



**Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi Dergisi**

cilt / volume: 54• sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024





eISSN: 2791-6065

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

akifdersisi@erbakan.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Necmettin Erbakan University

Dergi Eski Adı / Previous Title

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi

Necmettin Erbakan University Journal of The Faculty of Theology

(Eski ISSN / Former ISSN: 2148-9890 | Eski e-ISSN / Former e-ISSN: 2149-0015)

Tarihler / Dates: 2012-2021

Yayın Dili / Publication Language

Türkçe – İngilizce – Arapça / Turkish – English – Arabic

Yayın aralığı / Period

Akif, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran- 30 Aralık) hakemli bir dergidir.

Akif is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 30 December).

Kapsam / Scope

Akif; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Akif; publishes academic studies in the field of Social Sciences and Humanities, including Religion, Philosophy and History.

Ücret Politikası / Price Policy

Akif makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.

Akif does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Hakemleme Politikası / Review Process

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Akif uses a double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Kontrolü / Plagiarism

Gönderilen makaleler, İthenticate yazılımıyla incelenerek intihal içermediği teyit edilir.

All articles have been scanned via İthenticate plagiarism software.

Telif Hakkı / Copyright Policy

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Alıntı-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) uluslararası lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayın Tarihi / Publication Date

30 Aralık 2023 / December 30, 2023

Yazışma Adresi / Contact Address

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,

Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye

Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)



eISSN: 2791-6065

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

akifdersisi@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on behalf of the Necmettin Erbakan University
Prof. Dr. Cem Zorlu (Rector)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Managing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaleci (Necmettin Erbakan University, Türkiye)

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-2452-1252 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ierdogan@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Ahmet Faruk UĞURER

ORCID: 0009-0006-4308-1834 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ahmetfaruk.ugurer@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Mysticism, Türkiye)

Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN

ORCID: 0000-0002-0367-7688 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | agokmen@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Arş. Gör. Furkan YAĞCI

ORCID: 0000-0002-7170-2427 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | furkan.yagci@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Arş. Gör. Havva Sümeysa ALTINSOY

ORCID: 0000-0003-1913-6592 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | haltinsoy@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Türkiye)

Arş. Gör. Muhammed Fatih ÜNLÜ

ORCID: 0000-0003-1092-113X | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | muhammedfatih.unlu@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Türkiye)

Arş. Gör. Seyit Furkan KARABACAK

ORCID: 0000-0001-5836-7233 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | seyitfurkan.karabacak@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Quranic Reading and Recitation, Türkiye)

Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK

ORCID: 0000-0002-5278-1019 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | seymacicek@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce / English

Öğr. Gör. Dr. Muhammed BABACAN

ORCID: 0000-0002-8845-4677 | ROR ID: <https://ror.org/025y36b60> | muhammed.babacan@asbu.edu.tr
(Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Arapça / Arabic

Öğr. Gör. Abdulhakim Thabit Mohammed REFAAN

ORCID: 0000-0003-2542-171X | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | abdulhakim.refaan@salcuk.edu.tr
(Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Alan Editörleri / Field Editors

Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN

ORCID: 0000-0001-5319-058X | ROR ID: <https://ror.org/0468j1635> | ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr
(Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR

ORCID: 0000-0003-2953-1211 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | spekparlatir@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Din Eğitimi / Religious Education

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURANALP

ORCID: 0000-0001-5752-5615 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | fturanalp@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM

ORCID: 0000-0003-0761-3830 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | omerdem@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Türkiye)

Din Psikolojisi / Psychology of Religion

Arş. Gör. Eyüp Ensar ÖZTÜRK

ORCID: 0000-0002-7929-5600 | ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21> | eensar@istanbul.edu.tr
(Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Ali BAYER

ORCID: 0000-0003-1867-5236 | ROR ID: <https://ror.org/037vfv096> | alibayer@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Dinler Tarihi / History of Religions

Doç. Dr. Ahmet ARAS

ORCID: 0000-0002-2552-1895 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | arasahmet@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of History of Religion, Türkiye)

Hadis / Hadith

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİR

ORCID: 0000-0002-8221-4461 | ROR ID: <https://ror.org/037vfv096> | mustafademir@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Türkiye)

Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ

ORCID: 0000-0002-7708-8747 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | molmez@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Türkiye)

İslam Hukuku / Islamic Law

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN

ORCID: 0000-0002-0221-8965 | ROR ID: <https://ror.org/037vfv096> | yegezgin@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Türkiye)

İslam Mezhepleri Tarihi / History of Islamic Sects

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Ömer YAVUZ

ORCID: 0000-0001-7381-0416 | ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19> | aomeryavuz@erciyes.edu.tr
(Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Türkiye)

İslam Tarihi / Islamic History

Doç. Dr. Ali DADAN

ORCID: 0000-0003-3860-0389 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | alidadan@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Türkiye)

Kelam / Kalam

Prof. Dr. Veysi ÜNVER

ORCID: 0000-0002-8364-4412 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | veysinet@hotmail.com
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan CANSIZ

ORCID: 0000-0002-6144-7784 | ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25> | hcansiz@gmail.com
(Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat / Quranic Reading and Recitation

Doç. Dr. İrfan ÇAKICI

ORCID: 0000-0003-3079-465X | ROR ID: <https://ror.org/037vfv096> | irfancakici@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Quranic Reading and Recitation, Türkiye)

Tefsir / Tafser

Arş. Gör. Dr. Sümeyye SAYĞIN

ORCID: 0000-0001-5778-4174 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ssaygin@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Tafser, Türkiye)

Türk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Parlakkılıç MUCAN

ORCID: 0000-0002-9448-758X | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | aparlakkilic@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Türkiye)

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Öğr. Gör. Necati ŞAHİN

ORCID: 0000-0002-2026-6688 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | nsahin@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi University, Morocco | ROR ID: <https://ror.org/03c4shz64>)
Prof. Dr. Abdulkerim Abdulğani ABDULKERİM (Al İraçia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (University of California, USA | ROR ID: <https://ror.org/02t274463>)
Prof. Ahmed Al-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco | ROR ID: <https://ror.org/04efg9a07>)
Prof. Dr. Alâ Abbas ILVAN (Al İraçia University, Iraq | <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>)
Prof. Dr. Ali ÖGE (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Al İraçia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University, Germany | ROR ID: <https://ror.org/04qmmjx98>)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Al İraçia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>)
Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Al İraçia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Hayri ERTEN (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Hikmet ATİK (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig University | ROR ID: <https://ror.org/053g6we49>)
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM (Karatay University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/054341q84>)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Karamanoglu Mehmet Bey University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/037vfv096>)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana University, USA | ROR ID: <https://ror.org/01kg8sb98>)
Prof. Dr. Mekki Velid ABDULKERİM (Al İraçia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)

Prof. Dr. Muhammet TASA (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. M. Müeyyed Humeyd Salih ES-SAMIRAI (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Mustafa TEKİN (Istanbul University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Müsenna Naîm HAMADÎ (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (University of Kashmir, India | ROR ID: <https://ror.org/032xfst36>)
Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/028k5qw24>)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>)
Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>)
Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Istanbul 29 Mayıs University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/014bh1q35>)
Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/00xvwpq40>)
Assoc. Prof. Dr. Kusay Nuri RADAM (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Assoc. Prof. Dr. Hasan KARATAŞ (Istanbul Technical University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/059636586>)
Assist Prof. Dr. Abdulhalim İNAM (Ahi Evran University, Türkiye | ROR ID: <https://ror.org/05rrfpt58>)
Assist Prof. Dr. Dureyd Yahya MUHAMMED (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University | ROR ID: <https://ror.org/04efg9a07>)
Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan | ROR ID: <https://ror.org/03q0vrn42>)
Dr. Hasan YAR (Ghent University, Belgium | ROR ID: <https://ror.org/00cv9y106>)
Dr. Laila KHALIFA (Al al-Bayt University, Jordan | ROR ID: <https://ror.org/028jh2126>)
Dr. Martin NGUYEN (Fairfield University, USA | ROR ID: <https://ror.org/04z49n283>)
Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco | ROR ID: <https://ror.org/04efg9a07>)
Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi University, Morocco | ROR ID: <https://ror.org/03c4shz64>)
Dr. Oleg YAROSH (National Academy of Sciences of Ukraine | ROR ID: <https://ror.org/00je4t102>)
Dr. Yousef CASEWIT (University of Chicago, USA | ROR ID: <https://ror.org/024mw5h28>)
Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University, Egypt | ROR ID: <https://ror.org/03ewepe58>)
Lecturer Felah Tahir RUHAYME (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)
Lecturer Suray SAADI (Al Iraqia University, Iraq | ROR ID: <https://ror.org/01wfhkb67>)

Dizinleme Bilgileri / Indexing



Kabul/Accepted: 18.01.2024



Kabul/Accepted: 12.09.2023



Kabul/Accepted: 06.01.2023



Kabul/Accepted: 30.10.2023



Kabul/Accepted: 2012

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Fiziksel Engelli Çocuklar İçin Doğa Temelli Öğrenme Ortamları <i>Nature-Based Learning Environments for Physically Disabled Children in Early Childhood Religious Education</i> Saadet İDER	1
Varoluşçu Psikoloji Ekseninde Cemil Meriç'in Psikobiyografisi <i>Cemil Meriç's Psychobiography in the Context of Existential Psychology</i> Orhan GÜRSU - Gökmen ARSLAN.....	16
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve Tefsir Telakkisi <i>Understanding of Muhyiddin Ibn 'Arabi's on the Qur'an and Tafsir</i> Hasan İslam SAK	35
Araplarda Şiir: Kadîm Edebî Türün Üretimi ve Gelişimini Sağlayan Amiller <i>Poetry in Arabs: Factors that Ensuring the Production and Development of the Ancient Literary Genre</i> Ferruh KAHRAMAN.....	56
Hârût-Mârût Kıssasının Kritiği <i>Criticism of the Hârût-Mârût Parable</i> Maşallah TURAN	77
İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi <i>Analysis of the Wisdom Poems of Ibn al-Durayd in Terms of Theme and Style</i> Abdullah Esat BAĞCI	95
Çanakkale Boğazı'nda Kaybolmuş Bir Antik Şehir: Abydos <i>An Ancient City Lost in the Strait of Dardanelles: Abydos</i> Nadir KARAKUŞ	143
Eymen el-Utûm'un Sâhirun ev Mecnûn Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi <i>The Technical and Thematic Analysis of the 'Thâkhirun av Majnûn' by Ayman al-Utûm</i> Fatih YAVAŞ	160

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

- et-Tıbbu'r-rûhânî, yazar Ebu Bekir Râzî, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 144 sayfa, ISBN 9789753555784
et-Tıbbu'r-rûhânî by Ebu Bekir Râzî, trans. Hüseyin Karaman (Istanbul: İz Publishing, 2019), 144 pages, ISBN 9789753555784
Ümmügülsüm AKKUŞ177
- Beş Risale, Niyâzî-i Mısrî, Haz. Oğuzhan Dönmez (İstanbul: Büyüyen Ay, 2022), 176 sayfa, ISBN 9786257608794
Beş Risale, Niyazi-i Mısrî, Ed. Oğuzhan Dönmez (Istanbul: Büyüyen Ay, 2022), 176 pages, ISBN 9786257608794
Sümeyye GÜLDENOĞLU183

Editörden

Değerli Okurlarımız,

Akif dergisi olarak 54. cilt 1. sayımızda, farklı alanlardan dokuz araştırma makalesi ve iki kitap incelemesi olmak üzere toplam on bir çalışmayı sizlerle buluşturuyoruz. Dergimizde değerlendirmeye alınan makalelerin bilimsel niteliğini artırmak üzere titiz bir şekilde inceleyen ve değerli katkılarda bulunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Makalelerin şekilsel ön incelemesi ve son okuma süreçlerinde görev alan editör yardımcılarımızın yanısıra alan editörlerimiz ve dil editörlerimiz başta olmak üzere tüm editöryal ekibimize özverili çalışmaları için şükranlarımı arz ediyorum.

Zotero, EndNote, Mendeley vb. bir atıf referans yönetim yazılımı kullanımı sayesinde makale kaynakça verisinin temiz veri olarak indekslere sunulmasını, akademik camiaya katkı bağlamında üzerimizdeki bir sorumluluk olarak görüyoruz. Farklı dergilerde yayınlanan makalelere standart bir formatta ve doğru bir şekilde atıf yapılması sayesinde dergilerin atıf kayıplarının önüne geçilmiş olmaktadır. Bu konuda işbirliği içerisinde olan, makalelerinin atıflarını ve kaynakçalarını atıf referans yönetim yazılımı kullanarak hazırlamak suretiyle bu misyonumuza destek veren yazarlarımıza teşekkür ediyorum.

Dergimiz yayın kurulu kararına göre 54. cilt 2. sayıdan itibaren, dergimizde yayınlanacak araştırma makalelerine 550-600 kelime uzunluğunda "Extended Abstract" eklenecektir. Söz konusu genişletilmiş özet, dergimiz hakemlerinin değerlendirmelerine göre kabul kararı verilen makaleler için talep edilecektir.

Dergimiz A sınıfı indekslerde taranma hedefimiz doğrultusunda ilerlerken, yeni indeksler tarafından kabul kararları gelmeye devam etmektedir. Bir önceki sayımız yayımlandığında MLA International Bibliography, ERIH Plus ve EBSCO Academic Search Ultimate indekslerinde taranan dergimizin indeks başvurularından bazıları neticelenmiş, **EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)** (Kabul Tarihi: 06.01.2023) ile **DOAJ** (Kabul Tarihi: 18.01.2024) tarafından taranmaya başlanmıştır. Gelecek sayımızda yeni saygın indekslerde taranmaya başladığımızın haberini sizlerle paylaşmayı ümid ediyoruz.

30 Aralık 2024 tarihinde yayınlanacak olan gelecek sayımız için 15 Temmuz-15 Ekim tarihleri arasında makale kabulüne devam edilecektir. Kıymetli çalışmalarınızı bekleriz...

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN
Editör

From the Editor

Dear Readers,

As Akif journal, we publish a total of eleven studies in Volume 54, Issue 1 including nine research articles and two book reviews from different fields. I would like to thank our referees who meticulously reviewed and made valuable contributions to increase the scientific quality of the articles evaluated in our journal. I would like to express my gratitude to all our editorial team, especially our field editors and language editors for their devoted work, as well as our assistant editors who took part in the formal preliminary review and proofreading processes of the articles.

We see the delivery of article bibliography data to indexes as clean data as a responsibility in the context of contribution to the academic community by using citation reference management software such as Zotero, EndNote, Mendeley, etc. By citing articles published in different journals in a standardized format and accurately, citation losses of journals are prevented. I would like to thank our authors who cooperated in this matter and supported our mission by preparing the citations and bibliographies of their articles using citation reference management software.

According to the decision of the editorial board of our journal, starting from volume 54, issue 2, an "Extended Abstract" of 550-600 words will be added to the research articles to be published in our journal. This extended abstract will be requested for the articles that are accepted according to the evaluations of the referees of our journal.

As our journal progresses towards our goal of being indexed in Class A indexes, we continue to receive acceptance decisions by new indexes. Some of the index applications of our journal have been finalized and started to be scanned by **EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)** (Acceptance Date: 06.01.2023) and **DOAJ** (Acceptance Date: 18.01.2024) while it was scanned in MLA International Bibliography, ERIH Plus and EBSCO Academic Search Ultimate indexes when our previous issue was published. We hope to share with you the news that we have started to be indexed in new prestigious indexes in our next issue.

For our next issue to be published on December 30, 2024, articles will continue to be accepted between July 15 and October 15. We look forward to your valuable work...

Assoc. Prof. Dr. İrfan ERDOĞAN
Editor

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Fiziksel Engelli Çocuklar İçin Doğa Temelli Öğrenme Ortamları

Saadet İDER 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A.K. İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, A.K. Faculty of Theology, Department of Religious Education, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8826-4849> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
sciftkat@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 20.04.2024 Kabul: 25.06.2024 Yayın: 30.06.2024</p> <p>Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi, Doğa Temelli Eğitim, Öğrenme Ortamı, Fiziksel Engel.</p>	<p>Bu çalışma, doğa temelli eğitimin çocuklar için yararına dikkat çekerek erken çocukluk dönemi din eğitiminde fiziksel engelli çocuklar için doğa temelli öğrenme ortamlarının nasıl oluşturulması gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, sistematik literatür analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. İlgili çalışmalar incelenmiş ve erken çocukluk dönemi din eğitiminin kazanımlarına uygun düşen doğa temelli öğrenme ortamının taşınması gereken özellikler belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma sonunda, erken çocukluk dönemi din eğitiminde hedeflenen davranışlar için doğanın ve doğal unsurların çocukların sosyal, bilişsel ve duyuşsal gelişimlerine uygun olduğu, doğal materyallerle kurgulanmış öğrenme ortamlarında gerçekleştirilecek etkinliklerin onların inanç ve ahlak eğitiminde etkin biçimde kullanılabilmesi ortaya konulmuştur. Engelli çocuklar için tasarlanacak öğrenme ortamlarında çocukların engel durumuna göre onların erişimine, aktif katılımına, doğa ile temasına ve doğal materyalleri kullanımına imkân veren düzenlemelere ilişkin önerilere yer verilmiş, bu düzenlemeler erken çocukluk dönemi din eğitimi müfredatında yer alan hedef davranışlarla ilişkilendirilmiştir.</p>

Nature-Based Learning Environments for Physically Disabled Children in Early Childhood Religious Education

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 20.04.2024 Accepted: 25.06.2024 Published: 30.06.2024</p> <p>Keywords: Religious Education, Early Childhood Religious Education, Nature-Based Education, Learning Environment, Physical Disability.</p>	<p>This study aims to explore the benefits of nature-based education for children and reveals how to create nature-based learning environments for preschool children with physical disabilities in religious education. The study was conducted using the systematic literature review. It analyzes related studies and reveals the principles of the nature-based learning environments according to the learning outcomes of early childhood religious education. At the end of the research, it is concluded that natural elements are beneficial both for the social, cognitive, and affective development of children and that activities conducted in learning environments with natural materials can be used effectively in faith and moral education of children. It is proposed that arrangements should be made to allow access, active participation, contact with nature, and the use of natural materials according to the physical disability of the children in the learning environments to be designed for children with disabilities. The arrangements are associated with target behaviors in the curriculum of early childhood religious education.</p>

Atıf/Citation: İder, Saadet. "Nature-Based Learning Environments for Physically Disabled Children in Early Childhood Religious Education". *Akif* 54/1 (2024), 1-15. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.52>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Introduction

Nature is a unique entity that fulfills the physical needs of human beings through its material aspect and supports their cognitive and affective development through its spiritual aspect. Human beings relate to nature in physical, emotional, and spiritual dimensions.¹ Therefore, nature is vital for satisfying human beings' physical, spiritual and esthetic needs.² Contact with nature reduces stress, provides motivation, heals psychological wounds, helps people develop a whole identity, and promotes interaction and a sense of community.³ With the help of various plants, animals, wildlife, green spaces, and gardens improve human health and protect against diseases.⁴ Nature contributes to spiritual and physical healing. The sense of being in nature creates a psychological effect because color, form, sound, movement, touch, smell, and taste are artistic expressions that give people a deep and comprehensive information about themselves and nature.⁵ Touching nature's elements, listening to nature's sounds, or even watching a nature scene can positively effects on one's emotional state.⁶ Studies have revealed that contact with nature or nature-based outdoor activities has a positive effect on general health, well-being, independent movement, social and physical development, stress, and anxiety.⁷ Considering the benefits provided by nature, human beings should spend more time with nature and benefit more from it. However, humans have little contact with the natural world.⁸

Nature inspires positive emotions in children through its inherent dynamism, energy, and liveliness. It stimulates children's senses and allows them to explore and develop their creativity.⁹ Enjoying dynamic and emotionally evocative environments, children interact with the physical environment.¹⁰ Nature is an inexhaustible source of learning and discovery. Experiences in nature contribute to mental development through multiple senses and the formation of cognitive structures.¹¹ Tactile materials are particularly useful for teaching theoretical subjects. Therefore, natural materials are used as functional tools for achieving such outcomes in childhood education.

¹ Kumara Ward, *Econnection in Early Childhood Education: Synergies in Inquiry Arts Pedagogies and Experiential Nature Education* (Western Sydney University, 2017), 16.

² Catherine Broom, "Exploring the Relations Between Childhood Experiences in Nature and Young Adults' Environmental Attitudes and Behaviours", *Australian Journal of Environmental Education* 33/1 (2017), 35.

³ Kati Pitkänen vd., *Nature-based integration* (Denmark: Rosendahls, 2017), 8.

⁴ Ulrika Stigsdotter vd., "Nature-Based Therapeutic Interventions", *Forests Trees and Human Health*, ed. Kjell Nilsson vd. (New York: Springer, 2011), 311.

⁵ Ward, *Econnection in Early Childhood Education: Synergies in Inquiry Arts Pedagogies and Experiential Nature Education*, 16.

⁶ Sima Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi* 1/1 (2016), 53.

⁷ Nancy Wells - Gary Evans, "Nearby nature a buffer of life stress among rural children", *Environment and Behavior* 35/3 (2003), 311-330; Allen Cooper, "Nature and the Outdoor Learning Environment: The Forgotten Resource in Early Childhood Education", *International Journal of Early Childhood Environmental Education* 3/1 (2015), 85-97.

⁸ Luke A. Vitagliano vd., "Group Nature-Based Mindfulness Interventions: Nature-Based Mindfulness Training for College Students with Anxiety", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20/1451 (2023), 4.

⁹ Terence Lewis, *Youth and Nature: Assessing the Impact of an Integrated Wellness Curriculum on Nature Based Play and Nature Appreciation for Youth in Out-of-school Time Recreation Programming* (Minneapolis: The University of Minesota, Doktora Tezi, 2009), 19.

¹⁰ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 52.

¹¹ Merve Ceylan, "Doğa Etkinliklerine Katılan Çocukların 'Doğa' Kavramına İlişkin Metaforik Algılarının İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 6/2 (2019), 39.

Nature-based education was first developed in Scandinavia and Germany.¹² The extension of the researches on nature emerged in the late 19th and early 20th centuries. The relationship with nature at that time has been influential in nature-based education.¹³ Nature-based education is known by various names, such as nature-based kindergarten, nature kindergarten, and forest school. What they all have in common is that nature forms the basis of their educational philosophy and methods.¹⁴ These schools share a common view that children should have frequent contact with nature to support their development and develop a lifelong relationship with nature.¹⁵ Childhood experiences with the natural environment shape their attitudes and behavior.¹⁶ In addition, frequent contact with nature during childhood is an important experience that carries over to adulthood.¹⁷ In other words, childhood experiences with nature are related to attitudes toward nature in adulthood.¹⁸

J.J. Rousseau argued that nature should be used in education because the child needs it, and it should be used for the physical, emotional, and moral development of the child.¹⁹ Children who participate in nature have outcomes such as self-confidence, active learning, socialization, love of nature, environmental sensitivity, and awareness of recycling.²⁰ In addition, natural learning environments support self-regulation skills, physical and motor development, cognitive development, academic performance, self-confidence, and sensitivity to ecosystems and the environment, and reduce attention deficit hyperactivity disorder.²¹ Nature-based learning is also effective in acquiring knowledge, skills, attitudes, behaviors, and values and contributes to academic success, environmental awareness, and personal development.²² Over the past five years, numerous studies have revealed that nature-based preschool education has positive effects on children's health and cognitive skills as well as their growth and development.²³

Nature-based learning can occur formally or informally. Informal learning is experienced through play and exploration in outdoor settings such as camps, home or school gardens, natural areas, and childcare centers while formal learning is experienced through the child's contact with nature in schools, kindergartens, and childcare centers.²⁴ If formal learning occurs in informal learning environments, it enables learners to explore, observe, research, question,

¹² Tory S. Cordiano vd., "Nature-Based Education and Kindergarten Readiness: Nature-Based and Traditional Preschoolers are Equally Prepared for Kindergarten", *International Journal of Early Childhood Environmental Education* 6/3 (2019), 19.

¹³ Stanley F. Sampson, *Transformative Leadership In Nature-Based Preschool Education* (Portland: University of New England, Doktora Tezi, 2021), 18.

¹⁴ Cordiano vd., "Nature-Based Education and Kindergarten Readiness: Nature-Based and Traditional Preschoolers are Equally Prepared for Kindergarten", 19.

¹⁵ Rachel Larimore, "Defining Nature-Based Preschools", *The International Journal of Early Childhood Environmental Education* 4/1 (2016), 33-34.

¹⁶ Nilüfer Köşker, "Okulöncesi Çocuklarında Doğa Algısı", *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 295.

¹⁷ Silvia Colvado vd., "Experiencing Nature in Children's Summer Camps: Affective, Cognitive and Behavioural Consequences", *Journal of Environmental Psychology* 33 (2013), 37.

¹⁸ Broom, "Exploring the Relations Between Childhood Experiences in Nature and Young Adults' Environmental Attitudes and Behaviours", 38.

¹⁹ Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 89.

²⁰ Hüseyin Çalışkan vd., "Değerler Eğitimi Bağlamında Planlanan Doğa Eğitimi Programına İlişkin Veli Görüşleri", *International Journal of Field Education* 7/1 (2021), 79.

²¹ Allen Cooper, "Nature and the Outdoor Learning Environment: The Forgotten Resource in Early Childhood Education", *International Journal of Early Childhood Environmental Education* 3/1 (2015), 86.

²² Cathy Jordan - Loise Chawla, "A Coordinated Research Agenda for Nature-Based Learning", *Frontiers in Psychology* 10/766 (2019), 2.

²³ Sampson, *Transformative Leadership In Nature-Based Preschool Education*, 23-24.

²⁴ Jordan - Chawla, "A Coordinated Research Agenda for Nature-Based Learning", 2.

and cope with reality and offers them a funny, free, and lasting learning experience.²⁵ This study focuses on formal learning in nature-based learning environments for early childhood religious education. Although nature-based kindergartens are a new school model and their number is growing rapidly,²⁶ formal religious education in early childhood lacks nature-based learning environments in Turkey. This study addresses the need for nature-based learning environments in early childhood religious education, specifically for physically disabled children.

1. Aim and Method

Studies focusing on learning in nature and being conducted with an interdisciplinary approach are gaining importance.²⁷ However, innovative approaches that focus on nature have not yet been discussed in early childhood religious education in Turkey. This study aims to examine the benefits of nature-based learning and proposes the creation of nature-based learning environments for physically disabled children in religious education. Related studies have discussed curriculum development for early childhood religious education,²⁸ the role of religious education in coping with disability,²⁹ the challenges faced by hearing-impaired individuals in formal and non-formal religious education,³⁰ and approaches to early childhood religious education.³¹ Another study proposes a methodology on nature and the Qur'an in religious education.³² Other related studies have addressed religious education outside school.³³

This study addresses the need for nature-based learning in early childhood religious education and proposes designing nature-based learning environments for disabled children. The study was conducted using the systematic literature review. It analyzes related studies and identifies how nature-based learning environments contribute to early childhood religious

²⁵ Muhammet Mustafa Bayraktar-Saliha Bozer Bayraktar, "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelenmesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 317.

²⁶ Larimore, "Defining Nature-Based Preschools", 34.

²⁷ Temiz - Karaaslan Semiz, "En iyi Öğretmenim Doğa: Okul Öncesinde Doğa Temelli Eğitim Uygulamaları Projesi Kapsamında Hazırlanan Öğretmen Etkinlikleri", 328.

²⁸ Sümeyra Uzun, *Okul Öncesi Din Eğitiminde Program Geliştirme Süreçlerinde İlke ve Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Davut Doğan, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 201-225; Mustafa Çoban, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Öğrenme Alanı Dini Bilgiler II Kazanımlarının Okul Öncesi Çocuğun Gelişimi Açısından Değerlendirilmesi" *VI. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*, (Konya: Kültür Yayınları, 2017), 124-149.

²⁹ İslam Musayev, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

³⁰ Mustafa Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

³¹ Tecelli Karasu, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Yapılandırmacı Öğrenme Anlayışının İmkanı", *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 405-434; Aybiçe Tosun, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 121-151.

³² Fatih Menderes Bilgili, "Din Eğitiminde Kur'an'ın Anlaşılmasında Doğanın ve Kur'an'ın Kazandırdığı İlmi Metodolojinin Önemi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2018), 141-154.

³³ Çelik, Rahime - Evcimik, Sare, "Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Diyanet İlmi Dergi* 57 (Mart 2021), 457-486; Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (Ocak 2020), 115-144; Tosun, Cemal. "Din Öğretiminde Gezi Gözlem Yöntemi", *Din Öğretimi Dergisi* 40 (1993), 23-32.

education. The study reveals the principles of nature-based learning environments according to the learning outcomes.

2. Nature in Religious Education

The relationship between man and nature has existed since ancient times.³⁴ Human beings have existed in need of nature, and nature has existed in need of human beings.³⁵ The age of hunting and gathering ensured an emotional connection with nature and other living creatures, and humans have inherited this connection.³⁶ The enduring emotional connection between humans and nature stems from their similarity. The order of nature is almost entirely encoded in the creation of the human being. According to the Islamic belief, human beings are created from the soil. Therefore, there is an essential unity between them and the earth. Human beings sustain their existence using elements that come from the earth and eventually return to it.³⁷ The essences of human and nature are similar in that the color, diversity, vitality and continuity are seen in both man and nature. This is because all beings in the universe follow an endless process of rapid formation, change and progression, disappearing and appearing. It is God who directs this process in which nature has contact with both its creator and the creatures. Integrating with God and human, nature reveals wisdom in its essence.³⁸ In this way, humans discover a deep connection between nature and the Sacred being and establish a relationship between religion and nature.³⁹

Among the monotheistic religions, Islam addresses the spiritual value of nature and advises humans to live in harmony with other creatures.⁴⁰ God Almighty created man from the earth, placed him in it, and established universal rules for mankind to benefit from the earth.⁴¹ Therefore, dominating nature is unacceptable in Islam. Humans and nature have a unique harmony, and humans can benefit from nature.⁴² According to Nasr, mankind has failed to appreciate this divine gift of the Creator. Although nature has been sanctified by the Sacred being, its sanctity has been lost.⁴³ Materialism and modernism have deprived human of spiritual support by nature. The positivist perspective has caused people to lose their sensitivity to nature and its spiritual values.⁴⁴ Secularism has ignored the relationship between religion and nature by positioning nature outside of God. Therefore, theology should reformulate its assumptions about nature in modern societies where religious belief has lost its strength.⁴⁵ Therefore, it is possible to rediscover and reconstruct its sacredness through religion and the activation of religious information about nature.⁴⁶

³⁴ Ergin Ögçem, "İnsan-Doğa İlişkisinde Ahlaki Bir Neden Olarak Tanrı Faktörü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/8 (2016), 2956.

³⁵ İbrahim Özdemir, "Kur'an ve Çevre", *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2006), 138.

³⁶ Ceylan, "Doğa Etkinliklerine Katılan Çocukların 'Doğa' Kavramına İlişkin Metaforik Algılarının İncelenmesi", 39.

³⁷ İbrahim Hilmi Karşlı, "Çevre Sorunu ve Kuran'ın Doğal Çevre Öğretisi", *Diyanet İlmi Dergi* XLVIII/1 (2012), 102.

³⁸ Saim Gündoğan, "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 18-24.

³⁹ Fatemeh Al-sadat Shojaei, "Landscape Linking Religion and Nature in the Caucasus", *Journal of Art & Civilization of the Orient* 2/4 (2014), 13.

⁴⁰ Temel Yeşilyurt, "Doğanın Epistemolojik Analizi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 220.

⁴¹ Murat Kayacan, "Fizilali'l-Kuran'da İnsan Doğa İlişkisi", *Eskiyeni* 21 (2011), 83.

⁴² Ahmet Erkol, "İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın Korunması", *Marife* 18/2 (2018), 582.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 276.

⁴⁴ İbrahim Hilmi Karşlı, "Çevre Sorunu ve Kuran'ın Doğal Çevre Öğretisi", *Diyanet İlmi Dergi* XLVIII/1 (2012), 95.

⁴⁵ Yeşilyurt, "Doğanın Epistemolojik Analizi", 220.

⁴⁶ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, 276.

Religious perspectives on nature and natural events play an important role in the societies' educational views.⁴⁷ Rousseau used nature to explain the existence of God and the immortality of the soul.⁴⁸ Assuming that the universe offers signs of God's existence, Ibn Sina also tried to prove God's existence through nature.⁴⁹ Montessori claimed that nature could be used for religious education.⁵⁰ Therefore, using nature in religious education can contribute to children's faith and moral development since early childhood. Nature-based learning environments are particularly proposed for children with disabilities, who are deprived of rich learning environments.

3. Nature-Based Learning Environments for Physically Disabled Children's Religious Education

Physical disability is an orthopedic disorder that makes it difficult to reach certain areas, work, perform daily activities, and adapt to the environment. In addition, disabled children have the same basic needs, regardless of their disability.⁵¹ The need for learning and playing should be met for children with disabilities as well as for other children. Some schools are designed in different environments according to the disability. Disabled children's right to formal education is respected and appropriate learning environments are prepared for them at schools. However, preschool education for children with disabilities is ignored because it is not compulsory.

Traditional education fails to provide children with the skills required for modern life. For this reason, researchers have addressed alternative learning environments for children. Learning environments that include nature eliminate the monotony of traditional education, which may be boring and static, especially for young children. In contrast to traditional education, which involves limited outdoor activities, education in outdoor areas is more advantageous.⁵² Outdoor activities positively affect the well-being and health of preschool children and develop them cognitively, linguistically, physically, socially, and emotionally.⁵³ Therefore, children with disabilities should benefit from this advantage and receive full-time nature-based education during preschool period. Although disability may be challenging in nature-based education, disabled children should not be deprived of nature and its benefits because of their disability.

All parents wish to meet the learning needs of their children and strive to create the best learning environment for them. Similarly, parents of children with severe disabilities state that their children can enjoy learning in an environment where appropriate goals are set and favorable stimuli are provided.⁵⁴ Therefore, learning environments must meet both the desire of parents and the need of children to learn. Although some parents with disabled children are religiously sensitive, they may ignore their child's need for religious education for several reasons. They spend too much time and energy on their care, treatment, and rehabilitation.

⁴⁷ Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 87.

⁴⁸ Yahya Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 12/1 (1979), 89.

⁴⁹ Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği", *Journal of Islamic Research* 24/3 (2013), 153.

⁵⁰ Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 93.

⁵¹ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 53-58.

⁵² Cordiano vd., "Nature-Based Education and Kindergarten Readiness: Nature-Based and Traditional Preschoolers are Equally Prepared for Kindergarten", 19.

⁵³ Günseli Yıldırım - Güzin Akamca, "The Effect Of Outdoor Learning Activities on the Development of Preschool Children", *South African Journal of Education* 37/2 (2017), 1.

⁵⁴ Patricia Sloper vd., "Every Child Matters Outcomes: What Do They Mean for Disabled Children and Young People?", *Children & Society* 23/4 (2009), 65-66.

After having a disabled child, the social environment, professional life, economic conditions, expectations, and plans of families change significantly.⁵⁵ Worried about their child's future, some parents may reject the child, over-emphasize or hinder the child, or not pay attention to the child's education.⁵⁶ For this reason, families with disabled children should be supported for the education of their children, and learning environments should be created through necessary arrangements for disabled children.

Early childhood religious education mainly involves faith education, worship education, moral education, and the teaching of the Qur'an. The curriculum of early childhood religious education consists of such topics: God, the Prophet, the Holy Book, praying, salah, fasting, sacred places, and moral values.⁵⁷ Nature-based learning can be linked to these themes in many ways. When teaching the Qur'an, it is possible to teach Arabic letters visually and audibly by comparing them with natural shapes and sounds. It is also beneficial for children's faith development to learn the existence and unity of God through visual, auditory, and tactile stimuli such as color, smell, taste, heat, light as well as many other natural stimuli. The richest source of stimuli that can capture a child's attention is undoubtedly nature. Starting from preschool age, children should be involved in activities that enable them to understand the diversity and relationships in nature.⁵⁸ Nature activities are based on the child's curiosity and help them understand the relationship between natural events.⁵⁹ Natural elements and their interrelationships provide unique materials for explaining the power and existence of God to the child. The curriculum states that "The children observe the blessings of Allah in nature." and "The children give examples of the blessings given by Allah."⁶⁰ Children can easily acquire these outcomes in nature-based learning environments. The curriculum also suggests explaining the relationship between daily life and the Holy Qur'an through examples such as fruits, animals, natural events, the moon, and the sun.⁶¹ The curriculum also includes other learning outcomes aimed at protecting and loving nature and linking it to religious learning. To raise children's awareness of nature, they are encouraged to participate in environmental activities such as tree planting and environmental cleaning.⁶² Children who have direct contact with nature develop an emotional attachment to the natural environment, and their ecological understanding also develops.⁶³ As a result, the curriculum applies to nature as both a material and a goal in the educational process. Nature-based education helps children acquire religious information, feelings, attitudes, and behaviors targeted in the curriculum. Therefore, nature-based education requires nature-based learning environments.

Nature-based learning is an approach in which nature and nature-centered activities are placed in an environment where natural elements such as plants, animals, animals, and water are used.⁶⁴ Two main areas need to be designed for children with disabilities in nature-based

⁵⁵ Erkan Efiltili, "Examination to Rejection Behaviors of Fathers Having with Mentally Disabled Child", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 459.

⁵⁶ Gülsün Ayran - Meryem Baran, "Sağlıklı Ve Engelli Çocuk Sahibi Annelerin Çocuk Yetiştirme Tutumları Ve Disiplin Yöntemleri", *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/1 (2016), 2.

⁵⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*. (Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022).

⁵⁸ Köşker, "Okulöncesi Çocuklarında Doğa Algısı", 304.

⁵⁹ Gülbin Çetinkale Demirkan vd., "The study on determining environment and nature awareness of pre-school students and mentally disabled in Nigde province: Art therapy", *New Trends and Issues Proceedings on Humanities and Social Sciences* 5/1 (2018), 84.

⁶⁰ DİB, *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*, 14.

⁶¹ DİB, *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*, 16.

⁶² DİB, *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*, 19.

⁶³ Colvado vd., "Experiencing nature in children's summer camps: Affective, cognitive and behavioural consequences", 41.

⁶⁴ Jordan - Chawla, "A Coordinated Research Agenda for Nature-Based Learning", 2.

learning environments: the playground and the learning environment. It is necessary to consider the child's need for play as well as his/her need for learning and to prepare environments suitable for both cognitive and affective development.⁶⁵ In nature-based education, the learning environment and the playground are not completely independent of each other, as in traditional education. They are intertwined with nature, surrounded by natural elements, and integrated with each other. How can nature-based learning environments be designed for disabled children?

Pouya proposed the following principles for the design of appropriate green spaces for children with physical disabilities: The principle of sensory stimulation, the principle of movement, the relationship among children, play, disability, and nature, playgrounds with topography, playgrounds with plants, and playgrounds with water, sand, and soil.⁶⁶ By taking these suggestions into consideration, the characteristics of nature-based learning environments can be revealed for children with physical disabilities.

Nature-based education refers to an environment that is entirely outdoors and surrounded by natural elements. Although similar to forest school approach, two models have different practices. A forest school is an unstructured area or forest that allows children to freely engage in activities of their choice. It is similar to nature-based education in that it is based on exploring the forest, playing games, and using nature as a material. However, it differs from nature-based education in that it occurs in a natural environment or a forest with no walls or roofs.⁶⁷ For this reason, forest schools are not a suitable model for the safety of children with disabilities, and nature-based education should be created for such children.

Early childhood is the most favorable period for a child to learn quickly and easily in terms of brain development. Nature-based education supports brain development and permanent learning through various stimuli and opportunities of physical activity. With a variety of stimuli in early childhood, the children create new meanings and associate them. As environmental stimuli are of great importance in early childhood, natural areas should be actively used, and even the unstructured environments of these areas should be used more.⁶⁸

Since early childhood religious education includes faith education and moral education, the content consists of intangible elements. Sensory stimulation makes the content more comprehensible for children. Therefore, stimulus richness should be provided in early childhood religious education.⁶⁹ Religious development requires creating an environment in which the children are exposed to rich stimulants, interactions, and social-emotional experiences.⁷⁰ Physically disabled children need to access visual, auditory, sensory materials because of their deprivation of other stimulus-rich environments for both learning and enjoyment. However, children with disabilities cannot exercise their right to play because appropriate physical environments are not designed for them. This deprivation of children is

⁶⁵ Emel Okur Berberoğlu - Selçuk Uygun, "Sınıf Dışı Eğitimin Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişiminin İncelenmesi", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2013), 37.

⁶⁶ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 54-57.

⁶⁷ Ayşe Merve Paslı, *Doğal Çevre Kent ve Çocuk İlişisini Yeniden Kurmak İskandinav'da Doğa Temelli Eğitim ve İsveç Orman Okulu Örneği* (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-32.

⁶⁸ Özgül Polat - Fatma Gülçin Demirci, "Erken Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişime Bir Uyarıcı Olarak Doğa ile Temas ve Doğa Temelli Açık Alan Etkinlikleri", *Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2021), 107.

⁶⁹ Saadet İder, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyarıcı Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 553-580.

⁷⁰ Muhammet Mustafa Bayraktar, "The Factors Affecting Religious Development in the Context of Religious Education in Turkey", *US-China Education Review* 7/3 (2017), 175.

not due to their disability, but the lack of favorable areas for them.⁷¹ Nature-based learning environments offer children various stimuli through tangible materials. Soil, sand, and gravel are natural materials with different structures that both attract the child's attention and provide tactile stimulation. After the child-developing aspect of sand and soil was discovered, it has been used as teaching materials in learning environments. Playing with sand supports the mental, social, and physical development of children, and sand has positive effects on attention, patience, new ideas, emotion control, creativity, muscle development, and bone strengthening.⁷² Tactile materials also attract the attention of preschool children. Materials that can be shaped by water and sand greatly contribute to creativity. Such natural materials fulfill the need for sensory stimulation in religious education.

Physical disability is a condition that completely or partially limits the use of certain parts of the body. Although moving is challenging for children with disabilities, they need to move as much as other children. The balance and coordination system in children develops with physical movement which helps children understand and interact with the outside world.⁷³ Movement supports the social and physical skills of children with physical disabilities.⁷⁴ Montessori addresses the learning environments that allow children to move freely during the preschool period.⁷⁵ Nature-based outdoor activities respond to children's need for movement during early childhood.⁷⁶ On the other hand, lack of movement has a negative impact on learning.⁷⁷ Early childhood religious education requires activities that enable children to question, wonder, research, investigate, and discover the elements of nature.⁷⁸ It requires being in nature and in contact with nature. Education in nature or outdoor education provides an experimental and active learning environment.⁷⁹ Children develop positive attitudes and feelings toward plants, soil, water, and animals as they come into contact with them. As the children grow up, their desire to learn and curiosity increase and they try to discover environment.⁸⁰ Nature-based activities contribute to the outcomes of religious education. They also provide children with opportunities for physical movement through activities such as caring for animals and plants. Such activities provide children with both physical exercise and active learning.

Nature-based education is a play and discovery-oriented approach that provides children with free time and space to explore nature.⁸¹ Games and playgrounds should be included in the educational environment of children with disabilities, and natural landscape materials should

⁷¹ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 58.

⁷² Azize Ummanel, "Kum ve Oyun Alanları Üzerine Bir İnceleme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/3 (2017), 1558.

⁷³ Helena Karabulut, "The Neuro-Building Blocks of Learning: Improving School Readiness and Overcoming Learning Difficulties", *Journal of Education and Future* 4 (2013), 6.

⁷⁴ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 54.

⁷⁵ Maria Montessori, *The Absorbent Mind* (Chennai: Adyar Madras Theosophical Publishing House: 1949), 71.

⁷⁶ Polat - Demirci, "Erken Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişime Bir Uyarıcı Olarak Doğa ile Temas ve Doğa Temelli Açık Alan Etkinlikleri", 107.

⁷⁷ Mehmet Şirin Demir vd., "Çeşitli Nöro-Bilişsel & Nöro-Pedagojik Uygulama ve Modalitelerin Bilişsel Becerilerin Gelişimi Üzerindeki Etkisi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17/2 (2016), 686.

⁷⁸ DİB, 4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı, 14.

⁷⁹ Zeynep Temiz - Güliz Karaaslan Semiz, "En İyi Öğretmenim Doğa: Okul Öncesinde Doğa Temelli Eğitim Uygulamaları Projesi Kapsamında Hazırlanan Öğretmen Etkinlikleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019), 327.

⁸⁰ Mustafa Tavukçuoğlu, "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 54.

⁸¹ Paslı, Doğal Çevre Kent ve Çocuk İlişisini Yeniden Kurmak İskandinav'da Doğa Temelli Eğitim ve İsveç Orman Okulu Örneği, 32.

be included in playgrounds.⁸² Play is of great importance because of its contribution to the acquisition of information and emotion in religious education.⁸³ Play offers an opportunity for learning with fun, especially in the context of moral education. Values such as patience, cooperation, responsibility, and respect targeted in the curriculum of early childhood religious education may be acquired through these games, which are designed with natural elements. If educational goals are made fun, more effective and permanent learning can be provided.⁸⁴

Love of God is emphasized in the curriculum of early childhood religious education, and the best material to help children understand the blessings that God gives and all beings that he creates is nature itself. The child's observation of the growth and fruiting of a tree or the development of a plant from a seed or seedling are beneficial experiences for understanding the names and attributes of Allah. To allow for these experiences, topographical arrangements must be made for children to have contact with the soil or access to the fruits on the tree. The elevation should be changed through natural hills and pits in playgrounds for children with physical disabilities, and children's access to objects should be facilitated.⁸⁵

The curriculum aims to provide children with moral values such as patience, love, respect, cooperation, kindness, justice, responsibility, and truthfulness.⁸⁶ Care for nature teaches children patience, love, and respect. Children in schools that extensively use plants in their outdoor areas understand their responsibilities better.⁸⁷ They learn to assume responsibility through cooperation. Gardens are special spaces in which the child's inner life can be complemented by the outer world, where he/she can receive both encouragement and solace. Children with disabilities may feel helpless and restricted because of their disabilities. Growing, caring, and gardening plants for children with disabilities has a therapeutic effect on them.⁸⁸ Water has a relaxing effect on children and improves their emotional and motor skills, and games in which water and sand are used together increase the creativity of the children and contribute to socialization as it allows interaction with other children.⁸⁹ Therefore, water is a precious material for children to explore and play.⁹⁰ Therefore, grassy areas should be created to develop children's sense of freedom, allowing them the opportunity to touch, reach, and feel plants.⁹¹

According to Froebel, it is necessary to establish a relationship between children and nature at an early age.⁹² Research on preschool education has found that 89% of children enjoy being in nature, and the reason is the presence of animals and plants in nature.⁹³ Preschool children feel happy to be in nature, love animals, and even mentally disabled children have an

⁸² Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 55.

⁸³ bk. Kemal Aslan, "Öğretimde Eğitsel Oyunlar", *Cami Merkezli Hayat - YECDER III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*. (İstanbul: Yecder, 2013), 77-101.

⁸⁴ Nancy Frey - Douglas Fisher, "Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know", *Early Childhood Education Journal* 38 (2010), 105.

⁸⁵ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 55.

⁸⁶ DİB, *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*, 4.

⁸⁷ K.L. Arbogast vd., "Vegetation and Outdoor Recess Time at Elementary Schools: What are the Connections?", *Journal of Environmental Psychology* 29/4 (2009), 450-456.

⁸⁸ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 52-55.

⁸⁹ W Haris - N Denis, *Time Saver Standarts For Landscape Architecture* (Newyork: Mc Graw Hill: 1988), 56.

⁹⁰ Sinan - Yerli, "Anaokulu Bahçelerinde Dış Mekân Optimum Kullanım Olanaklarının Belirlenmesi: İstanbul Anadolu Yakasından Örnekler", 36.

⁹¹ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 55.

⁹² Yahya Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 12/1 (1979), 89.

⁹³ Köşker, "Okulöncesi Çocuklarında Doğa Algısı", 303.

awareness of nature.⁹⁴ Therefore, animals are favorable elements that should be included in nature-based education. Because animals are moving creatures, they are more remarkable to children. According to Montessori, caring for animals is among the daily activities of children with disabilities. Children develop a sense of responsibility by showing love to animals and caring for them in playgrounds for disabled children.⁹⁵ The curriculum of preschool religious education aims to teach children responsibility through caring for animals.⁹⁶ Therefore, learning environments should include animals that will not harm children and allow them to have experience with animals. However, children with disabilities and others are also deprived of animals. Studies have addressed this deprivation by showing that children do not have physical contact with animals.⁹⁷

Despite the contribution of natural areas to the development of children, nature-based education has some limitations. Controlling of disabled children is difficult because there is no limited learning environment or classroom. More problematic behaviors emerge among children receiving nature-based preschool education than among those receiving traditional education.⁹⁸ In particular, disability is a major limitation in the education of children. Behavioral problems are frequently observed in children with disabilities.⁹⁹ Despite the challenging behaviours of disabled children, all children have the right to learn and play in natural environments.¹⁰⁰ Thus, teachers of children with disabilities need more patience and commitment. They should respect the personal value and uniqueness of their disabled students and help them discover the world and people.¹⁰¹ They should also provide opportunities that enable disabled children to learn effectively. As Dewey stated, the primary responsibility of educators is to know how to use physical and social environments to create important experiences.¹⁰² Nature-based learning environments eliminate the limitations of disabled children and help them to benefit from nature. Children with disabilities should benefit more from opportunities to learn in nature because they are deprived of many rights.

Conclusion

Nature-based education contributes to the cognitive, affective, and psychomotor development of preschool children. Educational practices that consider nature as a reference have increased in our country. However, preschool religious education was formalized a few years ago and has been carried out in a traditional way. Preschool religious educators are unaware of alternative approaches. Nature-based learning approach is in accordance with both the content of religious education and the development of preschool children. Therefore, this

⁹⁴ Çetinkale Demirkan vd., "The Study on Determining Environment and Nature Awareness of Pre-School Students and Mentally Disabled in Nigde Province: Art Therapy", 85.

⁹⁵ Pouya vd., "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları", 57.

⁹⁶ DİB, *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*, 22.

⁹⁷ Katharina Ameli, "Where is Nature? Where is Nature in Nature and Outdoor Learning in Higher Education? An Analysis of Nature-Based Learning in Higher Education Using Multispecies Ethnography", *Journal of Teacher Education for Sustainability* 24/2 (2022), 114.

⁹⁸ Cordiano vd., "Nature-Based Education and Kindergarten Readiness: Nature-Based and Traditional Preschoolers are Equally Prepared for Kindergarten", 32-33.

⁹⁹ Lisa Woolfson, "Family Well-Being and Disabled Children: A Psychosocial Model of Disability-Related Child Behaviour Problems", *British Journal of Health Psychology* 9 (2004), 2.

¹⁰⁰ Cordiano vd., "Nature-Based Education and Kindergarten Readiness: Nature-Based and Traditional Preschoolers are Equally Prepared for Kindergarten", 32-33.

¹⁰¹ Urszula Klajmon-Lech, "The Idea of Subjectivity and Dialogue in the Education of a Disabled Child", *Освітологічний дискурс* 1/2 (2018), 62.

¹⁰² John Dewey, *Tecrübe ve Eğitim* (Ankara: 1966), 28.

study highlights nature-based learning in early childhood religious education and reveals how such environments should be designed for children with disabilities.

Disabled children remain a neglected group, although some improvements have been made in the religious education for disadvantaged groups. This study proposes nature-based education for children with disabilities. Although nature is seen as a challenging learning environment for disabled children, the contribution of nature to their development makes it beneficial for children with disabilities. Considering the limitations in the lives of children with disabilities, the right to religious education should not be limited, and their need to learn about religion should be met enough to satisfy them.

Nature-based education is especially suitable for early childhood and offers rich learning environment to meet the developmental needs of children with disabilities. The educational and entertaining function of nature and natural elements require using it in religious education of disabled children. For this reason, this study proposed to create natural learning environments for children with disabilities in early childhood religious education. It revealed that nature-based education is suitable for the goals of early childhood religious education, and learning environments should be structured with natural elements for disabled children. Due to the climatic conditions in Turkey, a summer school is proposed for nature-based education. A nature-based learning environment will be an innovation for children with disabilities in religious education. Considering that this study will serve as a scientific reference for nature-based learning environments for children with disabilities, it is recommended that comprehensive studies be conducted in the discipline of religious education on matters, such as nature-based faith education, nature-based methods of Quran teaching, and nature-based worship education.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

References

- Akyüz, Yahya. "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 12/1 (1979), 85-96.
- Ameli, Katharina. "Where is Nature? Where is Nature in Nature and Outdoor Learning in Higher Education? An Analysis of Nature-Based Learning in Higher Education Using Multispecies Ethnography". *Journal of Teacher Education for Sustainability* 24/2 (2022), 113-128. <https://doi.org/DOI: 10.2478/jtes-2022-0020>.
- Arbogast, K.L. vd. "Vegetation and Outdoor Recess Time at Elementary Schools: What are the Connections?" *Journal of Environmental Psychology* 29/4 (2009), 450-456.
- Aslan, Kemal. "Öğretimde Eğitsel Oyunlar". *Cami Merkezli Hayat - YECDER III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*. 77-101. İstanbul: Yecder, 2013.
- Ayran, Gülsün - Baran, Meryem. "Sağlıklı Ve Engelli Çocuk Sahibi Annelerin Çocuk Yetiştirme Tutumları Ve Disiplin Yöntemleri". *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/1 (2016), 1-6.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa - Bozer Bayraktar, Saliha. "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelenmesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri Örneği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 315-339.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa. "The Factors Affecting Religious Development in the Context of Religious Education İn Turkey". *US-China Education Review* 7/3 (2017), 169-177.
- Berberoğlu, Emel Okur - Uygun, Selçuk. "Sınıf Dışı Eğitimin Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişiminin İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2013), 32-42.
- Bilgili, Fatih Menderes. "Din Eğitiminde Kur'an'ın Anlaşılmasında Doğanın ve Kur'an'ın Kazandırdığı İlmi Metodolojinin Önemi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2018), 141-154.
- Broom, Catherine. "Exploring the Relations Between Childhood Experiences in Nature and Young Adults' Environmental Attitudes and Behaviours". *Australian Journal of Environmental Education* 33/1 (2017), 34-47.
- Ceylan, Merve. "Doğa Etkinliklerine Katılan Çocukların 'Doğa' Kavramına İlişkin Metaforik Algılarının İncelenmesi". *İnönü Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 6/2 (2019), 38-48.
- Colvado, Silvia vd. "Experiencing Nature In Children's Summer Camps: Affective, Cognitive and Behavioural Consequences". *Journal of Environmental Psychology* 33 (2013), 37-44.
- Cooper, Allen. "Nature and the Outdoor Learning Environment: the Forgotten Resource in Early Childhood Education". *International Journal of Early Childhood Environmental Education* 3/1 (2015), 85-97.
- Cordiano, Tory S. vd. "Nature-Based Education and Kindergarten Readiness: Nature-Based and Traditional Preschoolers are Equally Prepared for Kindergarten". *International Journal of Early Childhood Environmental Education* 6/3 (2019), 18-36.
- Çalışkan, Hüseyin vd. "Değerler Eğitimi Bağlamında Planlanan Doğa Eğitimi Programına İlişkin Veli Görüşleri". *International Journal of Field Education* 7/1 (2021), 79-97.
- Çelik, Rahime - Evcimik, Sare. "Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Diyanet İlmi Dergi* 57 (Mart 2021), 457-486.
- Çetinkale Demirkan, Gülbin vd. "The Study on Determining Environment and Nature Awareness of Pre-School Students and Mentally Disabled in Nigde Province: Art Therapy". *New Trends and Issues Proceedings on Humanities and Social Sciences* 5/1 (2018), 83-89.
- Çoban, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuran Kursu Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Öğrenme Alanı Dini Bilgiler II Kazanımlarının Okul Öncesi Çocuğun Gelişimi Açısından

- Değerlendirilmesi". *VI. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. 124-149. Konya: Kültür Yayınları, 2017.
- Demir, Mehmet Şirin vd. "Çeşitli Nöro-Bilişsel & Nöro-Pedagojik Uygulama ve Modalitelerin Bilişsel Becerilerin Gelişimi Üzerindeki Etkisi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17/2 (2016), 679-696.
- Dewey, John. *Tecrübe ve Eğitim*. Ankara, 1966.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*. Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022.
- Doğan, Davut. "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 201-225.
- Efiltili, Erkan. "Examination to Rejection Behaviors of Fathers Having with Mentally Disabled Child". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 457-468.
- Erkol, Ahmet. "İslam Kozmoloji Öğretisinde Allah - Tabiat ve İnsan İlişkisi Bağlamında Doğa ve Doğanın Korunması". *Marife* 18/2 (2018), 573-589.
- Frey, Nancy - Fisher, Douglas. "Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know". *Early Childhood Education Journal* 38 (2010), 103-110.
- Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği". *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2020), 115-144.
- Gündoğan, Saim. "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 9-32.
- Haris, W - Denis, N. *Time Saver Standarts For Landscape Architecture*. Newyork: Mc Graw Hill, 1988.
- İder, Saadet. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 553-580. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1166389>
- Jordan, Cathy - Chawla, Loise. "A Coordinated Research Agenda for Nature-Based Learning". *Frontiers in Psychology* 10/766 (2019), 1-10.
- Karabulut, Helena. "The Neuro-Building Blocks of Learning: Improving School Readiness and Overcoming Learning Difficulties". *Journal of Education and Future* 4 (2013), 1-15.
- Karasu, Tecelli. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Yapılandırmacı Öğrenme Anlayışının İmkani". *İslam Düşüncesi Araştırmaları*. ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın. 405-434. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Çevre Sorunu ve Kuran'ın Doğal Çevre Öğretisi". *Diyanet İlmî Dergi* XLVIII/1 (2012), 93-120.
- Kayacan, Murat. "Fizilali'l-Kuran'da İnsan Doğa İlişkisi". *Eskiyeni* 21 (2011), 81-87.
- Klajmon-Lech, Urszula. "The Idea of Subjectivity and Dialogue in the Education of a Disabled Child". *Освітнологічний дискурс* 1/2 (2018), 20-21.
- Köşker, Nilüfer. "Okulöncesi Çocuklarında Doğa Algısı". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 294-308.
- Larimore, Rachel. "Defining Nature-Based Preschools". *The International Journal of Early Childhood Environmental Education* 4/1 (2016), 32-36.
- Lewis, Terence. *Youth and Nature: Assessing the Impact of an Integrated Wellness Curriculum on Nature Based Play and Nature Appreciation for Youth in Out-of-school Time Recreation Programming*. Minneapolis: The University of Minesota, Doktora Tezi, 2009.
- Montessori, Maria. *The Absorbent Mind*. Chennai: Adyar Madras Theosophical Publishing House: 1949.
- Musayev, İslam. *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tabiat Düzeni ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

- Ögçem, Ergin. "İnsan-Doğa İlişkisinde Ahlaki Bir Neden Olarak Tanrı Faktörü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/8 (2016), 2950-2962.
- Özalp, Hasan. "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği". *Journal of Islamic Research* 24/3 (2013), 146-159.
- Özdemir, İbrahim. "Kur'an ve Çevre". *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2006), 161-183.
- Paslı, Ayşe Merve. *Doğal Çevre Kent ve Çocuk İlişkisini Yeniden Kurmak İskandinavya'da Doğa Temelli Eğitim ve İsveç Orman Okulu Örneği*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pitkänen, Kati vd. *Nature-Based Integration*. Denmark: Rosendahls, 2017.
- Polat, Özgül - Demirci, Fatma Gülçin. "Erken Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişime Bir Uyarıcı Olarak Doğa ile Temas ve Doğa Temelli Açık Alan Etkinlikleri". *Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2021), 95-113.
- Pouya, Sima vd. "Doğa ile Uyumlu Fiziksel Engelli Çocuk Oyun Alanları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi* 1/1 (2016), 51-60.
- Sampson, Stanley F. *Transformative Leadership In Nature-Based Preschool Education*. Portland: University of New England, Doktora Tezi, 2021.
- Shojaei, Fatemeh Al-sadat. "Landscape Linking Religion and Nature in the Caucasus". *Journal of Art & Civilization of the Orient* 2/4 (2014), 12-19.
- Sloper, Patricia vd. "Every Child Matters Outcomes: What Do They Mean for Disabled Children and Young People?" *Children & Society* 23/4 (2009), 265-278.
- Stigsdotter, Ulrika vd. "Nature-Based Therapeutic Interventions". *Forests Trees and Human Health*. ed. Kjell Nilsson vd. New York: Springer, 2011.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 51-63.
- Temiz, Zeynep - Karaaslan Semiz, Güliz. "En İyi Öğretmenim Doğa: Okul Öncesinde Doğa Temelli Eğitim Uygulamaları Projesi Kapsamında Hazırlanan Öğretmen Etkinlikleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019), 314-331.
- Tosun, Aybiçe. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 121-151.
- Tosun, Cemal. "Din Öğretiminde Gezi Gözlem Yöntemi". *Din Öğretimi Dergisi* 40 (1993), 23-32.
- Ummanel, Azize. "Kum ve Oyun Alanları Üzerine Bir İnceleme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/3 (2017), 1539-1566.
- Uzun, Sümeyra. *Okul Öncesi Din Eğitiminde Program Geliştirme Süreçlerinde İlke ve Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Vitagliano, Luke A. vd. "Group Nature-Based Mindfulness Interventions: Nature-Based Mindfulness Training for College Students with Anxiety". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20/1451 (2023), 1-18. <https://doi.org/10.3390/ijerph20021451>.
- Ward, Kumara. *Econnection in Early Childhood Education: Synergies in Inquiry Arts Pedagogies and Experiential Nature Education*. Western Sydney University, 2017. <https://doi.org/10.4225/35/5a39a42c85b42>
- Woolfson, Lisa. "Family Well-Being and Disabled Children: A Psychosocial Model of Disability-Related Child Behaviour Problems". *British Journal of Health Psychology* 9 (2004), 1-13.
- Yeşilyurt, Temel. "Doğanın Epistemolojik Analizi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 217-248.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2018.
- Yıldırım, Günseli - Akamca, Güzin. "The Effect of Outdoor Learning Activities on The Development of Preschool Children". *South African Journal of Education* 37/2 (2017), 1-10.

Varoluşçu Psikoloji Ekseninde Cemil Meriç'in Psikobiyografisi

Orhan GÜRSU 

Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye
Professor, Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion Burdur, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X> | ROD ID: <https://ror.org/04xk0dc21>
orhangursu1@gmail.com | Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Gökmen ARSLAN 

Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, PDR Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye
Assoc. Prof., Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Education, Department of Guidance and Psychological Counseling, Burdur, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9427-1554> | ROD ID: <https://ror.org/04xk0dc21>
gkmnarslan@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 06.10.2023 Kabul: 13.05.2024 Yayın: 30.06.2024	Gerek eserleri gerekse hayatıyla Türk yazın tarihinde önemli bir yere sahip olan Cemil Meriç'in hayat hikayesi, özellikle edebiyat ve sosyoloji alanlarında sıkça işlenmiş olmasına rağmen, psikoloji alanında yeterince çalışılmamıştır. Cemil Meriç gibi mümtaz bir şahsiyetin tanınması için onun kişisel amaçları, ilgileri, planları, stratejileri, hayat görevleri ve kişisel gayretlerinin yanı sıra hayat hikayesinin bütünlüğü de bilinmeli ve doğru anlaşılmalıdır. Bu çalışmanın problemi, Meriç'in yaşantısının incelenmesi, yaşadığı psikolojik sorunların belirlenmesi ve bu yaşantıların varoluşçu bakış açısından değerlendirilmesidir. Araştırmanın amacı, Cemil Meriç'in yaşantısını varoluşçu psikolojinin dört temel teması olan ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık başlıkları altında ele alarak Cemil Meriç'in psikolojik analizini gerçekleştirmektir. Araştırma, bilgi derleme niteliğinde düzenlenmiş, bu süreçte Meriç'in kendi hayatının doğrudan yer aldığı eserlerinden yararlanılmıştır. Araştırmada, Meriç'in yaşadığı yalnızlık, bunalımlar, görme yetisini kaybetme gibi güçlükler; varoluşçu psikolojinin dört temel teması olan ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık kavramları çerçevesinde incelenecek ve psikolojik analizlere yer verilecektir. Bu çalışma, Cemil Meriç'in yaşamını ve iç dünyasını daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olacaktır.

Cemil Meriç's Psychobiography in the Context of Existential Psychology

Article Info	Abstract
Article History Received: 06.10.2023 Accepted: 13.05.2024 Published: 30.06.2024	Although the life story of Cemil Meriç, who has an important place in the history of Turkish literature with both his works and his life, has been frequently studied especially in the fields of literature and sociology, it has not been sufficiently studied in the field of psychology. To know an important figure like Cemil Meriç, it is necessary to understand his personal goals, interests, plans, strategies, life tasks and personal endeavors as well as the integrity of his life story. The main problem of this study is to examine Meriç's life, to identify the psychological problems he experienced and to reveal how these experiences should be evaluated from an existentialist perspective. The aim of the study is to conduct a psychological analysis of Cemil Meriç's life under the four main themes of existential psychology: death, freedom, isolation and meaninglessness. The research was organized as a compilation of information, and Meriç's works, which directly include his life, were used. The study analyzes the difficulties such as isolation, depression, and loss of vision experienced by Meriç within the four basic themes of existential psychology: death, freedom, isolation and meaninglessness, and psychological analyzes. This study will help us deeply understand Cemil Meriç's life and inner world.

Atıf/Citation: Gürsu, Orhan - Arslan, Gökmen. "Varoluşçu Psikoloji Ekseninde Cemil Meriç'in Psikobiyografisi". Akif 54/1 (2024), 16-34. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.53>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Varoluşçu psikoloji, köken olarak varoluşçu felsefeye dayanmaktadır. Bu felsefi akımın izleri antik Yunan'a kadar gitse de asıl etkisi 20. yüzyılda ortaya çıkmış ve özellikle felsefe, ilahiyat, sanat ve psikolojide güçlü bir etki bırakmıştır.¹ Varoluşçu psikoloji ve terapiye yansıyan varoluşçu psikoterapinin günümüzdeki en önemli temsilcilerinden biri olan Yalom, hastalarının çoğunluğunun hayatlarındaki anlamsızlık nedeniyle acı çektiklerini fark etmiştir. Bu terapi türü, kişinin varlığından kaynaklanan endişelere odaklanır ve kişinin içsel dünyasını anlamaya çalışır. Varoluşçu psikoterapide, insan için kaçınılmaz dört temel kaygı olan ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık terapi sürecinde ele alınarak analiz edilir. Yalom'a göre, her insan süreklilik, bir zemin, topluluk ve bir örüntü ister; ancak her birimiz kaçınılmaz olarak ölüm, zeminsizlik, yalıtım ve anlamsızlık sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kalırız.

Varoluşçu terapi, bu dört temel kaygının neden olduğu anksiyete ve bireyde uyumu bozan semptomları ele alan bir psikoterapi modelidir. Bu dört temel kaygı, birbirleriyle iç içe geçmiştir ve terapinin temelini oluşturur. Varoluşçu psikoterapi, kişiyi sadece dışsal gerçekliği algılayan biri olarak değil, aynı zamanda bu gerçekliğin oluşturulmasına katkıda bulunan bir bilinç olarak görür. Çünkü kişinin geçmişe dönük belleği, şu anki varoluşu kadar önemlidir ve kişinin nihai kaygıları, şu anki yüzleşme tarzına da katkıda bulunur.²

Psikobiyografi, bir yönüyle edebiyatı, bir yönüyle de psikolojik tarihi içeren bir çaba olarak değerlendirilir ve psikoloji ile psikiyatri çerçevesinde önemli tarihsel figürlerin hayatlarını ve eserlerini bir araya getirip analiz etmeyi amaçlar. Psikobiyografi, özellikle tarihsel kişiliklere odaklansa da önemli sanatçılar ve bilim insanlarının hayatlarına da ışık tutar. Dolayısıyla, psikobiyografi, bir bilim bir sanat dalı olmanın yanı sıra tarihi bir perspektife de sahiptir. En nihayetinde, psikobiyografi, ele alınan kişinin ruhsal analiziyle birlikte yaşam boyu ortaya koyduğu ürünlere de dikkat kesilir.^{3,4} Cemil Meriç gibi düşünür, filozof ve sosyolog olarak kabul edilebilecek bir kişinin edebiyatçı yönünü göz ardı etmek hatalı olur. İnsanın ruhunu ve yaşamını konu alan edebiyat, okuyuculara ve topluma, insanın iç dünyasını anlamalarına yardımcı olan bir veri kaynağı sunar.⁵ Edebî analiz yapılırken, farklı disiplinler arasında iş birliği gerekebilir. Genellikle sosyal bilimler, özellikle de psikoloji bilimi, bu tür iş birliğine açık bir yapıya sahiptir ve bu da edebiyat analizlerine fayda sağlar.⁶

Psikobiyografiye yöneltilen eleştirilere rağmen, psikolojinin biyografiye uygulanmasının mantıklı olduğu kabul edilir. Çünkü kapsamlı bir psikobiyografi çalışması, incelenen kişiye dair kaçınılmaz olarak bir analiz içerir. Bu tür bir analiz, sistematik bir şekilde ve psikolojik açıdan zengin bir bakış açısıyla ele alındığında daha anlamlı hale gelir. Öte yandan, psikobiyografinin en büyük savunucuları bile, bu disiplinin bazen dar ve küçümseyici tavırlara yol açabilen indirgemeci bir eğilime sahip olabileceğini kabul ederler. Bu nedenle, psikobiyografinin işleyişi ile uygulanabilirliği arasında belirgin bir uyumsuzluk bulunur.⁷

¹ Erol Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).

² Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi, çev. Zeliha Babayiğit* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000).

³ Orhan Gürsu, "Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi", *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020), 267-288.

⁴ Ahmet Çelikkol, "Psikobiyografi, Şiir ve Psikanaliz, İle Edebiyat" (Erişim 29 Eylül 2023).

⁵ Mehmet Şahin, "Din ve Edebiyat İlişkisi", *Türk-İslam Edebiyatı*, ed. Necdet Tozlu- Yusuf Babür (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 37-53.

⁶ Murat Turna, "Edebiyat ve Psikanaliz Üzerine", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4/1 (2020), 1-17.

⁷ James William Anderson - Gökhan Kağnıcı. "Psikobiyografinin Metodolojisi", *Tarih Okulu Dergisi* 2010/7 (2010), 77-97.

Anderson⁸, bir psikobiyografi çalışmasının temel zorluklarını ve psikobiyografiyi karmaşık hale getiren bazı sorunları şu başlıklar altında açıklar: İndirgemecilik, yüksek beklentiler, değersizleştirme, çağdaş psikolojiyi tarihsel bir döneme uygulama, psikolojik teoride eksiklikler ve var olmayan bir kişiyi analiz etme. Anderson'un bu noktadaki vurgusu, tarihe geçmiş bir kişiliğin psikolojik analizinin tamamen nesnel, bilimsel ve evrensel bir şekilde yapılamayacağı yönündedir. Başka bir deyişle, herhangi bir psikobiyografi çalışması, mutlak bir doğruluğa sahip değildir. Ayrıca, var olmayan bir tarihsel kişiliği incelemek de beraberinde zorlukları getirir. Cemil Meriç gibi bir figürün yetiştiği dönemi ve çevreyi anlamadan, onun nasıl bir atmosferde yetiştiğini anlamak imkansızdır. Çünkü bir bireyi diğerlerinden ayıran şey, sadece kalıtsal özellikleri değil, aynı zamanda içinde bulunduğu çevre koşullarına ve bu koşullara nasıl yanıt verdiğiine dair kişisel deneyimleridir.⁹ Bu nedenle, bir psikobiyografi çalışması, incelenen kişinin yaşadığı dönemi ve çevreyi dikkate almalıdır.

Houghton, psikobiyografi yaklaşımlarının temel sorunlarını dört ana başlık altında özetlemektedir: yanlışlanamama, onaylama eğilimi, erişim sorunu ve indirgeme sorunu.¹⁰ Bu bağlamda, bir kurama dayalı olarak yapılan psikobiyografi çalışmalarının en temel zorluklarından biri, kuramın yanlışlanamayışıdır. Her şeyi açıklamaya çalışan bir kuram, temelde hiçbir şeyi açıklayamama tehlikesi ile karşı karşıyadır. Ayrıca, kurama dayalı bir psikobiyografi çalışmasının diğer bir zorluğu da onaylama eğilimidir. Psikobiyografi çalışmalarında kişinin başarısızlıklarının göz ardı edilmesi, sadece başarılarına odaklanması veya kurama kanıt oluşturmayacak verileri eleme eğilimi, sıkça karşılaşılan sorunlardır.¹¹ Örnek olarak, Hasan Basri Çantay'ın hayatını konu alan çalışmalarda, Çantay'ın yaşadığı bunalım, depresif ruh hali ve intihar düşüncelerine yer verilmemiş, sadece milli mücadele yıllarındaki başarılarına odaklanılmıştır.¹² Aynı şekilde, Mehmet Akif Ersoy'a dair yapılan çalışmalarda da benzer bir problem gözlemlenir.¹³ Oysa ki, tarihe mal olmuş kişilerin de insan oldukları ve sorunlar yaşayabilecekleri kabul edilmelidir, zira bu yaklaşım bu kişileri küçültmez, aksine büyütür. Önemli olan, bu şahsiyetlerin yaşadıkları olumsuz ruh hallerinin kökenini iyi analiz etmektir.

Psikobiyografi çalışmalarının bir diğer zorluğu ise erişim sorunudur. Tarihi bir kişiliğin şu anki zamanda psikoterapi divanına yatırılarak analiz edilmesi, sıra dışı bir durum yaratabilir. Son olarak, psikobiyografi çalışmalarında karşılaşılan bir diğer sorun, indirgeme sorunudur.¹⁴ İncelenen kişinin yaşadığı dönemin tarihsel arka planı, mekân ve coğrafyanın etkisi¹⁵ tam olarak anlaşılmadan, göz önüne alınmadan sağlıklı bir psikobiyografi çalışması yürütmek zordur. Bu nedenlerle, Meriç'in biyografisinin psikolojik analizinin mutlak doğru olmadığını ve ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların araştırmacıya ait olduğunu belirtmek önemlidir. Meriç'in ifadesiyle: "Belki otobiyografik bir roman yazmak caizdir, ancak birkaç sayfada bütün bir ömrün muhasebesini yapmak hem tehlikeli hem de gereksizdir."¹⁶

⁸ Anderson - Kağnıcı. "Psikobiyografinin Metodolojisi", 77-97.

⁹ Orhan Gürsu, "Hasan Basri Çantay: Bir Psikobiyografi Denemesi", *Ekev Akademi Dergisi* 62 (2015), 251-268.

¹⁰ David Houghton Patrick, *Siyaset Psikolojisi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021).

¹¹ Houghton, *Siyaset Psikolojisi*.

¹² Gürsu, "Hasan Basri Çantay: Bir Psikobiyografi Denemesi".

¹³ Rifat Atay, "Mehmet Akif Ersoy", *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen vd. (İstanbul: Divan Yayınları, 2021), 111-137.

¹⁴ Houghton, *Siyaset Psikolojisi*.

¹⁵ Özgür Gedikli, "Mehmet Atilla Maraş'ın Şiirlerinde Mekân ve Coğrafya", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/2 (2017), 129-148.

¹⁶ Cemil Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), drl. Mahmut Ali Meriç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996).

Bu araştırmanın problemi, Cemil Meriç gibi tarihî, edebî bir şahsiyetin hayat hikâyesinde karşılaştığı güçlüklerin belirlenmesi, geçirdiği psikolojik olguların tespit edilmesi ve tüm bu yaşantıların varoluşçu psikoloji penceresinden ne anlama geldiği, nasıl anlaşılması gerektiğidir.

Araştırmanın amacı ise Cemil Meriç'in hayatını varoluşçu psikolojideki dört temel kaygı olan ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık başlıkları altında ele alınıp analiz etmeye çalışmaktır. Bu temel kaygıların insan hayatında nasıl etkili olduğunu ifade etmek için varoluşçu psikolojinin önemli temsilcisi Yalom'un *Varoluşçu Psikoterapi* adlı eseri temel alınmıştır. Öte yandan alanın diğer önemli iki ismi Rollo May ve Victor Frankl'in eserlerine de müracaat edilmiştir. Çalışma boyunca her kavram tek tek ele alınacak ve bu nihai kaygıların Meriç'in hayatında ne şekilde, nasıl ortaya çıktığına bakılıp analizi yapılacaktır. Meriç'in hayat hikâyesi için ise kızı Ümit Meriç tarafından yazılan *Babam Cemil Meriç* adlı kitap, Meriç'in günlükleri şeklinde yazılan *Jurnal 1-2* adlı eserleri temel kaynaklar olarak kullanılacaktır.

Meriç'in psikobiyografi çalışması ülkemizde ilk kez Murat Beyazyüz tarafından gerçekleştirilmiştir. Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikolojisi: Psikobiyografi*¹⁷ adlı kitap çalışmasında psikanalitik kurama dayalı olarak bir analiz çalışması yapmıştır. Bir diğer çalışma ise araştırma makalesi şeklindeki Osman Söner'in *'Babam Cemil Meriç' Kitabının Varoluşsal Psikolojinin Temel Kavramları Açısından İncelenmesi* adlı çalışmadır.¹⁸ Fakat bahsi geçen çalışma Ümit Meriç'in yazdığı *Babam Cemil Meriç* kitabı ile sınırlıdır. Bu, Meriç'in eserlerinin varoluşsal bakış açısıyla ele alınmasında önemli bir adım olarak düşünülebilir ancak aynı zamanda sadece bir eser ile sınırlı kalması nedeniyle de önemli bir sınırlılık teşkil etmektedir. Öte yandan Meriç'in yaşamında bu dört temel kaygı türünün her birinin nerelerde, nasıl ve niçin ortaya çıktığına yönelik derinlikli bir analiz yapılmamıştır. Bu bağlamda bu çalışmada Meriç'in kendi hayat hikayesinin doğrudan yer aldığı -yukarıda sıralanan- üç eser temel alınmakla birlikte ihtiyaç duyulduğunda diğer eserleri de varoluşsal psikoloji penceresinden ele alınmış, daha derinlemesine bir bakış açısıyla analiz çalışması yapılmaya çalışılmıştır. Özet olarak bu çalışma bir derleme çalışmasıdır ve kuramsal temeli varoluşçu psikolojiye dayanmaktadır. Çalışmalara ilişkin derleme sürecine geçmeden önce konunun anlaşılması ve bütünlüğün görülebilmesi için Cemil Meriç'in kısa biyografisine değinmek yerinde olacaktır.

1. Cemil Meriç'in Kısa Biyografisi

Cemil Meriç'in kökleri Yunanistan'ın Dimetoka şehrine dayanmaktadır. Ancak ailesinin Yunanistan'dan Türkiye'ye zorunlu olarak göç etmeleri nedeniyle Meriç, 1916 yılında Hatay'ın Reyhaniye ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Mahmut Niyazi Bey, annesi Zeynep Ziyet Hanım'dır. Mahmut Niyazi Bey, Antakya'da Ziraat Bankası Müdürlüğü ve mahkeme reisliği gibi görevlerde bulunmuştur. Cemil Meriç, yedi yaşına kadar Antakya'da yaşamış, ancak babasının memuriyetten ayrılması üzerine ailesiyle Reyhanlı'ya dönmüştür. İlkokulu Reyhanlı Rüşdiyesi'nde tamamladıktan sonra tekrar Antakya'ya dönmüştür. Bu dönemde Hatay, Fransız idaresi altında olduğu için şehirde Fransız eğitim sistemi uygulanmıştır.

Cemil Meriç, ilkokul yıllarından itibaren yüksek derecede miyop rahatsızlığına sahiptir. Lise eğitimine devam ederken milliyetçi bir tavır sergilemiş, bir yazısında okulundaki bazı öğretmenleri eleştirmesi nedeniyle 12. sınıftayken lise diplomasını alamadan okulu terk etmek zorunda kalmıştır. 1936 yılında İstanbul'a gitmiş ve lisenin son sınıfını Pertevniyal Lisesi'nde tamamlamıştır. İstanbul'da bulunduğu dönemde Nazım Hikmet, Kerim Sadi gibi solcu aydınlarla tanışmıştır. Ancak geçim sıkıntısı nedeniyle Hatay'a geri dönmüş ve lise diplomasını burada almıştır.

¹⁷ Murat Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*. (İstanbul: Aşına Yayınları, 2007).

¹⁸ Osman Söner, "'Babam Cemil Meriç' Kitabının Varoluşsal Psikolojinin Temel Kavramları Açısından İncelenmesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 49 (2020), 261-284.

Mezuniyet sonrası öğretmenlik yapmış, ardından tercüme bürosu başkan yardımcılığı, nahiye müdürlüğü, Türk Hava Kurumu'nda sekreterlik ve belediyede kâtiplik gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. 1939 yılında Marksist görüşleri, Hatay hükümetini devirmeye kalkışması suçlamaları nedeniyle gözaltına alınmış ve idam talebiyle yargılanmış, ancak beraat etmiştir. 1940 yılında İstanbul'a geri dönüp iki yıl Yabancı Diller Yüksek Okulu'nda öğrenim görmüş ve 1942'de mezun olmuştur. Fransızca öğretmeni olarak atanarak Elazığ Lisesi'nde görev yapmışsa da 1945 yılında İstanbul'a geri dönmek zorunda kalmıştır. 1946 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Fransızca okutmanı olarak göreve başlamış ve emekli oluncaya kadar bu görevi sürdürmüştür. Cemil Meriç'in içine kapalı bir çocukluk dönemi geçirdiği ve ileri düzeyde görme sorunu yaşadığı bilinmektedir. 1955 yılında tamamen görme yetisini kaybetmiştir. 1984 yılında beyin kanaması ve ardından felç geçiren Meriç, 1987 yılında hayatını kaybetmiştir.¹⁹

2. Varoluşçu Psikolojinin Dört Temel Kaygısı

Cemil Meriç'in psikobiyografi çalışmasının varoluşçu kuram ile sınırlı tutulmasının birkaç nedeni bulunmaktadır. Öncelikle insan hakikatini anlamaya yönelik bilimsel açıklamaların varoluşçuluk olmadan tek başına edebiyat, ilahiyat, felsefe ve sanat tarafından izah edilmesi yetersiz kalacaktır.²⁰ Öte yandan Takış'a göre varoluşçuluk: "Hata yapan, günahının bilincinde olan, kırılğan bir benliğe sahip, bir zırha bürünmeyen ve hiçbir yere ait olmayan köksüz bir insan tipini ele almıştır."²¹ Bu tanım köksüzlük haricinde Meriç'i büyük oranda betimlemesi açısından kıymetlidir. Çünkü Meriç, hiçbir ideolojiye, siyasi partiye angaje olmamış, kendi otantik varoluşunu gerçekleştirilmeye çalışmıştır.

Varoluşçu psikolojiyi bir bütün olarak ve etraflıca ele alıp değerlendiren çalışmanın Yalom tarafından *Varoluşçu Psikoterapi* adıyla hazırlandığına şahit olmaktayız. Yalom, bahsi geçen eserini yazarken özellikle varoluşçu düşüncede yer alan şu isimler ve eserlerinden/düşüncelerinden etkilenmiştir:

- Kierkegaard'dan: Yaratıcı kaygı, ümitsizlik, korku ve kaygı, suçluluk, hiçlik.
- Nietzsche'den: Ölüm, intihar ve geleceğe ilişkin beklentiler.
- Heidegger'den: Otantik olma, destekleme, ölüm, suçluluk, bireysel sorumluluk ve yalıtım.
- Sartre'dan: Anlamsızlık, sorumluluk ve seçim.
- Buber'den: Kişilerarası ilişkiler, terapide ben ve başkaları yaklaşımı, kişisel dönüşüm.²²

Yukarıda sıralanan temel kaygılardan hareketle Yalom, varoluşçu psikolojide dört temel kaygının öne çıktığını ileri sürmektedir: Ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık. Bu açıklamalardan sonra Meriç'in psikobiyografisinin sadece varoluşçu psikoterapi kuramı bağlamında analiz edilecek olmasının doğal olarak erişim sorunları, onaylama eğilimi ve indirgemeler gibi birtakım eksiklikler barındırabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

2.1. Ölüm

Ölüm, insanın en temel ve öncelikli kaygılarından biridir ve korkunun dinamiğini oluşturan başlıca unsurdur. İnsanın yaşama arzusu, bir gün mutlaka öleceğine dair korkusuyla

¹⁹ Mustafa Armağan, "Meriç, Cemil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/190-191.

²⁰ Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*, 43.

²¹ Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*, 41-42.

²² Mehmet Zeki Ilgar - Semra Coşgun Ilgar, "Varoluşçu Psikolojik Danışma ve Psikoterapi: Teori ve Pratiği", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2019), 193-220.

