومهم الدنيوي العميق، فهذه الزلازل تنبيه من الله تعالى لعباده كي يتركوا الدنيا، ويعملوا للآخرة، فقال:⁵

نَمْنَا عَنِ الْمَوْتِ وَالْمَعَادِ وَأَصْبِمُ _____
 حَمْنَا نَظُنُّ الْيَقِينَ أَحْلَامَا _____
 فَحَرَكْنَا هَذِي الْزَّلَازِلُ أَيُّ _____
 تَيْقَظُوا كَمْ يَنَامُ مِنْ نَامَا _____

لا يكتفي أسامة بن منقذ بذلك، فينظم قصيدة أخرى بمناسبة هذا الزلزال، فيعظ الناس، ويدعوهم إلى الانتباه من غفلتهم، فهم اشتغلوا بالدنيا، وغفلوا عن الآخرة، فجاء الزلزال تنبيهاً لهم من غفلتهم، فسبب الزلزال كما يراه الشاعر أسامة هو غفلة الناس عن حقيقة الآخرة، والإقبال على الدنيا، وهنا تبرز نظرتُه الدينية الإسلامية، فقال:⁶

أَيُّهَا الْغَافِلُونَ عَنْ سَكْرَةِ الْمَوْتِ _____
 تِ وَإِذْ لَا يَسُوعُ فِي الْحَلْقِ رِيْقُ _____
 إِلَى كَمْ هَذَا الشَّاعُلُ وَالْغَفْ _____
 لُهُ حَارَ السَّارِي وَالطَّرِيْقُ _____
 إِنَّمَا هَزَّتِ الزَّلَازِلُ هَذِي الـ _____
 أَرْضَ بِالْغَافِلِينَ كَيْ يَسْتَفِيْقُوا _____

في قصيدة أخرى سألت أبياتها على لسانه بمناسبة هذا الزلزال يطلب إلى الله تعالى الرحمة لعباده، فالزلازل في نظره لم تجلب سوى الهلاك والخراب، فماجت الأرض بأهلها كموجان البحر بركاب سفنه دلالة على شدة هذه الزلازل، فأهلكت نصف الناس، ولم تكتف بذلك حتى صار البصيف الناجي يترقب الموت الذي أصاب نصفهم الأول دلالة على تتابع الزلازل وشدتها حتى هرب الناس من بيوتهم العالية إلى أكواخ بسيطة لم يأمنوا أيضاً أن تكون قبورهم في لحظة ما حين تهدمها الزلازل فوق رؤوسهم، فغدت هذا الأكواخ أشبه بسفن قُلبت على أهلها، فصاروا

5 أسامة بن منقذ، الديوان، تح: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1403هـ-1983م)، 290، 340، وأبو شامة شهاب الدين الدمشقي، كتاب الوضعتين في أخبار الدولتين التورية والصلاحية. تح: إبراهيم الزبيق (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1977م)، 1/335-336، ووخالد بونس الخالدي، دراسات تاريخية في زلازل البلدان العربية (نسخة إلكترونية، 2012م)، 51.

6 ابن منقذ، الديوان، 337، وأبو شامة، كتاب الوضعتين، ج1/336.

والأهوال، والتخويف، والانحراف، والانصراف، والبلايا أحداث تنتج عن فقدان التوازن في البنية الفيزيائية لشيء ما، فيتخلخل ثبوته، فيهتز، ويتحرك. والزلازل كما ظهر لنا يكون مادياً يُصيب الأرض، فيحركها، وهذا هو موضوع بحثنا، ويكون معنوياً كالتخويف الشديد، والأهوال، والشدائد، والأحداث العظيمة التي ليس لها علاقة بحركة الأرض.

وما يُثير الانتباه أن الزلازل بالرغم من هولها وشدتها غدت مصدر إلهام فني أكثر من شاعر عربي قديم وحديث سواء أكانت واقعة في بيئته التي يعيش فيها أم في بيئة بعيدة جداً عن الجغرافيا التي يُقيم فيها، وهذا ما سنراه في ثنايا هذا البحث عند أحمد شوقي الذي صور زلزالاً مُدبراً ضرب بعض المناطق في اليابان، وعند حافظ إبراهيم الذي وصف زلزالاً عنيفاً ضرب مناطق في إيطاليا، فأثبت الشاعر العربي قدرته الفتيّة الشعريّة التي لم تعترف بالجغرافيا الطبيعيّة، ولا بالعرق، ولا باللون حواجز بينه وبين التعاطف مع ضحايا هذه الزلازل سواء أكانوا موتى أم جرحى أم مفقودين أم مُشردين...