çatışma ve gerilim yaratır. Ölümün kaçınılmazlığı / ölümden kaçamayacağımız gerçeği, ölümle ilgili derin bir korku ve kaygı tepkisine neden olur.²³ Cemil Meriç'in hayatında, ölüm olgusunun özellikle çocukluk yıllarında belirgin bir şekilde ortaya çıktığını gözlemliyoruz. Meriç, çocukluk döneminde şahit olduğu ölümleri, cami avlusunda gördüğü tabutlar gibi gözlemlerle ilişkilendirir. Bu dönemde ölüm hakkında çok sığ bir anlayışı vardır ve çevresindekilerin inandığı şeyleri anlamakta güçlük çeker. Ölümle ilgili bu yaşantılar, ölüm gerçeğini reddetmenin dünyada yaşamak için vazgeçilmez bir şart olduğunu sezmesine neden olmuştur: "Çocukluk, şuurun gözlerini oluşturduğu günler, intibalar rüyadaki gibi silik ve kaypak. Büyüklerin anlaşılmayan dünyası. Bir yasaklar ağı içinde kıpırdamağa çalışan cılız, zavallı bir hayvancık. Öbür dünya, cami avlusunda görülen birkaç tabut. Mahiyeti meçhul kelimeler: cehennem, kabir azabı, ölüm. Çok sığ bir muhayyile. Çevresindekiler için ne düşünüyor, belli değil. Düşünüyor mu? O da meçhul. Hikmetine akıl erdiremediği aksilikler. Herkes inanmış görünüyor. O da aynı tatsız oyunun adsız bir figüranı. İnanıyorlar mı, neye inanıyorlar? Aklı ermiyor. Dehşet içinde seziyor ki bu abesler âleminde yaşayabilmenin vazgeçilmez şartı, gerçeği paranteze almaktır."²⁴

Varoluşçulara göre, ölüm korkusu insanın iç dünyasında önemli bir rol oynar. Yaşamın erken dönemlerinde bile çocuklar, yok olma korkusuyla başa çıkmak zorundadırlar ve bu, onların gelişiminde önemli bir görevi ifa eder.²⁵ Onlara göre hayat ve ölüm birbirine bağlıdır; aynı anda vardır, birbirine ardışık değil: Ölüm, hayatın perdesi altında sürekli olarak sesini duyurur ve davranış üzerinde büyük bir etki yapar. Bu yüzden ölüm ve ölüm düşüncesi, ilk anksiyete kaynağı olarak kabul edilir ve bu sıfatla ilk psikopatoloji kaynağı olarak görülür.²⁶ Cemil Meriç'in yaşamı, çocuklukta başlayan yalıtılmışlık, dışlanma, sevgisizlik, yabancılaşma gibi deneyimlerle şekillenmiştir. Gençlik döneminde hapis cezası gibi zorlu yaşantılar da bu deneyimler arasında yer alır. Bu deneyimler, varoluşçu psikolojinin ele aldığı "paranteze alma" kavramıyla ilişkilendirilebilir. Paranteze alma, kişinin içsel düşünme süreçlerini yeniden canlandıran ve insanı meşgul eden gereksiz detaylardan arındıran derin düşünme anları olarak tanımlanır. Bu süreçler kişinin, yaşamın hızlı döngüsünden, alışkanlıklardan ve yapay sorunlardan sıyrılmasını sağlar. Varoluşçu filozof Heidegger'in dediği gibi, "bir makine bozulduğunda işlevini fark edebiliriz."²⁷ Varoluşun içerdiği acı ve travmatik deneyimler, insanları bu düşünme sürecine yönlendirir ve insanın ölümlülüğünden kaynaklanan korku ve kaygıları ele alarak sonunda kabullenmeye doğru bir bakış açısı değişimi sağlar.

Cemil Meriç'in, erken yaşlarda ortaya çıkan ileri düzeydeki görme sorunu 1955 yılında, görme yetisini tamamen kaybetmesiyle neticelenecektir. Bir düşünür ve okuyucu olarak, kitaplardan uzak kalmak ve artık başkalarının yardımına ihtiyaç duymak, onun için neredeyse ölümle eş anlamlı bir deneyimdir. Bu durum, psikolojik olarak büyük bir yıkıma yol açar. Meriç, bu dönemi şu sözlerle ifade etmiştir: "Gözlerimi, yani her şeyimi kaybetmişim. Tekrar çarka takıldım. Ölümü bir kurtarıcı olarak arıyordum. Meselelerimi ancak o çözebilirdi. Korkak olduğum için intihar edemedim. Vazifelerim de bitmişti. Hayattan zevk almıyor muydum? Alıyordum. Keçiboynuzunun balı. Ama çok yorgundum."²⁸ Meriç'in buradaki ruh halinde ambivalan (zıt, kararsız, ikircikli) duyguların hâkim olduğunu da ifade etmek mümkündür. Bir taraftan ölümden uzaklaşmak, yaşamak ve okumak arzusu, diğer taraftan artık görme engeli nedeniyle ölümü istemeye varan bir duygu durumu.

²³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 19.

²⁴ Meriç, "Jurnal 2 (1966-83), 267.

²⁵ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 49.

²⁶ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 52.

²⁷ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 278.

²⁸ Cemil Meriç, *Jurnal 1. Cilt* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 383.

Ölüm düşüncesi ve ölüm korkusu, Meriç'in hayatında sadece görme yetisini kaybettikten sonra değil, aynı zamanda 1939'da Marksist görüşleri nedeniyle idam talebiyle yargılandığı dönemlerde de etkili olmuştur. Bu dönemde ölümün soğuk nefesini ensesinde hissettiğini ifade etmiştir: "Zindanda söylenen şarkıyı kim dinler? Zindanda söylenen şarkı ölüm kokar, zincir kokar, küf kokar. Ölüm açacak kapısını bir sabah o zindanın, ardına kadar."²⁹ Hapiste geçirdiği zaman ve sonrasındaki polis takibi, ölüm kaygısının erken yaşlarda ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Görme yetisini kaybettikten sonra, Cemil Meriç derin bir karanlığa sürüklenir ve depresyon dönemi başlar. Hatta bir süre intihar etmeyi düşünmüş, ancak eşi tarafından bu düşünceden vazgeçirilmiştir.³⁰ Meriç'in ölümü arzulanması, onun arzularının ve tutkularının artık neredeyse imkânsız hale gelmesi ve son bulması neticesinde sürüklendiği bir ruh haliyle açıklanabilir. Varoluşçu geleneğin önemli temsilcilerinden Rollo May'e göre C.G. Jung, bireyin hayatını yaşayamadığı oranda ölümden korktuğunu ifade ederken haklıydı.³¹

Hayatın belli dönemlerinde yoğunlaşan bu korkularla başa çıkmak için ölüm farkındalığına karşı savunmalar geliştiririz. Bu savunmaların bir kısmı inkâra dayanır ve karakter yapısını bu doğrultuda şekillendirir. İnsanın benliğini koruması için gerekli olan bu savunmalar, yanlış bir biçimde uygulandığında klinik sendromlara yol açabilir. Kısacası, psikopatoloji ölüm korkusunu etkili bir şekilde yönetememenin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir.³² Cemil Meriç'te de ölüm korkusu ve bu korkuyla başa çıkma çabaları, yaşamının farklı dönemlerinde belirgin hale gelmiştir. Bu savunmaların bir sonucu olarak, psikopatoloji belirtileri ortaya çıkmıştır. Başlangıçta içe çekilme, depresyon ve alkol kullanma gibi savunma mekanizmaları yaygın olarak gözlemlenmiştir: "Bazen hayat, kör, pis, zehirli bir kuyuya benziyor. Boğuluyorum. Ölüme yönelecek enerjim kalmıyor. Gözlerim hiç kimseyi görmüyor gibi. Sevdiklerim yabancılaşıyor. Kitaplar aniden tuğla ağırlığında oluveriyor. Dostlarımın sesini tanıyamıyorum. Varlığım bir ipe asılıyor gibi. Bu bir kâbus gibi. Bir hastalık gibi. Gözlerimi kaybettikten sonra bu kuyuya daha sık düşüyorum. Uzun sürmüyor, ama uzun sürse delirebilirim gibi geliyor. Bu 'angoisse' (ıstırap, endişe, bunaltı) acizlik yaratıyor gibi. İsteddiğimi yapamamak. 'Infirmité' (sakatlık, hastalık) kökenli bir çaresizlik."³³ "Cinnetin kapısını çalıyorum. Açan yok. Sert içki melankoli. Çok yalnızım ve ölüm adımlarını hızlandırmıyorum..."³⁴

Cemil Meriç'in hayatında görme engeli ile birlikte artan ölüm düşüncesine, ölümü isteme gibi bir ruh haline tanık olmakla birlikte ömrünün sonuna doğru ölümden korktuğunu ifade eden cümlelerine şahitlik ederiz: 'Ölümden korkar mısınız?' diye soran bir öğrencisine Cemil Meriç "Aksini söyleyemem." der ve sonrasında şöyle devam eder: "Somutlaştırarak anlatmam mümkün değil. Mahiyeti meçhul bir korku. Aslında bu sorular, benim bütün hayatım boyunca kendime sorduğum sorular. Hiçbir zaman cevap veremedim. Kimse verememiş. Ben daima intihar düşüncesi içinde yaşadım. İntihar beni daüssıla gibi takip etmiştir. Şimdiyse intihar bile edemeyecek haldeyim. Bir masal anlattık çağdaşlarımıza ve geçip gideceğiz... ya inanacaksın ya intihar edeceksin."³⁵ Bir sandal gezintisi esnasında Cemil Meriç, kızına: "Ümit, ben ölümden çok korkuyorum." der.³⁶ Oldukça insani olan ve varoluşsal aciziyeti ortaya koyan bu itiraf, aynı zamanda insanın ölüme yazgılı olduğunu, ölüm korkusu ve realitesinin tüm felsefi bilgileri yerle bir ettiğini ve benliğe çöreklendiğini göstermesi açısından da manidardır.

²⁹ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 111-112.

³⁰ Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 147.

³¹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 91, 240.

³² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 49, 316.

³³ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 316.

³⁴ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 361.

³⁵ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 456.

³⁶ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 326.

Meriç'te olduğu gibi onun çağdaşları, özellikle de sol cenahın aydınları arasında da ölüme ikircikli bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Örneğin, Marksist cenahın önemli isimlerinden biri olan Kerim Sadi ömrünün son dönemlerinde iken Ümit Meriç, kendisine Allah'ın var olup olmadığını sorduğunda "Senin yaşlarında iken yoktu ama galiba artık var." diyecektir.³⁷ Emek üzerine kurulu dünya görüşleri ne kadar sahte ise tanrıtanıma ideolojileri de ahir ömürlerinde o oranda geçersiz kalmıştır. Aynı dönemlerde yaşayan Meriç'in bir diğer dostu, ateizmi ile ömür boyu övünen Sabih Şevket'tir. "Ama hal-i nezirde iken yastıktan bir an başını kaldırıp, 'Allah'ım ben ölmek istemiyorum' der ve fakat son nefesini verir."³⁸ Sonradan Meriç, çocuklarına "hayatı bütün lezzetleriyle yaşayın." diye nasihat eden Sabih Şevket'e Jurnal'de "Bu ülkeyi sizler batırdınız." başlığı altında oldukça öfkeli bir yazı yazmıştır.³⁹

Saint Augustine: "İnsanın gerçek benliği ancak ölümün karşısında doğar." demektedir.⁴⁰ Augustine'nin bu ifadesi Meriç'in felç olduğu dönemde uysal ve mütevekkil oluşunu hatırlatır: "Cemil Meriç felçten sonra, bir başka kişilik kazanmıştır sanki. Hasta yatağında genellikle mütebessim, hatta iyimserdir. Senelerdir coşan sel artık durulmuş, yatağına çekilmiştir. O eski isyan hali kalmamış."⁴¹ Rollo May, ölümü kabullenen kişilerin, yaşlandığı ve ölümün kıyasına geldiği halde ölümden kaçmaya çalışan kişilere göre daha olgun olduklarını ileri sürmektedir.⁴² Meriç'in hayatının son dönemlerinde adeta bu olgunluğa ulaşmış olduğu düşünülebilir. Nitekim kızı Ümit Meriç, babasının ölüm öncesi son anlarını şöyle paylaşmaktadır: "Zaman zaman kimsenin anlayamadığı bazı sözler söylemektedir. Koridorda yankılanan bu sözcükler arasında, açık seçik anlaşılabilir kelimeler 'Allah! Allah! Allah!' ve 'Muhammed sevgilim!'dir."⁴³

2.2. Özgürlük

Her ne kadar kavram olarak özgürlük olumlu gibi algılsa da beraberinde kaygıyı ve sorumluluğu da getirmektedir. Çünkü özgürlük ve korku siyam ikizleri gibi yapışık seyredeler. Özgür olmak, güvenilir bir yer olmayan evrende hayat tarzının, kendi dünyasının, seçimlerinin ve davranışlarının tamamının sorumluluğunu yüklenmek anlamına da gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında özgürlük ürkütücü bir anlama dönüşmektedir.⁴⁴ Bir başka deyişle özgür olmak, sorumlu olmayı da gerekli kılmaktadır. Çünkü birey kendi varoluşuna ait sorumluluğunu düşünür. Var olmayı düşündüğümüzde ise kendi olanak ve sınırlılıklarımızın farkında olarak mutlak özgürlük veya yoklukla yüzleşir ve endişeleniriz. Dahası çevre ve kişisel özgürlük kavramları arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır.⁴⁵ Meriç, çevrenin insan özgürlüğü üzerindeki etkisini şöyle dile getirmektedir: "Bir kere kaderimiz doğumumuzdan çok daha önce saptanıyor. İlk Günah'ın felsefi bir anlamı var. Ölüler yaşayanların peşini bırakmıyor, iki kuşak önce yaşamış bir anneannenin zekâ kıtlığı silinmez bir iz bırakabiliyor bizde de. Sonra coğrafya... Başka medeniyetlerin birkaç yüzyıldan beri aşmış olduğu bir medeniyet merhalesine zincirli kalmış milletler var: coğrafi bir kader bu da. İnsan tek başına kendisini şekillendiren bir bütün değil."⁴⁶

Çevre faktörünün özgürlük üzerindeki etkisini Meriç'in ailesinde doğrudan, kendisinde ise dolaylı olarak hayatının oldukça erken yıllarında görmekteyiz. Meriç'in ailesi Yunanistan Dimetoka'dan mübadele yıllarında göç etmek zorunda bırakılmıştır. Önce İstanbul, sonra Halep

³⁷ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 237-238.

³⁸ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 189.

³⁹ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 189.

⁴⁰ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 52.

⁴¹ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 450.

⁴² May, *Kendini arayan insan*, 253.

⁴³ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 462.

⁴⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 19-20.

⁴⁵ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 426.

⁴⁶ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 38.

ve en sonunda Reyhaniye'ye göç edilmiştir. Meriç, 1916'da Reyhaniye'de dünyaya gelir. Zorunlu göç, tüm ailenin ruh dünyasında sarsıntılara neden olmuştur: "Muhacir trenleri, Edirne, İstanbul, Halep vilayeti. Ve bir mezara kapanır gibi odasına kapanan adam. Annemle iki ayrı insandılar...kabuğuna çekilmiş babam, kendine küsmüş, kâinata küsmüş. Ve 12 Aralık'ta doğan çocuk itilmiş, kakılmış, düşman bir dünyada dostsuz büyümüş. Daima başka, daima yabancı... Ve kendi başına terkedilen Hüseyin Cemil. Geniş bir bahçe, yasaklarla çevrili bir dünya. Ağaçlar, su ve hürriyet içinde dolaşan hayvancıklar."⁴⁷

Cemil Meriç'in hayat hikâyesinde, özgür olmak adına gerekli olan sorumluluğu çoğu zaman istemediği halde, kaderin bir cilvesi olarak almak zorunda kaldığına şahit oluruz. Çocukluğunun geçtiği Reyhaniye'de kitaplara sığınma serüveninin başlangıcını şöyle ifade etmektedir: "Reyhaniye'de başka muhacirler de vardı ama onlar grup halindeydiler. Yalnız babam yalnızdı. Yalnız biz yalnızdık. Annem asabiydi, şikâyetçiydi, bütün felaketlerden babamı sorumlu tutuyordu. Ama o yokken söylerdi bunları. Ben de yalnızdım. İsteyerek değil."⁴⁸ "Çocuk, düşman bir çevrede ister istemez kitaplara kaçıyor. Yani düşünceye ve edebiyata, hür bir tercih sonunda yönelmiyor. Yaşamak için kendine bir dünya inşa etmek zorunda...Amcası Hamit beyin kitapları genç tecessüsünü alevlendiren bir hazine. Anlıyor ki zalim ve kıyıcı bir gerçekten kurtulmanın tek çaresi reel dünyadan kitaplar dünyasına sığınmak."⁴⁹ Gerek ebeveyni gerekse içinde bulunduğu çevre, muhit itibarıyla Meriç'in zorunlu olarak kitaplara sığınması; çocukluğun o doğal özgürlüğünden istemeden de olsa kaçtığı düşüncesini doğurmaktadır⁵⁰, Frankl, insan özgürlüğünün sonlu bir özgürlük olduğunu ve koşullardan özgür olmadığını dile getirmektedir.⁵¹ Ancak insan, koşullara karşı nasıl bir tavır alacağı konusunda özgür olabilmektedir. Meriç, olumsuz koşulların oluşturduğu kısıtlanmadan kurtulma ve özgürleşme yolunu seçmiştir. Bilgi, Meriç'i özgürleştirmiş ve sığındığı liman olmuştur. Bu bilgi açlığını hayatı boyunca Meriç'te görmek mümkündür.

Rollo May, özgürlük ve sorumluluğun bir elmanın iki yarısı gibi birbirini tamamlayan süreçler olduğunu, sorumluluğu üstlenmeyen kişinin özgürlüğüne de güvenilemeyeceğini dillendirmektedir.⁵² May'e göre alınan her karar, özünde kendine özgü bir özgürlük barındırır. Meriç'te bu seçimin bir tercih olmaktan çok şartların zorlamasıyla gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Bir anlamda Meriç'in özgürlük için yöneldiği seçim zorunluluğu kaygıyı da oluşturmuştur. Nitekim Kierkegaard kaygıyı, özgürlük karşısında insanın bir baş dönmesi, göz kamaşması olarak nitelendirmektedir.⁵³ Özgürleşme arzusunun doğurduğu kaygılı ruh hali Meriç'in çocukluğundan itibaren tecrübe ettiği bir durumdur: "Annemin rahatsızlığı yüzünden benimle meşgul olmayışı, beşikten itibaren beni "angoisse'a" mahkûm ediyordu. Gerçi karımın da durumu aynı. Ama herhalde bu tesiri silen bilmediğim faktörler işe karışmış olacak. O normal olarak "angoisse"a yabancıdır... İlk çocuklukta duyulan umumiyetle fizik menşeli "malaise"ler (kırıklılık, keyifsizlik, sıkıntı, rahatsızlık), sonraları, en küçük bir güvensizlik ânında otomatik olarak, bir refleks gibi, beliriverir. Çocuk içindeki sıkıntının sebebini dışarda arar, hâlbuki sıkıntı derunidir. İyileşmesi güçtür çocuğun, çünkü güveni kendi dışında, başkalarının sevgi ve himayesinde arar. Ne yazık ki ebeveyni de çok kere aynı tedirginliğin kurbanıdır, onu teselli etmek şöyle dursun daha çok bunaltır."⁵⁴ May, Meriç'te ifadesini bulan ve bir insanın kendi hayatıyla ilgili ifade ettiği içsel sıkıntı, kaygı, rahatsızlık gibi ruhsal süreçleri, "içinde filizlenen özgürlük dışarı çıkamayınca içe döner ve öfkeyle birleşip çocuğun içini kemirmeye başlar."

⁴⁷ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 122.

⁴⁸ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 256.

⁴⁹ Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 319.

⁵⁰ Viktor E Frankl, *Duyulmayan anlam çılgılığı: Psikoterapi ve hümanizm* (İstanbul: Öteki yayıncılık, 1996), 39.

⁵¹ Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*, 39.

⁵² May, *Kendini Arayan İnsan*, 162.

⁵³ Rollo May, *Varoluşun Keşfi, çev. Aysun Babacan* (İstanbul: Okuyan Yayınları, 2012), 107.

⁵⁴ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 100-101.

ifadesiyle izah etmeye çalışmıştır.⁵⁵ Gerçekten Meriç'in hayatı incelendiğinde bu kaygılı, sıkıntılı ruh halinin çoğu zaman öfke nöbetleri, kızgınlıklar, bağırma isteği şeklinde kendisini gösterdiğine tanık oluruz. Hatta bu kaygılı ruh hali inanmadığı ya da çok desteklemediği düşünceleri yeri geldiğinde savunmasına neden olmaktadır. Bu açıdan aslında Meriç'in Türkçülüğü, ateistliği, Marksistliği de teorikti.⁵⁶ Bir anlamda tepkisel bir tavır, dışsal ve içsel özgürlüğün engellenmesine yönelik dışa taşan bir öfke halini alabilmektedir. Korku, kaygı, sıkıntı içeren bu psikolojik savaş Meriç'in özgürleşmek adına verdiği mücadeledir.

Hayat şartlarının doğurduğu sıkıntılar Meriç'in sadece çocukluk yılları ile sınırlı değildir. Gençlik yıllarında görme yetisinin giderek kötüleşmesi ve maddi zorluklar da özgürlüğünü engelleyen önemli unsurlar olmuşlardır. İstanbul'da lisede okuyan Meriç'in yokluk içerisinde yaşadığı ve paraya şiddetle ihtiyaç duyduğu bir zamanda dönemin iki meşhur sosyalist ya da Marksist aydını Kerim Sadi ve Nazım Hikmet, Meriç'e kitap çevirisi önerirler. Hem böylelikle para da kazanacaktır. Gece gündüz çalışarak tercümelere bitiren Meriç'e vadedilen para bir türlü verilmez. "Emeğe saygılı olduklarına inandığı bu iki insanın ona emeğinin karşılığını ödememeleri Cemil'de büyük bir sukut-u hayale yol açar."⁵⁷ Kaldığı yurdun parasını bile ödeyemeden İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalır.

Meriç'in özgürlüğünün büyük oranda sekteye uğramasına yol açan olay, 1955 yılında görme yetisini tamamen yitirmesidir. Meriç, kör olmayı uzun zaman kabullenemez. Çok sevdiği ve gitmek istediği Paris'e görme yetisinden yoksun olarak tedavi olmak için gitse de netice alamaz. May, *Aşk ve İrade* adlı kitabında: "Bütün özgür olmadan bir parça nasıl özgür olabilir?" sorusunu sormaktadır.⁵⁸ May'in sorusunu Meriç'i tam olarak tanımlayan bir ifade olarak görebiliriz. Hayatı boyunca karşılaştığı çeşitli güçlüklerle mücadele edip üstesinden gelmeyi başarmış olsa bile görememek, hayatını okuyup yazmak üzerine kuran bir mütefekkir için neredeyse ölümle eşanlamlıdır denilebilir: "Görmeyen insan, bozuk bir ampul gibi manasız... Görmek yaşamaktır, vuslattır görmek. Her bakış, dış dünyaya atılan bir kementtir, bir kucaklayıştır, bir busedir her bakış. Göz bebeklerimizden fıskıran her seyyale mekân canavarını bir anda ehlileştirir. Görmek sahip olmaktır. Gören hangi hakla yalnızlıktan şikâyet edebilir? Mevsimler bütün işveleriyle emrindedir, renkler bütün cilveleriyle hizmetindedir. Çiçekler onun için açar, şafak onun için pırıldar. Gutenberg matbaayı onun için icat etmiştir. Hugo, o okusun diye yazmıştır şiirlerini. Şehrin bütün kadınları onun için giyinip süslenir. Çocukların tebessümü onun içindir."⁵⁹ Görememek, sadece özgürlüğün kaybı değil fiziksel ve ruhsal anlamda yetersizlik, eksik olmadır. Artık tamamen başkalarına bağımlı olduğunu kabullenmek zorundadır. Ne var ki insan için ruhunda bir yerlerde dengeli oturtacak bir şeyler bulmadan özgürlükten vazgeçmek söz konusu olamaz. Dış özgürlük ortadan kalktığında iç özgürlük devreye girer; iç özgürlüğün müdahalesi de nefret ve öfkedir.⁶⁰

May'e göre nevroz, hastalık insanı insan yapan şeylerin engellenmesi, insanın kendi varlığını, kapasitesini tam olarak ortaya koyamama neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Meriç'in kendi kapasitesini ortaya koyamaması, tamlığa giden yolda engelle karşılaşması hem nevrozlarının hem de bu nevrozların yan ürünü olan nefret, öfke gibi duyguların açığa çıkmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle nefret ve öfkeyi açığa çıkaran asıl saikin engellenme (frustrasyon) psikolojisi olduğu da söylenebilir. Psikoloji dilinde engellenme, doyumsuz yoksunluk olarak tanılanır. Herhangi bir ihtiyacın giderilmesi için kişinin harekete geçmesine rağmen bir engelle karşılaşması, tatmin yollarının tıkanması, gerilimin

⁵⁵ May, *Kendini Arayan İnsan*, 115.

⁵⁶ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 52-54.

⁵⁷ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 66.

⁵⁸ Rollo May, *Aşk ve İrade*. çev. Yudit Namer (İstanbul: Okuyan Yayınları, 2019), 249.

⁵⁹ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 32-34.

⁶⁰ May, *Kendini Arayan İnsan*, 141.

giderilememesi halidir. Kişi engellendiğinde doyumunu engelleyen kaynağa karşı yoğun bir öfke, saldırganlık, düşmanlık hissedebilmektedir. Araştırmalar, yüksek seviyede frustrasyonun yani engellenmenin irade denetimini güçleştirdiğini, aşırı coşkuluk oluşturduğunu, agresif davranışlarla uyumsuzluk sorunlarına yol açtığını ileri sürmektedir.⁶¹ Frustrasyon (engellenme) hayatı boyunca görme sorunu yaşaması, ilerleyen yıllarda ise görme yetisini tamamen yitirmesine bağlı olarak Cemil Meriç'in zaman zaman öfke nöbetleri yaşamasına, içe kapanmasına, ölümü düşünmesine neden olmuştur.

Varoluşçu psikoterapistlere göre özgürlük engellendiğinde, özgürlükle birlikte ortaya çıkan sorumluluk; zorlantı, psikolojik semptomlar, delirmek gibi ciddi akıl sağlığı sorunları ya da sorumluluğun yer değiştirmesi, sorumluluğun dışsallaştırılması şeklinde tezahür edebilmektedir. Sorumluluğun üstlenilmesi beraberinde kişisel değişimi getirirken, sorumluluktan kaçınma; kişinin psikosomatik (bedensel) sıkıntılar yaşamasına, psikolojik sıkıntılarının dolaylı "sinirlerinin bozuk oluşu" gibi dışsallaştırma savunmaları yapmasına yol açabilmektedir.⁶² Bu durumu Meriç için düşündüğümüzde yazarın sorumluluğun inkârı şeklinde bir mekanizma sergilemediğini ancak arada bir öfke nöbetleri yaşadığını görmekteyiz. Bu tepkilerin ise oldukça insani olduğu ifade edilebilir. Dahası varoluşçu psikoterapistlere göre sorumluluk yerine getirilmediğinde veya kişi kendi potansiyelini inkâr ettiğinde ortaya çıkacak olan şey suçluluktur.⁶³ Meriç'in hayatında bu tarz bir suçluluğun olmadığını hayat hikayesini okuduğumuzda görebiliriz. Varoluşçulara göre insan, kendi arzularının, kararlarının tamamen farkında olduğunda sorumlulukla yüz yüze gelmektedir.⁶⁴ Denilebilir ki Meriç, hayatı boyunca kırka yakın dergide sekiz yüze yakın yazı neşretmiş⁶⁵ ve böylelikle sorumluluğunu inkâr, ya da dışsallaştırma yerine sorumluluğuyla yüzleşmiştir.

Bu bilgiler ışığında Meriç'in özgürlüğünün farklı dönem ve şekillerde kesintiye uğraması, frustrasyon yaşamasına rağmen aydın olmanın kendisine yüklediği sorumluluktan kaçmadığını, dışsallaştırmadığını söylemek mümkündür. Nitekim bir konuşmasında şu ifadelerle yer verecektir: "Hâlbuki aydın olmanın insana yüklediği büyük sorumluluklar var. Bu sorumlulukların idraki başka, uygulama imkânı başka. Belki ben aydın olmanın sorumluluğunu idrak ediyorum ama icaplarına ne kadar uyuyorum bilemem."⁶⁶ Bu belirsizlikte Meriç'in tam olarak ne sağa ne de sola yaranabilmesi, kendi varoluşu içinde devam eden tedbirli ve dik duruşu, aydın olmanın getirdiği doğal huzursuzluk gibi unsurların etkili olduğunu belirtebiliriz. Meriç'e göre gerçek anlamda sorumluluk sahibi bir aydın, yaşadığı toplumla ve toplumun tarihsel gerçekliğiyle barışık ve toplumsal sorumluluğu gereği hakikati anlatmaktan vaz geçmeyen bir değer aktarıcısıdır: "Gerçek entelektüel önce ülkesinin haklarını, düşman bir dünyaya haykırmakla görevlidir."⁶⁷ O'na göre aydının sorumluluğu sadece ülkesinin haklarını haykırmak değil ama aynı zamanda kılavuzluk etmektir: "Entelektüel, ya zamanını doldurmuş değerlerin aktarıcısı, ya yeni bir dünya kurmağa çalışan bir içtimaî sınıfın yol göstericisidir."⁶⁸

⁶¹ Orhan Gürsu, "Gençlik Dönemi İnanç Krizinin Psikolojik Kökenlerinin Analizi: Olgu Sunumu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 915-931; Dilara Demirpençe Seçinti - Hatice Gözde Akkın Gürbüz, "11-14 Yaş Arası Erken Ergenlerde Mizaç Özelliklerinin İçselleştirme ve Dışsallaştırma Problemleri ile İlişkisi", *Turk J Child Adolesc Ment Health* 28/2 (2021), 117-123.

⁶² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 346-365.

⁶³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 441.

⁶⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 364.

⁶⁵ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 340.

⁶⁶ Ömer Gülen, "Entelektüel Kimdir? Cemil Meriç'in Hayatı Özelinde Bir Anlama Denemesi", Cemil Meriç Kitabı: Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek (Sempozyum Tebliğleri Kitabı), (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 633-647.

⁶⁷ Meriç, *Jurnal* 2 (1966-83), 194.

⁶⁸ Meriç, *Jurnal* 2 (1966-83), 196.

2.3. Yalıtım

Yalıtımı iki şekilde düşünebiliriz; kişinin kendi içindeki yalnızlık ile kişilerarası iletişimsizliğin doğurduğu yalnızlık. Yalıtımın özünde insanlardan ve dünyadan bireyin kendisini yalıtması söz konusudur. İlişki içinde olduğumuz insanların varlığına rağmen iç dünyamızda doldurulamayan boşlukların oluşması her zaman mümkündür. Çünkü varoluşa insan tek başına başlar ve bu varoluştan da ancak tek başımıza ayrılabiliriz. Varoluşçu bakış açısı, mutlak yalıtımımızın farkında olmamızı salık vermektedir. Varoluşçulara göre insan karşı konulamaz bir şekilde yalnızdır. Dahası insanlar sık sık başkalarından ve kendi parçalarından soyutlanırlar. Bunun altında varoluşa ait daha da temel bir yalıtım yatmaktadır. Bir yönüyle varoluşsal yalıtım insanın kendisi ve başkası arasındaki kapatılmayan uçuruma gönderme yapmaktadır. Bu yalıtım ise Fromm'a göre temel anksiyete kaynağı ve çaresizliğinin işaretidir.⁶⁹

Meriç'in hayatındaki yalıtımın ilk işaretlerini onun çocukluğunda görmek mümkündür: "Babam neden ilgisini kesmişti dünyayla. Bizimle neden hiç meşgul olmamıştı. Pencerenin önünde sedir, sedirde babam. Duvarda petrol lambası. Lambanın bir tarafında ben. Babam konuşmaz... Annem, annem küçük ablamı severdi. Ablamla ben babama benzerdik. Babam büyük ablamı severdi."⁷⁰ Çocuk için aile, dış dünyanın tehditlerinden, korkularından kaçabileceği ilk ve en temel sığınaktır. Aile, sosyal benliği ilk kuşatan gerçeklik olması hasebiyle diğer kurumlardan daha etkilidir. Aile üyeleri arasında sağlıklı bir şekilde kurulan ve mutluluğu hedefleyen bu kuşatma, kişinin sosyal hafızasının ilk oluşumunu sağlayarak sosyal benliği inşa eder.⁷¹ Akın'a göre hayat boyunca insanı takip edecek bu iç muhasebenin oluşmasında, aile içindeki anlamlı etkileşim önemli rol oynamaktadır. Ne var ki Meriç için aile mefhumu doğal yalıtımın, yalnızlığın kendisini gösterdiği ilk yerdir. Ne annesinin ne de babasının gözdesidir. Yalnızlık, ilgisizlik ve sevgi eksikliği Meriç'in birincil travmaları mahiyetindedir. Bu travma hayatı boyunca kendisini takip edecektir. Çocukluğunun geçtiği Reyhaniye'deki mahallede, sokakta, okulda yalnızdır, dışlanmıştır: "Babamı yine akşamları görebiliyorum. Ablam Antakya'da okuyor. Ben yalnızım. Babam hep çatık kaşlı, annem hep mızımız. Kasabanın çocukları hep korkunç. Bol bol dayak yiyor, her çeşit hakarete uğruyorum. Şikâyet edeceğim kimse yok."⁷²

Yalom'a göre aslında çocuğun korktuğu şey hayatın bizatihi kendisidir.⁷³ Yaşamın ağır olayları içimizde bir korku yaratır, çünkü kötüdür ve bizi şaşkına çevirir. Bu olaylar başımıza gelen hiçbir şeyin bizim düşündüğümüz gibi olmadığını, olasılığın hüküm sürdüğünü, her şeyin başka türlü de olabileceğini gösterirler. "Bir anlamda düzenli, değerli, iyi olarak gördüğümüz her şey birden ortadan kaybolabilir; sağlam bir zemin yoktur, dünyanın hiçbir yerinde evimizde değilizdir." Cemil Meriç de evinde korku, şaşkınlık ve yalnızlık içerisindedir. Fiziksel anlamda evinde olsa bile ruhsal olarak evinde değildir, düşman ve yabancı bir yerdedir: "Zavallı babam. Kelimeleri bir kuyumcu itinasıyla kâğıda işlemiş. Sonra felaket felaketi kovalamış, kabuğuna çekilmiş babam, kendine küsmüş, kâinata küsmüş. Ve 12 Aralık'ta doğan çocuk itilmiş, kakılmış, düşman bir dünyada dostsuz büyümüş. Daima başka, daima yabancı."⁷⁴

Yalnızlık, Meriç'in aidiyet duygusunu sağlayabileceği ama gerçekte aidiyet hissetmediği siyasi akımlara, gruplara yönelmesine yol açacaktır: "Yirmi dört yıl önce mahkemede Marksist olduğumu haykırdım. Bu, ümitsizlikten doğan bir isyandı. Bir nevi meydan okuyuş. O yalnızlık içinde bir şey olmak ihtiyacı... kucağında yaşadığı cemiyette hep yabancı muamelesi gören,

⁶⁹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 20.

⁷⁰ Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 256.

⁷¹ Mahmut Hakkı Akın, "Sosyal Etkileşim ve Sosyal Benlik Kaynağı Olarak Aile", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 3/1 (2019), 1-14.

⁷² Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 226.

⁷³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 568-570

⁷⁴ Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 122.

bazen Türk, bazen şehirli, bazen insan olduğu için envai hakarete uğrayan göçmen çocuğu bir yere tutunmak, bir komünüteye girmek ihtiyacındaydı.”⁷⁵ Dışsal ve içsel özgürlüğün engellenmesinin bireylerde öfke tepkisinin ortaya çıkmasına neden olabileceğini May'den aktarmıştık. Yalıtımın doğurduğu bir başınalık da benzer bir öfkenin dışavurumuna yol açmış, inanmadığı halde Marksist olduğunu haykırmıştır. Meriç, aidiyetsizlik duygusunu hayatının her safhasında bir şekilde yaşamıştır. Burada ise yalıtımın zirvesini görürüz: “İçimde iki büyük korku: Polis korkusu, frengi korkusu. Polis korkusu. Polisin beni neden bu kadar ısrarla takip ettiğini hâlâ anlamış değilim.”⁷⁶ Marksist damgasını yiyen Meriç, toplumsal anlamda da yalıtımı yaşamıştır. O günün Türkiye'sinde Marksist olmak polis takibini gerektirdiği gibi toplumun kendisinden uzak durmasını, tehlikeli addedilmesini de beraberinde getirmiştir. Meriç'in yalıtımı artık sadece içsel değil, toplumsaldır da. Aidiyetsizlik ve yalıtılma, Meriç'te Deleuze ve Guattari'nin “protesto eden bilinçdışı” anlamında kullandığı *yersizyurtsuzlaşmış*⁷⁷ ya da Karl Marx'ın Hegel'den ilhamla geliştirdiği *yabancılaşma*⁷⁸ halini ortaya çıkarır.⁷⁹ Buradaki yabancılaşma, öteki tarafından mahrum bırakılmak değil, ötekenden mahrum olmak anlamındaki en kötü yabancılaşma şeklidir.⁸⁰

Meriç'te yalıtımın oluşturduğu aidiyet duygusunu kazanma arzusu sadece siyasi öfke olarak karşımıza çıkmaz. Onda bir şeye, insana / akıma... bağlanma arzusu o kadar şiddetlidir ki karşısına çıkan yanlış kadınlara bağlanma, âşık olma ve evlilik teklif etme gibi yanlış davranışlara yönelecektir: “Linda, Emine ve sonrakiler., tutunmak istediği birer daldı. Düşen tutunacağı dalları seçmez. Ve hepsi de kuru bir dal kadar duygusuzdular... Ve bağlanmak ihtiyacı, tedavisiz bir sıtma nöbeti gibi benliğimi sardı. Sevmek. Kimi ve nasıl? Geçti yıllar.. Meyhane masalarında, sokaklarda. Mefisto'ya satar gibi izdivaca sattım kendimi. Bir parça et, ve bir parça şefkat.”⁸¹ İzdivaç teklif etti hepsine de, başka silahı yoktu, kendini öylesine küçük görüyordu, reddettiler. Onları seçmemişti, kader karşısına çıkarmıştı onları. Yalnız onları çıkarmıştı karşısına.”⁸²

İnsan ister istemez Meriç gibi bir münevverin karşısına çıkan yanlış kadınlara nasıl ve niçin âşık olduğunu ve daha ileri giderek evlilik teklif ettiğini anlamak ister. Yalom'a göre insan için varoluşsal yalıtım korkusuna karşı en büyük destek yapısı gereği ilişkiseldir.⁸³ Meriç'in mutlak yalnızlığını giderme çabasında müracaat ettiği hayat kadınları ve onlara evlilik teklif etmesine ilk olarak bu zaviyeden bakabiliriz. Yalom'a göre yanlış ilişkiler ve cinselliğin bir diğer nedeni ise; ilişki özleminin doğuştan gelmesi ve çocukta bağlantı kurma dürtüsünün bulunmasıdır. Buradaki ilişki aslında bir var olma biçimidir ve insanın en derin temel kaygısı, doğası gereği varoluşsaldır. Bir yandan da ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlıkla ilişkilidir. Bu bakımdan bu korkuların cinsellik gibi telafi mekanizmasıyla yer değiştirmiş ve sembolleştirilmiş olması da mümkündür. Cemil Meriç'in hayat kadınlarına âşık olmasında ve onlarla evlenme isteğinde cinselliğin aynı zamanda yalıtım duygusuna karşı gösterilen yaygın bir tepki olması şeklinde bir okuma yapılabilir. Yalom'a göre rastgele cinsel bağlanma yalnız olan kişiye güçlü, lakin geçici bir rahatlama verir.⁸⁴ “Geçicidir, çünkü bu bir ilişkide olma değil,

⁷⁵ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 62.

⁷⁶ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 224.

⁷⁷ Ercan, Neslihan. "Kentsel Hareketler: Protesto, Karşı Hafıza ve Yaratmama Olasılığı." *İdealkent* 4.10 (2013): 150.

⁷⁸ Fatih Turanalp, “Din ve Eğitim Bağlamında ‘Yorgunluk Toplumu’”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 227-278.

⁷⁹ Suphi Keskin, “Tutunamayanlar'da Şizo-Özne İnşası Bağlamında Yersizyurtsuzlaşma”, *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2/1 (2018), 97-116.

⁸⁰ Fatih Turnalp, “Din ve Eğitim Bağlamında ‘Yorgunluk Toplumu’”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 227-278.

⁸¹ Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 84.

⁸² Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 87.

⁸³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 571-574.

⁸⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 603-604.

yalnızca ilişki taklidir... Yalnızca kendi gereksinimine hizmet eden parçayla ilişki kurmaktadır." Bu tarz bir ilişki ihtiyacının doğurduğu cinsel özgürlük, gerçek bir özgürlük vermediği gibi içsel çatışmaların artmasına da yol açacaktır.⁸⁵ May'ın izinden giderek Meriç'in bağlandığı kadınlarla ilişkilerinden sonra muhtemelen içsel çatışmalar yaşadığı düşünülebilir.

Meriç'in ilişki ısrarındaki bir diğer neden olarak insan olmanın getirdiği eksiklikten kurtulmak -varoluşçuların kavramıyla ontolojik acizlikten kurtulmak- gösterilebilir. Ontolojik acizlik ya da varoluşsal acizlik; dünyada aciz, güçsüz, savunmasız, çaresiz, sahipsiz ve ölümlü birer varlık olduğumuz gerçeğinin farkında olmaktır. Bu haliyle insan, Freud'un benzetmesiyle *Protezli Tanrı*'dır. Protezini ne kadar mükemmelleştirirse mükemmelleştirsin bedensel ve ruhsal bağlamda sakattır, eksiktir.⁸⁶ Görmemenin ve yalıtımın Meriç'te doğurduğu şey bir anlamda ontolojik/varoluşsal acizliktir. Proust der ki: "Acılarımız düşüncelere dönüştüğünde iyileşmeye başlar."⁸⁷ Meriç'in hayatında çocukluğundan itibaren bu tablonun zuhur ettiğini belirtebiliriz. Acılarını neredeyse her zaman bir şekilde düşünceye dönüştürerek iyileşmiştir. Sonuçta Meriç tüm bu ilişkilerden ve bunun oluşturduğu mutsuzluktan kaçmak için yine kitaplara sığınacak ve yazacaktır: "Mademki, sevebileceklerim anlamamıştı beni, mademki, ruhumu Mefisto'ya satar gibi evlenmişim, mademki bahtiyar olamayacaktım, bir başkasını bahtiyar etmeliydim. Bu da bahtiyar olmanın bir başka yolu idi."⁸⁸

2.4. Anlamsızlık

Koca evrende yalnız olan insanın ölüme yazgılı oluşu ile kendi hayatını oluşturma özgürlüğü şu cevaplanması zor, kritik şu soruları da beraberinde getirecektir: Hayatın anlamı nedir? Niçin yaşıyoruz? Bu hayatı nasıl yaşamamız gerekiyor?⁸⁹ Bu zor ve çetin sorular kimi varoluşçu düşünürlerin öne sürdüğü; insanın elinde olmadan, istemeden evrene fırlatılmış olması görüşü ile birleştiğinde kaçınılmaz şekilde anlamsızlık ortaya çıkacaktır. Temel kaygıların farkında olan insan yukarıda sıraladığımız soruları cevaplandırma güçlüğünde çoğunlukla karşılaşacağı temel kaygı, anlamsızlık olacaktır.

Varoluşçu psikolojide geçmiş yaşantılar önemli bir yere sahiptir. Kişinin geçmişe dönük belleği şu anki varoluşu kadar önemlidir. Kişinin şimdiki nihai kaygılarıyla yüzleşmesinde katkı sağlamaktadır.⁹⁰ Terapi sürecinde: "Şu anda varlığımın en derin yerlerinde, en temel korku kaynakları nelerdir?" sorusunun cevaplanması istenir. Yalom, "Aslında en baştaki hayatın kalıntıları yanıtı engelleyecek şekilde biyolojik bir durgunluk oluşturur." demektedir.⁹¹ Meriç'in hayatında çocukluk yıllarından itibaren yaşadığı görme problemi ile aile ve okuldaki yalnızlığı yetişkinlik yıllarında da kendisini takip etmiş, etrafında kalabalıklar olmasına rağmen yalıtım kaygısını ömrü boyunca ruhunda ve bedeninde taşımak zorunda kalmıştır. Bu olumsuzluklar anlam arayışını baltaladığı gibi zaman içerisinde çevresine yabancılaşmasına, farklı dünya görüşleri arasında gidip-gelmeler yaşamasına ve kendi hayatını sorgulamasına neden olmuştur.

"Otto Rank'ın söylediği gibi, "Eğer bir terapist bireyi, içgüdülerinin egemen olduğu bir varlık değil, aslında korku dolu, acı çeken bir varlık olarak görürse daha başarılı olacaktır."⁹² Meriç'in Lamia Hanım ile ilişkisi bu bağlamda değerlendirilebilir. Öte yandan çocuklukta dinî bilgiler almasına ve dinî pratikleri yerine getirmesine rağmen ileri yaşlarında dinî yaşantıdan

⁸⁵ May, *Aşk ve İrade*, 47.

⁸⁶ Hakan Kızıltan, "Psikanaliz Dersleri", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 56 (2011), 55-83.

⁸⁷ Mustafa Ulusoy, *Aynalar Koridorunda Aşk* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 215.

⁸⁸ Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 46.

⁸⁹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 20.

⁹⁰ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 23.

⁹¹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 23.

⁹² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 22.

uzak durması da bu pencereden ele alınıp anlaşılabilir. Dahası patoloji, Meriç'in çocukluğundan itibaren var olan bir durum ve kişiliğinin bir parçasıdır. Meriç'in kişiliğinde genellikle kararsızlık, gel-gitler, uçlara, zıt kutuplara savrulmalar hâkim olmuştur. Bu savrulmalar bazen bir dindarlıktan ateistliğe, milliyetçilikten Marksizme yönelmesine neden olmuştur.

Varoluşçu psikoterapistlere göre her birey insani durumlara ait stresi oldukça bireyselleştirilmiş bir tarzda yaşayacaktır. Dolayısıyla her insan bir şekilde kaygının eşlik ettiği gelişim evrelerinden geçerken bireyselleşme ve ayrılma acısını da buna bağlı olarak yaşar.⁹³ Meriç'in Hatay'da yaşadığı aidiyetsizlik, dışlanma, yalıtım sorunlarını kendi içinde bireyselleştirilmiş bir şekilde yaşadığı aşikârdır. Bu sorunlar Meriç'in kendisinde karşılığı olmayan Marksizm'e yönelmesini doğurmuş, bir tercih yapmasını zorunlu kılmıştır. Öte yandan Yalom, hayatın karşımıza çıkardığı kaygılı gerçek ya da inkâr şeklindeki iki zalim gerçeğin olduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Meriç'in Marksizm'inde bu iki unsuru da görmek mümkündür.

Anomi, psikoloji literatüründe *anlamsızlık* şeklinde karşılığını bulur. Sosyolojide ise kuralsızlık, bireysel ve toplumsal normlar arasındaki uyumsuzluğun oluşturduğu çöküntü, çatışma ya da karışıklık şeklinde ifadesini bulmaktadır⁹⁵. Meriç, anomiyi şu şekilde izah etmektedir: "Tarihin belli dönemlerinde 'davranışları biçimlendiren ve idealleri inşa eden değerler sistemi ile ferdler arasındaki münasebetler altüst olur. Bu buhran toplumun bütünü sardığı zaman 'anomie' vardır; 'anomie' dayanışmanın yok oluşudur... 'Anomie' ölçsüzlüğün hastalığıdır."⁹⁶ Cemil Meriç'in kızı Ümit Meriç ise anomi kavramını, parlak ve başarılarla dolu bir geçmişe sahip bir milletin, bir anda tüm bu mirası, tarihi reddetmesi ile ortaya çıkan bir tablo olduğunu ileri sürmektedir: "Dünya tarihinde ciddi bir yer tutmuş olan bir milletin, bir anda bütün bir tarihi reddetmesi, 'on yılda on beş milyon genç yaratılması' her yaştan insanın zihninde çok ciddi bir travma oluşturdu. Dayanakları olmayan nesiller, yeni mabudlar aradı ve onları da Batı'da bulmaya çalıştı."⁹⁷

Batı medeniyeti ve kültüründe anominin ortaya çıkmasında bunu haklı çıkaracak tarihsel bir arka planın varlığına şahit oluruz: kilise eliyle dinin bir baskı aracı olarak kullanılması, aforozlar, teslis inancı ve neticede ortaya çıkan muharref bir Hristiyanlık. Bu kadar çelişki, çatışma, bozulmanın içinde bireylerin boşluğa düşmesi, anomiyi yaşamaları anlaşılabilir bir durumdur. Ancak Meriç'e göre bizdeki anomiyi anlamak pek mümkün görünmemektedir: "İşçisi de Marksist'i de Hristiyan'dır hep Avrupalının. Durup dururken Hristiyan değildir belki. Ama Hristiyan bir devletle Müslüman bir devlet arasında bir tercih yapmak gerekince safkan Hristiyan'dır. Biz Müslüman olduğundan, Doğulu olduğundan, Türk olduğundan utanan, aczinden tarihinden, dilinden utanan şuursuz bir yığın haline geldik."⁹⁸ Bu cümleleri sarf eden Meriç de Batılı aydınları yoğun bir şekilde okuması neticesinde etki altında kalmış, benzer bunalımları, anomileri yaşamıştır. Cemil Meriç'i evinde ziyaret eden bir Fransız yazar: "Mösyö Merik, bu kütüphane mükemmel bir Fransız entelektüelinin kitaplığı. Ama siz Türk'sünüz. Sizin kütüphane nerede?"⁹⁹ diye sorar. Konya yolculuğunda ise şu anısına yer vermektedir: "Konya yolculuğumda ilk defa olarak başkası ile temas ettim. Başkası, yani, kendi insanım. Kaderin karşıma çıkardığı genç üniversiteli 'sen bizden değilsin' dedi. 'Sen bizden değilsin'!. Evet, ben onlardan değildim. Ama onlar kimdi? Uçurumun kenarında uyanıyordum. Demek boşuna çile

⁹³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 25.

⁹⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 27.

⁹⁵ Erol Akyıldırım, "Kültür ve Anomi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2020), 43-62.

⁹⁶ Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 154.

⁹⁷ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 373.

⁹⁸ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 376.

⁹⁹ Meriç, *Babam Cemil Meriç*, 311.

çekmiş, boşuna yorulmuştum. Bu hüküm hakikatin ta kendisi idi. Tanzimat'tan bu yana Türk aydınının alın yazısı iki kelimedede düğümliyordu: aldanmak ve aldatmak."¹⁰⁰

"Tarihin ölüme mahkûm ettiği kavimlerde hep aynı psikoz: kendini küçük görme psikozu. Avrupa cennet, Asya cehennem. Neden "beldeler, kâşaneler"? Sanıyorum ki şarklı olduğundan utanan tek şarklı kavim biziz. Gerici, ilerici..."¹⁰¹ "60'lara kadar tecessüsümün yöneldiği kutup Avrupa. Coğrafyamda Asya yok."¹⁰² Bu cümleler Meriç'in artık kendisini Batı'ya ait hissetmediğini, evine dönme zamanının geldiğini, anlamsızlık ve boşluk karşısında aidiyet duygusunu yeniden kazandığını¹⁰³ göstermesi açısından önemlidir. Bu dönüşüm, başarısız geçen göz ameliyatı için gittiği Paris'ten döndükten sonra gerçekleşmiştir. Gözleri gören Meriç yıllar boyunca Avrupa'nın karanlığını görmekten aciz iken gözleri görmeyen Meriç, aydınlığın Batı'da değil Doğu'da olduğunu paradoksal bir şekilde görecektir. Sonraları Meriç, bu paradoksu şöyle açıklayacaktır: "Memlekette irtica yok, memlekette, cumhuriyet devri aydınının, kafasını karanlıkla yoğurup madrabazlara sunduğu masum ve samimi insanlar var. Ve Anadolu hep fikir susuzluğu, ideal hasreti içinde..."¹⁰⁴ "Ve intelijensiya, efendilerinin fırlattığı kemikleri yalamakla meşgul. Havlamasını bile unutmuş. Dişsiz, kuyruksuz. İnsan, inançlarını kaybedince çomarlaşıyor. Dinsizlik irticaların en affedilmezi. En yiğit orduyu en miskin sürü haline getiren veba."¹⁰⁵ "Hafızasını kaybeden bu zavallı nesilleri biz mahvettik, bu cinayet hepimizin eseri, hepimizin yani aydınların."¹⁰⁶

Bu satırların ışığında Cemil Meriç'in ahir ömründe kendi medeniyetine, gelenek ve kültürüne, inancına daha güçlü bir irade ve imanla döndüğünü ifade etsek yeridir. Travmalar, sancılar, anlamsızlık hastalığı her ne kadar olumsuz gibi gözükse de münevver, mütefekkir Meriç'in olgunlaşmasında birer dönüm noktası olma görevini yerine getirmişlerdir. Travma olgunluğu şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz bu ruhsal dönüşüm, benliğin yeniden inşa edilmesine katkı sunmuştur.¹⁰⁷ Nitekim Meriç'in belirttiğimiz dönüşümden sonra yazdığı *Kırk Ambar*¹⁰⁸, *Bir Dünyanın Eşiğinde*¹⁰⁹, *Bu Ülke*¹¹⁰, *Umrandan Uygurluğa*¹¹¹ gibi eserlerde bu izlere rastlamak mümkündür. Bu eserlerde Meriç'in zaman içerisinde yönünü Batı'dan Doğu'ya çevirdiğini hem Doğu hem de Batıyı çok iyi tahlil ettiğini, kültürden irfana, ümrandan irfana, Marksizm'den İslam'a yolculuk ettiğini, hiç dinmeyen fikrî tecessüsü ile ülke insanına kılavuzluk ettiğini ve ahir ömründe geleneğine, inancına daha fazla yöneldiğini ifade etmek mümkündür. Tüm bu değerlendirmelerle birlikte Cemil Meriç'e yönelik yapmaya çalıştığımız analizlerin eksik olduğunu, kişisel değişimini ifade etmede yetersiz kaldığını belirtmemiz gerekiyor. Meriç'in ifadesiyle bitirecek olursak: "...kendimizi ne kadar tanıyabiliriz? Belki otobiyografik bir roman kaleme almak caiz, ama birkaç sayfada bütün bir ömrün muhasebesini yapmak hem tehlikeli hem abes."¹¹²

¹⁰⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, 212.

¹⁰¹ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 153.

¹⁰² Meriç, *Mağaradakiler*, 281.

¹⁰³ Murat Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 251.

¹⁰⁴ Meriç, *Jurnal 1. Cilt*, 8.

¹⁰⁵ Meriç, *Jurnal 2* (1966-83), 155.

¹⁰⁶ Meriç, *Mağaradakiler*, 213.

¹⁰⁷ Rifat Atay, *God Between Reason and Experience* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019), 73.

¹⁰⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, Cilt 1, (İstanbul: İletişim Yayınları), 2008, 86.

¹⁰⁹ Meriç, Cemil. *Bir Dünyanın Eşiğinde* (İstanbul: İletişim Yayıncılık), 1994, 92.

¹¹⁰ Meriç, *Bu Ülke*, drl. Mahmut Ali Meriç. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 21, 97, 98.

¹¹¹ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, drl. Mahmut Ali Meriç, (İstanbul: İletişim Yayınları), 2010, 81-86.

¹¹² Meriç, *Jurnal 2. Cilt*, 318.

Sonuç

Bu makalede varoluşçu psikolojinin dört temel temasını oluşturan; ölüm, özgürlük, yalıtım ve anlamsızlık kavramları eşliğinde Meriç'in hayat hikâyesinin psikobiyografik analizi yapılmaya çalışılmıştır. Meriç'in ölüm konusunda ambivalan duygulara sahip olduğunu, bir yandan intihar düşünceleri, ölümü arzulama, bekleme ile diğer taraftan yaşamak isteme arasında gidip gelen bir kişilik örüntüsü sergilediği öne sürülebilir. Ölümü istemenin daha çok görme yetisini yitirdiği zaman dilimlerinde ortaya çıkması anlaşılabilir bir durumdur. Ömrünün son demlerinde ise ölümden korkma duygusunun daha baskın olduğunu ifade edebiliriz. Öte yandan mübadele sonrası göçle birlikte anne-babasının yaşadığı anksiyete ve travma sonraki yıllarda Meriç'in yalıtımının temelinde önemli bir rol oynayacaktır. Göçten sonra yabancı bir coğrafyada hayata tutunmaya çalışan ailede mutsuz ve yalnız ebeveynler, bu yalıtımın katmerleşmesine neden olmuştur. Çocukluk yıllarından itibaren tanıştığı kitaplar ise sığınacağı liman haline gelmiştir. İlgisiz aile, dışlayıcı çevre, bedensel arazlar, yokluklar bir başka deyişle ontolojik acizlik, Meriç'in özgürlüğünün önündeki en büyük engelleri oluşturacaktır. Tüm bu engellenmeler (frustrasyon psikolojisi) Meriç'in yaşamında bazen öfke nöbetleri, çoğunlukla içe kapanma ve ölüm düşüncesi olarak karşılığını bulacaktır. İçsel öfkesini yansıttığı ve aidiyet duygusunu kazanmak için yazdığı yazılar sebebiyle yargılanacak, idamı istenecek, polis takibine takılacak ve neticede ölüm kaygısını gençlik yıllarından itibaren hissedecektir. Yalnızlığını, aidiyetsizliğini yanlış kadınlarda gidermeye çalışacak, âşık olacak, evlilik teklif edecek, reddedilecektir. Psikolojide *anlamsızlık* ve sosyolojide *yabancılaşma* olarak karşımıza çıkan *anomi* kavramını bir dönem Marksist, sonrasında uzun bir dönem yönünü Batı'ya çevirmiş bir Meriç olarak yaşasa da yetişkinlik yıllarında Doğu'yu keşfedecek kendi medeniyeti, geleneği, kültürü ve inancına daha güçlü bir irade ve imanla yönelecektir. Tüm bu ruhsal süreçler Meriç'in yaşadığı duygusal yoğunluğu edebî bir üsluba dönüştürerek okuyucuyu etki altına almasını da kolaylaştıracaktır.

Meriç, medeniyetinin, ülkesinin, yaşadığı çağın sesi olmuş, ortaya koyduğu eserlerle hem sağdan hem soldan büyük bir okuyucu kitlesinin takdirini kazanmıştır. Çalışma boyunca Meriç'e ait değindiğimiz ruhsal/psikolojik sorunlar o'nu küçültmez aksine seçkin bir kişi kılar. Yerel dünyasını bilmediğimiz bireyin kendisini ve eserlerini de bilemez, anlayamayız. Zor zamanların insanı olarak Meriç, karşılaştığı güçlüklerin üstesinden gelebilmeyi başarmış, yazdığı eserlerle yaşadığı toplumu aydınlatmış ve böylelikle *aydın* olma vasfını hak etmiştir. Yazılarında dönem dönem farklılıklar, zıtlıklar olsa da inandığı şeyi, hakikati aramış ve yazmıştır. Anlamsızlıktan anlamlar üretmiş, kendine ve kültürüne dönerek köklerini keşfetmiştir. Meriç, yazdığı bütün yazılarda bir bakıma kendisini anlatmış, öfkesini, ümidini, ümitsizliğini yazılarına aktarmıştır. Denilebilir ki bir çağın vicdanı, geçmişle gelecek arasında köprü olmak isteyen Meriç, ortaya koyduğu eserleriyle bu arzusunu gerçekleştirmiştir. Meriç'e bir vefa borcu olarak hazırlanan bu çalışmanın ülkemizin diğer münevverleri için yapılacak psikobiyografi çalışmalarına az da olsa bir fikir vermesi ümidi gözetilmektedir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design* / Çalışmanın tasarlanması: OG (%50), GA (%50); *Literature review* / Literatür taraması: OG (%50), GA (%50); *Data collection* / Veri toplama: OG (%50), GA (%50); *Data analysis* / Veri analizi: OG (%50), GA (%50); *Writing the article* / Makalenin yazımı: OG (%50), GA (%50); *Revision the article* / Makale revizyonu: OG (%50), GA (%50).

Funding / Finansman: *This research received no external funding.* / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: *The authors declare no conflict of interest.* / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akın, Mahmut Hakkı. "Sosyal Etkileşim ve Sosyal Benlik Kaynağı Olarak Aile". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 3/1 (2019), 1-14.
- Akyıldırım, Erol. "Kültür ve Anomi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2020), 43-62.
- Anderson, James William - Kağnıcı, Gökhan. "Psikobiyoğrafının Metodolojisi". *Tarih Okulu Dergisi* 2010/7 (2010), 77-97.
- Armağan, Mustafa. "Meriç, Cemil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/190-191. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Atay, Rıfat. "Mehmet Akif Ersoy". *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*. (ed. Kemal Sözen vd.), 111-137. İstanbul: Divan Yayınları, 2021.
- Atay, Rıfat. *God Between Reason and Experience*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019.
- Beyazyüz, Murat. *Cemil Meriç'in Psikobiyoğrafisi*. İstanbul: Aşina Yayınları, 2007.
- Çelikkol, A. "Psikobiyoğrafî, Şiir ve Psikanaliz", *İle Edebiyat*. Erişim 29 Eylül 2023. <http://www.celikkol.org/psikobiyoğraf.htm>
- Ercan, Neslihan. "Kentsel Hareketler: Protesto, Karşı Hafıza ve Yaratmama Olasılığı" *İdealkent* 4.10 (2013), 134-163.
- Frankl, Viktor E. *Duyulmayan Anlam Çığlığı: Psikoterapi ve Hümanizm*. İstanbul: Öteki yayıncılık, 1996.
- Gedikli, Özgür. "Mehmet Atilla Maraş'ın Şiirlerinde Mekân ve Coğrafya". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/2 (2017), 129-148.
- Göka, Erol. *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Gülen, Ömer. "Entelektüel Kimdir? Cemil Meriç'in Hayatı Özelinde Bir Anlama Denemesi", *Cemil Meriç Kitabı: Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek* (Sempozyum Tebliğleri Kitabı), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, 633-647.
- Gürsu, Orhan. "Gençlik Dönemi İnanç Krizinin Psikolojik Kökenlerinin Analizi: Olgu Sunumu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 915-931.
- Gürsu, Orhan. "Hasan Basri Çantay: Bir Psikobiyoğrafî Denemesi". *Ekev Akademi Dergisi* 62 (2015), 251-268.
- Gürsu, Orhan. "Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyoğrafisi". *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020), 267-288.
- Houghton, David, Patrick vd. *Siyaset Psikolojisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.
- İlgar, Mehmet Zeki - İlgar, Semra Coşgun. "Varoluşçu Psikolojik Danışma ve Psikoterapi: Teori ve Pratiği". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2019), 193-220.
- Keskin, Suphi. "Tutunamayanlar'da Şizo-Özne İnşası Bağlamında Yersizyurtsuzlaşma". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2/1 (2018), 97-116.
- Kızıltan, Hakan. "Psikanaliz Dersleri". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 56 (2011), 55-83.
- May, Rollo. *Aşk ve İrade*. çev. Yudit Namer. İstanbul: Okuyan Yayınları, 2019.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Aysen Karpaz, İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1997.
- May, Rollo. *Varoluşun Keşfi* çev. Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Yay, 2012.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler* (19. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Meriç, Cemil. *Jurnal 1. Cilt*. drl. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Meriç, Cemil. *Jurnal 2. Cilt*. drl. Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Meriç, Cemil. *Kırk Ambar*, Cilt 1. drl. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Meriç, Cemil. *Bir Dünyanın Eşiğinde*. drl. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1994.
- Meriç, Ümit. *Babam Cemil Meriç*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*, drl. Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*, drl. M.A. Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Seçinti, Dilara Demirpençe - Gürbüz, Hatice Gözde Akkın. "11-14 Yaş Arası Erken Ergenlerde Mizaç Özelliklerinin İçselleştirme ve Dışsallaştırma Problemleri ile İlişkisi". *Turk J Child Adolesc Ment Health* 28/2 (2021), 117-123.
- Söner, Osman. "Babam Cemil Meriç' Kitabının Varoluşsal Psikolojinin Temel Kavramları Açısından İncelenmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 49 (2020), 261-284.
- Şahin, Mehmet. "Din ve Edebiyat İlişkisi". *Türk-İslam Edebiyatı*. (Ed. Necdet Tozlu - Yusuf Babür), 37-53. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.
- Turna, Murat. "Edebiyat ve Psikanaliz Üzerine". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4/1 (2020), 1-17.
- Turnalp, M. Fatih. "Din ve Eğitim Bağlamında 'Yorgunluk Toplumu'". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 227-278.
- Ulusoy, Mustafa. *Aynalar Koridorunda Aşk*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve Tefsir Telakkisi*

Hasan İslam SAK^{ID}

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye
Assist. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kayseri, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5107-3363> | ROD ID: <https://ror.org/047g8vk19>
hasanislamsak@erciyes.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 11.11.2023

Kabul: 13.05.2024

Yayın: 30.06.2024

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Kur'ân,
İbnü'l-Arabî,
Fütûhât,
Anlama.

Modernleşmenin yaygınlaşmasıyla modernizmin insana empoze ettiği tektipleşme her alanda olduğu gibi fikir alanında da kendini göstermektedir. Öyle ki modernizmin bu etkisinden Müslümanların Kur'ân tasavvurları da nasibini almış ve Kur'ân'ın "doğru anlam"ından söz edilir olmuştur. Böylelikle indiği dönemden itibaren her zaman ve mekâna hitap eden bu evrensel kitabın içerdiği zengin anlamlar ötelenmiş ve lafzın tek bir anlamının olduğu iddiası gündeme getirilmiştir. Böyle bir ortamda Kur'ân'a dair tasavvurlarımız üzerinde yeniden düşünmemiz ve doğru bir Kur'ân tasavvuru inşa etmemiz elzemdir. Bu noktada geleneksel mirasımız içerisinde önemli bir yere sahip isimlerden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve tefsire dair özgün bakış açısının modern Kur'ân tasavvurunun restorasyonuna katkı sunacağını düşünüyoruz. Bu sebeple makalemizde onun bu konularla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın Allah'ın kelimelerinin tecellisi olmasından dolayı manasının sınırsızlığından, zahiri manasının ötesinde lafzının çeşitli anlam katmanlarından, Kur'ân'daki harflerin ve lafızların görünen zâhiri boyutlarının ötesinde hakikatlerinin ve bizatihi "varlık/ayn"larının bulunduğu bahsetmesi onun Kur'ân ve Tefsir tasavvurunun önemli unsurları arasında zikredilebilir. Konu incelenirken kaynak tarama ve tasnif yöntemleri kullanılmış, konu tasvirî bir üslup ile anlatılmıştır.

Understanding of Muhyiddin Ibn 'Arabi's on the Qur'an and Tafsir

Article Info

Abstract

Article History

Received: 11.11.2023

Accepted: 13.05.2024

Published: 30.06.2024

Keywords:

Tafsir,
Quran,
Ibn 'Arabi,
Futûhât,
Understanding.

With the spread of modernity, the standardization imposed on people by modernism is evident in the field of ideas as well as in every field. Muslims' conceptions of the Quran has also affected by modernism and the "correct meaning" of the Quran has been talked about. As a result, the rich meanings contained in this universal book, which has appealed to all times and places since its revelation, were have been set aside and the claim has been made that there is a single meaning in the text. In such an environment, it is essential to re-evaluate our perceptions of the Quran and to construct a correct conception of it. We believe that the original perspective of Muhyiddin Ibn al-Arabi, who holds an important place in our traditional heritage, regarding the Quran and its interpretation, will contribute to the restoration of the modern concept of the Quran. Therefore, we examine his views on these issues. Ibn Arabi talks about the limitlessness of the meaning of the Qur'an because it is the manifestation of God's attribute of speech, that its words have various meanings beyond its apparent meaning and that the letters and words in the Qur'an have their realities and entities beyond their apparent dimensions. These are among the important elements of his conception of the Quran and Tafsir. Methods of literature review and classification were used and the subject was narrated in a descriptive style.

Atıf/Citation: Sak, Hasan İslam. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve Tefsir Telakkisi". *Akif* 54/1 (2024), 35-55.
<https://doi.org/10.51121/akif.2024.54>

***Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışma, yazarın "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı: el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Örneği" başlıklı doktora tezinin "İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve Kur'ân Yorumu Hakkındaki Görüşleri" kısmının makale formatında yeniden düzenlenmesi ile üretilmiştir. / This work has been derived by rearranging the "İbnü'l-Arabî's Views on the Quran and its Interpretation" section of the author's doctoral thesis titled "Muhyiddin Ibn 'Arabi's Approach to the Quranic Sciences: The Example of His al-Futûhât al-Makkiyya" in article format.



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atif-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Bir kimsenin üzerinde düşündüğü şeyi nasıl algıladığı/tanımladığı o şeyi anlamlandırma biçimine doğrudan etki etmektedir. Bu bakımdan üzerinde düşündüğümüz şeyle ilgili tasavvurumuz ne kadar o şeyin hakikatine tekabül ediyorsa o kadar doğru anlama imkânına kavuşuruz. Aksi bir durumda ise yanlış yahut eksik anlamalar ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan Kur'ân'a bakışımız onu anlama yönümüzü de tayin etmektedir.

Kur'ân'ı yorumlama çabası içinde olan kimselerin doğru bir Kur'ân tasavvuruna sahip olmaları önemlidir. Çünkü doğru bir Kur'ân tasavvuru bizi onu daha iyi anlamaya ondaki zenginlikleri görmeye sevk edecek yanlış bir tasavvur ise ondan demek istemediği anlamları çıkarmamıza yol açacaktır. Yüzlerce yıllık tefsir külliyatı incelendiğinde müfessirlerin çoğu yorumunun arkasında onların Kur'ân'a bakışlarının izlerini görmek mümkündür. Bunun yanında müfessirler Kur'ân anlayışları doğrultusunda Kur'ân'ın nasıl tefsir edilmesi gerektiği yönünde bilgiler de paylaşmışlardır. Bu da Kur'ân tasavvuru ile tefsir arasında sıkı bir bağ olduğunu göstermektedir. Biz de bu çalışmamızda, fikirleriyle İslam düşünce mirasına büyük katkılar sunmuş ve İslam düşüncesinin seyrini önemli ölçüde etkilemiş Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Kur'ân anlayışı ve tefsirle ilgili görüşlerini konu edineceğiz.

İslam düşünce tarihinde fikirleri İbnü'l-Arabî kadar derin etkiler bırakmış, düşünceleri onun kadar tartışılmış az sayıda âlim gelmiştir. Bu bakımdan o, ortaya koyduğu eserlerle kendisinden sonraki süreçte düşüncenin seyrine yön veren ender isimler arasındadır. Daha çok mutasavvıf ve mütefekkir kimliği ile ön plana çıkan İbnü'l-Arabî, şer'î ilimlerin hemen her alanında birçok eser vermiş çok yönlü bir âlimdir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî velut bir yazar olduğu için pek çok eseri bulunmaktadır. Eserleri içinde el-*Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin ayrı bir yeri vardır. İbnü'l-Arabî, eserleri ve geleneği üzerine çalışan araştırmacıların ifadelerine göre İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât* dışındaki eserlerinin her biri *Fütûhât*'ın bölümlerine yazılmış birer zeyil gibidir.¹ Bu bakımdan *Fütûhât*'ın İbnü'l-Arabî'nin eserlerini toplayıcı bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir.

Fütûhât'ın hacim itibarıyla müellifin en geniş eseri olması ve ömrünün sonuna doğru yazarın düşüncelerinin olgunluğa eriştiği dönemde yazılmış olması, bizi çalışmamızda bu eseri esas almaya sevk etti. Bununla beraber ilgili gördüğümüz yerlerde yazarın müellefatı içerisinde önemli yere sahip diğer eserlerine de başvuracağız.

Fütûhât, bir tefsir yahut Kur'ân ilimleri kitabı değildir. Müellifin pek çok konuya değindiği mufassal bir eserdir. Biz, öncelikle bu eseri baştan sona tarayarak Kur'ân tasavvuru ve tefsir anlayışıyla ilgili dağınık bilgileri bir araya getirdik. Daha sonra derlenen bilgileri sistematik bir bütünlük içerisinde inceleyip yazarın Kur'ân ve Tefsir anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla çalışmada kaynak tarama/araştırma ve tasnif yöntemlerini kullanılmış, konu tasvirî bir üslup ile anlatılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin biyografisi, düşünce dünyası, müfessir kimliği, felsefî ve tasavvufî görüşleriyle ilgili yurt içinde ve yurt dışında pek çok bilimsel çalışma bulunmaktadır. Bu

¹ Ebu'l-Alâ Affî, "İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri", çev. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 273; Claude Addas, *İbn Arabî -Kibrit-i Ahmer'in Peşinde-*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 211; Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/253; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Klâsiklerimiz/X: 'el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/11 (2003), 430; Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 375; Hasan İslam Sak, *İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Örneği* (İnsan Yayınları, 2023), 85-87.

çalışmalarda onun Kur'ân ve tefsir anlayışıyla ilgili başlıklar yer almaktadır. Ancak bu başlıklarda konu yüzeysel ve genel hatları ile ana konuya katkı sunacak ölçüde ele alınmıştır. Makale boyunca bu kaynaklardan da istifade edilmiş ve bunlar referans olarak gösterilmiştir. Bizim çalışmamız İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve tefsir anlayışını müstakil olarak, kapsamlı ve detaylı bir şekilde işleme yönüyle bu eserlerden ayrılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin biyografisine hasredilen eserlerde müellifin hayatı detaylı bir şekilde yazıldığı için okur ilgili eserlere yönlendirilecek ve makalede bu bilgiler ayrıca tekrar edilmeyecektir.²

Modernleşmenin yaygınlaştığı günümüzde modernizmin insana dayattığı tek tipleşme giyim-kuşam, söz, davranış, alışkanlık, sanat, duygu vb. hemen her alanda olduğu gibi fikir alanında da kendini göstermektedir.³ Öyle ki modernizmin bu etkisinden Müslümanların Kur'ân tasavvurları da nasibini almış, son zamanlarda gerek sözlü gerek yazılı ifadelerde Kur'ân'ın "doğru anlam"ından söz edilir olmuştur. İndiği dönemden itibaren her zaman ve mekâna hitap eden bu evrensel kitabın içerdiği zengin anlamlar ötelenmiş ve lafzın tek bir anlamının olduğu iddiası dillendirilmiştir. Böyle bir ortamda Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği hususunda yeniden düşünmeye ihtiyaç vardır. Kısaca Kur'ân'a dair tasavvurlarımız üzerinde yeniden düşünmemiz ve doğru bir Kur'ân tasavvuru inşâ etmemiz elzemdir. Bu noktada geleneksel mirasımız içerisinde önemli bir yere sahip isimlerin başında gelen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve tefsire dair özgün bakış açısının modern Kur'ân algısının restorasyonuna katkı sunacağını düşünüyoruz. Bu sebeple makalemizde onun bu konularla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

1. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân Tasavvuru

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân, insanın kendisini ve âlemi -veya Allah'ın isimlerinin tecellilerini- onun vasıtasıyla idrak ettiği Allah'ın kelamıdır ve Allah'ın resûlü olduğunu iddia edip bu hususta doğru söylediğine dair deliller ortaya koyan bir elçi tarafından getirilmiştir. Fasih bir Arapça ile indirilmiştir. Kimse Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye güç yetirememiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğu, onun getirdiği Kur'ân'ın da Allah'ın kelamı olduğu tevatüren sahihtir.⁴ Bu sözleri ile İbnü'l-Arabî aslında Kur'ân'ın tarifini yapmaktadır ve yapmış olduğu bu tanım sair ulemanın yaptığı Kur'ân tanımları ile örtüşmektedir.⁵ Allah'ın

² Mehmed Receb Hilmi, *İbn Arabî'nin Menâkıbi*, çev. Mahmut Kanık (Ankara: Hece Yayınları, 2004); Miguel Asin Palacios, *İbn Arabî Hayatuhu ve Mezhebuhu*, çev. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'l-Enculu'l-Mısıryye, 1965); Addas, *Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî* (Ankara: TDV Yayınları, 2015); Stephen Hirtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016); Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 21-46; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 24-58.

³ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005), 11-37; Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet* (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 11-14.

⁴ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/59; 2/208, 337.

⁵ Ulema tarafından Kur'ân'ın farklı özellikleri göz önünde bulundurularak birçok tanımı yapılmıştır. Yapılan her tanımda Kur'ân'ın farklı niteliklerine temas edildiği görülmektedir. Kur'ân hakkında yapılan farklı tariflerde zikredilen nitelikleri olabildiğince bir araya getiren kapsayıcı bir tanım şöyledir: "Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e peyderpey indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresi ile başlayıp Nas sûresi ile biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça muciz bir kelimedir." Abdulhamit Birışık, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383. Ulema tarafından yapılan bazı Kur'ân tanımları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/279-280; Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ebû Hafis Sami b. el-'Arabî el-Eşerî (Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000), 1/169; Muhammed Abdü'l-Azîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zümerlî

kelamı olması, Peygamber'e indirilmiş olması, mushaflarda yazılmış olması, tevatüren nakledilmesi, mu'ciz olması, Arapça olması, okunmasıyla ibadet edilmesi gibi hususlar tarihî seyir içerisinde Kur'ân hakkında yapılan tanımların ortak noktaları olarak göze çarpmaktadır.⁶ İbnü'l-Arabî'nin tanımında da bu unsurların -okunması ile ibadet edilmesi dışında- yer aldığını söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu üzerinde durur. Kelam'ın Allah'ın bir sıfatı olduğunu, Kur'ân'ın da Allah'ın kelam sıfatının bir tecellisi olduğunu belirtir. Niteliğin nitelenenden ayrılmayacağına dikkat çeken İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın, her ne kadar bize inişi itibarıyla muhdes (sonradan gelmiş) olsa da bizlere hitap eden Mütekellim'in -ki O Allah'tır- kadîmliği ile kadîm olduğunu savunur. Yani ona göre Kur'ân kadîmdir, gelişi itibarıyla hâdistir.⁷ Bir başka yerde ise Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü olarak Kur'ân'ın ezeliğini şöyle açıklar: "Allah'ın kelamı O'nun ilmi, ilmi de zâtıdır. Kelamının O olmaması doğru olmaz. Eğer öyle olsa idi Zât'ına zait olan bir durum sebebiyle mahkûmun aleyh olmakla vasıflanırdı. Hâlbuki Allah azze ve celle, asla mahkûmun aleyh değildir."⁸

İbnü'l-Arabî'de bulunan en belirgin özelliklerden biri de onun bir meseleyi ele alırken hangi yönüyle, hangi bakımdan, hangi dereceden ele aldığını belirtmesi ve buna göre ortaya çıkacak farklı neticelere işaret etmesidir. O bu özelliği ile İslam tarihi boyunca ümmet içerisinde tartışma konusu olmuş pek çok meseleyi farklı yönlerden ele alarak daha önce dile getirilen görüşlerin hangi bakımdan doğru hangi bakımdan yanlış olduğuna dair kanaatlerini sunmaktadır. Bu bağlamda onun Kur'ân-ı Kerîm'in kadîmliği ve hâdisliği meselesi üzerine yaptığı açıklamalar ne demek istediğimizi gösterir mahiyettedir. Varlıkları kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayıran İbnü'l-Arabî, mümkünün vücûdunun hâdis olduğunu söyler. Yani mümkün hâdis olma vasfı sonradan eklenmiştir. Fakat ona göre bir şeyin hâdis olması onun hudûsundan önce bir varlığının olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle o, Allah'ın مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّتٍ "Rablerinden kendilerine gelen her yeni sözü"⁹ buyruğundaki "yeni söz"ü Allah'ın kadîm kelamı şeklinde yorumlar; çünkü kendilerine gönderilenlerin katında yeni olsa bile hakikatte o kadîmdir. Allah'ın bu ayette kelamını hudûs (sonradan olma) ile nitelemesi muhdes (yaratılmış) bir yere inmesi sebebiyledir. Yani o, kendisini bilmeyen muhdesin katında sonradandır. Peki, bu hâdis olan kendi özü itibarıyla muhdes midir, yoksa değil midir? İbnü'l-Arabî bu soruya şöyle cevap vermektedir: "Eğer onun (hâdis diye nitelenen sözün) Hakk'ın celalinin gerektirdiği bir sıfat olduğunu söylersek şüphesiz onun kadîm olduğunu söyleriz. Çünkü Allah sonradan olan sıfatların kendisinde bulunmasından yücedir. Dolayısıyla Hakk'ın sözü kendiliğinde ve Hakk'a nispetle kadîmdir, ancak indirildiği kimse katında hâdistir."¹⁰ Tıpkı "Bugün bize misafir geldi." denildiğinde, bu o misafirin bundan önce olmadığı manasına gelmeyeceği gibi.¹¹

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın kıdem ve hudûsu ikilemine getirdiği çözüm, onun Kur'ân ile varlığı bir görme anlayışının bir uzantısı gibi durmaktadır. Çünkü ona göre mevcûdâtın bir

(Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 1/17-22; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1977), 21.

⁶ Kur'ân hakkında yapılan belli başlı tanımlar ve bunların değerlendirilmesi için bk. İbrahim Görener, *Bir Tefsirin Serüveni* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2010), 19-23.

⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/553-554; 5/238; 7/191.

⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/44. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/418; 7/383.

⁹ Enbiyâ 21/2.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/95, 493. Benzer açıklamalar için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/332; 8/46; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "İcâzû'l-Beyân fi't-Terceme ani'l-Kur'ân", *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kur'ân*, nşr. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb (Dimeşk: Matbaatü Nadr, 1989), 1/1/77.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/258.

kıdeme bir de hudûse bakan iki yönü vardır. Bunlar Allah'ın ilminde bulunmaları itibarıyla kadîm iken âlemde zuhura çıkmaları itibarıyla de hâdistirler. Aynı şekilde Kur'ân da ilâhî âlemdeki varlığı ve Allah'ın sıfatı olması itibarıyla kadîm, bize gelişi itibarıyla hâdistir.¹²

Ona göre Kur'ân uçsuz bucaksız bir deryadır.¹³ Kur'ân'ın özelliklerinden biri de onun toplayıcı olmasıdır.¹⁴ Kur'ân'la, indirilmiş kitaplarda yer alan ilimlerin tamamı ortaya çıkmıştır. Hatta diğerlerinde bulunmayan şeyler de Kur'ân'da vardır. Dolayısıyla kime Kur'ân verilmişse ona her ilmi içeren kâmil ziya verilmiştir. Allah *“مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ”* *“Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”*¹⁵ buyurmuştur ki kastedilen *لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ* *“kendisine önünden ve ardından batılın ulaşmayacağı”*¹⁶ Kur'ân'dır. Kur'ân, nebîlerin ve meleklerin ilimlerini ve her ilmin dilini içerir ve ziya olması sebebiyle ehline onları açıklar.¹⁷ Ayrıca Kitap, bütün marifetleri içerir, ilâhî ilimdeki durakları ihtiva eder.¹⁸

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a yüklediği anlam Kur'ân'la hemhâl olanlara bakış açısını da belirlemiştir. Ona göre Kur'ân ehli, Allah ehlidir; çünkü onlar Allah'ın sıfatı ile sıfatlanmışlardır ki o da Kur'ân'dır. Kur'ân emandır, şifadır ve rahmettir. Hz. Peygamber'in ümmeti kendilerine Kur'ân gönderilen kimselerdir. Ehl-i beyt ise onun sıfatları ile sıfatlananlardır.¹⁹ İbnü'l-Arabî, burada Kur'ân'ın sıfatları ile sıfatlananların ehl-i beyte dâhil olduklarını söyleyerek bu kavramın kapsamını genişletmektedir. Hz. Peygamber'in *“Selman bizden, ehl-i beyttendir.”*²⁰ hadisini de bu görüşünün delili olarak sunar.

Allah kelamı olması bakımından Kur'ân ayetleri arasında bir üstünlüğün bulunmadığından bahseden İbnü'l-Arabî, ayetler ve sûreler arasındaki derece farklılığına dikkat çekmiştir. Ona göre Kur'ân'ın bazısı bazısından üstündür. Örneğin Allah, sûrelerinden birini (Yâsîn sûresi) Kur'ân'a kalp yapmış ve bu sûreyi Kur'ân'ın on katına eşit kılmıştır. Kur'ân ayetleri için bir ayet seçmiş (Âyetü'l-Kürsî) ona da Kur'ân ayetleri üzerinde efendilik vermiştir. Yine Kur'ân sûrelerinden bazı sûreleri onun üçte birine, yarısına ve dörtte birine denk kılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bunlar o sûrelerin/ayetlerin menzilinden kaynaklanmaktadır.²¹

İbnü'l-Arabî, Kur'ân ayetlerinin içerikleriyle ilgili bilgiler de vermiştir. Kur'ân'daki her ayetin Allah'ın zikrini içermediğini belirtmiştir. Şer'î hükümlerden, Firavunların kıssalarından, onların sözleri ve küfürlerinden bahseden ayetlerin de bulunduğu altını çizmiştir. Bununla birlikte ona göre Kur'ân olması bakımından, okuduğunda okuyan kimseyi dinlemede büyük sevap vardır. Aynı şekilde tilavet ettiğinde insanın kendisini dinlemesinde *(بِإِصْغَاءِ الْإِنْسَانِ إِلَى نَفْسِهِ* *de büyük sevap vardır. Ancak o, Kur'ân'da Allah'ın zikredildiği ayetlerin, Allah hakkında ona yaraşmayacak şekilde konuşan kâfirin sözlerinin anlatıldığı ayetlerden daha güzel ve daha*

¹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân-”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyât* II/3 (1999), 28, 34.

¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/120; 4/315.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/132, 259.

¹⁵ En'âm 6/38.

¹⁶ Fussilet 41/42.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/160.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/136.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/188.

²⁰ Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/212-213, h.nr: 6040; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hakîm en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/691, h.nr: 6539, 6541.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/68; 5/140, 252. Buradakine benzer, derece farklılığından bahsettiği diğer yerler için ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/129-130; 3/258, 259, 273.

tam olduğunu söylemiştir.²² Böylece İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ayetleri arasında mana açısından bir derecelendirme yaptığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın özelliklerinden biri de onun korunmuş olmasıdır. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini “*Ona önünden ve ardından batıl ulaşamaz.*”²³ mealindeki ayete getirdiği izah ile açıklamıştır. Ona göre ayette geçen “*önünden*” ifadesi ile önce indirilen kitapların Kur'ân'ı tasdik ettiği; “*ardından*” ifadesi ile de Kur'ân'dan sonra onu yalanlayacak ve onu batıl kılacak bir kitabın inmeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü Kur'ân sabit haktır.²⁴

Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiğine dair İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: “Övülen şeyleri okuduğu hâlde, okuduğu şeylerin aynısı olmayan (bunlarla vasıflanmayan) kişi gerçek okuyucu değildir. Aynı şekilde kınanan şeyleri okuduğu hâlde, okuduğu şeylerin aynısı olmayan (bunlardan kaçınmayan) kişi de gerçek okuyucu değildir. Kur'ân, ancak beyan için inmiştir. Hakk'ın hitabına Hakk'ın kulağıyla değil, kendi kulağınla muhatap ol.”²⁵

2. Kur'ân'ın İsimleriyle İlgili Düşünceleri

Fütûhât'ta yer yer Kur'ân hakkında izahlar yapan İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın isimlerinden ve isimlerinin anlamlarından da bahseder. Bu yerlerden birinde “Kur'ân” kelimesinin, suyu biriktiren kimsenin söylediği (قريت الماء في الحوض) ‘suyu havuzda topladım’ cümlesindeki k-r-y fiilin çoğulu olduğunu söyler.²⁶ Bununla İbnü'l-Arabî Kur'ân kelimesinin anlamlarından birinin toplayıcılık/toplayan olduğuna dikkat çeker. Ona göre Kur'ân, Hakk'ın kendisi hakkında haber verdikleriyle, mahlûkatı ve kulları hakkında anlattığı ve haber verdiği şeyleri toplar.²⁷ Ayrıca Allah Teâlâ, diğer bütün kitaplarda indirdiği hakikatleri Kur'ân-ı Kerîm'de toplamıştır. Böylece Kur'ân'ın kuşatıcılığı Hz. Peygamber'in kemal derecesi ve kuşatıcılığına uygun düşmüştür.²⁸

Bir başka yerde Kur'ân'ın bazı özellikleri ile isimlerini şöyle zikretmektedir: “Allah bu Kur'ân'ı ikiden beşe kadar manzum, muttasıl ve müfred harflerle indirmiştir. Onu kelimeler, ayetler, sûreler, nur, hidayet, ziya, şifa, rahmet, zikir, Arapça, mübîn, hak, kitap, muhkem, müteşâbih ve mufassal kılmıştır. Bu isim ve sıfatlardan her birinin diğerlerinde olmayan bir manası vardır ve hepsi Allah'ın kelimeleridir. Kur'ân bu ve benzeri hakikatleri topladığı için Kur'ân ismini hak etmiştir.”²⁹

İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın isimlerinden bazısının ne manaya geldiğine dair izahlar da yapmıştır. Örneğin “nur” olmasını, saptırıcı şüpheleri ortadan kaldıran ve delil ortaya koyan ayetlerin onda bulunmasıyla açıklamıştır. Çünkü nur, karanlığı kaçırır demektir. Ona göre Kur'ân'ın “ziya” olması, işleri ve hakikatleri açığa çıkaran ayetlerin; “şifa” olması, Fatîha sûresi gibi bütün dua ayetlerinin; “rahmet” olması, Allah'ın kendisine vacip kıldığı, iyilik ve müjde cinsinden kullarına vadettiği şeylerin; “zikir” olması, ibretlik ayetlerin ve küfürleri sebebiyle helak olan ümmetlerin kıssalarının onda bulunmasındandır. Kur'ân'ın “hidayet” olmasını, her ayetin muhkem olmasıyla ve Kur'ân'da kendisine ihtimalin girmediği ilk başta zâhirinden anlaşılabilir nasların bulunmasıyla açıklamıştır. Ona göre Kur'ân'ın “Arapça” olması, nazımının güzelliği, muhkem ayetlerinin müteşâbihlerden ayrılması, lafızda ziyadelik ve noksanlık değişimi ile kıssalarının tekrar edilmesi ve lafzının icazıyla (vecizliği) ile birlikte bildirme ve

²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/517.

²³ Fussilet 41/42.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/384.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/171-172.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/38.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/553; 2/55.

²⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), 239; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 314-315.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/139.

tarifte istenilen mananın tam olarak verilmesindedir. “Mübîn” olması ise, mutlular ve bedbahtların özelliklerini -kurtuluşa erenleri diğerlerinden ayıran özellikleri- açıklayan ayetlerin onda bulunmasındandır.³⁰

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in kendisinden uzaklaştırılıp Allah'ın katına yükseltildiğini ve kendisine birtakım hakikatlerin gösterildiğini söyler. İşte Kur'ân Hz. Peygamber'in o yakınlıkta gördüğü hakikatlerin toplamını içerdiği için “Kur'ân”dır. Hz. Peygamber'e o yakınlıkta gördüğü şeyleri hatırlattığı için “zikir”dir. Yine bu Kur'ân, müşahede edip gördüğü şeylerin aslını bildiğinden dolayı Hz. Peygamber için “apaçık”tır.³¹

İbnü'l-Arabî her ilâhî kitabın, kendisine has bir ilâhî ismin mertebesinden indiğini vurgulamakta, Hitâb-ı İlâhî'nin isimleri arasında mertebe farklarının bulunduğunu belirtmektedir.³² O, Kur'ân-ı Kerîm'in her şeyi bir araya getiren, toplayan ve aynı zamanda da açıkça ayırıp yerli yerine koyan anlamlarında Kur'ân ve Furkân isimleri ile isimlendirildiğine dikkat çekmekte ve isimler arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Hatta ona göre ilâhî hitabın inzali de bu iki isme uygun düşecek tarzda gerçekleşmiştir. Şöyle ki Kur'ân, Kadir gecesinde bir defada, ayet ve sûreleri birbirinden ayrılmamış, ses ve harflere dönüşmemiş bir şekilde, bir bütün olarak indirilmiş; sonra da Hz. Peygamber'e parça parça indirilmiştir. İbnü'l-Arabî, ﴿تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ﴾ “Kur'ân'ı (okumada) acele etme.”³³ ayetini bu yönde açıklamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'e Kur'ân, ayet ve sûreleri ayrılmamış bir hâlde indirilmişti ki bu inişi itibarıyla “Kur'ân” diye isimlendirilmiştir. Ancak bu Kur'ân, içerisinde “Furkân”ı da barındırmaktadır.³⁴ Cebrail'in ayetleri peyderpey indirmesi, ayetler ve sûreleri ayrıştırması ise Kur'ân'ın “Furkân” olarak indirilmesidir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın hakikatini müşahede ettiği için ve Kur'ân kendisinde mücmel bir şekilde bulunduğu için, tafsili olarak indirilirken aşına olduğu şeyleri okumada acele ediyordu. Hâlbuki bu icmalî şekliyle Kur'ân anlaşılmazdı. Bu nedenle ayette Hz. Peygamber'e acele etmemesi; Kur'ân'ı Furkân olarak mufassal bir şekilde, vahiy tamamlandıktan sonra okuması tembih edilmişti.³⁵ Kendisinde icmalî şekilde bulunan Kur'ân'ın mufassal hale gelmesi ile onu kendinde tutma noktasında muhtemelen endişeye kapılan Hz. Peygamber'i bu buyruğuyla Allah teskin ediyordu. Yani mücmel bir hâlde iken Kur'ân, Hz. Peygamber'de nasıl sabit tutuldu ise tafsili olarak da sabit tutulacağına garantisi veriliyordu adeta.

Kur'ân ile Furkân isimleri arasındaki farkları açık bir şekilde ortaya koyan İbnü'l-Arabî, Allah'ın takva sahibine Furkân vereceğini söylüyor. Onun Furkân ile Kur'ân ayrımını, Kur'ân'ın anlaşılması temelinde ele aldığı görülmektedir. O, Furkân'ı, mücmel ve müteşâbih olan Kur'ân'ın anlaşılır hâlde gelmesi, mufassal hale gelmesi şeklinde açıklamaktadır. Bunu da ancak Kur'ân ile amel etme neticesinde okuyucununun sıfatlarının değişmesi ile mümkün görmektedir.³⁶ Okuyan ile Kur'ân arasında da dinamik bir irtibat kuran İbnü'l-Arabî, metnin anlaşılmasını yaşantıya aktarılmasına bağlıyor ve ne ölçüde yaşanılırsa, metnin o ölçüde anlaşılacağına işaret ediyor.

Her ilâhî kitabın kendine has bir mertebesinin olduğundan bahsederek zaman zaman Kur'ân'la diğer kitaplar arasında karşılaştırmalar yapan³⁷ İbnü'l-Arabî, Fatıha sûresini Allah'ın

³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/140-141.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/92; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 329.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/333, 368.

³³ Tâhâ 20/114

³⁴ Su'âd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfî* (Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981), 905.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/130; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 330. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/139.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/323; 8/168.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/222.

diğer peygamberlerden farklı olarak sadece Hz. Muhammed'e arşın hazinelerindeki bir hazineden verdiğini zikreder. Fatıha sûresinin Allah katından indirilmiş diğer kitap ve sahifelerde yer almadığına, sadece Kur'ân'da bulunduğuna işaret eder. Kur'ân'ın diğer kitaplar ve sahifelerde indirilen-indirilmeyen her şeyi topladığı için Kur'ân diye isimlendirildiğine bir kez daha vurgu yapar.³⁸

3. Kur'ân'ın Mahiyetiyle İlgili Görüşleri

Fütûhât'ın menâzil bölümünde Kur'ân menziline bahseden İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın anlam çerçevesini sadece lafzıyla sınırlandırmaz. O, Kur'ân, varlık ve insanı birbiriyle paralel tarzda açıklar. Bunları birbirinden mutlak manada ayrı birer hakikat olarak görmez. Aksine ona göre bunlar bir hakikatin farklı görünümüdür.³⁹ Nasıl ki insan bütün âlemi kendisinde toplayan kevn-i câmi'dir, Kur'ân da bütün kitapları kendisinde toplayan kitab-ı câmi'dir.⁴⁰ Bu noktada İbnü'l-Arabî, âlemin toplamından ibaret olan "insan-ı kâmil" ile bütün kitapların toplamından ibaret olan Kur'ân'ın kardeş olduğunu ifade eder.⁴¹ İnsan ve Kur'ân'ı bir bütün olarak görür. Bu bağlamda "Sen Kur'ân okuduğun zaman o sen olur, yani Kur'ân, Kur'ân içinde." der.⁴² Kur'ân ile varlık arasındaki benzerliği ise şöyle izah eder: Varlık Allah'ın yazılı (merkûm) kelimeleri, Kur'ân ise sözlü (melfûz) kelimeleridir.⁴³ O hâlde ona göre ilâhî dil yalnızca Kur'ân'da değil, bütün varlıkta tecelli etmektedir. Çünkü Kur'ân Allah'ın mushafta yazılı kelimeleri ise varlık da dış dünyada yazılı kelimeleridir. Nasıl ki Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmez, sınırsızdır; aynı şekilde sınırlı sayıdaki Kur'ân kelimeleri de sınırsız anlamlara işaret eder.⁴⁴ Dolayısıyla Kur'ân'ı insan ve âlemlerle bir tutan İbnü'l-Arabî, bu sınırsız anlamların keşfedilmesinde sadece lafızların anlamlarını tayin ve tespit etmeyi, lafızların manaları üzerinde kafa yormayı yeterli görmez. İnsanın kendini ve kâinatı yorumlamasını da önemser. İnsanın manevî gelişim sürecinin Kur'ân'ı anlamasında temel bir fonksiyona sahip olduğunu düşünür.⁴⁵

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili yaptığı bir izah oldukça ilgi çekicidir: Harflerin ve lafızların görünen zâhirî boyutlarının ötesinde hakikatlerinin ve bizatihi "varlık"larının bulunduğu bahseden İbnü'l-Arabî, ayetlerin peygamberin dili ile indiğini, peygamberin ise kavminin dili ile tebliğ ettiğini, ancak meleğin getirdiği şeyin suretini zikretmediğini söyler.⁴⁶ Burada İbnü'l-Arabî'nin meleğin getirdiği şeyin suretiyle kastettiği muhtemelen ayetlerin hakikatleri veya anlamlarının tecessüm etmiş suretleridir. Bunu, *Fütûhât*'ın "Arefe Günü ve Cuma Namazı" bölümünde, Arafat'ta cuma namazının kılınıp kılınmayacağı ile ilgili görüşleri(ni) sunarken zikrettiği bir hadise daha iyi anlatmaktadır. Şöyle ki İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın bu bölümünü yazarken gece gerçekleşen bir vakıdan bahsetmiştir. Kendisinin uyuyan bir kimsenin gördüğü gibi, bir melek gördüğünü söylemiştir. Melek, kendisine bir karış eninde ve bir karış boyunda ama dipsiz bir derinlikte ve üzerinde hiç toz bulunmayan

³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/135; 6/297; Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 174.

³⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 310.

⁴⁰ Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Füsûsu'l-Hikem*, thk. 'Asım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 57; Çakmaklıoğlu, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 439.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/137-138; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 312-313.

⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/257; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 201.

⁴³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl -Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî-* (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1983), 8.

⁴⁴ Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", 18; Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 139.

⁴⁵ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 318, 342.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/158.

sıkıştırılmış hâlde bir toprak parçası vermiştir. Hadisenin devamını İbnü'l-Arabî şöyle anlatmaktadır: “O elime geçince onu, Allah Teâlâ'nın *لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ* وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِقَاءَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ *‘Her nerede bulunursanız bulunun insanların aleyhinize bir delile sahip olmaması için yüzlerinizi onun tarafına çevirin.’* diye başlayıp *وَلَا تَكْفُرُوا لِي وَاشْكُرُوا لِي* *‘Bana şükredin, nankörlük etmeyin/beni inkâr etmeyin.’*⁴⁷ diye biten (Bakara sûresi 150. ayetin yarısından başlayıp 152. ayetin sonuna kadar olan kısım) sözü olarak buldum. Şaşırıyordum. Bana verilen şeyin bu ayetlerin aynısı olduğunu inkâr edemediğim gibi onun bir toprak parçası olduğunu da inkâr edemiyordum. O anda bana ‘Kur’ân böyle indirildi’ veya ‘Muhammed’e böyle indirildi’ denildi. O sırada Allah Resulü’nü görüyordum. Bana ‘(Kur’ân) bana böyle indirildi sen de onu zevk ile al. Durum böyledir. Bu bulduğun/gördüğün şeyi inkâra güç yetirebilir misin?’ dedi. Ben de ‘hayır’ dedim ve bu hususta hayrete düştüm.”⁴⁸ M. Erol Kılıç bu olaydan İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân sûrelerinin aynaları ile ittisal ettiği sonucunu çıkarmaktadır.⁴⁹ İbnü'l-Arabî burada Kur'ân ayetlerinin bir suretinin/hakikatinin olduğundan bahsetmiş ve vahyin keyfiyeti/mahiyeti hakkında önemli/ilginç bilgiler vermiştir. Daha sonra meşhur olduğunu söylediği, Cebrail'in Hz. Peygamber'e cuma gününü cilalı bir ayna suretinde getirdiğini bildiren hadisi⁵⁰ zikrederek bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır.⁵¹

Fütûhât'ın başka yerlerinde de İbnü'l-Arabî, Kur'ân'daki ayet ve sûrelerin tecessüm etmiş suretlerinden bahsetmektedir. Bunlardan birinde İbnü'l-Arabî hummaya yakalanmış ve kendinden geçmiştir. Bu hâlde iken asık suratlı birtakım kimselerin gelip kendisine işkence yapmaya kalktığını, ancak güzel kokulu ve yakışıklı bir kimsenin gelip onlara engel olduğunu görmüştür. İbnü'l-Arabî ona kim olduğunu sormuş, o da “Ben Yâsîn sûresiyim, seni korumaya geldim.” diye cevap vermiştir. Bu esnada İbnü'l-Arabî kendisine gelmiş ve başucunda babasının gözyaşı dökerek Yâsîn sûresini okuduğunu görmüştür.⁵² İbnü'l-Arabî, bu anlatımıyla kendinden geçmiş hâlde iken gördüğü suretin, babasının okuduğu Kur'ân neticesinde tecessüm etmiş bir hakikat olduğunu ima etmektedir. Bir başka yerde İbnü'l-Arabî'nin, hizmetinde bulunduğu ve müridi olduğu Fatıma bintü'l-Müsenâ hakkında, onun hizmetine Fâtiha sûresinin verildiğinden bahsetmesi de buna benzerdir.⁵³ Yine *Fütûhât*'ın on birinci kısmının sekizinci babında Hz. Âdem'in çamurunun kalıntısından yaratılan hakikat arzından bahsederken ayet ve hadislerle ilgili şöyle demektedir: “Aklın zâhirî anlamını tevil ettiği, bize gelmiş her ayet ve hadisin zâhirini bu yerde (hakikat arzında) bulduk.”⁵⁴ Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla İbnü'l-Arabî, aklımızın bu satıhta anlamakta zorlandığı bazı hususların başka bir satıhta “ayn”en mevcut olabileceğinden, Kur'ân'da ve hadislerde zikredilen her lafzın bir “aynından/hakikatinden” ve bu hakikatlerin sureta bulunduğu bir düzlemin varlığından bahsetmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân her dem terütazedir. O, Kur'ân'a tarihin bir döneminde inzal olmuş ve nüzül bitmiş bir kitap olarak bakmaz. Elbette Kur'ân'ın kitap hâlinde başı sonu belli bir metin olduğunu kabul eder, ancak değişmeyen lafızlar içinde mevcut olan sonsuz manaların

⁴⁷ Bakara 2/150-152.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/489-490. Ayrıca bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 114-115.

⁴⁹ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 187-188.

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr el-Ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 14/68; Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hüsâmu'ddîn el-Kudsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 10/421.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/490.

⁵² Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 38; Uludağ, *İbn Arabî*, 9. Addas bu bölümün *Fütûhât*'ın Bülâk baskısının hicrî 1329 tarihli baskısında bulunmadığını ama hicrî 1293 baskısının IV. cildinin 648. sayfasında bulunduğunu söylemektedir. bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 50.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/202, 520-521.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/201.

her okunduğunda birbirini nakzetyecek şekilde yeniden indiğini ifade eder.⁵⁵ Ona göre nasıl ki Kur'ân Hz. Peygamber'in kalbine indi ise kıyamete kadar da onun ümmetinden Kur'ân'ı sürekli okuyan mü'minlerin kalplerine indirilmeye devam edecektir. Bu iniş sebebiyle de vahiy her dem taze ve canlı kalacaktır.⁵⁶

O, sürekli inme mevzusunu sadece Kur'ân'a has görmez. Diğer ilâhî kelimelerin da aynı özelliğe sahip olduğunu ifade eder. İlâhî kelamın, okudukları esnada okuyanlara indiğini ve bu sayede onların bunu okuyabildiklerini, aksi takdirde onu okuyamayacaklarını ileri sürer. Bunda düşünen kimseler için birtakım ilâhî latifeler bulunduğunu belirtir.⁵⁷

Hemen her fırsatta Kur'ân'ın okuyan kimsenin kalbine indiğini ve bu bakımdan da onun inişinin sürekli olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, okuyan kimsenin bunun bilincinde olarak okuması gerektiğinin altını çizer. Bu nedenle Kur'ân'ı hikâye tarzında okumamak gerekir. Çünkü bu tarz okuma fayda vermez. Onu talep ederek, muhtaçlık içinde, yalvararak ve Rabb'inin kendisinden istemesini emrettiği şeyi isterken huzur hâlinde, Allah'ın öğrettiği tarzda okumak gerektiğini belirtir. Ona göre ancak böyle okunur ise Allah isteğe icabet eder. Fakat bir kimse böyle okumazsa hikâye etmiş olur, fakat istekte bulunmuş olmaz. Bu durumda Allah da ona icabet etmez.⁵⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân, onu okuyanlar için her an yenidir ve her okuyan kimseye iner. Ancak bu iniş yeni bir kitabın inmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bununla, teşrî düzeyindeki nüzûlü Hz. Peygamber ile tamamlanan ve bu yönüyle de mahfuz olan Kur'ân'ın, tarif/tefsir etme mahiyetinde evliyanın kalbine nüfuzunun sürekliliği ve kesilmeyeceği kastedilmektedir.⁵⁹ Çünkü onun nübüvvet-velâyet anlayışına göre şeriat getiren nübüvvet kesilmiştir. Yeni bir şeriat gelmeyecektir ancak peygamberler vasıtasıyla gelen ve kemale eren şeriatı tarif eden nübüvvet süreklidir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, her okuyanın onun nüzûlünü idrak edemeyeceğini, bunu ancak hâle varis olanların hissedebileceğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî kendisinin de bunu hâl olarak tattığını ifade etmiştir ki ona göre bu, Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 234/848) "Kur'ân'ı *istizhar* edene⁶⁰ kadar ölmedim." sözünde kastettiği şeydir. Bu da Kur'ân'ın gaybdan kalplere inişinden doğan lezzettir. İbnü'l-Arabî'ye göre, Kur'ân bazılarının kalbine inerken, rûhu tabiatıyla meşgul olanlara tabiat perdesinin arkasından iner. Onlar ise Kur'ân'ı hayallerinden okurlar. Onlar Kur'ân'ı Mushaflardan ve levhalardan ezberlemiş olsalar bile onun yazılmış harflerinin suretlerini hayal ederler veya muallimlerinden öğrendikleri harflerin suretlerini -onlarla amel ettiklerinde- hayal ederler. Hz. Peygamber onlar hakkında "Onlar Kur'ân'ı okurlar, ancak okudukları Kur'ân boğazlarını geçmez."⁶¹ buyurmuştur. İbnü'l-Arabî bunun kalbe değil dile indirilen Kur'ân olduğunu, bu kimseler için bir lezzet bulunmadığını; sadece Kur'ân'ın kalbine indiği kimsenin zevk sahibi olduğunu söylemiş ve iki inişin arasını ayıran şeyi beyan etmiştir: Kur'ân kalbe inerse anlayışı da indirir böylece okuyan

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/189; Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 48; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 341.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/160, 233; 8/286.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/481.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/286.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/389.

⁶⁰ "İstizhar" kelimesinin geçtiği bir başka yerde İbnü'l-Arabî'nin yaptığı açıklamalardan anladığımız kadarıyla bu kelime ile Kur'ân'daki farklı sınıflara (tefekür edenler, akledenler, müttakiler, lüb sahipleri vb.) ait vasıflarla vasıflanmak kastedilmektedir. Böylece Kur'ân okuyan kimse Kur'ân'da zikredilen vasıfları edinerek Kur'ân'ı kendisinde toplamış olur. Yani tabiri caizse Kur'ân'ın ahlakı ile ahlaklanmış olur. İbnü'l-Arabî, böyle kimselerin Kur'ân ehli hatta Kur'ân'ın aynı olacağını söylemiştir. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/155-156.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Enbiyâ", 9, h.nr: 3166; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Zekat", 47.

kimse kendi lisanında olmasa bile onu anlar. Çünkü bunlar tenezzül sahipleridir.⁶² Anladığımız kadarıyla İbnü'l-Arabî düşüncesinde Kur'ân'ın yeniden inmesi onun hakikatinin değişmesinden kaynaklı değildir. Bilakis buradaki değişimin sebebi kalptir. Kalbin sıfatı sürekli değiştiği için Kur'ân her okunduğunda yeniden inmektedir. Çünkü insan her nefes değişen bir varlıktır. İndiği mahallin özelliğinin değişmesi, anlamın değişmesini de beraberinde getirmektedir.

4. Kur'ân Yorumuyla İlgili Düşünceleri

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın lafzına derin bir hürmet ve hassasiyet gösterir. Ona göre vahyin lafzî suretinden asla kuşku duyulmaz. Lafız her şeyden önce gelir. O, metnin lafzî ve görünürdeki anlamını asla reddetmez.⁶³ Lafzın ötesinde çıkarılacak derin anlamların, lafzın müsaade ettiği çerçeve içerisinde olması gerektiğini vurgular. Lafzın zâhiri ile uyumlu olmayan manaları kabul etmez. Dolayısıyla onun, iç anlamlarına ulaşmak için vahyin zâhiri biçimlerini aşma girişimi hiçbir zaman onları 'alttan alta' reddetme anlamına gelmez.⁶⁴ Öyle ki İbnü'l-Arabî, Allah'ın kullarına hitap ederken o dildeki aynı manaya gelen diğer lafızları değil de onlardan birini tercih etmesinin boş yere olmadığını belirtir. Allah'ın kullandığı lafzı bırakıp anlamca benzeri olan diğer lafızları kullanmanın doğru olmadığını altını çizer ve bunun Kur'ân'ı tahrif etmek olacağına dikkat çeker.⁶⁵

Lafzın zâhirini bir tarafa bırakıp Allah'ın gerçekten neyi kastettiğinin, görünenin ardında yattığını ya da yorum ve teville bulunması gerektiğini öne sürmek İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'a karşı bir iftira, apaçık hastalıklı bir tavır ve edepsizliktir. Çünkü zâhirî anlam bâtinî anlamın üzerine kurulduğu zorunlu temeldir. Herkesin üzerinde uzlaştığı zâhirî anlam olmadan bâtinî bir anlamdan bahsedilemez. Bu bakımdan metnin lafzî anlamı her zaman korunmalı ve ona hürmet edilmelidir. Bunun ötesinde Allah lafzî manayı korumakla birlikte onun yanı sıra başka anlamları kavrayışa 'açarsa' insan bu yeni anlayışları kabul edip Allah'a şükretmelidir. Kur'ân metninin anlam seviyelerinin varlığın mertebeleriyle paralel olması da zâhirî mertebenin ihmalini engellemektedir. Çünkü zâhir varlık kalktığı takdirde bâtinâ ulaşacak yol kalmamaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, zâhiri hükümsüz bırakan "bâtinî" yorumlara karşı çıkar. Metnin literal anlamının sürekli korunması gerektiğini düşünür.⁶⁷ Yani İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın zâhiri ve bâtinî ile beraber alınması gerektiğini, mutlak saadete götürecek kemal mertebesinin ancak zâhiri ve bâtinî birleştirmekle mümkün olacağını söylemektedir.⁶⁸ Bununla birlikte insan Kur'ân'ı anlamak istiyorsa Kur'ân metnine bir ön hazırlık yaparak yönelmelidir. Bunun için şeriatın kendi üzerine yüklediği yükümlülükleri yerine getirip iman, amel ve takva ile Allah'tan yardım istemeli ve böylece Kur'ân'ı anlamasını sağlayacak bir zemine ulaşmaya çalışmalıdır.⁶⁹ Çünkü Kur'ân'ı anlamak ancak onu yaşamakla mümkündür.

İbnü'l-Arabî nassın mefhumunun aklen bilinemeyeceği durumlarda teville yönelmenin, nassı anlamada/yorumlamada uygun bir yol olmayacağını dile getirmektedir.⁷⁰

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/137, 160, 189; 6/176; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 48; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 340.

⁶³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, XVI.

⁶⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 130.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/99; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 47; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 335.

⁶⁶ Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", 18.

⁶⁷ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, 26; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 231; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 333.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/504; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 46-47.

⁶⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 232; Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 131.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/60-61, 139, 296.

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ı anlama noktasında Allah'ın öğrettiği kimselerin O'nun maksadına isabet edebileceklerini söylemiştir. Kur'ân insan fikrinden, insan zekâsından çıkma bir kitap olmayıp Allah katından olduğu için “Önünden ve ardından onu hükümsüz kılacak bir şey gelmeyecektir.”⁷¹ İbnü'l-Arabî'ye göre aynı şey ehlullahın şerhleri için de geçerlidir. Çünkü Allah nübüvvet ve risalet kapısını yaratıklarına kapattığında onlar için geride, Yüce Kitap'ında peygamberine vahyetmiş olduğu şeyde, 'Allah'tan anlama' kapısını bırakmıştır. Hz. Ali (ra)'ın: “Allah'ın peygamberinden sonra vahiy kesilmiştir. Geriye bu Kur'ân hakkında Allah'ın kuluna vermiş olduğu anlayış kalmıştır.” ifadesi de bu manaya işaret etmektedir.⁷² Böylelikle İbnü'l-Arabî, muhakkik-ariflere öğretim işini Allah'ın bizzat kendisinin üstlendiğini ifade etmektedir. Ona göre bunlar gece ehlidir ve Allah fecir doğuncaya kadar bu ayet ile şunu şunu, başka bir ayetle de şunu şunu kastettim diyerek onların sahip olmadığı bilgileri tam bir kesinlikle onlara öğretmektedir.⁷³

Allah katından bilgi almayan kimselerin lafzın vaz'ının gerektirdiği manalardan birini aldığını belirten İbnü'l-Arabî, bunu şuna benzetir: İnsan bir söz söyler ve o sözün içerdiği anlamlardan birini kasteder. Bu söz konuşanın kastetmediği bir şekilde yorumlandığında, müfessir lafzın gücünün verdiği bir anlamı açıklamış olur. Bununla birlikte sözü söyleyen kimsenin kastına isabet etmemiş olabilir. İbnü'l-Arabî, bunu sahabenin *الَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَلْبِسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ* “iman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar”⁷⁴ ayetindeki zulüm lafzını, önce Şârî'nin kastının dışında anladıkları, sonra Hz. Peygamber'in izahı ile gerçek maksadı öğrendikleri örneği ile destekler. Yani yorumcu Allah katından bir bilgi verilmemiş biriyse sözü söyleyen kimsenin maksadına isabet edebileceği gibi isabet edemeyebilir de. Dolayısıyla isabet edip etmediğinden hiçbir zaman emin olamaz. İbnü'l-Arabî bu kısmın devamında kendisinin lafzın taşıdığı muhtemel manalara değil, Allah'ın kendisine ulaştırdığı bilgilere dayandığını ifade etmektedir.⁷⁵

İbnü'l-Arabî Kur'ân ayetlerinin anlam katmanlarına sahip olduğunu Hz. Peygamber'den nakledilen “Her ayetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi bir de matla'ı vardır.”⁷⁶ sözüyle ifade etmektedir. O, bu hadisin keşf ehline göre sahih olduğunu ileri sürmüştür. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebelerden her birinin adamları vardır.⁷⁷ İbnü'l-Arabî her mertebedeki adamların diğerlerinden farklı bir özelliğine dikkat çekerek anlayışları arasında farklılıklar bulunduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla her mertebede bulunan kimse kendi mertebesine göre Kur'ân ayetlerini anlamaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî varlıklar nezdinde zâhirin, hissî sureti; bâtının o sureti kullanan ve yöneten rûhu; haddin, herhangi bir varlığı diğerinden ayırt eden şeyi; matla'ın ise varlığın gayesi ve ulaştığı noktayı temsil ettiği fikrindedir.⁷⁸

Kur'ân yorumu açısından İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği önemli bir mevzu da Kur'ân'daki hitapların bağlamının farklılığı ve bu hitaplarla farklı sınıfların amaçlanmış olmasıdır. Onun konuyla ilgili açıklamaları özetle şöyledir: Genelde ayet sonlarında ayetlerin hangi sınıf için olduğu zikredilmektedir. Allah'ın âlim kulları için bütün âlem onlara apaçık ayet iken sıradan

⁷¹ Fussilet 41/42.

⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/284; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 222.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/362.

⁷⁴ En'âm 6/82.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/208-209.

⁷⁶ Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/262. Hadisin mürsel ve isnadının zayıf olduğu belirtilmiştir.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/284.

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/185; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, 6, 276; Ebû Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, 35; Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 130; Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsir*, 170-171.

insanlara göre ise ancak alışık olunmayan şeyler ayettir. Allah alışıldık ayetleri kullarından farklı sınıflara tahsis etmiştir. Onlardan bazısını لقوم يعقلون “akledenlere”, bazısını للموقنين “inanana”, bazısını لأولي الألباب “ülü'l-elbâb”a, bazısını لأولي النهي “ülü'n-nühâ”ya, bazısını للسامعين “işitenlere”, bazısını للعالمين “bilenlere”, bazısını للعاملين “amel edenlere”, bazısını للمؤمنين “mü'minlere”, bazısını للمتفكرين “mütefekirlere/düşünenlere”, bazısını da لأهل التذکر “öğüt alanlara” tahsis etmiştir. Bütün bunlar Allah'ın farklı niteliklerle nitelediği sınıflardır. Kur'ân'da zikredilen farklı ayetlerin hepsi farklı işlere yönelik olmakla birlikte tek bir hakikate dönmektedir. Allah “ayetler” ifadesini Kur'ân'da birçok yerde zikretmiştir. Bazı yerlerde onları birbirinin ardı sıra getirmiş ve onları bilenlerin sıfatını zikrederek tamamlamıştır. Bazı yerlerde ise onları tek başına kullanmıştır. Ayetlerin art arda gelişine örnek olarak Rum sûresinde arka arkaya tekrar eden وَمِنْ آيَاتِهِ “O'nun ayetlerindedir.”⁷⁹ ifadelerini verebiliriz. Bütün insanlar bu ayetleri okur; ancak ona, her ayette özel olarak zikredilen sınıflar dikkat kesilir. Sanki bu ayetler onlar -ayette vasfedilenler- hakkında ayet olarak indirilmiş, diğerleri hakkında ise sevap almak üzere sadece okumak için indirilmiştir.⁸⁰ Burada İbnü'l-Arabî, Kur'ân'da bahsi geçen farklı sınıfların hiçbirisinin boş yere zikredilmediğini belirtmiştir. Ayrıca ayette geçen niteliklere sahip kimseler için ayetin ifade ettiği anlamın diğer kimselerden farklı olduğunu vurgulamış, ayette bahsedilen şeyin hakikatine varmak veya zikredilen hususu tam anlamak için bahsi geçen nitelikle vasıflanmak gerektiğini ifade etmiştir ki bununla da muhatabını zikredilen özelliği edinmeye teşvik amacı taşımaktadır.

İbnü'l-Arabî bu sınıf farklılığının bazen tek bir ayet için dahi geçerli olabileceğini, bir ayette gelen terkiplerin/cümlelerin her birinin farklı bir sınıf için söz konusu olabileceğini dile getirmiştir. Örneğin ona göre Allah, İbrâhîm sûresi 52. ayette هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ “Bu, insanlar için bir tebliğdir.” derken özel bir grubu kastetmiştir ki onlar ayetler hakkında düşünmezler sadece tebliğ olarak bakarlar. Aynı şekilde وَلِيُنذِرُوا بِهِ “kendisiyle/onunla uyarılsınlar” ifadesi başka bir grup hakkında, وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ “O'nun ancak tek bir ilah olduğunu bilsinler.” sözü de başka bir grup hakkında, وَلِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ “Lüb sahipleri öğüt alsınlar.” ifadesi de başka bir grup hakkındadır. Bu kısım ile ilgili İbnü'l-Arabî sözlerini şöyle sürdürür: Kur'ân kendiliğinde tektir, ancak onun bir ayeti; Lüb sahipleri için öğüt, Allah'ın birliğini öğrenmek isteyenler için tevhid, uyarı bekleyen kimseler için ikaz, dinleyenler için -dinlemenin sevabına eriştiği- tebliğ olur. Bu sonuncusu dili anlamayan yabancı kimse gibidir ki o, dinler ve Allah'a nispet edilmesi bakımından O'nun kelamına saygı duyar. Bu kişi, kendi diliyle açıklanana ve tercüme edilene kadar lafzın manasını bilmez.⁸¹

Bir başka yerde İbnü'l-Arabî, benzer şekilde Hz. Peygamber'in Kur'ân ile üç grup insana hitap ettiğini ifade etmiştir. Ona göre bunlardan ilki kendilerine ayetlerin tebliğ edildiği sınıftır. Bunlar Kur'ân'ın harflerini duyarlar, onların Allah katından olduğuna inanırlar ve bundan ötesini bilmezler. İkinci grup kendilerine ayetler, tedebbür-tefekür etsinler diye okunan gruptur. Bunlar da ayetlerin Peygamber'den değil Allah'tan geldiğini anlayıncaya kadar düşünen gruptur. Üçüncüsü ise tezekkür etsinler/hatırlasınlar diye kendilerine okunan akıl

⁷⁹ Rûm 30/20-25, 46.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/313. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/347.

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/125.

sahipleridir. Bunlar da önceden bildikleri, fakat kapalı delillerin kendisini imkânsız kıldığı bilgileri hatırlayanlardır. Bunlar “ehlü'l-keşf ve'l-cem ve'l-vücûd” turlar.⁸²

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın tek olmasına karşın muhatapları tarafından farklı şekillerde anlaşılmasının sebeplerinden birini bizzat muhataplarının farklılığında görür. Bunu farklı teşbihlerle izah etmeye çalışır. Bu teşbihlerden biri özetle şöyledir: Güneş, ışıklarını bütün mevcûdâtın üzerine yayar ve ışıklarını herhangi bir kimseden kıskanmaz. Ancak her mahal bu ışınları kendi istidadı kadar kabul eder ve her mahal eseri güneşe atfederken kendi istidadından bîhaberdir. Üşüyen kimse güneşin sıcaklığından lezzet alır, hararetli kimse ise rahatsız olur. Işık ise zâtı bakımından tektir. Dolayısıyla bir kimseye acı veren diğerine lezzet verebilir. Burada etki sadece güneşe ait olsa idi herkes aynı tesire sahip olurdu ancak güneş ışınlarının vurduğu mahallin de ışığın sonucunun ortaya çıkmasında rolü vardır. Çünkü sonuç ancak iki öncülde meydana gelir. Aynı şey güneş altında çamaşır yıkayan kimse için de geçerlidir. Güneş elbiseyi ağartırken çamaşır yıkayan kimseyi ise karartır. Benzer şekilde üfleme de haddi zâtında tek bir şeydir, havadır. Ancak bu üfleme kandili söndürürken ocaktaki ateşi alevlendirir. Allah'ın kitabındaki ayeti de kulaklara bir tek şey olarak ulaşır. Fakat her işiten o ayetten başka bir şey anlar. Biri bir şey anlarken, öteki ondan başka bir şey anlar, bir diğeri ise pek çok şey anlar. Bu nedenle ayete bakanların her biri anlama istidatlarının farklılığı sebebiyle ayetten farklı deliller getirir. İlâhî tecellilerde de durum böyledir. Tecelli eden haddi zâtında bir iken, tecelli edilenler yani onların suretleri, tecelligâhın istidadına göre farklılaşır.⁸³ İbnü'l-Arabî, bu görüşünü Kur'ân'dan bir delille destekler. Buna göre Tevbe sûresi 124. ve 125. ayetlerde bir sûre indirildiğinde iman edenlerin imanını artıracacağı; kalplerinde hastalık olanların da kirlerinin artacağı bildirilmiştir. Sûre/ayet aynı olmasına rağmen mizaçlar farklı olduğu için netice de farklı olmaktadır. Bunu en iyi doktorların bileceğini söyler İbnü'l-Arabî. Çünkü onlar, filan ilacın özel bir mizaçtaki özel bir hastalığa şifa verdiğini, başka bir mizaçtaki başka özel bir hastalığı ise artırdığını bilirler.⁸⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân ayetlerindeki manaların çok olmasının sebeplerinden biri de kelamın Allah'a ait olmasıdır. Nasıl ki Allah'a izafe edilen diğer sıfatlar için bir sınırdan söz edilemezse aynı şekilde kelamının manasının da bir sınırından bahsedilemez. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ayetlerin (birden çok) veçhinin bulunduğunu ve hepsinin Allah'ın maksudu olduğunu söyler.⁸⁵ Allah'a karşı hüküm verilemeyeceğini ancak bunun Allah tarafından konulmuş bir durum olduğunu belirten İbnü'l-Arabî şöyle devam eder: “Allah'ın kelimadan herhangi bir anlamla telaffuz olunan -Kur'ân'dan veya indirilmiş bir kitaptan veya bir sahifeden veya ilâhî bir haberden olsun- bir ayet, bu lafzın taşıdığı bütün vecihlerle birlikte bir ayettir. Yani ayet, bu dilde bu kapsayıcı lafızla kendisini indirenin bu vecihleri kastettiğine bir alâmettir. Çünkü onu indiren bu vecihlerin hepsini bilir. Kullarının ayetlere bakarken farklılaşacaklarını da bilir. Allah onları ancak hitabından anlayacakları şeyle sorumlu tutmuştur. Kim ayetten bir vecih anlarsa, bu vecih kendisini ortaya koyan kimse hakkında bu ayetle kastedilen vecihtir. Bu, Allah'ın kelimadan başkasında bulunmaz. (Başka sözlerde) lafız farklı anlamları taşısa da konuşan kimse onları kastetmemiştir. Çünkü biz biliriz ki ilminin kusuru sebebiyle konuşan kimse bu lafzın taşıdığı anlamların hepsini ihata edemez... Öyleyse Kur'ân'ı tefsir eden her müfessir lafzın taşıdığı anlamların dışına çıkmadığı sürece müfessirdir. Kendi görüşüne göre yorumlayan ise küfre düşer.”⁸⁶ İbnü'l-Arabî burada lafzın taşıdığı her anlamın doğru olabileceğini söylemektedir. Bu bakımdan Kur'ân lafzını muhtemel manalarından soyutlayarak tek bir anlama indirgemenin yanlışlığını da beyan etmektedir. Çünkü Kur'ân Allah'ın kelimadır

⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/199-200.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/433; 6/248.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/393.

⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/294.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/294, 315.

ve Rabb'imiz dilin müsaade ettiği her anlamı kastetmiş olabilir. Onun ilminin sınırının olmaması bunu gerektirdiği gibi insanların her birinin farklı olması da bunu gerektirmektedir.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın kelamı ile insanların kelamı arasındaki farka dikkat çektiği bir yerde, konuşan kimsenin kullandığı kelimenin birden çok veçhi, anlamı olsa bile o kimsenin bunlardan birini kastederek o kelimeyi kullandığını söyler. Ona göre aynı şekilde dinleyen de duyduğu kelimeyi bir yönden duyarak alır. Eğer konuşan kimsenin kastettiği yön ile dinleyenin aldığı yön aynı olur ise o zaman anlama gerçekleşmiş olur. Ancak Allah'ın kelamı için durum farklıdır. Bir insan, kullandığı kelimenin medlullerinin tamamını bilmeyebilir ve tamamını kastetmez. Allah ise bir kelimeyi kullandığında o kelimenin bütün medlullerini bilir ve hepsini kastetmiş olabilir. Dolayısıyla insanlar birbirilerinden farklı olmakla birlikte o medlullerden birini anladıklarında hepsi doğruyu anlamış demektir. O hâlde kelimenin medlulleri arasında bulunduğu müddetçe her anlayış diğerlerinden farklı olsa bile doğrudur. Bu, Allah'ın kelamının birden fazla anlamının olduğu gerçeğine götürmektedir. Öyleyse farklı anlayışlar bir çatışma ve zıtlaşma sebebi değil, zenginlik olarak görülmelidir. İbnü'l-Arabî burada esas olanın dilin sınırları dışına çıkmamak olduğunu söyler. İşarî tefsir yapanlar için de durumun aynı olduğunu, onların da Allah'ın kelamındaki işaretleri dikkate aldığını belirtir. Bu durumu şöyle açıklar: "Allah'ın kelamı bir kavmin diliyle indirilince, bu dilin ehli farklı medlulleri olan bu kelime veya kelimelerle Allah'ın murad ettiği şeyi Allah'tan anlamada ihtilaf ettiler. Bu dil ehlinin her biri ihtilaf etseler bile murad ettiği şeyi Allah'tan anlamışlardır. Çünkü Allah Teâlâ bütün vecihleri bilendir ve her vecih Allah Teâlâ'nın maksûdudur."⁸⁷

Burada Kur'ân lafızlarının pek çok manayı ihtiva ettiklerini ve bunların hepsinin Allah'ın muradı olduğunu söylemenin çok anlamlılığa dayanan bir belirsizliği beraberinde getirdiği düşünülebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre buradaki belirsizlik zâhir ehl-i için geçerlidir. Yoksa anlayışını doğrudan Hakk'tan alan keşf ve zevk sahibi için böyle bir belirsizlik söz konusu değildir. Çünkü onlar Hakk Teâlâ'nın kastını doğrudan O'ndan almaktadırlar.⁸⁸ Buradan Allah'ın her ilim verdiği kuluna aynı metinden aynı manayı verdiğini çıkaramayız. Güneş tek olmasına karşın istidatlarındaki farklılık sebebiyle güneş ışığına maruz kalanların farklı etkiler göstermeleri gibi Allah her kuluna ona lazım olan manayı vermektedir. Yani Allah'ın bir anda bir kimseye bir lafızla verdiği mana o kimse için o anda Allah'ın maksadıdır. Yoksa bu, Allah'ın o ayetle kastettiği mutlak maksadın verilen o mana olduğunu göstermez. Yine daha önce geçtiği üzere sıfatların değişmesiyle lafızların manası da değişmektedir. Bu, farklı nitelikteki kişilerin lafzın karşısındaki durumlarını ve anlayışlarındaki farklılığı ifade ettiği gibi, aynı kişinin farklı niteliklere bürünmesiyle aynı lafızdan farklı şeyler anlamasını da ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî, kendiliğinden inen ile Allah'ın bazı kullarının talebi üzerine inen ilâhî hükümleri birbirinden ayırır. Kadınların yüzünün örtülüp örtülmeyeceğiyle ilgili mevzu hakkında konuşurken bu hususta şöyle der: "Şayet, kadınların örtülmesi asıl olsa idi ihramda kadına 'yüzünü örtme' denilmezdi. Örtünme ayetinin kendiliğinden (ibtidaen) inmediğini görmüyor musun? O ve onun dışındaki birtakım ayetler, bazı mahlûkların duası/isteği sebebiyle indirilmiştir. Şer'î hükümlerin çoğu kevnî sebepler nedeniyle indirilmiştir. Eğer bu sebepler olmasaydı Allah Teâlâ o konuda indirdiklerini indirmezdi. Bu nedenle Allah ehli, ibtidaî olan ilâhî hüküm ile Allah'ın bazı kullarının talebi üzerine inen ilâhî hükümleri birbirinden ayırır." Bu hükümlerin farklı olduklarına dikkat çeken İbnü'l-Arabî, kendisine kulak veren salıklara seslenir. Allah'ın bazı şeyleri kullarının isteklerine göre indirmiş olmasının kendilerini şaşırtmaması gerektiği hususunda onları uyarır ve Allah'ın hangi şekilde olursa olsun indirdiği bütün hükümlere sarılmaları gerektiğini belirtir. Bu, mü'min olmanın şartıdır.⁸⁹

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/37.

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/208; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 323-324.

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/529-530.

Allah'tan şeriatın maksatlarını anlamayı talep ettiği daha sonraki ifadelerinden anladığımızı göre İbnü'l-Arabî'nin böyle bir izah yapıp ibtidaî hüküm ile kulların istekleri doğrultusunda inen hükmü ayırması, şeriatın maksatlarını (makâsîdü's-şerîa) anlama çabasına matuftur. Yoksa hükmün uygulanması noktasında bir ayırım ifade etmemektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'ın manalarını idrak etmek için ona Hz. Peygamber'e indirilmiş olması açısından bakmak gerekir; Araplara indirilmiş olması açısından değil. Çünkü Kur'ân, Allah Resulü'nün dili ile apaçık Arapça olarak indirilmiştir. Rûhu'l-Emîn yani Cebrail, onu Hz. Muhammed'in kalbine indirmiştir. Hz. Peygamber de onunla uyaranlardan yani öğretenlerden olmuştur. Kur'ân hakkında Hz. Peygamber'in kendisiyle konuştuğu metin olması bakımından konuştuğunda bu anlayış düzeyinden Peygamber'den dinleyenin anlayışına yükselirsin. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre hitap dinleyene göredir, konuşana göre değil. Bu nedenle Peygamber'in Kur'ân'dan duyduğu ve anladığı şey, kendilerine Kur'ân okuduğunda ümmetinden duyanların anladığı şey değildir. İbnü'l-Arabî buranın devamında bunun ince bir mesele olduğunu ve kendisinden önce kimseden bu meseleyi duymadığını belirtiyor. Ayrıca bunun garip bir konu olduğunu ve bazı kapalılıklar içerdiğini itiraf ediyor.⁹⁰

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumu hakkındaki görüşleri özetle anlattığımız gibidir. Bu bilgiler aynı zamanda onun Kur'ân'a nasıl baktığı, onu nasıl anladığı, anlarken nelere dikkat ettiği gibi birtakım hususları da ortaya koymaktadır. Tefsir tarihçileri genellikle İbnü'l-Arabî'nin yetenekli bir müfessir olduğu kanaatindedirler. Ancak bazı ayetlerin içerdiği tasavvufî anlamları ince bir üslûpla dile getirmesini olumlu kabul ederlerken, bazı tevillerindeki dil kaidelerini zorlayacak hatta yok sayacak tarzda aşırı yorumlarını olumsuz bulmuşlardır.⁹¹ Affî (ö. 1966), *Füsûs'a* yazdığı mukaddimede İbnü'l-Arabî'nin istediği manaları ayet ve hadislerden çıkarmak için özel bir tevil yöntemine sahip olduğunu söylemiştir. Bunun için eğer ayetin zâhiri onun görüşünü destekliyorsa, ayet teşbih ve teccime yönelik olsa bile onu aldığını; eğer görüşünü destekleyen bir şey yoksa o zaman da ayeti zâhirî anlamın dışında başka bir manaya çektiğini ifade etmiş, böyle durumlarda onun yorumlarını zorlamalı ve ölçsüz bulmuştur.⁹² Affî'nin düşüncelerinin benzerini Goldziher (ö. 1921) de dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yorumlarının tek boyutlu ve çeşitlilikten uzak olduğunu iddia eden Goldziher, onun sade anlatımlı Kur'ân kıssalarına fantastik ve gizemli yorumlar getirdiğini, tartışmalı yorumlarına destek bulmak için kimi zaman lafzın açık anlamına aykırı düşecek oldukça cüretkâr etimolojik uyarlamalar ve dilsel bağlar tedarik etmeye çabaladığını, kendi bakış açısına uydurmak için nasların manasını tahrif ettiğini ileri sürmüştür.⁹³ Nasr Hâmid (ö. 2010), Goldziher'in değerlendirmelerini düşünce-metin arasındaki karşılıklı etkileşimi göz önünde bulundurmadığı ve sadece mutasavvıfların fikirlerine dinî bir meşruluk kazandırmak için metni nasıl tahrif ettiklerini gösterme gayesi taşıdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Ayrıca Goldziher'in, değerlendirmelerini aslında Kâşânî'ye (ö. 736/1335) ait olduğu hâlde İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen tefsirden alıntılar üzerinde yaptığını da belirtmiştir.⁹⁴ Tasavvufî tefsirleri sûfî-işârî tefsir ve sûfî-nazarî tefsir diye ikiye ayıran Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) de İbnü'l-Arabî'nin yorumlarını sûfî-nazarî tefsir kategorisinde değerlendirmiştir. Ona göre bu grupta yer alan yorumcular tasavvufî görüşlerini felsefî nazariyelerle desteklemiş, Kur'ân'ı da bu felsefî görüşleriyle tefsir etmişlerdir. Zehebî, aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin de ayetleri kendi nazariyesine uygun şekilde açıkladığını, ayetin zâhirine uygun olmayan açıklamalar yaptığını, hatta bunun için nahiv kurallarını kendi sûfî nazariyesine uygun düşecek şekilde kullandığını ileri sürmüş ve vahdet-i vücûd nazariyesi üzerine ikame edildiğini düşündüğü bu yorumları

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/210.

⁹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/506.

⁹² Ebu'l-Alâ Affî, *Füsûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât aleyh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946), 13.

⁹³ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 247-271.

⁹⁴ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, 28.

makbul saymamıştır.⁹⁵ Genelde mutasavvıflara özelde ise İbnü'l-Arabî'ye yönelik bu eleştiriler, temelde onun Kur'ân'ı kendi düşüncelerine uygun gelecek şekilde yorumladığı, başka bir deyişle düşüncelerini Kur'ân'a söylediği noktasında birleşmektedir. Süleyman Ateş ise onunla birlikte, işârî tefsirin tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girdiğini ve çok aşırı teviller yapılmaya başlandığını, basit manada zühdi tefsirler yerine gayet kompleks felsefi tefsirler devrinin açıldığını öne sürmüştür.⁹⁶ Böylece tasavvufî tefsirlerin evrilmesinde İbnü'l-Arabî'nin etkisine işaret etmiştir.

Süleyman Ateş'in tespitini bir kenara bırakırsak -Bu tespit de ayrıca tartışılabilir. Ancak biz burada yorum yöntemine yönelik eleştirileri değerlendiriyoruz.- İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasını ve Kur'ân anlayışını göz önünde bulundurmadan bazı hususi yorum örnekleri üzerinden yapılan bu izahlar görebildiğimiz kadarıyla gerçeği yansıtmamaktadır. Zira İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ayetlerine getirdiği yorum örneklerini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için evvela onun Kur'ân anlayışını akılda tutmak gerekir. O Kur'ân'a varlık, bilgi, insan ve âlem anlayışı ile bir bütünlük içinde bakar. Kur'ân'ı bunlardan kopuk sadece okunması ve anlaşılması gereken bir metin olarak görmez. Âlem, insan ve Kur'ân'ı bir hakikatin farklı tecellileri olarak görür. Bu yüzden metni anlamak ona göre insanın kendisi ve âlemi anlamasıyla paralel bir şekilde ilerlemektedir. İnsan Allah'a giden yolda ne kadar mesafe kateder, kendini ve âlemi ne kadar doğru anlamlandırırsa metni de o düzeyde anlayabilecektir. Çünkü metni anlamak salt akılla ilgili değildir. Ayrıca ona göre insanın manevî gelişimine paralel olarak metnin anlamının Hakk tarafından öğretilmesi de söz konusudur. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin metin ile insan arasında dinamik bir ilişki kurduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun bazen metnin zâhirine bazen de arka planına yönelmesi bu devam eden yolculuk süresince değişen hâle ilgili olsa gerektir. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a yaklaşımındaki bu küllî bakış açısı göz önünde bulundurulmadığında onun yorum biçimini anlamak da güçleşecektir. Ömer Nasuhî Bilmen'in (ö. 1971) İbnü'l-Arabî'nin tefsirciliğiyle ilgili yaptığı izah bizce daha doğru görünmektedir: "Muhyiddîn-i Arabî, hem tefsire ait ilimlere layıkı ile vâkıf hem de tasavvuf ilminde bi-hakkın mütehasıs olduğu cihetle tefsire ait yazılarında hem müfessirlerin mesleğini takip ederek âlimane beyanatta bulunmuş hem de sûfîyenin tarikına salık olarak pek mutasavvifane teviller, tevcihler serdetmiştir."⁹⁷ Ayrıca Kur'ân'a özgün bakışı, onu müfessirlerin ekserisinde bulamayacağımız yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Bu yönüyle de tefsir ilmi ve imkânları içerisinde yorumlanmasında zorluk çekilen bazı ayetler onun ortaya koyduğu özgün bakış açısı neticesinde daha anlaşılır bir hâle gelebilmektedir.⁹⁸

Son olarak İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân vahyi ile alakalı özgün bir düşüncesini dile getirip çalışmamızı sonlandırmak istiyoruz: "Melek peygambere iki şekilde gelir. Ya vahyi onun kalbine indirir -ki bu inişte hâlleri farklı farklıdır- ya da dışarıdan bir beden suretinde gelir. Bu hâlde getirmiş olduğu şeyi onun kulağına aktarır o da duyar veya onun gözüne aktarır o da görür. Görmeden de duymadan hâsıl olan şeyin aynısı hâsıl olur. Diğer duyu güçleri için de aynı şey geçerlidir. Bu Allah Resulü ile kapanmış bir kapıdır. Bir kimsenin bu Muhammedî şeriatı neshedecek bir şeriat ile Allah'a ibadet etmesine imkân yoktur."⁹⁹ İbnü'l-Arabî, burada meleğin vahyi dışarıdan bir beden suretinde getirdiğinde, getirdiği şeyi duyma ve görme duyusu ile peygambere aktardığı gibi diğer hissî kuvvetler aracılığı ile de aktardığını söylemektedir. O zaman peygamberin vahye muhataplığı sadece duyma muhataplığı değildir. Bu orijinal bir bakış açısıdır.

⁹⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 2/251-259.

⁹⁶ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 167.

⁹⁷ Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 2/505.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî'nin özgün bazı yorumları için bk. Sak, *İbnü'l-Arabî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, 385-400.

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/229.

Sonuç

Tarih boyunca ulema tarafından Kur'ân'ın özellikleri göz önünde bulundurularak pek çok tanımı yapılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin doğrudan yaptığı bir Kur'ân tanımına rastlayamadık. Ancak onun Kur'ân hakkındaki ifadelerinden çıkardığımız tarifinin ulemanın Kur'ân tanımları ile örtüştüğü görülmektedir.

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın özelliklerinden Allah'ın kelamı olması üzerinde çokça durur. Ona göre Kur'ân, Allah'ın kelam sıfatının tecellisidir. Bu anlayış onu Kur'ân'ın kadîm olduğu kabulüne götürür. Bununla beraber Kur'ân'ın kendisine indirilenler nezdinde hâdis olduğunu da belirtir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışın izleri görülmektedir. Çünkü ona göre mevcûdâtın bir kıdeme bir de hudûse bakan iki yönü vardır. Bunlar da Allah'ın ilminde bulunmaları itibarıyla kadîm iken zuhura çıkmaları itibarıyla hâdistirler.

Ona göre Kur'ân'ın öne çıkan özelliklerinden biri de toplayıcı olmasıdır. Kur'ân kelimesinin anlamlarından birinin de bu olduğuna dikkat çeker. Kendisinden önce indirilen kitaplardaki ilimleri ihtiva ettiği gibi bundan daha fazlasını da içermektedir. Bu yönüyle Kur'ân'ın kuşatıcılığının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kemal derecesi ve kuşatıcılığına uygun düştüğünü belirtir.

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın lafzına derin bir hürmet ve hassasiyet gösterir. Lafzın ötesinde çıkarılacak anlamların lafzın müsaade ettiği çerçevede olması gerektiğini savunur. İbare ile uyumlu olmayan manaları kabul etmez. Batınî anlamın zahiri anlam üzerine kurulması gerektiğini belirtir. İkisi arasındaki bulunması gereken uyuma dikkat çeker. O, derindeki anlamı bulmak adına lafzın zahirini iptal edilmesine karşı çıkar.

İbnü'l-Arabî'nin dinî metin tasavvuru ile varlık tasavvuru paralellik arz etmektedir. Buna göre metin, dil yoluyla tecelli eden varlıktır. Nasıl ki varlık, değişik mertebe ve seviyelere sahipse benzer şekilde metin de zâhir, bâtın, had ve matla'dan oluşmaktadır. O yüzden metnin yorumu varlığın yorumundan ayrılmaz. Ona göre varlık Allah'ın âlemdeki kevnî kelimeleri, Kur'ân ise kitâbî kelimeleridir. Bunları bir hakikatin farklı görünümüleri olarak düşünür. Bu bakımdan insanın kendine ve kâinata bakış açısı ve manevî gelişim süreci Kur'ân'ı anlamasında temel bir fonksiyona sahiptir. Ayrıca Allah'ın kainattaki kelimeleri nasıl tükenmez ve sınırsızsa aynı şekilde sınırlı sayıdaki Kur'ân kelimeleri de sınırsız anlamlar içermektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân ayetlerindeki manaların çok olmasının bir sebebi muhatapların farklılaşması iken, bir diğer sebebi ise kelamın Allah'a ait olmasıdır. Nasıl ki Allah'a izafe edilen diğer sıfatlar için bir sınırdan söz edilemezse aynı şekilde Allah'ın kelam sıfatının bir tecellisi olan Kur'ân'ın da manası için bir sınırdan söz edilemez. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ayetlerin birden çok veçhinin bulunduğunu ve hepsinin Allah'ın maksudu olduğunu söylemiştir. Allah'ın bir kelimeyi kullandığında o kelimenin bütün medlullerini bileceğini ve hepsini kastetmiş olabileceğini dile getirmiştir. Dolayısıyla ona göre insanlar, birbirilerinden farklı olmakla birlikte o medlullerden birini anladıklarında hepsi doğruyu anlamış demektir. O hâlde kelimenin medlulleri arasında bulunduğu müddetçe her anlayış diğerlerinden farklı olsa bile doğrudur.

Ona göre Kur'ân her dem taze ve canlıdır. Kur'ân'ın okuyan kimsenin kalbine indiğini ve bu bakımdan da onun inişinin sürekli olduğunu ifade eder. Bu inişi teşri düzeyinde bir iniş olarak görmez. Çünkü teşri düzeydeki iniş, Hz. Peygamber ile tamamlanmıştır. Ancak Kur'ân'ın tarif/tefsir etme düzeyinde evliyanın kalbine inişi süreklidir.

İbnü'l-Arabî, harflerin ve lafızların görünen zâhirî boyutlarının ötesinde hakikatlerinin ve bizatihi "varlık/ayn"larının bulunduğunu ifade eder. Ayet ve sûrelerin tecessüm etmiş suretlerinden bahseder. Kur'ân'da ve hadislerde zikredilen her lafzın bir

“aynından/hakikatinden” ve bu hakikatlerin sureta bulunduğu bir düzlemin varlığından söz eder.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın her dem taze ve canlı olduğunu söyleyerek okuyucu ile Kur'ân arasında canlı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmesi, Kur'ân metnini diğer insan ürünü metinler gibi algılayan ve onlar gibi anlamaya çalışan modern zihniyet için; Kur'ân'daki harflerin ve lafızların görünen zahirî boyutlarının ötesinde hakikatlerinin ve bizatihi “varlık/ayn”larının bulunduğunu ifade edip ayet ve sûrelerin tecessüm etmiş suretlerinden bahsetmesi, “Anlamıyorsak neden Kur'ân'ın Arapçasını okuyoruz ki, anladığımız dilde okuyalım.” gibi söylemlerle ortaya çıkan ve Kur'ân'ı sadece anlaşılması gereken bir metin olarak gören modern zihniyet için ufuk açıcı teklifler sunmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ibrelerinin anlam katmanlarının bulunduğu ve manasının sınırsız olduğu yönündeki izahları, modernitenin getirdiği düşünce planındaki tek tipleşmenin bir tezahürü olarak Kur'ân ayetlerinin de “bir ve doğru anlam”ının olduğu şeklindeki algıya cevap niteliğindedir. Onun Kur'ân'ın mahiyetini ve varlıkla ilişkisini göz önünde bulundurarak yaptığı bu açıklamalarının, modern Kur'ân tasavvurunun restorasyonuna katkı sunacağı düşünülmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabî -Kibrit-i Ahmer'in Peşinde-*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *Füsûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât aleyh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946.
- Affî, Ebu'l-Alâ. "İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye isimli Eseri". çev. Ekrem Demirli. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık. *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, ts.
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnâûd, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Bahru'z-Zehhâr el-Ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Câmî 'alâ Füsûsu'l-Hikem*. thk. 'Asım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Klâsiklerimiz/X: 'el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/11 (2003), 407-444.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Felsefetü't-Te'vîl -Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî-*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân-". çev. Ömer Özsoy. *İslâmiyât* II/3 (1999), 15-38.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Görener, İbrahim. *Bir Tefsirin Serüveni*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2010.
- Hakîm en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hakîm, Su'âd el-. *el-Mu'cemü's-Sûfî*. Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981.
- Heysemî, Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hilmi, Mehmed Receb. *İbn Arabî'nin Menâkıbi*. çev. Mahmut Kanık. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Hirtenstein, Stephen. *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Îcâzü'l-Beyân fi't-Terceme ani'l-Kur'ân". *Rahmetün mine'r-Rahmân fi Tefsîri ve İşârâtî'l-Kur'ân*. nşr. Mahmûd Mahmûd el-Ğurâb. Dimeşk: Matbaatü Nadr, 1989.
- Kılıç, Mahmud Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/251-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2010.
- Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, ts.
- Palacios, Miguel Asin. *İbn Arabî Hayatuhu ve Mezhebuhu*. çev. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'l-Enculu'l-Mısıryye, 1965.
- Sak, Hasan İslam. *İbnü'l-Arabî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı El-Fütûhatü'l-Mekkiyye Örneği*. İnsan Yayınları, 2023.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Subhî Sâlih. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1977.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Ebû Hafs Sami b. el-'Arabî el-Eşerî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

Araplarda Şiir: Kadîm Edebî Türün Üretimi ve Gelişimini Sağlayan Amiller

Ferruh KAHRAMAN ^{ID}

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
Assoc. Prof., Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric, Izmir, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5104-8325> | ROD ID: <https://ror.org/01rpe9k96>
ferruh.kahraman@deu.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 08.04.2024

Kabul: 13.06.2024

Yayın: 30.06.2024

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belagati,
Arap Edebiyatı,
Şiir,
Kadim Edebî Tür,
Sözel.

Bu çalışmanın konusu, Araplarda şiirdir. Şiir kavramı doğal olarak sanata işaret etmektedir. Araplarda görsel ve sahne sanatları gelişse de edebî sanatlar daha fazla gelişmiştir. Özellikle edebî sanatlar içerisinde yer alan şiirin Araplarda ayrı bir yeri vardır. Tarihsel ve toplumsal bir ürün olan şiir, içinde üretildiği sosyal, ekonomik ve siyasi koşullardan ayrı düşünülemez. Toplumlar, mekânlar ve zamanlar değişse de sanat, her daim toplumsal yaşamla, ekonomi ve siyasetle sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Sanatçı bir eser ortaya koymak istediğinde onun üretimi içinde yaşadığı toplum, mekân ve dönemden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle Arap şiirinin oluşumunda gündelik yaşam, ekonomi ve siyasetin yanı sıra, tarih, din, dil, coğrafya gibi kültürel alt yapılar da etkili olmuştur. Arap coğrafyasında şairler, tarih boyunca ekonomik güce sahip olan kesimin desteğiyle var olmuştur. Tacirler, asiller ve din adamları şairleri ve şiiri daima desteklemişlerdir. Şairler Arap tacirler ve asiller tarafından desteklendiği için şiir müsabakaları ekonomik faaliyetlerin merkezi panayirlarda gerçekleştirilmiştir. Bu ekonomik destekler şairleri belli ölçüde sınırlasa da tacirlerin siyaset üstü olmalarının yanında Arap yarımadasında siyasi birliğin olamaması da şairleri özgün sanat icra etmeye sevk etmiştir. Arap yarımadasının dinlerin merkezi olması, kadim ve köklü bir tarihe sahip olması, kelime hazinesi ve gramer özelliklerini önceden tamamlayan bir dilin konuşulması ve insanın kendisiyle, doğayla, gökyüzüyle ve hayvanlarıyla baş başa kaldığı geniş çöllerin bulunması da şiirin gelişimini sağlayan diğer amillerdir.

Poetry in Arabs: Factors that Ensuring the Production and Development of the Ancient Literary Genre

Article Info

Abstract

Article History

Received: 08.04.2024

Accepted: 13.06.2024

Published: 30.06.2024

Keywords:

Arabic Language and
Rhetoric,
Arabic Literature,
Poem,
Ancient Literary Genre,
Verbal.

The subject of this study is poetry in Arabs. Poetry is considered one of the literary arts. As a term, poem naturally refers to art. Although visual and performing arts are developed in Arab literature, literary arts are more developed. In particular, poems in literary arts have a different place in Arab literature. As a historical and sociologic product, poem can not be considered apart from the social, economic, and political conditions in which it was produced. Art has always been in contact with social life, economy, and politics even though societies, places, and times change. If an artist wants to produce a work this product can not be separated from the society, place, and times in which he lives. Therefore, cultural elements such as history, religion, language, and geography are influential in the formation of Arabic poem as well as daily life, economy, and politics. Poems have existed in Arab geography with supports from higher classes throughout history. Poem competitions occurred at fairs and the centers of cultural activities, because they were supported by merchants, nobels, and reverends. Although the economic support restricted poets to some extent, merchants being free from politics and the lack of political unity in Arabian Peninsula made poets produce more original works. Other reasons for the development of poetry are that the Arabian Peninsula is the centre of religions, has an ancient and deep-rooted history, and the spoken language has completed its vocabulary and grammar rules earlier, there are vast deserts where people can be alone with themselves, nature, sky and their animals.

Atıf/Citation: Kahraman, Ferruh. "Araplarda Şiir: Kadîm Edebî Türün Üretimi ve Gelişimini Sağlayan Amiller". *Akif* 54/1 (2024), 56-76. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.55>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Cahiliye şiiri hakkında çok şey yazılmış ve çok şey söylenmiştir. Ancak Arap şiirinin kökeni, kaynağı, mahiyeti, sürekliliği ve edebî sanatın üretici mekanizmaları gibi konular yeterince sorgulanmamıştır. Öncelikle Arap şiirinin tanımının yeterince yapıldığı bile tartışmalıdır. Zira günümüzde şiir denilince edebî türler içerisinde sadece bir tür akla gelmektedir. Oysa Cahiliye dönemine bakıldığında hem şiir hem de şair günümüzde anlaşılardan daha da ötesini anlatmaktadır. Şair doğa üstü güçler ve cinlerle iletişim kurabilen olağanüstü özelliklere sahip toplumun en kıymetli şahsiyetidir.¹ Aynı durum antik Yunanlılar için de geçerlidir. Eskiden Yunanlılar şaire ilâhî bir nefhanın (nefesin) üflendiğini düşünmekte, şairin bu ilâhî nefesten aldığı güçle şiir söylediğine inanılmaktadır. Şair ve sanatının ilâhî bir özellik taşımasından dolayı Yunanlılar şiiri, binlerce yıl sanat dışı tutmuşlardır.² Modern döneme gelindiğinde ise bazı toplumlar kendilerinin dışındaki kültürleri, çağ dışı kabul etmektedir. Bunlar arasında Müslüman ve Araplar da yer almaktadır. Ancak bilimsel çalışmalarına bakıldığında durumun tam tersi olduğu görülmektedir.

Modern iletişim çalışmalarına bakıldığında kabile dillerinin hepsinin basit olduğu görülmektedir.³ Ancak Araplar da kabile halinde yaşamasına rağmen onların dili çok gelişmiştir. Bu gelişme nasıl sağlanmıştır. Acaba Arapçanın köken dille alakası var mıdır? Köken dille alakası olduğu için mi Arapça gelişmiş bir dildir? Bu lisan Hz. Âdem'e tevkîfî olarak öğretilen dilin bir devamı mıdır? Yoksa Arapçanın vahiy dili olmasından mı kaynaklanmaktadır? Kur'ân'a bakıldığında her ümmete peygamber gönderildiği ifade edilmektedir.⁴ Ancak dinî ve tarihî bilgilere bakıldığında Kur'ân'da adı zikredilen peygamberlerin suhuf ve kitaplarının Arapça ya da ona yakın dillerde indirildiği görülmektedir.⁵

Araplarda şiir denilince meseleye o günün penceresinden bakmak gerekecektir. Zira o dönemde dünya üzerindeki devlet ve millet sayısı günümüze göre daha azdır. Millet ve devletler Mısır, Türk, Çin, Hint, Roma, Bizans ve Sasanî medeniyetlerinden oluşmaktadır. İlerleyen süreçte pek çok kabile genişleyerek yeni milletler oluşturmuştur. Zira Kur'ân, tarih boyunca kabile, kavim ve toplumların sürekli genişlediğine işaret etmektedir.⁶

Bu alanda literatüre gelince Arap şiirinin en önemli konuları medih, hiciv, fahr, tasvir ve hamaset gibi alanlarda bazı tez, kitap ve makale yazıldığı görülmektedir. Ahmed Zağb'ın *Cemâliyyetü's-ş-ri's-şifâhî*⁷ ile Yılmaz'ın, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde*

¹ Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Ağânî* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1974), 2/156, 158; Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *Divânü'l-meânî* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1352/1933), 1/39; Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Lütfi Kazancı (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 201, 202; Nihat Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 9-13.

² George Thomson, *İnsanın Özü*, çev. Celal Üster (İstanbul: Payel Yayınevi, 1998), 79; Wladyslaw Tatarkiewicz, "Classification of Arts in Antiquity", *Journal of the History of Ideas* 24/2 Apr-Jun (1963), 231.

³ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 21, 24; Barry Sanders, *Öküzün A'sı*, çev. Şehnaz Tahir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 43; Marshall McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 111.

⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mü'min 40/78; *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Tekvin 07:1-24.

⁵ Luay Hatem Yağoob, "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 391, 392.

⁶ en-Nisâ 4/1; el-Hucurât 49/13.

⁷ Ahmed Zağb, *Cemâliyyetü's-ş-ri's-şifâhî* (Cezâyir: Câmiatü Yûsuf b. Hidde, Doktora tezi, 2006-2007), 1-410.

*Oynadığı Rol*⁸ adlı doktora seviyesinde tezleri bulunmaktadır. Türkçe olarak Gürkan'ın "Dinin Estetik Değerler Üzerindeki Etkisi: İslâm ve Arap Şiiri Örneği";⁹ Yalar'ın "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi"¹⁰ Bakırcı'nın, "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerlerin Rolü",¹¹ adlı makaleleri sayılabilir. Bu makalede ise daha önceki çalışmalardan farklı olarak kadîm Arap şiirini üreten mekanizmalar üzerinde durulmuştur. Şiir Araplarda gelişmiştir, ancak neden ve niçin gelişmiştir? Bunun toplum, dil, din, coğrafya, tarih ve kültürel mirasla alakası var mıdır? Sanatın refah seviyesi, gelişmişlik, ekonomi ve iktidar güçleriyle ilişkisi ne ölçüdedir?¹² Zira şiir basit bir edebî tür de değildir. Şiirin psikolojik, insanî gelişmişlik, ilham, hayal ve soyut düşünme gücü ile hâdiselere farklı bir bakış açısıyla bakma gibi farklı özellikleri de vardır. Araplar milâdî ilk yüzyıllarda soyut düşünceye sahip olmalarına rağmen 19. yüzyılda Batıda ortaya çıkan pozitivizm, natüralizm ve materyalizm gibi felsefî kuramlar bile metafiziği ve soyut alemleri reddetmiştir. Arap şiirinin gelişimine coğrafya, toplumsal yapı, siyasî düzen, kültürel özellikler ile dinî ve tarihî miras da etkilidir.

1. Sanatın Üretimi

Edebiyatçılar ve kültür tarihçileri sanatı edebî, görsel ve sahne olmak üzere başlıca üçe ayırmaktadırlar. Bu sanatlar içerisinde şiir, edebî sanatların en kadîmi ve en önemlisi olarak kabul edilmektedir.¹³ Çeşidi ne olursa olsun her sanatın toplum, tarih, ekonomi ve iktidarla yakın ilişkisi vardır. Zaman, mekân ve şartlar değişse de sanat her zaman gündelik hayat, ekonomi ve iktidarla etkileşim halinde olmuştur. Her sanatçı eserini üretirken az ya da çok gündelik yaşamdan, ekonomik seviyeden ve iktidarın yapısından etkilenmiştir. Bu kaide geçmişte geçerli olduğu gibi günümüz için de geçerlidir. Kadîm Arap toplumunda edebî sanatlar, bunlar içerisinde de özellikle şiir gelişmiştir. Şiirin gelişmesinde yukarıda zikredilen etkenlerin göz ardı edilmemesi gerekir. Bu nedenle sanatın üretiminde toplumsal, kolektif, ekonomik ve siyasî yapı etkili olmaktadır.

1.1. Sanatın Toplumsal ve Kolektif Bir Etkinlik Olması

Sanat üretiminin en önemli özelliği toplumsal ve kolektif bir etkinlik olmasıdır. Sanat, toplumsal ve kolektif bir etkinlik olup gündelik yaşamdan beslenmekle birlikte sıradan etkinliklerden farklı olarak ileri, gelişmiş, yüksek ve estetik üretimler anlamına gelmektedir. Sanatın günümüzde alımlama adı verilen aksetme ve yansıtma özelliği vardır.¹⁴ Yansıtma, gündelik yaşamın, mekânın, mekânın imkanlarının halka anlamlı bir şekilde sunulmasıdır. Sanat kendi içerisinde pek çok özellik içermektedir. Bazı sanat eserleri gündelik yaşama daha fazla yaklaşıp sıradan bir nesneyi; bazı sanat eserleri de toplumdan uzak elit ve farklı kesimlerin değerlerini konu edinmektedir.¹⁵ Ancak şartlar ne olursa olsun her sanat eseri, içinde geliştiği toplumsal, kültürel, tarihî, ekonomik ve iktidar koşullarından ayrı düşünülemez. Sanat aynı zamanda bir toplumun farklı sınıf ve tabakalarıyla iç içe çoğulcu bir özelliğe sahiptir.

⁸ İbrahim Yılmaz, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 1-330.

⁹ Nejdet Gürkan, "Dinin Estetik Değerler Üzerindeki Etkisi: İslâm ve Arap Şiiri Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2005), 125-158.

¹⁰ Mehmet Yalar, "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2002), 103-120.

¹¹ Selami Bakırcı, "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerlerin Rolü", *EKEV*, 7/15, (2003), 179-194.

¹² Evrim Ögüt, "Sanatın Üretimi", *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 148.

¹³ Ömer Ferrûh, *Tarîhu'l-edebî'l-arabî*, 1-6 (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/73; Necîb el-Behbîti, *Tarîhu's-şîri'l-arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1970), 5.

¹⁴ Terry Nichols Clark – Seymour Martin Lipset, "Toplumsal Sınıflar Ölüyor mu?" *Sosyoloji*, çev. Günseli Altaylar (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 287.

¹⁵ Manuel Castels, *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 13.

Sanat edebî, görsel ve sahne olmak üzere başlıca üçe ayrılrsa da bunlar içerisinde edebî sanatların ayrıcalıklı bir yerinin olması gerekir. Zira edebî sanatlar dile, söze ve konuşmaya dayanmaktadır. Dil, söz ve konuşma da sadece insanlara has özelliklerdir. Görsel sanatları doğada bulmak mümkündür. Hatta görsel sanatların asılları ve orijinaleri doğada olup bu sanatlar tabiatın taklidinden başka bir şey değildir. Sahne sanatları da büyük ölçüde insanların, toplumların ve doğadaki varlıkların taklidine dayanmaktadır.

Edebî sanatların da kendi içerisinde bir hiyerarşisi vardır ki bunlar içerisinde şiir daha etkilidir. Bu etkiden dolayı kadîm milletler şiire hep farklı yaklaşmışlardır. Antik Yunanda şiir, tanrısal bir ruh, nefes ve esinlenme olarak kabul edilmekte ve insan ürünü sanatlardan üstün bir konuma yerleştirilmektedir. Bu genel kabul Batı düşüncesinde binlerce yıl sanatı tanımlamada belirleyici olmuş; şiir ilâhî özelliğinden dolayı sanatın dışında tutulmuştur.¹⁶ İlâhî olmasa bile Cahiliye Araplarında da şiir birtakım doğa üstü güçlere dayandırılmıştır.¹⁷ Ancak Araplarda şiirin sanat olarak kabul edilmesi çok eski tarihlere dayanmaktadır. Mevcut ampirik verilere göre şiirin estetik bir olgu olarak ortaya çıkışı Cahiliye dönemi Araplarına rastlarsa da bu eserlerin mükemmel olgunlukta olması tarihinin daha da gerilerine gittiğini göstermektedir.¹⁸ Maalesef Câhiz (öl. 255/869), bu konuda yanılmakta olup şiirin Cahiliye dönemine yakın bir dönemde sanat olarak görüldüğünü ifade etmektedir.¹⁹ Câhiz, bunu günümüze kadar ulaşan şiirlere bakarak söylemiş olmalıdır. Ancak elimizde bulunan eserlerin mükemmel bir özellik taşıması, daha eski dönemlerde geliştiğini göstermektedir. Zira usta bir sanatçının nasıl bebeklik, çocukluk, gençlik, çiraklık, kalfalık ve ustalık dönemleri varsa şiirin de böyle değişik gelişim süreçleri olmalıdır. Zira bir sanatın bir anda mükemmel ve olgun bir şekilde ortaya çıkması eşyanın tabiatına terstir. Cahiliye döneminden günümüze ulaşan şiirlerin vezin, ölçü, lafız ve mana dengesiyle, ileri estetik ve olgun özelliklere sahip olması, bunların uzun bir serüvenden geçtiğini göstermektedir. Nitekim Ömer Ferrûh (öl. 1987) ile Necîb Behbîtî gibi dilbilimciler şiirin tarihini Hz. Hûd kavmi gibi Arabü'l-baîdelere kadar geriye götürmektedirler.²⁰ İnsanî bir özellik, ilham, his ve duygu aktarımı olan şiir, tarihin her döneminde estetik kaygılarla icrâ edilmiş olmalıdır. Ancak sanat, çoğu toplumda son asırlara kadar zanaat olarak kabul edilmekte olup sanatçının bir demirci, bir nalbant, bir terzi ve bir ayakkabıcından farkı yoktur. Zira sanat, zanaatlar gibi toplumsal ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkmış işlevsel bir değer taşımaktadır. Geçmişin işlevsel bir etkinlik olarak ortaya çıkardığı sanatlara günümüzde daha çok estetik bir üretim olarak bakılmaktadır. Günümüzde müzelerde çok değerli bir eser olarak sergilenen sanat ürünlerinin pek çoğu, döneminde toplumsal ihtiyaçları karşılamak üzere üretilmiştir.²¹ Mesela müzede sergilenen bir küp, tabak ve çömlek gibi eşyalar, zamanında bir ihtiyacı karşılamakta, sadece içecek ve yiyecek kabı olarak kullanılmaktadır. Dinî bir ibadet ya da saray sohbeti için hazırlanmış bir müzik, bir tablo ya da bir duyguyu dile getiren şiir, döneminden farklı olarak günümüzde farklı anlamlara sahiptir.²² Tarihin ilk dönemlerinde sanat, gündelik hayatla yakın bir ilişki halinde ve estetik kaygılardan uzak olarak üretilmektedir.²³ Buna göre ilk insanlar döneminde sanat, toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası ve gündelik ihtiyaçların bir tezahürüdür. Pozitif ve materyalist bilim paradigmaları, dinî verileri toptan inkâr ettiği için bilimsel açıklamalarını doğada bulduğu

¹⁶ Thomson, *İnsanın Özü*, 79; Tatarkiewicz, "Classification of Arts in Antiquity", 231.

¹⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Ağânî*, 2/156, 158; Askerî, *Divânü'l-meânî*, 1/39; Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, 201, 202; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9-13.

¹⁸ Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 24/562.

¹⁹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, 1-7 (Kahire: Dâru'l-Meşrik, 1987), 1/74.

²⁰ Ömer Ferrûh, *Tarihu'l-edebi'l-arabi*, 1/73; Necîb el-Behbîtî, *Tarihu's-şi'ri'l-arabi*, 5.

²¹ Öğüt, "Sanatın Üretimi", 148.

²² Öğüt, "Sanatın Üretimi", 148.

²³ Nazan İpşiroğlu – Mazhar İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi* (İzmir: Hayalbaz Kitap, 2010), 18.

birtakım somut veriler üzerinden gerçekleştirmekte ve insanlığın ürettiği ilk sanat örneklerini mağara resimleri olarak kabul etmektedir.²⁴

Modern bilimlerin iddia ettiği gibi tarihin ilk dönemlerine bakıldığında müzik ve dans gibi sanatların kolektif bir eylemle icrâ edilmesi mümkündür. Ancak kadîm Arap şiirine bakıldığında bunun da belli ölçüde kolektif bir icrâ olduğu görülmektedir. Zira ilk çağlarda kabile hayatı yaşayan insanların pek çok etkinliğini kolektif olarak yapması doğaldır ki kabile toplumlarında insanların yardımlaşmadan ayakta kalmaları mümkün değildir.²⁵ Modern bilimler, sanatın zanaattan ayrılma dönemini Rönesans olarak açıklar. Batı'da Rönesans dönemine kadar resim veya heykel gibi sanatlar bir sanatçıdan ziyade atölyede usta, kalfa ve çırak gibi farklı statülerden oluşan bir ekip tarafından yapılmaktadır. Modern toplumlarda bu tarz sanat üretimleri kısmen terkedilse de halk dansları ve ayinler gibi bazı ritüeller hâlâ kolektif olarak yapılmaktadır.²⁶ Sosyolog Howard Becker sanatın kolektif doğasının sadece toplumsal olarak icrâ edilen sanatlarda değil resim ve roman gibi bireysel sanatlarda da bulunduğunu ifade etmektedir. Zira her ne kadar resim ve roman gibi sanatlar, bireysel görülse de tedarikçileri, maddi destekçileri, editör, yayınevi, matbaacı, okur ve eleştirmen gibi pek çok kişi ve sektör tarafından kolektif olarak üretilmektedir. Hatta buna sanat teknolojisinin üretilmesi, kavramlarının geliştirilmesi ve yeni sanatçıların tespit edilip yetiştirilmesi gibi pek çok süreci de ilave etmek mümkündür.²⁷ Bu şartlar bir müzik için de geçerlidir ki bir bestecinin bir ürün verebilmesi için öncelikle nota yazısının, müzik aletinin, çalgıları yapan ustaların ve bu çalgıları çalan sanatçıların olması gerekir. Aynı zamanda bu sanattan anlayan, ilgi duyan, kavramsal dünyası ve vizyonu geniş belli bir kesimin olması da gerekmektedir.²⁸ Zira sanatçı bir toplumun ürünü olup belli bir tarihsel dönemde, belli bir toplumda ve içinde yetiştiği toplumun anlam dünyasına hitap etmektedir.