وإلى جانب قدرته الفتيّة أظهر الشاعر العربي الوجه الإنساني المشرق للشعر العربي بوصفه شعراً إنسانياً يهتم بمآسي الإنسان، وآلامه، وأوجاعه في كل مكان، فيشعرُ بشعوره، ويتعاطف معه، ويغدو الترجمان الذي ينقل تلك المأساة الإنسانيّة إلى العالم العربي لعله يجد فيه من يتعاطف مع أولئك الضحايا، فيعبر الحدود بنفسه أو ماله كما عبرها الشعر العربي، فيقدّم المساعدة لأولئك الضحايا، ويعمل على تضييد جراحاتهم، ومواساتهم، وتلافي خسائرهم، وإعادةهم إلى الحياة، وهذا ما وجدناه في تصوير الشعراء لقضايا أمتهم الحساسة إضافة إلى الحوادث التي تعصف بهم³. وسيتناول البحث وصف الزلازل في مبحثين نيسين، هما: وصف الزلازل في الشعر العربي القديم، ووصف الزلازل في الشعر العربي الحديث مراعيًا العامل الزماني في وقوع هذه الزلازل.

1. وصف الزلازل في الشعر العربي القديم:

وقفت على دراسة تناولت هذا الموضوع تناولاً غير مستقلّ تناولاً سطحياً في إطار الحديث عن إنسانية الأدب العربي؛ إذ اكتفى صاحب الدراسة بالإشارة إلى هذا الموضوع دون التعمق فيه، ولعلّ مرد ذلك أنّ وصف الشعر العربي للزلازل لم يكن الغرض الرئيس من ذلك البحث⁴.

عثرُ في الشعر العربي القديم سوى الجاهلي منه على أشعار يُمكن عدّها وفيرة ووصفت

3 محمود قديم، القصة القرآنية في شعر محمود درويش بين التشكل الجمالي والبعد الرمزي (تركيا: مجلة كلية الإلهيات، جامعة هييت، العدد الثاني، كانون الأول، 2022م) 1458.

4 عبد الكريم محمد، التّرة الإنسانيّة في الشعر العربي (لبنان: مجلة جيل للدراسات الأدبيّة والفكرية، نيسان 2022م) ع9/50.

مدخل:

لا شك في أنّ الشعر العربيّ ديوان العرب وخزانة علومهم، وهو الأداة الفعّالة بيد الشاعر يصوغ بها تجربته الشعريّة التي يعيشها، أو يسمّعها، أو يتخيّلها، وهو إلى جانب كونه تجربة ذاتيّة يُدعها الشاعر، تجربة اجتماعيّة وإنسانيّة في آن واحد؛ لأنّ الموضوع الذي يتناوله الشاعر في قصيدته تكون له أبعاد اجتماعيّة وإنسانيّة إلى جانب أبعاده الدّاتيّة؛ لأنّ الشاعر فردٌ في المنظومتين الاجتماعيّة والإنسانيّة، فهو لا يتحرّك دائماً في إنتاجه الشعريّ بدوافع ذاتيّة بل كثيراً ما تنصهر ذاته في القضايا الاجتماعيّة والإنسانيّة التي تغدو مصدر إلهامه، والدّافع إلى عبقرية الشعريّة، وبراعته الأدبيّة الفنيّة. ويُعدُّ وصفُ الزلازل من الموضوعات المستجدة في الشعر العربي في الجاهليّة وصدر الإسلام، ولعلّ مردّد ذلك أنّ الشعراء لم يتعرّضوا في بيتهم إلى زلازل تدفعهم إلى الاهتمام بها في أشعارهم، ولا سيّما أنّ الشعر في تلك المرحلتين كان حسيّاً. وظهر الاهتمام به في ضوء الأشعار التي وقفنا عليها في القرن السادس الهجريّ تقريباً.