Edebî sanatlardan olan şiirin de çok zorlu bir uğraş neticesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Şiir, öncelikle ilham, duygu ve düşüncenin ürünüdür. Bunların yanı sıra vezin, üslup, dil ve kayıt gibi pek çok süreci de kapsamaktadır.²⁹ Kadîm Arap şiiri belli ölçüde yazılsa da daha çok şairlerin diğer şairlerin şiirini rivayeti, ravilerin şiir aktarma görevini üstlenmeleri ile kabile üyelerinin kendi şairlerinin şiirlerini ezberleme şekli gibi özelliklerle kolektif bir hüviyete bürünmüştür. Burada özellikle ravilik gibi bir mesleğin olması ve halkın da şiire teveccühü ayrı bir önem arz etmektedir. Şaire bir de devlet desteği ile panayırlar gibi ekonomik ve siyasî güç ilişkileri de dahil olunca kolektiftik boyutu daha da artmaktadır.³⁰

1.2. Sanatın Siyasî ve Ekonomik Bir Etkinlik Olması

Toplum üzerinde karar kılıcı olan siyasîler ile ekonomik gücü elinde bulunduran kesimler sanatçının yaşamı ve ürünü üzerinde önemli rol oynamaktadır. Buna dinî otoriteleri de eklemek mümkündür. Tarihsel süreç içerisinde sanatçılara maddî desteğin en büyüğünü siyasîler ile tüccar kesim vermiştir. Bu hakikat, büyük ölçüde bugün için de geçerlidir.

Arap şiirine bakıldığında şairler tüccar kesim tarafından desteklenmektedir. Şairlerin panayırlarda tacirlerle birlikte olması da buna işaret etmektedir. Ticarî amaçlı düzenlenen

²⁴ İpşiroğlu – İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi*, 18.

²⁵ Ögüt, "Sanatın Üretimi", 146.

²⁶ Ögüt, "Sanatın Üretimi", 146.

²⁷ Howard Saul Becker, *Sanat Dünyaları*, çev. Evren Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 41.

²⁸ Becker, *Sanat Dünyaları*, 43, 44.

²⁹ Janett Wolff, *Sanatın Toplumsal Üretimi*, çev. Ayşegül Demir (İstanbul: Özne Yayınları, 2000), 19.

³⁰ Yâkût el-Hamavî, *Kitâbü mu'cemi'l-buldân*, 1-5 (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.),2/210; Ebu'l-Meâlî Cemaleddin Abdullah b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab*, nşr. Muhammed Behçet, 1-3 (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1314), 1/267; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-arab fî'l-cahiliyye ve'l-İslâm* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1379/1960), 258.

panayırlar aynı zamanda edebî nitelik de taşımaktadır. Zira Cahiliye panayırları denildiğinde akla şiir ve ticaret gelmektedir. Cahiliye dönemi Araplarının büyük ölçüde ticaretle uğraştığı Kur'ân'da da ifade edilmektedir ki iklimsel koşullara bağlı olarak yazın kuzey, kışın da güney ticareti yapılmaktadır.³¹ Bu ticaret sayesinde bazı tacirler çok zengin olmuşlardır.³² Ticaret belki de Araplar için zorunlu bir uğraştır. Zira Hicaz bölgesinin iklim ve coğrafi şartları, Arapları ticarete sevk etmiştir. Tarımın vahalar dışında neredeyse hiç yapılamadığı bu bölgede, hayvancılık ise kısıtlı olarak yapılmaktadır. İhtiyaçları sınırsız olan bölge insanının hayatta kalma mücadelesinin yanına Kâbe gibi dinî bir merkez de eklenince ticaret tek çıkış yolu olmuştur. Ticaret zenginlik getirmiş, bu zenginlik boş zamanı, boş zaman da sanata imkân hazırlamıştır. Zenginlik de şairlerin desteklenmesini sağlamıştır. Turizmin önemi düşünüldüğünde hac da bir nevi inanç turizmidir.

Arap yarımadasının pek çok bölgesinde haram aylarında, kutsal zaman diliminde ve kutsal mekanlarda onlarca panayır düzenlenmiştir. Bu panayırlar sadece ticârî amaçlı olmayıp aynı zamanda toplumsal barış ve kültürel amaçlıdır. Panayırlarda ticârî etkinlikler kadar şiir müsabakaları da yapılmaktadır. Şiir yarışmalarının başka bir yerde değil de ticârî bir yerde ve tacirler arasında gerçekleşmesi şairlerin tüccar tarafından desteklendiği anlamına gelmektedir. Yarımada'nın değişik bölgelerinde Ukâz, Zülmecaz, Dûmetü'l-cendel ve Hubâşe gibi daha onlarca panayır düzenlenmiştir.³³ Bu ticaret merkezlerinin tamamında şiir yarışmaları düzenlense de Ukâz çarşısı şiir müsabakaları için final niteliği taşımaktadır. Diğer panayırlardan farklı olarak burada en az sergi ve dükkanlar kadar şiir yarışma platformları, şair ve jüri çadırları ile diğer heyetlere özel mekânlar ayrılmıştır.³⁴ Zülkade'nin son gününde Arafat ve Müzdelife'de düzenlenen Mecenne ve Zülmecâz panayırları da şiirler din arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Zira bu iki panayırdaki aynı zamanda Arafat ve Müzdelife'de vakfeye durulmuş, akabinde Kâbe tavaf edilmiştir.³⁵

Sanat üretiminin gerçekleşebilmesi için belli bir refah düzeyinin, bunlar için ayrılması gereken belli bir zamanın ve harcamalar için gerekli bir maddî desteğin olması gerekir. Arap toplumunda şiirin gelişmesinde; Mekke, Taif, Sana ve Medine gibi şehir devletlerinin maddî refahı, Hîre, Gassânî, Kinde ve Lahmî gibi Arap devletlerinin şaire verdiği malî destek, Arap kabilelerinin şiire duyduğu ilgi ile toplumda cârî olan kölelik düzeni önemli faktörlerdir. Tarihî kaynaklara bakıldığında Hîre devlet yetkililerinin şairleri desteklediği görülmüştür. Muallaka şairlerinden Evs b. Hacer (öl. 620), Amr b. Kami'a (öl. 538), Abîd b. el-Abras (öl. 555), el-Mümezzik el-Abdî (öl. 553), Nâbiğa ez-Zubyânî, A'şa ve Lebîd b. Rebî'a gibi büyük şairler Hîre emirlerinden destek görmüşlerdir.³⁶ Hassân b. Sâbit, Gassânî sarayına yakınlığı ile bilinen meşhur şairdir. Hatta bir müddet Gassânî sarayında ikamet etmiştir.³⁷ Alkame el-Fahl (öl. 625) de bu devletten destek gören şairler arasındadır.³⁸ Nâbiğa ez-Zubyânî ise hem Hîre hem de Gassânîlerden destek görmüştür.³⁹ Şairleri destekleyen devletlerden bir diğeri de Kindelilerdir. Hatta Meşhur muallaka sahibi İmriü'l-Kays Kinde devletinin yetiştirdiği bir emir, prens şair

³¹ el-Kureyş 106/2.

³² el-Hümeze 104/2.

³³ Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2/210, Afgânî, *Esvâkü'l-arab*, 258.

³⁴ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, nşr. Şükrî Faysal (Dimesşk: Dâru'l-Fikr, 1388/1967), 52; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, 1-2 (Beyrût: Daru's-Sekâfe, 1983), 1/261; İsfehânî, *el-Ağânî*, 9/333, 334; Saîd el-Afgânî, 315, 316; Kudemâ b. Ca'fer, *Nakdü's-şî'r*, nşr. Muhammed Abdülmünim Hafâcî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 92.

³⁵ Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/266; Afgânî, *Esvâkü'l-arab*, 344, 347.

³⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, 1/181.

³⁷ Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divânü Hassân b. Sâbit*, (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 179.

³⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, 1/148.

³⁹ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divânü'n*, 54.

iken Abîd b. el-Abras da Hîrelilerin yanı sıra Kinde devletinden destek gören başka bir ediptir.⁴⁰ Kinde devletinin yardımcı olduğu şairler arasında Bişr b. Ebî Hâzim'in de ismi sayılabilir.⁴¹ Şairlerin siyasî ve tacirler tarafından desteklenmesi pek çok toplumda görülmektedir.

Antik Yunan'da da tiyatro, Atina şehir devletinin refah düzeyinden, sanatçıyı desteklemesinden ve köleci toplum yapısından ayrı düşünülemez.⁴² Rönesans döneminde İtalya'da sanatçılar şehir devletlerine, siyasî, ekonomik ve kültürel hayata hâkim olan tacirler tarafından desteklenmiştir. Yüksek kültüre ait önemli göstergelerden opera, Floransa'yı yönetimi altında tutan tacir ve banker Medici ailesinin bir ferdi olan Maria de Medici'yle Fransa krallarından 14. Henri'nin evlilik töreni için hazırlanmıştır.⁴³ Tarih boyunca sanatçılar yaşamlarını sürdürebilmek için siyasî ve ekonomik gücün beklentilerini karşılamak zorunda kalmışlardır. Zira kadîm sanat eserlerine bakıldığında bunların ya devlet ya da ekonomik gücü elinde bulunduran kesimler tarafından desteklendiği görülmektedir.

2. Arap Şiirinin Gelişimini Hazırlayan Amiller

Şiir, edebî sanatlar içerisinde yer almaktadır. Edebî sanatlar içerisinde de şiirin ayırıcı bir özelliği vardır. Şiirin ayırıcı özelliği, sadece insana has olan düşünme ve düşündüğünü konuşma ve dille ifade ediyor olmasıdır. İletişim tüm canlılar arasında müşterek bir özellik olsa da telaffuzla iletişim sadece insanlara has bir özelliktir. Şiir, hikâye ve roman gibi edebî sanatlar dile ve dilin ileri seviyede kullanımına dayanmaktadır. Modern araştırmacılara göre sözlü gelenekle aktarılan şiir, hikâye, destan ve masal gibi ürünler edebî sanatların atası olarak kabul edilmekte; Gılgamış destanı da ulaşılan ilk edebî sanatların örneklerinden birini oluşturmaktadır.⁴⁴ İnsanlığın ilk edebî sanatları da sözel olarak ortaya çıkmış ve binlerce yıl sözlü olarak aktarılmıştır.⁴⁵ Ancak Kur'ân'a bakıldığında Gılgamış destanı gibi edebî sanatlardan daha önce Hz. Âdem'e vahiylerin indirildiği bildirilmektedir.⁴⁶ Bunun yanında bir âyette ilk çağlarda yaşamış peygamberler dahil pek çok elçiye vahiy, kitap ve hikmet verildiği bildirilir.⁴⁷

Arap şiirinin gelişimini hazırlayan amillere bakıldığında ilk olarak Hicazın tarih boyunca insanlığın önemli bir uğrak merkezi olmasıdır. İkinci olarak Arap şiiri ve edebiyatın gelişiminde bölgenin tarihî çok önemlidir ki burada tarih en az Hz. İbrâhîm'e kadar geri götürülebilmektedir. Hatta Hz. İsmâîl döneminde Yemen'den gelip Mekke'ye yerleşen Cürhümlüler de dikkate alındığında, Arap tarihini Hz. Hûd'a dayandırmak mümkün iken Kâbe'nin ilk defa Hz. Âdem tarafından yapıldığı rivayetleri göz önünde bulundurulduğunda ise Mekke ve Hicaz tarihini ilk insanlarla beraber başlatmak imkân dahilindedir.⁴⁸ 19. ile 20. yüzyılın hâkim paradigması olan modernitenin kökleri nasıl yüzyıllarca öncesi Rönesansta aranıyorsa; aynı şekilde 1920'lerde son bulan Osmanlı'nın yıkılma sebebi üç yüz yıl öncesi 1600'lü yıllarda aranıyorsa Arap şiirinin gelişmesi de yüzyıllarca hatta binlerce yıl öncesinde aranmalıdır. Bu nedenle Mekke'nin ilk insanların yurdu olabileceği dikkatten kaçırılmamalı ve

⁴⁰ Abîd el-Abras, *Divânü Abîd el-Abras*, nşr. Kerem el-Bustânî (Beyrût: Dâru Sâdır, 1384/1964), 58.

⁴¹ Bişr b. Ebî Hâzim, *Divânü Bişr b. Ebî Hâzim*, nşr. İzzet Hasan (Dimeşk: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1392/1976), 33.

⁴² Ögüt, "Sanatın Üretimi", 148.

⁴³ Ögüt, "Sanatın Üretimi", 148.

⁴⁴ John Gardner – John Maier, *Gilgamesh* (New York: Vintage Books, 1985), 4.

⁴⁵ Thomson, *İnsanın Özü*, 78.

⁴⁶ el-Bakara 2/37, 38.

⁴⁷ el-En'âm 6/89.

⁴⁸ Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/23.

Kâbe gibi dinî bir merkezin de önemi küçümsenmemelidir. Buna coğrafi şartlar ile Arapçanın dil özellikleri de ilave edilmelidir.

2.1. Tarih ve Kültürün Şiire Etkisi

Bilimsel veriler tarihin ilk dönemlerinden itibaren Arap yarımadasında insanların yaşadıklarını göstermektedir.⁴⁹ Modern dönem tarihçileri, bunların kim olduğu konusunda bir şey söyleyemese de⁵⁰ İslâmî kaynaklara bakıldığında Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın Hicaz'da buldukları ve insanlığın tüm dünyaya buradan yayıldıkları ortaya çıkmaktadır.⁵¹

Arap tarihi ve kültürü Hz. Âdem ile Hz. Havvâ, Hûd kavmi ve Semûd toplumlarından sonra Hz. İsmâîl döneminde Mekke'ye yerleştikleri söylenen Cürhümlülerin kökeninde aranmalıdır. Cürhümlülerin ataları Hûd kavmine dayanmaktadır. Hûd kavmi ilk çağ toplumlarından olsa da tarım, hayvancılık, mimarî, şehirleşme ve sanat gibi etkinlerin bu toplumda geliştiği görülmektedir. Üretimlerin sonucunda toplumda refah seviyesi artmış; insanlar boş vakitlerini eğlenceyle değerlendirir olmuşlardır. Âd kavminin sanat, mimari ve eğlenceye ileri olması "Siz her yüksek yere büyük bir bina kurup boş şeyle mi uğraşıyorsunuz"⁵² âyetiyle ifade edilmiştir. Âd kavminin hayvancılık ve tarımda ileri olması ise "Bildığınız bu nimetleri size verene itaat edin, beslediğiniz evcil hayvanları, oğulları, bahçeleri ve akarsuları size o lütfetmiştir!"⁵³ âyetiyle belirtilmiştir. Onların kuraklık karşısında yağmur beklentileri hayvancılık ve tarımla meşgul olduklarının önemli delillerindendir.⁵⁴ Yine bu bölgeye yakın bir yerde Hz. Sâlih'in kavmi olan Semûd yaşamıştır. Semûd kavmi daha çok zanaat, sanat, mimarlık ve şehirleşme konusunda öne çıkmıştır. Onların ziraattaki gelişmişlikleri "Burada bahçelerde, pınar başlarında, ekinler, salkımları tamamen meyve ile dolu hurma bahçeleri içinde ebedi sonsuz kalacağınızı mı zannediyorsunuz?"⁵⁵ âyetiyle ifade edilirken zanaat ve sanat alanındaki gelişmişleri ise "Dağlarda ustalıkla evler oyuyorsunuz?"⁵⁶ şeklinde açıklanmıştır. Semûd kavmi, Âd kavminden aldıkları kültürel mirası daha geliştirip ileri bir seviyeye taşıdıkları için yüksek kültürün timsali şehirleşmeleri, âyette şöyle ifade edilmektedir: "Bir de düşün ki Allah sizi Âd kavmine varis yaptı ve dünyada size çok geniş imkanlar bahsetti. Ovalarda saraylar yapıyor, dağlarda da kayaları oyarak evler inşa ediyorsunuz."⁵⁷ Hicaza yakın bir yerde bulunan Şuayb kavmi de ticaretiyle öne çıkmıştır. Kur'ân'da ifade edildiği gibi Hz. Şuayb'in yaşadığı Medyen'de refah seviyesi artmış, halk ticaret ve ekonomik faaliyetlerde ilerlemiş, iktisat ve matematik gibi ilimler gelişmiş, ticarete çok hassas ölçü ve tartılar kullanılmıştır. Bu nedenle âyetlerde bu toplum için özellikle ölçü ve tartıdaki dürüstlüğe vurgu yapılmıştır.⁵⁸ Yemende de Âd kavminden sonra Sebe' devleti büyük bir uygarlık kurmuştur.⁵⁹ Yine kadim yerleşim

⁴⁹ Hakkı Dursun Yılmaz, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/252.

⁵⁰ Yılmaz, "Arabistan", 3/252.

⁵¹ Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*, (Beyrût : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/99; Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 1/42; Ebû Abdullah el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi'li aḥkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2010), 1/218; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm* (Beyrût: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1413/1993), 1/77; Celalüddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 1/135; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- mesîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/59; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyasu Enbiyâ ve Tevârîhu Hulefâ* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Yayınları,1972), 1/17.

⁵² eş-Şuarâ 26/128-129.

⁵³ eş-Şuarâ 26/132-134.

⁵⁴ Hûd 11/52.

⁵⁵ eş-Şuarâ 26/147, 148.

⁵⁶ eş-Şuarâ 26/128.

⁵⁷ el-A'râf 7/74; Benzer ifade için bk. el-Hicr 15/82; el-Fecr 89/9.

⁵⁸ el-A'râf 7/85; Hûd 11/85; eş-Şuarâ 26/181-183.

⁵⁹ en-Neml 27/22 – 30.

yerlerinden Filistin, Mısır ile Mezopotamya da bölgeye uzak diyarlar değildir. Bu nedenle kadîm medeniyet merkezlerine yakın ve kendisi de önemli bir din ve ticaret merkezi olan Mekke'de sanatların özellikle de edebî sanatların gelişmesi çok doğaldır.

Arapların tarih ve kültürlerinin derinliği muallaka kasidelerine de yansımıştır. Züheyr b. Ebû Sülâmâ şiirinde Arapların tarihini, kadim kavimlerden Cürhümlüler'e hatta Ad ya da Semûd kavmine kadar geri götürmüştür.

فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رِجَالٌ بَنُوهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَجَرَاهِمُ

"Kureyş ve Cürhüm kabilelerinin erkeklerinin inşa ettiği ve etrafında tavaf ettiği Beyt'e/Kâbe'ye yemin olsun ki".⁶⁰

كَأَحْمَرِ عَادٍ تَمَّ ثُرَيْضِعُ فَتَقَطِّمُ فَتُنْتَجِعُ لَكُمْ غِلْمَانُ أَشْأَمَ كُلِّهِمْ

"Savaş size, hepsinin Ad/Semûd kavminin kırmızı benizli evladı Sâlif oğlu Kudar gibi, oğullar dünyaya getirip emzirir ve büyütür."⁶¹

İslâm dışı kaynaklara gelince, Arapların tarihî, ataları ve ilk Arap toplulukları hakkında Tekvin'in 10'uncu ve 11'nci bölümlerinde Hz. Nûh'un Sam adlı oğlunun neslinden türedikleri bilgisi yer almaktadır.⁶² Bu görüş, tufanın küresel olması teorisine dayanmaktadır. Ancak tufanın mahalli olarak gerçekleştiği kabul edildiğinde Ortadoğu ve dünya ırklarının Sâmi olarak adlandırılması anlamsız olmakta; Arapların özellikle de Kahtânîlerin Sâmi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira tufanın mahalli olması, Hz. Nûh döneminde sadece kendi kavminin helak olduğu anlamına gelmekte ve böylece tüm insanlar Hz. Nûh'un oğulları olan Sam, Ham ile Yafes'in soyundan türememektedir.⁶³ Modern materyalist ve pozitif bilim paradigmasına göre ise Arap kelimesine ilk defa Asur kralı Salmanasar (M. Ö. 858-824) yıllarında bir ayaklanmayı anlatan metinde bahsedildiği ifade edilmektedir. Buna göre Gindibu Aribu adında bir şahıs Asurlulara karşı 1000 deve vererek isyancıları desteklemiştir. Bu tür tarihî verilere bakıldığında Asurlulardan daha önce yaşamış olan Sümerler konusunda ihtilaf olsa da Asur ve Babillilerin ataları olan Akadların Arap olma ihtimali çok yüksektir.⁶⁴ Asurlulardan binlerce yıl önce yaşamış; merkezî ve güçlü bir devlet kurmuş olan Akadların Arapçaya yakın bir dil konuştukları da aşikâren⁶⁵ Arap kelimesine ilk defa Asurlular döneminde rastlanması bir çelişki oluşturmaktadır. Yine Akadlardan daha önce yaşamış olan Sümerler Arap olmasa bile yazısı ve diline bakıldığında Arapçaya çok yakın olduğu görülecektir.⁶⁶

Tarihî verilere bakıldığında insanlar Arap yarımadasında özellikle Yemen ve çevresinde yerleşik hayat hüküm sürmekte iken Orta ve Kuzey bölgelerde ise göçebe bir yaşam tarzını benimsemiştir. Göçebe kabileler arasında özel mülkiyet olsa da kıtlık durumlarında özel mülkiyet tanınmaz, meralar ve sular kabilenin ortak malı olarak kullanılmaktadır. Kabilenin yaşlıları arasından seçilen reis, şeyh ve seyyidler kabile içi çatışmaları karara bağlar, ödül ve

⁶⁰ Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'a* (Bayrût: Dâru Sadr, 1972), 72.

⁶¹ Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'a*, 72.

⁶² Tekvin 10/1-32; 11/1-32.

⁶³ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 12/107, 108.

⁶⁴ Hüseyin Sabri Alanyalı, "İlk Çağlar İlk Kültürler", *Kültür Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 27.

⁶⁵ Alanyalı, "İlk Çağlar İlk Kültürler", 27.

⁶⁶ Hakan Sivas, "Eski Mezopotamya Tarihi ve Uygarlığı" *Uygarlık Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 28.

cezalar kabilenin ortak geleneklerine bağılı olarak verilmektedir. Kabileler arası kan davası olsa da intikam ve kısas anlayışı olduğu için kabileler bundan kaçınmaktadır.⁶⁷

Sosyolojik bir olgu olarak tarih ve kültür bir toplumun en bütünleştirici ögesidir. Tarih ve kültür; ortak değerler, duygular, hisler, görüşler eğilimler ve bir denge unsuru olarak ortak bir bilinç oluşturmaktadır. Bu ortak bilinç sayesinde insanlar arası düzen ve süreklilik sağlanmaktadır. Araplarda bu düzen, sınıf ve statü fark etmeksizin şiir sanatıyla sağlanmıştır. Araplarda şiir kültürel hayatın bir parçası olmuş, toplumun ortak duyguların ifadesi için bir araç olarak kullanılmıştır. Şair kavminin duygularını dile getirirken aynı zamanda kavim de şairin şiirine kaynaklık etmiştir. Şairin bir toplumda hangi tabakadan olduğu hiçbir anlam ifade etmemiş; Şenfera (ö. 510) ve Taabeta Şerran (ö. 530) gibi haydut ve yağmacı şairlerle İmriü'l-Kays (ö. 540) gibi bir prens ve Amr b. Külsûm (ö. 600) gibi kabile reisleri arasında bir fark görülmemiştir. Araplarda meşrebi ve mesleği ne olursa olsun her şair, içinde yetiştiği toplumun temsilcisi ve itibarı olmuştur. Kavminin temsilcisi olmasının yanında şair, aynı zamanda bir diplomat, bir âlim, tarihçi, kâhin, sihirbaz, namus bekçisi ve hukuk adamı olmuştur. Hatta şairler meşhur olduktan sonra toplumun medyası görevini de üstlenmiş, kendisiyle ters düşen insanları şiirleriyle rezil rüsva etmişlerdir. Büyük bir kavim olarak Araplar, his, duygu, kahramanlık ve hayale dair belagatlı sözlerden aşırı derecede etkilenmişlerdir. Savaşçılar, düşmanlarına karşı silahlarıyla mukabele derken şairler de hicvi ile karşı tarafla mücadele etmiş, düşman tarafı psikolojik olarak yıkmaya çalışmıştır. Methiyeleriyle de kendi kavmini heyecana getirmiştir. Bu yüzdendir ki inanışa göre şair, olağanüstü gücü ve sihirli sözleriyle çöldeki kötü ruhları harekete geçirir ve düşmanlarını üzerine sürerek onları yok edebilirdi.

2.2. Dinî Yapının Şiire Etkisi

Arap yarımadası, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İbrâhîm, Hz. Lût ve Hz. İsmâîl gibi peygamberler sayesinde hep ilâhî dine aşına ve ilâhî bir dinle iç içe yaşamıştır. Kâbe tarih boyunca yarımada hak dinin sembolü olmuştur. Zamanla hak dinden sapmalar olmuş, insanlar putperestliğe ve doğadaki varlıkların sahibi olan görünmez güçlere inanmaya başlamışlardır. Hatta bu ilâhlar içerisinde pek çok Arap kabilesi tarafından inanılan büyük tanrılar da bulunmaktadır. Her kabilenin dikili taş anlamına gelen nusûbu ile bazı totemleri de bulunmaktadır.⁶⁸

Hz. İbrâhîm, Hz. Lût ve Hz. İsmâîl döneminde tevhid dininin merkezi olan Kâbe, sapma ile birlikte kabilelerin özel putlarıyla şirkin merkezine dönüşmüştür. Değer olarak ise haniflik inancının bazı öğretilerinden kahramanlık, şairlik ve zenginlik gibi temalar önemini korurken yağma ve adam öldürmek gibi suçlar güç nişanesi olarak kabul edilmiştir. Özellikle Hicaz bölgesinde devletler kurulamadığı ve dış dünyadan etkilenme çok az olduğu için halk, şehirlerde ticaretle uğraşmayı, badiyelerde ise bedevî yaşam tarzını sürdürmüştür. Hicazda merkezî devletlerin kurulamaması şairlere ve halka daha fazla özgürlük sunmuştur. Zira merkezî yapısı güçlü devletler halkı ve sanatçıyı baskı altında tuttuğu için kabiliyetinin neşvü nemasına müsaade etmemektedir. Ancak Arapların kabileler ve küçük devletler şeklinde yaşaması belli ölçüde nimet olmalıdır. Eyyâmü'l-Arab olarak adlandırılan Arapların savaşları kendi içlerinde başlıca sürü, mera ve su kaynaklı yapılmıştır. Besûs savaşı, Bekr ve Tağlib; Dâhis, Abs ve Zübyân kabileleri arasında Ficar savaşları ise Gabrâ, Evs ve Hazrec kabileleri arasında yıllarca sürmüştür.⁶⁹

⁶⁷ Yılmaz, "Arabistan", 3/254.

⁶⁸ İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, 1-4 (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 1/79; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/200; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Araplar Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 104.

⁶⁹ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019), 63.

Arap yarımadasında putperestlik inancı yaygın olsa da Hz. İbrâhîm'in dinine inanlar da bulunmaktadır. Hanif olarak adlandırılan bu insanlar, Kâbe'ye saygı, tavaf etmek, hac ve umre yapmak, Arafat ve Müzdelife'de vakfeye durmak, telbiye getirmek ve kurban kesmek gibi ibadetleri icrâ etmektedir.⁷⁰ Önde gelen hanifler, Varaka b. Nevfel, Hâlid b. Sinân, Ubeydullah b. Cahş, Mütelemmis b. Ümeyye gibi âlimlerle Züheyr b. Ebî Sülmâ, Kuss b. Sa'diye (öl. 600), Ebû Kays Sırma b. Ebî Enes, Ümeyye b. Ebî's-Salt (öl. 624), Zeyd b. Amr b. Nufeyl ve Âmir b. Zarib el-Udvânî gibi şairler de hanif dinini yaşamaya çalışmışlardır.⁷¹

Şair Zeyd b. Amr b. Nufeyl, pek çok şiirinde tevhid inancını ve hak dinin temel öğretilerini dile getirmiş, putlara tapmayı yermiştir.⁷² Kuss b. Sa'diye değişik vesilelerle din, peygamberlik ve ahiret inancı üzerinde durmuştur.⁷³ Ebû Kays Sırma b. Ebî Enes, şiirlerinde kainatın yaratılışına dikkat çekmiş, Yüce Allah'ın kudretini vurgulamış,⁷⁴ el-Musakkib el-Abdî (öl. 587) ise şiirlerinde dinî ve ahlakî değerleri işlemiştir.⁷⁵

Hz. İbrâhîm dininden Kâbe'ye saygı, tavaf etmek, hac ve umre yapmak, Arafat ve Müzdelife'de vakfe yapmak, telbiye getirmek ve kurban gibi ibadetleri icrâ etmek⁷⁶ hanif dinin bazı öğretilerinin Cahiliye toplumu tarafından da uygulandığını göstermektedir. Bu kadar uygulamanın asırlar boyunca değişmeden gelmesi akla Hz. İbrâhîm'in suhufunu getirmektedir. Arap şiirinin gelişmesinde ona indirilen suhufdaki dil ve üslup da etkili olmuş olabilir. İslâmiyet'le beraber nasıl Kur'ân etrafında pek çok ilim gelişmişse Hz. İbrâhîm'in suhufu etrafında da pek çok ilim ve sanat gelişmiş olabilir. Kadîm Araplarda şiir ve edebiyatın gelişmesinde vahiyler ile kadîm kutsal kitapların etkisi de düşünülebilir. Benzer durum Yahudiler için de geçerlidir. Özellikle Hz. Mûsâ ile birlikte gelişmiş bir vahiy kültürüne sahip Yahudiler, tarih boyunca kendilerine gönderilen ilâhî mesajlar etrafında büyük bir külliyat oluşturmuşlardır. Aynı şekilde Araplar da Hz. İbrâhîm'in suhufu ile Hz. İsmâîl'in vahyini koruma kompleksinden ezberi ve râvî geleneğini başlatmış olabilirler. Yahudiler bu kültürel mirası yazılı ve nesir olarak gerçekleştirirken Araplar rivayet geleneğini benimsedikleri için sözlü ve şiir şeklinde korumaya çalışmışlardır. Zira yazının pek kullanılmadığı toplumlarda kültürel miras, ahenkli yapısından ve zihindeki hatırlama özelliğinden dolayı şiirle korunmuştur.⁷⁷

Cahiliye döneminde tevhid ve ahiret inancı muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın kasidelerine de yansımıştır.

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدَّخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْقَمَ

⁷⁰ Şevkî Dayf, *Tarîhu'l-edebi'l-arabi el-asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960), 93.

⁷¹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/237; Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, çev. Rahmi Ayas – Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 170; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 79; Çağatay, *İslam Öncesi Araplar Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 159; Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 16/33.

⁷² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/226; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/242; Ebû'l-Kasım Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravdu'l-unûf*, 1-7, nşr. Abdurrahmân el-Vekîl (Kahire: Dâru'n-Nasr, 1387/1967), 1/257; Ahmed Cemal el-Ömerî, *eş-Şuarâu'l-hunefâ* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 161.

⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/236; Ebû Bekr Muahmed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971), 152; Luis Şeyho, *Şuarâu'n-nasrâniyye kable'l-islâm* (Beyrût: Dâru'l-Maşrik, 1991), 213.

⁷⁴ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/511; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/157; Ömerî, *eş-Şuarâu'l-hunefâ*, 169.

⁷⁵ Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1383/1963), 293; Abdülkadir b. Ömer el-Bağdadî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-arab*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, 1-13, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1409/1989), 9/85.

⁷⁶ Şevkî Dayf, *Tarîhu'l-edebi'l-arabi*, 93.

⁷⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 57; Sanders, *Öküzün A'sı*, 15; McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 111.

“Tasarladığınız kötülüklerin cezası, ya bir deftere yazılıp hesap gününe ertelenir ya da bu dünyada onların intikamı, sizden acele olarak alınır.”⁷⁸

2.3. Coğrafi Yapının Şiire Etkisi

Coğrafi yapının, içinde yaşanan çevrenin toplumların gelişmişlik düzeylerinde, ekonomilerinde, toplumsal yapının şekillenmesinde, üretim ve tüketim alışkanlıklarında önemli bir rolü vardır. Medeniyet merkezlerine bakıldığında hepsinin ekilebilir ve sulanabilir bölgelerde geliştiği görülmektedir. İnsanların yaşadığı coğrafi alanlar ekonomik faktörlerin yanı sıra kültürel faktörleri de etkilemiştir. Tarım, hayvancılık, ticaret, sanat ve taşımacılık gibi uğraşlar coğrafi şartlara göre şekillenmiştir. Araplar coğrafya ve iklim şartlarının bir sonucu olarak ya ticaretle uğraşmışlar ya da göçebe hayvan yetiştirmişlerdir.⁷⁹ Ticaret maddî refah demek olduğu için insanların sanata zaman ayırmasını sağlarken çobancılık da doğa, hayvanlar ve insanın kendisiyle baş başa kalması anlamına gelmektedir. Bir de bu bölgeler çöl olunca doğada insanı meşgul eden bir durum olmamakta; insan doğrudan ya iç dünyasına ya uçsuz bucaksız çöllere ya da geniş ve büyümlü gök yüzüne odaklanmaktadır. Bu durumda ister istemez insanı duygulandırıp söze getirmektedir. Bir coğrafyada ay, güneş ve yıldızlar gibi gök cisimlerinin daha parlak ve daha güzel görünmesinin insan ruhu ile psikolojisi üzerinde olumlu etkileri vardır. Zira ay, güneş ve yıldız gibi gök cisimlerinin daha parlak ve daha güzel görünmesi, insanın bakış açısı ile ufkunu da açmaktadır. Havanın sıcak ve açık olduğu coğrafyalarda hava ısınarak genleştiği için gök yüzü de daha yukarıda görülmektedir. Nitekim Henry David Thoreau bu gerçeğe işaret ederek gök cisimleri parlak ve iklimi açık olan toprakların insanların da açık ve parlak fikirlere sahip olacağını ifade etmektedir. Aynı zamanda itidal iklime sahip insanların ruh ve beden yönünden de sağlıklı olacağını belirtmektedir.⁸⁰ Geniş ova ve düzlüklere sahip insanların kavrayışlarının daha kapsayıcı ve kuşatıcı; düşünceleri de gök yüzü kadar berrak olacaktır. Zihinler ırmaklar ve dağlar gibi muazzam olacak, iç dünyalar da denizler gibi daha engin ve geniş olacaktır.⁸¹

Coğrafyanın üretim yönünden sınırlı olması ya da lokal üretimlere sahip olması, bir ürünün fazla olan yerden ihtiyaç olan yerlere doğru sevkiyatı ticareti daha da artırmıştır. Bu ticaret de çöl gibi uçsuz bucaksız alanlarda aylarca yapıldığı için insanın doğa, hayvan, gökyüzü ve iç dünyasıyla daha çok baş başa kalmasını sağlamıştır. Buna ticaretin getirdiği maddi refah ve boş vakit de eklenince şiir doğal olarak gelişmiştir.

Arap topraklarının üç tarafının denizlerle çevrili bir yarım ada olması, deniz ve denize dair temaları; merkezinin de çöl olması, çöl ve çöle dair temaları öne çıkarmıştır. Tarafe b. Abd muallakasında şöyle demektedir:

كأنَّ حُدُوجَ الْمَالِكِيَّةِ عُذُوءٌ خَلَايَا سَفِينٍ بِالنَّوَاصِفِ مِنْ دَدٍ

“O ayrılık gününde Malikoğullarının üzerlerine mahfeler vurulmuş binekleri/develeri, Ded vadisinin geniş yerlerinde arkasına kayıklar takılan gemileri andırıyordu.”⁸²

⁷⁸ Yalrkaya, *Yedi Askı*, 105.

⁷⁹ Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Tarihü'l-arab fî asri'l-câhiliyye* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1971), 437; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 152.

⁸⁰ Henry David Thoreau, *Yürüme*, çev. Selçuk Işık (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 29.

⁸¹ Thoreau, *Yürüme*, 30.

⁸² Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'a*, 42.

2.4. Araplarda İlmî Birikimin Şiire Etkisi

Araplarda ilmî yapı ve birikim de çöl, göçebelik ve ticaret hayatının gerektirdiği şartlara göre gelişmiştir. Kolektif yaşamının, insanların adet, örf, adet ve geleneklerine bağlılıklarının bir neticesi olarak bir insanın soy kütüğünü binlerce yıl öncesi kadar bilmesi anlamına gelen ensâb ilmi gelişmiştir. Ensâb ilminden sonra soyut ilimlerden kabul edilen kehânet ve arâfet ilmi konusunda da Araplar, gelişme göstermişlerdir. Kısacası kehânet ve arâfet, gaipten haber verme anlamlarına gelirken kehânatin gelecekte arâfetin de geçmişten haber vermek anlamlarına geldiğini söyleyenler de vardır. Cahiliye döneminde başta hanifler olmak üzere tek ilaha inananlar gayb bilgisini meleklerden aldıklarını iddia ederlerken müşrikler hatîf dedikleri bir cin veya ruhtan aldıklarını söylemişlerdir.

Araplarda şair ne kadar önemli ise kâhin de o kadar önemlidir. Hele bir şairin kâhin olması daha muteber olarak kabul edilmektedir. Cahiliye döneminin en önemli kâhinleri arasında Satîh, eş-Şikk ve el-Devsî gibi şahıslar öne çıkmaktadır.⁸³ Araplarda kuş ile uğur arama anlamlarına gelen ıyâfet ilmi de gelişmiştir. Doğada hayvanlarla sık sık karşılaşan Araplar kuşun sesi, türü, ötüşü, uçuşu ve uçtuğu yöne göre farklı anlamlar çıkarmışlardır. Zecr ilmi de kuşla alakalı olmakla birlikte daha çok kuşların hareketlerine bakarak hayatlarına yön vermek anlamına gelmektedir. Kıyâfet ilmi ise bir insanın biyolojik ve fizikî özelliklerinden onun karakteri konusunda bilgi sahibi olmak anlamlarına gelirken kıyâftü'l-eser de bir insanın izinin çölde olsa dahi tanıyabilmektir. Bunun yanında firâset, tabir, nücûm, envâ, tıp ve esâtir gibi ilimler de mevcuttur.⁸⁴ Ancak bu ilimlerin hepsinin daha çok soyut olması dikkat çekicidir. Şiirin de soyut olması Araplarda ilim çeşitleriyle şiir arasında bir mutabakatın olduğunu göstermektedir. Arapların sanat olarak şiir konusunda ilimde de daha çok soyut alanlarda gelişmeleri onların zekâ seviyeleri konusunda da ipucu vermektedir. Bedensel ve zihni gelişmeyle soyut zeka arasında önemli bağlantı vardır.

Bir insanın gelişmesinde duyuşal motor dönemi, işlem öncesi dönem, somut işlem dönemi ve soyut işlem dönemi vardır. Duyuşal motor döneminde refleksif hareketler ile taklit ön plandadır. İşlem öncesi dönemde kavram, kategori ve sınıflamayı öğrenilir. Ay, yıldız ve güneşin gökyüzünde olduğu kavranılır. Somut işlemler döneminde insan, beş duyu organıyla algılanan şeyleri çok rahat kavrar, anlamlandırır ve ifade eder. Soyut işlemler döneminde ise beş duyu organı ile algılanamayan şeyler yavaş yavaş algılanmaya başlanır.⁸⁵ Bu algılama, okuyarak, konuşarak, dinleyerek ve hissederek yaşanıncaya kadar devam eder. Ahlaki, insanî ve evrensel değerler soyut işlemler döneminde gelişmeye başlar. Dolayısıyla şiirin gelişmesinde soyut zekâ ile buna bağlı olarak gelişen soyut ilimlerin çok önemli bir yeri vardır.

Arap yarımadası insanlık tarihinin merkezidir. İnsanlık tarihi, Mekke'de başlamış; tarım, hayvancılık, sanat ve yazı Yemen'de ortaya çıkmış; şehirleşme ve ileri derecedeki sanat Filistin ve Ürdün bölgesinde gelişmiştir. İlk devlet, Mısır'da kurulmuş; felsefe ve pek çok ilim Şam bölgesi ve Mezopotamya'da ortaya çıkmıştır. Cezîretü'l-Arab aynı zamanda büyük din, peygamber, şehir, devlet ve medeniyetlerin de merkezidir. Bölgenin bu özelliği muallaka kasidelerine de yansımıştır.

كسبت اليماني فده لم يجرد

وخذ كقرطاس الشامى ومشفّر

⁸³ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 3/210.

⁸⁴ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 3/210; Dayf, *Tarîhu'l-edebi'l-arabî*, 81; Çağatay, *İslam Öncesi Araplar Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 140.

⁸⁵ Şerife Yücesoy, "Bireyin Gelişimi", *Eğitim Psikolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016), 58.

“Yanağı Şam kağıdı gibi beyaz, tüysüz ve pürüzsüzdür. Dudağı da yuşuşaklık ve tazelikte Yemen’in palamutla dabaklanmış köselesi gibidir.”⁸⁶

Günümüzde ayaktopu/futbol’un beşiği olarak bazı coğrafya, devlet ve toplulukların adı zikredilse de ilk çağlardan bugüne Araplar top oynamaktadır.

يُدْهَدُونَ الرَّؤُوسَ كَمَا تُدْهَدَى حَزَاوِرَةٌ بِأَبْطَاحِهَا الْكُرَيْنَا

“Cengaverlerimiz düşman kafalarını, gençlerin düz bir sahada top yuvarladıkları gibi yuvarlamaktadır.”⁸⁷

2.5. Arap Toplum Yapısının Şiire Etkisi

Toplumlar üzerinde yaşadıkları coğrafi bölge, iklim şartları ve üretim ilişkileri gibi uğraşlarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Araplar arasında da göçebe olanlarla yerleşik hayat yaşayanlar birbirinden farklı özellikler göstermiştir. İslâmiyet’ten önce Arap yarımadasında toplumlar, bedevî ve hadârî olmak üzere başlıca iki gruba ayrılmaktadır.⁸⁸ Bunun yanında Arap toplumu asiller, mevâlî ve köleler gibi farklı tabakalardan oluşmaktadır. Nasıl Antik Yunan’da tiyatro gibi sanatlar Atina şehir devletinin refah düzeyi, sanatçının desteklenmesi ve köleci toplum yapısından ayrı düşünülüyorsa aynı durum Araplar için de geçerlidir.⁸⁹ Rönesans’ın ortaya çıkmasında da benzer bir durum yaşanmış; İtalya’da sanatçılar siyasî, ekonomik ve kültürel hayata hâkim tacirler tarafından desteklenmiştir.⁹⁰ Araplarda ise bu durum panayırlar ile bazı devletlerin desteklemesi neticesinde gerçekleşmiştir.⁹¹ Araplarda şiirin gelişmesinde ticaret, köleli toplum yapısı ile hayvancılıkla uğraşma etkili olmuştur. Ticaret, insanların tek tek ve toplum olarak tanınmasını; kölelik boş zaman kazanılmasını; hayvancılık ise hayvan psikolojisi ve doğanın tanınmasını sağlamıştır.

Hayvancılıkla çiftçilik karşılaştırıldığında ziraatta doğaya müdahale öne çıkmaktadır. Doğaya müdahale insanın gücünü gösterdiği için insanî üretimlere kültür denilmiştir.⁹² Doğayı dönüştürdüğü için rençper, yaptığı üretimde kendini ana aktör olarak görmekte, enaniyete ve gurura kapılmaktadır. Hayvanla uğraşan insanlar, doğaya müdahale etmemekle birlikte hayvanın hastalanması, doğması ve ölmesi gibi durumlarla tabiata doğrudan şahitlik etmektedir. O yüzden çoban çiftçiye göre haddini daha iyi bilmektedir. Habil çoban olduğu için daha mütevazî ve takvalı; çiftçi Kabil ise ben yaptım, ben budadım diyerek daha gururlu oluyor ve kurbanının iyisini vermekten uzak duruyor.⁹³ Peygamberlerin genel olarak çoban olması da doğada cereyan eden hâdiselere şahit olmasını sağlamakta ve hayvanlardaki duyguları hissetmektedir. Zira hayvandaki canın benzeri insanda olduğu için insan, onlarla birlikte olduğunda hayatı daha iyi anlamakta ve Yüce Allah’ın varlığını daha yakından hissetmektedir. Aynı şekilde ticarete de düzenli bir rızık garantisi olmadığı ve yarın ne getireceği bilinmediği için tevekküle daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Bir de ticaretin Arap yarımadası gibi uçsuz bucaksız ve güvenliksiz çöllerde yapıldığı göz önüne alındığında insanın duygulanması, duygularını ifade etmesi, korkular yaşaması, korkularından emin olması için kutsal bir sığınak araması kaçınılmazdır.

⁸⁶ Şerafeddin Yaltkaya, *Yedi Askı* (İstanbul: Büyüyenay, 2018), 71

⁸⁷ Ahmed b. Hüseyin Zevzenî, *Şerhu’l-muallakâti’s-seb’a* (Bayrût: Dâru Sadr, 1972), 117.

⁸⁸ Corci Zeydan, *el-Arab kable’l-İslâm*, nşr. Hüseyin Mûnis (Kahire: Dâru’l-Hilâl, ts.), 45.

⁸⁹ Öğüt, “Sanatın Üretimi”, 148.

⁹⁰ Öğüt, “Sanatın Üretimi”, 148.

⁹¹ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divân*, 52; İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-suarâ*, 1/261; İsfehânî, *el-Ağânî*, 9/333, 334.

⁹² Ali Ergur, “Kültürün Önemi”, *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 3.

⁹³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü’l-beyân* (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1430/2010), 4/527.

Tarım toplumunda uğraş yoğun olduğu için bitkiler insanı çok meşgul etmekte ve onun düşünmesini engellemektedir. Çiftçi ürettiği bir buğdayı ancak ekim, yetiştirme, başak, un, hamur ve ekmek yapmak gibi pek çok aşamadan geçirerek yemektir. Bu nedenle de kendi iradesine ve benliğine daha çok güvenmektedir. İş bununla da bitmiyor, yerleşik hayata geçmekte, kendine bir ev yapmakta, bir yere yerleşerek sahiplenme ve sıradanlık oluşturmaktadır. Çoban ise sürekli hareket halinde olduğu için daha dinamik ve daha aktif olmaktadır. Bu da duygularını daha canlı tutmasını sağlamaktadır.

Cahiliyede Araplar arasında farklı toplumsal tabakalaşma olsa da bedevî-hadârî ayrımı en belirgin olanıdır. Hal böyle olsa da hem hadârîlerin hem de bedevîlerin her ikisinin de çok hareketli bir toplum yapısına sahip oldukları görülmektedir. Hadârîlerin hareketliliği tacir olmalarından; bedevîlerin hareketliliği ise göçebe olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna bir de kabileler arası çekişme eklenince Arapların çok canlı bir yapıya sahip oldukları görülmektedir. Bu hareketliliğin derecesi Antere b. Şeddâd'ın muallakasına şöyle yansımıştır:

تُسي وتُصبِحُ فوقَ ظهْرِ حشِييةِ وأبيتُ فوقَ سِراةِ أدهمَ مُلجِمِ

“O Able, bir döşek üzerinde akşamlayıp sabahlar, ben ise ağzına gem vurulmuş bir yağız at sırtında gecelerim.”⁹⁴

Araplar arasındaki toplumsal tabakalaşmayla gündelik yaşam da şiire şöyle yansımıştır:

أرى قبرَ نَحامٍ بِخَيْلٍ بِمالِهِ كَقَبْرِ غويِّ فِي البِطالةِ مُفسِدِ
ترى جُثُوتَيْنِ من ترابٍ عليهما صفائحُ صمِّ من صفيحٍ مُنصَدِ
أرى الموتَ يَعتامُ الكِرامَ ويصطفي عقيلةَ مالِ الفاحشِ المُتَشَدِّدِ

“Mal biriktirme konusunda hırslı ve pinti kimsenin kabriyle cömert ve malını eğlencede harcayan kimsenin mezarının farklı olmadığını görüyorum.

Baktığın zaman her ikisinin de üzerinde sert ve geniş taşlarla bir miktar toprak yığını olduğunu görürsün.

Kısaca ölümün, soylu insanların asaletini, aşırı cimrilerin de en değerli malı, canını aldıklarını görüyorum.”⁹⁵

2.6. Dil Yapısının Şiire Etkisi

Arap dili tamamı 28 harften sessiz oluşan sağdan yazılan ve çekimli bir dildir. Arapçada az sayıda rübâî (dört harfli) kelimeler bulunsa da genel olarak sülâsî (üç harfli) kelimelerden oluşmaktadır. Sesli harflerin bulunmadığı mezkûr lisanda sesler hareketler vasıtasıyla sağlanmaktadır. Üç hareketin yanı sıra elif, vâv ve yâ gibi üç med harfiyle hareketler uzatılarak okunmaktadır.⁹⁶ Günümüzde İbrânîce, Aramice ve Süryânîce gibi lisanlar, Arapçaya yakınlığı ile

⁹⁴ Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'a*, 136.

⁹⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'a*, 42.

⁹⁶ Ebû Şekib Muhammed Takiyyuddin el-Hilâlî, *Hadîs ma'a zâ'ir kerîm* (Medine: Câmiatü'l-İslâm, 1974), 23; bk. Yaqoob, “İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller”, 391, 392.

bilinmekte ve Sâmi dilleri olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu diller Arapça gibi fiil kökü ve kelime yapıları bakımından birbirine benzemekte, kelimeleri oluşturan üç sessiz harften oluşmaktadır. Kelimeler, bazen aynı bazen de yakın anlamda kullanılmakta, sesler de hareketlerle sağlanmaktadır. Bu dillerin tamamında yazı, sağdan sola küçük harflerle ve genel olarak fiil cümlesi şeklinde kullanılmaktadır. Bu benzerliklerden yola çıkan dilbilimciler Orta doğu dillerinin ortak atadan türediğini kabul etmektedirler.⁹⁷ Ancak bunlar arasında Arapça diğerlerine göre daha geniş bir alanda ve daha geniş bir coğrafyada kullanılmaktadır. Arapçanın zengin sözcük hazinesi, bir anlam için farklı kelimelerin kullanılması, çok anlamlı ve eş anlamlı sözcüklerin fazlalığı gibi nitelikler onu diğerlerinden ayırmaktadır. Aynı zamanda başka dillerde olmayan i'rab ve tesniye olgusu Arapçayı ayrıcalıklı kılmakta; mahreç olarak hiçbir dilde bulunmayan dâd ve gayn gibi harflerle damak harfleri onu ses yönünden zenginleştirmektedir.⁹⁸ Bu zenginlik, duygu ve düşüncenin aktarımını kolaylaştırmakta; olaylar yaşandığı gibi anlatılmakta, kelimeler hislere kâfi gelmektedir. Arapçadaki med harfleri de telaffuza musikî ve makam özelliği katmaktadır. Kelimeler, müşterek baplarda kullanılarak ifadeye ortak bir ahenk sağlamaktadır. Sevgiliye duyulan sitem ve sevgi, İmriü'l-Kays'ın dizelerinde lafız-anlam ve vezin bütünlüğü gözetilerek şöyle ifade edilmiştir:

أَفَاطِمَ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلُّلِ وَإِنْ كُنْتُ قَدْ أَزْمَعْتُ صَرْمِي فَأَجْمَلِي
أَعْرَكَ مِنِّي أَنْ حُبَّكَ قَاتَلِي وَأَنْتَ كِ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِي

“Ey Fatıma! Bırak bu nazı niyazı... yapacaksan bunu güzellikle yap! kafana koydu isen eğer beni terketmeyi,

Seni şımartan şey; aşkın uğruna ölmem mi yoksa tüm isteklerini yerine getiren merhametli kalbim mi?”⁹⁹

2.7. Eyyâmü'l-Arabın Şiire Etkisi

Araplarda şiirin gelişmesinde eyyâmü'l-Arab da önemli bir yere sahiptir. Eyyâmü'l-Arab kelime anlamı olarak “Arapların günleri” anlamına gelse de her haram aylar dışında her gün savaş halinde oldukları için “Arapların Savaşları” olarak meşhur olmuştur. Araplar haram aylarda hac ve ticaretlerini yaptıktan sonra memleketlerine dönerek savaşlara kaldıkları yerden devam etmişlerdir. Savaşlar yıllarca hatta on yıllarca devam etmiştir. Bu savaşlarda kaybedilen canlar, yaralanan kabile üyeleri, elden çıkan topraklar neticesinde mersiye ve ağıt konuları öne çıkarken kazanılan esir, kabile üyelerinin yiğitlikleri ve kazanılan topraklar da medih, fahr ve hamase konularının gelişmesinde etkili olmuştur. Şairler, şiirlerinde bir yandan savaşın acı ve kötü etkisini şiire aktarıırken diğer yandan da intikam ve hamase duygularının gelişmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir.¹⁰⁰

Arap şiirinde cömertlikten sonra en önemli temanın cesaret olması da eyyâmü'l-Arab'ın edebiyattaki yerini göstermektedir. Özellikle savaşlarda kullandıkları at ve deve gibi hayvanlarla kılıç, kalkan, zırh, ok, yay ve mızrak gibi savaş gereçlerinin de öne çıkması şiirin gelişmesinde savaşın önemini göstermektedir. Savaş dönemlerinde şairler, kabile üyelerine

⁹⁷ Tâhir Sâlih es-Semûni ed-Dımaşkî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 1995), 2/811; Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmîyye*, 14.

⁹⁸ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman Kasım (Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaa, 1995), 4/110.

⁹⁹ Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, 1/50-57.

¹⁰⁰ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/68.

moral vermek için methiye şiirleri söylemiş, düşmana pusu attıkları gecelerde yıldızlar sayesinde yollarını bulmuşlar; geceleri karşılaştıkları hayvanlarla yaşadıkları serüvenlerini anlatmışlardır. Barış kararlarında ise hikmetli sözler, nasihat ve tavsiyelerle de insanları sükûnet, huzur ve akl-ı selime davet etmişlerdir. Bu sayede şairler hem dil ve edebiyatın gelişmesine hem de tarih olay, savaş ve gündelik yaşamın gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlamışlardır. Kabile, kabile üyelerinden, yaşadıkları toprak ve coğrafyadan bahsetmeleri de günümüzde pek çok bilim için veri oluşturmaktadır. Eyyâmü'l-Arab'ın boyutu Amr b. Külsûm'un muallakasına şöyle yansımıştır:

بَأَنَّا نُورِدُ الرِّايَاتِ بِيضًا وَنُصَدِّقُهُنَّ حُمْرًا قَد رَوَيْنَا
وَأَيَّامٍ لَنَا عُرٌّ طَوَالٍ عَصِينَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

“Anlatalım sizlere, bayraklarımızı savaşa bembeyaz götürüp de dönüşte kahramanlarımızın kanına bulanmış olarak kıpkırmızı getirdiğimizi,

Krala bile karşı gelip boyun eğmediğimiz nice parlak günlerimiz vardır bizlerin.”¹⁰¹

Sonuç

Tarih boyunca sanat, toplumsal ve kolektif özellik taşıyıp toplumun her kesimi tarafından üretilse de yönetimi ve organizesi ekonomik güce sahip olan tacir kesimi ile politik güce sahip olan siyasîler tarafından finanse edilmiştir. Araplarda şiirin de özellikle Hicaz ve Arap yarımadasında ticaretin geliştiği bir bölgede öne çıkması sanatla ekonomi arasındaki bağa işaret etmektedir. Şiir yarışmalarının tacirlerin ticaret mahalli panayırarda yapılması bu baği daha da güçlendirmiştir. Arap şiiri sadece zengin elit kesimden destek görmemiş; Kinde, Gassânî ve Himyerî gibi devletler tarafından da desteklenmiştir. Ekonomi ve politika tarihin her döneminde ve her toplumunda sanatın hamiliğini yapmıştır. Elbette şiirin gelişmesinde ekonomi ve siyasî gücün desteği önemlidir ancak halk desteği olmasa idi bu kadar gelişme gösteremezdi. Zira her sanatta olduğu gibi şiirin de Arap toplumunda bir karşılığı ve işlevselliği vardır. Cahiliye döneminde şiir, Araplarının en önemli sanatı ve kültür göstergesidir. Bu nedenle Arap şiirine divânü'l-Arap denilmiştir. Arap şiiri olunca dinî etkiyi de göz ardı etmemek gerekir. Zira şiir müsabakalarının yapıldığı önemli merkezler aynı zamanda Arafat ve Müzdelife gibi doğrudan dinî bir merkez, Ukâz gibi olanları ise Mekke gibi dine yakın yerlerdir.

Araplarda görsel ve sahne sanatları gelişse de edebî sanatlar daha fazla gelişmiştir. Özellikle edebî sanatlar içerisinde yer alan şiirin Araplarda ayrı bir yeri vardır. Tarihsel ve toplumsal bir ürün olan şiir, içinde üretildiği sosyal, ekonomik ve siyasi koşullardan ayrı düşünülemez. Toplumlar, mekânlar ve zamanlar değişse de sanat, her daim toplumsal yaşamla, ekonomi ve siyasetle sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Sanatçı bir eser ortaya koymak istediğinde onun üretimi içinde yaşadığı toplum, mekân ve dönemden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle Arap şiirini oluşumunda gündelik yaşam, ekonomi ve siyasetin yanı sıra, tarih, din, dil, coğrafya gibi kültürel alt yapılar da etkili olmuştur. Arap coğrafyasında şairler tarih boyunca ekonomik güce sahip olan kesimin desteğiyle var olmuştur. Tacirler, asiller ve din adamları şairleri ve şiiri daima desteklemişlerdir. Şairler Arap tacirler ve asiller tarafından desteklendiği için şiir müsabakaları ekonomik faaliyetlerin merkezi panayırarda gerçekleştirilmiştir. Bu ekonomik destekler şairleri belli ölçüde sınırlasa da tacirlerin siyaset üstü olmalarının yanında Arap yarımadasında siyasi birliğin olamaması da şairleri özgün sanat

¹⁰¹ Zevzenî, Şerhu'l-muallakâti's-seb'a, 117.

icra etmeye sevk etmiştir. Arap yarım adasının dinlerin merkezi olması, kadim ve köklü bir tarihe sahip olması, kelime hazinesi ve gramer özelliklerini önceden tamamlayan bir dilin konuşulması ve insanın kendisiyle, doğayla, gökyüzüyle ve hayvanlarıyla baş başa kaldığı geniş çöllerin bulunması da şiirin gelişimini sağlayan diğer amillerdir.

Funding / Finansman: *This research received no external funding.* / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: *The authors declare no conflict of interest.* / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abîd Abras. *Divânü Abîd el-Abras*. nşr. Kerem el-Bustânî. Beyrût: Dâru Sâdır, 1384/1964.
- Afgânî, Saîd. *Esvâkü'l-Arab fi'l-cahiliyye ve'l-İslâm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1379/1960.
- Ahmed Cemal el-Ömerî. *eş-Şuarâu'l-hunefâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyasu Enbiyâ ve Tevârîhu Hulefâ*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Yayınları, 1972.
- Ahmed Zağb. *Cemâliyyetü's-şi'ri's-sifâhî*. Cezâyir: Câniatü Yûsuf b. Hıdde, Doktora Tezi, 2006-2007.
- Alanyali, Hüseyin Sabri. "İlk Çağlar İlk Kültürler". *Kültür Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Âlûsî, Ebu'l-Meâlî Cemaleddin Abdullah b. Mahmûd. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. nşr. Muhammed Behçet. 1-3 Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1314.
- Askerî. Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh. *Divânü'l-meânî*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1352/1933.
- Bağdadî, Abdülkadir b. Ömer. *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-arab*. nşr. Abdüsselâm Hârûn. 1-13 Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1409/1989.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muahmmmed b. et-Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Bakirci, Selami. "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerlerin Rolü". *EKEV* 7/15, (2003), 179-194.
- Becker, Howard Saul. *Sanat Dünyaları*. çev. Evren Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.
- Behbîti, Necîb. *Tarîhu's-şi'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Bişr b. Ebî Hâzim. *Divânü Bişr b. Ebî Hâzim*. nşr. İzzet Hasan. Dimeşk: Vizâratü's-Sekafe ve'l-İrşâd, 1392/1976.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Hârûn. 1-7 Kahire: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Castels, Manuel. *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Clark, Terry Nichols. – Lipset, Seymour Martin. "Toplumsal Sınıflar Ölüyor mu?". *Sosyoloji*. çev. Günseli Altaylar. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Araplar Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019.
- Dimaşkî, Tâhir Sâlih es-Semûni. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde Halep: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 1995.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ergur, Ali. "Kültürün Önemi". *Kültür Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Ferrûh, Ömer. *Tarîhu'l-edebî'l-Arabî*. 1-6 Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Gardner, John. – Maier, John. *Gilgamesh*. New York: Vintage Books, 1985.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu, 1997.
- Gürkan, Nejdî. "Dinin Estetik Değerler Üzerindeki Etkisi: İslâm ve Arap Şiiri Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2005), 125-158.
- Hassân b. Sâbit el-Ensârî. *Divânü Hassân b. Sâbit*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- Hilâlî, Ebû Şekib Muhammed Takiyyuddin. Hadîs ma'a zâ'ir kerîm. Medine: Câmîatü'l-İslâm, 1974.
- İbn Hişam. Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekkâ, 1-4 Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*. Beyrût: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993.

- İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şuarâ*. 1-2 Beyrût: Daru's-Sekâfe, 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman Kasım. Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaa, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İpşiroğlu, Nazan – İpşiroğlu, Mazhar. *Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi*. İzmir: Hayalbaz Kitap, 2010.
- İsfehânî. Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Ağânî*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1974.
- Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kudemâ b. Ca'fer. *Nakdü's-şîr*. nşr. Muhammed Abdülmünim Hafâcî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî. Ebû Abdullah el-Ensârî. *el-Câmi'li aḥkâmî'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2010.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 33-39.
- Mahmud Esad. *İslâm Tarihi*. çev. Ahmet Lütfi Kazancı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Mcluhan, Marshall. *Gutenberg Galaksisi*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî. *el-Müfaddaliyyât*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1383/1963.
- Muhammed Reşid Rızâ. *Tefsîru'l-menâr*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Nâbiğa ez-Zubyânî. *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*. nşr. Şükrî Faysal. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1388/1967.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Öğüt, Evrim. "Sanatın Üretimi", *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014).
- Sanders, Barry. *Öküzün A'sı*. çev. Şehnaz Tahir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Seyyid Abdülaziz Sâlim. *Tarîhü'l-arab fî asri'l-câhiliyye*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1971.
- Sivas, Hakan. "Eski Mezopotamya Tarihi ve Uygarlığı". *Uygurlık Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Suyûtî, Celalüddin. *ed-Dürü'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Süheylî, Ebü'l-Kasım Abdurrahmân. *er-Ravdu'l-unûf*. 1-7 nşr. Abdurrahmân el-Vekîl. Kahire: Dâru'n-Nasr, 1387/1967.
- Şevkî Dayf. *Tarîhu'l-edebî'l-Arabî el-Asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960.
- Şeyho, Luis. *Şuarâü'n-nasrâniyye kable'l-islâm*. Beyrût: Dâru'l-Maşrik, 1991.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1430/2010.
- Tatarkiewicz, Wladyslav. "Classification of Arts in Antiquity". *Journal of the History of Ideas* 24/2 (Apr-Jun, 1963), 231-240.
- Thomson, George. *İnsanın Özü*. çev. Celal Üster. İstanbul: Payel Yayınevi, 1998.
- Thoreau, Henry David. *Yürümek*. çev. Selçuk Işık. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/14-24.
- Watt, Montgomery. Hz. Muhammed Mekke'de. çev. Rahmi Ayas – Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Wolff, Janett. *Sanatın Toplumsal Üretimi*. çev. Ayşegül Demir. İstanbul: Özne Yayınları, 2000.
- Yâkût el-Hamavî. *Kitâbu mu'cemi'l-buldân*. 1-5 Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Yalar, Mehmet. "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 103-120.
- Yaltkaya, Şerafeddin. *Yedi Askı*. İstanbul: Büyüyenay, 2018.
- Yaqaob, Luay Hatem. "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 386-407.

- Yılmaz, Hakkı Dursun. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/252-258.
- Yılmaz, İbrahim. *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Yücesoy, Şerife. "Bireyin Gelişimi". *Eğitim Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Zevzenî, Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu'l-muallakâti's-seb'a*. Bayrût: Dâru Sadr, 1972.
- Zeydan, Corci. *el-Arab kable'l-İslâm*. nşr. Hüseyin Mûnis. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.

Hârût-Mârût Kıssasının Kritiği

Maşallah TURAN ^{ID}

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye
Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Mardin, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5555-6298> | ROD ID: <https://ror.org/0396cd675>
masallahturan25@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 06.09.2023 Kabul: 01.02.2024 Yayın: 30.06.2024	Kur'an-ı Kerim'de yer alan <i>Hârût-Mârût</i> kıssası, çoğunlukla Hârût ve Mârût'un insanlara sihir öğretmesi tarzında anlaşılmıştır. Bu bağlamda bahsedilen iki ismin, melek olma dışında iki peygamber veya iki hükümdar yahut iki rahip ya da iki sihirbaz olabileceğine dair yorumlar yapılmıştır. Burada dikkatimizi çeken en önemli husus, meleklerle indirildiği belirtilen bilginin, sihir dışında bir şey olabileceği ihtimaline yeterince yer verilmemiş olması hususudur. Hâlbuki âyette bahsi geçen bilginin sihir olmayıp sihrin mahiyetine ait olan bilgiler olabileceği ihtimali bizce çok kıymetlidir. Ancak bu ihtimalin gerek tefsirlerde ele alınıp alınmadığı, gerekse âyetin orijinal metni açısından ne oranda bir gerçekliğe sahip olabileceği olgusunun detaylı bir şekilde incelenmesi gereklidir. Acaba Kur'an'da kendilerinden bahsedilen Hârût ve Mârût isimlerinin gerçekliği nedir? Bunlar gerçekten iddia edildiği gibi sihir mi öğretmişlerdir? Şayet öğrettikleri sihir değilse gerçekte öğretilen bilginin keyfiyeti nedir? Elinizdeki çalışma, bahsedilen soruların ikna edici cevaplarını bulabilmek adına gösterilen çabaları analitik bir bakış açısıyla değerlendirerek, Kur'an'ın anlatımını esas almak suretiyle daha tatminkâr bir sonuca ulaşma maksadıyla kaleme alınmıştır. Farklı okumalardan ve yapılan çeşitli değerlendirmelerden, kıssada bahsedilen Hârût ve Mârût'un iki melek olmasının, öğrettikleri şeylerin ise sihrin mahiyetine ait bilgiler olarak kabul edilmesinin daha isabetli olduğu ve âyetin bağlamını bozmadan uygun bir yorumda bulunmaya elverişli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Criticism of the Hârût-Mârût Parable

Article Info	Abstract
Article History Received: 06.09.2023 Accepted: 01.02.2024 Published: 30.06.2024	The story of <i>Hârût-Mârût</i> in the Qur'an is mostly understood as Hârût and Mârût teaching people magic. In this context, comments were made that the two names mentioned could be two prophets, two rulers, two priests, two magicians, apart from being angels. The possibility that the information that was revealed to angels could be something other than magic has not been adequately explained attracts our attention. However, it is remarkable that the information mentioned in the verse is not magic, but about the nature of magic. It is necessary to examine in detail whether this possibility is discussed in the commentaries and to what extent this view is realistic in terms of the original text of the verse. What is the reality of the names Hârût and Mârût mentioned in the Qur'an? Did they really teach magic as claimed? If what they teach is not magic, what is the quality of the information? This aims to reach a more satisfactory conclusion by evaluating the efforts made to find convincing answers to the questions mentioned from an analytical point of view, based on the Qur'an's narration. From different readings and various evaluations, it is revealed that it is more accurate to accept that Hârût and Mârût are two angels, and that what they teach is information about the nature of magic, and it is convenient to make an appropriate interpretation without spoiling the context of the verse.

Atıf/Citation: Turan, Maşallah. "Hârût-Mârût Kıssasının Kritiği". *Akif* 54/1 (2024), 77-94.
<https://doi.org/10.51121/akif.2024.56>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Hârût ve Mârût'un kim oldukları ve onların insanlara öğrettiği belirtilen bilgilerin ne olduğu konusu, sihirle ilgili bir mahiyet taşıdığından dolayı kısa da olsa sihir hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Türkçede büyü ve efsun olarak isimlendirilen *sihir*, Arapça bir kelime olup, gözbağcılık ve hilekârlık yöntemleri uygulanarak sahte olanı gerçekmiş gibi göstermektir. Sihir, özü yönünden olağanüstü değildir. Onun bir özel sebebi vardır. Bu sebep bilinmediğinden olay, harika olarak hayal edilmektedir. Yani sihir sahte olanı, bazı hilelerle gerçekmiş gibi göstermeyi sağlamaktadır.¹

Kur'an-ı Kerim'de yer verilen Hz. Musa kıssasında anlatıldığı şekliyle sihir, özü itibariyle harikulâde bir olay değildir. Ancak çoğunlukla harika gibi gösterilen olayın o şekilde görülmesine neden olan gerekçe bilinmediğinden olağanüstü zannedilir. Nitekim "Hz. Musa zamanında sihirbazlar, ağaçtan ve deriden yapılmış birtakım iplerin ve sopaların içlerine özel olarak civa doldurmuşlar, gizlice sihir alanına yerleştirilmiş ısıyla ve güneşin ısıyla bunlar ısınmış ve oynayıp kıvrılarak hareket etmeye başlamışlar ve ortada korkunç birçok yılan dolaşıyormuş gibi görünmüştür."² Buradaki olay olağandışı olsa bile, mahiyeti itibariyle olağanüstü olmaktan uzaktır.

Tarihsel sürecine baktığımızda ise "Sihir ve sihirbazlık, insanlık tarihinin en eski medeniyetlerinden birini kuran ve başkentleri Bâbil olan Keldânîlere kadar uzanmaktadır. Bu gizemli yapı Mısır, Harran ve Hint bölgelerinde güçlü gelenekler oluşturmuş ve bu medeniyetlerin belirleyici unsuru olmuştur. Hem eski Mısır'da uzun bir dönem köle statüsünde yaşayan, hem de uzun yıllar Bâbil sürgününde kalan Yahudiler sihir ve sihirbazlık konusuna aşına idiler. Mısır ve Bâbil medeniyetlerinden etkilenen Yahudiler, sihir ve sihirbazlık konusunda güçlü bir geleneğe sahip olmuş, Endülüs Yahudileri on altıncı yüzyılda sihir öğreten bir okul bile açmışlardır. Uzun yıllar açık kalan bu okul, Orta Çağ Avrupası'nda sihir ve büyücülüğün yayılmasında etkili olmuştur."³

Sihirle ilgili verilen kısa bilgilerden sonra asıl konumuz olan ve Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Hârût-Mârût kıssasına bir göz atalım. Konuyu ele alan Kur'an âyeti şöyledir:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنَ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"Onlar, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurduğu söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri ve Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, 'Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!' demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, kadın ile kocasının arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayan değil, zarar vereni

¹ Emrullah Fatiş, "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi", *Bilimname* 24/1 (2013), 139; Heyet, *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 1/166-174.

² Fatiş, "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi", 139.

³ Ali Parlak, "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi", *Ankara Üniversitesi İFD* 55/1 (2014), 5.

öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bu sihri satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, keşke bilselerdi!”⁴

Mealiyle beraber orijinal metnini de verdiğimiz âyette, şeytanların öğrettikleri şeyler doğrudan “sihir” olarak tarif edilirken, meleklere inen bilgiler ise farklılığı gerektirecek şekilde “ما / mâ” ism-i mevsûliyle nitelendirilmiştir. Ancak buradaki ince nüans çoğunlukla göz ardı edildiği için meleklere inen bilgilerin de sihirden başka bir şey olmadığı zannedilmiştir. Nitekim şu cümlede bu anlayışı net bir şekilde görmek mümkündür: “Ana teması meleklere insanlara sihir öğretmesi olan bu kıssa, geç dönem bir Yahudi tefsir kitabı olan Midraş Avkir’de de benzer şekilde geçmektedir.”⁵ Bu cümlede ileri sürülen teze göre, Hârût-Mârût kıssasının aslı, meleklere insanlara sihir öğretmesidir; bu tema Yahudi kaynaklarında da benzer bir şekilde ele alınmaktadır. Bu iddia, esas itibarıyla meleklere sihir öğrettiği varsayımının kaynağının Yahudi kaynakları olduğunu belirtmesi bakımından önemlidir. Şu değerlendirmede de sihir öğretiminin kastedildiği iddiası mevcuttur: “Kur’ân-ı Kerîm’de Hârut ve Mârut’tan bahseden tek âyette, Yahudiler tarafından Hz. Süleyman’a atılan iftiralar ve Hârut ve Mârut’un sihir öğretmesi olmak üzere iki ana konuya değinilmektedir.”⁶

Ancak âyet-i kerimeyi, meleklere insanlara sihir öğretmesi tarzında anlamada ısrar etmek, beraberinde bağlamla da uyuşmayan birtakım problemlere yol açmaktadır. Zira “âyetin geleneksel şekilde anlaşılması; hem âyetin, sihrin çirkin bir şey olduğuna dair vermek istediği mesajı örtmekte, hem de bu işi savunanları meşrulaştırmaktadır.”⁷ Hâlbuki âyette açıkça sihir şeytanlara nispet edilmekte ve küfür sebebi olarak vurgulanmaktadır.

Kimi zaman kıssanın, meleklere insanlara sihir öğretmesi şeklinde ele alınmasının doğuracağı sakıncaların farkına varan değerlendirmelere rastlamak mümkün olsa da başka problemlere yol açacak tavırlar sergilendiğini görmek şaşırtıcıdır. Nitekim şu değerlendirmede bahsettiğimiz tutarsızlıkları görmek mümkündür: “Bu âyet Medine döneminde sihirle uğraşan ve sihrî Hz. Süleyman ile Hârût ve Mârût adlı iki melek tasavvuru üzerinden meşrulaştırmak isteyen bir grup Yahudi hakkında nazil olmuştur. Burada Hârût ve Mârût adlı iki meleğin zikredilmiş olması, bunların tarihsel gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Muhatapların belli bir anlam yüklediği ve bunun üzerinden aktüel bir düşünce ürettiği bu kıssanın âyette zikredilmesi muhataplarla ortak bir dil kullanarak bu dil üzerinden bir mesaj iletmeye matuf olup hadisenin tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermez.”⁸ Dikkat edilirse, nüzul sebebinden hareketle, sihirle uğraşan ve bu uğraşısını meşrulaştırmak isteyen bir grup Yahudi’den bahsedilmektedir. Dolayısıyla olayın, meleklere insanlara sihir öğretmekle ilgisinin bulunmadığı vurgulanmak istenmiştir. Bu kabul edilebilir bir tavrıdır. Ancak hemen akabinde, zikredilen iki meleğin tarihsel bir gerçekliğe sahip olmadıkları iddia edilmektedir. Muhatapların aslı olmayan bir efsane uydurdukları, vahyin de bu efsane üzerinden onlara mesaj vermek istediği ileri sürülmektedir. Bu ikinci teori ise kabul edilebilir olmaktan uzaktır.

Efsane iddiasının çok uçuk kaçabileceği hissedildiğinde ise kıssada bahsedilen iki kişinin peygamber olabilecekleri tezi ortaya atılmakta ve şöyle denmektedir: “Hârût ve Mârût’un tarihsel gerçekliğe sahip olmadığını, şayet konu tarihsel gerçeklik bağlamında değerlendirilecekse, bunlardan maksadın insanlığın kadim medeniyetlerinden biri olan Bâbil medeniyetini ilim ve hikmetle ihya eden iki kutlu peygamber olduğunu söylemek

⁴ Kur’an Yolu Tefsiri, Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), el-Bakara 2/102.

⁵ Parlak, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”, 8.

⁶ Şuayip Karataş, “Kur’ân’da Geçen Hârut ve Mârut İsimlerinin Melekliliğine Dair”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 12/62 (2019), 1788.

⁷ Parlak, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”, 11.

⁸ Parlak, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”, 14.

mümkündür.”⁹ Bu değerlendirmede de şöyle bir tutarsızlık ortaya çıkmaktadır. Melekler insanlara sihir öğretilmemiştir, ancak iki kutlu peygamber insanlara sihir öğretmişlerdir. Hâlbuki sihir kötü bir şey ve meleklerin bunu öğretmeleri kötü bir davranış ise aynı durum peygamberler için de geçerlidir. Kıssa bağlamında iddia edilen insanlara sihir öğretme işini iki kutlu peygamberin yapmış olması, kötü olan bir durumu iyi olan bir mahiyete çevirmemektedir.

Başka bir değerlendirmede ise kıssada anlatılan iki melek mecazî olarak iki rahibin kastedildiği iddia edilmekte ve şöyle denmektedir: “Tefsirler bu âyetin açıklamasında, ilk defa bu meleklerin öğretmesinden sonra büyüün dünyaya Bâbil’den yayıldığını anlatırlar. Ama tefsircilerin kafasını karıştıran husus, nasıl olur da bir meleğin, Allah’ın haram kıldığı bir işi, bir bilgiyi insanlara öğrettiğidir.”¹⁰ “Kilisenin, Allah’ın rızasını kazanmak için ömrünü dine vakfeden rahipleri ve kilise idarecilerini ‘melek’ olarak isimlendirmesi dikkat çekicidir. Kilisenin kullandığı bu mecazî deyim ‘Bâbil’ mabedinde görevli rahiplerden Hârût ve Mârût için kullanılmış olamaz mı?”¹¹ “Büyüden Yahudi halkını korumaya çalışan Hârût ve Mârût, Ahid Sandığı’nı taşıyan rahipler, Allah’ın gerçek melekleri değil, melek unvanı müteşâbihen kendilerine verilmiş mabet görevlileri idiler. Bunlar Yahudilerin sürgün döneminde Bâbil mabedinde görevli, cemaatlerini büyücülere karşı korumaya çalışan bilge kişilerdi.”¹² Nispeten uzun olarak naklettiğimiz bu değerlendirmeye göre, kıssada anlatılan Hârût ve Mârût iki melek değiller, mabette görevli iki rahiptirler. Bunun yanı sıra sözü edilen iki rahip insanlara sihri öğretmiyorlardı, onları büyücülere karşı koruyacak bilgileri öğretiyorlardı. Öğretilen şeyin sihir olmayıp büyücülüğe karşı korunmayı sağlayacak bilgiler olabileceği tezi makul bir çerçeveye otururken, kıssada bahsedilen iki kişinin mabet görevlisi iki rahip olduğu savı ise ikna edici herhangi bir delile dayanmamaktadır.

Hârût ve Mârût’un iki melek olmadığını, sihirle uğraşıp şeytanlaşan iki insan olduğunu ileri süren bir değerlendirme de şu şekildedir: “Sihri öğreten iki melek değildir, onu öğreten iki şeytan adamdır, adları da Hârût ve Mârût’tur. Hârût ve Mârût insan ismidir.”¹³ “Hârût ve Mârût, Yahudi sihirbazlarından iki sihirbazdır.”¹⁴ Bu görüşle benzerlik arz eden başka bir değerlendirme şöyledir: “Hârût ve Mârût’un Bakara 102. âyetinde geçen ‘en-Nâs’ kelimesinden bedel olması, yani bunların insanlardan iki kişi olmaları daha iyi bir tercih olacaktır.”¹⁵

Hârût ve Mârût hakkındaki farklı bir değerlendirme de şudur: “Hârût ve Mârût hep iki melek olarak gösterilmiştir. Hâlbuki bunların iki melek olmadığını söyleyen rivayetlerle, iki melek olduğunu söyleyen rivayetlerin oranları birbirine eşittir. Bu arada Süleyman Ateş’in âyete ‘meleklerle hiçbir şey indirilmedi’ şeklinde yorumladığı görüşü, kanaatimizce doğruya en yakın olan görüştür.”¹⁶ Bu değerlendirme bağlamında, kıssada bahsedilen iki kişinin melek olma veya olmama ihtimalinin eşit olduğu dile getirilmektedir. Burada daha fazla ön plana çıkarılmak istenen husus ise âyetin orjinal metninde geçen “ل”nın, şey anlamına gelen ism-i mevsûl olarak alınmaması, cümleyi olumsuz yapan nefiy edatı olarak kabul edilmesidir. Bu durumda kıssada anlatılan iki kişiye herhangi bir şey indirilmediği anlamı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu iddiayla ilgili olarak şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Eğer kıssada bahsedilen iki meleğe herhangi bir şey inmediyse, âyetin metninde geçen “Hâlbuki bu iki melek, ‘Biz ancak imtihan vasıtasıyla; sakın küfre sapma!’ demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu

⁹ Parlak, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”, 14.

¹⁰ Ekrem Sarıkçıoğlu, “Babil’de Hârût ve Mârût’un Melekliği Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İFD* 33/2 (2014), 141.

¹¹ Sarıkçıoğlu, “Babil’de Hârût ve Mârût’un Melekliği Meselesi”, 142-143.

¹² Sarıkçıoğlu, “Babil’de Hârût ve Mârût’un Melekliği Meselesi”, 146.

¹³ Fatiş, “Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi”, 145.

¹⁴ Fatiş, “Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi”, 147.

¹⁵ Ahmet Bedir - H. Hüseyin Tunçbilek, “Harut ve Marut İki Melek mi?”, *Harran Üniversitesi İFD* 10/4 (2002), 27.

¹⁶ Bedir - Tunçbilek, “Harut ve Marut İki Melek mi?”, 3.

iki melekten, kadın ile kocasının arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı.” ifadeleri, nasıl izah edilecektir. Dikkat edilirse âyetin devamında açık bir şekilde meleklerin bilgi vermelerinden ve insanların da onlardan bilgi alıp öğrenmelerinden bahsedilmektedir. O halde meleklerle herhangi bir şey inmedi iddiası çok tutarlı gözükmemektedir. Elmalılı'nın ifadesiyle “âyetin maba'dindeki siyaki buna (cümleyi olumsuz yapan nefiy edatı olmasına) müsaid olsa (idi), biz de bunu tercih ederdik, fakat siyak buna müsait görünmüyor.”¹⁷

Bu konuyla alakalı olarak bahsedilen diğer bir husus vardır ki o da 'meleklerin masumiyeti'ni ortadan kaldıran ve aslı İsrailiyâta dayanan 'Zühre hadisi'dir. Bu rivayet münasebetiyle “Hârût ve Mârût'un melek olmakla birlikte insanlara hem sihir hem de insanların arasını açacak büyüleri öğrettikleri, zina etmek ve adam öldürmek gibi fiilleri işledikleri, şarap içtikleri ve Zühre isimli kadınla ilişkiye girdikleri iddia edilmektedir.”¹⁸

Gelinen noktada Hârût ve Mârût'un nasıl birer varlık oldukları ve öğrettikleri şeyin mahiyetinin tam olarak ne olabileceği konusu, üzerinde durulması ve açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde öncelikle muteber delillerden hareket etmek suretiyle Hârût ve Mârût'un kim olduklarını, sonrasında ise öğrettikleri şeyin hakikatinin ve içyüzünün ne olduğunu temel kaynaklardan hareket ederek ortaya koymak gerekmektedir.

1. Hârût ve Mârût'un Kim Oldukları Konusu

Taberî, Hârût ve Mârût'un kim olabileceklerine dair ilk sırada, kendisinin de tercih edip kabul ettiği şu değerlendirmeye yer verir: “İnsanlar, Hz. Süleyman'ın mülkü hakkında şeytanların okudukları sihre tabi oldular. Hâlbuki Yüce Allah, her iki meleği üzerine sihir indirmiş değildi. Ancak şeytanlar, Bâbil'de insanlara yani Hârût ve Mârût'a sihir öğretmek suretiyle küfre girdiler. Buna göre iki melek ile kastedilenler, Cebrâîl ve Mîkâîl'dir. Zira anlatıldığına göre Yahudilerin sihirbazları, Davud'un oğlu Süleyman'a ismi geçen iki melek tarafından sihir indirildiğini iddia ediyorlardı. Yüce Allah ise bunu yalanlamış ve elçisi Muhammed'e, Cebrâîl ve Mîkâîl'e kesinlikle sihir indirmediğini açıklamıştır. Bu durumda Hârût ve Mârût insanlardan iki adamın isimleridir, onlar şeytanlardan öğrendikleri sihri, insanlara öğretiyorlardı.”¹⁹ Bu yoruma göre âyetin orjinal metninde geçen “لَا”، cümleyi olumsuz yapan nefiy edatı olarak kabul edilmektedir. Taberî bu görüşü ilk sırada verdikten sonra hemen akabinde âyetin metninde geçen “لَا”nın, şey anlamına gelen ism-i mevsûl olarak alınmasının da mümkün olabileceğini belirtir ve bu görüşü benimseyenleri tefsirinde açıklar. Bu ikinci yoruma göre Hârût ve Mârût, meleklerden herhangi iki melektir.²⁰

İmam Mâturîdî, Taberî tefsirinde yer verilen farklı görüşlere değindikten sonra ikinci ihtimal çerçevesinde Hasan el-Basrî'den, âyette bahsedilen Hârût ve Mârût'un iki fasık ve inatçı adam olabileceklerini aktarmaktadır.²¹ Sa'lebî, Hârût ve Mârût isimlerinin Süryanice iki isim olduğunu, 'zühre hadisi' olarak bilinen rivayet bağlamında, melek olmakla birlikte insanlara sihir ve onların aralarını açacak büyüleri öğrettiklerini, kendilerine imtihan için verilen şehvet sebebiyle şarap içtiklerini, zina edip adam öldürmek gibi fiilleri işlediklerini dile getiren detaylı

¹⁷ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/446.

¹⁸ Karataş, “Kur'an'da Geçen Hârût ve Mârût İsimlerinin Melekliğine Dair”, 1788.

¹⁹ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an* (Lübnan: Mûessesetu'r-Risâle, 1420), 2/420.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*, 2/420-421.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 1/523.

nakillere yer vermektedir.²² İmam Beğavî de Sa'lebî gibi Hârût ve Mârût'un meleklerin en iyilerinden olduklarını ancak imtihan edildiklerini ve nefislerine yenik düşüp günah işlediklerini söylemektedir.²³ İmam Kurtûbî, Hârût ve Mârût'un kim olduklarına dair farklı görüşlere işaret ettikten sonra, onların insanlara öğrettikleri şeylerin ne olabileceğine dair hassas bir değerlendirme yapıp iki şeytan oldukları yönünde kanaatini belirtmektedir.²⁴ Öğretilen şeyin mahiyetine dair tartışmalar bir sonraki başlıkta ele alınacağı için burada Kurtûbî'nin yaptığı değerlendirmenin ayrıntısını vermeye gerek görmedik. İbn Kesîr de Taberî'nin tercih ettiği ve ilk sırada zikrettiği Hârût ve Mârût'un iki adam oldukları görüşünü aktarır. Akabinde Hasan b. Ebî Ca'fer kanalıyla, Abdurrahman b. Ebzâ'nın (ö. 70/689) bu âyeti "iki melike (hükümdara) herhangi bir şey inmedi" şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Bu yoruma göre âyette iki melekten değil, iki melik yani hükümdar olan Davud ve Süleyman peygamberden bahsedildiği söylenmiş olmaktadır. Akabinde bazılarının Hârût ve Mârût'un cinlerden iki kabile olduğunu iddia ettiklerini ve bunun son derece tuhaf bir görüş olduğunu da belirtmektedir.²⁵ Müfessir Şevkânî, Kurtubî'nin, Hârût ve Mârût'un üzerlerine vahiy inen iki melek olmayıp, şeytanlardan iki kişi oldukları yönündeki değerlendirmesini âyetlerin zahirine ve üslubuna aykırı görmekte, bahsedilen kişilerin iki melek olmalarının önünde herhangi bir engel olmadığını ve Yüce Allah'ın dilediği şekilde kullarını sınava tabi tutabileceğini belirtmektedir.²⁶

Son dönem tefsir âlimlerinden İbn Âşûr ise Hârût ve Mârût kelimelerinin, Keldânice olan "Hârûkâ" ve "Mârûdâh" isimlerinin Arapçalaşmış hallerinden ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre "Hârûkâ", Keldânilerde (dünyanın uydusu olarak kabul edilen) Ay'ın ismidir, "Mârûdâh" ise Müşterî yani (güneş sisteminin en büyük gezegeni olan) Jüpiter'in ismidir. Keldâniler gök cisimlerine tapmaktaydılar. Zira onlar toplumlarındaki eski sâlih ve âlim olan kimselerin öldükten sonra yıldızlar şeklinde gökyüzüne yükseltildiğine inanmaktaydılar. Bu görüşe göre âyette bahsedilenler iki melek değil, eskiden âlim, sâlih ve hikmet sahibi olan iki insan idiler. Bunlardan iki melek diye bahsedilmesi, onların melekleri akla getiren iyi özellikleri sebebiyledir.²⁷

Yukarıda verdiğimiz farklı görüşler arasında sağlıklı ve isabetli bir tercihte bulunmak için ilgili âyeti burada tekrar etmekte fayda vardır: "*Onlar, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirilene öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, 'Biz ancak imtihan vasıtasıyla; sakın küfre sapma!' demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, kadın ile kocasının arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayanı değil, zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, keşke bilselerdi!"*(el-Bakara, 2/102). Âyet-i kerime dikkatli bir şekilde okunduğunda, bahsedilen iki meleğin Hârût'la Mârût olması, âyetin siyak ve bağlamına, üslup ve akışına, âyetteki cümlelerin tertip ve nazmına en uygun olan görüştür.

²² Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422), 1/245-247.

²³ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad: Dâr-u Taybe, 1417), 1/129-132.

²⁴ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddin Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârul-Kütübül-Misriyye, 1384), 2/53-54.

²⁵ Ebu'l Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyad: Dâr-u Taybe, 1420), 1/350-352.

²⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1414), 1/140.

²⁷ Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dârul-Tûnusiyye, 1984), 1/642.

Ayette bahsedilen iki kişinin, melek olmadıkları veya onların *Hârût* ile *Mârût* olmadığı iddiası, mutlak şekilde âyetin üslubundaki normal akışı değiştirmeyi, takdim (öne alma) ve tehir (sonraya bırakma) gibi metne dışarıdan müdahale anlamına gelebilecek olan tasarrufları kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Hâlbuki bahsinde bulunduğumuz üslubu değiştirecek nitelikteki tasarruflara, zorunlu olmadıkça başvurulmaması daha uygundur. Sözelimi *Hârût*'la *Mârût*'un iki melek olmayıp iki şeytan olduklarını kabul ettiğimizde üslup şu şekilde karmaşık bir hal almaktadır: *“Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût (isimli iki şeytan)’a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek (olmaktan uzak şeytan), “Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!” demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi.”* Burada üslubun tuhaf bir hal aldığı net bir şekilde görülebilmektedir. Ayrıca iki kötü kimsenin *“Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!”* demeleri de pek akla uygun gelmemektedir.

Bahsedilen iki kişinin melek olmayıp sâlih zatlardan olması iddiası da tutarlı değildir. Zira bu durumda peygamber olmayan sâlih kimselere vahiy inmesi tezini kabul etmek gerekmektedir ki bu da sağlıklı bir bakış açısı vermekten uzak kalmaktadır. Onların peygamber olduklarını varsaymak da durumu açıklığa kavuşturmaktan uzaktır. Zira beşer peygamberlerden hiçbirisinin, insanlara zarar veren sihir türünden şeyleri öğretip, onunla insanları imtihan ettikleri bilinen bir şey değildir.

Ayette orjinal metninde geçen “ﻻ” edatını, cümleyi olumsuz yapan nefiy edatı olarak kabul edip “(meleklerin üzerine) vahiy inmedi” teorisinden hareket etmek de üsluptaki acııcılığı bozmaktadır. Zira buna göre âyetin üslubu şöyle bir hal almaktadır: *“Onlar, Süleyman’ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a herhangi bir şey indirilmedi, öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, “Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!” demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi.”*

Esas itibarıyla *Hârût*'la *Mârût*'un iki melek olmadığına yönelik ortaya atılan görüşlerin, bütüncül olarak bakıldığında güzel ve olumlu tarafları da vardır. Zira bahsedilen görüşlerin hepsinde meleklerin, Kur’an’da anlatıldığı şekliyle sadece iyi olanı ve Yüce Allah’ın emrettiklerini yapmaları gerçeğini koruma güdüsü mevcuttur. Sihir öğretme ise aynı âyette şeytanlara isnad edilmekte ve küfre girme sebebi olarak belirtilmektedir. Yüce Allah’ın itaatkâr kulları olmakla vasıflanan melekleri böyle çirkin bir eylemden uzak tutma gayretleri anlaşılabilir bir şeydir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi bu türden olan çabaların tümünde, âyetin üslubundaki akışı bozma, ona birtakım ilavelerde bulunma, cümledeki bazı unsurları öne alma veya geriye atma mecburiyeti ortaya çıkmaktadır. Bu hususlar ise melekleri koruma güdüsüyle *Hârût* ile *Mârût*'un melek olmadıkları kabulü üzerine bina edilen yorumların zayıf oldukları gerçeğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Âyetin üslubunu bozmayan, acııcılığın zarar vermeyen en doğru seçenek, *Hârût* ile *Mârût*'un iki melek oldukları gerçeğidir. Ancak bu durumda da meleklerin sihir öğretme gibi çirkin ve zararlı bir şeyle ilgilenmiş olmaları problemi gündeme gelmektedir. Öyleyse bu noktada iki meleğin yani *Hârût* ile *Mârût*'un insanlara ne öğretmiş olabilecekleri konusuna açıklık getirmek kaçınılmaz olmaktadır. Zira âyette şeytanların işi olarak anlatılan ve küfre girme sebebi olarak vurgulanan sihir öğretiminin meleklerle isnadı, Kur’an’da meleklerle ilgili olarak anlatılan genel ilkeler bağlamında mümkün görünmemektedir.

2. *Hârût* ve *Mârût*'un İnsanlara Öğrettikleri Bilginin Mahiyeti

Taberî, öğretilen şeyin mahiyetini tespit etmeye dönük olarak şunları söylemektedir: *“İnsanlar, Hz. Süleyman’ın mülkü hakkında şeytanların anlattıkları sihre tabi oldular. Hâlbuki Yüce Allah, her iki meleği üzerine sihir indirmiş değildi. Ancak şeytanlar, Bâbil’de insanlara yani*

Hârût ve Mârût'a sihir öğretmek suretiyle küfre girdiler."²⁸ Taberî'nin bu açıklamasına göre meleklerle sihir öğretilmiş değildir. Ancak melek olmayıp insanlardan iki adamın isimleri olan Hârût ve Mârût'a şeytanlar tarafından sihir öğretilmiş, onlar da öğrendiklerini diğer insanlara öğretmişlerdir. İmam Mâturîdî, Hârût ve Mârût'a öğretilen şeyin sihir olabileceği fikrini benimsemektedir.²⁹ Ancak o da Taberî gibi âyette zikri geçen iki meleğe sihir öğretilmediği konusunda net bir duruş sergilemektedir.

Sa'lebî, Hârût ve Mârût'un iki melek olmakla birlikte insanlara sihri ve onların aralarını açacak büyüleri öğrettiklerini dile getirmektedir.³⁰ O, meleklerle sihir öğretilebileceğini, onların da insanlar gibi her türlü kötü filleri işleyebileceklerini söylemek suretiyle, Kur'an'da meleklerle ilgili olarak yer alan genel ilkelere temelde aykırı olan bir yorumda bulunmuş olmaktadır. İmam Beğavî de Sa'lebî'nin naklettiği rivayetlere tefsirinde geniş bir şekilde yer vermekte ve benzer şekilde âyette bahsedilen Hârût ve Mârût'un meleklerin en iyilerinden olmalarına rağmen, kendilerine sihir öğretildiğini, bu bağlamda imtihan edildiklerini ve nefislerine yenik düşüp günah işlediklerini söylemektedir.³¹

İmam Kurtûbî, Zeccâc'ın Hz. Ali'den yaptığı nakli esas alarak meleklerle öğretilen şeyin mahiyeti üzerine titiz bir değerlendirme yapmaktadır. Bu değerlendirmeye göre onlara öğretilen ve onların da insanlara öğrettikleri şey, sihirden nasıl korunabilecekleri bilgisidir yoksa iddia edildiği gibi bizzat sihrin kendisini öğretme değildir. Kurtûbî'ye göre bu görüş, gerek dilcilerin gerekse aklî yorumu tercih edenlerin büyük çoğunluğunun tercih ettiği görüştür. Ancak Kurtûbî, melekler hakkındaki bu titiz yorumuyla birlikte, Hârût ve Mârût'un şeytanlardan iki kimse oldukları görüşüne meyletmektedir.³²

Melekler bizzat sihrin kendisini öğretmemişlerdir diyen Kurtûbî'ye göre iki melek, insanlara, "sakın şöyle yapmayın, şöyle şöyle yaparak insanları kandırıp aldatma yoluna gitmeyin tarzında uyarılarda bulunmuş olmaktadır.³³ Kurtûbî'nin burada öğretilen şeyin mahiyetine dair tercih ettiği görüş, hassas bir değerlendirmenin ürünü olan kıymetli bir görüşdür. Buna göre melekler, bizim tercihimize göre iki melek olan Hârût ve Mârût, aslında insanlara sihrin kendisini ve nasıl sihir yapabileceklerini değil, sihrin mahiyetini ve insanların onun zararlarından nasıl korunabileceklerini öğretmekteydiler. Bu yorum âyetteki hassas kullanıma da uygun düşmektedir. Zira şeytanların öğrettikleri şey açıkça "sihir" olarak isimlendirilirken, Hârût ve Mârût'un öğrettikleri şeyler doğrudan sihir olarak nitelendirilmemektedir: "Onlar, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı".

Hârût ve Mârût'un iki adam oldukları, dolayısıyla Davud ve Süleyman peygamberin kastedilmiş olabileceği görüşüne yer veren İbn Kesîr,³⁴ meleklerle sihir öğretildiğini, bu bağlamda imtihan edildiklerini ve nefislerine yenik düşüp günah işlediklerini söyleyenlere karşı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hârût ve Mârût kıssası hakkında, Tabînden Mücahid, Süddî, Hasan el-Basrî, Katâde, Ebu'l-Âliye, Zührî, Rebî' b. Enes, Mukatil b. Hayyan gibi kimselerin yer aldığı bir cemaatten, detayları İsrailiyattan alınan bilgiler aktarılmıştır. Bunu gerek eski müfessirlerden gerekse sonraki dönem müfessirlerden de bazı kimseler kitaplarında nakletmişlerdir. Hâlbuki bu konuda, sahih-merfû'-muttasıl olacak şekilde doğru sözlü olan ve

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*, 2/420.

²⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/523.

³⁰ Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, 1/245-247.

³¹ Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*, 1/129-132.

³² Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2/50.

³³ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2/53-54.

³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/351.

kendisi doğrulanan ismet sahibi Hz. Peygambere ulaşan sağlam bir rivayet mevcut değildir.³⁵ Kur'an'daki anlatım da özlüdür, (bahsedilen haberleri doğrulayacak bir husus içermemektedir), anlatılan ile yetinip, anlatıldığı şekliyle kıssayı kabul etmek esastır. Biz Kur'an'da anlatılana, Allah'ın murad ettiği şekliyle inanırız; gerçek durumu tam olarak Allah'tan başkası bilme imkânına sahip değildir."³⁶ İbn Kesîr farklı görüşlere eserinde yer vermekle beraber meleklerin mahiyetleriyle uyuşmayacak bir bilginin kendilerine öğretilmiş olabileceği düşüncesine şiddetli bir şekilde karşı çıkmaktadır ki bizce de bu konuda haklıdır.

Müfessir Şevkânî, Kurtubî'nin, Hârût ve Mârût'un üzerlerine vahiy inen melekler olmayıp şeytanlardan iki kişi oldukları yönündeki değerlendirmesini âyetlerin zahirine ve üslubuna aykırı görmekte, onlara inen bilginin sihir olmadığını aksine sihirden korunma bilgisinin kendilerine indiğini; onların da insanlara sihirden nasıl korunabileceklerini öğrettiğini belirtmektedir.³⁷ Şevkânî'nin burada vurguladığı görüş, Kurtubî'nin öğretilen şeyin mahiyeti hakkındaki değerlendirmesine yakındır. O, Hârût ve Mârût'un kimliği konusundaki yorumuyla Kurtubî'yle ters düşse de inen bilginin mahiyeti konusundaki yorumunda onunla aynı fikri taşımaktadır.

Hârût ve Mârût kelimelerinin, Keldânice olan "Hârûkâ" ve "Mârûdâh" isimlerinin Arapçalaşmış hallerinden ibaret olduğunu ve âyette bahsedilenlerin iki melek değil, eskiden âlim, sâlih ve hikmet sahibi olan iki insan olduklarını, onlardan iki melek diye bahsedilmesinin, onların melekleri akla getiren iyi özelliklerinden kaynaklandığını söyleyen son dönem tefsir âlimlerinden İbn Âşûr ise şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Eserlerinde kıssalara yer veren kimseler, Yahudiler'in sonradan uydurdıkları asılsız bir hikâyeyi nakletmişlerdir. İbn Atiyye ve Beydavî gibi bazı âlimler bunu eserlerinde zikretmekte beis görmemişlerdir. Ancak Beydavî, el-Fahr (Razî), İbn Kesîr, Kurtubî ve İbn Arefe gibi ciddi araştırmacı müfessirler, bunun yalan olduğuna ve bu husustaki rivayetlerin temelde Ka'bu'l-Ahbar'a dayandığına işaret etmişlerdir. Mütesâhil dediğimiz hadiste gevşek davranan bazı hadis âlimleri, bu rivayetleri doğrudan Hz. Peygambere isnad etmişler veya sağlam olmayan senetlerle sahabeden aktarma yoluna gitmişlerdir. En şaşkıncu olanı da İmam Ahmed'in bunu direk Hz. Peygambere isnad ederek nakletmesidir. O, ya burada fark etmeden bir yanlışlık yapmış ya da rivayet zincirinde yer alan ravilerin durumları onu yanıltmıştır. Hâlbuki rivayet zincirinde Musâ b. Cübeyr yer almaktadır bu ravî, hakkında olumsuz bilgi verilen bir kimsedir."³⁸ Hârût ve Mârût'un iki melek olmadıkları önermesi üzerine fikirlerini bina eden İbn Âşûr, öğretilen şeyin her yönüyle zarar olan 'sihir' olduğu konusunda ısrarcı bir tavır sergilemektedir.³⁹

³⁵ "Hz. Nuh'tan önce ve Hz. İdris zamanında meydana geldiği söylenen Hârût ve Mârût kıssası ve bu kıssa münasebetiyle anlatılan Zühre adındaki bir kadın hakkında hadis ve tefsir kaynaklarında merfu', mevkuf ve maktu' birçok rivayet bulunmaktadır. Hatta bu rivayetlerden bazıları israiliyât kaynaklı bir haber olmasına rağmen, Hz. Peygamber'e nisbet edilerek merfu' addedilmiştir. Nitekim İbn Kesir, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibban gibi muteber kaynaklarda merfu' olarak tahrîc edilen ve üstelik pek çok hadisçi tarafından sahih olduğu ifade edilen bu rivayet hakkında ilginç tahlil ve tespitler yapmıştır. İbn Kesir, bu merfu' rivayetin Hz. Peygamber'e nisbetinin doğru olmadığını, -bunun gerçekte mevkuf ya da maktu' bir haber olduğunu bildirmiş, hatta bununla da kalmayıp Ka'bu'l-Ahbar'dan gelen İsrailiyat haberlerine dayandığını kesin bir tarzda beyan etmiştir." Bedir - Tunçbilek, "Harut ve Marut İki Melek mi?", 20.

³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/360.

³⁷ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/140.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642-645; "Kur'an-ı Kerim'de vasıfları belirtilen melekler, iyi işler yapan, mü'minlerin dostu, temiz, masum, güzel huyludur. Günah işleyen erkek melek tiplmesi Yahudilikte vardır. Bu durumda Kur'an'daki erkek olan Hârût ve Mârût'a sihir öğretme rolü verirsek ve melek dersek İslam'ın masum melek tiplmesine nasıl açıklık getirebiliriz. Kur'an bir taraftan sihir öğrettikleri için şeytanları kâfir saymaktadır. Hârût ve Mârût'un Allah tarafından kendilerine indirilen sihri öğrettiği yönündeki görüşleri doğru sayacak olursak bu durumda şeytana uygulanan kâfirlik suçlamasının aynı şerri öğreten bu meleklerle uygulanıp

3. Değerlendirme

Yukarıda yer verdiğimiz nakillerden anlaşıldığı üzere gerek Hârût ve Mârût'un kim oldukları, gerekse onlara veya onlar dışında olduğu varsayılan iki meleğe indirilmiş olan bilginin mahiyeti konusunda farklı görüşler ortaya atılmış bulunmaktadır. İmam Fahrüddin Râzî, konu hakkında en detaylı analizleri yapan bir müfessir olması hasebiyle, onun konu hakkındaki görüşlerine "değerlendirme" başlığı altında müstakil bir şekilde yer vermenin daha uygun olacağı kanaatine sahip olduk. Bu nedenle bu başlık altında onun değerlendirmelerine geniş bir yer vererek, konu hakkındaki nihaî sonuca veya tercih edeceğimiz yoruma ulaşmaya çalışacağız.

Râzî, konu hakkındaki değerlendirmesine şu sözleriyle başlar:

"Yüce Allah'ın 'Fakat şeytanlar, insanlara sihri öğretmeleri sebebiyle, kâfir oldular' sözüne gelince âyetin zahiri, şeytanların, insanlara sihri öğretmiş olmalarından ötürü, küfre girmiş olmalarını gerektirir. Çünkü bir hükmün vasfa terettüb etmesi, o vasfın, hükmün verilmesinde illet olduğunu gösterir. Küfür olmayan bir şeyi öğretmek ise küfrü gerektirmez. Buna binaen âyet-i kerime, sihir öğretmenin ve sihrin kendisinin küfür olduğuna delâlet etmiş olur. Bunu kabul etmeyen kimseler, şöyle diyebilirler: Biz, 'bir hükmün vasfa terettüb etmesi, o vasfın hükmün verilmesinde illet olduğunu gösterir' ilkesini kabul etmiyoruz. Tam aksine mânâ, 'onlar kâfir oldular; buna rağmen, insanlara sihri öğretiyorlardı' şeklinde olabilir. Bu noktada dense ki; bu içinden çıkılması zor bir meseledir; çünkü Yüce Allah, âyetin sonunda iki meleğin de insanlara sihri öğrettiklerini haber vermektedir. Şayet sihir öğretmek küfür olsaydı, iki meleğin de tekfir edilmesi gerekirdi. Hâlbuki bütün meleklerin masum olduğu sabit olduğu için, bu caiz değildir. Bununla beraber siz, 'sihir olarak isimlendirilen her şeyin küfür olmadığına işaret etmişsiniz' denilirse, biz deriz ki, müşterek (denilen ortak olarak kullanılan bir) lâfız, ihtiva ettiği bütün müsemâmaları (unsurları) hakkında umumî değildir. Bu durumda biz, küfür diye adlandırılan bu sihri, sihrin birinci türüne hamlederiz ki bu, yıldızların ilâh olduğuna inanmak, mucizeleri ve harikulade halleri ortaya koymak hususunda yıldızlardan medet umma inancıyla yapılan sihirdir. İşte bu sihir çeşidi küfürdür. Şeytanlar da diğer sihir türlerini değil, bu tür sihri öğrettikleri için ancak kâfir olmuşlardı."⁴⁰

Râzî'den aktardığımız bu ilk pasajda o, Hârût ve Mârût'un melek olduklarını kabul etmektedir. Ancak meleklerle öğretilen şeyin 'sihir' olduğu önermesi üzerinden hareket ettiği için, meleklerin masum oldukları ilkesine bir zarar gelebileceğini de öngörmektedir. Bu noktada ortaya çıkan problemin çözümü için şöyle bir önerme geliştirmektedir: Sihrin birçok çeşidi vardır. Bunların tümü 'küfür' kapsamına girmez. Ona göre el çabukluğuna dayalı olan hokkabazlık ve aletler yardımıyla yapılan gözbağcılık gibi kimi sihir çeşitleri günah olsa da küfür kapsamında değerlendirilmez.⁴¹ Yani Râzî'ye göre Hârût ve Mârût isimli meleklerin öğrettikleri şey sihirdir, ancak küfrü gerektiren sihir türlerinden değildir. Ancak Râzî'nin burada izlediği yol, meleklerin masum oldukları ilkesi bağlamında sorunludur. Zira iki meleğin öğrettiği iddia olunan sihir, küfre götürmese de 'günah' kapsamının dışında da değildir. Bu da onların masumiyetlerine zarar verebilecek bir durumdur.

Râzî değerlendirmesine şöyle devam eder:

"İki meleğe gelince, biz bu iki meleğin küfrü gerektiren sihri öğrettiklerini kabul etmiyoruz. Aksine, belki onlar Cenâb-ı Allah'ın, 'insanlar o iki melekten, kadın ile kocasının arasını ayıracakları şeyleri öğreniyorlardı' âyetinde de açıkladığı gibi diğer sihir çeşitlerini öğretiyorlardı. Bununla beraber, onların bu çeşit sihri öğrettiklerinin kabul edilmesi durumunda bile bu sihri öğreten, öğrenen kimsenin sihrin gerçek ve hakikat olduğuna inanmasını sağlamak gayesiyle

uygulanmayacağına nasıl bir çözüm getirebiliriz." Fatiş, "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi", 137.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr* (Beirut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/628.

⁴¹ Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/628.

öğretirse, küfür olur. Sihrin zararından sakınmak için onu öğretmeye gelince, bu küfür değildir. Meleklerin öğretmesi, Cenâb-ı Allah'ın o iki melekten bahsederken, 'Biz ancak bir imtihan vesilesiyiz; sakın kâfir olma! demedikçe hiç kimseye sihir öğretmiyorlardı' ifadesinde olduğu gibi, mükellefin sakınması maksadıyla olmuştur. İnsanlara sihri öğreten şeytanlara gelince bunların maksatları, muhataplarını, bu tür şeylerin hak olduğuna inandırmaktır. Böylece, iki sihir türü arasındaki fark ortaya çıkmış olmaktadır.⁴²

Râzî, buradaki değerlendirmesinde biraz daha titiz davranmış, meleklerle şeytanlar arasında, iki noktada fark olduğuna dikkat çekmeye gayret etmiştir. Birincisi; daha öncesinde de dikkat çektiği gibi şeytanların küfrü gerektiren sihirleri öğretmelerine mukabil, meleklerin kesinlikle küfür kapsamına giren sihirlerden uzak kaldıkları vurgusudur. İkincisi ve daha önemlisi, gaye ve maksat noktasındaki farklılıktır. Zira şeytanlar, anlattıkları şeylere inanılmasını sağlamak ve yapılan eylemlerin gerçek olduğuna muhataplarını ikna etmek maksadıyla sihir öğretiyorlardı. Melekler ise bu tür zararlı şeylerden sakınabilsinler diye insanlara sihir öğretiyorlardı. Râzî'nin burada gösterdiği hassasiyet, anlaşılabilir ve makul bir hassasiyettir. Ancak bizce bunun daha güzel ifade edilme hali, meleklerin, insanların doğru yoldan sapmamaları maksadıyla sihrin mahiyetini öğrettiklerini söylemektir.⁴³ Yani melekler, temelde sihri öğretmemişler, sihrin içyüzünü aydınlatan bilgileri öğretmişlerdir. Bu tarz bilgileri ise iki yönlü kullanmak mümkündür. Yani bu bilgilerle sihrin büyüünden kurtulmak ve hakikat yolunda yürümeye devam etmek mümkün olduğu gibi aynı bilgileri kötüye kullanarak sihir yapma yoluna yeltenmek de pekâlâ mümkün olabilmektedir. Bu nedenle melekler özellikle "Biz ancak bir imtihan vesilesiyiz; sakın kâfir olma!" uyarısını yapma ihtiyacı hissetmekteydiler.

Râzî, konuyla ilgili olarak "melek(eyn)/iki melek" kelimesinin, "melik(eyn)/iki hükümdar" şeklindeki okunuşuna da değinir ve şöyle der:

"Hasan el-Basrî, 'melekeyn' kelimesini, lâm harfinin kesresiyle 'melikeyn' şeklinde okumuştur. Bu okuyuş, Dahhâk ve İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir. Sonra da kimin kastedilmiş olabileceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hasan el-Basrî, onların Bâbil'de insanlara sihir öğreten iki sünnetsiz münkir olduğunu söylemektedir. Onların, iki sâlih kral olduğu da söylenmiştir."⁴⁴ Öncelikle ifade etmek gerekir ki, yaygın olan ve mütevâtir bir şekilde ulaşılan kıraat, "melekeyn" kıraatidir. Öyleyse birinci planda bu kıraatin tercih edilmesi daha isabetlidir. İkinci olarak "melek" ifadesi, "melik" ifadesine göre daha belirgin ve spesifik bir anlam alanına işaret eder, bu bakımdan "hâss/özel" bir kavramdır. "Melik" ifadesi ise daha genel bir anlam alanına işaret ettiği için "âmm/genel" bir kavramdır. Prensip olarak hâss olan, âmm olandan önce gelir ve öncelikle tercih edilir.⁴⁵ Üçüncü olarak, "melikeyn" okunuşunun tefsiri bağlamında önceki bölümde yer verdiğimiz üzere "iki adam, iki fasık-inatçı adam, iki şeytan, Davud ve Süleyman Peygamberler, iki âlim-sâlih adam" gibi birbirine zıt ve çelişen yorumlara yer verilmesi de bu okunuşun tercih edilmesinin önünde zayıflatıcı bir engel olarak durmakta ve "melikeyn" kıraatinin tercih edilmesini güçleştirmektedir.⁴⁶

Kıraat konusunu müteakip Râzî, Sa'lebî ve Beğavî gibi müfessirlerin naklettikleri, Hârût ve Mârût'un meleklerin en iyilerinden olmalarına rağmen kendilerine sihir öğretildiğini, bu bağlamda imtihan edildiklerini ve nefislerine yenik düşüp günah işlediklerini belirten

⁴² Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/628-629.

⁴³ "Hırsızlığın ve hortumculuğun zararlarını anlatmak için Allah'ın hırsızlık ve hortumculuk yapan melek göndermesi ne kadar saçma ise, sihrin kötülüğünü anlatmak için karı koca arasını parçalama sihri öğreten melek gönderdi iddiasında bulunmak da o derecede saçmadır. Kirli işleri öğretip sonra da sakın bunları yapmayın demek Kur'an'ın üslubu ile bağdaştırılamaz." Fatiş, "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi", 141.

⁴⁴ Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/630.

⁴⁵ Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/630.

⁴⁶ Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/630.

rivayetlere değinir,⁴⁷ ancak bu rivayetler hakkında net bir duruş sergiler ve şöyle der: “Kesin olarak bil ki; bu rivayetler, fâsîd ve merdûd nakillerdir. Kabul edilmeleri mümkün değildir. Çünkü Allah’ın kitabında bunlara delil olabilecek hiçbir şey yoktur. Tam aksine birçok yönden onları geçersiz kılacak hususlar mevcuttur.”⁴⁸

Râzî, israiliyâta dayanan rivayetler hakkındaki sağlam duruşundan sonra Hârût ve Mârût isimli iki meleğin Bâbil’e neden indirilmiş olabilecekleri konusunu ele alır ve şu muhtemel gerekçelerden bahseder:

“*Birincisi*; o zamanlar sihirbazlar çoğalmıştı; bunlar, önceleri bilinmeyen sihir türlerini yapıp peygamberlik iddiasında bulunuyorlardı. Bu nedenle Yüce Allah, insanlara, bu yalancı peygamberlere karşı koyabilsinler diye sihir öğretmek üzere bu iki meleği gönderdi. Bu ise son derece uygun bir gaye ve güzel bir maksattır. *İkincisi*; mucizenin sihirden farklı olduğunu anlayabilmek, gerek mucizenin gerekse sihrin mahiyetlerini bilmeye bağlıdır. Hâlbuki o zaman insanlar sihrin mahiyetini bilmiyorlardı. Bu nedenle onların, mucizelerin mahiyetini bilmeleri de son derece zordu. İşte bu gayeyle Yüce Allah, sihrin mahiyetini anlatsınlar diye bu iki meleği göndermiştir. *Üçüncüsü*; şöyle denmesi de imkânsız değildir: Allah’ın düşmanları arasına ayrılığı, dostları arasına ise sevgiyi yerleştiren sihir, o zamanki insanlar için mübâh veya mendûb idi. Yüce Allah bu gayeyle söz konusu iki meleği gönderdi. İnsanlar o iki melekten sihir öğrendiler ve bunu, Allah’ın dostları arasına düşmanlık sokmak, düşmanları arasında ise dostluk tesis etmek için kullanmışlardır. *Dördüncüsü*; her şeyin bilgisine sahip olmak güzeldir. Sihir yasaklanan bir şey olunca, onun düşünülebilmesi ve bilinmesi gereklidir. Zira bilinmeyen bir şeyin yasaklanması imkânsızdır. *Beşincisi*; belki de cinler, insanların benzerini yapamayacakları sihir türlerini bilmekteydiler. Bundan dolayı Yüce Allah, insanların, kendisi ile cinlere karşı koyabilecekleri şeyleri öğretmek üzere bu melekleri göndermiştir. *Altıncısı*; bunun imtihanı zorlaştıran bir şey olması da mümkündür. Zira insana, hazırdaki lezzetlere ulaştırarak bilgiyi öğretip sonra da onu, bu bilgiyi kullanmaktan nehyetmek, son derece meşakkatli bir durumdur. Bunu başardığı takdirde insan büyük bir sevaba ulaşabilir. Nitekim Yüce Allah, şu âyette geçtiği üzere Tâlût’un kavmini nehirden su içme konusunda böyle bir imtihana tabi tutmuştur: *Kim (o nehirden) kana kana içerse benden değildir. Kim ondan tatmaz ise işte o bendendir*(el-Bakara, 2/249). Tüm bu izahlarla, Yüce Allah’ın sihir öğretmeleri maksadıyla melekleri indirmesinin akıldan uzak olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.”⁴⁹

Râzî’nin Hârût ve Mârût isimli iki meleğin Bâbil’e indirilme hikmetine dair yaptığı yorumlardan özellikle ikincisinde geçen ifade bizce son derece önemlidir ki o da şudur: “Mucizenin sihirden farklı olduğunu anlayabilmek, gerek mucizenin gerekse sihrin mahiyetlerini bilmeye bağlıdır. Hâlbuki o zaman insanlar sihrin mahiyetini bilmiyorlardı. Bu nedenle onların, mucizelerin mahiyetini bilmeleri de son derece zordu. İşte bu gayeyle Yüce Allah, sihrin mahiyetini anlatsınlar diye bu iki meleği göndermiştir.”⁵⁰ Dikkat edilirse bu açıklamada doğrudan sihrin öğretilmesinden bahsedilmemekte, sihrin mahiyetinin öğretilmesine vurgu yapılmaktadır. Bizce en doğru açıklama budur. Meleklerin sihir öğrettiklerini, bunu da kötü bir niyetle yapmadıklarını söylemek yerine, doğrudan onların insanlara sihrin mahiyetini öğrettiklerini kabul etmek daha gerçekçidir. Böyle bir kabul, yanlış anlamaların ve hatalı değerlendirmelerin önüne geçebilecek daha isabetli bir çıkarımdır. İkinci olarak; konumuzun esasını oluşturan âyette geçen “Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri ve Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı.”(el-Bakara, 2/102) ifadesinde, şeytanların küfre girmelerine sebep olan iki şeyden bahsedilmektedir: (1) Sihir, (2) İki meleğe indirilen şey. Şayet âyette belirtilen bu iki unsur, tamamen birbirinin aynı olsaydı birbirlerine bağlaçla bağlanmaları anlamsız olurdu.

⁴⁷ Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, 1/245-247; Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl fî tefsiri’l-Kur’an*, 1/129-132.

⁴⁸ Râzî, *Mefatîhu’l-gayb/et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/631.

⁴⁹ Râzî, *Mefatîhu’l-gayb/et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/631.

⁵⁰ Râzî, *Mefatîhu’l-gayb/et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/631.

“Ben elma ve elma yedim” ifadesi nasıl abes oluyorsa, “şeytanlar, insanlara sihir ve sihir öğretiyorlardı” anlamına gelebilecek bir yorumlama tarzının da âyetin ifade üslubuna çok uymayacağı açıktır. Âyette anlatılan iki şey birbirlerine bağlandıklarına göre bir yönüyle birbirleriyle ilgilerinin olması gerekirken, bir yönüyle de farklı olmaları gerekir ki ifadenin mantığına uygun olabilsin. Sözelimi “Ben elma ve armut yedim” ifadesinde, meyve olma ve yenilebilme özellikleri itibariyle benzeşen ancak mahiyet ve tatları farklı olan iki üründen bahsedilmektedir.

Esas itibariyle Arapça dil mantığında da atıf/bağlaç, bir yönüyle de olsa muğayereti yani farklı olmayı gerekli kılmaktadır.⁵¹ Eğer tamamen ve her yönden iki şeyin aynı olduğu iddia edilirse onların birbirlerine bağlanması anlamsız hale gelir. İmam Beydâvî, tefsirinde bu hususa işaret etmekte ve şöyle demektedir: “İki meleğe indirilen şey’ cümlesi, sihre bağlanmıştır. Ancak ikisiyle kastedilen şey aynıdır. Birbirlerine atfedilmelerinin mantığı ise itibarî bir farklılık sebebiyledir veya ikincisiyle, birincisinden daha güçlü bir sihir türü kastedilmesi nedeniyledir.”⁵² Dikkat edilirse Beydâvî, önce meleklerle öğretilen şey ile şeytanların öğrettiği sihrin aynı olduğunu söylemektedir. Ancak atfın mantığı gereği bir farklılık olması gerektiğinin bilincinde olduğu için bu durumu iki şekilde izah etmeye çalışmaktadır: (1) Burada itibarî bir farklılık olduğunu söylemektir. İtibarî demekle, gerçekte olmadığı halde öyle olduğunu yani farklı kabul edildiğini kastedmesidir. Ancak buradaki farklılığın itibarî kabul edilebilmesi için bir kârîne gerektiğinden dolayı buna itiraz edilebileceğini bildiği için ikinci bir izaha başvurmuştur. (2) İkinci izah da, “ikisi de sihirdir, ancak meleklerin öğrettikleri sihir, şeytanların öğrettikleri sihirden daha güçlü bir sihirdir” demesidir. Bu durum ise meleklerin mahiyet ve görevleriyle çok uyuşmayan bir neticeyi doğurmaktadır. Tam da bu noktada atfın gerektirdiği muğayeretin ne olabileceği sorusunun cevabı büyük bir önem kazanmaktadır.

Şimdiye dek yaptığımız farklı nakillerden sonra bizim vardığımız kanaat şudur: Sihrin haddinden fazla önemsendiği bir ortamda şeytanlar insanlara sihir öğretirken, Bâbil’e inen Hârût ile Mârût isimli iki melek ise onlara sihrin mahiyetini öğretmekteydiler. Yani şeytanların insanlara öğrettikleri sihri nasıl yaptıklarını, insanları nasıl kandırdıklarını, sihir yoluyla çevirdikleri oyun ve entrikaların içyüzünü anlatmaktaydılar. Âyetteki *وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ* “İki meleğe indirilen şeyler” ifadesi, sihre atfedilmiş ancak meleklerin mevzubahis edildiği bu ifadede “sihir” tabiri kullanılmamıştır. Demek ki o meleklerle inen bilgiler haddizatında sihir değildir. Ancak fesad ve bozgunculuğu hayat tarzı yapanların elinde sihir gibi kullanılabilir bir mahiyete de sahiptir.⁵³ Şeytanlar bu bilgileri sihir yapmaları maksadıyla insanlara öğretiyorlardı. Hâlbuki meleklerin bunları öğretmedeki maksatları, peygamberlik iddiasında bulunan, peygamberlerinki gibi mucizeler gösterebildiklerini iddia eden, sahip oldukları bilgi ve becerilerle insanların, aileyi oluşturan eşlerin arasını bozan insî ve cinnî şeytanlardan insanları korumaktı. Çünkü bu işlerin içyüzü bilinse, onların zararlarından korunmak mümkün hale gelmekteydi. Ancak meleklerin sihrin mahiyetine dair öğrettikleri bu bilgi, yukarıda da arz ettiğimiz üzere bir yönüyle bünyesinde önemli bir risk de barındırmaktaydı. Zira bu mahiyet bilgisine sahip olan kimseler, bu bilgiyle kendilerini koruma yoluna gidebilecekleri gibi aynı bilgiyi kötüye kullanmak suretiyle şeytanların yaptıkları eylemlerin benzerlerini yapabilirlerdi. İşte bu nedenle söz konusu melekler, sihrin mahiyetine dair bilgileri verirken “Biz ancak imtihan vasitasıyız; sakın küfre sapma!”(el-Bakara, 2/102) diyerek uyarıda bulunma ihtiyacı

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk., el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârîb* (Kuveyt: el-Silsiletu't-Turasiyye, 1421), 4/351-369.

⁵² Kâdî Nâsiruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şîrazî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/97.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/446-447.

hissetmekteydiler. Bu durumu, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa kıssası bağlamında yer verilen şu örnekle daha anlaşılır bir hale getirmeye çalışalım:

قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَاهُمْ وَعَصِيئُهُمْ يُجِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَهَّا تَسْعَى *"Mûsâ: 'Hayır, önce siz atın' dedi. Attılar; bir de baktı ki, sihirleri sayesinde onların ipleri ve değnekleri kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor."*(Tâhâ, 20/66). Bu âyette, sihir sayesinde ip ve değneklerin yılan gibi hareket etmeleri tarzında mucizeye benzer bir durumdan bahsedilmektedir. Hz. Mûsâ'nın asası da yere atılınca büyük bir yılanı dönüşüyordu. Bu durumda iki olay arasında bir benzerlik söz konusu olmaktadır. İşte bu noktada sihir ile mucizenin farkını ortaya koymak gerekmektedir. Bu iki şekilde mümkün olabilirdi: 1) Yılanı dönüşen nesnenin gerçek bir yilandan beklenen tüm davranışları sergileyebilmesi, 2) İki arasındaki mahiyet farkını açıklamak suretiyle gerçek olanın hayal ürünü olandan ayırt edilmesi. Birinci madde bağlamında olayı değerlendirdiğimizde sihirbazların ip ve değneklerinin hareket ediyor gibi göründükleri aşikârdır. Bununla insanları etkilemeyi başarmışlardır: *"(Mûsâ), 'Siz atın' dedi. Bunun üzerine onlar (ellerindekini) atınca insanların gözlerini büyülediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir yaptılar."*(el-A'raf, 7/116). Öyle ki Hz. Mûsâ bile kısa bir süreliğine de olsa bu durumdan çekinecek bir psikoloji içerisine girmiştir: *"فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى "Bu yüzden Musa içinde bir korku hissetti."*(Tâhâ, 20/67). Ancak Mûsâ Peygamber'in bu korkusu çok uzun sürmedi. Zira onun asası, sihirdeki gibi hayalî değil, gerçek bir yılanı dönüştü. Sihirbazların hayalî yılanları sadece hareket ediyor gibi görünmekteydi. Hz. Mûsâ'nın mucize yılanı ise gerçek bir yılanın tüm davranışlarını sergileyebilmekteydi. Çünkü o gerçekten yılan oluvermişti, sadece bir göz yanılması olmaktan uzaktı: *"كوركما! dedik, üstün gelecek olan kesinlikle sensin."*(Tâhâ, 20/68); *"سَأَلَ مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى "Sağ elindeki(değneği)ni ativer, o, onların yaptıklarını yutar. Çünkü onların yaptıkları ancak bir büyücü tuzağıdır. Büyücü ise her nerede olursa olsun başarıya ulaşamaz."*(Tâhâ, 20/69).

Hz. Mûsâ'nın mucize eseri olan yılanı, diğer tüm görsel yılanları yutmaya başlayınca, sahte olmadığı anlaşıldı. Zira bu yılan, gerçek bir yilandan beklenen tüm davranışları sergileyebilmekteydi. Ancak sihir eseri olan büyücü tuzağı yılanlar böyle değildi. Onlar sadece yılanın bir davranışı olan hareket etme eylemini yapıyor gibi gözükmekteydi. Bu durumu en iyi anlayanlar, sihirbazların bizzat kendileriydi. Çünkü onlar yaptıkları sihrin çok sınırlı bir görüntü verdiğini, Peygamber Mûsâ'nın mucizesinin ise bunun çok ötesinde ve gerçek olduğunu görmüşlerdi. Yani kendi yaptıklarıyla Hz. Mûsâ'nın yaptığının mahiyetlerinin tamamen farklı olduğunu anlamışlardı. Eğer kendi yaptıkları sihir değil de gerçek olsaydı, Hz. Mûsâ'nın yılanına karşı koyar, onu yutmaya çalışırdı. Ancak böyle bir şey olmadı. Bunun üzerine sihirbazlar iman ettiler ve imanlarından vazgeçmeme adına çok sağlam bir duruş sergilediler: *"فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى "Mûsâ'nın değneği, sihirbazların ipleriyle değneklerini yutunca) sihirbazlar hemen secdeye kapandılar ve 'Hârûn ve Mûsâ'nın Rabbine inandık' dediler."*(Tâhâ, 20/70). Bu olay sihrin mahiyetini bilmenin, iman etmede ve gerçeğe ulaşmada ne kadar önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermesi açısından da son derece dikkat çekicidir.

Bu noktada şu soru merakımızı celbetmeye devam etmektedir: Acaba sihirbazların yaptıkları işin mahiyeti neydi, böyle bir işi nasıl yapabilmişlerdi? Rivayet edildiğine göre sihirbazlar, iri iri halatları, uzun uzun sırik ve sopaları ortaya atıp bütün vadiyi sanki birbirine binmiş yılanlarla doluymuş gibi dehşetli bir manzara içinde gösterdiler. Bu işin sırrı ise civada yatmaktaydı. Zira ağaçtan ve deriden yapılmış birtakım iplerin ve sopaların içlerine özel olarak civa doldurulmuş, yerin ve güneşin ısıyla civa ısındıkça, ipler ve sopalar oynayıp kıvrılmaya

ve hareket etmeye başlamışlardı. Böylece ortada korkunç yılanlar dolaşıyormuş gibi bir manzara oluşturmaktaydılar.⁵⁴

“İçlerine özel bir şekilde konan civanın ısınması sonucu iplerin ve değneklerin hareket ediyormuş gibi bir görüntü vermesi” şeklindeki bilgi, konumuz olan Hârût ile Mârût’un öğrettikleri şeylerin mahiyeti açısından büyük bir önem taşımaktadır. Zira bu iki melek, yapılan sihirlerin mahiyetlerini anlatmak suretiyle insanları, sihirbaz hilelerine kanmamaları için uyarıya çalışmaktaydılar. Ancak insanlar elde ettikleri bu mahiyet bilgisini iki türlü kullanabilme imkânına sahiptiler: 1) Elde edilen bilgiyle sihrin ve sihirbazların gerçek yüzünü görüp onların hilelerine kanmamak. 2) Elde edilen bilgiyi kullanıp sihirbazların yaptıkları eylemlerin aynısını yapmak. Bu ikincisi; ip ve değneklerin, içlerine konan civanın güneşte ısınması sonucu yılan gibi kıvrıldıklarını öğrenen bir kimsenin, bu bilgiyi uygulamaya koyarak aynı eylemi yapmasına benzer. Anlaşılan o ki meleklerden mahiyet bilgisi alan insanların çoğu, korunmak ve hilelerden uzak durmak yerine, sihirbazların yaptıkları eylemlerin aynısını yapmayı tercih etmekteydiler. Bu nedenle sözü edilen iki melek, insanlara bir şeyler öğretirken onları uyarıma gereği duymaktaydılar: وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۗ *“Hâlbuki bu iki melek, ‘Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!’ demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi.”(el-Bakara, 2/102).* Zira onların öğrettikleri mahiyet bilgisinin suistimal edilmesi mümkündü. Kötüye kullanmaya elverişli bir yapısı vardı. Hatta âyetin devamından anlaşıldığı üzere insanların geneli bu tür bilgileri kötüye kullanma yolunu tercih etmişlerdi:

فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۗ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۗ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۗ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

“Fakat onlar bu ikisinden, karı ile kocanın arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayanı değil zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!”(el-Bakara, 2/102). Yani bir anlamda meleklerden, karı ile kocanın arasını ayırma ve insanlara zarar verme türünden şeytanların yaptıkları sihir ve entrikaların mahiyetine dair aldıkları bilgileri, sözü edilen kötülüklerden korunmak için kullanma yerine, bunları uygulamaya sokup birbirlerine zarar vermeyi yeğlemişlerdi.

Ayette, özellikle karı ile kocanın arasını ayırmadan bahsedilmesi, sihrin sebep olduğu kötülüklerin derecesini göstermesi açısından son derece dikkat çekicidir. Zira gerek sihir ile gerekse sihrin mahiyetine dair verilen bilgilerin sihir için kullanılmasıyla ailenin esasını teşkil eden kadın ile kocasının arasını bozabilenler, sosyal hayatta çok büyük fitneler çıkarabilirler. Zira son derece kuvvetli bir rabıta olan eşler arasındaki birliği-beraberliği bozanlar, akrabalar, dost ve arkadaşlar arasında daha kötüsünü yapabilirler, toplumdaki emniyet ve güvenin tamamen kaybolmasına rahatlıkla sebep olabilirler. Demek ki gerek sihir, gerekse sihir için kullanılan mahiyet bilgisi, ruhlar üzerinde kötü izler bırakır, fikirleri bozup kalpleri çeler, ahlakı ortadan kaldırıp cemiyetleri perişan edebilecek bir potansiyel taşır.⁵⁵

Son olarak şu hususu da belirtmekte fayda vardır. İbn Kesîr gibi bazı âlimler,⁵⁶ Hârût ve Mârût’un iki adam olmasının mümkün olduğu, bu iki adamla Davud ve Süleyman peygamberlerin kastedilmiş olabileceği görüşüne yer vermekte idiler. Bu görüşün kaynağı, esas itibarıyla Hasan el-Basrî’den nakledilen “melikeyn/iki hükümdar” şeklindeki kıraattir. Râzî’nin

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’an*, 11/222; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, 4/32; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2234-2235.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/450.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 1/351.

belirttiği şekliyle bu okuyuş, Dahhâk ve İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir. Ancak iki melikle kimin kastedilmiş olabileceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu farklı görüşler içinde bir tanesi de onların, iki sâlih kral olduğunun söylenmesidir.⁵⁷ Daha önce dile getirdiğimiz gibi “melekeyn” kıraati, yaygın olan ve mütevâtir bir şekilde ulaşan kıraattır, ayrıca “melek” ifadesi, “melik” ifadesine göre daha belirgin ve spesifik bir anlam alanına işaret etmesi hasebiyle hâss bir ifadedir, prensip olarak hâss olan bir ifade âmm olan bir ifadeye tercih edilir.⁵⁸ Bununla birlikte “melikeyn” kıraati bağlamında Davud ve Süleyman peygamberlerin kastedilmiş olabileceğini söylediğimizde, sihrin mahiyetini öğretme şeklindeki tezimiz açısından herhangi bir problem oluşmamaktadır. Zira insanları uyarma maksadıyla onlara sihrin mahiyetini öğretme işini ister iki melek yapmış olsun, isterse iki melik yani Davud ve Süleyman Peygamberler yapmış olsunlar, ilkesel olarak herhangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Öyleyse öğretilen şeyin “sihrin mahiyetine dair bilgiler” olduğunu belirlemek, her iki kıraat açısından da problem teşkil etmemesi nedeniyle daha kapsayıcı ve isabetli bir görüş olarak ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Hârût-Mârût kıssası hakkında, Hârût ile Mârût tarafından insanlara öğretildiği belirtilen bilginin sihir olduğu ön kabulü ile hareket edildiği için, çok farklı bir o kadar da ilginç görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin sihir öğretme kötü bir iş olduğu için, bunu yapan Hârût ile Mârût'un iki melek olamayacağı iddia edilmiştir. Çünkü Kur'an'da anlatıldığı şekliyle meleklerin Allah'ın emirlerine aykırı olan bir şeyi öğretmeleri düşünülemez. Bu düşünceden hareketle Hârût ile Mârût'un ya iki fasık-sapık adam veya iki şeytan olabileceği iddia edilmiştir. Kimi zaman da sihrin türleri olduğu, bütün türlerin küfrü gerektirmeyeceği söylenmiş, bu tezden hareketle Hârût ile Mârût'un iki melek olabileceği gibi iki sâlih adam, iki hükümdar veya iki peygamber olabilecekleri ileri sürülmüş ve böyle bir durumda da Hârût ile Mârût'un, sihrin, küfrü gerektirmeyen türlerini öğretmiş olabilecekleri iddia edilmiştir. Ancak küfrü gerektirmeyen sihir türleri bile olsa, bunun günah kapsamının dışında düşünülmesi çok makul olmadığı için aslında Hârût ile Mârût'a hiçbir bilginin inmediği, onların da insanlara herhangi bir şey öğretmedikleri tezi de ortaya atılabilmektedir.

Kanaatimizce tüm bu karışıklığa ve yer yer birbirileriyle çelişen farklı yorumlara, Hârût ile Mârût'a indirildiği ifade edilen bilginin sihirden farkının anlaşılabilmesi ve sihirle eşdeğer kabul edilmesi tavrı yol açmıştır. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim, “*Onlar, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı.*” (el-Bakara, 2/102) ifadesinde açıkça görüldüğü üzere, şeytanların öğrettiği şeyi doğrudan “sihir” olarak nitelerken, iki melek olan Hârût ile Mârût'a “indirilen şeyler” tabirini kullanmakta, bu ikincisini birinci ile eşdeğer kılmamaktadır. Zaten dilin mantığı da birbirine bağlaça bağlanan iki nesnenin veya unsurun tamamen aynı olmamasını gerektirmektedir. Zira aralarında hiçbir farklılık olmaması durumunda iki unsuru birbirine bağlaça bağlamanın mantığı ortadan kalkmakta, “Ahmet, elma ve elma yedi” tarzında gereksiz bir tekrara yol açmaktadır. Bu durumda Hârût ile Mârût'a ne indirilmiş olduğunun tespiti son derece önemlidir. Ayrıca bu indirilen şey, sihirle eşdeğer olmasa bile onunla ilgisi olabilecek bir unsur olmalıdır. Zira aralarındaki farklılıkla birlikte şayet hiçbir benzerlik yönü yoksa birbirlerine bağlaça bağlanmaları da anlamsız hale gelecektir. Örneğin “Ahmet, elma ve portakal yedi” cümlesinde, elma ile portakalın farklı olmakla birlikte meyve olma ve yenme yönüyle benzerlikleri söz konusudur. Böyle bir cümle anlamlıdır. Ancak “Ahmet, elma ve dolap yedi”

⁵⁷ Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/630.

⁵⁸ Râzî, *Mefatîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/630.

tarzındaki bir cümle anlamsızdır. Zira elma ile dolap birbirlerinden tamamen farklı oldukları gibi aralarında yeme bakımından hiçbir benzerlik de söz konusu değildir. Öyleyse “sihir” ile “meleklerle indirilen şey” arasında da ilk örnekteki gibi hem bir farklılık hem de bir yönüyle de olsa bir benzerlik olması gerekmektedir.

Kanaatimizce âyet-i kerimedeki tabirin de işaret ettiği üzere Hârût ile Mârût’a indirilen şey, sihrin mahiyetine yönelik bilgilerdir. Sihrin yaygın olduğu bir ortamda, insanları sihirle büyüleyip kandıran sihirbaz ve hokkabazların yaptıklarının gerçeği yansıtmadığı, bu kandırma işini nasıl yaptıkları bilgisidir. İki melek, insanları hak yoldan saptırmak ve yanlış tercihlerde bulunmaya zorlamak maksadıyla yapılan sihirlerin mahiyetine dair bilgileri öğretiyorlardı. Ancak insanların büyük çoğunluğu öğrendikleri bu bilgileri sihirden ve onun kötülüklerinden korunmak için kullanacakları yerde, söz konusu bilgileri uygulamaya koymak suretiyle sihirbazların yaptıklarının aynısını yapmayı, onlar gibi insanlara fayda değil zarar verecek eylemler gerçekleştirmeyi yeğliyorlardı. Hz. Musa’ya meydan okuyan sihirbazların özel ip ve değneklerinin içine hususi bir şekilde koydukları civa ile sıcakta titreyip hareket eder gibi bir hal aldığını öğrenen bir kimsenin, demek ki insanları bu şekilde kandırıyorlarmış deyip bilinçleneceğine, ben de aynısını yapıp insanları korkutabilirim, kendimi insanlara olağanüstü güçleri olan birisi gibi tanıtabilirim sevdasına kapılması gibi bir tavır içerisine giriyorlardı. Gerçekte sihrin kendisini öğretmekle, insanları zararlarından koruma maksadıyla yapılan sihrin nasıl yapıldığını, görüntüsünün gerçeği yansıtmadığını, yanılmaya sebep olan hususların mahiyetinin ne olduğu bilgisini vermek ise farklı şeylerdir. Ancak her ikisini de insanların zararına kullanabilme bakımından bir benzerlikleri de bulunmaktadır. Öyleyse zararlı şeylerin mahiyet ve keyfiyetine yönelik bilgileri öğrenirken dikkatli davranmalı, onları insanların zararına olacak şekilde kullanma yoluna gitmenin büyük bir sorumluluk doğuracağı kesinlikle unutulmamalıdır. Nitekim Hârût ve Mârût da bu bilgileri öğretirken insanları uyardırmayı ihmal etmemişlerdir.

Korumak ve korunmak maksadıyla sihir gibi zararlı bir şeyin mahiyetine dair bilgileri öğretmek, melekler için bir sorun teşkil etmediği gibi peygamberler için de bir problem oluşturmamaktadır. İhtiyaç durumunda hangisi bu bilgilendirmeyi yaparsa hayırlı ve güzel bir iş yapmış olur. Mütevâtir olan ve tercih edilen kıraat bağlamında iki meleğin, eşleri birbirine düşürme derecesine varacak derecede insanlar için zararlı sonuçlar doğurabilen sihrin mahiyeti konusunda bilgilendirme yapmaları, onların melek özellikleriyle tezat teşkil eden bir sonuç ortaya çıkarmaz. Ayrıca ikinci bir kıraat olarak nakledilen “iki hükümdar (peygamber)” kıraati bağlamında aynı görevi iki peygamberin örneğin Davud ve Süleyman peygamberlerin yerine getirmiş olmaları, onların peygamberlik özellikleri ve ısmet sıfatları bağlamında da bir problem oluşturmamaktadır. Öyleyse öğretilen şeyin sihir olmayıp sihrin mahiyetine dair bilgiler olduğu görüşü, daha isabetli ve daha kapsayıcı bir görüştür. Âyetin üslubu ve karineler bağlamında bizim tercihimiz ise Hârût ve Mârût’un iki melek oldukları, insanlara, onları korumak amacıyla sihrin mahiyetine dair bilgiler öğrettikleri yönündedir. İnsanlardan küçük bir azınlık bu bilgiler ışığında gerçekleri kabullenip kendilerini sihrin zararlı sonuçlarından korurken, büyük bir çoğunluk öğrendikleri bu bilgileri, sihir yapma ve insanların arasına fitne sokabilme gayesiyle kullanmışlardır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Bedir, Ahmet - Tunçbilek, H. Hüseyin. "Harut ve Marut İki Melek mi?" *Harran Üniversitesi İFD* 10/4 (2002), 1-28.
- Beydâvî, Kâdî Nâsıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şîrazî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Fatiş, Emrullah. "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi". *Bilimname* 24/1 (2013), 135-152.
- Heyet. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Hişâm, el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârîb*. Kuveyt: el-Silsiletu't-Turasiyye, 1421.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Riyad: Dâr-u Taybe, 1420.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'da Geçen Hârût ve Mârût İsimlerinin Melekliğine Dair". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 12/62 (2019), 1782-1789.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddin. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Parlak, Ali. "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi". *Ankara Üniversitesi İFD* 55/1 (2014), 1-15.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefatihu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Et-Teb'atu's-Sâlise, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Babil'de Hârût ve Mârût'un Melekliği Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İFD* 33/2 (2014), 141-146.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. Lübnan: Mûessesetu'r-Risâle, 1420.

İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi

Abdullah Esat BAĞCI 

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Res. Assist. PhD., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Konya, Türkiye

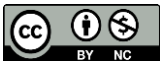
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7543-6800> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
ebagci@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 15.04.2024 Kabul: 12.06.2024 Yayın: 30.06.2024</p> <p>Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Hikmet, İbn Dureyd, Dîvanü İbni Dureyd.</p>	<p>Şiir, pek çok toplumda olduğu gibi Arap toplumunun hususiyetlerini yansıtan bir aynadır. Bu bakımdan şairler övgü, yergi, üzüntü, sevinç, aşk gibi duygu ve düşüncelerini şiirlerle aktarmışlardır. Bunun yanında insanlara bir nesneyi ya da bir yeri tanımlamak, tarihi olayları okuyucularına yansıtmak veya insanlara yol göstermek için şiirler kaleme alınmıştır. Hikmet kavramının muhtevasında yer alan bu yol gösterici şiirler, cahiliye döneminden itibaren insanların rehberliğe ihtiyacını ve hangi konularda rehberlik yapılması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. İbn Dureyd de pek çok selefi gibi bu konuda şiirler yazmıştır. <i>Cemheretü'l-lüğa</i> isimli sözlüğüyle şöhret kazanan İbn Dureyd, pek çok alanda ilmî vukufiyetinin yanında iyi bir şairdir. Bu bağlamda çalışmanın problemiği İbn Dureyd'in hikmet şiirleri çerçevesinde onun şiirle söz söyleme yeteneğinin nasıllığı olmuştur. Onun, şiiri hikmet kavramının dahilinde ne derece başarılı kullandığı konusu tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma esnasında literatür taraması yapılarak konuya dair kaynaklar tespit edilmiş ve doküman incelemesi yöntemiyle Arap şiir tenkidi esaslarına göre hikmet şiirleri incelenmiştir. Yapılan inceleme neticesinde İbn Dureyd'in geleneksel şiir yapısına büyük oranda bağlı kalmakla birlikte şiir alanında daha güncel üslup ve yöntemleri de şiirlerinde kullandığını söylemek mümkündür. Ayrıca şiirlerindeki kelime tercihlerinin, cümle yapılarının, beyan üsluplarının ve bedî sanatların da söz konusu kriterlere göre büyük oranda uygun ve başarılı olduğu tespit edilmiştir.</p>

Analysis of the Wisdom Poems of Ibn al-Durayd in Terms of Theme and Style

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 15.04.2024 Accepted: 12.06.2024 Published: 30.06.2024</p> <p>Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poem, Wisdom, Ibn al-Durayd, Diwān of Ibn al-Durayd.</p>	<p>Poetry is a mirror that reflects the characteristics of Arab society as in many societies. In this respect, poets conveyed their feelings and thoughts such as praise, criticism, sadness, joy, and love through poems. In addition, poems were written to describe objects or places to people, to reflect historical events to their readers or to guide people. These guiding poems, which are included in the content of the concept of wisdom, are important in terms of demonstrating people's need for guidance from the period of ignorance and subjects of guiding. Like many of his predecessors, Ibn al-Durayd wrote poems on this subject. Ibn al-Durayd, who gained fame for his dictionary named Jamherat al-dictionary, was a good poet in addition to his scientific knowledge in many fields. The problem of the study is the poetic ability of Ibn al-Durayd within the framework of his poems of wisdom. The study attempted to determine to what extent he successfully used poetry within the concept of wisdom. The references on the subject were identified thorough literature review and the wisdom poems were analyzed according to the principles of Arabic poetry criticism using the document analysis method. As a result of the examination, it is concluded that Ibn al-Durayd, partly used current styles and methods of poetry. It was determined that the word preferences, sentence structures, declarative styles, and artistic arts in his poems are largely appropriate and successful according to the criteria mentioned.</p>

Atıf/Citation: Bağcı, Abdullah Esat. "İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi". *Akif* 54/1 (2024), 95-114. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.57>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0) / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Arap edebiyatının önemli unsurlarının başında şiir gelmektedir. Şiir, pek çok toplum ve kültürde olduğu gibi Arap dünyasında da toplumun dışı vuran görüntülerinden birisi olmuştur. Şiirler, şairlerin ele aldıkları konuya göre medih, gazel, vâsıf, hiciv ve mersiye gibi türlere ayrılmış ve bunlara sonradan ihvaniyat, hamriyat, tabiat gibi muhtevalar eklenmiştir.¹ Başka bir ifadeyle şairler gördüklerini, yaşadıklarını, hissettiklerini şiirler aracılığı ile diğer insanlara aktarmışlardır. Bu bağlamda onlar, sevgilerini göstermek, övmek, yermek, bilgi vermek, ölenin ardından ağlamak, dostuna muhabbetini ve özlemine aktarmak gibi birçok nedenle Arap şairler de şiirleri kaleme almışlardır.² Ayrıca birisine ya da bir topluma yol göstermek ve rehberlik yapmak amacı ile de şiirler yazılmıştır. Bu amaçla yazılan şiirler hikmetli sözler olarak kabul edilmiş ve cahiliye döneminden itibaren Arap edebiyatı dünyasında yerini almıştır. Hikmet kelimesi sözlüklerde "hüküm vermek", "yargıda bulunmak", "adaletli olmak", "ilim sahibi olmak", "engel olmak" gibi anlamları olan "hüküm" mastarından türemiştir.³ İbn Dureyd'e göre de kelime "alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak" anlamına gelmekte ve Arapça'daki "el-kelime mine'l-hikme" deyiminde kullanıldığı şekliyle mana kazanmaktadır.⁴ Arap edebiyatçıları ise hikmeti "kişinin edindiği tecrübeleri veciz bir biçimde dile getirmesi" olarak tarif etmişlerdir.⁵

Hikmetli sözler, Cahiliye döneminde Kus b. Sâ'ide⁶ (ö. 600) ve Eksem b. Sayfî'nin⁷ (ö. 612) hutbelerinde kendisine yer bulmaktadır. Aynı şekilde cahiliye dönemi şairleri olan Züheyr b. Ebû Sülmâ⁸ (ö. 609 [?]) ve Lebîd b. Rebî'a'nın⁹ (ö. 660 veya 661) şiirleri içerisinde pek çok hikmetli sözler bulunmaktadır. İslamiyet'in gelişi sonrası da insanları dini değerleri ve hassasiyetleri hatırlatma, onlara yol gösterme ve Allah'a yönlendirme konusunda pek çok hikmetli şiirler yazılmıştır. Emevî dönemi şairlerinden Ebû'l-'Atâhiye¹⁰ (ö. 210/825 [?]), el-Mütenebbî¹¹ (ö. 354/965) ve Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî¹² (ö. 449/1057) bu türden şiir yazarların

¹ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-şi'r*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 91; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâtî'n-nakdi'l-'arabbiyyi'l-kadîm* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001), 301.

² Mohammadı, Sabriye - Bağcı, Abdullah Esat, "Ebû'l-Esved Ed-Düelî'nin el-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi: Aidiyet Problemi, Muhteva Ve Şekil Özellikleri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 294.

³ Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn* (3), thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/66-67; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, ed. Muhammed Avaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 4/69.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu'l-luğâ*, thk. Remzî Munîr Be'albekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/564.

⁵ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâtî'n-nakdi'l-'arabbiyyi'l-kadîm* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001), 212.

⁶ bk. Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/460.

⁷ bk. Asri Çubukcu, "Eksem b. Sayfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/550-551.

⁸ bk. Süleyman Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 44), 44/540-542.

⁹ bk. Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121-122.

¹⁰ bk. Erol Ayyıldız, "Ebû'l-'Atâhiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/294-295.

¹¹ bk. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

¹² bk. Sahbân Halîfât, "Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/287-291.

en meşhurlarındandır. *Cemheratu'l-luğa* isimli sözlüğü ile meşhur olan İbn Düreyd de irşâd gayesi güderek şiir yazmış olan şairlerden birisi olmuştur. Kendisine ait bir şiir divanı¹³ bulunan İbn Düreyd'in şiirleri muhtevasına göre bablara ayrılmış ve hikmet konusunu ele alan şiirleri de söz konusu sınıflamada yerini almıştır.¹⁴

Çalışmada İbn Düreyd'in nahiv alimi olması ve kaleme aldığı sözlüğüyle tanınırlık kazanmasına rağmen onun şairliği hikmetli sözleri içeren şiirleri özelinde ele alınmıştır. Şairin insanlara hangi tür konularda irşatta bulunduğu ve bunu yaparken şiirlerini klasik Arap edebiyatı değerlendirmelerine göre ne derece yapabildiği konusu üzerinde durulmuştur. İbn Düreyd'in şairliğine dair kayda değer bir araştırmanın ülkemizde yapılmamış olması nedeniyle konu ayrıca önem arz etmektedir.

Ülkemizde Arap edebiyatında hikmet şairleri ve onların şiirleri üzerine çok sayıda güncel inceleme ve araştırmalar yapılmıştır. Örnek olarak, Ahmed Emin'in "Arap Edebiyatında Hikmet" isimli çalışması, Zeynep Arkan tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır.¹⁵ Benzeri şekilde muhtelif şairlerin hikmet temalı şiirlerini inceleyen başkaca çalışmalar da yapılmıştır.¹⁶ Bunun yanında İbn Düreyd'in şairliğine dair yapılan bir araştırmaya rastlanmamıştır. İskender Şahin kaleme aldığı "İbn Düreyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi" isimli makalesinde *Cemhere*'nin tefsir ilmi açısından önemini ortaya koymuştur.¹⁷ Selman Yeşil ise "Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Düreyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)" isimli makalesinde İbn Düreyd'in Melâhin türünde kaleme aldığı eserini irdelemiştir.¹⁸

İbn Düreyd'in hikmet şiirlerinin ve bu şiirleri özelinde şairliğinin değerlendirildiği bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

1. İbn Düreyd'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı

Çalışmanın bu bölümünde İbn Düreyd'in hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve divanı ile ilgili genel ve kısa bilgiler verilecek ve edebî kişiliğine dair yapılan değerlendirmeler söz konusu edilecektir.

1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933) olup Basra doğumludur.¹⁹ Düreyd kelimesi aslında dedesinin adıdır ve dişleri olmayan anlamına

¹³ Bk: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, thk. Ömer İbn Sâlim (Dubai: Müessesetü Sultan b. Ali el-Uveys es-Sekâfiyye, 2012).

¹⁴ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23-31.

¹⁵ Ahmed Emin, "Arap Edebiyatında Hikmet", çev. Zeynep Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2012), 213-227.

¹⁶ Muhammed Selim İpek, "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180; Sultan Şimşek, "Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i Atâiyye ve Edebî Özellikleri", *Tarih Okulu Dergisi* 31 (2017), 275-295; Yakup Göçemen, 2, "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönem Çerçevesinde Muallakasında Hikmet", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 67-105; Adnan Arslan, "Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit Ve Tavsiyeler", *Akif* 53/2 (2023), 248-260; Adnan Arslan, "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60.

¹⁷ İskender Şahin, 2, "İbn Düreyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 79-99.

¹⁸ Selman Yeşil, 1, "Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Düreyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 187-196.

¹⁹ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzubânî Merzubânî, *Mu'cemu's-şu'arâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 461.

gelen “edred” kelimesinden gelmektedir.²⁰ İlk eğitimini amcasından alan İbn Düreyd, daha sonra Üşnündanî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi isimlerden ilim tahsil etmiştir. Farklı pek çok alimden de eğitim alan İbn Düreyd, Zencî ayaklanması²¹ nedeniyle Basra'yı terk etmiş ve Uman'a yerleşmiştir. Uman'dan Fars eyaletine geçen müellif, meşhur eseri *Cemhere*'yi burada kaleme almıştır.²² Hayatının son döneminde ise Bağdat'a giden İbn Düreyd burada geçirdiği felç sonucu 321/933 yılında vefat etmiştir. Vefatı sonrası “kelam ve fıkıh ilmi öldü” denmiştir.²³

1.2. Edebî Kişiliği

İbn Düreyd, dil ve şiir alanında devrinin önde gelen isimlerinden sayılmıştır. Basra dil ekolünün son temsilcisi olduğu ve her iki ekolün de kendisiyle sona erdiği ifade edilmektedir. Müellif ayrıca eski Arap tarihinin ve ensabın önemli isimlerinden birisi olarak gösterilmektedir.²⁴ Şiir konusundaki hakimiyeti nedeniyle *alimlerin en şairi* ve *şairlerin en alimi* gibi övgülere mazhar olmuştur.²⁵ Şiir yazmasının yanı sıra çok sayıda şiiri ezbere bilmekte, şiirler rivayet etmekte, yanında okunan şiirlerdeki hataları düzeltmektedir.²⁶

Kaleme aldığı ve en meşhur eseri olan *Cemhere* alfabetik olarak düzenlenmiş ilk sözlük olma özelliğini taşımaktadır. İştikak türü eserler kaleme almasının yanında 253 beyitten oluşan Maksûre isimli kasidesi²⁷ ile de şiir alanında yer edinmiş ve ayrıca şiirlerinin derlendiği bir divanı ile bu alandaki hakimiyetini gözler önüne sermiştir. Bunların yanında Arapların hikmetli söz ve şiirlerini derlediği başkaca eserleri de bulunan İbn Düreyd, melâhin ve hikmet türü kitaplar da kaleme almıştır. Sayısı 30'a ulaşan eserleri arasında Arap diline dair el-Emâlî de dikkat çekmektedir. Kısacası İbn Düreyd, edebî kişiliğini yansıtabilecek şekilde başta sözlük ve şiirler olmak üzere Arap diline dair pek çok eser telif etmiştir.²⁸

1.3. Divanı

İbn Düreyd'in Divanı Muhammed Bedreddin el-Alevî tarafından çeşitli kaynaklardan derlenmiş ve iki bölüm olarak neşredilmiştir. Daha sonra ise İmrân b. Sâlim ve Esmer Râcî tarafından iki farklı baskı olarak konularına göre tasnif edilmiş şekilde neşredilmiştir.²⁹

İbn Düreyd'in Divanı'nda ele alınan konular arasında hikmet,³⁰ ilim ve alimler hakkında,³¹ gazel ve özlem,³² vasf,³³ fahr,³⁴ medih,³⁵ mersiye,³⁶ hiciv,³⁷ reddiye ve şiirsel

²⁰ Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/416.

²¹ bk. Mustafa Demirci, “Zenc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/249-250.

²² Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (ez-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 191.

²³ Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Eceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî İbnü's-Sâî, *ed-Dürrü's-semîn fi esmâi'l-musannifîn*, thk. Ahmed Şevki Binebîn - Muhammed Said Haneşî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 202.

²⁴ Osman b. Abdirrahman Ebû Amr Takiyyüddîn İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhiddin Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/164.

²⁵ İbnü's-Sâî, *ed-Dürrü's-semîn fi esmâi'l-musannifîn*, 201.

²⁶ Merzubânî, *Mu'cemu's-su'arâ'*, 561.

²⁷ Karaarslan, “İbn Düreyd”, 19/419.

²⁸ Ebü'l-Mehasin El-Mufaddal b. Muhammed İbn Mis'ar el-Maarrî et-Tenûhî, *Tarihü'l-ülemai'n-nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kufiyyin ve ğayrihim*, thk. Abdulfettah el-Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İlân, 1992), 226.

²⁹ Karaarslan, “İbn Düreyd”, 19/419.

³⁰ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23-31.

³¹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 33-36.

³² İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 37-52.

³³ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 53-56.

yazışmalar,³⁸ muhtelif amaçlarla kaleme aldığı dokuz şiiri,³⁹ hamase ve asabiyet,⁴⁰ öğretici şiirler⁴¹ bulunmaktadır.

2. İbn Düreyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi

İbn Düreyd'in şiirleri arasında irşad ve yol gösterme gayesi güden müstakil hikmet şiirleri bulunmaktadır. Şairin bu başlık altında beş tanesi mukatta'a iki tanesi kaside formunda olmak üzere yedi şiiri vardır.⁴²

2.1. İbn Düreyd'in Hikmet Şiirlerinde Ele Aldığı Konular

İbn Düreyd'in insanlara yol göstermek maksadıyla ele aldığı konular arasında takvalı olmak konusu ön plana çıkmaktadır. Ayrıca insanların her şeye kusur bulması, insanların asıl karakterinin zor zamanlarda ya da hallerinin değişmesiyle ortaya çıkması gibi günlük hayatı doğrudan ilgilendiren konular ele alınmıştır. Şair, bu vurguları yaparak okuyucusuna nasıl olması gerektiği konusunda yol göstermektedir.

Tablo 1. Hikmet Şiirlerinin Muhteva Tablosu

	Beyit Sayısı	Muhtevası
Birinci Şiir	6	Asıl olan takvadır.
İkinci Şiir	5	İnsanlar her işte kusur bulur. O yüzden sadece Allah'tan kork.
Üçüncü Şiir	2	Kaderden kaçış yoktur.
Dördüncü Şiir	2	Durumu değişirse insan da değişir.
Beşinci Şiir	3	Zaman değişirse insan da değişir.
Altıncı Şiir	28	İnsanlara yaranılmaz.
Yedinci Şiir	31	Zamane insanına öğütler; zamandan gafil olma!

İbn Düreyd, ilk şiirinde takva konusuna değinmektedir:⁴³ [Meczu'ul-Kamil]

دُ فَأُولَهَا كَنَفَ الْبِعَادِ	وَإِذَا تَنَكَّرَتِ الْبِلَا	1
رَكَ جَانِبِي بَرَكِ الْعِمَادِ	وَاجْعَلْ مَقَامَكَ أَوْ مَقَرَّ	2
نَ وَلَا ابْنَ عَمِّ لِبِلَادِ	لَسْتَ ابْنُ أُمَّ الْقَاطِنِي	3
طَلَعَتْ عَلَيَّ إِرْمَ وَعَادِ	وَأَنْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ الَّتِي	4
مِنْ حَاضِرٍ مِنْهُمْ وَبَادِ	هَلْ تُؤَسِّسُ بَيْتَهُ	5
وَي ذِي الْجَلَالِ إِلَى نَفَادِ	كُلِّ الدَّخَائِرِ غَيْرِ تَقَى	6

³⁴ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 57-64.

³⁵ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 65-70.

³⁶ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 71-80.

³⁷ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 81-84.

³⁸ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 85-88.

³⁹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 89-94.

⁴⁰ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 95-120.

⁴¹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 120-158.

⁴² İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23-31.

⁴³ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23.

- 1 *Yurtlar tanınmaz hale gelirse dönüp sırtını onlara uzaklara doğru [yönel]!*
- 2 *Meskenin ve ikametgâhın Berku'l-Gimâd'ın iki tarafı olsun.*
- 3 *Sen ne şehirlilerin anasının oğlusun ne de yurtların amcasının oğlu!*
- 4 *İrem ve Âd'ın üzerine doğan güneşe bak!]*
- 5 *(Güneş), o kavimlerden arta kalan şehirli ya da bedeviyle hala dost olabiliyor mu?!*
- 6 *Zülcelâl'e karşı takvalı olmaktan başka tüm hazineler tükenmeye mahkûmdur.*

İbn Düreyd söz konusu beyitlerde insanların belli yerlere bağlanıp kalmasının doğru olmayacağı ifade etmektedir. İrem ve Ad kavminden kimsenin kalmamasına vurgu yaparak şiirini asıl vermek istediği muhteva ile sonlandırmakta ve takvanın dışında diğer hazinelerin sonlu olduğunu ifade ederek okuyucusunu takvalı olmaya davet etmektedir.

Hikmete dair söylemi benimsediği ikinci şiirinde ise insanlara yaranmanın mümkün olmadığını ifade ederek sözü yine Allah'tan sakınmaya getirmektedir:⁴⁴ [Tavîl]

- | | | | |
|--|------------------------------------------------------|------------------------------------------------|---|
| | وَمَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ | وَلَوْ أَنَّهُ ذَاكَ النَّبِيُّ الْمُطَهَّرُ | 1 |
| | فَإِنْ كَانَ مَعْدَمًا يُقُولُونَ أَهْوَجُ | وَإِنْ كَانَ مِقْضَالًا يُقُولُونَ مُبْدِرُ | 2 |
| | وَإِنْ كَانَ سَكِينًا يُقُولُونَ أَبْكَمُ | وَإِنْ كَانَ مِنْطِيقًا يُقُولُونَ مِهْدَرُ | 3 |
| | وَإِنْ كَانَ صَوَامًا وَبِاللَّيْلِ قَائِمًا | يُقُولُونَ زَرَّافٌ يُرَائِي وَيَعْكُرُ | 4 |
| | فَلَا تَحْتَفِلْ بِالنَّاسِ فِي الدَّمِّ وَالنَّانَا | وَلَا تَحْشَ عَيْرَ اللَّهِ فَاللَّهُ أَكْبَرُ | 5 |
- 1 *Pir-ü pak Nebî de olsa hiç kimse insanların dilinden kurtulamaz.*
 - 2 *Çok cesur olsa çılgın, çok cömert olsa savurgan derler.*
 - 3 *Suskun olsa dilsiz, konuşkan olsa zırvacı derler.*
 - 4 *Sürekli oruç tutsa geceleri de kalksa (namazla geçirse) gösteriş yapan dalavere çeviren aşırı derler.*
 - 5 *Bu yüzden övgü ve yergi konusunda insanlarla meşgul olma ve sadece Allah'tan kork! Zira Allah en büyük olandır.*

Bu beyitlerde şair insanın son derece iyi hasletlere sahip birisi olsa da başkalarının eleştirilerinden kurtulmasının söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Bunlardan hareketle asıl erdemli kişinin bu sözlerle uğraşmak yerine sadece Allah'tan korkmasının gerekliliğini ifade etmektedir.

Söz konusu amaçla yazdığı üçüncü şiiri ise üç beyitten oluşan aşağıdaki mukatta'adır:⁴⁵ [Hafif]

- | | | |
|----------------------------------------------|------------------------------------------|---|
| يَسْعَدُ ذُو الْجِدِّ وَيَشْتَقِي الْحَرِيصُ | لَيْسَ لِلخَلْقِ مِنْ قَضَاءٍ مَحِيصُ | 1 |
| أَيُّنْ مَلُوكِ الْأَرْضِ مِنْ حَمِيرٍ | أَكْرَمُ مَنْ نُصَّتْ إِلَيْهِمْ قُلُوصُ | 2 |
| جَيْفُرُ الْوَهَّابِ أَوْدَى بِهِ | دَهْرٌ عَلَى هَدْمِ الْمَعَالِي حَرِيصُ | 3 |

⁴⁴ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23.

⁴⁵ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 24.

- 1 Azim sahibi olan mesut, tamahkâr ise bedbaht olur. Mahlukâtın kaderden kaçacağı bir yer yoktur.
- 2 Dokuz yaşını aşmamış develerin kendisine sürüldüğü kimselerin en cömerdi olan Himyerli yeryüzünün hâkimleri nerede?
- 3 Şerefli şeyleri yok etmeye hırslı olan zaman, başışlayıcı Ceyfer'i, yokluğa sürükledi.

İbn Düreyd, bu beyitlerine kaderden kaçışın mümkün olmayacağını ifade ederek çarpıcı bir giriş yapar. İnsanların gelip geçici ve sonlu olduğunu ifade eden şair tamahkar olmanın insanı mutlu etmeyeceğini ifade etmektedir. Son beyitte ismi geçen Ceyfer, Amman bölgesinin meliki olup Hz. Peygamber (sav)'in elçi olarak gönderdiği Amr b. As aracılığıyla İslamiyet'i kabul etmiştir.⁴⁶

Divanda yer alan dört ve beşinci şiirlerde ise insanlardaki değişime değinilmekte ve bu durumun olumsuzlukları aktarılmaktadır:⁴⁷ [Basit]

مُصَافِيَا لَكَ مَا فِي وَدِّهِ دَخُلُ	إِذَا رَأَيْتَ أَمْرًا فِي حَالِ عُسْرَتِهِ	1
فَإِنَّهُ بِالنِّقَالِ الْحَالِ يَنْتَقِلُ	فَلَا تُرْجِحْ لَهُ إِذْ يَسْتَفِيدُ غَنَى	2

- 1 Zor zamanında sana içten davranan, samimiyetinde şüphe olan bir adam görürsen.
- 2 Ondan umutlu olma! Çünkü zenginlik elde eder de halinin değişmesiyle o (da) değişir.

Beyitlerde insanın zor zamanları geçtikten sonra asıl karakterlerinin ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Yani insan durumunun değişmesiyle farklı bir kişi haline dönüşmektedir. Benzer ifadeler şu beyitlerde de göze çarpmaktadır:⁴⁸ [Meczu'ul-Kamil]

قَدْ الْحَدَاؤِ عَلَى مِثَالِهِ	النَّاسُ مِثْلُ زَمَانِهِمْ	1
رَكَ فِي تَقْلُبِهِ وَحَالِهِ	وَرِجَالُ دَهْرِكَ مِثْلُ دَهْ	2
نُ جَرَى الْفَسَادُ عَلَى رِجَالِهِ	وَكَذَا إِذَا فَسَدَ الزَّمَا	3

- 1 İnsanlar zamanları gibidir, ayakkabının ölçüsü takip ettiğine göredir.
- 2 Devrinin adamları değişimde ve hallerinde devrin gibidir.
- 3 Zaman bozulduğunda böylece adamlarına da bozulma yansır.

Yukarıda verilen beyitlerde insanın zamana ayak uydurması, zamane insanının bozulmasıyla kişinin kendisinin de değişip bozulacağı ifade edilmektedir.

İbn Düreyd'in diğer iki şiiri ise kaside formunda kaleme alınmış ve içerisinde farklı konulara yer verilmiştir. Söz konusu uzun şiirlerden ilki insanların her durumda, karşıdaki muhatabı ne kadar iyi işler yapsa da onu eleştirmelerinden bahsetmektedir. Şiir yaklaşık 28 beyitten oluştuğundan içerisinde bazı beyitlere yer verilecektir. Bahsi geçen şiirinde İbn Düreyd, insanların kendilerine doğru yolu gösterecek bir rehber bulamadıklarında hataya düşüklerinden ve iyi bir şey görseler bile şüphe duyduklarından bahseder:⁴⁹ [Tavîl]

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/201.

⁴⁷ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 24.

⁴⁸ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 24.

⁴⁹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 25.

	أَرَى النَّاسَ قَدْ أُعْرُوا بِبِعِيٍّ وَرَبِيَّةٍ	1
	وَعَيٍّ إِذَا مَا مَيَّرَ النَّاسَ عَاقِلُ	
	وَقَدْ لَزِمُوا مَعْنَى الْخِلَافِ فَكُلُّهُمْ	2
	إِلَى نَحْوِ مَا عَبَّ الْخَلِيفَةُ مَائِلُ	
	إِذَا مَا رَأَوْا خَيْرًا رَمَوْهُ بِظَنَّةٍ	3
	وَإِنْ عَابَتُوا شَرًّا فَكُلُّ مُنَاضِلُ	
	وَأَلَيْسَ أَمْرُهُ مِنْهُمْ بِنَاجٍ مِنَ الْأَذَى	4
	وَلَا فِيهِمْ عَن زَلَّةٍ مُتَغَافِلُ	

1 Akli başında bir insan yol göstermediğinde insanların günah, şüphe ve aldatma ile kandırıldıklarını görüyorum.

2 Ve ayrılık fikrine tutunduklarını... Çünkü hepsi yaratılışı suçlamaya yönelmiştir.

3 İyi bir şey görseler ondan şüphe duyarlar ve kötülüğe tanık olurlarsa herkes savunur.