فالزلازل كما ورد في معجم (لسان العرب) لابن منظور تحريك الشّيء تحريكاً شديداً، والزلازل هي الأهوال، والشّدائد، والتّخويف، والتّحذير، فقال: «الزّلزلة الزّلزُل: تحريك الشّيء، وقد زلّزله: زلّزلة وزلّزلاً... والاسم: الزّلزُل. وزلّزل الله الأرض زلّزلة وزلّزلاً، بالكسر، فتزلّزلت هي. وقال أبو إسحاق في قوله عزّ وجلّ: «إذا زلّزلت الأرض زلّزلاً» المعنى: إذا حركت حركةً شديدةً، والقراءة: زلّزلاً، بكسر الزّاي، ويجوز في الكلام: زلّزها. قال: وليس في الكلام: فغلّال، بفتح الفاء إلا في المضاعف نحو: الصلّصال والزّلزال. قال: والزّلزال، بالكسر، المصدر، والزّلزال بالفتح: الاسم... قال ابن الأنباري في قولهم: أصابت القوم زلّزلة، قال: الزّلزلة: التّخويف والتّحذير من قوله تعالى: «وزلّزلوا حتّى يقول الرّسول...» أي: خوّفوا، وحذّروا. والزّلزال: الشّدائد. والزلازل: الأهوال. قال عمران بن حطّان:

فقد أظنّك أيّام لها حمسٌ فيها الزلازل والأهوال والوهل

والزّلزلة: الانحراف عن الرّأي، والانصراف عن الاستقامة، والتّخويف، والتّحذير، والاضطراب، وعدم الثّبات، والتّقلُّل...¹ وذكر الفيروز أبادي في معجم القاموس المحيط أنّ الزلازل تأتي بمعنى البلايا أيضاً.² فالزلازل لغويّاً له معانٍ متعدّدة غير أنّها جميعاً كما وردت في لسان العرب والقاموس المحيط تلتقي في معنى عدم الثّبات والقسوة، فالتّحريك، والتّقلُّل، والاضطراب، والشّدائد،

1 جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، ج/11 (بيروت: دار صادر، د. ت)، مادة: زلّ، 307-308.

2 محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرّسالة، ط8، 1426هـ-2005م)، مادة: زلّ، 1010.

Abstract

Arabic poetry has long been a mirror reflecting the truth and the events taking place in the circles of the poets. The Arab poet has always tried to describe these events that took place around him, and even when it comes to earthquakes, he did not settle for his own environment and tried to deal with more distant lands. Through the art of poetry, the poet expressed the earthquakes that occurred not only in the Arab world but also in other geographies of the world. Some of the poets described the earthquakes that took place in countries such as Italy and Japan, and by doing this, they wanted to reveal how strong the human side of Arabic poetry is. The disastrous earthquakes that took place in the south of Turkey and the north of Syria on February 6, 2023 and the painful results they caused have been our reason for conducting this research. While this study was being written, various literature and history books and many poems related to the earthquake were consulted. Most of the poems in question were in history books, not in literature books. When these poems are examined, it is understood that the earthquake has occurred in this geography for a long time, causing a lot of pain and loss. Based on this, we have determined that this subject has not been dealt with within the framework of literature. During this research, a descriptive and analytical approach will be followed and it is aimed to present to the reader by analyzing the poems about the earthquake phenomenon in Arabic poetry on this subject. When we look at the research subject of this study, the earthquakes in the region and its importance emerge. It is among the aims of this research to contribute to Arabic literature and to encourage authors to do literary research on various disasters.

Key words: Description, earthquakes, poetry, Arabic, human, social.