4 Onlardan bir kişi bile ezadan kurtulamaz, onlardan hiç birisi hatadan habersiz değil.

Bu beyitler kasidenin mukaddimesini oluşturmaktadır. Devam edecek beyitlerde insanların her işe bir kulp bulmalarına değinecek olan şair bu hatanın sebebinin yol gösterecek bir rehberin olmamasına ve insanların ayrılığa düşmelerine bağlamaktadır. Kasidenin beş ila yirmi altıncı beyitleri arasında ise insanların yapılan işleri nasıl kötüledikleri aktarılır Bu beyitlerde edepli bir alime aldatıcı, zeki insana zındık, dindar olana koyun, sessiz olana cahil, asil birisine ölen yakınıyla övünen, tanınmamış kişiye nereden geldiği belli olmayan kimse, mal sahibi olana faizci, fakir kimseye aciz ve hakir, miskin kimseye kalbi cimri, para pul isteyene mal sahibiyle savaşıyor, para kazanana şanslı, cömertlik yapana müsrif, gençlerle samimi olana şüpheli, aşık olana iffetsiz, iffetli olana kadınsı, tövbe edene müflis, hacca gidene riyakar, satranç oynayana şüpheli, hayat dolu olana ağırcanlı, aşığa aptal, hasta olana hak etmiş, ölene ettiğini bulmuş gibi yakıştırmalar yapılmasından söz edilmektedir. İbn Düreyd'e göre hayatın her alanına dair yapılan işlerde insanlara yaranmak mümkün değildir ve insanlar yapılan her işte bir kusur bulacaklardır. Şair şiirini insanlarla ilgili bir değerlendirme ve okuyucusuna bir nasihat ile sonlandırmaktadır:⁵⁰ [Tavîl]

	وَمَا النَّاسُ إِلَّا جَاغِدٌ وَمُعَانِدٌ	27
	وَدُوٌّ حَسَدٍ قَدْ بَانَ فِيهِ التَّحَاتُلُ	
	فَلَا تَتَزَكَّرَنَّ حَقًّا لِخَيْفَةِ قَائِلٍ	28
	فَإِنَّ الَّذِي تَحْشَى وَتَحْذَرُ حَاصِلُ	

27 İnsan olsa olsa nankör, inatçı ve aldatmanın kendisinde ortaya çıktığı bir kıskançtır.

28 O halde hakkı, onu söyleyenin korkusuna terk etme ki korktuğun ve sakındığın şey başına gelecektir.

İbn Düreyd'in hikmetli söz ve öğütlerini içeren son şiiri ise müselles olarak kaleme aldığı kasidesidir. Söz konusu şiirine insanların kötülüklerinin esas kaynağının asıllarının iyi olmamasından ve kötü kimselerle dostluk yapılmasından kaynaklandığını belirterek başlar:⁵¹ [Recez]

	مَا طَابَ فَرْعٌ لَا يَطِيبُ أَصْلُهُ	1
	جَمِيٍّ مُؤَاخَاةِ اللَّيْمِ فَعْلُهُ	
	وَكُلُّ مَنْ وَاحَى لَيْمًا مِثْلُهُ	

1 Aslı iyi olmayanın nesli de iyi olmaz, onun işi kötü kimseyi korumaktır.
Kötüyle kardeş olanın hepsi onun gibidir.

⁵⁰ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 26.

⁵¹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 27.

Kasîdenin devam eden beyitlerinde İbn Düreyd insanlara bazı öğütler vermekte ve onlara yol göstermektedir. Söz konusu öğütlerden bazılarını zikretmek şiirin muhtevasını ortaya koymak açısından yeterli olacaktır:⁵² [Recez]

- مَنْ تَرَكَ الْقَصْدَ تَضَيَّقَ مَذَاهِبُهُ 4
دَلَّ عَلَى فِعْلِ امْرِئٍ مُصَاحِبُهُ
- لَا تَزَكِبِ الْأَمْرَ وَأَنْتَ عَائِبُهُ
- 4 *Kim hedefini bırakırsa gideceği yollar da daralır, bir kişinin işini ona eşlik eden gösterir
Kendinde kusuru varken (o) işe bulaşma!*
- لَا يَسْأَلُكَ الْحَيَّرُ سَبِيلَ الشَّرِّ 11
وَاللَّهُ يَقْضِي لَيْسَ رَجْرُ الطَّيْرِ
- كَمْ قَمَرٍ عَادَ إِلَى قُمْيَرٍ
- 11 *Hayır şerrin yolundan gitmez, Allah hüküm verir, kuş pisliği değil!
Nice ay vardır küçük bir aya dönen!*
- مَا لَكَ إِلَّا مَا بَدَلْتَ مَالُ 14
فِي طَرْفَةِ الْعَيْنِ نُحُولُ الْحَالُ
- وَدُونَ آمَالِ الْوَرَى الْأَجَالُ
- 14 *Sadece harcadığın kadar malın vardır, durum göz açıp kapayıncaya kadar değişir
Yaratılmışların umutlarının ötesinde ecelleri vardır.*
- كُلُّ مَقَامٍ فَلَهُ مَقَالُ 17
كُلُّ زَمَانٍ فَلَهُ رَجَالُ
- وَلِلْعُقُولِ تُضْرِبُ الْأَمْثَالُ
- 17 *Her makamın söylenecek sözü, her devrin adamları vardır.
Darbimeseller, akıllı kişiler için vardır.*
- دَعِ كُلَّ أَمْرٍ مِنْهُ يَوْمًا يُعْتَدَرُ 18
حَفَّ كُلُّ وَرْدٍ عَيْرٍ مُحَمَّدِ الصَّدَرُ
- لَا تَنْفَعُ الْحَيَلَةُ فِي مَاضِي الْقَدَرُ
- 18 *Kendisinden dolayı bir gün özür dilenecek işi bırak! Kaynağı övülmeyen su yolundan kork!
Kaderin geçmişine hile fayda etmez!*
- مَسْأَلَةُ النَّاسِ لِيَأْسُ دُلَّ 20
مَنْ عَفَّ لَمْ يُسَأَمْ وَلَمْ يُجَلَّ
- فَارِضَ مِنَ الْأَكْثَرِ بِالْأَقَلِّ

⁵² İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 27-31.

- 20 İnsanların sorunu zillete bürünmektir, Kim iffetli olursa bıkmaz ve usanılmaz da (ondan).
Öyleyse çok yerine aza rıza göster!

مَا كُلُّ أَحْلَاقِ الرِّجَالِ تَتَّقُونَ لَا يَأْكُلُ الْإِنْسَانُ إِلَّا مَا رَزَقَ 25

هَانَ عَلَى النَّائِمِ مَا يَلْقَى الْأَرْقُ

- 25 İnsan ancak kendisine rızık olarak verileni yer, bütün adamların ahlakı uyuşmaz.
Uykusuz kalanın başına gelenler uyuyana dert değildir.

وَالدَّهْرُ يَجْفُو مَرَّةً وَيَلْطِفُ لَا خَيْرَ فِي صُحْبَةِ مَنْ لَا يُنْصَفُ 28

كَأَنَّ صَرْفَ الدَّهْرِ بَرَقٌ يَخْطِفُ

- 28 İnsafsızla dostlukta asla bir hayır yoktur, zaman kâh seni vurur kâh lütufta bulunur.
Zamanın tasarrufu çarpan yıldırım gibidir.

İbn Düreyd'in bahsi geçen kasidesinden yukarıda zikredilen beyitlerin tamamı insanlara rehberlik edecek hikmetli sözler içermektedir. İbn Düreyd verilen örneklerde doğru yoldan ayrılmanın sebep olacağı zarardan, hüküm verenin fal ve falcılar değil yalnızca Allah olduğundan, kişinin asıl kazancının başkalarına harcadığı kadar olmasından, söylenen sözün söylenilen ortama uygun olmasının gerekliliğinden, özür dilenecek işlerden kaçınmanın zorunluluğundan, kaderin yaşanmış kısmına müdahale etmenin imkansızlığından, iffetli ve kanaatli olmanın lüzumundan bahseder. Ayrıca şaire göre herkesin ahlakı birbirinden farklıdır ve dertsiz olan derdi olanı çok önemsemez. Bu yüzden insafsız kimselerle dostluk sadece kötülük getirir.

Örnekler arasında ele alınmayan diğer beyitlerde de şair, pek çok ahlaki erdeme vurgu yapmakta ve insanları bu erdemlere yönlendirmeye gayret etmektedir. Kötüleyen kimselerin de bir gün kötüleneceği, kişinin sınanmadan önce övülmemesi gerektiği, öğütlere kulak tıkayıp ihmalkâr olmanın kötülüğü, akıl noksanlığının en kötü hastalık olduğu, toplanan malı başkasına harcamanın fazileti, kötü söz karşısında susmanın erdem olduğu, akleden kimse için her şeyde ibret bulunduğu gibi pek çok sosyal ve ahlaki meselelere değinen şair bu şiiriyle okuyucusuna kısa bir hayat rehberi sunmaktadır.

Kasidenin hatimesini ise insanları cehaletten kurtaracak şeyin soru sormak olduğunu belirtmektedir. Her şey sonludur ifadesi ile de dünya hayatının geçiciliğine vurgu yapılmıştır. Çünkü zaman hesap günü geldiğinde kendisinden gafil olanı asla ihmal etmeyecektir:⁵³ [Recez]

وَكُلُّ شَيْءٍ فَإِلَى زَوَالٍ إِيَّيَّ أَرَى كُلَّ جَدِيدٍ بَالٍ 30

فَاسْتَشْفِ مِنْ جَهْلِكَ بِالسُّؤَالِ

⁵³ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 31.

30 Her yeninin eskimiş olduğunu görüyorum ve her şeyin sona ereceğini
Öyleyse cehaletinden soru sorarak kurtul!

وَالدَّهْرُ عَنْ ذِي غَفْلَةٍ لَا يَغْفُلُ

إِنَّكَ مَرْئُوبٌ مَدِينٌ تُسْأَلُ

31

حَتَّىٰ يَجِيءَ يَوْمُهُ الْمَوْجِلُ

31 Sen hem borçlu hem de hesaba çekilecek bir kölesin, zaman gafil olanı ihmal etmez.
Ta ki ertelediği günü gelene kadar...

İbn Düreyd'in hikmetli sözlerini şiir kisvesine bürüdüğü tüm beyitlerinde insanı dünya ve ahirette mutluluğa eriştirecek erdem ve faziletleri aktardığı görülmektedir. Şiirlerin genelinde zamane insanının sahip olduğu kötü hasletler vurgulanmakta ve bunları önemsememenin ve kötü insanlarla bir arada bulunmamanın lüzumu belirtilmektedir. Söz konusu şiirlerde bir diğer vurgu ise ölümün unutulmaması gerektiğidir.

2.2. İbn Düreyd'in Hikmet Şiirlerinde Şekil ve Üslup Özellikleri

Şiirde ele alınan muhtevanın okuyucuya etkili bir şekilde aktarılabilmesi için şiirin şekil ve üslup özelliklerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Nitekim şiir ve edebiyat eleştirmenleri bu konulara dair usûl ve esaslar belirlemişlerdir. Bu noktada İbn Düreyd'in bazı insanları eleştirirken diğerlerine yol göstermek maksadıyla kaleme aldığı şiirlerinin şekil ve üslup özelliklerini incelemek yerinde olacaktır.

2.2.1. Şekil Özellikleri

Edebî eserin şekil özellikleri ile söz konusu eserin kafiye ve nazım, eserin uzunluk ve kısalığı, ölçü, ses gibi özellikleri kısacası dış yapısına dair unsurlar kastedilmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda şiirler uzunlukları açısından tasnif edilmiş, tek beyitten oluşan şiirlere yetim iki beyitten oluşan şiirlere nütfe üç ila altı beyitten oluşan şiirlere ise kıt'a veya mukatta'a denilmiştir.⁵⁵ Muhteva ve biçim bakımından en gelişmiş tür ise en az 7 beyitten oluşan ve kaside adını alan tür olmuştur.⁵⁶ İbn Düreyd'in şiirleri bu tasnife göre incelendiğinde onun hikmet kavramı ve unsurlarını işlerken bir şiirinde nütfe, dört şiirinde mukatta'a, bir şiirinde kaside ve bir şiirinde de müselles formunu kullandığı tespit edilmiştir. Müselles, Emevîler döneminden itibaren Arap şiirine dahil olmuş ve üç mısradan oluşan beyitlerin yer aldığı türdür. Bu türde vezin ortak iken revî harfi her beyitte farklılaşabilmektedir. Bu bağlamda İbn Düreyd klasik nazım şekillerine son derece hâkim bir şair olmasının yanı sıra yeni nazım türlerini de kullanmaya açık bir şair olarak dikkat çekmektedir.

Şiirin şekil özellikleri arasında önemli unsurlardan birisi de bahirlerdir. İbn Düreyd Meczu'ul-Kamil, Basît, Hafif ve Recez bahirlerini birer, Tavîl bahrini ise iki şiirinde kullanmıştır. Şairin incelenen şiirlerinin ilk altısında farklı revî harfleri kullanılmıştır. Bunlar birer kez olmak üzere د, ر, ص ve üç kez ل harfidir. Söz konusu harflerden ص harfi hariç diğer üçü Arap şiirinde en fazla revî harfi olarak kullanılanlardandır.⁵⁷ Bu bağlamda şair, Arap şiirinin klasik yapısına bağlı kalmıştır denebilir. Müselles formunu kullanarak yazdığı şiirinde

⁵⁴ Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001), 69.

⁵⁵ İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî 'ilmi'l-'arûz ve'l-kâfiye ve fûnûni's-şi'r* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 182, 445, 378, 425.

⁵⁶ Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

⁵⁷ İbrahim Enîs, *Mûsika's-şi'r* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1952), 246.

ise revî harfleri her üç mısra kendi arasında uyumlu olmak üzere her beyitte farklılık göstermektedir. Çalışmanın bu bölümünde aktarılan bilgileri aşağıdaki tablo ile özetlemek mümkündür:

Tablo 2. (Hikmet Şiirlerinin Nazım, Bahri ve Revî Harfi Tablosu)

	Beyit Sayısı	Nazım Türü	Bahri	Revî Harfi (Kafiyesi)
Birinci Şiir	6	Mukatta'a	Meczu'ul-Kamil	د
İkinci Şiir	5	Mukatta'a	Tavîl	ر
Üçüncü Şiir	2	Nutfe	Hafif	ص
Dördüncü Şiir	2	Nutfe	Basit	ل
Beşinci Şiir	3	Mukatta'a	Meczu'ul-Kamil	ل
Altıncı Şiir	28	Kaside	Tavîl	ل
Yedinci Şiir	31	Müselles	Recez	Muhtelif

2.2.2. Dil ve Üslup Özellikleri

Kaleme alınan şiirin anlaşılması ve okuyucu üzerinde etki bırakması şairin kullandığı üslup ve dil ile doğrudan alakalıdır. Üslup, şairin duygularını ve düşüncelerini şiirle aktarırken kullandığı usul ve yöntemi ifade etmektedir. Dil özellikleri ise kelimenin fasihliğini ve sarf kurallarına uygunluğunu, cümleninse nahiv kaidelerine ters düşmeyecek şekilde kurulması gerekliliğini ifade etmektedir. Ayrıca şiirin okuyucu üzerinde tesirini sağlayan bir diğer husus da seçilen kelimelerin şiirde verilmek istenen muhteva ve duyguya uygun olarak seçilmesidir. Bu bilgiler doğrultusunda şairin hikmete dair şiirlerinde kullandığı dil ve üslup özelliklerini incelemek yerinde olacaktır.

2.2.2.1. Kelime ve Cümle Tercihleri

İbn Düreyd, hikmet kavramını ve unsurlarını ele aldığı şiirlerinde sarf kurallarına uygun ve fasih kelimeler seçerken şaz ve kural dışı kelimelere yer vermemiştir. Bu bağlamda şairin kaleme aldığı beyitler okuyucu tarafından net olarak anlaşılmakta ve verilmek istenen duygu okuyucuya bir zorluk olmaksızın aktarılmaktadır. Yine bu şiirlerde tercih edilen kelimeler hikmet temasına uygun olacak şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda şiirlerinde belirgin şekilde Allah'tan korkma ve ona yönelme ifadeleri yer almaktadır. "Sadece Allah'tan kork!" ifadesi bu tür kullanımın güzel bir örneğidir. Şiirlerinde insanların iyi hasletlerinden bahsederken عَاقِلٌ (akıllı), أَدِيبٌ (edepli), مُهَدَّبٌ (terbiyeli), ذَا ذَهْنٍ (zeki), حَسِيْبٌ (asil), ذَا دِيْنٍ (dindar) gibi kelimelerin yanı sıra جَادٌ (cömertlik etti) gibi fiiller kullanarak insana dair ahlak ve erdem ifade eden kelimeler seçmiştir. Bunun yanı sıra insanlarda mevcut olan kötü özelliklerinden bahsederken رَيْبَةٌ (şüpheli), ظَنَنْتُ (töhmetsiz), مُخَاتَبٌ (aldatıcı), اللِّجَاجَةُ (inatçı), جَاهِلٌ (cahil) gibi kelimelerle bu kez fazilet ve erdeme yakışmayacak özellikleri sıralamaktadır. Bahsi geçen örnekler dışında da şairin kelime seçimleri sarf kuralları açısından uygun, fasih ve ele alınan muhtevayı yansıtmaya çalışmıştır.

İbn Düreyd'in hikmetli sözlerini yansıttığı şiirlerinde haberî ve inşâî cümle yapıları kullanılmıştır. Mevcut şiirleri arasında çok sayıda ibtidâî haber cümlesi yer almaktadır. Bunun yanında söz konusu şiirlerde tekid edatları kullanılarak talebî ve inkârî haber cümleleri de kullanılmıştır. İnsanlara yol göstermek amacıyla yazdığı beyitlerinden konuya dair bazı örnekler şu şekildedir:⁵⁸ [Recez]

إِنَّكَ مَرْئُوبٌ مَدِينٌ تُسْأَلُ وَالذَّهْرُ عَنْ ذِي عَقْلَةٍ لَا يَعْفَلُ 31

31 *Sen hem borçlu hem de hesaba çekilecek bir kölesin ve zaman gafil olanı ihmal etmez.*

Bu örnekte şair beyte **إِنَّ** tekid edatı ile başlamış ve muhatabın durumuna dair oluşması muhtemel şüpheye yer bırakmamıştır. Beytin devamında ise başka bir tekid edatı kullanmamış ve cümleyi talebi haber olarak kurmuştur. Aşağıdaki örneğin birinci beytinde yine bir tane tekid edatı kullanan şair ikinci beyitte ise iki tekid edatını bir arada kullanarak şiirinde inkârî haber cümlesine örnek vermektedir:⁵⁹ [Tavîl]

أَرَى النَّاسَ قَدْ أَغْرُوا بِبَغْيٍ وَرَبِّبَةٍ 1

وَعَيٍّ إِذَا مَا مَيَّرَ النَّاسَ عَاقِلُ 2

1 *Aklı başında bir insan yol göstermediğinde insanların günah, şüphe ve aldatma ile kandırıldıklarını görüyorum.*

2 *Ve ayrılık fikrine tutunduklarını... Çünkü hepsi yaratılışı suçlamaya yönelmiştir.*

Bu beyitlerin ilkinde **قَدْ** edatı ile cümle tekidli olarak kurulmuşken ikinci beyitte hem **قَدْ** edatı hem de **كلهم** kelimesi ile tekid edilen bir cümle görülmektedir.

İbn Düreyd'in şiirlerinde genellikle haberî cümleler yer almakta iken bazen de inşâî cümle türlerinin şiirlerde kullanıldığı görülmektedir. Bu konuya dair verilebilecek örneklerin ilki müselles olarak yazdığı şiirin otuzuncu beytinin son kısmıdır:⁶⁰ [Recez]

فَاسْتَشْفِ مِنْ جَهْلِكَ بِالسُّؤَالِ

Öyleyse cehaletinden soru sorarak kurtul!

Bu örnekte inşâ çeşitlerinden olan emir yapısı kullanılmıştır. Emrin ifade ettiği anlamlardan birisinin irşad olduğu bilinmektedir. Şair burada muhatabına emir yapısı kullanarak yol göstermekte ve irşatta bulunmaktadır. Aynı şiirin dördüncü beytinde ise inşâ türlerinden olan nehiy kullanılmıştır:⁶¹ [Recez]

لَا تَزَكِبِ الْأَمْرَ وَأَنْتَ عَائِيَةٌ

Kendinde kusuru varken (o) işe bulaşma!

⁵⁸ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 31.

⁵⁹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 25.

⁶⁰ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 31.

⁶¹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 27.

Bu beyitte şair لا تَرْكِبُ ifadesi ile nehiy üslubunu kullanmaktadır. Bir diğer inşa çeşidi olan soru da İbn Düreyd'in şiirlerinde kendisine yer bulmaktadır:⁶² [Meczu'ul-Kamil]

هَلْ تُؤْنَسَنَّ بَقِيَّةً 5
مِنْ حَاضِرٍ مِنْهُمْ وَبَادٍ

5 O kavimlerden arta kalan şehirli ya da bedeviyle hala dost olabiliyor mu?!

Söz konusu beyitte zikredilen olay هل soru edatıyla sorulmakta ve okuyucudan tasdik istenmektedir. Soru cümlelerinin bu türünde alternatif zikredilmez. Bir diğer inşa çeşidi olan temenni ise hikmet şiirlerinin ikincisinde kullanılmaktadır:⁶³ [Tavîl]

وَمَا أَحَدٌ مِنْ أَلْسِنِ النَّاسِ سَالِمًا 1
وَلَوْ أَنَّهُ ذَاكَ النَّبِيِّ الْمُطَهَّرِ

1 Pir-ü pak Nebî de olsa hiç kimse insanların dilinden kurtulamaz.

Bu beytin ikinci şatırında temennî edatlarından لو kullanılmış ve cümle şartın imkansızlığından dolayı cevabın da imkansızlığını ifade etmiştir. Şiirler arasında kullanılan bir diğer inşa cümlesi de medh ve zem cümlelerinin kullanımınıdır. Aşağıdaki beyitte zem örneği görülmektedir:⁶⁴ [Tavîl]

وَإِنْ كَانَ ذَا مَالٍ يُفُولُونَ مَالَهُ 12
مِنَ السُّخْتِ قَدْ رَأَى وَبِئْسَ الْمَاكِلُ

12 Mal sahibi olursa faizcilik yaparak kazandığı malı haramdandır ve o ne kötü yiyecek derler.

Bu örnekte beytin ikinci şatırında yer alan وَبِئْسَ الْمَاكِلُ "o ne kötü yicektir" ifadesi yergi bildiren bir ibare olarak karşımıza çıkmaktadır. Hikmet şiirleri arasında taaccüp üslubu da bulunmaktadır:⁶⁵ [Recez]

مَتَى تُصِيبُ الصَّاحِبَ الْمُهَذَّبَا 10
هَيْهَاتَ مَا أَعْسَرَ هَذَا مَطْلَبَا

10 Ne zaman denk gelirsin terbiyeli arkadaşına? Heyhat bu istek ne kadar da zor!

Beytin ikinci şatırında yer alan cümle taaccüp ile ifade edilmiştir.

İbn Düreyd'in hikmetli sözlerini içeren şiirleri incelendiğinde inşa türlerinden olan emir, nehiy, istifham ve temenni kullanılmışken nida cümlelerinin kullanılmadığı tespit edilmiştir.

2.2.2.2. Edebî Sanatlar

İbn Düreyd'in şiirleri, söz söyleme gücünü ortaya koyması ve okuyucu üzerinde etki uyandırması açısından çok sayıda beyân üslup ve bedi sanatları içermektedir. Onun, şiirlerinde sıklıkla kullandığı beyân üsluplarından birisi teşbih olmuştur. Şiirlerinde teşbihin farklı türlerini kullanan şair, müsellel formunda kaleme aldığı şiirin bir beytinin üçüncü mısraında teşbihu't-tâm kullanılmaktadır:⁶⁶ [Recez]

⁶² İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23.

⁶³ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23.

⁶⁴ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 25.

⁶⁵ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 28.

⁶⁶ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 31.

كَأَنَّ صَرْفَ الدَّهْرِ بَرْقٌ يَخْطِفُ

Zamanın tasarrufu çarpan yıldırım gibidir.

Verilen örnekte zamanın tasarrufu insanı çarpması bakımından yıldırıma benzetilmiştir. Teşbihin dört unsuru (benzeyen, benzetilen, benzetme yönü, benzetme edatı) da söz konusu mısra da bulunmaktadır. Bu bakımdan burada teşbihu't-tâm kullanılmıştır.

Bir başka teşbih örneği ise şairin hikmetli sözlerinden oluşan beşinci şiirinin ilk beytinde المِثْلُ مِنَ النَّاسِ مِثْلُ زَمَانِهِمْ mısrasında görülmektedir. Şair burada benzeyen ve benzetilenin yanı sıra teşbih edatını da kullanırken benzetme yönünden bahsetmemektedir. Edat zikredildiği için yine mürsel teşbih bulunan mısra da benzetme yönü zikredilmediği için mücmel teşbih de bulunmaktadır.

İbn Düreyd'in şiirinde kullandığı bir diğer beyan üslubu ise kinayedir. Şair müselle olarak kaleme aldığı şiirinin bir beytinde وَاللَّهِ يَقْضِي لَيْسَ رَجْرُ الطَّيْرِ "Allah hüküm verir, kuş pisliği" değil ibaresiyle kinaye sanatını gerçekleştirmektedir. Söz konusu mısra da kuş pisliğinden kasıt falcılıktır. Burada gerçek mananın düşünülmesine engel bir karine bulunmakta aynı zamanda kuşların pisliklerine bakılarak yapılan bir fal türü olması nedeniyle gerçek anlamı da ihmal etmemektedir.

İbn Düreyd, hikmet temalı şiirlerinde lafzi güzelleştiricileri de yerinde ve gereğince kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte şair tasrî sanatını kullanmaktadır:⁶⁷ [Recez]

مَنْ أَمِنَ الدَّهْرَ أُنِي مِنْ مَأْمِنِهِ لَا تَسْتَيْرُ ذَا لَيْدٍ مِنْ مَكْمِنِهِ 2

2 Zamandan emin olana emanından verilir. Yeleli (aslanı) pususundan çıkarma!

Bahsi geçen beyitte şair مَأْمِنِهِ ve مَكْمِنِهِ kelimeleri arasında tasrî sanatını icra etmektedir. Bu sanat beytin iki mısraının da kafiye yapılmaması suretiyle gerçekleşmektedir.⁶⁸ Söz konusu kelimeler arasındaki kafiye uyumu bu sanata örnek oluşturmaktadır.

İbn Düreyd'in şiirlerinde kullandığı lafzî güzelleştiricilerden bir diğeri ise cinas sanatıdır. Bu sanata örnek olarak şu beyti vermek mümkündür:⁶⁹ [Meczû'u'l-Kâmil]

وَكَذَا إِذَا فَسَدَ الزَّمَا نُ جَرَى الْفَسَادُ عَلَى رِجَالِهِ 3

3 Zaman bozulduğunda böylece adamlarına da bozulma yansır.

Beyitte verilen فَسَدَ ve الْفَسَادُ kelimeleri arasında nakıs cinas bulunmaktadır. Kelimelerden ilki fiilin kökü iken diğeri ise bu kökten türemiş mastardır. Şair, muhtelif şiirlerinin beyitlerinde nakıs cinas sanatına sıklıkla yer vermekte iken tam cinası kullanmamaktadır.

İbn Düreyd, şiirlerini manevi güzelleştiricilerle süslemekte ve farklı bedi sanatlarını kullanmaktadır. Bu sanatlardan birisi zıt anlama gelen iki kelimenin aynı beyitte kullanılmasıyla oluşan tıbak sanatıdır:⁷⁰ [Hafif]

⁶⁷ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 27.

⁶⁸ Halim Öznurhan, "Tasrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/130.

⁶⁹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 24.

⁷⁰ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23.

5 وَلَا تَخْشَ عَيْرَ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ فَلَا تَحْتَفِلْ بِالنَّاسِ فِي الدَّمِّ وَالنَّانَا

- 5 *Bu yüzden övgü ve yergi konusunda insanları dikkate alma ve Allah'tan başkasından korkma! Zira Allah en büyük olandır.*

Söz konusu beyitte النَّانَا (övgü) ve الدَّمِّ (yergi) kelimeleri arasında anlam zıtlığı bulunmakta ve bu kelimeler bir arada kullanılarak tıbak sanatına örnek teşkil etmektedir. Birden fazla kelimenin zıtlık ilişkisi içinde olduğu mukabele sanatına örnek ise şairin müselles olarak kaleme aldığı en uzun şiirinde الصَّمْتُ (sessizlik) ve الكَلَامُ (konuşmak) kelimeleri ile ضاق (az-dar oldu) ve أَوْسَعُ (daha geniş) arasında anlamca zıtlık ilişkisi bulunmakta ve mukabele sanatı kullanılmaktadır. Bir başka beyitte de bu sanata örnek olacak bir kullanım daha bulunmaktadır:⁷¹ [Hafif]

3 وَإِنْ كَانَ سَكِينًا يَفُوتُونَ أَبْنَكُمْ وَإِنْ كَانَ مِنْطِيقًا يَفُوتُونَ مِهْدَرُ

- 3 *Suskun olsa dilsiz, konuşkan olsa boş boğaz derler.*

Beyitte işaret edilen سَكِينًا (suskun) ve مِنْطِيقًا (konuşkan) kelimeleri anlamca birbirinin zıttıdır. Aynı zamanda أَبْنَكُمْ (dilsiz) ve مِهْدَرُ (faydasız ve çok konuşan, boş boğaz) kelimeleri arasında zıtlık bulunmakta dolayısıyla bu beyitte de mukabele sanatına rastlanmaktadır.

İbn Düreyd başka bir beyitte ilk olarak söyleyeninin Beşşar b. Bürd olduğu ifade edilen ve daha sonra mesel haline dönüşen مقال مقام لكلّ sözünü tazmin sanatı ile kendi şiirine aldığı görülmektedir:⁷² [Recez]

17 كُلُّ مَقَامٍ فَلَهُ مَقَالٌ كُلُّ زَمَانٍ فَلَهُ رِجَالٌ
وَلِلْعُقُولِ نُضْرَبُ الْأَمْتَالُ

- 17 *Her makamın söylenecek sözü, her devrin adamları vardır.*

Darbimeseller, akıllı kişiler için vardır.

Hikmet konusunun işlendiği şiirlerde kullanılan başka bir sanat ise sıfatların peşi sıra sıralanmasıyla oluşan tensîku's-sıfat sanatıdır. Aşağıdaki beyitte söz konusu sanat kullanılmıştır:⁷³ [Tavîl]

5 وَإِنْ عَابَيْنَا حَبْرًا أَدِيْبًا مُهْدَبًا حَسِيْبًا يَفُوتُوا إِنَّهُ لِمُحَاتِبٌ

- 5 *Edepli, terbiyeli, saygın bir âlim görseler, o aldatıcıdır derler.*

Söz konusu beyitte bahsedilen âlimin özellikleri edepli, terbiyeli ve saygın olmasıdır. Bu üç özellik beyitte birbiri ardınca sıralanmaktadır. Şair, bu sanattan da fazlaca yararlanmaktadır.

İbn Düreyd, şiirlerinde mübalağa sanatına da oldukça fazla yer vermektedir. İnsanların kusurunu ifade ederken onların hatalarına dikkat çekmede abartılı ifadeler göze çarpmaktadır:⁷⁴ [Recez]

⁷¹ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 23.

⁷² İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 29.

⁷³ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 25.

3 Gözetenin azarı gözetilene helak edebilir.

Bu beyitte şair, gözeten kimsenin gözetilene azarlamasını abartılı bir dille sunmaktadır. Şaire göre bu azarın sonucu azarlanan kimsenin yok olmasıdır.

Sonuç

Şiir, şairin anlam dünyasındaki duygu ve düşüncelerini çeşitli amaçlar için belli usül ve esaslara göre söze dökmesidir. Bu amaçlar sonucunda Arap şiirinde medih, mersiye, gazel, hiciv, fahr, vasıf gibi temalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca cahiliye döneminden itibaren insanlara öğüt ve tavsiyelerin yer aldığı manzumeler kaleme alınmıştır. İslamiyetin gelişiyile birlikte söz konusu öğüt ve tavsiyeler insanlara Allah'ı hatırlatmak, onları doğru olana sevk edip yanlış olandan uzak tutmak amacıyla hem nesir hem de manzumlar olarak söylenegelmiştir. Kısacası hikmet kavramı çerçevesinde şekillenen ahlakî erdem ve faziletler ya da insanların uzak durması gereken davranışlar özlü sözler aracılığıyla dillendirilmiştir.

İlim ehli bir ailenin ferdi olarak Basra'da dünyaya gelen İbn Düreyd pek çok alanda kendisini yetiştirmiş alim ve şair bir zattır. *Cemhere* isimli sözlüğüyle sözlük alanında çığır açan İbn Düreyd, şiirleriyle de pek çok otoritenin beğenisini kazanmıştır. Farklı muhtevalarda şiirler kaleme almış ve hikmete dair söz ve düşüncelerini de şiir kisvesiyle muhatabına aktarmıştır.

İbn Düreyd, yaşadığı zamanın insanlarında meydana gelen bozulmaları edebî sanatlar ve diğer şiir usüllerini kullanarak aktarmıştır. Ayrıca şiirlerinde Allah'ı ve ona dönüşün tek gerçek olduğunu vurgulamış, ondan sakınmanın gerekliliği üzerinde sıklıkla durmuştur. Bu muhtevaya dair yedi şiir kaleme almıştır. Bu şiirleri beyit sayıları bakımından incelendiğinde söz konusu şiirlerin üç tanesinin mukatta'a iki tanesinin nutfе ve iki tanesinin de kaside formunda olduğu görülmektedir. Kasidelerden birisi ise bir beytin üç mısradan oluştuğu yapı olan müselles olarak kaleme alınmıştır. Bu bağlamda şair büyük oranda Arap şiiri usüllerine bağlı kalsa da bir şiirinde daha yeni bir tür olan müsellesi kullanarak yeniliklere açık bir şair olduğunu ortaya koymuştur. İbn Düreyd, hikmet şiirlerinde Meczu'ul-Kamil, Basît, Hafif ve Recez bahirlerini birer, Tavîl bahrini ise iki şiirinde kullanmıştır. Şairin incelenen şiirlerinin ilk altısında farklı revî harfleri kullanılmıştır. Bunlar birer kez olmak üzere د, ر, ص ve üç kez ل harfidir. Müselles formunda kaleme aldığı şiirinde ise bazı beyitlerde aynı olsa da çoğunlukla birbirinden farklı revî harfleri kullanmıştır.

İbn Düreyd şiirlerinde herkesin anlayabileceği fasih kelimeleri tercih etmiş, yöresel ağız ve kelimeler kullanmamıştır. Ayrıca başka dilden geçen kelimelerin de kullanılmadığını belirtmek yerinde olacaktır. İbn Düreyd'in hikmetli sözlerini yansıttığı şiirlerinde çok sayıda ibtidâî haber cümlesi yer almaktadır. Bunun yanında söz konusu şiirlerde tekid edatlarının yer aldığı talebî ve inkârî haber cümleleri de kullanılmıştır. Ayrıca bahsi geçen şiirler incelendiğinde inşa türlerinden olan emir, nehiy, istifham ve temenni kullanılmışken nida cümlelerinin kullanılmadığı görülmüştür. Şair, şiirlerini beyan üslupları ve bedi sanatlarıyla da süslemeyi ihmal etmemiştir. Nitekim şiirlerinde beyan üsluplarından teşbih pek çok beytinde kullanılmıştır. Yine bedi sanatlarından olan tasrî', cinas, tıbak, mukabele, tazmin, tensîku's-sıfat, mübalağa şiirlerde yerinde ve gereğince kullanılmıştır.

⁷⁴ İbn Düreyd el-Ezdî, *Dîvânü İbni Düreyd*, 27.

İnceleme neticesinde İbn Düreyd'in hikmetli sözlerini serdettiği şiirlerinin büyük oranda geleneksel şiir yapısına uygunluğu tespit edilmiştir. Gerek şiirlerde bahsedilen konunun hikmet kavramına uygunluğu gerekse şiirlerin dil ve üslup özellikleri İbn Düreyd için söylenen "alimlerin en şairi" ya da "şairlerin en alimi" ifadesini destekler mahiyettedir. Ayrıca söz konusu tavsiyeler günümüz insanının bile gündelik hayatta serlevha olarak kullanabileceği erdem ve faziletleri ortaya koyması açısından önemlidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. *Kitâbu'l-'Ayn (3)*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60.
- Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit Ve Tavsiyeler". *Akif* 53/2 (2023), 248-260. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.43>.
- Ayyıldız, Erol. "Ebü'l-Atâhiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çubukcu, Asri. "Eksem b. Sayfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Demirci, Mustafa. "Zenc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/249-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Emin, Ahmed. "Arap Edebiyatında Hikmet". çev. Zeynep Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2012), 213-227.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-. *Nüzhetü'l-Elibbâ*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. ez-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Enîs, İbrahim. *Mûsîka's-şi'r*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıryye, 2. Basım, 1952.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. ed. Muhammed Avaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- Göçemen, Yakup. 2. "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönem Çerçevesinde Muallakasında Hikmet". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 67-105.
- Halîfât, Sahbân. "Ebü'l-Alâ el-Maarrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/287-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Dureyd el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Be'albekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Dîvânü İbni Düreyd*. thk. Ömer İbn Sâlim. Dubai: Müessesetü Sultan b. Ali el-Uveys es-Sekâfiyye, 2012.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1990.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdîrrahman Ebû Amr Takiyyüddîn. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. thk. Muhiddin Ali Necib. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî. *ed-Dürrü's-semîn fî esmâi'l-musannifîn*. thk. Ahmed Şevki Binebîn - Muhammed Said Haneşî. Tunus: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, ts.
- İpek, Muhammed Selim. "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/460. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'arabbiyyi'l-kadîm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1. Basım, 2001.

- Mohammadı, Sabriye - Bağcı, Abdullah Esat. "Ebü'l-Esved Ed-Düelî'nin El-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi: Aidiyet Problemi, Muhteva Ve Şekil Özellikleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 293-315. <https://doi.org/10.52637/kiid.1369382>.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzubânî. *Mu'cemu's-şu'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Öznurhan, Halim. "Tasrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şahin, İskender. 2. "İbn Dureyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 79-99.
- Şimşek, Sultan. "Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i Atâiyye ve Edebî Özellikleri". *Tarih Okulu Dergisi* 31 (2017), 275-295.
- Tenûhî, Ebü'l-Mehasin El-Mufaddal b. Muhammed İbn Mis'ar el-Maarrî et-. *Tarihü'l-ülemai'n-nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kufiyyin ve ğayrihim*. thk. Abdulfettah el-Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2. Basım, 1992.
- Tülücü, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebû Sül mâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 44.
- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî 'ilmi'l-'arûz ve'l-kâfiye ve funûni's-şi'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Yeşil, Selman. 1. "Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Dureyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 187-196.

Sahabe Râvilerinin Tabaka Tasnifinde Bir Yöntem Önerisi: Sahîh-i Buhârî'deki Abdullah b. Amr'ın Râvileri Özelinde*

Muhammet Seyyit BALABAN ^{ID}

Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
PhD Candidate, Yarmouk University, Faculty of Sharia, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3191-8629> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56>
muhammed.seyyid42@gmail.com | Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Mohammad AL-OMARI ^{ID}

Prof. Dr., Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Şehir, Ülke
Professor, Yarmouk University, Faculty of Sharia, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3876-456X> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56>
alomari_m@yu.edu.jo

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 19.01.2024 Kabul: 24.05.2024 Yayın: 30.06.2024	Pek çok çalışma göstermektedir ki günümüzde tabakât ilmi tekrar önem kazanmaya başlamıştır. Bunun sebebi, talebelerin hocaları nezdindeki mertebelerini belirleyerek daha isabetli neticelere ulaşmaya ihtiyaç duyulmasıdır. Bu çalışmalar arasında sahabilerin râvilerinin mertebelerine yönelik olanlar önem arzeder. Zira bunlar hadislerin kaynağı olup arasındaki bir tenakuz ortaya çıkması durumunda tabakalarını belirlemek faydalı olur. Ne var ki, râvilerin dereceleri birbirine yakın olduğu zaman bu mertebelerin arasını ayırt etmek zordur. Bundan da zor olan ise, sika oldukları hususunda ittifak edilmekle birlikte daha üstün olduğu alimler tarafından belirtilmeyen râvilerin mertebelerini ayırt etmektir ki, bu durum pek çok sahâbe râvilerinin mertebeleri hususunda vaki olan bir durumdur. Dolayısıyla sahâbe râvilerinin tabakalarını belirleyebilmek adına bir yöntem önerisinde bulunulan bu çalışmada söz konusu yöntemin tatbiki için Abdullah b. Amr'ın Sahîh-i Buhârî'deki râvileri örneklem olarak belirlenmiştir. Birinci tabaka ile ikinci tabakayı ayırt edebilmek için uygun olduğunu düşündüğümüz kâideyi ve karîneleri kullandık. Râviler incelenerek kâide ve karîneler tatbik edildikten sonra altı râvi birinci tabakaya, geri kalan on iki râvi de ikinci tabakaya yerleştirilmiştir.

A Method Suggestion for the Classification of Tabaqât of Şahâbah's Narrators: The Case of the Narrators of 'Abd Allâh b. 'Amr in Sahîh al-Bukhârî

Article Info	Abstract
Article History Received: 19.01.2024 Accepted: 24.05.2024 Published: 30.06.2024	Many studies on Tabaqât demonstrate that the 'Ilm al-Tabaqât has gained importance. The reason is the need to reach more accurate results by determining the tabaqa of the students for their scholars. Among these studies, those related to the tabaqa of the narrators of the şahâbah are important. This is because they are the source of ḥadīths and it is useful to determine their tabaqa in case of a contradiction between them. However, it is difficult to distinguish between these tabaqa when the tabaqa of the narrators are close to each other. What is more difficult is to distinguish the tabaqa of those who are agreed to be siqa but whose superiority is not stated by the scholars. This is the case with the tabaqa of many of the şahâbah' narrators. This study proposes a method to determine the tabaqa of the sahaba's narrators. The narrators of 'Abd Allâh b. 'Amr in Sahîh al-Bukhârî were determined as a sample for the application of the method. To distinguish between the first and second tabaqa, we used the rules and presumptions. After examining the narrators and applying the rules and presumptions, six narrators were placed in the first tabaqa and the remaining twelve narrators were placed in the second tabaqa.

Atf/Citation: Balaban, Muhammet Seyit - al-Omari, Mohammad. "Sahabe Râvilerinin Tabaka Tasnifinde Bir Yöntem Önerisi: Sahîh-i Buhârî'deki Abdullah b. Amr'ın Râvileri Özelinde". *Akif* 54/1 (2024), 115-142. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.58>

***Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu makale, devam etmekte olan "Abdullah bin Amr'ın Kütüb-i Tis'a'daki Râvilerinin Tabakaları" başlıklı doktora çalışmasından türetilmiştir. / This article is derived from the PhD study titled "The Tabaqât of 'Abd Allâh b. 'Amr's Narrators in the Nine Books in Hadith" in progress.



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

منهج مقترح في تصنيف طبقات الرواة عن الصحابة: طبقات الرواة عن عبد الله بن عمرو في صحيح البخاري أمودجًا

الملخص

تجددت العناية في علم الطبقات نظراً لكثرة الدراسات فيه في عصرنا الحالي، حيث ظهرت الدراسات في طبقات الرواة عن الشيوخ للحاجة إلى التوصل إلى نتائج أكثر دقة في الحكم على الرواة بعد تحديد مراتبهم عند شيوخهم، ومن أهم هذه الدراسات هي الدراسات المتعلقة بطبقات الرواة عن الصحابة، لأنهم بمثابة مصدر الأحاديث النبوية وإذا وقع خلاف في رواياتهم عن نفس الصحابي يمكن نفع تحديد الطبقات، لكن كان من الصعب التمييز بين مراتب الرواة عن الشيخ إذا كانوا متقاربين في الحكم عمومًا، والأصعب في ذلك التمييز بين الرواة المتفق على ثقتهم إذا لم ترد عبارات المفاضلة بين الرواة في أقوال العلماء، لذلك تم اقتراح منهج في التمييز بين طبقات الرواة الثقات عن الصحابي واختيار طبقات الرواة عن عبد الله بن عمرو في صحيح البخاري أمودجًا، واعتمدنا على ضابط وقرائن رأيناها معيارًا صالحًا لذلك لكي نفرق بين الطبقة الأولى والطبقة الثانية، وبناء على دراسة الرواة وتطبيق الضابط والقرائن عليهم وضعنا ستة رواة في الطبقة الأولى، واثنا عشر راويًا في الطبقة الثانية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، علم الطبقات، الصحابة، صحيح البخاري، تصنيف طبقات الرواة.

المقدمة

ينطوي علم الحديث على أنواع كثيرة من العلوم، ومن أهمها علم طبقات الرواة، إذ تعتمد عليه مجموعة من العلوم اعتماداً كلياً أو جزئياً في الحكم على الرواة أو إثبات العلل في الأحاديث¹، وبذل العلماء جهودهم في طبقات الرواة عن الشيخ لتحديد مراتبهم فيه، وتركوا في ذلك مصنفات عدة ك"أصحاب نافع لعلي بن المدني، وأصحاب الزهري للحازمي"، وهما كما يلي:

1. أصحاب نافع لعلي بن المدني: بعد الرجوع إلى المصادر وجدت أن ابن رجب الحنبلي ذكر تصنيف ابن المدني طبقات الرواة عن نافع²، وأحسب أن مثل هذه أقرب ما تكون إلى الأجزاء الحديثية وتتكون من بضع ورقات ولا أحسب أن لها وجوداً في عالم المخطوطات، وإنما ذكرها بعض المشتغلين بعلم الطبقات كما في شرح علة الترمذي لابن رجب، ولم أفق عليه في مصادر أقدم منه، وقسم ابن المدني أصحاب نافع إلى تسع طبقات، وذكر في الطبقة الأولى "فهؤلاء أثبت أصحابه، وأثبتهم عندي أيوب"، وفي الطبقة التاسعة "لا يكتب عنهم"، غير أنه لم يذكر بينهما معايير تمييز الطبقات، بل اكتفى بذكر الرواة عن نافع فقط.

2. أصحاب الزهري للحازمي: ذكر الحازمي هذه الطبقات في كتابه شروط الأئمة الخمسة³، حيث قسم أصحاب الزهري إلى خمس طبقات، ووضح بمعايير لكل طبقة بشكل مفصل، ثم أتبعها اسم الرواة، وسيأتي ذكره لاحقاً، ونكتفي بذكر هذه المعلومات عنه لعدم تجاوز البحث مطالب حدود البحث العلمي.

غير أن علم الطبقات توقف تطوره على مدى العصور، وذلك لقلّة رواية الحديث بعد عصر التصنيف والاعتماد في جمع المعلومات المتعلقة بالرواة على المصادر، وأما في عصرنا الحالي فقد تجددت العناية فيه نظراً لكثرة الدراسات فيه، وخاصة في الجامعات

1 Mustafa Kaya, "Tabakat İlminin İlmü Târîhî'r-Ruvât, Cerh-Ta'dîl ve İlel İlmleri ile İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (2023).

² زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي، شرح علة الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد (الأردن: مكتبة المنار، 1987)، 615/2-616.

³ أبو بكر محمد بن موسى الحازمي، شروط الأئمة الخمسة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2005)، 42-43.

والمعاهد العلمية، حيث ظهرت الدراسات في طبقات الرواة عن الشيخ للحاجة إلى إعادة النظر في أقوال العلماء المجملية عن الرواة، بهدف التوصل إلى نتائج أكثر دقة في الحكم على الرواة ومراتبهم عند شيوخهم.

ومن أهم هذه الدراسات هي الدراسات المتعلقة بطبقات الرواة عن الصحابة، لأن هؤلاء الرواة يعتبرون بمثابة مصدر الأحاديث النبوية، وقد انتشرت الأحاديث نتيجة جهودهم، وإذا وقع خلاف في رواياتهم عن نفس الصحابي يمكننا اللجوء إلى هذه الدراسات وترجيح رواية الراوي الأقوى على غيرها، وهذا أمر مهم في بيان الحديث الصحيح وفهم السنة بشكل صحيح، ولكن بعد العودة إلى المصادر المتعلقة بعلوم الحديث نرى أنها غالباً ما لا تزودنا بمعلومات كافية عن علاقة الرواة بشيوخهم الصحابة الكرام، ولا عن طبقاتهم في رواية الحديث عنهم، لذلك كان من الصعب التمييز بين مراتب الرواة عن الشيخ إذا كانوا متقاربين في الحكم عمومًا، والأصعب في ذلك التمييز بين الرواة المتفق على ثقتهم، وكل ذلك واقع في طبقات الرواة عن معظم الصحابة، لذلك حاولنا اقتراح منهج في التمييز بين طبقات الرواة الثقات عن الشيخ على ما سيأتي ذكره في قسم التمهيد، واخترنا طبقات الرواة عن عبد الله بن عمرو في صحيح البخاري أنموذجًا، وذلك لكون الرواة عنه فيه في غاية الثقة عمومًا، ولعدم إشارة المصادر إلى الأوثق بينهم في ابن عمرو، كما أن سبب اختيارنا ابن عمرو لكونه تاسع التسعة من الصحابة المكثرين في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكثرة الرواة عنه فقد بلغوا سبعمائة وسبعين ومائة في الكتب التسعة⁴، وكلام أبي هريرة عنه: "مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ."⁵ وأما الرواة عن ابن عمرو في صحيح البخاري بلغ عددهم ثمانية عشر راويًا، وهم الرواة الذين محل هذه الدراسة.

التمهيد: نظرية المنهج

بالعودة إلى أقوال العلماء والنقاد نرى أنهم اهتموا بعدالة الراوي وضبطه في المقام الأول، وذلك لنفات الرواة في مراتبهم بحسب حفظهم، وعدالتهم وإتقانهم ومدى ملازمتهم للشيخ، فكان الضبط والملازمة هما معيار الإمام الحازمي في تقسيم طبقات الزهري حيث قسم طبقات الرواة عن الزهري إلى خمس طبقات تلقاها جُلٌّ علماء الأمة بعده بالقبول على مدى العصور وهذا البحث سيحاول بيان أول طبقتين من طبقات الرواة عن عبد الله بن عمرو دون الطبقات الثلاثة الأخرى؛ لأن الإمام البخاري لم يخرج لأحد منها في صحيحه، وهي كما يلي:

"الطبقة الأولى: جمعت الحفظ والاتقان، وطول الصحبة للزهري، والعلم بحديثه، والضبط له وهو مقصد البخاري وشرطه.

والطبقة الثانية: شاركت الأولى في التثبت إلا أنها لم تلازم الزهري كما هو الحال في الأولى وكانوا في الإتيان دون الأولى، بينما استوعب مسلم حديثها انتقى البخاري منها أو علق عنها."⁶

ولكن بعد النظر في طبقات الرواة عن معظم الصحابة لا نقف على أقوال نقدية صريحة عن ملازمة الراوي لشيخه ولا إكثاره عنه كدليل على الملازمة⁷، ومع كون الراوي في غاية الوثاقة، لكنه يعسر علينا ذكره في الطبقة الأولى لعدم توفر الشروط التي ذكرها الحازمي، لأن هذه الشروط منطبقة على المكثرين غاية الإكثار في الرواية عند المحدثين عمومًا، وعند الشيخين خصوصًا، حيث قال ابن حجر:

⁴ توصلنا إلى هذا العدد نتيجة دراستنا في الرواة عن ابن عمرو في الكتب التسعة، ولم نجد أي مصدر ذكره.

⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، "العلم"، 113.

⁶ ينظر: الحازمي، شروط الأئمة الخمسة، 42-43؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 9/1.

⁷ محمود رشيد، "الملازمة وأثرها على الراوي والمروي"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية 2/5 (2009)، 133.

"وَهَذَا الْمِثَالُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ هُوَ فِي حَقِّ الْمَكْتَرِينَ فَيُقَاسُ عَلَى هَذَا أَصْحَابُ نَافِعٍ وَأَصْحَابُ الْأَعْمَشِ وَأَصْحَابُ قَتَادَةَ وَغَيْرِهِمْ فَأَمَّا غَيْرُ الْمَكْتَرِينَ فَيَأْتِي اعْتِمَادُ الشُّبْحَانِ فِي تَحْرِيجِ أَحَادِيثِهِمْ عَلَى الْبِقَّةِ وَالْعَدَالَةِ وَقَلَّةِ الْخَطَأِ لَكِنَّ مِنْهُمْ مَنْ قَوِيَ الْإِعْتِمَادُ عَلَيْهِ فَأَخْرَجَا مَا تَفَرَّدَ بِهِ كِيحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْأَنْصَارِيِّ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَقْوِ الْإِعْتِمَادَ عَلَيْهِ فَأَخْرَجَا لَهُ مَا شَارَكَهُ فِيهِ غَيْرُهُ وَهُوَ الْأَكْثَرُ".⁸

ومن المعلوم أن يحيى بن سعيد من المكترين أيضاً، ولكن إذا قارنا عدد روايات يحيى (3678) بعدد روايات نافع (10061) والأعمش (11429) وقنادة (12209) وغيرهم، فهو لا يعد من المكترين، أو يصح القول أنه في أدنى مرتبة المكترين، وهذا الأمر منطبق على ابن عمرو أيضاً، لأنه إذا قارنا عدد رواياته (4723) بعدد روايات أبي هريرة (25576) وابن عمر (20762) وأنس (17222)⁹ وغيرهم فهو يعد في أدنى مرتبة المكترين أيضاً، لذلك وبناء على ما استوحيناه من صنيع الشيخين وأقوال العلماء كالحازمي وابن الصلاح وابن حجر أردنا أن نقترح منهجا، ولجاناً إلى ضابط وقرائن عدة ليحل محل شرط الملازمة ولكي نفرق بين الطبقة الأولى والطبقة الثانية اعتماداً على ضابط وقرائن رأيها معياراً صالحاً لذلك.

وأما الرواة لعبد الله بن عمرو فيمكن القول إن من الصعب تحديد مراتبهم عنه لغاية صعوبة تحديد الملازمة وعدم إكثارهم من الرواية عنه كدليل على الملازمة¹⁰، وبعد التحقيق في الرواة عن عبد الله الذين أخرج لهم الإمام البخاري في صحيحه لم نجد من هؤلاء من أكثر من الرواية عنه إلا واحداً منهم، لذلك أردنا أن نطبق هذا المنهج عليهم لإظهار كيفية تطبيقه ولكونه أنموذجاً للدراسات الأخرى في تصنيف طبقات الرواة عن الشيخ أو في الكشف عن أصح الرواية سنداً ومثلاً إذا وقع التعارض بين الرواة الثقات عن الشيخ¹¹، كما يمكن الاستفادة من هذا المنهج والقرائن في تحديد طبقات الرواة غير الصحابة.

وهنا نريد أن نبين الخطوات التي اتبعناها والضابط الأساسي والقرائن التي اعتمدنا عليها:

الخطوة الأولى: البحث عن توفر شروط الحازمي، وهي الحفظ والإتقان وطول الصحبة، وإذا لم نجد معلومة عن الملازمة لجأنا إلى الخطوات التالية.

الخطوة الثانية: البحث عن وجود الضابط الأساسي والقرائن، وذلك في حال اتفاق العلماء على توثيق الراوي، وورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو أقوال العلماء المشيرة إلى مكانته العلمية العالية.

وبالإمكان تقسيم المنهج إلى قسمين:

الأول: الضابط الأساسي: وهو ضابط لازم لا يمكن وضع الراوي بدونه في الطبقة الأولى.

والثاني: القرائن، وهي نوعان على النحو التالي:

النوع الأول: القرائن التي لها دلالة صريحة فهي قرائن تؤكد نتيجة الضابط الأساسي لوضع الراوي في الطبقة الأولى.

النوع الثاني: القرائن التي لها دلالة غير صريحة فهي قرائن تقوي النتيجة التي تحصل بعد الكشف عن القرائن التي لها دلالة صريحة أو تزيل النواقص اليسيرة في نتائج القرائن التي لها دلالة صريحة.

⁸ ابن حجر، فتح الباري، 10/1.

⁹ اعتمدنا في تحديد أعداد رواياتهم على برنامج جامع خادم الحرمين الشريفين مع الروايات المكررة، ومن الصعب أن نحصى أعداد رواياتهم بدون التكرار بالنظر إلى كثرة مروياتهم.

¹⁰ محمود رشيد، "الملازمة وأثرها على الراوي والمروي"، *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية* 2/5 (2009)، 133.

¹¹ Emin Aşikkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddsilerin Tabaka Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 11; Muhammed Aslan, "Tabakat Kitapları ve Hadis İlmüne Sağladıkları Faydalar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (2017), 284.

القسم الأول: الضابط الأساسي

إذا اتفق الإمام البخاري والإمام مسلم على إخراج روايات الراوي عن طريق عبد الله بن عمرو جعلناه ضابطاً أساسياً؛ لأنهما من أجلّ المحدثين، واشترطا الصحة في المتن والسند في أصول مروياتهم، حيث ذكر ابن الصلاح ما اتفق الشيخان عليه في المرتبة الأولى من الأحاديث الصحيحة، لذلك إذا اتفقا على إخراج الطريق ذاتها التي تتكون من نفس الرواة كان ذلك قرينة على تقوية رواة هذه الطريق بشكل عام، وفي طبقة الرواة عن الصحابة على وجه الخصوص، وذلك لانتقاء الشيخين لرواة عبد الله بن عمرو رغم كثرتهم، حيث بلغ عددهم أكثر من 170 رويًا في الكتب التسعة، حيث قال ابن حجر: "أما غير المكثرين فإِنَّمَا اعْتَمَدَ الشَّيْخَانِ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِهِمْ عَلَى الثِّقَّةِ وَالْعَدَالَةِ وَقَلَّةِ الْخَطَأِ."¹² يعني أن الشيخين لم يلتفتوا إلى الملازمة وكثرة رواية الراوي عن شيخه في أدنى مرتبة المكثرين ومن دونه، كما لم يعتمدا على مجرد التوثيق للراوي، وإنما على صفة وجوده في السند ولو كان في غاية الوثاقة، بمعنى أهمهما راعيا صورة الاجتماع في السند، مثلا: لم يخرج الشيخان لسفيان بن حسين عن الزهري، لأنه ضعيف فيه وإن كان ثقة في غيره باتفاق العلماء كما بين ابن حجر¹³.

القسم الثاني: القرائن

النوع الأول: القرائن التي لها دلالة صريحة

1. إذا اتفق الشيخان في إخراج روايات الراوي عن طريق عبد الله بن عمرو بحثنا عن المتابعين لهذا الراوي من طريق ابن عمرو في المصنفات الحديثية الأخرى، وإذا تفرد الراوي في رواياته عن ابن عمرو وأخرج له الشيخان جعلناه قرينة لها دلالة صريحة بالاعتماد على كلام ابن حجر حيث قال: "... مِنْهُمْ مَنْ قَوِيَ الْإِعْتِمَادُ عَلَيْهِ فَأَخْرَجْنَا مَا تَفَرَّدَ بِهِ."

2. إذا اتفق الشيخان على إخراج روايات الراوي من طريق عبد الله بن عمرو، بحثنا عن رواياته عنه في كل المصادر الحديثية لمعرفة مدى استيعاب الشيخين لأحاديث الراوي عن ابن عمرو، فلو أخرج الشيخان أحاديث الراوي استيعابا جعلناه قرينة لها دلالة صريحة؛ ومن المعلوم أن الشيخين لم يشترطا الاستيعاب لكل أحاديث الراوي، لكن إذا استوعبا يمكن الاستدلال على اعتمادهما القوي على روايات الراوي عن ابن عمرو¹⁴.

بيد أن الشيخين إذا لم يستوعبا أحاديث الراوي، نلجأ إلى تحديد سبب عدم إخراجهما لروايات الراوي الأخرى في المصادر الحديثية، وإذا وصلنا إلى الأسباب السائغة كـ"ضعف الرواة في الإسناد أو الانقطاع فيه" جعلناها قرينة لها دلالة صريحة لوضع الراوي في الطبقة الأولى أيضاً؛ لأن الشيخين اشترطا إخراج الأحاديث الصحيحة في الصحيحين¹⁵، ولا يضر عدم إخراجهما للأحاديث غير الصحيحة بفكرة الاستيعاب التي ذكرناها.

النوع الثاني: القرائن التي لها دلالة غير صريحة

1. إذا اتفق الشيخان على استيعاب كل روايات الراوي الصحيحة وضعنا الراوي في الطبقة الأولى مباشرة، لكن في حال استوعب الإمام البخاري لروايات الراوي الصحيحة وتشارك الإمام مسلم في إخراج معظمها بنفس الطريق، بحثنا عن روايات الراوي التي لم يخرجها

¹² ابن حجر، فتح الباري، 10/1.

¹³ أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984)، 315/1.

¹⁴ محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني، المدخل إلى صحيح البخاري، (الكويت: إدارة الشؤون الفنية، د.ت.)، 195.

¹⁵ النورستاني، المدخل، 192.

الإمام مسلم في كتب الصحاح الأخرى والسنن الأربعة، فإذا وجدنا هذه الروايات فيها، جعلنا إخراجهم لها قرينة لها دلالة غير صريحة لتقوي النتيجة التي تحصل بعد الكشف عن القرائن التي لها دلالة صريحة أو تزيل النواقص اليسيرة في نتائجها.

2. معرفة إمكانية ملازمة الرواة الطويلة لابن عمرو، وإذا عرفنا ذلك جعلناها قرينة لها دلالة غير صريحة؛ لأن التأكد من ثبوت ملازمة الراوي الطويلة للصحابي أمر في غاية الصعوبة خصوصاً في طبقات الرواة عن معظم الصحابة.

3. إذا اتفق الشيخان في إخراج روايات الراوي من طريق عبد الله بن عمرو، بحثنا عن المتابعين لهذا الراوي من طريق ابن عمرو في المصنفات الحديثية الأخرى، وإذا وجدنا متابعين خارج الصحيحين لهذا الراوي كان ذلك بمثابة قرينة لها دلالة غير صريحة وهي اعتماد الشيخين على طريق هذا الراوي خصوصاً.

الخطوة الثالثة: إذا حصل عندنا ظن غالب نتيجة البحث عن الضابط والقرائن لوضع الراوي في الطبقة الأولى وضعناه فيها، وإن لم يحصل وضعناه في الطبقة الثانية.

1. الطبقة الأولى

1.1. مسروق بن عبد الرحمن الأجدع الكوفي (ت 62هـ)

هو مخضرم¹⁶، وثقه ابن معين بلفظ: " ثقة لا يسأل عنه " وابن سعد، والعجلي وابن حجر¹⁷ كما ذكره ابن حبان في الثقات¹⁸، وذكره الذهبي في طبقات الحفاظ ووصفه بـ "أحد الأعلام"¹⁹. بالإضافة إلى ذلك قال الشعبي: " ما علمت أن أحداً كان أطلب للعلم في أفق من الآفاق من مسروق."²⁰

بعد البحث في المصادر التاريخية وجدنا أنه شارك في مجلس عبد الله بن عمرو، حيث قال: " كنت جالسا عند عبد الله بن عمرو، فذكر ابن مسعود... "²¹، ومن المحتمل أنه لازم ابن عمرو في الكوفة، إذ كان ابن مسعود في نفس المجلس، وكان ابن عمرو والياً في الكوفة، حيث استمرت مدة ولايته سنة تقريباً.

بعد النظر في رواياته عن ابن عمرو نجدها خمس روايات مختلفة المتن، ثلاث منها موجودة في الصحيحين، وأخرجها ابن حبان في صحيحه أيضاً، ولم نذكرها لعدم وجود الملحوظة المتعلقة بالدراسة وعدم تجاوز البحث عن حدود البحث العلمي.

وأما الحديثان اللذان لم يخرجهما الشيخان فهما يلي:

¹⁶ أحمد بن علي ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 230/6؛ أحمد بن علي ابن حجر، تقريب التهذيب، أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني (الرياض: دار العاصمة، 1421)، 935.

¹⁷ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 396/8؛ أحمد ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 145/6؛ أحمد بن عبد الله العجلي، تاريخ الثقات (السعودية: دار الباز، 1984)، 426؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 935.

¹⁸ محمد ابن حبان البستي، الثقات، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 456/5.

¹⁹ أحمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 40/1؛ أحمد بن أحمد الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة (جدة: مؤسسة علوم القرآن، 1992)، 272/4.

²⁰ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 452/27.

²¹ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شبري (عمان: دار الفكر، د.ت.)، 131/33؛ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 486/1.

1. حديث "لا يضر مع الإسلام ذنب": أخرجه الطبراني في المعجم الكبير²² من طريق: "مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوِيَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَمَانَ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنتَشِرِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، وبعد البحث عن سبب عدم إخراج الشيخين في الصحيحين له نجد أن يحيى بن يمان قد حكم عليه ابن حجر ب: "صدوق يخطئ كثيرا"²³، وليس من رجال الصحيحين، وبالإضافة إلى ذلك تجتنب الشيخان إخراج طريق محمد بن المنتشر عن مسروق في صحيحيهما بالرغم من إكثاره عنه، ولم يعتمد أصحاب الصحاح وأصحاب السنن على رواياته عن مسروق، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذا الحديث بسبب ذلك.

2. حديث "من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة": أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده²⁴ فقط من طريق "أَبُو أَحْمَدَ ، وَأَبُو نُعَيْمٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنتَشِرِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي أَحْمَدَ الرَّبِيعِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، وبعد البحث عن سبب عدم إخراج الشيخين هذا الحديث وجدنا أن كل روايته ثقات، وهم من رجال الصحيحين، ولكن الشيخين تجنبا إخراج طريق محمد بن المنتشر عن مسروق في صحيحيهما بالرغم من إكثاره عنه، ولم يعتمد أصحاب الصحاح وأصحاب السنن على رواياته عن مسروق عن ابن عمرو، لاحظ: أن هذا الراوي موجود في سند الحديث الأول، لذلك من المحتمل أنهما لم يعتمدا هذه الطريق، فبالتالي لم يخرجوا هذا الحديث، وأشار إلى ذلك إبراهيم اللاحم في كتابه "الاتصال والانقطاع"²⁵.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن مسروق في الطبقة الأولى، وذلك للاعتبارات التالية:

- اتفاق العلماء على توثيقه، وورود ألفاظ مادحة تشير إلى مكانته العلمية المرموقة.
- اتفاق الشيخين على الإخراج لرواياته من طريق ابن عمرو.
- استيعاب الشيخين لرواياته الصحيحة عن ابن عمرو، وذلك بإخراجهما لثلاث من رواياته، ووجود مسوغات معتبرة لعدم إخراجهما للروايتين الأخريين له.
- إمكانية الملازمة الطويلة لابن عمرو، وذلك لمشاركته في مجلسه في الكوفة، كما إمكانية ملازمته له في المدينة المنورة لكونه محضراً.

2.1. أبو الخير مرثد بن عبد الله المصري (ت 90هـ)

وتقه ابن سعد والعجلي ويعقوب بن سفيان وابن حجر²⁶ كما ذكره ابن شاهين وابن حبان في الثقات²⁷، والذهبي في طبقات الحفاظ²⁸، وبالإضافة إلى ذلك قال ابن معين: "كان عند أهل مصر مثل علقمة عند أهل الكوفة."²⁹، وهو قليل الرواية بوجه عام وإن كان أكثر مروياته عن ابن عمرو بعد عقبة بن عامر.

²² سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.)، 504/13 (رقم 14378).

²³ ابن حجر، تقريب التهذيب، 1070.

²⁴ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد معبد (جدة: دار المنهاج، 2010)، 1387/3 (رقم 6697).

²⁵ إبراهيم بن عبد الله اللاحم، الاتصال والانقطاع (الرياض: مكتبة الرشد، 1425)، 457.

²⁶ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 354/7؛ أحمد بن عبد الله العجلي، الثقات، 268؛ أحمد بن علي ابن حجر، تهذيب التهذيب، تحقيق: إبراهيم الزبيق وعادل مرش (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008)، 45/4؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 929.

²⁷ عمر بن أحمد ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات، تحقيق: صبحي السامرائي (الكويت: الدار السلفية، 1984)، 303؛ ابن حبان البستي، الثقات، 429/5.

²⁸ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 58/1.

²⁹ يحيى بن معين، تاريخ ابن معين - رواية الدوري، تحقيق: أحمد محمد نور سيف (مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979)، 438/4.

بعد البحث في المصادر التاريخية وجدنا أنه أقام في مصر وكان مفتياً فيها، ومن المعلوم أن ابن عمرو أقام في مصر مدة طويلة، لذلك يمكننا القول إن لديه إمكانية الملازمة الطويلة لابن عمرو.

بعد النظر في رواياته عن ابن عمرو في المصادر الحديثية نجد أن له ثلاث روايات مختلفة المتن، وهي كما يلي:

1. حديث "أي الإسلام خير؟"³⁰: أخرجه الشيخان في الصحيحين، كما أخرجه ابن حبان في صحيحه والنسائي وأبو داود وابن ماجه في سننهم. وتفرد أبو الخير بروايته عن ابن عمرو، وهذا يدل على اعتماد الشيخين عليه.
2. حديث "عَلَّمَنِي دُعَاءَ أَدْعُو بِهِ فِي صَلَاتِي"³¹: أخرجه الشيخان في الصحيحين، كما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما، والنسائي والترمذي وابن ماجه في سننهم. وتفرد أبو الخير بروايته عن ابن عمرو.
3. حديث "من سلم المسلمون..."³²: لم يخرج الإمام البخاري، لكن أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كما أخرجه ابن حبان في صحيحه أيضاً.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن أبا الخير في الطبقة الأولى، وذلك للاعتبارات التالية:

- اتفاق العلماء على توثيقه، وورود ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.
- اتفاق الشيخين على إخراج روايته عن ابن عمرو، وبالرغم من عدم إخراج البخاري للرواية الثالثة إلا أن الإمام مسلم وابن حبان اتفقا على إخراجها، وجعلنا هذه المشاركة قرينة لإزالة النقص في استيعاب الشيخين رواياته.
- تشارك الشيخين على الإخراج لروايته عن ابن عمرو، ورغم تفرد الروایتين، إلا أن الشيخين اعتمدا عليه، وذلك قرينة قوية على اعتمادهما عليه.
- إمكانية الملازمة الطويلة لابن عمرو، وذلك لإقامة ابن عمرو وأبي الخير في مصر في نفس الفترة.

3.1. أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف المدني (ت 94هـ أو 104هـ)

أطلق عليه أبو زرعة لفظ "ثقة إمام"³³، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: - وكان من سادات قريش - كما وثقه ابن سعد وابن حجر³⁴، وإضافة إلى ذلك ذكره الذهبي في طبقات الحفاظ قال الذهبي: "أحد الأئمة"³⁵.

³⁰ البخاري، صحيح البخاري، "الإيمان"، 12، 28؛ مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (بيروت: دار الجيل، 1334)، "الإيمان"، 118؛ الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، "البر والإحسان"، 400، 505؛ النسائي، سنن النسائي، "الإيمان وشرائعه"، 5015؛ أبو داود، سنن أبي داود، "الأدب"، 5194؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الأطعمة"، 3253؛ النسائي، سنن النسائي، "الإيمان وشرائعه"، 5015؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الأطعمة"، 3253.

³¹ البخاري، صحيح البخاري، "الأذان"، 834؛ "الدعوات"، 6326؛ "التوحيد"، 7387؛ مسلم، صحيح مسلم، "الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار"، 6967، 6968؛ أبو بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة، مختصر المسند الصحيح، تحقيق: ماهر الفحل (الرياض: دار الميمان، 2009)، "الصلاة"، 845، 846؛ ابن بلبان، الإحسان، "الصلاة"، 1976.

³² مسلم، صحيح مسلم، "الإيمان"، 119؛ ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، "البر والإحسان"، 400.

³³ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 531/4.

³⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 120/5؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 1155.

³⁵ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 50/1-51؛ الذهبي، الكاشف، 431/2.

وعلاوة على ذلك بعد إنعام النظر في رواياته عن عبد الله بن عمرو في المصنفات الحديثية وجدنا سبع روايات مختلفة المتن، ثلاث منها موجودة في الصحيحين.

1. حديث "كسوف الشمس": أخرج الشيخان³⁶ من طريق أبي سلمة عن ابن عمرو، وبالرغم من وجود المتابعين له من الثقات الذين أخرج الشيخان أحاديثهم عن ابن عمرو من طريقهم وإخراجها ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما إلا أن الشيخين اعتمدا على طريق أبي سلمة عن ابن عمرو، وذلك يدل على قوة اعتمادهما عليه.

2. حديث "يا عبد الله لا تكن مثل فلان": اتفق الشيخان³⁷ على إخراجها من طريق أبي سلمة عن ابن عمرو، وبالرغم من تفرد بروايته اعتمد الشيخان عليه.

3. حديث "يا عَبْدَ اللَّهِ، أَلَمْ أُخْبِرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ"³⁸: اتفق الشيخان على إخراجها من طريق أبي سلمة عن ابن عمرو، وأخرجها من طريق أصحاب ابن عمرو الآخرين، وذلك يدل على اعتمادهما على رواية أبي سلمة عن ابن عمرو، ويشير إلى نيتها في استيعاب رواياته عنه. وبالإضافة إلى ذلك أخرج ابن حبان في صحيحهما، والنسائي وأبو داود في سننهما.

وبعد البحث عن المتن غير الموجودة في الصحيحين، حاولنا تحديد أسباب عدم تخرجهما لها مع الإشارة إلى استيعابهما أحاديث أبي سلمة من ابن عمرو الصحيحة فقط.

1. حديث "يلحد رجل بمكة..."³⁹: أخرجه البزار والطبراني فقط، وكلاهما أخرجاه من طريق "مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، ووجدنا أن محمد بن كثير "البن جدًا" عند البخاري⁴⁰، و"صدوق كثير الغلط" عند ابن حجر⁴¹، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذا الحديث بسبب ذلك.

2. حديث "الراشي والمرثشي في النار"⁴²: أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط والمعجم الصغير من طريق: "الحَارِثُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقُرَشِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، وبعد البحث عن أقوال العلماء في الحارث بن عبد الرحمن لم نر من يوثقه، بل هو صدوق عند الذهبي وابن حجر⁴³، وليس من رجال الصحيحين، وبالإضافة إلى ذلك قال الطبراني: "لَمْ يَرَوْهُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ جُرَيْجٍ إِلَّا عَلِيُّ بْنُ بَجْرٍ عَنْ هِشَامٍ"⁴⁴، وعلي بن بحر ليس من رجال الصحيحين أيضا.

³⁶ البخاري، صحيح البخاري، "الكسوف" 1045، 1051؛ مسلم، صحيح مسلم، "صلاة الاستسقاء"، 910.

³⁷ البخاري، صحيح البخاري، "التهجد"، 1152؛ مسلم، صحيح مسلم، "الصيام"، 2728.

³⁸ البخاري، صحيح البخاري، "الصوم"، 1974، 1975، 1976؛ "أحاديث الأنبياء"، 3418؛ مسلم، صحيح مسلم، "الصيام"، 2724، 2725، 2726، 2727؛ ابن بلبان، الإحسان، "البر والإحسان"، 354؛ النسائي، سنن النسائي، "الصيام"، 2392؛ أبو داود، سنن أبي داود، "الصوم"، 2423.

³⁹ البزار، مسند البزار، 348/6 (رقم 2357)؛ الطبراني، المعجم الكبير، 381/13 (رقم 14198).

⁴⁰ المزي، تهذيب الكمال، 332/26.

⁴¹ الذهبي، الكاشف، 188/4؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 891.

⁴² سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت.) 295/2 (رقم 2026)؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، 57/1 (رقم 58).

⁴³ الذهبي، الكاشف، 225/2؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 211.

⁴⁴ الطبراني، المعجم الصغير، 57/1 (رقم 58).

3. حديث "لعن الله الراشي والمرثشي"⁴⁵: أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم، ومدار سند هذه الرواية هو الحارث بن عبد الرحمن القرشي في المصادر الحديثية، وسبق ذكره آفنا، فمن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذه الرواية بسبب ضعفه.

4. حديث "صلاة القاعد..."⁴⁶: أخرجه البزار والطبراني من طريق "مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ أَبِي سَلَمَةَ"، وتفرد به ابن إسحاق عن الزهري عن أبي سلمة، وهذا يدل على خطأ ابن إسحاق في تفرد ربه رغم كثرة أصحاب الزهري، حيث قال الطبراني: "وَالصَّحِيحُ مَا رَوَاهُ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ". وهو: سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ عَيْسَى بْنِ طَلْحَةَ. فمن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذه الرواية من طريق أبي سلمة بسبب ذلك.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن أبا سلمة في الطبقة الأولى، وذلك للاعتبارات التالية:

- اتفاق العلماء على توثيقه، وورود ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.
- اتفاق الشيخين على الإخراج لرواياته من طريق ابن عمرو.
- اعتماد الشيخين عليه بالرغم من تفرد ربه برواية "يا عبد الله لا تكن مثل فلان".
- استيعاب الشيخين لرواياته الصحيحة عن ابن عمرو، وذلك بإخراجهما لثلاث من رواياته، وعدم خلو الروايات التي لم يخرجها الشيخان من مشاكل في أسانيدهما.
- اعتماد الشيخين على رواياته عن ابن عمرو بالرغم من وجود المتابعين له من الثقات الذين أخرج الشيخان أحاديثهم عن ابن عمرو من طريقهم.

4.1. عروة بن الزبير بن عوام المدني (ت 94هـ)

بعد الرجوع إلى المصادر وجدنا ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة لعروة عن العلماء حيث أطلق ابن سعد عليه كـ"ثبت مأمون"⁴⁷، وابن حجر "ثقة مشهور"⁴⁸، وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ وقال: "كان ثبناً حافظاً"⁴⁹ ووردت ألفاظ التوثيق المجردة، حيث قال العجلي: "ثقة"⁵⁰، كما ذكره ابن حبان في الثقات⁵¹، وبالإضافة إلى ذلك وجدنا ألفاظاً مادحة تشير إلى مكانته العلمية في رواية الحديث ومن أهمها قول الزهري: "كان عروة بن الزبير بحراً لا تكدره الدلاء."⁵²

وبعد البحث عن المصادر التاريخية وجدنا أنه أقام سبع سنين في مصر⁵³، وبأخذ عين الاعتبار أن عبد الله بن عمرو قضى معظم حياته في مصر، وذلك يشير إلى إمكانية ملازمته الطويلة لابن عمرو في مصر طوال سبع سنين.

⁴⁵ أبو داود، سنن أبي داود، "القضاء"، 3578؛ الترمذي، سنن الترمذي، "الأحكام عن رسول الله"، 1337؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الأحكام"، 2313.

⁴⁶ البزار، مسند البزار، 399/6 (رقم 2420)؛ الطبراني، المعجم الأوسط، 226/1 (رقم 746).

⁴⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 137/5.

⁴⁸ ابن حجر، تقريب التهذيب، 674.

⁴⁹ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 50/1؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 1139/2.

⁵⁰ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 50/1.

⁵¹ البستي، الثقات، 194/5.

⁵² الذهبي، تاريخ الإسلام، 1140/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 425/4.

⁵³ أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988)، 215؛ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 242/40.

وبعد إنعام النظر في رواياته عن عبد الله بن عمرو في المصنفات الحديثية، وجدنا سبع روايات مختلفة المتن، واثنان منها موجودتان في الصحيحين، وهما:

1. حديث "إن الله لا ينزع العلم..."⁵⁴: يروى هذا الحديث من قبل ستة رواة عن ابن عمرو، لكن أخرجه الشيخان من طريق عروة وعمر بن الحكم بالرغم من كون الرواة الآخرين من الثقات، وذلك يدل على اعتمادها على طريق عروة عن ابن عمرو. كما أخرجه ابن حبان في صحيحه أيضاً، والترمذي وابن ماجه في سننهما.

2. حديث "أشد ما صنع المشركون برسول الله..."⁵⁵: تفرد عروة بروايته عن ابن عمرو، وبالرغم من ذلك أخرج البخاري هذا الحديث، وذلك يشير إلى اعتماده على طريق عروة عن ابن عمرو، وبالإضافة إلى ذلك أخرجه ابن حبان في صحيحه أيضاً.

وبعد البحث عن الروايات غير الموجودة في الصحيحين، حاولنا تحديد أسباب عدم تحريجهما لها مع الإشارة إلى استيعابهما أحاديث عروة من ابن عمرو الصحيحة فقط، وهي كما يلي:

1. حديث "من حلف على يمين...": أخرجه ابن حبان⁵⁶ من طريق "مسلم بن خالد الزنجي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو"، وبعد النظر في إسناد الحديث نرى أن الإسناد تشعب بعد مسلم بن خالد، وهو ليس من رجال الشيخين، وضعفه العديد من العلماء كالنسائي وأبي حاتم⁵⁷، وقال ابن حجر فيه: "صدوق كثير الأوهام"⁵⁸. ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذه الرواية بسبب ذلك.

2. حديث "لم يزل أمر بني إسرائيل مُعْتَدِلًا": أخرجه البزار في مسنده⁵⁹ من طريق "قيس بن الربيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو"، وقيس ليس من رجال الصحيحين، وضعفه عدة علماء كالترمذي⁶⁰، والنسائي⁶¹ وأبي حاتم⁶²، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذا الحديث بسبب ذلك.

3. حديث "خُلِقَت الملائكة من نور": أخرجه البزار في مسنده⁶³ من طريق "إبراهيم بن سعيد الجوهري عن أبو أسامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو"، وإبراهيم ليس من رجال الشيخين، وهذا الحديث موقوف وليس مرفوعاً، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا بسبب ذلك.

⁵⁴ البخاري، صحيح البخاري، "العلم"، 100؛ "الاعتصام بالكتاب والسنة"، 7307؛ مسلم، صحيح مسلم، "العلم"، 6892، 6895؛ ابن بلبان،

الإحسان، "السير"، 4571؛ "التاريخ"، 6727؛ الترمذي، سنن الترمذي، "العلم عن رسول الله"، 2880؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "السنة"، 52.

⁵⁵ البخاري، صحيح البخاري، "فضائل الصحابة"، 3539؛ "مناقب الأنصار"، 3857؛ "تفسير القرآن"، 4815؛ ابن بلبان، الإحسان، "التاريخ"، 6567.

⁵⁶ ابن بلبان، الإحسان، "الأيمان"، 4352، 4357.

⁵⁷ المزي، تهذيب الكمال، 508/27؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 183/8.

⁵⁸ ابن حجر، تقريب التهذيب، 938.

⁵⁹ البزار، مسند البزار، 402/6 (رقم 2424).

⁶⁰ الترمذي، سنن الترمذي، "الأطعمة عن رسول الله"، 1846.

⁶¹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 447/3.

⁶² ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 96/7.

⁶³ البزار، مسند البزار، 441/6 (رقم 2476).

4. حديث " إِنَّ ابْنَ آدَمَ الَّذِي قَتَلَ أَخَاهُ لَيُقَاسِمُ أَهْلَ النَّارِ نِصْفَ عَذَابِهِمْ قِسْمَةً صِحَاحًا"⁶⁴: أخرجه البزار في مسنده والطحاوي في مشكل الآثار فقط من طريق "هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، وهذا الحديث موقوف وليس مرفوعاً، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجاه بسبب ذلك.

5. حديث " لَيْسَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ أَكْثَرُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ يَخْلُقُهُمْ مِثْلَ الذُّبَابِ"⁶⁵: أخرجه البزار في مسنده⁶⁵ من طريق "أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، وهذا الحديث موقوف وليس مرفوعاً، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجاه بسبب ذلك.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن عروة في الطبقة الأولى، وذلك للاعتبارات التالية:

- اتفاق العلماء على توثيقه، وورود ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.

- اتفاق الشيخين على الإخراج له في الصحيحين.

- تشارك الشيخين في واحدة من روايتين في الصحيحين، ومشاركة ابن حبان مع الإمام البخاري في إخراج رواية لم يخرجه الإمام مسلم، وعدم خلو الروايات الأخرى غير الموجودة في الصحيحين من مشاكل في أسانيدھا.

- اعتماد الإمام البخاري على تفرد من ابن عمرو.

- إمكانية الملازمة الطويلة لابن عمرو، وذلك لرحلته إلى مصر وإقامته فيها على مدى سبع سنوات.

5.1. أبو العباس السائب بن فروخ المكي (ت 91هـ-100هـ)

وثقه أحمد بن حنبل وابن معين والنسائي والصدفي والذهبي وابن حجر⁶⁶ كما ذكره ابن شاهين وابن حبان في الثقات⁶⁷، وبالإضافة إلى ذلك قال مسلم: "كان ثقة عدلاً"⁶⁸.

وبعد البحث عن رواياته في المصادر الحديثية نرى أن له ثلاث روايات مختلفة المتن، أخرج كلها الشيخان وابن حبان، وذلك يدل على اعتمادهم على رواياته عن ابن عمرو، وهي كما يلي:

1. حديث " أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ؟..."⁶⁹: أخرجه الشيخان وابن خزيمة وابن حبان في صحاحهم، والنسائي والترمذي وابن ماجه في سننهم من طريق أبي العباس عن ابن عمرو، وبالرغم من كثرة متابعين له في هذه الرواية اتفقوا على إخراج هذه الرواية من طريقه، وذلك يدل على اعتمادهم على رواياته من ابن عمرو.

⁶⁴ البزار، مسند البزار، 6/ 441 (رقم 2477).

⁶⁵ البزار، مسند البزار، 6/ 441 (رقم 2484).

⁶⁶ المزي، تهذيب الكمال، 10/ 191؛ ابن أبي حاتم، المعجم التعديلي، 4/ 243-244؛ مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، 5/ 203-204؛ الذهبي، الكاشف، 2/ 452؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 363.

⁶⁷ ابن شاهين، الثقات، 158؛ البستي، الثقات، 4/ 326.

⁶⁸ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 682.

⁶⁹ البخاري، صحيح البخاري، "التهجد"، 1153؛ "الصوم"، 1977، 1979؛ "أحاديث الأنبياء"، 3419؛ ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، "الصوم"، 2109، 2152؛ ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، "التاريخ"، 6226؛ النسائي، سنن النسائي، "الصيام"، 2396، 2397، 2398، 2399؛ الترمذي، سنن الترمذي، "الصوم عن رسول الله"، 770؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الصيام"، 1706.

2. حديث "الجهاد في الأوبين": أخرجه الشيخان وابن حبان في صحاحهم⁷⁰، والنسائي والترمذي في سننهما⁷¹ من طريق أبي العباس عن ابن عمرو، وبالرغم من كثرة متابعين له في هذه الرواية اتفقوا على إخراج هذه الرواية من طريقه، وذلك يدل على اعتمادهم على رواياته من ابن عمرو.

3. حديث "محاصرة الرسول الطائف": أخرجه الشيخان وابن حبان في صحاحهم⁷²، وتفرد أبو العباس بروايته عن ابن عمرو، وذلك يدل على اعتماد الشيخين عليه.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن أبا العباس في الطبقة الأولى، وذلك للاعتبارات التالية:

- اتفاق العلماء على توثيقه، وورود كثرة التوثيق سواء كان من المتقدمين أو المتأخرين، حيث جعلنا كثرة التوثيق قرينة مقوية بمثابة وورود ألفاظ التوثيق المؤكدة.

- اتفاق الشيخين على الإخراج لرواياته من طريق ابن عمرو.

- استيعاب الشيخين لكل رواياته عن ابن عمرو، وتشارك ابن خزيمة وابن حبان وأصحاب السنن في إخراجها من طريقه.

- اعتماد الشيخين على تفرد الرواية من ابن عمرو.

6.1. مجاهد بن جبر مولى عبد الله بن السائب المكي (ت 101هـ-104هـ)

وثقه ابن سعد وابن معين وأبو زرعة وابن حبان والعجل، وابن حجر⁷³، وقال عنه ابن حبان في الثقات: "وكان فقيها عابدا ورعا متقنا"⁷⁴، وذكره الذهبي في طبقات الحفاظ⁷⁵.

ويترجح عندنا أنه في الطبقة الأولى، وذلك للاعتبارات التالية:

- اتفاق العلماء على وثاقته.

- كثرة رواياته عن ابن عمرو، وذلك من أهم الأدلة على طول الملازمة، حيث بعد النظر في رواياته في المصنفات الحديثية نجد أن

له 32 رواية مرفوعة مختلفة المتن و25 رواية موقوفة مختلفة المتن، وذلك يدل على ملازمته الطويلة لابن عمرو.

- بعد إنعام النظر في رواياته عن ابن عمرو الموقوفة توصلت إلى نتيجة أنه صحب ابن عمرو في مختلف المواضع كشأنه في الصلاة،

وإعتاق رقيقه في مرضه، وكيفية لباسه ملابسه، وكيفية طوافه، وإكرام ابن عمرو له من لبن الغنم في عدة مرات⁷⁶.

⁷⁰ البخاري، صحيح البخاري، "الجهاد والسير"، 3004؛ مسلم، صحيح مسلم، "البر والصلة والآداب"، 6589؛ ابن بلبان، الإحسان، "البر والإحسان"، 318.

⁷¹ النسائي، سنن النسائي، "الجهاد"، 3103؛ الترمذي، سنن الترمذي، "الجهاد عن رسول الله"، 1671.

⁷² البخاري، صحيح البخاري، "المغازي"، 4325؛ "الأدب"، 6086؛ مسلم، صحيح مسلم، "الجهاد والسير"، 4653؛ البستي، صحيح ابن حبان، "السير"، 4779.

⁷³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 20/6؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 319/8؛ البستي، الثقات، 419/5؛ مغلاطي، إكمال تهذيب الكمال، 76/11-81؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 921.

⁷⁴ ابن حبان البستي، الثقات، 419/5.

⁷⁵ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 71/1.

⁷⁶ عبد الله بن محمد ابن أبي شيبه، المصنف، تحقيق محمد عوامة (جدة: دار القبلة، 2006)، 227/3 (رقم 3597)؛ 377/8 (رقم 14295)؛ أبو جعفر الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 220/7 (رقم 2792).

- تشارك ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما وأصحاب السنن الأربعة في إخراج رواياته عن ابن عمرو.
- بعد النظر في أحاديثه عن ابن عمرو في صحيح البخاري وجدنا ثلاث روايات، وأخرج الإمام البخاري اثنتين منها من طريق مجاهد بالرغم من وجود المتابعين له من الثقات، وذلك يدل على اعتماده عليه، ولكن الإمام مسلما لم يخرج رواياته عن ابن عمرو، وبعد البحث عن سبب ذلك لم أجد أي سبب فيه، لكنني وضعته في الطبقة الأولى بحسب وجود شروط الحازمي كما بينت في الخطوة الأولى.

2. الطبقة الثانية

1.2. أبو عياض عمرو بن الأسود العنسي الشامي (ت بين 41هـ-60هـ)

وثقه ابن سعد، والعجلي وابن حجر⁷⁷ كما ذكره ابن حبان وابن خلفون في الثقات⁷⁸، وبالإضافة إلى ذلك وردت أقوال مشيرة إلى مرتبته العالية عند العلماء، ومنها قول مجاهد: "ما رأيت بعد ابن عباس أعلم من أبي عياض".⁷⁹، وقول ابن عبد البر: "كان من فقهاء التابعين وكبارهم، أجمعوا على أنه من العلماء الثقات".⁸⁰

بعد إمعان النظر في المصادر الحديثية وجدنا أن له ثلاث روايات مختلفة المتن عن ابن عمرو، وواحدة منها في الصحيحين، واحدة منها في صحيح مسلم وهما:

1. حديث "صيام داود"⁸¹: انفرد الإمام مسلم عن الإمام البخاري في إخراج هذه الرواية، ولكن أخرجه البخاري من طريق الرواة الآخرين عن ابن عمرو كـ"عمرو بن أوس والسائب بن فروخ وأبي سلمة وابن المسيب ومجاهد وأبي المليح"، وذلك يشير إلى ترجيحه الرواة الآخرين على أبي عياض في هذه الرواية.

2. حديث "فَرَحَصَ هُتْمٌ فِي الْجَرِّ عَيْرِ الْمُرَقَّتِ"⁸²: أخرجه الشيخان في الصحيحين، كما أخرجه النسائي وأبو داود في سننهما. وأما الحديث الذي لم يخرج به الشيخان فهو حديث "إِنَّ الْعُرَشَ لَيَطْوَقُ بِحِجَّةٍ..."، حيث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير⁸³ من طريق "مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ كَثِيرِ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عِيَاضٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، و"كثير بن أبي كثير" حكم عليه ابن حجر بـ"مقبول"⁸⁴، وليس من رجال الصحيحين، لذلك من المحتمل أن الشيخين لم يخرجاه في صحيحه، كما أن هذا الحديث موقوف وليس مرفوعا، والمقصود الأصلي للشيخين تخريج الأحاديث المرفوعة، لكنهما أخرج الأحاديث

77 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 445/9؛ العجلي، الثقات، 362؛ أحمد بن علي ابن حجر، تقريب التهذيب، 730.

78 مغلطي، إكمال تهذيب الكمال، 130/10.

79 البستي، الثقات، 171/5؛ مغلطي، إكمال تهذيب الكمال، 129/10.

80 أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى، تحقيق: عبد الله مرحول السوالمية (الرياض: مكتبة ابن تيمية، 1985)، 860-859/2.

81 مسلم، صحيح مسلم، "الصيام"، 2737؛ ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، "الصوم"، 2106، 2121؛ ابن بلبان، الإحسان، "الصوم"، 3758؛ النسائي، سنن النسائي، "الصيام"، 2393، 2402.

82 البخاري، صحيح البخاري، "الأشربة"، 5593؛ مسلم، صحيح مسلم، "الأشربة"، 2000؛ النسائي، سنن النسائي، "الأشربة"، 5666؛ أبو داود، سنن أبي داود، "الأشربة"، 3700.

83 الطبراني، المعجم الكبير، 13/533 (رقم 14421).

84 ابن حجر، تقريب التهذيب، 809.

الموقوفة لأغراض مختلفة⁸⁵ ليس من أصل الصحيح؛ حيث سُمي البخاري كتابه باسم: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه"، ومسلم باسم: "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن أبا عياض في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبار التالي:

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، أو عدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

- عدم تخريج الإمام البخاري لرواية "صيام داود" من طريق أبي عياض عن ابن عمرو بالرغم من إخراج مسلم لها في صحيحه وإخراج البخاري لنفس الرواية من طريق الرواة الثقات الآخرين عن ابن عمرو، وذلك يشعر إلى ضعف اعتماد البخاري عليه إلى حد ما.

2.2. أبو كبشة السلولي الشامي (ت 81هـ أو 90هـ)

وثقه العجلي⁸⁶ ويعقوب بن سفيان⁸⁷ وابن حجر⁸⁸.

وبعد النظر في مروياته في المصادر الحديثية نجد ثلاث روايات مختلفة المتن، اثنتان منها موجودتان في صحيح البخاري، ولكن لم يخرج الإمام مسلم رواياته عن ابن عمرو.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن أبا كبشة في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- عدم ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.

- انفراد الإمام البخاري عن الإمام مسلم بإخراج رواياته عن ابن عمرو.

3.2. عمرو بن أوس بن حذيفة المكي (ت بعد 90هـ)

بين الطبراني وابن منده أنه من الصحابة لاعتمادهما على الخير من طريق "الوليد بن مسلم، عن عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي، عن عثمان بن عمرو بن أوس، عن أبيه، قال: قدمت على النبي -صلى الله عليه وسلم- في وفد ثقيف".⁸⁹ بيد أن ابن حجر اعترض عليهما لوقوع إبدال لفظ "عن" بلفظ "ابن" في عبارة "عثمان بن عمرو"، حيث الصواب عنده "عن عثمان بن عمرو عن أبيه". وبعد البحث عن هذا الاختلاف وجدنا أنه ليس لعمرو ابن اسمه عثمان، بل وجدنا أن ابن أخيه هو عثمان، وقد روى عنه⁹⁰، وذلك يؤيد كلام ابن حجر، يعني ليس له صحبة. إذا يكون الإسناد هكذا: عثمان بن عمرو بن أوس، يعني عن عمه. في هذه الحلة عمرو بن أوس هل من الصحابة أم لا؟

⁸⁵ أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري، 19/1؛ رائده خالد حمد نصيرات، "المعلقات والموقوفات في صحيح مسلم: دراسة تطبيقية"، مجلة كلية الشريعة والقانون 2/20 (2018)، 1071؛ بدرية بنت عبد العزيز بن ابراهيم السعيد، "منهج الإمام البخاري في إخراج الموقوف موصولاً في أبواب خلت من المسند"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية 1/90 (2022)، 36.

⁸⁶ المزي، تهذيب الكمال، 215/34.

⁸⁷ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 576/4.

⁸⁸ ابن حجر، تقريب التهذيب، 1159.

⁸⁹ ابن حجر، الإصابة، 428/8.

⁹⁰ البستي، الثقات، 198/7؛ المزي، تهذيب الكمال، 410/19؛ الذهبي، الكاشف، 388/3؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 67/3.

ذكره ابن حبان وابن خلفون في الثقات⁹¹، كما ذكره الذهبي من بين الفقهاء الثقات⁹².

وبعد الرجوع إلى المصادر الحديثية وجدنا روايتين مختلفتي المتن، وأخرج واحدة منهما الشيخان في الصحيحين⁹³، وانفرد الإمام مسلم عن الإمام البخاري في الرواية الثانية⁹⁴، واكتفيت بذكر هذه المعلومات لعدم تجاوز البحث لمطالب حدود البحث العلمي.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن عمرو بن أوس في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبار التالي:

- عدم ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

4.2. سعيد بن المسيب المدني (ت 93هـ-105هـ)

بعد العودة إلى أقوال العلماء فيه نجد العديد من الأقوال المادحة في علمه من أقرانه ومن بعدهم، حيث اتفق العلماء على أنه أحد أثبت الناس من التابعين، حيث قال أبو حاتم: "ليس في التابعين أنبل من سعيد بن المسيب."⁹⁵، وبالإضافة إلى ذلك ورد العديد من أقوال التعديل التي تشير إلى إمامته وحجيته وثقته في علم الحديث في كلام أحمد بن حنبل وأبو زرعة وابن حبان والذهبي، وجمع ابن حجر هذه الأقوال في قوله هذا: "أحد العلماء الأثبات الفقهاء الكبار، ولا أعلم في التابعين أوسع علما منه."⁹⁶

بعد إنعام النظر في رواياته عن عبد الله بن عمرو في المصنفات الحديثية، وجدنا عشر روايات مختلفة المتن، وواحدة منها موجودة في الصحيحين، وهي حديث "صيام دواد"⁹⁷، وأخرجه ابن حبان في صحيحه من طريقه أيضا.

وبعد البحث عن الروايات غير الموجودة في الصحيحين نجد تسع روايات مختلفة المتن، وهنا سنكتفي بذكر الروايات الصحيحة غير الموجودة في الصحيحين للتدليل على عدم استيعاب الشيخين لرواياته عن ابن عمرو بالرغم من إتمام دراسة كل الروايات على نحو مفصل، وذلك لعدم تجاوز البحث لمطالب حدود البحث العلمي، وهي كما يلي:

1. حديث "صيام الجمعة": أخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما⁹⁸، وتفرد سعيد بن المسيب بروايته عن ابن عمرو، وبعد البحث عن رجاله نجد أنهم ثقات ومن رجال الصحيحين، ولكن لم يخرجهم الشيخان. وبعد البحث عن الشواهد له وجدنا أن الإمام البخاري أخرجه من طريق جويرية. وبالإضافة إلى ذلك قال أبو زرعة: "وحديث سعيد بن المسيب عن عبد الله بن عمرو أيضا صحيح."⁹⁹

2. حديث "لا ينظر الله إلى امرأة...": أخرجه الحاكم في المستدرک¹⁰⁰ بأربع طرق، وأما طريق "أبي علي الحافظ عن علي بن العباس البجلي عن العباس بن يزيد البخاري عن معاذ بن هشام عن شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عبد الله بن عمرو" فهي

91 البستي، الثقات، 547/21.

92 الذهبي، تاريخ الإسلام، 1150/2.

93 البخاري، صحيح البخاري، "التهجد"، 1131؛ "أحاديث الأنبياء"، 3420؛ مسلم، صحيح مسلم، "الصيام"، 2734، 2735.

94 مسلم بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، "الإمارة"، 4759.

95 المزني، تهذيب الكمال، 71/11.

96 ابن أبي حاتم، الجرح التعديل، 59/4؛ البستي، الثقات، 273/4؛ الذهبي، الكاشف، 496/2؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 388.

97 البخاري، صحيح البخاري، "الصوم"، 1978.

98 ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، "الصوم"، 2162؛ ابن بلبان، الإحسان، "البر والإحسان"، 352.

99 ابن أبي حاتم، العلل، 55/3.

تتكون من رجال الصحيحين، وقال الحاكم فيه: "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ إِنْ حَفِظَهُ الْعَبَّاسُ؛ فَإِنِّي سَمِعْتُ أَبَا عَلِيٍّ يَقُولُ: الْمَحْفُوظُ مِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ مَا حَدَّثَاهُ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ..."¹⁰¹

وفي نهاية المطاف، يمكننا القول إن معظم الروايات غير الموجودة في الصحيحين ضعيف، ولكن هناك الروايات التي أخرجها أصحاب الصحاح أو حكم بعض العلماء على بعضها بصحة، وبالإضافة إلى ذلك أخرج الإمام البخاري حديث صيام الجمعة من طريق جويرية رغم صحة طريق سعيد عن ابن عمرو، وذلك يدل على عدم استيعاب الشيخين أحاديث سعيد عن ابن عمرو.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن سعيد بن المسيب في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبار التالي:

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

5.2. حميد بن عبد الرحمن بن عوف المدني (ت 95هـ)

وثقه الواقدي وابن سعد وأحمد بن حنبل وابن معين والعجلي وأبو زرعة وابن خراش¹⁰²، وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ¹⁰³.

بعد الرجوع إلى المصادر الحديثية وجدنا أن له ثلاث روايات مختلفة المتن، وأخرج الشيخان واحدة منها، وهو حديث "يُسَبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيُسَبُّ أَبَاهُ وَيُسَبُّ أُمَّهُ"¹⁰⁴

وبعد البحث عن الروايتين غير الموجودتين في الصحيحين، وجدناهما كما يلي:

1. حديث "الميت يقمص ويؤزر..."¹⁰⁵: بعد البحث عن تحريجه، وجدنا أن أصحاب الكتب الستة لم يخرجوه، ولكن أخرجهم الإمام مالك وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي في كتبهم، وبعد دراسة إسناده وجدنا أن كل الرواة ثقات، لكنه موقوفاً ربما لهذا السبب لم يخرجهم الشيخان.

2. حديث "صلاة الليل مثنى مثنى": أخرج النسائي في السنن الكبرى فقط¹⁰⁶، من طريق محمد بن عبد الله بن مسلم عن الزهري، وبعد الرجوع إلى أقوال العلماء فيه وجدنا أن ابن معين ليين محمد¹⁰⁷ وقال ابن حجر عنه: "صدوق له أوهام"¹⁰⁸.

100 محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحيحین، تحقیق: أمير الحسن النعماني وآخرون (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، "النكاح"، 2787؛ البر والصلة"، 7428، 7429، 7430.

101 الحاكم، المستدرک علی الصحيحین، "البر والصلة"، 7349.

102 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 118/5؛ العجلي، الثقات، 75/2؛ ابن أبي حاتم، الجرح التعديل، 220/3؛ المزي، تهذيب الكمال، 388/7.

103 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 211/1.

104 البخاري، صحيح البخاري، "الأدب"، 5973؛ مسلم، صحيح مسلم، "الإيمان"، 222، 223.

105 مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 2004)، "الجنائز"، 761؛ عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، 426/3 (رقم 6188)؛ عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: محمد عوامة (جدة: دار القبلة، 2006)، 167/7 (رقم 11168)؛ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى للبيهقي (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1356)، 402/3 (رقم 6791).

106 أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 149/2 (رقم 1385).

107 المزي، تهذيب الكمال، 554/25.

108 ابن حجر، تقريب التهذيب، 866.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن حميدا في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- عدم ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.
- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

6.2. سالم بن أبي الجعد الكوفي (ت 97هـ أو 98هـ)

وثقه ابن سعد والعجلي وابن معين وأبو زرعة والبخاري والنسائي والذهبي وابن حجر¹⁰⁹.

وبعد النظر في المصادر التاريخية لم نجد أية معلومة عن ملازمته لابن عمرو، لكن من المحتمل أن لديه إمكانية الملازمة في فترة ولاية ابن عمرو في الكوفة لكونه كوفيا.

بعد النظر في رواياته عن ابن عمرو نجد له ست روايات مختلفة المتن، وأخرج الإمام البخاري واحدة منها، وهي حديث "كَانَ عَلِيٌّ ثَقُلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يُقَالُ لَهُ كِرْكِرَةٌ فَمَاتَ"، ولكن لم يخرج الإمام مسلم رواياته عن ابن عمرو، كما درسنا معرفة استيعاب الإمام البخاري رواياته عن ابن عمرو، ووجدنا عدم استيعابه، ولكن لم نذكر تفصيل الموضوع لعدم إطالة البحث العلمي.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن سالم في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- عدم ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.
- انفراد الإمام البخاري عن الإمام مسلم بإخراج رواياته عن ابن عمرو، وعدم إخراج أصحاب الصحاح الآخرين لها أيضا.

7.2. أبو المليح عامر بن أسامة بن عمير الهذلي البصري (ت 98هـ)

وثقه ابن سعد وأبو زرعة والذهبي وابن حجر¹¹⁰ كما ذكره ابن حبان في الثقات¹¹¹.

وبعد البحث عن رواياته عن ابن عمرو وجدنا رواية واحدة في المصنفات الحديثية أخرجها الشيخان في الصحيحين، وهي حديث "لا صوم فوق صوم داود"¹¹²، حيث أخرجها الشيخان من رواية أبي المليح عن ابن عمرو، وأخرجه ابن حبان في صحيحه والنسائي في سننه.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن أبا المليح في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبار التالي:

- عدم ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.
- عدم وجود قرينة إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو.

109 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 296/6؛ مغلطي، إكمال تهذيب الكمال، 180/5؛ المزي، تهذيب الكمال، 133/10؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 1098/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 108/5؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 359.

110 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 163/7؛ الذهبي، الكاشف، 117/5؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 1210.

111 البستي، الثقات، 190/5.

112 البخاري، صحيح البخاري، "الصوم"، 1980؛ "الاستئذان"، 6277؛ مسلم، صحيح مسلم، "الصيام"، 2736؛ ابن بلبان، الإحسان، "الصوم"، 3640؛ النسائي، سنن النسائي، "الصيام"، 2401.

8.2. عيسى بن طلحة أبو محمد المدني (ت 100هـ)

وثقه ابن سعد والعجلي وابن معين والنسائي وابن حجر¹¹³.

وبعد الرجوع إلى المصادر الحديثية وجدنا له أربع روايات مختلفة المتن، واحدة منها موجودة في الصحيحين، وهو حديث "الحلق قبل الذبح"¹¹⁴، أخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والإمام مالك في الموطأ، وأبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم. أما الروايات غير الموجودة في الصحيحين، فهي كما يلي:

1. حديث "خذوا مناسككم عني": أخرجه الطبراني في المعجم الكبير¹¹⁵ من طريق "سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَيْسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو"، وقال أبو حاتم عن سليمان بن داود وهو من رواة هذا الحديث: "شيخ"¹¹⁶، كما أنه ليس من رجال الصحيحين، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذا الحديث بسبب سليمان.

2. حديث "صلاة القاعد...": أخرجه النسائي في السنن الكبرى وقال: "هَذَا حَطَأٌ، وَالصَّوَابُ: الزُّهْرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو مُرْسَلٌ"¹¹⁷، وقال الدارقطني: "وَرَوَاهُ مَالِكٌ، ومعمرو، عن الزهري؛ أن عبد الله بن عمرو، لم يذكر بينهما أحداً، وهو المحفوظ"¹¹⁸ ومن الواضح أن هذه الرواية معللة، ولذلك لم يخرجها الشيخان.

3. حديث "مَنْ أَرِيدَ مَالُهُ بِعَيْرٍ حَقٍّ...": أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط بعد البحث عن حكم الرواة وجدنا أن الرواة ثقات، ومن رجال الصحيحين، لكن الطبراني قال: "وَرَوَاهُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ فَحَالَفَ سَعِيدًا فِي رِوَايَتِهِ"¹¹⁹، وقال النسائي فيه: "هَذَا حَطَأٌ، وَالصَّوَابُ حَدِيثُ سَعِيدِ بْنِ الْحُسَيْنِ"¹²⁰، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجوا هذا الحديث بسبب الخطأ.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن عيسى في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- عدم ورود ألفاظ التوثيق المؤكدة أو ألفاظ تشير إلى مكانته العلمية العالية.
- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

¹¹³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 162/7؛ العجلي، الثقات، 379؛ المزي، تهذيب الكمال، 615/22؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 359/3؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 768.

¹¹⁴ البخاري، صحيح البخاري، "العلم"، 83، 124؛ "الحج"، 1736، 1737، 1738؛ مسلم، صحيح مسلم، "الحج"، 3152، 3153، 3154، 3155، 3156، 3157، 3158، 3159؛ ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، "المناسك"، 2949، 2951؛ ابن بلبان، الإحسان، "الحج"، 3877؛ مالك، الموطأ، "الحج"، 1594؛ أبو داود، سنن أبي داود، "المناسك"، 2014؛ الترمذي، سنن الترمذي، "الحج عن رسول الله"، 916؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "المناسك"، 3051.

¹¹⁵ الطبراني، المعجم الكبير، 407/13 (رقم 14242)؛ الطبراني، المعجم الأوسط، 262/2 (رقم 1929).

¹¹⁶ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 111/4.

¹¹⁷ النسائي، السنن الكبرى، 146/2 (رقم 1376).

¹¹⁸ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، العلال الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي (الرياض: دار طيبة، 1985)، 202/12.

¹¹⁹ الطبراني، المعجم الأوسط، 209/3 (رقم 2939).

¹²⁰ النسائي، سنن النسائي، "تحريم الدم"، 4099.

9.2. أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الكوفي (ت 103هـ أو 104هـ)

وثقه ابن معين وأبو زرعة وابن حجر¹²¹ وذكره ابن حبان في الثقات¹²²، وبالعودة إلى المصادر نجد أن له العديد من ألفاظ المدح في علمه، وواحد منها قول مكحول وعاصم الأحول: "ما رأيت أحدا أعلم من الشعبي"¹²³.

بعد النظر في المصنفات الحديثية عن رواياته عن ابن عمرو نجد له خمس روايات مختلفة المتن، اثنتان منها موجودتان في صحيح البخاري¹²⁴، ولكن لم يخرج الإمام مسلم رواياته عن ابن عمرو، كما درسنا معرفة استيعاب الإمام البخاري رواياته عن ابن عمرو، ووجدنا عدم استيعابه، ولكن لم نذكر تفصيل الموضوع لعدم تجاوز البحث عن حدود البحث العلمي.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن الشعبي في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- انفراد الإمام البخاري عن الإمام مسلم بإخراج رواياته عن ابن عمرو.

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

10.2. عكرمة بن عبد الله المدني (ت 104هـ)

وثقه ابن معين وأحمد بن حنبل والنسائي وأبو حاتم¹²⁵ كما قال ابن حجر: "ثقة ثبت"¹²⁶، وذكره ابن حبان في الثقات، والذهبي في تذكرة الحفاظ¹²⁷ وبالإضافة إلى ذلك ورد قول البخاري عنه: "ليس أحد من أصحابنا إلا وهو يحتج بعكرمة."¹²⁸

بعد النظر في رواياته عن ابن عمرو، نجد روايتين مختلفتي المتن، واحدة منهما موجودة في صحيح البخاري¹²⁹، ولكن لم يخرج الإمام مسلم رواياته عن ابن عمرو، كما درسنا معرفة استيعاب الإمام البخاري رواياته عن ابن عمرو، ووجدنا عدم استيعابه، ولكن لم نذكر تفصيل الموضوع لعدم تجاوز البحث عن حدود البحث العلمي.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن عكرمة في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- انفراد الإمام البخاري عن الإمام مسلم بإخراج رواياته عن ابن عمرو.

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

121 ابن حجر، تقريب التهذيب، 475.

122 ابن حبان البستي، الثقات، 185/5.

123 الذهبي، تاريخ الإسلام، 71/3.

124 البخاري، صحيح البخاري، "الإيمان"، 10؛ "الرقاق"، 6484؛ "الأيمان والنذر"، 6675؛ "الديبات"، 6870.

125 المزي، تهذيب الكمال، 264/20؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 134/3-138؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 7/7-10.

126 ابن حجر، تقريب التهذيب، 687.

127 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 73/1.

128 المزي، تهذيب الكمال، 264/20.

129 البخاري، صحيح البخاري، "المظالم"، 2480؛ النسائي، سنن النسائي، "تحريم الدم"، 4097.

11.2. يوسف بن ماهك بن بزاد الفارسي المكي (ت 106هـ)

وثقه ابن سعد وابن معين والنسائي، وابن خراش والذهبي وابن حجر¹³⁰ كما ذكره ابن حبان في الثقات¹³¹.

بعد البحث في المصادر التاريخية وجدنا أنه نزل مكة، ثم شارك في مجلس عبد الله بن عمرو في المسجد الحرام، حيث قال: "كنت جالسا مع عبد الله بن عمرو بن العاص في ناحية المسجد الحرام."¹³² ولكن لم يقم ابن عمرو في مكة مدة طويلة، لذلك لا يمكننا القول إنه لازم ابن عمرو ملازمة طويلة.

وعلاوة على ذلك بعد النظر في رواياته عن عبد الله بن عمرو في المصنفات الحديثية وجدنا ثلاث روايات مختلفة المتن، واحدة منها موجودة في الصحيحين.

وبعد البحث عن الراويتين غير الموجودتين في الصحيحين، فهما كما يلي:

1. حديث "ما يخرج منه إلا حق": لم يخرج الشيخان هذا الحديث سواء أكان من طريق ابن عمرو أو من طريق الصحابة الآخرين، بل أخرجه أبو داود فقط¹³³، ثم بعد البحث عن رواة هذا الحديث نجد أن رواة الحديث كلهم ثقات، ومن رجال الصحيحين.

2. حديث "نزل جبريل بهذا الحجر من الجنة": لم يخرج هذا الحديث إلا الطبراني في المعجم الكبير¹³⁴ من طريق: "محمد بن إسحاق بن زهوية عن أبيه عن جبريل عن العلاء بن المسيب عن عمرو بن مرة عن يوسف بن ماهك عن عبد الله بن عمرو"، ورواه ثقات غير العلاء بن المسيب، حيث قال أبو حاتم عنه: "صالح الحديث" ولكن هو من رجال الصحيحين.

وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن يوسف بن ماهك في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- عدم ورود لفظ التوثيق المؤكد أو قول يشير إلى مكانته العلمية العالية.

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، واستيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

12.2. عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة المكي (ت 117هـ أو 118هـ)

وثقه ابن سعد والعجلي وأبو زرعة وأبو حاتم وابن حجر¹³⁵ كما ذكره ابن حبان في الثقات¹³⁶.

وبعد النظر في رواياته عن ابن عمرو في المصادر الحديثية نجد أن له ست روايات مختلفة المتن، واحدة منها في الصحيحين فقط، وهي حديث "حوضي مسيرة الشهر"¹³⁷.

130 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 23/6؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 229/9؛ المزي، تهذيب الكمال، 452/32؛ الذهبي، الكاشف، 547/4؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 1095.

131 البستي، الثقات، 549/5.

132 محمد بن أحمد ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبور الشريف، تحقيق: علاء إبراهيم وأمين نصر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 123.

133 أبو داود، سنن أبي داود، "العلم"، 3646.

134 الطبراني، المعجم الكبير، 345/13 (رقم 14160).

135 ابن حجر، تقريب التهذيب، 524.

136 البستي، الثقات، 2/5.

137 البخاري، صحيح البخاري، "الرقاق"، 6579؛ مسلم، صحيح مسلم، "الفضائل"، 6042.

وأما الروايات غير الموجودة في الصحيحين فهي كما يلي:

1. حديث "أَتَى جَبْرِيلُ إِبْرَاهِيمَ يُرِيهِ": أخرجه ابن خزيمة في صحيحه¹³⁸ من عدة طرق، ثم بعد البحث عن الرواية نجد أن رواية الحديث كلهم ثقات، ومن رجال الصحيحين.
 2. حديث "إِنَّ لِلصَّامِ عِنْدَ فِطْرِهِ دَعْوَةً"¹³⁹: أخرجه الحاكم في المستدرک وابن ماجه في السنن من طريق "إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ"، وأما إسحاق بن عبد الله فحكم ابن حجر عليه بـ"مقبول"¹⁴⁰ وليس من رجال الصحيحين.
 3. حديث "ابْكُوا فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا بُكَاءً فَتَبَاكُؤًا"¹⁴¹: أخرجه الحاكم في المستدرک وابن أبي شيبة في المصنف، وهذا الحديث موقوف، وليس مرفوعاً، ومن المحتمل أن الشيخين لم يخرجاه بسبب ذلك.
 4. حديث "لَيْسَ حَاقِمًا مِنْ ذَهَبٍ"¹⁴²: أخرجه أحمد في المسند والطبراني في المعجم الكبير من طريق: "عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُؤَمَّلِ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ"، وأما عبد الله بن المؤمل فهو ضعيف الحديث¹⁴³، وليس من رجال الصحيحين.
 5. حديث "افْرَأَهُ (القرآن) فِي سَبْعٍ"¹⁴⁴: أخرجه الطبراني في المعجم الكبير من طريق: "ابن أبي ليلى عن ابن أبي مليكة عن ابن عمرو"، وأما ابن أبي ليلى فحكم عليه ابن حجر بـ"صدوق سيئ الحفظ جدا"¹⁴⁵، وليس من رجال الصحيحين.
- وبناء على ما سبق يترجح عندنا أن ابن أبي مليكة في الطبقة الثانية، وذلك للاعتبارات التالية:

- عدم ورود لفظ التوثيق المؤكد أو قول يشير إلى مكانته العلمية العالية.

- عدم وجود القرائن التي لها دلالة صريحة، وهي عدم إخراج الشيخين لما تفرد به عن ابن عمرو، وعدم استيعابهما لأحاديثه الصحيحة.

النتائج

تجددت العناية بإعادة النظر في المعلومات المتعلقة بالرواية في عصرنا الحالي، ومن أهم الدراسات في ذلك دراسات "طبقات الرواة عن الشيخ" عموماً، ودراسات "طبقات الرواة عن الصحابة" على وجه الخصوص، غير أن المصادر لا تزودنا بمعلومات وافرة عنها حتى تتمكن من تصنيف الرواة في الطبقات بشكل دقيق، وذلك الأمر يدفع الباحثين إلى اكتشاف طرق جديدة للوصول إلى نتائج أكثر دقة، لذلك حاولنا اقتراح منهج في التمييز بين الطبقة الأولى والطبقة الثانية لرواة ابن عمرو، لأنه أمر معضل في حال لم ترد أقوال تبين المفاضلة بين الرواة عن الشيخ، وأما بعض المعايير التي ذكرها الحازمي بالنظر إلى درجة الوثاقة والملازمة فلا تسعف الباحثين في زماننا في تصنيف طبقات الرواة عن معظم الصحابة، وأما ما أضفناه في هذا الصدد استفيد من بعض القرائن المستوحاة من صنيع الحازمي وصنيع ابن

138 ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، "المناسك"، 2842.

139 الحاكم، المستدرک، "الصوم"، 1540؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الصيام"، 1822.

140 ابن حجر، تقريب التهذيب، 130.

141 الحاكم، المستدرک، "الأهوال"، 8821؛ ابن أبي شيبة، المصنف، 455/19 (رقم 36684).

142 أحمد، مسند أحمد، 1429/3 (رقم 7097)؛ الطبراني، المعجم الكبير، 474/13 (رقم 14341).

143 ابن حجر، تقريب التهذيب، 550.

144 الطبراني، المعجم الكبير، 474/13 (رقم 14340).

145 ابن حجر، تقريب التهذيب، 871.

الصلاح وصنيع الشيخين بحسب كلام ابن حجر، كاتفاق الشيخين على إخراج روايات الراوي الصحيحة عن ابن عمرو استيعاباً أو انتقاء مع وجود القرائن الفرعية وما يذكر في شأن الراوي من درجات التوثيق. وبعد تطبيق ذلك، خرجنا بالنتائج التالية، وهي كما يلي:

1. بلغ عدد الرواة عن ابن عمرو في صحيح البخاري 18 رواية، وبعد البحث تم تصنيفهم في الطبقتين الأوليتين، لم ينزل الإمام البخاري إلى رواة الطبقة الثالثة عن ابن عمرو، حيث لم نجد أي راو موصوف بخفة الضبط، وذلك دليل على اعتناء الإمام البخاري بالإخراج للرواة الثقات في صحيحه، أما عدد الرواة في الطبقة الأولى بلغ 6 رواة، وفي الطبقة الثانية 12 روايةً.

2. وجدنا أن ستة رواة من كبار التابعين، واثنان عشر راويًا في الطبقة الوسطى من التابعين، ووضعنا راو من كبار التابعين في الطبقة الأولى، وخمسة رواة من الطبقة الوسطى من التابعين في الطبقة الأولى، وأما الرواة الباقون فوضعناهم في الطبقة الثانية.

3. اتفق الشيخان على الإخراج لأحد عشر رواية عن ابن عمرو، وانفرد الإمام البخاري عن الإمام مسلم في سبعة رواة عن ابن عمرو.

4. لاحظنا عدم إكثار الرواة من الرواية عن ابن عمرو، حيث لم تصل رواياتهم إلى أكثر من عشر روايات عنه باستثناء مجاهد بن جبر، ووضعناهم في الطبقة الأولى بالنظر إلى كثرة رواياته المرفوعة والموقوفة عنه والقرائن سابقة الذكر الأخرى.

5. عسر علينا التفريق بين الطبقة الأولى والطبقة الثانية لعدم معرفة ثبوت الملازمة وعدم إكثار الرواة من الرواية عن ابن عمرو، لذلك جعلنا إخراج الشيخين لمن تفرد بالرواية عن ابن عمرو قرينة لها دلالة صريحة، ووجدنا أنهما أخرجا لأربعة رواة، وهم: أبو الخير مرثد بن عبد الله وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعروة بن الزبير وأبو العباس السائب بن فروخ، كما جعلنا استيعاب الشيخين أحاديث الرواة الصحيحة عن ابن عمرو قرينة لها دلالة صريحة، ووجدنا أنهما استوعبا روايات ثلاثة رواة، وهم: أبو سلمة بن عبد الرحمن ومسروق بن الأجدع وأبو العباس السائب بن فروخ.

6. إذا اشترك الشيخان في إخراج معظم الروايات وانفرد أحدهما في إخراج بعض منها، بحثنا عن مشاركة ابن خزيمة وابن حبان وأصحاب السنن الأربعة مع أحد الشيخين في إخراج هذه الروايات في كتبهم، ثم جعلنا هذه المشاركة قرينة التي لها دلالة غير صريحة لإزالة النقص عن قرينة استيعاب الشيخين، وبناء على ذلك وعلى القرائن الأخرى حصل عندنا ظن غالب في وضع بعض الرواة في الطبقة الأولى، وهم: أبو الخير وعروة بن الزبير.

7. وجدنا أن الشيخين لم ينفردا بالإخراج لأكثر أحاديث الرواة عن ابن عمرو، بل تشارك أصحاب الصحاح الآخرين وأصحاب السنن الأربعة فيها، وهذا يدل على دقة منهجهما في الإخراج للرواة عن ابن عمرو.

8. وجدنا أن بعضاً من أعلام علم الحديث رووا عن ابن عمرو كـ"سعيد بن المسيب والشعبي وابن أبي مليكة وعكرمة"، لكن وضعناهم في الطبقة الثانية لعدم توفر القرائن الأصلية التي تم ذكرها في الدراسة، وهي عدم اتفاق الشيخين على الإخراج لرواياتهم عن ابن عمرو أو عدم استيعاب الشيخين أحاديثهم عن ابن عمرو.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: MSB (%70), MO (%30); Literature review / Literatür taraması: MSB (%70), MO (%30); Data collection / Veri toplama: MSB (%70), MO (%30); Data analysis / Veri analizi: MSB (%70), MO (%30); Writing the article / Makalenin yazımı: MSB (%70), MO (%30); Revision the article / Makale revizyonu: MSB (%70), MO (%30).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل. *مسند أحمد*. تحقيق: أحمد معبد. المجلد 12. جدة: دار المنهاج، 2010.
- البيستي، محمد بن حبان. *الثقات*. تحقيق: محمد عبد المعيد خان. المجلد 9. الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973.
- ابن بلبان، الأمير علاء الدين علي. *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. المجلد 18. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. *المجرح والتعديل*. المجلد 9. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ابن حجر، أحمد بن علي. *الإصابة في تمييز الصحابة*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود. المجلد 8. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- ابن حجر، أحمد بن علي. *تقريب التهذيب*. تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد. الرياض: دار العاصمة، 1421.
- ابن حجر، أحمد بن علي. *تهذيب التهذيب*. تحقيق: إبراهيم الزبيق. المجلد 4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008.
- ابن حجر، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تحقيق: محب الدين الخطيب. المجلد 13. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. *مختصر المختصر من المسند الصحيح*. تحقيق: ماهر الفحل. المجلد 6. الرياض: دار الميمان، 2009.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. المجلد 4. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- ابن سعد، محمد. *كتاب الطبقات الكبير*. تحقيق: محمد عبد القادر. المجلد 8. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- ابن شاهين، عمر بن أحمد. *تاريخ أسماء الثقات*. تحقيق: صبحي السامرائي. الكويت: الدار السلفية، 1984.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. *المصنف*. تحقيق: محمد عوامة. المجلد 21. جدة: دار القبلية، 2006.
- ابن الضياء، محمد بن أحمد. *تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف*. تحقيق: علاء إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. *الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى*. تحقيق: عبد الله مرحول. المجلد 3. الرياض: مكتبة ابن تيمية، 1985.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. *الاستدكار*. تحقيق: سالم محمد. المجلد 9. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عساکر، علي بن الحسن. *تاريخ مدينة دمشق*. تحقيق: علي شيري. المجلد 80. عمان: دار الفكر، د.ت.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمود خليل. المجلد 5. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2009.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *التاريخ الكبير*. تحقيق: محمد عبد المعيد. المجلد 8. الهند: دار المعرفة العثمانية، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه*. تحقيق: محمد زهير. المجلد 9. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- البيزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. *البحر الزخار*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون. المجلد 18. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. *فتوح البلدان*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988.

- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى للبيهقي. المجلد 11. الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1356.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد. المجلد 6. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الحازمي، محمد بن موسى. شروط الأئمة الخمسة. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2005.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرک على الصحيحين. تحقيق: أمير الحسن وآخرون. المجلد 5. بيروت: دار المعرفة، دت.
- الذهبي، محمد بن أحمد. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. تحقيق: محمد عوامة. المجلد 2. جدة: مؤسسة علوم القرآن، 1992.
- الذهبي، محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: بشار عواد. المجلد 15. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- الذهبي، محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. تحقيق: زكريا عميرات. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. المجلد 25. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله. المجلد 10. القاهرة: دار الحرمين، 1995.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الصغير. تحقيق: محمد شكور. المجلد 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد. المجلد 25. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت.
- الطحاوي، أبو جعفر. شرح مشكل الآثار. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. المجلد 16. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.
- العجلي، أحمد بن عبد الله. تاريخ الثقات. المجلد 1. السعودية: دار الباز، 1984.
- اللاحم، إبراهيم بن عبد الله. الاتصال والانتقطاع. المجلد 1. الرياض: مكتبة الرشد، 1425.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: بشار عواد. المجلد 35. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- النسائي، أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. المجلد 12. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. المجلد 8. بيروت: دار المعرفة، 2007.
- النورستاني، محمد محمدي بن محمد جميل. المدخل إلى صحيح البخاري. المجلد 1. الكويت: إدارة الشؤون القنية، 2023.
- رشيد، محمود. "الملازمة وأثرها على الراوي والمروي". المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية 2/5 (2009)، 129-144.
- عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. 11 المجلد بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.
- مالك بن أنس. الموطأ. تحقيق: محمد الأعظمي. المجلد 8. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 2004.
- مسلم بن الحجاج. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله. المجلد 8. بيروت: دار الجيل، 1334.
- مغلطاي بن قليج. إكمال تهذيب الكمال. تحقيق: عادل بن محمد وآخرون. المجلد 12. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned-i Ahmed*. Thk: Ahmed Mi'bed. 12 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2010.
- Aslan, Muhammed. "Tabakat Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (2017), 269-290.
- Aşıkkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddsilerin Tabaka Anlayışı". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 5-18.
- Ebü Dâvud, Süleyman b. Eş'aş. *Sünen-i Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn-i Ebî Hâtim, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- İbn-i Hibbân el- Büstî, Muhammed. *Es-Şikât*. thk: Muhammed Abdülmüîd. 9 Cilt. Hindistan: Dârü'l-Me 'ârifi'l- 'Osmâniyye, 1973.
- İbn-i Hacer, Ahmed b. 'Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk: Ebü'l-Eşbâl Şağîr. 1 Cilt. Riyâd: Dârü'l-'Âşime, 1421.
- İbn-i Hacer, Ahmed b. 'Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk: İbrâhîm Zeybek vd. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- İbn-i Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *Muhtaşarü'l-Muhtaşr mine'l-Müsnedi's-Şahîh*. thk: Mâhir el-Fahl. 6 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Mîmân, 2009.
- İbn-i Ş'ad, Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk: Muhammed Abdülkâdir. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbn-i Şâhîn, Ömer b. Ahmed. *Târîhü Esmâi's-Sikât*. thk: Şubhî es-Sâmerrâî. 1 Cilt. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1984.
- İbn-i Ebî Şeybe, 'Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk: Muhammed Avvâme. 21 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible, 2006.
- İbnü'd- Dıyâ', Muhammed b. Ahmed. *Târîhi Mekketi'l-Müserrefe*. thk: 'Alâ İbrâhîm vd. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- İbn-i 'Asâkir, 'Ali b. Hasan. *Târîhü Medîneti Dimeşk*. thk: Ali Şîrî. 80 Cilt. Amman: Darü'l-Fiker, ts.
- İbn-i Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn-i Mâce*. thk: Maḥmûd Ḥalîl. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Buḥârî, Muhammed b. İsmail. et- *Târîhü'l-Kebîr*. thk: Muhammed Abdülmüîd. 8 Cilt. Hindistan: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Osmâniyye, ts.
- Buḥârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-Müsnedü's- Şahîh*. thk: Muhammed Züheyr. 9 Cilt. Beyrût: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Bezzâr, Ahmed b. 'Amr. *el-Baḥrû'z-Zehḥar*. thk: Maḥfûzu'r-Raḥmân vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk: Beşşâr 'Avvâd M'arûf. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l- Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Hâzîmî, Muhammed b. Mûsâ. *Şurûtü'l-Eimmeti'l- Ḥamse*. 1 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2005.
- Hâkim, Muhammed b. 'Abdullah. *el-Müstedrek 'ala's-Şahîḥayn*. thk: Emîr Ḥasan vd. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Kaya, Mustafa. "Tabakat İlminin İlmü Târîhi'r-Ruvât, Cerh-Ta'dîl ve İlel İlimleri ile İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 42/2 (2023), 120-155. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.1335377>
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhü'l-İslâm*. thk: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l- Ḥüffâz*. thk: Zekerıyyâ 'Umeyrât. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Ṭaberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk: Ṭarîk b. 'Ivaḍullah. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Ḥaremeyn, 1995.

- Ṭaberânî, Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk: Hamdî b. Abdülmecîd. 25 Cilt. Ḳâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts.
- el-'İclî, Aḥmed b. 'Abdullah. *Târîḥü's- Şikât*. 1 Cilt. Suud: Dârü'l-Bâz, 1984.
- el-Lâḥim, İbrahim b. 'Abdullah. *el-İttisâl ve'l-İnkiṭâ'*. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1425.
- el-Mizzî, Yûsuf b. 'Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk: Beşar 'Avvâd. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- en- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. thk: Şu'ayb el-Arnaût. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- 'Abdürrezâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. thk: Habîbürrahmân el- 'Azamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektübü'l-İslâmî. 1983.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ'*. thk: Muḥammed el- 'Azamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyd b. Sulṭân, 2004.
- Müslim b. el-Ḥaccâc. *el-Müsnedü's- Şahîhü'l-Muḥtaşar*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1334.
- Moğaltây b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*. thk: 'Âdil b. Muḥammed vd. 12 Cilt. Ḳâhire: el-Fârûḳü'l-Ḥadîse, 2001.

Çanakkale Boğazı'nda Kaybolmuş Bir Antik Şehir: Abydos

Nadir KARAKUŞ ^{ID}

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History, Çorum, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752> | ROD ID: <https://ror.org/01x8m3269>
nadirkarokus@hitit.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 29.09.2023

Kabul: 20.06.2024

Yayın: 30.06.2024

Anahtar Kelimeler:

İslâm Tarihi,
Abydos,
Haçlılar,
Bizans,
İtalyanlar.

Çanakkale Boğazı'nın en dar yerlerinden olan Anadolu yakasında yer alan Nara Burnu'ndaki Abydos, günümüzde artık yaşamasa da tarihte önemli olaylara sahne olmuştur. Özellikle 1095 yılında Papa II. Urbanus tarafından başlatılan Haçlı Seferleri'nin hemen öncesinde Bizans-Çaka Bey mücadelesinde oldukça ön plana çıkarak bazı acı olaylarla birlikte anılmıştır. Bu zorlu ilk Türk denizcisi ile İzmir ve Ege adalarında baş edemeyen Bizans, Çaka Bey'i kendisi için bir tehdit olduğuna inandırarak Türkiye Selçuklu Sultanı I. Kılıçarslan'a bu antik limanda yok ettirmiştir. Ardından yaşanan olaylar bu önemli bölgeyi tamamen Türklere kapatmış, Bizans da deniz üstünlüğü ile buralarda hâkimiyetini devam ettirmiştir. Bundan sonra özellikle İkinci ve Dördüncü Haçlı Seferleri esnasında bazı olaylara tanıklık eden Abydos, Alman Haçlılarının bölgedeki hezimetlerini görmüş, 1204'te Lâtinlerin ve Venediklilerin doymayan hırsları ile yüzleşmiştir. İki olayın arasında kalan bir başka hadise de Abydos'un önemini artırmıştır. 1169'da Nureddin Zengî'nin kumandanı Selahaddin Eyyubi'nin Mısır'ı ele geçirmesi, Haçlılar kadar Bizans'ı da endişelendirmiştir. Eski müttefikleri Mısır'daki Fatımîlerden beri iktisadî kazanımlarını kaybetme endişesine giren Bizans, iki yüz gemiden oluşan bir donanmayı Abydos'tan yola çıkarmıştır. Bu sonuçsuz harekât Bizans'a pahalıya mâl olmuş, donanmasının ancak pek azı geri dönebilmiştir. Öte yandan Ceneviz, Pisa ve Venedik'in bu stratejik şehre sahip olma arzuları, onları hem Bizans hem de kendi aralarındaki rekabetle baş başa bırakmıştır. Bu hâkimiyet mücadelesi esnasında da taraflar arasında ticarî kazanımlar yine ön plana çıkmış, "kazan - kazan" politikası etkin olmayı sürdürmüştür.

An Ancient City Lost in the Strait of Dardanelles: Abydos

Article Info

Abstract

Article History

Received: 29.09.2023

Accepted: 20.06.2024

Published: 30.06.2024

Keywords:

History of Islam,
Abydos,
Crusaders,
Byzantium,
Italians.

Located in the Nara Cape, on the Anatolian side, one of the narrowest places of the Dardanelles, Abydos has witnessed important events in history, although it is no longer alive. Especially just before the Crusades launched by Pope Urbanus II in 1095, it came to the forefront in the struggle of Byzantine and Chaka Bey and was mentioned in connection with painful events. Byzantium, who could not cope with the first Turkish sailor in Izmir and the Aegean islands, convinced Chaka Bey that Chaka Bey was a threat to him and had him destroyed by Kılıçarslan I in this ancient harbour. These events closed this important region completely to the Turks, and Byzantium continued its dominance in this region with its naval superiority. Subsequently, Abydos, which witnessed some events especially during the second and fourth Crusades, saw the defeat of the German Crusaders in the region and faced the ambitions of the Latins and Venetians on him in 1204. Another incident between the two events increased the importance of Abydos. The seizure of Egypt by Nureddin Zengî's commander Saladin Ayyubi in 1169 worried both the Byzantines and the Crusaders. Worried about losing its economic gains since its former allies, the Fatimids in Egypt, Byzantium set off a fleet of 200 ships from Abydos. This inconclusive operation cost the Byzantines dearly, and only a few of their navies could return. On the other hand, the desire of Genoa, Pisa and Venice for this strategic city confronted them with the rivalry with Byzantium and themselves. During this struggle for dominance, commercial interests of the parties again came to the fore, and the "win - win" policy continued to be effective.

Atıf/Citation: Karakuş, Nadir. "Çanakkale Boğazı'nda Kaybolmuş Antik Bir Şehir: Abydos". *Akif* 54/1 (2024), 143-159. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.59>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Dünyanın en mühim suyuollarından olan Çanakkale Boğazı ve kıyıları, eski dönemlerden beri pek çok tarihî olaya sahne olmuş, bölge sırasıyla Boğaz'ın güney ağzı yakasında kurulan Truva; Truva ile Çanakkale arasında kurulan Dardanos, boğazın girişindeki Abydos, onun karşısında yer alan Sestos ve Lampsakos gibi çok kıymetli şehirler ile hatırlanmıştır.¹ Bunlardan araştırmamıza konu olan Abydos, eski bir Miletos kolonisi olarak, Çanakkale Boğazı'nda Naru/Nağara Burnu'nun doğusunda kurulmuştur.² Sestos antik kenti ile (bugünkü Bigalı Kalesi) karşılıklı olarak boğazın dar bir alanına inşâ edilmesi³ Abydos'un stratejik önemini artırmıştır. Abydos, Antik Çağ'da yaşandığı söylenen Leandros ile rahibe Hero arasındaki trajik aşk hikâyesi ile de hafızalarda farklı bir yer edinmiştir.⁴ Tarihte oldukça önemli olaylara şahitlik eden Abydos, ayrıca Marmara Denizi'ne⁵ ve Çanakkale Boğazı'na da isim olarak verilmiştir.⁶

Bu stratejik şehir, tarihte önemli bir geçiş güzergâhı olarak bizlere bazı mühim bilgiler sunar. Bu hareketli bölgede Fenikelilerin yaşadıkları da bilinmektedir. Onlara ait Abydos harabelerindeki I. Seti Tapınağı'nda yer alan kitabeler, 1885 yılında Fransız şarkiyatçı Joseph N. Derenbourg (ö. 1895) tarafından tercüme edilerek bu gerçek ortaya konulmuştur.⁷

Abydos'un İlk Çağ'da oynadığı rol, oldukça hareketli olaylarla ve savaşlarla süslenmiştir. Bu dönemlerde Çanakkale Boğazı, İstanbul Boğazı'ndan çok daha fazla değer taşımış, bunun nedeni de İlk Çağ medeniyetlerinde antik şehirlerin Çanakkale Boğazı civarında ve Ege adalarında kurulması olarak kendisini göstermiştir.

Rastladığımız ilk bilgiler Pers İmparatorluğu'nun bölgeye yaptığı seferler esnasında karşımıza çıkar. MÖ. 513'te Pers Kralı Büyük Darius (MÖ. 522-486), İskit seferine çıkmış ve Çanakkale Boğazı'ndan geçerken de efsanevî *Ölümsüzler Birliği*'nin eski generali olarak Abydos'u ele geçirmiş, geçici bir süre burasını işgal etmiştir.⁸

Bir başka Pers Kralı I. Serhas/Kserkses (MÖ. 486-465), Abydos civarında farklı uygulamalarla hatırlanmıştır. Ahameniş İmparatoru, MÖ. 480 yılında Yunanistan seferine çıktığında, oldukça kalabalık olan ordusunu Gelibolu'ya geçirmek için Abydos ile Sestos şehirleri arasına gemilerden bir köprü kurdurmuş, gerekli olan malzemeyi de Abydos ormanlarından temin etmiştir.⁹

Perslerin ilgi alanından çıkan bölge, daha sonra Sparta ile Atina mücadelelerinde rol oynamıştır. MÖ. 447'den sonra Atinalılar ile Spartalılar arasında yapılan Poloponnes savaşlarında (431-404) Abydos bir müddet Spartalılar tarafından işgal edilerek Spartaya bağlı

¹ Şerif Korkmaz, "Lapseki Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerine Bazı Tespitler ve Değerlendirmeler", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 16/24 (2018), 289-320.

² Mogens Herman Hansen-Thomas Heine Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 993.

³ Abydos ile Sestos arası 1950 metredir. Bk. Metin Tuncel, "Çanakkale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/197-199.

⁴ Bk. Neil Hopkinson, "Hero and Leander", *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁵ Şerif el-İdrîsî, *Nüzhëtü'l-Müştâk fi'htirâki'l-âfâk, La Geographie d'Edrisi*, çev. Pierre-Amedee Jaubert (Paris: Philo Press, 1975), 2/135, 384.

⁶ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 124.

⁷ Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatü's-Serkîs, 1930), 2/1594.

⁸ G. E. Bean, *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, ed. Richard Stillwell, (Princeton: Princeton University Press, 1976), 5; Hansen-Nielsen, *An Inventory of Archaic*, 1003.

⁹ Georgios A. Leveniotis, *Abydos of Hellespont and Its Region* (Thessaloniki: Vantias, 2017), 4; Barry S. Strauss, *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece - and Western Civilization* (New York: Simon & Schuster, 2004), 36.

bir eyalete dönüştürülmüştür. Şehrin Sparta'ya bağlanmasını sağlayan ise Çanakkale Boğazı'nda Atina ve müttefiklerinin donanmasını MÖ. 411'de mağlup eden Spartalı kumandan Lysandros (ö. MÖ. 395) olmuştur.¹⁰

Abydos'un ağırladığı hükümdarlar ve imparatorlar kervanına, Büyük İskender de dâhil olmuştur. MÖ. Mayıs 334'te Çanakkale Boğazı'nı geçerek meşhur Asya seferine çıkan Makedonya Kralı'nın yolu, Abydos'a da uğramıştır.¹¹ MÖ. 191 yılından itibaren Abydos ve Çanakkale Boğazı'na Romalılar hâkim olmuşlardır. Çanakkale kıyılarında üstünlük sağlayarak boğaz ticaretini de denetimleri altına alan Romalılar, özellikle Bizans İmparatorluğu'nun kurulması ile IV. yüzyıldan itibaren Abydos'u önemli bir geçiş noktası ve gümrük merkezi olarak kullanmaya başlamışlardır. Boğazın bu en dar bölgesine en çok önem veren ise Bizans İmparatoru I. Iustinianos (527-565) olmuştur. Abydos ve karşısındaki Sestos'a özel bir değer atfeden İmparator, hem gümrük vergilerini daha düzenli toplamak hem de Boğaz emniyetini sağlamak için Abydos'un karşısına muhkem bir kale yaptırmıştır.¹²

İmparator I. Iustinianos'un yaptırdığı bu tahkimat, VII ve VIII. yüzyıllardaki Arap akınlarını önleyememiştir. 668 ve 672 yıllarında iki Emevî ordusu, Çanakkale'yi geçerek İstanbul önlerine ulaşmıştır. Bu esnada, Arap fatihlerin Çanakkale Boğazı'nı geçişlerine İmparator IV. Konstantinos (668-685) engel olamamıştır. VIII. yüzyıldaki Emevi kumandanı Mesleme b. Abdülmelik (ö. 739?) ise 717-718'de üçüncü kez bölgeye gelmiş, karayolu ile geldiği Abydos'tan Boğaz'ın karşısına geçmiştir.¹³ Bu askerî harekât diğerlerinden daha kalıcı olmuş,

¹⁰ H. D. Westlake, "Abydos and Byzantium: The Sources for Two Episodes in the Ionian War", *Museum Helveticum*, Schwabe AG Verlag, 42 (1985), 313-327; Donald Kagan, *The Fall of the Athenian Empire* (N.Y: Cornell University Press, 2013), 102; William Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (Boston: Little, Brown and Co., 1867), 861.

¹¹ James R. Ashley, *The Macedonian Empire: The Era of Warfare Under Philip II and Alexander the Great, 359-323* (London: Paperback, 2004), 187; Sviatoslav Dmitriev, *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 429.

¹² Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 119-120; A. Gförer, "Kaiser justinian I.", *Byzantinische Geschichten* (Graz: Ostgotenherrschaft, 1873) 2/315- 401.

¹³ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/292, 302-306; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 8/359; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Târîhu't-Taberî) (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 6/426-429; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/241; 15/292; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 6/162; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 6/269-271; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 4/7-13; İbnü'l-Adîm, *Buġyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/232-233; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 6/157; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 6/110; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 1/198-200; Ebü'l-Fidâ, *el-Yevâkît ve'd-Darb fî Târih-i Haleb* (b.y.: y.y., ts.), 1/5-7; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 21/311-312; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, I-XXI (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 12/418-422; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 3/166-167; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr: M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 1/212-216; Sıbt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zehab fî Târih-i Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/100, 119; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 9/410; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 299-300; Philip K. Hitti, *History of Syria: Including Lebanon and Palestine* (London: Macmillan, 1951), 446; Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, çev. Hurry Turtledove (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 88; Edward Gibbon, *The Decline and Fall of Roman Empire* (London: J. M. Dent & Company, 1962), 1/390; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 218.

Mesleme'nin Abydos'ta yaptırdığı bir mescit, o günlere tanıklık etmiştir.¹⁴

İmparatoriçe Irene zamanında (780-802) Abydos gümrüğünün de içinde yer aldığı iktisadî kolaylıklar ve vergi muafiyetleri, Bizans maliyesini ciddi sıkıntılara düşürmüştür. İmparatoriçe'nin halkın ve ruhanîlerin desteğini almak için İstanbul ve Hieros limanları yanında, Abydos'tan tahsil edilen ithalat ve ihracat vergilerini düşürmesi, Bizans iktisadiyatını büyük ölçüde sarsmıştır.¹⁵ Bu dönem aynı zamanda Irene'nin Abbasilerin güçlü hükümdarı Hârûnürreşîd'e (786-809) itaat arz ettiği bir zaman dilimi olarak hafızalarda yer edinmiştir.¹⁶ Abydos'tan vergi mükellefiyetinin kaldırılma uygulaması, İmparator I. Nikephoros (802-811) tarafından sonlandırılarak yeni vergi yükümlülükleri getirilmiştir.¹⁷

Abydos, 1095'te Papa tarafından yapılan Haçlı Seferi çağrısından önce, daha büyük olaylar ve hâkimiyet mücadeleleri ile yeniden sarsılacak ve Orta Çağ'da yaşanan önemli olaylara tanıklık edecektir. Bu makalemizde Bizans ile Çaka Bey mücadelesinden yola çıkılarak Anadolu Selçuklularının da bu olaylara dâhil olma süreci incelenecektir. Ayrıca bu önemli şehrin, Haçlı seferleri esnasında nasıl bir geçiş noktası olduğu üzerinde durularak seferler, Abydos üzerinden aktarılıp tahlil edilmeye çalışılacaktır. Tüm bunların yanında İtalyan şehir devletlerinin Bizans'la ve kendi aralarındaki rekabet mücadeleleri, Abydos üzerinden ele alınmaya gayret edilecektir.

1. Çaka Bey, I. Kılıcarşlan ve Aleksios Komnenos

Abydos, Haçlı Seferleri'nin hemen arefesinde Bizans-Çaka Bey ve I. Kılıcarşlan arasında yaşanan olaylarla gündeme gelmiştir. İlk Türk denizcisi kabul edilen Çaka Bey İzmir ve Ege adalarında Bizans'a zor anlar yaşatırken,¹⁸ Tanrıvermiş isimli Türk beyi de Efes'te denizden Bizans'ı sıkıştırıyordu.¹⁹ Bu dönemde Efes/Selçuk dediğimiz şehir, Roma Dönemi'nden beri bir kanal sayesinde denizle bağlantısı olduğu için deniz kıyısı sayılıyordu. XV. yüzyıl arşivlerinde Gelibolu'da olduğu belirtilen Hacı Tanrıvermiş Mahallesi²⁰ bu yiğit Türk denizcisinin bölgedeki hatırasının uzun müddet devam ettiğini gösterir.

Peçenek tehlikesinden Kumanlar sayesinde kurtulan İmparator Aleksios Komnenos (1081-1118), bundan sonra Adiriyatik'teki sorunlar ve Trabzon'daki valisinden kaynaklanan müşkülleri halletmişti.²¹ Daha sonra ise dikkatini İstanbul'u dahi tehdit eder hale gelen bir başka rakibi, Çaka Bey üzerine yoğunlaştırmıştı. Çaka, oluşturduğu donanması ile Ege adalarını kontrolü altına almaya devam ediyor ve Bizans topraklarında adım adım ilerliyordu. Nihâî amacının İstanbul'u ele geçirerek, Bizans tahtına oturmak olduğu artık çok iyi anlaşılmıştı. Bunun için İmparator, Çaka'ya karşı bir harekâta girişmek için hazırlıklara başladı; Draç'tan kayınbiraderi Ioannes Doukas'ı çağırarak onu donanmasına başkumandan yaptı. Ioannes karayolu ile Çaka'ya karşı harekete geçerken, amirali Konstantinos Dalassenos da deniz yolu ile

¹⁴ Ebû Bekir Ahmed İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 145; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/374; Casim Avcı, "Müslüman Arapların İstanbul Seferleri", *2005-2006 Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler* (İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2007), 108-115.

¹⁵ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 169.

¹⁶ Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İşıltan (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970), 39-44; "The Defence of Byzantine Anatolia During the Reign of Irene (780-802)", *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, ed. Stephen Mitchell (1983), 219-236; Nadir Karakuş, "Abbasî Halîfesi ve Frenk Hükümdarı Büyük Karl İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32, (2017), 463 - 486.

¹⁷ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 175.

¹⁸ Işın Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arşlan* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 6-7.

¹⁹ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 336.

²⁰ Feridun Emecen, "Gelibolu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/1-6.

²¹ Ferdinand Chalandon, *Les Comnenes* (Paris: Picard, 1900), 1/132-136.

Midilli'ye doğru yola çıkmıştı.²² Ioannes Doukas, Midilli'ye gelince yaptırdığı ahşap kulelerle, adayı savunan Çaka'nın kardeşi Yalvaç'a²³ karşı saldırıya geçti. Durumu öğrenen Çaka Bey de İzmir'den gelerek Bizans ordusu ile çetin bir savaşa girdi.²⁴ Üç ay devam eden bu muharebelerde iki taraf da, azim ve kararlılık göstermişlerdi. Bizans'ın bu kadar uzun süre başarılı olamaması gün doğuşunda taarruz yapması idi. Ertesi gün öğleden sonra güneş ışınlarının Çaka'nın ordusunu rahatsız etmesi yetmezmiş gibi bir de buna esen rüzgârın getirdiği toz bulutları eklenince, Bizans askeri galip geldi.²⁵

Şekil 1: Çaka Bey'in Hâkimiyet Sahası ve Abydos'un Boğaz'daki Konumu



Kaynak: Mücteba İlgürel, "Çaka Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/187.

Bizans karşısında tutunamayacağını anlayan Çaka Bey, İmparator Aleksios'a sulh teklif etti. Anlaşmanın güven içinde olması için her iki taraf iki adet ileri gelen kumandanını rehin bırakırken, Çaka Bey Midilli halkına bir zarar vermeden burayı boşaltmaya, İmparator da

²² Akdes Nimet Kurat, *Çaka, Orta Zamanda İzmir ve Yakınındaki Adaların Türk Hâkimi* (İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1936), 39-41.

²³ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 93'te bu isim Galabaç olarak verilir.

²⁴ Charles M. Brand, "The Turkish Element in Byzantium, Eleventh/Twelfth Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989), 1-25.

²⁵ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 263-265.

İzmir'e varıncaya kadar Bizans donanmasının Çaka'ya güvenli geçiş sağlayacağına dair söz verdi. Ancak her şey planlandığı gibi gitmedi; Bizans donanması bu sırada Konstantinos Dalassenos'un kumandasında Midilli önlerine gelince, Çaka'nın Midilli halkını da gemilerine bindirdiği gerekçe gösterilerek bir saldırı başlatıldı. Bizans donanması Çaka'nın gemilerinin bir kısmını zaptederken, Doukas da karadan Çaka'nın henüz demir almamış gemilerine ani bir baskın vererek bu gemileri ve içindeki forsalari ele geçirmeyi başardı.²⁶ Çaka Bey, daha hızlı giden hafif gemisi ile gizlice kimseyi kuşkulandırmadan Bizans donanmasının arasından geçip canını kurtarabilmişti. Daha önce kendi öngörüsü ile ihtiyaten bir buruna yerleştirdiği askerleri ile de buluşarak buradan İzmir'e ulaşmayı başarmıştı. Yıllarca Bizans sarayında yaşayan Çaka Bey, onların ne yapacaklarını ve nasıl tuzaklar kurabileceklerini bildiği için bu kumpastan kurtulmayı başarmıştı. Bizanslılar ise Midilli'ye iyice yerleştikten sonra, Çaka'nın daha önce ele geçirdiği Sisam'ı da geri almışlardı.²⁷

İzmir'e ulaşmayı başaran Çaka Bey, başına gelenlerden asla bir yılgınlık göstermeden yeni bir donanma inşa etmeye başladı. Durumu öğrenen Aleksios, bu kez Çaka'yı tamamen ortadan kaldırmak için büyük bir donanmanın başında Konstantinos Dalassenos'u onun üzerine gönderdi. Bununla yetinmeyen İmparator, Çaka'nın kızı ile evli olan Selçuklu Sultanı I. Kılıcarşlan'a (1092-1107) da bir mektup yazdı. İmparator Aleksios mektubunda Çaka'nın Bizans'a karşı silahlanıp, kendisine "Basileus" dedirtmesine rağmen, bunu bir aldatmaca olarak yaptığını ve gerçek amacının İznik'teki Selçuklu tahtı olduğunu söyleyerek, Kılıcarşlan'ı Çaka'ya karşı kışkırttı. İmparator, kendisinin Çaka'yı sınırından kovmaya muktedir olduğunu, asıl Sultan'ın ona karşı uyanık ve tetikte olması gerektiğini ifade ediyordu. Mektubunun sonunda da barışla veya savaşla mutlaka Çaka'yı kendi buyruğuna alması gerektiğini hatırlatıyordu.²⁸

İmparator bu faaliyetleri yaparken Çaka da boş durmuyordu. Karadan geldiği ordusu ile 1095'te Çanakkale Boğazi'nin ticaret limanı Abydos'u kuşatmıştı. Çaka Bey'in donanması Bizans tarafından ele geçirildiği için karadan saldırıya geçmişti. Bizans Amirali Dalassenos, beraberindeki ordusu ile Abydos'a doğru yola çıkmıştı. İmparator'un kışkırtıcı mektubundan etkilenen Kılıcarşlan da ordusu ile hareket ederek Abydos'a doğru ilerlemeye başlamıştı. Çanakkale havalisini kendisine ait sayan I. Kılıcarşlan, Çaka'nın Çanakkale Boğazi'nin gümrük merkezi Abydos'u kuşatmasından rahatsız olmuştu.²⁹ Dolayısı ile Çaka Bey'in Abydos'ta öldürülmesinde İmparator'un kışkırtmaları yanında siyasî ve iktisadî nedenlerin de etkin olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Öte yandan, İmparator'un deniz gücü olmayan Kılıcarşlan'ı kendisine daha kolay bir lokma olarak görmesi de muhtemeldir.

Bu olayları bizlere anlatan dönem yazarı Anna Komnena (ö. 1153), I. Kılıcarşlan'ın kendi kayınbabasına karşı savaşa çıkmasını tüm barbarlar gibi kıyım yapmaya ve savaşmaya olan hevesine bağlayarak yüzeysel nedenler üzerinde durur. Donanması olmayan ve askeri de Kılıcarşlan'ın Türkmen birlikleri ile savaşmaya güç yetiremeyecek olan Çaka, çareyi Kılıcarşlan ile bir görüşme yapmakta buldu. İmparator'un entrikalarından habersiz olan Çaka, Kılıcarşlan'ın ordugâhında damadı tarafından hoş karşılandı. I. Kılıcarşlan, birlikte sofraya oturdukları zaman da Çaka'ya bol bol içki içirmeye gayret etti.³⁰ Kayınbabasının yeterince sarhoş olduğuna inanınca da, kılıcını çekerek onun böğrüne sapladı. Çaka cansız yere serilirken,

²⁶ Elisabeth Malamut, "Can We Refer to a Concerted Action among Caryces, Rapsomates and the Emir Tzachas between A.D. 1091 and 1093?", *Byzantion* 70 (2000), 122-134.

²⁷ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 267-68.

²⁸ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 270; Kurat, *Çaka*, 50.

²⁹ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 93.

³⁰ Kurat, *Çaka*, 53.

Bizans baş edemediği bir düşmandan kurtuluyor, Kılıcarıslan ise Bizans ile bir barış anlaşması yaparak kendi topraklarına çekiliyordu.³¹

2. Çaka Bey ve I. Kılıcarıslan Sonrası

Sultan I. Kılıcarıslan'ın 1107'deki vefatından sonra Anadolu Selçukluları'nın Çanakkale Boğazı ve Abydos'a olan ilgilerinin devam ettiğini görüyoruz. I. Kılıcarıslan'ın oğlu Sultan Melikşâh/Şâhinşâh döneminde (1110-1116) Selçuklu-Bizans çatışmaları çerçevesinde Selçuklu emîrleri Muhammed ve Monolog, Bursa ve Ulubat üzerinden Çanakkale yöresine kadar ulaşmışlardı.³² Selçuklu süvarileri, Çanakkale Boğazı'nın zengin gümrük binaları ile Abydos'u baskına uğratmış, zengin ganimetlerle geri dönmüşlerdi. Ancak Kütahya yakınlarında Bizans kuvvetlerince pusuya düşürülerek elde ettikleri kazanımları bırakmak zorunda kalmışlardı.³³

Abydos, hükümdarlar arasındaki mücadeleler yanı sıra kumandanlar arasında da rekabet ve savaşa neden olmuştu. İmparator Aleksios, 1107'de Norman Bohemond'un kendisine karşı Draç üzerine yaptığı saldırıyı bertaraf ettikten sonra, yeniden İzmit yöresine akında bulunan Anadolu Selçukluları'na yönelmişti. Bu sırada Eumathios Philokales adlı subayı kendisinden Antalya valiliğini istiyordu. İmparator da bu gözü pek subayının isteğini kabul etmişti. Eumathios, Abydos'dan Edremit'e geçmiş, Çaka Bey'in yıktığı bu kenti yeniden imar edip, buraya eski sakinlerini tekrar yerleştirmişti. Bundan sonra da Türkler üzerine yürüyerek karşılaştığı Türkmenleri gafil avlayıp öldürmüş, daha sonra da şiddette sınır tanımayarak onların yeni doğmuş bebeklerini kaynar su kazanlarına atıp haşlamıştı. İntikam almak isteyen Selçuklu Türkleri, Hasan adlı kumandanları ile Alaşehir'deki Bizanslıları kuşattılar. Kaleden ciddi bir mukavemet görmeyince, ordularını bölerek bir kısmını Bergama ve Kemalpaşa'ya gönderdiler. Bunun üzerine Türklerin güçlerini böldüklerini gören Bizanslılar onların arkasından giderek Selçukluları bozguna uğrattılar. Bundan sonra da Bizanslılar, Alaşehir'e dönerek şehir surlarının arkasında kendilerini güven altına aldılar.³⁴

1113'te Abydos civarında yaşanan olaylar, Boğaz sularını yeniden ısındırdı. İtalyan deniz korsanlarını bertaraf eden Bizans, Küçük Menderes'ten geçerek Beydağı'na gelen Selçukluları, kumandanları Konstantinos Gabras vasıtası ile yenmiş ve Selçuklular barış talebinde bulunmuştu. İmparator da bu talebi kabul ederek Selçuklular ile barış yapmıştı.³⁵ Ancak Türk akınları durmak bilmiyordu ve bu kez de 50.000 kişilik bir ordu yeniden 1113'de Bizans arazisinde görülünce, İstanbul'da bulunan Aleksios Boğaz'ı geçerek onlara karşı çıkmıştı. Bu sırada Selçuklular, Haçlıların gelmesiyle 19 Haziran 1097'de Bizans'a kaptırdıkları İznik'e³⁶ saldırmışlardı. İznik önlerinde gruplara ayrılan Türkler Bursa çevresine yayılmışlar, bunlardan bir grup Kapıdağı Yarımadası'ndaki Erdek civarındaki Kyzikos'u ele geçirmişlerdi. Daha sonra, Manyas-Susurluk arasını itaat altına alarak buradan zengin ganimetler ve pek çok esir

³¹ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 271.

³² Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 154-155; Tuncel, "Çanakkale", 8/197-199.

³³ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 2/114.

³⁴ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 441-43.

³⁵ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 452.

³⁶ İznik'in Selçuklular tarafından Bizans'a teslim edilmesi olayı ile ilgili olarak bk. Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 1/58-72; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey, (New York: Columbia University Press, 1943), 1/151-173; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 79-80; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 190; Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 336; Ioannes Kinnamos, *Historia*, çev. Işın Demirkent (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 6; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/137-138; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 122-123; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 72-74;

almışlardı. Ardından da kayda değer bir Bizans direnişi olmadığı için Çanakkale Boğazı kıyısındaki Abydos'dan Edremit ve Kırkağaç taraflarına yayılmışlardı. Üstelik Bizans'ın İznik valisi Kamytzes, Selçuklularla girdiği savaşta yenilmiş ve kendisi de esir edilmişti. Ancak daha sonra Aleksios'un ordusu da Uludağ'a yakın bir ovadaki sazlıklarda toplanan Karmeli Türklerine bir baskın vererek onlardan pek çok esir almıştı.³⁷

3. Haçlı Seferlerinde Abydos

1144 yılında İmâdüddin Zengî'nin (1127-1146) Urfa'yı Haçlılardan geri alması Doğu'daki Haçlıları büyük bir korku içine düşürmüştü.³⁸ Bu olay Batı'da da büyük bir yankı bulmuş, Doğudan gelen elçiler, Papa III. Eugenius'a (1145-1153) yeni bir Haçlı seferi çağrısı yapması ricasında bulunmuşlardı. Fransa'dan sefere katılımlar, Kral VII. Louis'nin (1137-1180) gayretleri ve başrahip Bernard de Clairvaux'un ateşli vaazları ile istenen başarıya ulaşabilmişti. Cluny manastırı başrahipi Pierre gibi diğer ruhanîler de ellerinden geleni yapmışlar ve sefere katılımları arttırmışlardı. Bir müddet sonra da Alman Kralı III. Konrad (1138-1152) ve diğer Haçlı soyluları sefere katılmaya karar vermişlerdi.³⁹ Sefere katılanlar arasında VII. Louis'nin eşi ve geleceğin İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard'ın annesi olan Aquitanyalı Eleanore (ö. 1204) gibi soylu hanımların olması ise bu sefere ayrı bir hava katıyordu.⁴⁰

İkinci Haçlı Seferi için Kudüs'e doğru ilk yola çıkan, Alman Haçlıları olmuştu. Geçtikleri yerleri yakıp yıkarak ilerliyorlar, çevreye zarar veriyorlardı. Durumdan rahatsız olan Bizans İmparatoru Manuel Komnenos (1143-1180), 10 Eylül 1147'de İstanbul önlerine gelmeden önce Haçlılara haber göndererek, İstanbul yerine Çanakkale Boğazı'ndan geçmelerini istedi. Fakat Alman Kralı III. Konrad, buna razı olmayarak İstanbul Boğazı'ndan Anadolu'ya geçmekte ısrar ediyordu. Manuel ile III. Konrad, Sicilya Kralı II. Roger'e (1130-1154) karşı besledikleri ortak nefretten dolayı birbirlerine yıllardır yakınlık duyuyorlardı. Üstelik Manuel, Konrad'ın baldızı

³⁷ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 459-460; Claude Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2014), 21-22.

³⁸ Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, 297-298; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/378-380; İbnü'l-Ezrâk, *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi*, çev. Ahmet Savran (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1992), 68, 74; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 361; Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi, 2012), 128-129; İbnü'l-Kalanîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 156-159; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/39; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/131-133; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/324-325; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/126-128; İbn Vâsîl, *Müferrücu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1/29-31; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/105-106.

³⁹ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/164; Otto van Freising, *The Deeds of Frederick Barbarossa by Otto of Freising and his Continuator*, çev. C. C. Mierow (New York: Columbia University Press, 1953), 1/38-76; Armand Hoog, *Dominique Par Eugene Fromentin de Cluny a Paris* (Paris: Edition de Cluny, 1937), 48 vd.; Stanley Lane-Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem* (London: Independently Published, 1898), 47-50; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 215-217; Jeffrey Ashcroft, "Konrad's Rolandslied, Henry the Lion, and the Northern Crusade", *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986), 184-208; Giles Constable, "The Second Crusade as Seen by Contemporaries", *Traditio* 9 (1953), 213-279; Jonathan P. Phillips, *The Second Crusade: Extending the Borders of Christianity* (New Haven: Yale University Press, 2007), 29 vd.; Hiestand, Rudolf, "Kaiser' Konrad III., der zweite Kreuzzug und ein verlorenes Diplom für den Berg Thabor", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979), 82-126.

⁴⁰ Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Anchor Books, 2011), 214-216; Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 53-54; Odo de Deuil, *The Journey of Louis VII to the East*, nşr. çev. V. G. Berry (New York: Columbia University Press, 1948), 89-96; Jane Martindale, "Eleanor of Aquitaine", *Richard Coeur de Lion in History and Myth*, ed. Janet Nelson (London: King's College London Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1992), 17-50; *Eleanor of Aquitaine, Lord and Lady*, ed. Bonnie Wheeler-John Carmi Parsons (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 47 vd.

Bertha von Sulzbach⁴¹ ile evli olduğu için aralarında bir akrabalık bağı da vardı.⁴² Bu yakınlığa rağmen Balkanlardaki Bizans topraklarında Almanların yaptıkları taşkınlıklar, iki dost tarafı karşı karşıya getirmişti. Edirne’de bir manastırda misafir edilen Alman soylusu, Rumlar tarafından öldürülüp malları yağmalanınca Konrad’ın yeğeni ve geleceğin Kutsal Roma Cermen İmparatoru olacak olan Friedrich Barbarossa (1152-1190) Bizanslılara saldırmıştı. Bu taşkınlıkları sona erdiren ise Manuel’in Türk asıllı komutanı Porsuk olmuş, pek çok Alman Haçlısı öldürüldüğü gibi Friedrich de geri püskürtülmüştü. Bundan sonra “Opus” diye de anılan Andronikos adlı Bizans elçisi, Haçlılar nezdinde bir anlaşma sağlayamamış, Almanları Çanakkale Boğazı’ndan gemilerle Abydos’a geçmeye razı edememişti. Almanlar, daha önce aldıkları yenilgilerden hiç etkilenmemiş gibi hayvan sürülerine ve karşı koyan Bizanslılara acımasızca saldırmışlardı. Bu taşkınlıklar üzerine de İmparator Manuel bir taraftan Alman Haçlılarının hareketlerini izletmiş, diğer taraftan da şehrin surlarına ve geçiş noktalarına askerlerini yerleştirmeyi ihmal etmemişti. Alman Haçlılarına karşı da yine en güvendiği adamı Türk asıllı Porsuk ve birçok savaşta ün kazanmış Basileos görevlendirilmişlerdi. Alınan önlemlere rağmen Manuel, Almanlara karşı açık bir saldırıya müsaade etmemiş ve beklemede kalınmasını istemişti. Alman Haçlıları Çatalca’ya gelip burada karargâh kurduklarında, çıkan şiddetli fırtına ve yağış onları zor durumda bırakmıştı. Karargâhlarını sel basmış, şiddetli yağış ordunun büyük bir kısmını, atları, silahları ve çadırları sürükleyerek denize; Marmara’ya doğru itmişti. Bu duruma üzülen Manuel de Konrad’ı yanına davet ederek ona geçmiş olsun dilemişti.⁴³ Böylece Alman Haçlılarına, Abydos’a geçmemek oldukça pahalya mâl olmuştu.

Abydos, Mısır’da yeni hâkimiyet kuran Selahaddin Eyyûbî’ye karşı 1169’da Bizans ve Haçlıların düzenledikleri başarısız saldırı girişimi⁴⁴ esnasında da kendisinden bahsettirmiştir. Kudüs Haçlı Kralı Amaury’nin (1163-1174) talebi üzerine İmparator Manuel, Mısır üzerine bir donanma göndermişti. *Megas duks* unvanlı amiral Andronikos Konstostephanos kumandasındaki iki yüz gemiden oluşan Bizans donanması, 10 Temmuz 1169’da Abydos kıyılarından geçerek Ege Denizi’ne açılmıştı.⁴⁵

Abydos, yukarıdaki olaydan yaklaşık otuz beş sene sonra sıra dışı bir başka Haçlı seferi ile gündeme gelmişti. Dördüncü Haçlı Seferi için Bizans üzerine bir sefer düzenleyen Lâtinler, Venedik gemileri ile Mısır’a yapacakları seferin yönünü İstanbul’a çevirmişlerdi.⁴⁶ Korfu’dan denize açılarak bölgeye gelen Haçlılar, 1203’te Abydos’a geldikleri zaman, halk tarafından geçmişin acı tecrübeleriyle iyi karşılanmışlardı. Bu sırada beraberlerinde Marsilyalı denizciler

⁴¹ Bu hanım, Bizans sarayında İmparatoriçe Irene olarak bilinir.

⁴² Ioannes Kinnamos, *Historia*, 58-59; John B. Freed, *Frederick Barbarossa: The Prince and the Myth*, (London: Yale University Press, 2016), 48; Natasha R. Hodgson, *Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative* (Nottingham: The Boydell Press, 2007), 88.

⁴³ Ioannes Kinnamos, *Historia*, 58-59; Niketas Khoniates, *Historia*, *Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 67.