الملخص

كان الشعر العربي منذ القديم إلى الآن مرآة تعكس الواقع الذي يُحيط بالشاعر، فما توائى الشاعر العربي قط عن تصوير مجازيات الحياة التي تدور في بيئته بل ذهب إلى أبعد من ذلك في موضوع الزلازل، فلم يقتصر تصويره لها على الزلازل التي ضربت بيئته، فعبر بمرآته الشعرية الحدود العربية في نقلة إنسانية إلى دول العالم الأخرى كإيطاليا واليابان حين تناهى إلى مَسامع الشعراء أن الزلازل عصفت رياحها بمناطق معينة من هاتين الدولتين. والذي دفعني إلى كتابة هذا البحث الزلازل الأليم التي عصفت بجنوب تركيا وشمال سوريا في السادس من شهر شباط لعام ٢٠٢٣م، وما خلفته من دمار هائل، وقتلى، ونتائج كارثية أخرى، فُرِحْتُ أَقْلَبُ كُتُبَ الأدب والتاريخ، فعثرتُ على شيء غير يسير من الأشعار التي رصد فيها الشعر العربي الزلازل التي عصفت بهذه المنطقة الجغرافية وغيرها منذ مئات السنين، ووجدت أن أغلب هذه الأشعار وردت في كتب التاريخ، وهذا موضوع في حدود علمي قلما تناوله بحث أدبي علمي، وهنا تكمن أهمية البحث، وقيمه، فنهجت فيه المنهج الوصفي والتحليلي، فرصدت الأشعار التي سألت على ألسنة الشعراء بهذه المناسبة الكارثية، وتناولتها بالتحليل، والتفصيل. وظنيت أنه سيكون بحثاً نوعياً يُغني المكتبة العربية بما يخض هذا الموضوع، وقد يكون مصباحاً يهتدي به الباحثون للكتابة في كوارث طبيعية أخرى رصدها الشعر العربي، وأزخها الشعراء في أشعارهم التي جاءت وثائق أدبية، وإنسانية، وتاريخية تفرقت في بطون الكتب.

الكلمات المفتاحية: وصف، الزلازل، الشعر العربي، الأدب العربي

Öz

Arap şiiri eskiden beri gerçeği ve şairlerin çevrelerinde meydana gelen olayları yansıtan bir ayna olmuştur. Arap şairi sürekli çevresinde meydana gelen bu olayları tasvir etmeye çalışmış, hatta konu deprem olunca kendi çevresi ile yetinmeyip daha uzak diyarları da ele almaya gayret etmiştir. Şiir sanatı üzerinden şair, sadece Arap dünyasında değil dünyanın diğer coğrafyalarında meydana gelen depremleri de ifade etmiştir. Şairlerden bazıları İtalya ve Japonya gibi ülkelerde meydana gelen depremleri betimlemiş ve bunu yaparak da Arap şiirinin insanı yanının ne kadar güçlü olduğunu ortaya çıkarmak istemiştir. 6 Şubat 2023 tarihinde Türkiye'nin güneyinde ve Suriye'nin kuzeyinde vuku bulan elim depremler ve sebep olduğu acı verici sonuçlar bu araştırmayı yapma nedenimiz olmuştur. Bu çalışma kaleme alınırken çeşitli edebiyat ve tarih kitaplarına ve deprem ile ilgili olan birçok şiire başvuruldu. Söz konusu şiirlerin çoğunluğu edebiyat kitaplarında değil tarih kitaplarında yer almaktaydı. Bu şiirler incelendiğinde depremin eskiden beri bu coğrafyada meydana geldiği, çok acılara ve kayıplara sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Bundan hareketle bu konunun edebiyat çerçevesinde pek de ele alınmadığını saptadık. Bu araştırma esnasında tanımlayıcı ve analitik yaklaşım izlenecektir ve bu konuya dair Arap şiirinde deprem olgusu ile ilgili şiirler analiz edilerek okuyucuya sunmak hedeflenmiştir. Bu çalışmanın araştırma konusuna bakıldığında bölgede yaşanan depremler ve bunun önemi karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırmanın Arap edebiyatına katkı sağlaması ve yazarları muhtelif afetlere yönelik olarak edebi araştırmalar yapmaya teşvik etmesi amaçlar arasında yer alır.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Deprem, Tasvir, Arap Edebiyatı.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

وصف الزلازل في الشعر العربي

ARAP ŞİİRİNDE DEPREM TASVİRİ

DEPICTION OF EARTHQUAKE IN ARABIC POETRY

Bekir MEHMETALİ

Doç. Dr.; Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları / Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Edebiyatı; ORCID ID: 0000-0003-2783-8543; e-mail: bekler2006@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 2 Temmuz 2023 / 2 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ekim 2023 / 10 September 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Güz 2023/ Autumn 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 2

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



مجلة العلوم الإسلامية