⁴⁴ İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’t-Taleb*, 5/2302; William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/344-345; Ioannes Kinnamos, *Historia*, 199; İbn Haldun, *İber*, 4/90; Makrizî, *es-Sülûk li Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/150; Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 57-58; Hans Eberhard Mayer, “The Beginnings of King Amalric of Jerusalem”, *The Horns of Hattin*, ed. Benjamin Z. Kedar (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1992), 121-135.

⁴⁵ Niketas Khoniates, *Historia*, 111-112.

⁴⁶ Alfred J. Andrea, “Adam of Perseigne and the Fourth Crusade”, *Cîteaux* 36 (1985), 21-37; Michael Angold, “The Road to 1204: The Byzantine Background to the Fourth Crusade”, *Journal of Medieval History* 25 (1999), 257-278; Thomas F. Madden, “Vows and Contracts in the Fourth Crusade: The Treaty of Zara and the Attack on Constantinople in 1204”, *International History Review* 15 (1993), 441-468; John H. Pryor, “The Venetian Fleet for the Fourth Crusade and the Diversion of the Crusade to Constantinople”, *The Experience of Crusading, Western Approaches*, ed. Marcus Bull-Norman Housley (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 103-123; Raymond H. Schmandt, “The Fourth Crusade and the JustWar Theory”, *Catholic Historical Review* 61 (1975), 191-221.

olduğu gibi Bonifaco de Monferrand, Baudouin de Flandre gibi Haçlı kontları da onlara kumanda ediyorlardı. Adı geçen Haçlı soyluları, Abydosluların itaatlerinden oldukça memnun kaldıkları için onların tek meteliklerinin dahi yağmalanmamasını sağlayacak önlemler almışlardı. Bu olayları bizlere nakleden Villerhardouin'in Abydos'u tanımlarken Boğaz'ın Türkiye tarafında olduğunu belirtmesi oldukça dikkat çekicidir.⁴⁷ Bu husus da 1176'da kazanılan Miryakefalon Zaferi'nden⁴⁸ sonra Anadolu'ya Türkiye denmeye başlanması tezini oldukça güçlendirir.

Alınan bu önlemlerle Çanakkale, yaklaşık on yıl önce olduğu gibi büyük bir yağmadan da kurtulmuştu. 1204 yılında Bizans'ta bir Haçlı Lâtin Devleti kurulunca,⁴⁹ Çanakkale boğazının iki sahili Lâtin İmparatoru I. Baudouin'in hissesine düşmüş, Abydos ve karşı yakasındaki Gelibolu ise Venedik'e bırakılmıştı.⁵⁰

4. İtalyan Şehir Cumhuriyetleri ve Bizans'ın Abydos Mücadelesi

Bu kadar önemli konumda olan Abydos'a İtalyan denizci devletlerinin bigâne kalması düşünülemezdi. Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos (1118-1143) 1122 yılında Venediklileri İstanbul'dan sürüp çıkarmıştı. Bu sürgüne kızan Venedikliler de hazırladıkları filo ile Sakız'ı alıp, ünlü Rodos ve Midilli adalarını tahrip etmişlerdi. Bir yıl sonra da 1124'te Filistin sahillerinde boy göstererek Haçlılarla birlikte Fatımîlere ait Sûr (Tyre) şehrini ele geçirmişlerdi.⁵¹ Bu gelişmelerden yılan İmparator Ioannes de onlara 1126 yılında tekrar eski haklarını iade etmek zorunda kalmış, bu ise onların daha çok şımarmalarına neden olmuştu.⁵²

Yeniden kazandıkları ticarî imtiyazlarla iyice şımaran Venedikliler, şimdi İmparator'a yakın soylu kimseleri dahi aşağılıyor, kendilerine Bizanslı eşler alarak, görkemli saraylarda ikâmet ediyorlardı. Bu durum İmparator Manuel zamanında da artarak devam etmiş ve nihayet 1170 yılında başka olayların patlak vermesi ile daha da dayanılmaz bir hal almıştı. 1170 yılında Cenevizlilere karşı ayaklanan Venedikliler, onların evlerini temellerine kadar yıkarak büyük zarara neden olmuşlardı. Manuel de onları adalet mahkemesine çağırarak Cenevizlilerin zararlarını karşılama ve evlerini yeniden yaptırımalarını istemişti. Venedikliler buna olumsuz cevap verip, Manuel'e kafa tutunca da her şey bir anda değişmişti. Manuel'e daha önce babası Ioannes zamanında Ege adalarında yaptıkları tahribatı hatırlatan Venedikliler, tüm öfkeyi üzerlerine çekmişler ve Manuel'in emri ile Mart 1171'de tüm Bizans topraklarında tutuklanarak zindanlara atılmışlardı. Çaresiz kalan Venedikliler, birbirlerini teminat olarak gösterdikten sonra birer birer zindanlardan kurtulmuşlardı. Bunlardan birisi olan zengin bir Venedikli, pek çok para karşılığında Bizans'a, daha önce İstanbul limanında görülmedik oldukça büyük bir gemi satmıştı. Üstelik bu uyanık Venedikli, İmparator Manuel tarafından geminin

⁴⁷ Geoffroi de Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 63-64.

⁴⁸ Bk. Niketas Khoniates, *Historia*, 123-129. Niketas, Miryakefalon'un "bin kelle" anlamına geldiğini belirtir.

⁴⁹ Peter Lock, *The Franks in the Aegean, 1204-1500* (London: Longman, 1995), 38 vd.; Denos J. Geneakoplos, "Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration, The Battle of Pelagonia", *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1956), 101-141; Robert L. Wolff, "Baldwin of Flanders and Hainaut, First Latin Emperor of Constantinople: His Life, Death and Resurrection, 1172-1225", *Speculum* 27 (1955), 281-322; Benjamin Hendrickx, "Constantinople, Latin Empire of", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 279-285.

⁵⁰ Geoffroi de Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, 107-109; Thomas F. Madden, *Enrico Dandolo and the Rise of Venice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), 125-138; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 265; V. A. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Ankara: Onur Yayınları, 1988), 212; Donald E. Queller-Gerald W. Day, "Some Arguments in Defense of the Venetians on the Fourth Crusade", *American Historical Review* 81 (1976), 717-737.

⁵¹ İbnü'l-Kalanîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 85-86; William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/550-555; Abu'l-Farac, *Târih*, 2/359-360; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 26.

⁵² Ioannes Kinnamos, *Historia*, 200-201.

bakımı ile de görevlendirilmişti. Bu görevi bir fırsat bilen Venedikli de diğer hemşehrileri ile anlaşarak bir gece bu gemi ile kendi ülkelerine doğru kaçmaya başladılar. Onların kaçışları, Bizans makamları tarafından anlaşılınca da peşlerine düşülerek Venediklileri Abydos Boğazı'nda yakaladılar. Bizanslılar, bu büyük gemiyi Venediklilere kaptırmamak için sıvı ateş ile yakmaya teşebbüs ettiler. Ancak Bizans'ın bu hamlesini tahmin eden Venedikliler, geminin yanmasını engellemek için sirkeye batırdıkları bezlerle bu teşebbüsü etkisiz hale getirmişlerdi. Daha sonra salimen kendi ülkelerine ulaşan Venedikliler, burada yeni bir filo oluşturmayı başarmışlardı. Bu filo ile de 1171-72 yıllarında Bizans'a karşı harekete geçmişlerdi. İlk saldırdıkları Euripos, içindeki Bizans garnizonunun direnmesi ile onlara geçit vermemiş, Venedikliler de Khikos Adası'na yönelmişlerdi. Ancak buradaki garnizon da takviye güçler almış ve Venediklileri başarısız kılmıştı. Venedikliler, burada büyük kayıplar vermişler ve gemilerine çekilmek zorunda kalmışlardı. İmparator Manuel ise bunlara karşı bir filo hazırlatarak, Khios Adası'ndan birkaç günlük mesafede yer alan Malea'ya yelken açılmasını emretmişti. Bu olaylar ise Abydos açıklarında yaşanmıştı. Ancak Venedikliler denizde bir meydan savaşına girmekten kaçınarak Bizans donanmasının önünden çekilmeyi tercih etmişlerdi. Bundan sonra da Manuel onları tahkir eden bir mektubu kendilerine göndermiş ve Venediklilerin görkemli Bizans imparatorluğu ile boy ölçüşebilecek kapasiteye sahip olmadığını söyleyerek onlara meydan okumuştur. Venedikliler ise Bizans donanması ile kapışacak bir deniz gücüne sahip olmadıkları için deniz korsanlığı yapıp Bizans'a zarar verme siyaseti gütmüşlerdi.⁵³

5. İtalyan Şehir Cumhuriyetleri Rekabeti ve Abydos

Bizans-Venedik ilişkilerinin ilk zamanlar (1084 ve sonrası) Güney İtalya ve Sicilya'daki Normanlara karşı deniz desteği alınmasıyla başladığı bilinmektedir. Bizans'ın bu süreçte Venedik'e verdiği kapitülasyonlar, daha sonra Pisa ve Cenevizlileri de kapsamıştı. İmparator Aleksios Komnenos zamanında verilen bu ticari ayrıcalıklar, Bizans ekonomisine zarar verdiği gibi halkın da protestosuna neden olmuştu.⁵⁴ Marmara ve Ege'nin önemli bir geçiş noktası olan Abydos, İtalyan denizci devletleri arasındaki rekabetin de merkeziydi. Haçlı seferleri esnasında Venedik, Ceneviz ve Pisa; Çanakkale Boğazı üzerinden de rekabetlerini devam ettirmişlerdi. Venedikliler 1187 yılında İmparator II. Isaacos Angelos (1185-1195) ile bir anlaşma yaparak Abydos'taki gemileri ve askerleri de dâhil olmak üzere Bizans'a askerî destek vaat etmişlerdi. 1194 yılında bir Pisa filosu Abydos'a gelmiş ve Bizans'a ait olan bu önemli ticaret limanını yağmalamıştı. Ancak İstanbul'daki ticarî ayrıcalıklarından olacakları endişesi ile Pisa kolonisi şefleri korsanlık yapan soydaşlarını paylayarak bu olumsuz durumu ortadan kaldırmışlardı.⁵⁵ Bu olaylar yatışınca bu kez Pisa ile Venedik arasında bir rekabet başlamış, 1195'te Adriyatik'teki mücadeleyi Venedikliler kazanmışlardı. Bu başarıya rağmen Venedik Doğu, Ege'de bir Pisa misillemesinden endişe ederek Abydos'ta bekleyen ihtiyat kuvvetlerini teyakkuza geçirme gereği hissetmişti.⁵⁶

Paleologoslar döneminde Bizans'ın zaafından istifade eden Venedik ve Ceneviz cumhuriyetleri, Doğu ticaretinden daha fazla pay kapmak için mücadelelerini devam ettirmişlerdi. XIII. asır sonları Çanakkale'yi geçen Venedikliler ile İstanbul'a hâkim olan Cenevizliler arasında bazı çarpışmalar vuku bulmuştu. Bu mücadeleye bir müddet sonra Paleologoslar'ın yardımına gelen Roger de Flor kumandasındaki paralı Katalan birliği de dâhil olmuştu. Bir müddet sonra kontrolden çıkan bu Katalan birliği daha sonra Abydos ve Gelibolu'yu zapt etmişlerdi. 1305 yılında taşkınlıkları iyice artan Katalan birliği, kumandanları

⁵³ Ioannes Kinnamos, *Historia*, 203-205; Chalandon, *Les Comnenes*, 2/584-591; M. Angold, *Byzantine Empire, 1025-1204: A Political History* (London: Longman Publication, 1984), 196-203.

⁵⁴ Işın Demirkent, "1082-1302 Yılları Arasında Bizans-Venedik İlişkileri", *Tarih Dergisi* 36 (2000), 137-154.

⁵⁵ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 255, 265.

⁵⁶ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 259.

Roger de Flor İmparator II. Andronikos Palailogos'un (1282-1328) emri ile ortadan kaldırılınca, Bizans'a harp ilân etmişlerdi.⁵⁷ Bu sıkıntılı durumdan Cenevizliler'in yardımına müracaat eden Bizans, onların desteğine rağmen Abydos'un karşı kıyısındaki Gelibolu'yu ele geçirememişlerdi. Sonunda Katalanlar 1311'de Yunanistan'a çekilince Gelibolu da Bizans'a ve Cenevizliler'e kalmıştı.⁵⁸ Bütün bu olaylar da Abydos'un hâkimiyet mücadelelerinde oynadığı rolü açıkça ortaya koymuştur. Diğer yandan artık Abydos, bir müddet sonra Ceneviz gemileri ile Gelibolu'ya taşınmaya başlayan Osmanlı Türkleri ile yeni bir safhaya girecek, Türklerin kontrolünde yoluna devam edecektir.

Sonuç

Dünyanın en önemli su yollarından Çanakkale Boğazı'na Abydos Boğazı da denilir. Boğazın en dar kısımlarından birinde yer alan Abydos, Anadolu yakasından Gelibolu'ya geçişin de önemli duraklarından birisidir. Bu yüzden de İlk Çağ'da Perslerden Spartalılara, Makedonyalılardan Romalılara kadar pek çok ordunun geçiş güzergâhı olmuştur. IV. yüzyıldan itibaren Bizans idaresi ile tanışan Abydos, yapılan tahkîmatlarla emniyet altına alınmaya çalışılmıştır. VII. ve VIII. yüzyılda bu engelleri aşan Arap fatihler, Abydos'tan geçerek İstanbul'u üç kez muhasara etmişlerdir. 716'da yapılan son sefer esnasında Abydos'a yaptırılan bir mescid, o günlere tanıklık etmektedir.

Abydos bundan sonra bir müddet sakin günler geçirse de XI. yüzyıl sonlarında hareketli olaylarla tarihin akışının değiştirilmesine şahit olmuştur. İzmir ve civarına hâkim olarak İstanbul'u tehdit eden Çavuldur Türkmenleri'nden Çaka Bey, Bizans İmparatorluğu için büyük bir tehdit oluşturmuş, Peçenek Türkleri ile de birleşerek imparatorluğu büyük bir korkuya düşürmüştür. İmparator Aleksios Komnenos, Peçenekleri Kumanlar ile bertaraf ederken Çaka Bey için de Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarşlan'ı kullanmıştır. Onu Çaka'nın asıl kendisi için bir tehdit unsuru olduğuna inandıran Aleksios, Selçukluları kışkırtmayı başarmıştır. Çanakkale'nin Anadolu yakasını kaybetmemek ve güçlenen bir rakibinden kurtulmak isteyen Kılıcarşlan, Abydos'ta yapılan görüşme esnasında Çaka'yı öldürerek Türklerin yaklaşık iki buçuk asır Boğaz'dan Rumeli'ye geçme şanslarını da ortadan kaldırmıştır.

Bu olaydan hemen sonra başlayan Haçlı seferleri esnasında Abydos, önemli olaylara şahitlik etmiştir. Özellikle ikinci ve dördüncü Haçlı seferleri esnasında Alman Haçlılarını ve Venedik-Lâtin kalabalığını ağırlamıştır. Bu süreç Alman Kralı III. Konrad'ın Abydos civarında yaşadığı zorlukları ve Lâtinlerin bu stratejik şehre hâkim olma serüvenlerini de en iyi şekilde anlatmıştır. 1169'da Selahaddin Eyyûbî'nin Mısır'a hâkim olma sürecinde de karşımıza çıkan Abydos, bir Bizans donanmasının Dimyat'a doğru yelken açmasını izlemiştir.

Ticaretin de kalbinin attığı bir yer olan Abydos'a Ceneviz, Pisa ve Venedik gibi İtalyan şehir cumhuriyetleri de sahip olmak istemişlerdir. Haçlılar 1204'te İstanbul'da bir Lâtin Devleti kurmadan önce Pisa ile Venedik Abydos civarında hâkimiyet mücadelesine girmişler, Bizans İmparatorluğu'nun yeni sancılara gebe olduğunun da habercisi olmuşlardır. 1261'de İstanbul'u Lâtinlerden geri almayı başaran Bizans, İstanbul'da Cenevizlilere yeni haklar bahşederken, Venedikliler de Abydos'taki çıkarlarını korumak için mücadele etmişlerdir. Bu sürece bir müddet sonra Palekanon Savaşı'nda Osman Gazi'ye yenilen Bizans'ın davet ettiği Katalan paralı

⁵⁷ G. Schulumberger, *Expedition des Almugavares ou Routiers Catalans en Orient de l'an 1302-1311* (Paris: Plon-Nourrit, 1924); Ramon Mutaner, *Chronica*, nşr. Goodenough (Liechtenstein: Kraus Reprint, 1967), 378; Robert Hughes, *The Catalan Expedition to the East, from the Chronicle of Ramon Muntaner* (Woodbridge, UK: Boydell, 2006), 25 vd.; David Jacoby, "Catalans, Turcs et Venitiens en Romanie (1305-1332): Un Nouveau Temoignage de Marino Sanudo Torsello", *Studi Medievali* 15 (1974), 217-261.

⁵⁸ Şehâbeddin Tekindağ, "Çanakkale", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/341-42.

askerleri de dâhil olmuşlar, Abydos yeni gerginliklerle yoluna devam etmiştir. Bu sancılı süreç de Osmanlı akıncılarının Rumeli'ye geçiş süreçlerine olumlu katkı sunmuştur.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târîhi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Andrea, Alfred J. "Adam of Perseigne and the Fourth Crusade". *Cîteaux* 36 (1985), 21-37.
- Angold, M. *Byzantine Empire, 1025-1204: A Politic History*. London: Longman Publication, 1984.
- Angold, Michael. "The Road to 1204: The Byzantine Background to the Fourth Crusade". *Journal of Medieval History* 25 (1999), 257-278.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Armstrong, Karen. *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Anchor Books, 2011.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ashcroft, Jeffrey. "Konrad's Rolandslied, Henry the Lion, and the Northern Crusade". *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986), 184-208.
- Ashley, James R. *The Macedonian Empire: The Era of Warfare Under Philip II and Alexander the Great, 359-323*. London: Paperback, 2004.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Avcı, Casim. "Müslüman Arapların İstanbul Seferleri". *2005-2006 Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*. 108-115. İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2007.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006.
- Bean, G. E. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. ed. Richard Stillwell. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Brand, Charles M. "The Turkish Element in Byzantium, Eleventh/Twelfth Centuries". *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989), 1-25.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cahen, Claude. *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2014.
- Chalandon, Ferdinand. *Les Comnenes*. Paris: Picard, 1900.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Constable, Giles. "The Second Crusade as Seen by Contemporaries". *Traditio* 9 (1953), 213-279.
- "The Defence of Byzantine Anatolia During the Reign of Irene (780-802)". *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, ed. Stephen Mitchell (1983), 219-236.
- Demirkent, Işın. *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Dmitriev, Sviatoslav. *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Yevâkît ve'd-Darb fî Târih-i Haleb*. b.y., y.y., ts.
- Eleanor of Aquitaine, Lord and Lady*. ed. Bonnie Wheeler-John Carmi Parsons. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Emecen, Feridun. "Gelibolu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Freed, John B. *Frederick Barbarossa: The Prince and the Myth*. London: Yale University Press, 2016.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Geneakoplos, Denos J. "Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration, The Battle of Pelagonia". *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1956), 101-141.
- Geoffroi de Villehardouin. *Konstantinopolis'te Haçlılar*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Gförer, A. "Kaiser justinian I.". *Byzantinische Geschichten* (Graz: Ostgotenherrschaft, 1873) 2/315- 401.
- Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of Roman Empire*. London: J. M. Dent & Company, 1962.
- Gordlevski, V. A. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hansen, Mogens Herman - Nielsen, Thomas Heine. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hendrickx, Benjamin. "Constantinople, Latin Empire of". *Crusades an Ancylopedia*, 279-285. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hiestand, Rudolf. "'Kaiser' Konrad III., der zweite Kreuzzug und ein verlorenes Diplom für den Berg Thabor". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979), 82-126.
- Hitti, Philip K. *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan, 1951.
- Hodgson, Natasha R. *Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*. Nottingham: The Boydell Press, 2007.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Honigmann, Ernst. *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*. çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970.
- Hoog, Armand. *Dominique Par Eugene Fromentin de Cluny a Paris*. Paris: Edition de Cluny, 1937.
- Hopkinson, Neil. "Hero and Leander". *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hughes, Robert. *The Catalan Expedition to the East, from the Chronicle of Ramon Muntaner*. Woodbridge, UK: Boydell, 2006.
- Ioannes Kinnamos. *Historia*. çev. Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- Demirkent, Işın. "1082-1302 Yılları Arasında Bizans-Venedik İlişkileri". *Tarih Dergisi* 36 (2000), 137-154.
- İbn Asâkir. *Tarîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr. *Muhtasarü Târih-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr: M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Ezrâk. *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi*. çev. Ahmet Savran. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1992.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekir Ahmed. *Kitâbü'l-Büldân*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- İbnü'l-Kalanisî. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- İdrîsî, Şerîf. *Nüzhetü'l-Müştâk fî'htirâki'l-âfâk, La Geographie d'Edrisi*. çev. Pierre-Amedee Jaubert. Paris: Philo Press, 1975.
- İlgürel, Mücteba. "Çaka Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Jacoby, David. "Catalans, Turcs et Venitiens en Roumanie (1305-1332): Un Nouveau Temoignage de Marino Sanudo Torsello". *Studi Medievali* 15 (1974), 217-261.
- Kagan, Donald. *The Fall of the Athenian Empire*. N.Y: Cornell University Press, 2013.
- Karakuş, Nadir. "Abbasî Halîfesi ve Frenk Hükümdarı Büyük Karl İlişkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32, (2017), 463 - 486.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Korkmaz, Şerif. "Lapseki Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerine Bazı Tespitler ve Değerlendirmeler". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 16/24 (2018), 289-320.
- Kurat, Akdes Nimet. *Çaka, Orta Zamanda İzmir ve Yakınındaki Adaların Türk Hâkimi*. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1936.
- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London: Independently Published, 1898.
- Leveniotis, Georgios A. *Abydos of Hellespont and Its Region*. Thessaloniki: Vantias, 2017.
- Lock, Peter. *The Franks in the Aegean, 1204-1500*. London: Longman, 1995.
- Madden, Thomas F. "Vows and Contracts in the Fourth Crusade: The Treaty of Zara and the Attack on Constantinople in 1204". *International History Review* 15 (1993), 441-468.
- Madden, Thomas F. *Enrico Dandolo and the Rise of Venice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- Makrizî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Malamut, Elisabeth. "Can We Refer to a Concerted Action among Caryces, Rapsomates and the Emir Tzachas between A.D. 1091 and 1093?". *Byzantion* 70 (2000), 122-134.
- Martindale, Jane. "Eleanor of Aquitaine". *Richard Coeur de Lion in History and Myth*. 17-50. ed. Janet Nelson. London: King's College London Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1992.
- Mayer, Hans Eberhard. "The Beginnings of King Amalric of Jerusalem". *The Horns of Hattin*. 121-135. ed. Benjamin Z. Kedar. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1992.
- Mutaner, Ramon. *Chronica*. nşr. Goodenough. Liechtenstein: Kraus Reprint, 1967.
- Niketas Khoniates. *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Odo de Deuil. *The Journey of Louis VII to the East*. nşr. çev. V. G. Berry. New York: Columbia University Press, 1948.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Otto van Freising. *The Deeds of Frederick Barbarossa by Otto of Freising and his Continuator*. çev. C. C. Mierow. New York: Columbia University Press, 1953.
- Phillips, Jonathan P. *The Second Crusade: Extending the Borders of Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2007.

- Pryor, John H. "The Venetian Fleet for the Fourth Crusade and the Diversion of the Crusade to Constantinople". *The Experience of Crusading, Western Approaches*. 103-123. ed. Marcus Bull-Norman Housley. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Queller Donald E. - Day, Gerald W. "Some Arguments in Defense of the Venetians on the Fourth Crusade". *American Historical Review* 81 (1976), 717-737.
- Schmandt, Raymond H. "The Fourth Crusade and the JustWar Theory". *Catholic Historical Review* 61 (1975), 191-221.
- Schulumberger, G. *Expedition des Almugavars ou Routiers Catalans en Orient de l'an 1302-1311*. Paris: Plon-Nourrit, 1924.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. Kahire: Matbaatü's-Serkîs, 1930.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zehab fî Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Smith, William. *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston: Little, Brown and Co., 1867.
- Steven, Runciman. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Strauss, Barry S. *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece - and Western Civilization*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk. (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Tekindağ, Şehâbeddin. "Çanakkale", *İslam Ansiklopedisi*. 3/341-342. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Theophanes. *The Chronicle of Theophanes*. çev. Hurry Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Tuncel, Metin. "Çanakkale". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesî (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Üsame b. Münkız. *Kitâbü'l-İ'tibâr*. çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Westlake, H. D. "Abydos and Byzantium: The Sources for Two Episodes in the Ionian War". *Museum Helveticum, Schwabe AG Verlag*, 42 (1985), 313-327.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Wolff, Robert. L. "Baldwin of Flanders and Hainaut, First Latin Emperor of Constantinople: His Life, Death and Resurrection, 1172-1225". *Speculum* 27 (1955), 281-322.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Eymen el-Utûm'un Sâhirun ev Mecnûn Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Fatih YAVAŞ ^{ID}

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A.K. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Lecturer PhD, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1298-4532> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
fatih.yavas@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 13.02.2024 Kabul: 05.06.2024 Yayın: 30.06.2024</p> <p>Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Roman, Eymen el-Utûm, Sâhirun ev Mecnûn, Mütenebbî.</p>	<p>Roman, duygu ve düşüncelerin aktarımında başvurulan en muteber edebî ürünlerden biridir. Bu sanatın alt türleri içerisinde kurguyla gerçeğin iç içe geçtiği biyografik romanlar da bulunmaktadır. Okuyucuyu roman kahramanı hakkında bilgilendirmeyi amaçlamasının yanında yazara roman kahramanı üzerinden kendi subjektif gerçekliğini ifade etmeye imkân tanınması bakımından biyografik romanlar, en elverişli mesaj aktarım araçlarından biridir. Günümüz Arap Edebiyatının önemli roman yazarlarından biri olan Eymen el-'Utûm'un Mütenebbî'nin hayat hikâyesini anlattığı Sâhirun ev Mecnûn adlı romanı da bu tür bir romandır. Arap şiirinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Mütenebbî'nin şiirleri sayısız araştırmaya konu olmasına rağmen söz konusu roman şairin hayatını bütüncül bir şekilde ele alıp okuyucuyu özellikle de Mütenebbî'nin duygu dünyasıyla buluşturarak daha yakından tanınmasını sağladığı için önemli bir eserdir. Romanın başkahramanı Mütenebbî'nin tarihsel gerçekliğinin, romancının zihnindeki özel gerçekliğinden süzülerek okuyucuyla buluştuğu eser; Mütenebbî'nin hayat hikayesini, şiirlerinin arkasındaki duygu ve anlam dünyasını başarılı bir şekilde yansıtmakla birlikte bozulan dirlik ve düzenin, hüküm süren zulüm ve fesadın izalesi noktasında Mütenebbî'nin şahsında bir başkaldırı hikâyesi olarak kurgulanmıştır. Bu açıdan söz konusu romanda Mütenebbî, şöhret ve iktidar tutkusuyla, enaniyeti ve kendini beğenmişliği ile kısacası zaaflarıyla değil yiğitlik timsali, sözünü sakınmayan, ilkeli ve dürüst, kendisinden ilham alınacak efsanevi bir şahsiyet olarak anlatılmıştır.</p>

The Technical and Thematic Analysis of the 'Thâkhirun av Majnûn' by Ayman al-Utûm

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 13.02.2024 Accepted: 05.06.2024 Published: 30.06.2024</p> <p>Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Novel, Ayman al-Utûm, Thâkhirun av Majnûn, Mutanabbî.</p>	<p>Novel is one of the most respected literary arts used to convey feelings and thoughts. Among the subgenres of this art, biographical are intertwined between fiction and reality. In addition to aiming to inform the reader about the hero of the novel, biographical novels are one of the most convenient means of conveying messages because they allow the author to express his own subjective reality through the hero of the novel. The novel 'Thâkhirun av Majnûn' written by Ayman al-Utûm, one of the important novelists of today's Arabic Literature, in which he tells the life story of Mutanabbî, is one of such novels. Although the poems of Mutanabbî, one of the leading figures of Arabic poetry, have been the subject of numerous studies, this novel is an important work because it deals with the poet's life in a holistic way and enables the reader to get to know him more closely, especially by introducing him to the emotional world of Mutanabbî. The work, in which the historical reality of Mutanabbî, the protagonist of the novel, meets the reader by filtering through the subjective reality in the novelist's mind, successfully reflects Mutanabbî's life story and the world of emotion and meaning behind his poems, and shows a rebellion in the person of Mutanabbî at the point of eliminating the disrupted peace and order, the prevailing oppression and corruption. It is constructed as a story of rebellion. Mutanabbî is described as brave, outspoken, principled and honest, virtuous, and a legendary figure, not with his passion for fame and power, his arrogance and conceit.</p>

Atıf/Citation: Yavaş, Fatih. "Eymen el-Utûm'un Sâhirun ev Mecnûn Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Akif* 54/1 (2024), 160-177. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.60>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

1930'larda Leonard Ehrlich, Lion Feuchtwanger, Thomas Mann, Robert Graves ve Irving Stone gibi roman yazarlarıyla edebiyat sahnesinde yer almaya başlamış olan biyografik roman, çağdaş veya tarihî bir kişinin hayatını kurgusal bir anlatımla aktaran kurgu-gerçek üzere kurulmuş bir roman türüdür.¹ Bu tür romanlarda asıl amaç ünlü ve başarılı kişinin hayat hikâyesi kanalıyla topluma olumlu değerler aşlamak, örnek alınabilecek ideal modeller ortaya koymaktır. Yazar, bu tür romanlarda kişinin gerçek hikâyesine bağlı kalmaya özen gösterirken aynı zamanda vermek istediği mesaja uygun olarak bazı seçme ve eklemeler de yapar.²

Ürdünlü şair ve yazar Eymen el-Utûm'un *Sahirun ev Mecnûn* adlı romanı da bu türden bir biyografik roman örneğidir. Roman birçoklarına göre Arap şiirinin zirve şahsiyeti kabul edilen, şiirleri sayısız araştırmaya konu olan Mütenebbî'nin (öl. 354/965) hayat hikâyesini konu edinmektedir. Eser ağırlıklı olarak Mütenebbî'nin ve diğer şahısların romanın baş aktörü olan Mütenebbî tarafından tanıtılması üzerine kurgulanmıştır.³ Eser, Mütenebbî'nin tarihsel şahsiyetinin romanın kurgusal yapısı içerisinde mezcilediği sanatsal üslubuyla, şairin iç dünyasına, eylem ve söylemlerinin perde arkasına ışık tutarak onu okuyucuya daha yakından tanıtmayı amaçlamaktadır. Roman, şairin doğumundan ölümüne kadarki hayatını 568 sayfada, 7 bölümde kronolojik bir biçimde anlatmaktadır. Kendi içinde 10 cüze taksim edilmiş olan her bölüm; o dönem içinde söylediği, o dönemdeki ruhsal durumunu yansıtan şiirlerinden birkaç beytin aktarımıyla başlamıştır. Metinlerin iç kısmında da bolca kullanılan şiirler, roman kahramanının diliyle yapılan psikolojik tahliller bu meşhur şairin şiirlerini yazarken hangi duyguları yaşadığı hususunda bu şiirlerin arka planına dair kıymetli çözümler içerir. Dolayısıyla kurgu tarafı bir kenara bırakılacak olursa romanı, Mütenebbî'nin şiirlerinin kabaca psikolojik çözümlemesi olarak da değerlendirmek mümkündür.

Romanın başkahramanı olan Mütenebbî hakkındaki malumat ve vesikaların bol miktarda bulunması, romanda çoğu zaman kurmaca öğelerin detaylarda ortaya çıkmasına, ana hikâyenin ise bilindik seyre muvafık bir şekilde aktarılmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte roman tarihî vesikalarla dolu belgesel formatında olmayıp okuyucuyu içine çeken aksiyonu bol bir kurgu filmi tadındadır.

Biyografik romanlar, her ne kadar romana konu olan kahramanın hayat hikâyesini anlatmayı amaçlasa da roman kurgusu içerisinde yazarının gerçeğini yansıtır ve roman kahramanına ait salt gerçeği aktarma iddiasını taşımazlar. Bu da bize roman yazarının sözcüğü karakteri romanına niçin taşıdığına dair sorular sormayı gerekli kılmaktadır. Zira roman bir kurgu ürünü olarak, yazarının niyetinden hâli değildir. Öyle anlaşılıyor ki yazar, Mütenebbî'yi kendi salt gerçekliğinden soyutlayıp onu haksızlıklara boyun eğmeyen, zulme ve fesada baş kaldıran yönleriyle, ilham alınacak efsanevi bir karakter olarak okuyucuya tanıtmayı hedeflemiştir. Nitekim günümüzde Müslüman devletlerin idaresinde görülen bozukluklar ve yanlışlıklar en önemlisi roman yazarının bu fikirleri nedeniyle hapse atılmış olması gibi saiklerin, romandaki hâkim temanın belirlenmesinde etkin bir rol oynadığı şeklinde bir tespit bulunmayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla romanın bütününde Mütenebbî'nin efsanevi bir kişilik olarak yüceltilmesinde onun haksızlıklara ve çarpıklıklara başkaldıran devrimci ve islahatçı yönü çok daha belirgin bir şekilde yansıtılmıştır. Bu durum, en azından bu roman

¹ Michael Lackey, *The American Biographical Novel* (New York: Bloomsbury Publishing, 2016), 1.

² Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 232-233.

³ Roman kahramanlarını tanıtmaya yönelik bk. Roland Bourneur - Real Quellet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 172-197.

özelinde edebî gayenin yanında romancının, İhvân-ı Müslimîn Cemiyetinin lider kadrosunda yer alan babasından miras aldığı davetçi yönüyle ilgili olduğunu düşündürmektedir.⁴

1. Romanın Teknik İncelenmesi

Roman farklı parçaların bir arada yer aldığı bir bütün olduğu için onun incelenmesi bu bütünü meydana getiren unsurların tek tek incelenmesini gerekli kılmaktadır.⁵ Bu nedenle araştırmaya konu olan roman; adı, şahıs kadrosu, olay örgüsü, zaman ve mekân vb. teknik unsurları itibariyle incelemeye tabi tutulacaktır.

1.1. Romanın Adı

Eymen el-Utûm'un romanlarında Kur'an etkisi çok barizdir. Neredeyse bütün romanlarının isimlerini Kur'an ayetlerinden seçen yazar Kur'an ayetlerine metin içerisinde de sıkça göndermelerde bulunur. Yazar, bu çalışmaya konu olan romanına da yine bir Kur'an ayetinden esinlenerek, Zâriyât Sûresi 52. âyetinden iktibasla, *Sâhirun ev Mecnûn* adını vermiştir. Eymen el-Utûm, Kur'an ayetlerinden iktibasla romanlarına isim verirken ayetin mazmununun romanın konusuyla irtibatlı olmasını dikkate alır. Yazarın ilham aldığı ayet, romanın konusu ve kahramanları aracılığıyla kendi anlam dünyasından taşarak yeni bir anlam boyutu kazanır. Nitekim çalışmanın konusunu oluşturan romanı da bu hususiyetinden uzak değildir. Utûm'un romanına esin kaynağı olan "Onlardan öncekilere hiçbir peygamber gelmemiştir ki, 'O bir büyücüdür' yahut 'bir delidir' demiş olmasınlar." meâlindeki Zâriyât Sûresi 52. âyeti, inkarcıların peygamberleri büyücü veya cinlenmiş olarak görmeleri neticesinde peygamberlerin vahiy olarak getirdiklerini reddetmelerine işaret etmektedir. Müşriklerin bu tutumu Cahiliye toplumunda şairlere ilişkin inanış ve kabuller dikkate alınmadan ilk bakışta tahkir ve tezyif amaçlı görülebilir. Ancak Kur'an'da "Biz ona şiir öğretmedik ona yakışmazdı da" (Yâsîn 36/69) ayetinde de görülen şiirle ilgili bu olumsuz ifade, daha ziyade onların tıpkı diğer şairlerde olduğu gibi, şair yakıştırmasında buldukları Hz. Peygamber'in cinleri vasıtasıyla görünmeyen alemle irtibatlı olduğuna dair toplumda kabul görmüş bir kanaatin reddine yöneliktir.⁶ Dolayısıyla Müşriklerin, üslubuyla kendilerini büyüleyen Kur'an ayetleri karşısında sergiledikleri bu tavır bir hakareti değil aksine bir hayranlığı ifade etmektedir. Eymen el-Utûm'un da romanında Arap şiirinin en büyük temsilcilerinden biri olan Mütenebbî'yi konu edinirken bu kadim inanıştan esinlendiği görülmektedir. Şöyle ki "büyücü veya cinli" ifadesini romanına isim yapmak suretiyle o; Mütenebbî'nin, şairlerin Cahiliye toplumunda gördüğü değer ve yüceliğe işaret etmek istemiştir. Nitekim bu düşünceyi destekleyen en önemli unsur şairin doğumunu konu alan romanın ilk sayfalarında net bir şekilde görülmektedir. Cinlerin, doğumunu ve terbiyesini kendi uhdelerine aldığı Mütenebbî ile ilgili tasarruflar ilk başta cinler arasında tartışmalara neden olmuş, cinlerin lideri olan Anyan şu sözleriyle onları ikna etmiştir:

⁴ Eymen el-Utûm'un hayatı ve romancılığına dair bk. Yamân Kashto, *Tekniyyâtu's-Serd fî Rivâyâti'l-Kâtib "Eymen el-Utûm"* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Salih Zor - Adnan Arslan, "Modern Arap Romanı Araştırmalarına Dair Bir Öneri Çalışması", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2021), 158-160; Muhammed İkbâl Sevgili, *Eymen el-Atûm'un Romanlarında Kur'an Etkisi* (Batman: Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 9-52; Selma Aydın, *Cezaevi Edebiyatı Bağlamında Eymen el-Utûm'un "Yâ Sâhibey'is-Sicn" Adlı Romanın Yapı ve İçerik Bakımından İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 19-30. Kendisi de bir şair olan Utûm günümüzde Mütenebbî'nin divanını sosyal paylaşım sitesinde yetkin bir şekilde şerh etmektedir. bk. 'Utûm, Eymen. "Kursiyyu'l-Mutenebbi (Şerh-u Divanu'l-Mutenebbi) Halaqa (1)", *Youtube* (7 Eylül 2020).

⁵ Ahmet Yıldız, "Abdulvehhâb 'İsâvî'nin ed-Divânü'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2021), 71.

⁶ Câhiliye müşriklerinin şiire ve şairlere bakışına dair bk. *Kuran Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 4/509.

“Ey hasetçiler bu dediğimi anlayacaksınız. Siz onun ömrünün uzun olmasını, bizim ömrümüzün uzunluğu anlamına geldiğini bilmiyorsunuz. Sizler verdiğimiz gibi aldığımızı anlamıyorsunuz. Eğer sizin hayatınız olduğu şekilde sürse fanilik kurdu onu kemirip bitirecektir. Ona gelince, sizden alınanlar ölçüsünde onunki tamama erecektir.”⁷

Cinlerin kralına ait yukarıdaki konuşma, Mütenebbî'nin doğaüstü güçler tarafından desteklenmiş yani cinlenmiş olduğuna vurgu yaptığı gibi cinler arasındaki ihtilaf da Allah ile melekler arasındaki Adem'in yaratılışıyla ilgili ortaya çıkan diyalogları anımsatmaktadır. İlgili ayetlerde (Bakara suresi 30-34) meleklerin “Yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökcek birini mi yaratacağın” şeklindeki sorularına Allah'ın, “Sizin bilmediğinizi ben bilirim” şeklindeki cevabını anımsadığımızda Utûm'un Kur'an kıssalarını romanlarında başarılı bir şekilde işlediği gerçeği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Örneğin cinlerin kralı konumunda bulunan Anyan'ın Mütenebbî'ye Ahmed ismini verdikten sonra “söyle ey Ahmed” demesi, onun da şiirini okuması neticesinde bütün cinlerin secdeye kapanması şeklindeki söz konusu anlatı, bütünüyle Adem'in Kur'an'daki yaratılış hikayesini andırmaktadır. Aynı şekilde Mütenebbî şiir okurken cinlerin gelip Mütenebbî'nin dizelerine kulak kesilmesi, cinlerin okunan Kur'an ayetlerini büyük bir hayranlıkla dinlediklerini anlatan Kur'an haberiyle birebir örtüşmektedir.

1.2. Şahıs Kadrosu

Roman kurgusunun önemli bir parçasını şahıs kadrosu oluşturur. Bunlar romanda etken veya edilgen konumda bulunabilir.⁸ Gerçek dünyadaki insanı, romanın kurgu dünyasına taşımak yetenek isteyen bir faaliyettir ve bu faaliyet hemen her romancının felsefesine, bakış açısına, nihayetinde yazarlık yeteneğine göre bir işlev ve işlerlik kazanır.⁹ *Sâhirun ev Mecnûn* romanında olaylar, romanın başkahramanı olan Mütenebbî merkezinde cereyan etmektedir. Dekoratif kahraman denilebilecek tali kişilikler ancak Mütenebbî'nin nasıl biri olduğunun anlaşılması noktasında işlev görmektedir. Romanın şahıs kadrosunu Mütenebbî'nin yanında olanlar ya da karşısında duranlar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Kendisine düşman olmuş kişilere olay örgüsü içerisinde çok fazla söz hakkı verilmemiş, hadiseler genellikle Mütenebbî nazarından bakılmıştır.

Romanda birçok karakter yer almakla birlikte bu bölümde Mütenebbî'nin hayatına etkisi itibarıyla ön plana çıkmış karakterlere değinilecektir.

Nine: İnsanlar içinde Mütenebbî üzerinde olumlu anlamda en çok etki bırakan kişiliktir. Cinlerle irtibatlı, doğaüstü güçlere sahiptir, gaybî haberler verir. İlk mürebbiyesi, koruyucusu, hayatı boyunca elini Mütenebbî'nin üzerinden çekmeyen, ölümünden sonra da Mütenebbî'nin kendisini büyük bir özlem ve sevgiyle yad ettiği insandır.

Baba: Mütenebbî'nin hayatında bazen ortaya çıkıp bazen kaybolan, yarı gerçek yarı hayalî ama eli hep oğlunun üstünde olan karakterdir. Oğlu gibi kendisinin de cinnî olduğunu söyler. O da ninesi gibi doğaüstü güçlere sahip biri olarak gaybî alemlerle irtibat halindedir. Fiziken imkânsız yolculuklarla oğlunu diyar diyar gezdirip o diyarların önceki sakinleriyle oğlunu tanıştırır. Oğlunu zamanın güçlüklerine karşı dayanıklı kılmak için çoğu zaman tek başına bırakır.

Anyan: Mütenebbî'yle özel olarak ilgilenen ve cinler içinde ona yardımcı olmak konusunda tereddüdü olanları ikna eden karakter olup cinlerin kralıdır.

⁷ Eymen el-'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn* (Beyrut: el-Müessetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2023), 10.

⁸ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 142; Ali Eminoğlu, “Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağîrun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 150.

⁹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), 70.

Muhassed: Mütenebbî'nin oğludur.

Zevce: Mütenebbî, ninesinin zorlamasıyla evlendiği için ilk zamanlar eşine karşı olumlu veya olumsuz herhangi bir duygu beslememiş, fakat zamanla kendisini sevip bağlanmış ölümü Mütenebbî'yi derinden sarsmıştır.

Seyfüddevle el-Hamdânî (öl. 356/967): Halep merkezli Hamdânî hanedanlığının lideridir. Birçok emir ve yöneticiye methiye düzmesine rağmen Mütenebbî'nin samimi bir dostluk ve içten gelen bir sevgiyle şiirler yazmış olduğu belki de tek hükümdardır. Sarayda Mütenebbî'ye düşmanlık besleyenlerin kışkırtmalarının, manipülatif davranışlarının etkisi altında kalarak Mütenebbî'nin yüzüne hokka fırlatır. Bu nedenle kendisini terk eden şairi hayatı boyunca hep arar, gönderdiği elçilerle geri döndürmeye çalışır, fakat muvaffak olamaz.

Havle: Seyfüddevle'nin kızkardeşi olup Mütenebbî'nin büyük bir hayranıdır. Mütenebbî de onun güzelliğinden ve fesahatinden çok etkilenir. Eşinin ölümünden sonra ilk defa bir kadına karşı sevgi hisleri besler. Seyfüddevle'den ayrıldıktan sonra şairin en büyük özlemi haline gelir, ölümüyle Mütenebbî'yi hüznünlere boğar.

Fârâbî (öl. 339/950): Mütenebbî'nin kendisiyle Seyfüddevle'nin sarayında tanıştığı, bilgisi ve feraseti ile Mütenebbî'nin hayranlığını kazandığı, kendisinden felsefe ve mantık dersleri aldığı, zahit ve hikmet ehli zat. Mütenebbî'ye şiirlerinin ebedî olmasını istiyorsa onları hikmetle süslemesini tavsiye eden büyük bilge.

İbn Cinnî (öl. 392/1002): Seyfüddevle'nin meclislerinde Mütenebbî'nin yanında yer alan dil âlimidir. Halep'te başlayan aralarındaki dostluk ömür boyu sürmüştür. Mütenebbî şiiriyle ilgili sarf ve nahve dair soru soranları İbn Cinnî benim şiirimi benden daha iyi bilir diye kendisine yönlendirmiştir.

Ebû Firâs el-Hamdânî (öl. 357/968): Seyfüddevle'nin amcazadesi, şair savaşçı. Mütenebbî'nin varlığından ve Seyfüddevle'nin nezdinde gördüğü itibardan son derece rahatsız bir kişiliktir. Havle'nin Mütenebbî ile olan yazışmalarını gerekçe göstererek onun öldürülmesini talep eder. Mütenebbî'nin Seyfüddevle'nin huzurunda okuduğu şiirlerde birtakım dokundurmalara ve kendisini övgü içeren beyitlere yer vermesi nedeniyle emire hakaret ettiği ileri sürerek sürekli ona karşı kışkırtır.

İbn Hâleveyh (öl. 370/980): Seyfüddevle'nin sarayında Mütenebbî'ye karşı olan oluşum içinde yer alan, Mütenebbî'nin şiirinde dil hataları yaptığını söyleyen dil âlimidir.

Kâfûr (öl. 357/968): Seyfüddevle ile savaşmış ve bu savaşların birçoğunda Seyfüddevle'yi mağlup etmiş İhşîdilerin lideridir. Mütenebbî'nin Seyfüddevle ile yollarını ayırdıktan sonra onun şiirdeki kudretinden faydalanmak için şairi Fustat'a davet eder. Mütenebbî de hayatı boyunca peşinden koştuğu güç ve iktidara kavuşabilmek, Salda valisi olabilmek için ona kerhen methiyeler yazar. Fakat samimi olmayan, çıkar ilişkisi üzerine kurulu bu birliktelik kısa sürede bozulur. Kâfûr Mütenebbî'yi göz hapsine alıp hatta onu zehirleyerek öldürmeye çalışırken Mütenebbî de ondan kaçmanın yollarını arar. Sonunda efsanevi bir kaçışla arkasından ağır bir hiciv yazarak ondan kurtulmaya muvaffak olur.

Ali b. Hamza (öl. ?/?): Mütenebbî'nin Mısır'dan Kâfûr'un elinden kaçıp Kûfe'ye tekrar geldiğinde şiirlerini baştan sona kayda geçirmiş ravisi, sadık yoldaşdır.

Mesud: Mütenebbî'nin sadık hizmetçisi.

1.3. Vakıa/Olay Örgüsü

Olay örgüsü olayların sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlatılmasıdır.¹⁰ Olay örgüsü esas karakteri itibarıyla taklit ve yansıtma eylemleriyle biçimlenen masal, hikâye ve roman gibi anlatıma dayalı türlerin vazgeçilmez unsurudur. Vakıa, anlatı sisteminin ruhu olup vakıasız bir anlatı sistemi düşünülemez.¹¹ *Sâhirun ev Mecnûn* romanının olay örgüsü romandaki her biri müstakil bir bölüm olarak ele alınan yedi bölümde yer almaktadır.

1.3.1. Ahmed'ine Övgüyle (h. 303-312)

Mütenebbî'nin cinlerin de hazır bulunduğu doğum hadisesiyle başlayan romanın ilk bölümü ninesinin gözetimi altında geçen Kûfe'deki çocukluk yıllarından bahsetmektedir. Alt tabakaya mensup, babası su satıcısı olan fakir bir ailenin çocuğu olarak okulda uğradığı hakaret ve hor görülmeler Mütenebbî'nin ruhunda ilk öfke ve yükselme ateşini tutuşturur. Karmatî istilası sonucunda babasıyla birlikte Kûfe'yi terk eder ve onunla tayy-i zaman tayy-i mekân kabilinden olağanüstü yolculuklar yapar. Semave Çölü'nde bedevilerin içinde kaldığı iki yıllık süre zarfında dil yeteneğini geliştirir, at binmeyi ve kılıç kullanmayı öğrenir.

1.3.2. Zamanın Felaketleri ve İsyan (h. 313-319)

Karmatîlerin Kufe'yi ikinci kez yağmalamasından sonra babasıyla Bağdat'a gider ve Ebû Ali el-Kâlî (öl. 356/967), İbn Düreyd (öl. 321/933), Niftaveyh (öl. 323/935), İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) gibi âlimlerden lugat, nahiv ve şiir öğrenir. Gezgin bir şair olarak Rakka, Menbic, Trablus, Lazkiye, Antakya'ya uğrayıp bu şehirlerin eşrafına basit meblağlar karşılığı şiirler yazar. Hak ettiğini düşündüğü değerini kendisine verilmemesinin de hıncıyla bozuk düzenin sorumlusu olarak gördüğü iktidara karşı ders verdiği öğrencileri ve iyi ilişkiler kurduğu bedevi Arap kabileleri ile isyana kalkışır fakat bu kalkışma kısa süre içinde bastırılır ve hapse atılır.

1.3.3. Zindanda (h. 320-322)

Asıl ismi Ahmed olan şairin Mütenebbî lakabıyla şöhret bulması, peygamberlik iddiasında bulunduğu şeklinde asılsız bir propaganda ile bastırılan isyan sonrası bu ismin üzerinde asılı kalmasıyla gerçekleşir. Humus'un zindanlarında çok zor iki yıl geçirir. Valinin oğlu affını isteyen bir kaside yazmasını ona salık verir. Kasideyi yazınca Humus'u terk etmek koşuluyla affedilir.

1.3.4. Dünyaya Açılmak ve Anneye Dönüş (h. 323-336)

Hapisten çıktıktan sonra öncesinde kendilerinden izzet ve ikram gördüğü Tenûhî ailesinin yanına gitmek için Lazkiye'ye yönelir. Nitekim Muhammed b. İshak et-Tenûhî (öl. 354/965) kendisini himaye edip ihtiyaçlarını görür. Söylemediği bir şeyi söylemiş gibi aktaran hasetçilere inanması nedeniyle Tenûhî'ye kırılır ve ona sitem dolu bir şiir yazarak Lazkiye'yi terk edip Tarsus'a geçer. Tarsus emiri Muhammed b. Zürayk'e (öl. ?/?) şiir yazar, fakat aradığını orada da bulamayıp daha önce iyi ilişkiler kurduğu Kahtânîlerin bulunduğu Menbiç'e rotasını çevirir. Orada kabile çocuklarına bir müddet şiir okutur. Beklediği ilgi alakayı göremeyince orayı da terk eder. Bu dönemde Ali b. Mansur'a (öl. ?/?) yazdığı methiye nedeniyle kendisine 1 dinar ücret verilir ve kaside bu isimle şöhret bulur. Hayal kırıklığına uğramış, üzgün, yorgun ve öfkeli bir ruh haliyle ninesinin yanına, doğup büyüdüğü Kûfe'ye dönmeye karar verir. Kûfe'de bıkkınlık veren, durağan iki yılın ardından yeni maceralara atılır. Ninesinin ısrarıyla evlenir ve karısı ile Şam'a gitmek üzere 327 yılında Kûfe'yi terk eder. Evlilik Mütenebbî'ye bereket ve refah getirir. Daha önce söylediği kasidelerden birkaç dirhem ve dinar kazanan şair, Ömer b. Süleyman eş-Şarabî'ye (öl. ?/?) söylediği methiyesinden 1000 dinar kazanır. 328 yılında

¹⁰ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Birlik Yayınları, 1984), 87.

¹¹ Tekin, *Roman Sanatı*, 62.

Muhassed adında bir oğlu olur. Şam'a gitmeden önce çölde yorucu yolculuklar yapar. Lübnan'a uğrar, Ebu Ali el-Evrâcî'ye (öl. ?/?) misafir olur, ona şiirler yazar. İlgi ve itibar görür, bir müddet yanında kalır ta ki hasetçilerin yalanlarından bıkana kadar... Sonra şöhretini duyduğu Bedr b. Ammar isminde Arap bir emirin yanına Filistin'e gitmek için yola koyulur. Burada da aynı akıbetle karşılaşır ve bu sefer Cereş'a, İbn Kerevves'e yüzünü çevirir. Burada da yazdığı şiir nedeniyle emirin öfkesini çeker ve öldürüleceğini haber alarak oradan kaçır ve Şam'a döner. Şam'a geldiği 333 yılında şehri İhşîdîlerin saldırısı altında bulur. Şam'da hüküm süren Hamdânîlerin lideri Seyfûddeve İhşîdîlere yenilerek Halep'e çekilmek zorunda kalır. Süregelen kaos nedeniyle ailesiyle birlikte tekrardan Antakya'ya doğru yola çıkar. Burada Ebü'l-Fadl el-Antakî'ye (öl. ?/?) şiirler söyler. Antakya'da iken 335 yılında ninesinden kendisini ölmeden önce son bir kez görmek istediğini belirten mektup alır. Ailesini Antakya'da bırakıp Kufe'ye döner. Şehre girişinde Karmatiler şehre girişine izin vermeyeceklerini söyleyerek ondan bir müddet Bağdat'ta kalmasını isterler. Bu esnada ninesine Mütenebbî'nin öldüğü haber verilir. Durumu öğrenen Mütenebbî ninesine bir mektup yazıp kendisinin ölmediğine, Bağdat'ta kendisini beklediğine dair haber gönderir. Ninesi mektubu okuyunca ölüm vaki olur. Eşine ve çocuğuna dönmek için Antakya'ya doğru yola koyulur. Remle'de ailesiyle buluşur, hastalanan eşi burada vefat eder. Seyfûddeve'nin Antakya valisi Ebü'l-Aşâir el-Hamdânî (öl. ?/?) kendisini himaye eder. İhşîdîlere karşı onunla savaşır. Ebü'l-Aşâir şairliğinden ve yiğitliğinden övgüyle söz ettiği Seyfûddeve'ye takdim etmek üzere Mütenebbî'yi yanına alıp beraber Halep'e giderler.

1.3.5. Seyfiyyât (h. 337-346)

Mütenebbî, Seyfûddeve'ye kendisinden önce 30 emire 40'tan fazla methiye yazdığını, hiçbir zaman el etek öpmediğini belirterek şiirini yanında oturarak okumak istediğini, o istediğinde değil kendi istediğinde şiir söyleyeceğini ve bunun için yılda 3000 dinar alacağını kabul ettirerek Seyfûddeve'nin şairi olur. İlme ve alimlere büyük değer veren, şiirden de habersiz olmayan Seyfûddeve onun şiirdeki maharetini takdir eder. Haçlılarla olan savaşlarda Seyfûddeve ile yan yana çarpışır. Onun zaferlerini yazdığı şiirlerle ebedileştirir. Aşırı derecede mağrur karakterine ilaveten, sarayda Ebû Firâs el-Hamdânî'nin başını çektiği, kendisine karşı olan grubun, emiri kendisinden yüz çevirmeye yönelik kışkırtmaları sonunda sonuç verir. İbn Haleveyh'in bir dil meselesi nedeniyle kızıp yüzüne anahtar atması fakat emirin buna ses çıkarmaması, Seyfûddeve'nin bir mecliste yüzüne hokka fırlatması, onun Seyfûddeve'nin kız kardeşi Havle'ye ilgisi olduğunu bilen Ebû Firas'ın hakaret ve saldırılarına Seyfûddeve'nin sessiz kalması bardağı taşıran son damla olur ve Halep'i terk eder.

1.3.6. Kâfûriyyât (h. 346-350)

Seyfûddeve'nin yanından ayrıldıktan sonra önce Şam'a, ardından İhşîdîlerin Remle emiri İbn Tuğc'a (öl. 334/946) uğrar. İhşîdi hükümdarı Kâfûr'un daveti üzerine Fustat'a geçer. Seyfûddeve ile yaptığı anlaşmaya benzer bir anlaşma onunla da yapar. Ne var ki bu zoraki birliktelikte kendisine vadedilen valilik hayaliyle Mütenebbî, istemeyerek Kâfûr'a methiyeler yazar. Bir müddet sonra bu hayalin gerçekleşmeyeceğini anlar. Kâfûr da Mütenebbî'nin onunla olan ilişkisinin samimi ve doğal olmadığını bildiği için onu göz hapsine alır. Bu süreçte maddî ve mânevî hürriyetleri kısıtlanan şair, nefret ettiği Kâfûr'a bir yandan medih şiirleri yazarken bir yandan da ondan kaçıp kurtulmanın yollarını arar. Bir bayram arifesi gecesi fırsatını bulup uzun soluklu dillere destan bir kaçış hikâyesi sonunda doğup büyüdüğü Kûfe'ye döner.

1.3.7. Bitişler (h. 351-353)

Mütenebbî'nin ölümün kendisine yakın olduğunu hissettiği; izzet, ikbal, mülk ve iktidara dair herhangi bir hırs ve isteğinin kalmadığı hayatının son demleri... Seyfûddeve kendisine geri gelmesini rica eden elçiler gönderir. Seyfûddeve'ye derin bir sevgi beslese de kırılan kalbi bu

teklifleri kabule yanaşmaz. Ninesi ve eşinden sonra hayali ile avunduğu Havle'nin ölüm haberi şairi derinden sarsar. Seyfüddeve'ye bunun için bir mersiye kaleme alır. Bu dönemde şiirlerini temize çektirir. Son Karmatî saldırısının püskürtülmesi ve şehrin savunulması noktasında büyük bir yiğitlik örneği sergiler. Önce Büveyhî hükümdarı Rüknüddeve'nin veziri İbnü'l-Amîd (öl. 360/970) ve sonrasında onun ricasıyla Adudüddeve'ye (öl. 372/983) kısa süreli misafir olur, onlara medih şiirleri yazar. Büyük hürmet ve ikram görmesine rağmen ömrünün son demlerine rastlayan bu bolluğu bir bahtsızlık olarak ifade eder. Hicri 353 yılının Ramazan ayında eskiden kendisini hicvettiği Dabbe b. Yezîd'in dayısı Fâtik idaresindeki bir grup çapulcu yolunu keser, meydana gelen çarpışma sonunda oğlu ve kölesiyle birlikte öldürülür.

1.4. Anlatıcı

Anlatıcı, romancının hikâyeyi anlattığı, romancı ile okuyucu arasında ara bir kişidir. Anlatıcı ya romanda geçen hikâyenin kişilerinden biridir (özne anlatıcı) ya da hikâyede rol almayan, olayların dışında kalmış birisidir (gözlemci anlatıcı). Bu iki anlatım türünün her ikisini de kullanan veya roman kişilerinin kendilerini ayrı ayrı anlattığı anlatım türü ise çoğul anlatıcı olarak isimlendirilir.¹²

Sâhirun ev Mecnûn romanını incelendiğinde biyografik roman türüne uygun özne (ben) anlatıcı tipinin genellikle kullanıldığı görülmektedir. Olaylar çoğunlukla romanın baş aktörü Mütenebbî'nin dilinden aktarılmış, onun bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Yazar, Mütenebbî'nin iç dünyasına odaklanmayı tercih ederek okuyucuya birinci planda şairin duygu dünyasını iletmeyi amaçladığı için bu anlatım türü roman boyunca hâkim varlığını sürdürmüştür:

"Bilmediğim bir şeyin peşine düşmüşüm onun da benim peşime düştüğünü bilmeden. Yürüyorum ve yürüdüğüm yerde ölümüm de benle beraber yürüyor. Yarısı kan olan bir suya ulaşıyorum, bana uygun olmayan kişileri benle yürümeye davet ediyorum. Bir altın olarak kendimi toprağa gömüyorum ve basit insanlar arasında yaşamaya razı oluyorum. Bütün bunlara başkaldırmış olsam da sonuçta ne olacak? Hiçbir şey, ölümden başka hiçbir şey..."¹³

Yazar romanında nadir de olsa gözlemci anlatım türüne yer vermiştir:

"Kimsenin yaklaşmaya cesaret edemediği kesik başı öylece üç gün kaldı. Bayram gecesi olduğunda yüzünden çiğ tanesi damlarken melekler doğduğu gündeki gibi onu aldılar ve ruhunu semaya götürdüler, cesedini yeryüzünde bıraktılar. Kabri İmam Ali'nin kabri gibi olacak, kimse yerini bilmeden bulutlar ona şefkat edecek."¹⁴

1.5. Zaman ve Mekân

Romanda hikâye belirli veya belirsiz mutlaka bir zamanda cereyan ettiği için zaman unsuru romanın genel yapısını meydana getiren temel unsurlarından biridir. Destan ve masal gibi geleneksel anlatı da esas olanın olay olması nedeniyle zaman mefhumu belli belirsiz olup vakıanın zihinlere taşınması için kullanılan, pek de önemsenmeyen bir araç olmuştur.¹⁵ Fakat romanda durum böyle olmayıp romana geniş zamana yayılan olay, durum, duygu, yaşantı, hayal ve düşünce unsurlarının sergilendiği bir zaman sanatı gözüyle bakılabilir.¹⁶

Sâhirun ev Mecnûn adlı roman Mütenebbî'nin (303/915-916) yılında doğumuyla başlamış, (354/965) yılında ölümüyle sonlanmıştır. Romanda geriye dönüş tekniği kullanılmamış, olaylar tarihsel seyre uygun bir şekilde aktarılmıştır. Romancı Mütenebbî'nin

¹² Tekin, *Roman Sanatı*, 103-114.

¹³ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 487.

¹⁴ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 566.

¹⁵ Tekin, *Roman Sanatı*, 110.

¹⁶ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 126.

hayatını yedi bölümde anlatırken bölüm başlarında, her bölümün hangi zaman aralığını kapsadığını zikretmiştir. Şüphesiz bu durum, bir yandan romanın kurgusal yapısından istifade edilerek okuyucuyu bir tarih kitabı anlatısının sıkıcılığından kurtarıırken öbür yandan Mütenebbî'nin hayatına dair bütüncül ve tutarlı malumat sunmaktadır.

Roman esas karakteri itibariyle bir terkiptir. Diğer unsurlar gibi mekân da romanın asıl unsuru konumundaki vakianın-gerçek ya da kurmaca olsun-bir mekâna ihtiyaç duyması nedeniyle önemi haizdir. Romancı mekân unsurunu olayların cereyan ettiği çevreyi tanıtmak, roman kahramanlarını çizmek, toplumu yansıtmak ve atmosfer yaratmak cihetinde kullanabilir.¹⁷ Romanda mekânlar somut ve soyut olmak üzere ikiye ayrılır. Somut mekânlar ülke, şehir, kasaba, çöl, dağ, deniz gibi açık mekanlar olduğu gibi ev, oda işyeri gibi kapalı dar mekânlar da olabilir.¹⁸ Geniş mekânların sadece üzerinden geçilen veya durulan ama kişilik üzerinde çok belirleyici olmayan özelliği var iken kurgunun önemli bir parçası olarak kapalı mekândaki her parça, köşe ve mekânın işleniş biçimi ile olay ve kişiler üzerinde etkiye sahiptir.¹⁹

Sâhirun ev Mecnûn romanına baktığımızda daha çok somut ve açık mekânların kurguda yer aldığı görülmektedir. Romancı asi ve özgür bir ruha sahip olarak resmettiği Mütenebbî'yi tarihsel gerçekliğine uygun olarak herhangi bir mekân veya şahsiyetle kısıtlamamış, onu dar mekânlara hapsedmemiştir. Kûfe, Menbiç, Rakka, Lazkiye, Halep, Şam, Bağdat, Trablus, Antakya gibi pek çok şehirde bulunmasına rağmen hiçbirine kalben bağlı kalmamış, daimî bir yolculuk hâlinde, onun vatanı ve sığınağı hep şiiiri olmuştur. Bu yüzden roman yazarının romanın kahramanı ile mekân olgusu arasında başarılı bir uyum ortaya koyduğundan söz edilebilir.

Romanda genelde şehirler, dağlar ve çöller gibi açık mekânlar kullanılmış olmakla birlikte bu geniş mekânlar içinde bulunan mağaralar, han, hane, çarşı, medrese, cami, saray, zindan gibi dar mekanlar da kurguda yer almış ve bunlara dair tasvirler çoğunlukla kısa tutulmuştur. Dar mekânlar tasvirleri kimi zaman insan mekân özdeşliği üzerinden kurgulanarak yapılmıştır. Örneğin Mütenebbî uzun zaman ayrı kaldığı ve ona kavuşacak olmanın özlemi içinde yanıp tutuştuğu Kûfe'de ninesiyle beraber yaşadığı evine döndüğünde kendi duygularıyla ev arasında benzerlik kurarak şöyle demektedir:

"Yaklaşık on sene önce babamla beraber çıktığım kapının kemeri pek değişmemişti, fakat taşları biraz solmuş kemer daha da eğilmişti. Kaplamasına gelince o tamamen kertilmişti. İnsanlar evlerinden ayrı kaldıklarında bu nasıl oluyor doğrusu hiç bilmiyorum. Acaba bu evler sakinlerini mi özlüyor? Vallahi ben çok özledim. Tıpanın şişeyi özlediği gibi değil bağırtlak kuşunun suyu özlediği gibi belki de daha fazla... Eve girdim ve onu sessiz sakin buldum. Geçip giden yıllar onu değiştirmiş, günlerin deveranı onu eskitmişti. Bahçenin duvarları üzgün, komşularımıza bakan pencereler yapayalnızdı. Güneşin girmesi için uzun zamandır açılmamıştı. Kapılarını kucaklamaya, pencerelerine sarılmaya, duvarlarını öpmeye niyetlendim. Bana karşı soğukluklarını görünce beni görmezden geleni öpmeye cesaret edemedim."²⁰

1.6. Anlatım Teknikleri

Bilgiyi sunmanın yöntemleri, kanalları ve araçları en az bilginin içeriği kadar önemlidir. Roman bir dil sanatı ise romanda estetik dokuyu meydana getiren şey anlatım teknikleridir.

¹⁷ Tekin, *Roman Sanatı*, 129; Selçuk Pekparlatır, "Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi", *Marife* 20/2 (2020), 556.

¹⁸ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 134-136.

¹⁹ Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 533.

²⁰ Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 238.

Anlatım teknikleri anlatıya çeşitlilik, dinamizm ve derinlik kazandırarak roman için söz konusu edildiğinde onu bir tarih, bir psikoloji veya sosyoloji kitabı olmaktan çıkarır.²¹

Sâhirun ev Mecnûn romanı incelendiğinde yazarın birçok anlatım tekniğini kullandığını görmek mümkündür.

1.6.1. Diyalog

Diyalog en doğal anlatım yoludur. Romanda birden fazla kişinin karşılıklı konuşması anlamına gelen diyalog tekniğinde dil, doğal akışıyla kullanılır. Diyalog yöntemi kahramanların psiko-sosyal konumlarının açıklanmasına, anlatıma doğallık izlenimi verilmesine, farklı kişilerin düşünce ve felsefelerinin etkileşimine katkı sağlar.²²

Romanda Mütenebbî'nin ninesi ile babasının kimliği üzerine gerçekleştirdiği aşağıdaki diyalogu örnek olarak vermek mümkündür:²³

- Benim babam kim?
- Ne oldu Ahmed?
- Babamın kim olduğunu bilmek istiyorum.
- Babanın kim olduğunu sana büyüdüğün zaman söyleyeceğim demiştim.
- Şimdi bilmek istiyorum.
- Niye böyle nefes nefese kaldın, mektepte ne oldu?
- Bu leş istifleriyle bir arada bulunmaya dayanamıyorum.
- Çocuklarla kavga mı ettin?
- Kim benim babam? Bu soru cevap vermenin imkânsız olacağı kadar zor mu?
- Baban bu eşrafın hepsinden hayırlıdır. Onların lideridir o.
- İsmi bilmek istiyorum.
- Şu an öğrenemezsin.
- Beni kandırıyorsun. Bu bir sır mı?
- Baban beklenen kişidir ey Ahmed.
- Bana niçin yanıltıcı cevaplar veriyorsun? Nesebimi bilmek istiyorum.

Kabileleri sebebiyle kendisine düşmanlık edilmesinden çekinmesi veya ailesinin yoksulluğu sebebiyle hayatı boyunca nesebini gizlediği ifade edilen²⁴ Mütenebbî'nin bu tutumunun romanın kurgusunda farklı bir zemine oturtulduğu görülmektedir.

1.6.2. İç Diyalog

İç diyalog bir anlamda iç monoloğa benzemektedir. Roman kahramanının doğal olarak içinde bulunduğu psikolojik duruma göre sanki karşısında birisi varmış gibi kendi kendisiyle konuşması, tartışmasıdır.²⁵ Mütenebbî'nin Karmatî istilasından sonra kendi içinde tartışması

²¹ Tekin, *Roman Sanatı*, 185-187.

²² Tekin, *Roman Sanatı*, 254-255; Yıldız, "Abdulvehhâb 'Îsâvî'nin ed-Dîvânü'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", 87.

²³ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 24.

²⁴ İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195.

²⁵ Tekin, *Roman Sanatı*, 259.

buna örnek gösterilebilir. Söz konusu aktarım aynı zamanda onun güce sahip olmak konusunda duyduğu hırsı, zaafiyete gösterdiği tahammülsüzlüğü gözler önüne sermektedir.²⁶

“Bazılarını dükkânları yağmalarken gördüm. ‘Sizi koruyacak olana, üzerinize düşeni yapın’ diye bağıyorlardı. Akan kanları gördüm ve ondan lezzetli bir tat aldım. Kendime kızdım: Kan görüntüsünden zevk mi alıyorsun, kokusu seni kendine mi çekiyor? Asla, fakat ben boyun eğen zayıftan hoşlanmıyorum, küstah güçlüyü ise seviyorum. Hayat güçlüler içindir. Hayatlarını mızraklardan uzak kılamayanlara gelince onların yaşamaya hakkı yoktur. Fakat bu zavallıların günahı ne ki böylesine kanları dökülüyor? Onların günahı zayıflıklarıdır. Saçmalıyorsun. Belki de fakat hayat bu şekilde akar. Ölüm kılıçla defedilir. Ölümü hiçbir şey defedemez. Vaaz verme! Benimle şu hayatta kalanları ve ölenleri bir düşün. Aralarındaki kıstas kılıçtır. Onlar kılıcın iki kenarı arasında durmaktadır. Senin hakkında endişeliyim. Benim hakkımda mutmain olmandan iyidir. Kuvvetin şehveti, gücün fitnessi vardır. Güç aynı zamanda mutluluktur. Hiçbir şey muzaffer olarak ele geçirilmiş bir şeyden daha keyif verici değildir.”

1.6.3. İç Monolog

İç monolog yazarın müdahalesi olmadan iç dünyasını yansıtmak üzere şahısların ifade edilmemiş veya söylenmemiş sözleridir. Bu sözler adeta daha oluşum içinde olup içerik olarak şahısların en mahrem duygu ve düşüncelerini kapsar.²⁷

Romancı biyografik roman türünün bir hususiyeti olarak olayların aktarımını kahramanın gözünden yapmakta bu anlatılarda iç monolog tekniğine sıklıkla başvurmaktadır. Örneğin Mütenebbî'nin hırpani kıyafetleriyle alay eden mektep arkadaşlarının kendisi hakkındaki düşüncelerini iç monolog yöntemiyle şu şekilde ifade etmektedir:²⁸

“Okula döndüm. Elbisem ipinceydi. Cılız vücudum içinde sallanıyordu. Başım çıplaktı. Ninemin diğer çocuklarda olduğu gibi siyah bir sarık alacak imkânı yoktu. Arkadaşlarım ipek elbiseleriyle çalımla yürüyorlar, bana küçümseyerek bakıyorlardı. Onların ‘Sucunun oğlu geldi. Şunun komik elbiselerine bakın. Babasının bu yırtık pırtık elbisenin yerine temiz bir elbise alacak parası yok mu? Çok cılız, evde ona hiç yemek vermiyorlar mı? İçlerinden biri bana bir parça ekmek atarken kahkahalara boğulup Ye ey fakir! Evinde bunun gibi ekmek bulamazsın dediğini duyar gibiydim’. Bir keresinde üzerlerine atılıp dişlerimle hepsini çiğ çiğ yemem gerektiğini düşündüm. Bu dünya yenleri sarkmış, süslü elbiselere sahip olanlar dışında kimseyi tanımıyor. Yuh olsun size ey kokuşmuş akbabalar, şişmiş danalar! Niye ben fakir bir babanın oğluyum, annem ölmüş, ninem de konuşmaktan başka bir şeye malik değil.”

1.6.4. Geriye Dönüş Tekniği

Geriye dönüş tekniği romanda kronolojik olarak genellikle ileri doğru giden iç zamanın yer yer bu düzenliliğinden kopup geriye doğru sarmasıdır.²⁹ Romanda bir kahramanın geçmişi hemen roman başında anlatılmaz. Aradan bir süreç geçtikten, okuyucunun merak duygusu kamçılandıktan sonra bahse konu olan kahramanla ilgili bilgiler geçmişe dönülerek verilir. Geriye dönüş kapsamında değerlendirilecek bir diğer uygulama geriye bakış yöntemidir. Bu uygulama ya anlatıcının marifetiyle gerçekleştirilir ya da herhangi bir kahramanın bakış açısından yararlanır.³⁰ *Sâhirun ev Mecnûn* romanında yazar Kâfûrla ilgili bilgiler verirken Mütenebbî'nin bakış açısından yararlanmıştır. Mütenebbî, Kâfûr'la tanışıp görüşükten sonra ileriki sayfalarda onunla ilgili tanıtıcı bilgileri özet olarak şu şekilde vermektedir:³¹

²⁶ Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 35-36.

²⁷ Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 208.

²⁸ Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 22.

²⁹ Hakan Sazyek, *Roman Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Hece yayınları, 2020), 139.

³⁰ Tekin, *Roman Sanatı*, 234-242.

³¹ Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 406.

“Habeşli bir köle. Siyahlığı, zifiri karanlık bir geceden daha koyu. Bu siyahlığı sebebiyle ona Kâfûr ismi verilmiş. On yaşında iken Habeşistan veya Nûbe’den getirilmiş, Mısır’da köle pazarında 18 dinara satılmış. Onu bir yağ tüccarı satın almış. Alt dudağı delinmiş, çarpık bacaklı, hantal, çirkin biri olarak bulduğu için onu türlü işlerde kullanmış. En zor işlere tahammül etmiş, birçok sıkıntı görmüş...Sonra bu efendisinin elinden çıkmış, Kâtip Mahmud b. Vehb’in eline düşmüş. Ondan okuma ve yazmayı öğrenmiş. Bundan sonra ne yağ testisi taşımış ne de hata yaptığında sırtı kırbaçlanmış, İbn Vehb’in kâtibi olmuş. İbn Vehb onu efendisi Muhammed b. Tuğç’a götürerek hediye olarak takdim etmiş. O da Kâfûr’u çocuklarının eğitiminden sorumlu kılmış, iyi bilgisinden dolayı ona orduda kumandanlık görevi vermiş. İbn Tuğç zekasını, kabiliyetini ve sadakatini görünce onu azat etmiş, sonra ordularının komutanı olmuş. İdaresindeki ordularla İbn Râik ve Seyfüddevle’yi mağlup etmiş. Mısır’da İhşîdî Devletinin temellerini ikame etmiş, İbn Tuğç’un ölümünden sonra da Mısır’ın fiilî hükümdarı olmuş.”

1.6.5. Tasvir

Tasvir, romanın kurmaca dünyasında yer alan kişi, olay ve mekân gibi unsurları sanatın sağladığı imkânlardan yararlanarak görünür kılmaktır. Tasvir bir şeyi olduğu gibi çizmek değil, tasvir edilen şeyi okuyucuya gerçekmiş gibi hissettirmektir. Tasvir sanatı iki şekilde yapılır: İlki nesnel tasvir olup bahis konusu olan şey gerçek görüntüsüyle olduğu gibi tasvir edilir. İkincisi öznel tasvir olarak isimlendirilir ki bu tasvirde yazar kendi duygularını ve mizacını işin içine katar.³²

Utûm’un romanında tasvir tekniğinin her iki türüne de örneklik teşkil edecek kullanımlar görmek mümkündür. Bununla birlikte anlatı açısından önem taşımayan unsurların ayrıntılı tasvirleriyle okuyucu akıştan koparılmamış, uzun tasvirlerle yer verilmemiştir. Aşağıdaki tasvir Mütenebbî’nin gözünden zindanın betimlenmesinin yaptığı nesnel tasvir örneğidir:³³

“Sabah çığlıklarıyla mahzende uyandım. Güneş doğmuş olmasına rağmen ışığı zindanın karanlığını tamamen ortadan kaldırmaya yetmiyordu. Sadece odanın güney köşesinde bulunan bir menfezden biraz ışık sızıyordu fakat o da odanın ancak küçük bir bölümünü aydınlatıyordu.”

Aşağıdaki satırlar da bir nesnel tasvir örneğidir:³⁴

“Mahkeme salonuna girdiğim zaman dev bir kubbeyle çevrili, ortasından çok sayıda kandilin sarktığı yüksek bir tavan gördüm. Kadı, kubbenin tam altında kahverengi parlak bir ahşaptan yapılmış bir masada oturuyordu. Başını enikonu sarmış, tepesinden turkuaz rengi bir tüyün bittiği, kırmızıya çalan bir sarık giyiyordu. Kaftanı ise üzeri altın nakışlı olup siyah renkteydi. Sağında daha küçük bir masada kadının kâtibi oturuyordu. Uzun saçı yüzünün yarısını kapatmış, bu yüzden kulakları ve boynu görünmeyen, tahminime göre yirmi yaşlarında bir gençti. Kırmızı bir elbise giymişti. Önünde tüy kalemin içine batırıldığı bir mürekkep hokkası, üst üste istiflenmiş kağıtlar vardı.”

Yazarın kullandığı tasvir örnekleri bazen her iki türü de kapsamaktadır:³⁵

“Askerler zırha bürünmüş, miğferler başlarını kapatmış, mızrakları ellerinde sahibini ikiye bölüyor. Sanki mızrağı tutan o demirin iki kenarında heybet ve azametle duruyor. Zırhların parçaları, miğferlerin yüzeyleri güneş ışığında ıslı ıslı parlıyor. Öyle ki vakit gece olsa gündüze dönmüş sanırdım.”

³² Tekin, *Roman Sanatı*, 199-223; Mücahit Küçüksarı, “Suriyeli Öykücü Sa’îd Hûrâniyye ve Ahî Rafîk (Ağabeyim Refik) Adlı Kısa Öyküsü”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 72.

³³ Utûm, *Sâhîrun ev Mecnûn*, 166.

³⁴ Utûm, *Sâhîrun ev Mecnûn*, 171.

³⁵ Utûm, *Sâhîrun ev Mecnûn*, 35.

1.7. Dil ve Üslup

Roman dili romancının kendine özgü, sanatkârane bir şekilde ürettiği bir dildir. Dolayısıyla romanda estetize edilmiş, çağrışım değerleriyle donatılmış, imgelerle yüklü bir üst dil olan kurmaca dil kullanılır.³⁶ Üslup ise bir romancının romanını nasıl anlatıyor sorusunun cevabı olup herkesin kullandığı genelleşmiş mevcut dil malzemesini kişisel ama özgün bir ifade haline getirme çabasıdır.³⁷

Sâhirun ev Mecnûn romanının yazarı Utûm'un eserinde son derece fasih, anlaşılır, sade bir dil kullandığını söylemek mümkündür. Romanda yöresel sözlere, müstehcen ifadelerle yer verilmemiştir. Yazarın kelime seçimleri tekdüze olmayıp müellif farklı sayfalarda aynı anlama gelen farklı kelime kullanımına özen göstermiştir. Kendisi de bir şair olarak, Mütenebbî şiiri üzerinde büyük bir vukufiyet sahibi olan yazar, Mütenebbî'nin dilinden sadece onun şiirlerini nakletmemiş, İmruülkays (öl. 540 civarı) Züheyr b. Ebû Sülmâ (öl. 609 [?]), Cerîr (ö. 110/728 [?]), Ferezdak, (öl. 114/732), Buhtürî (öl. 284/897) gibi birçok Arap şairinin dizelerine anlatı içerisinde yer vermiştir. Romanın başkahramanı Mütenebbî'nin şiirlerine muvafık olarak at, kılıç, mızrak gibi savaş unsurlarının teşbihlerle betimlenmesinde başarılı örnekler sunmuştur.³⁸ Yazarın zengin dil kullanımı şiirle sınırlı olmayıp müellif kâh bölüm başlıklarının isimlendirmesinde kâh metin içinde kullandığı deyimler ve atasözleri ile Arap dili ve edebiyatına ne denli hâkim olduğunu sergilemiştir. Yazarın cümleleri ne kısa ne de başı sonu belli olmayan uzunluğa sahiptir. Sanatsal üslubu yer yer belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

2. Romanın Tematik İncelenmesi

Romanın birey, toplum ve hayat etrafında anlamını bulan değerlere ayna tutması itibarıyla fikir ögesinden bağımsız olması düşünülemez. Dolayısıyla romancı eserini telif ederken belli bir amaca hizmet edecek şekilde eserini kurgulamakta, kendisi açısından önemli olduğunu düşündüğü değerleri okuyucuya aktarmaya çalışmaktadır.³⁹

Çalışmanın konusunu oluşturan *Sâhirun ev Mecnûn* adlı roman da bu hususiyeti ile tebarüz etmektedir. Romanda Mütenebbî, toplumda görülen zulüm ve fesada, yöneticilerin liyakatsizliğine, Arap toplumunun çöküşüne zemin hazırlayan her türlü düşünce ve tasarruflara karşı çıkan haklı bir isyanın gür sedası olarak resmedilmektedir. Mütenebbî'nin hayatını anlatan eser bu mesajlarla yüklü kurgusu dolayısıyla şairin eleştirilere konu olabilecek kişisel zaafalarına yer vermeyerek veya iletmek istediği mesajı gölgelemeyen çok cılız göndermelerle yazarı açısından kendisine biçilen işlevi başarılı bir şekilde yerine getirmiştir. Güç ve servet sahibi kimselere methiyeler düzmesi hedefe ulaşma konusunda mazur görülebilecek bir durum olarak yansıtılmış, övgüler düzdüğü kişilerle olan ilişkisini koparması daima Mütenebbî açısından geçerli bir mazerete dayandırılarak makul gösterilmeye çalışılmıştır. Başka bir örnekte devlete isyana kalkıştıktan sonra yenilgiye uğratılıp hapse atıldıktan sonra zindandan çıkmasını sağlayacak özür kasidesi yazması kendi isteğiyle değil emirin on yaşındaki oğlunun kendisinden bunu ısrarla rica etmesiyle olduğu şeklinde aktarım yazarın kurgudaki niyetini gözler önüne sermektedir. Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte romanın teması gereği romanın vermek istediği mesajları, Mütenebbî'nin şahsında tepki olarak ortaya çıkan olumsuz durumları şu şekilde başlıklandırmak mümkündür:

³⁶ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 257.

³⁷ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 272.

³⁸ Mütenebbî'nin şiirindeki savaş unsurlarına dair bk. Adnan Arslan, "Mütenebbî'nin Şiirlerinde Savaş Unsurlarına Ait Tasvirler", *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 127-145.

³⁹ Ahmet Yıldız, "Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2023), 343.

2.1. Zulüm ve Fesat

Yöneticilerin zalimane tutumları, zevk ve eğlenceye düşkünlükleri, beldelerde hüküm süren fesat ve kaos romanın hâkim temalarıdır. Mütenebbî de yaşadığı toplumda yaygın olan zulüm ve fesadın ortadan kalkması için devlet idaresinin değişmesi ve devrilmesini elzem görmektedir. Lazkiye'ye ikinci gelişinde etrafına topladığı gençlere yaptığı konuşma bu hususla ilgilidir:

“Gördüğünüz gibi yoldan çıkmış bu ümmeti peygamberlerden başkası o sapkın yollarından döndüremez. Fakat nübüvvet bitmiş, kitap inmiştir. Siz de görüyorsunuz ki bu bozguncu fasık hükümdarları ancak kılıç caydırır. Ve ben, bana ve size ait olan mülkü alıncaya, dünyayı adaletle dolduruncaya değin onlarla savaşmaya ant içtim.”⁴⁰

2.2. Liyakatsizlik

Mütenebbî Deylemliler ve Türkler gibi Arap olmayan kavimlerin devlet idaresini ele geçirmesini Arap toplumlarının yaşadığı bozulma ve çöküşün sebeplerinden biri olarak görmektedir:

“Müslümanların işini deruhte edecek halifeden geriye ne kaldı? Hiçbir şey. Sarayına kapanmış, ordu komutanının izni olmadan dışarı adımını atamıyor. Doğru düzgün Arapça konuşamamasına rağmen, dünyaya Arapça ve Kur'an ile hükümran olmuş Müslümanların halifesine ne yapacağını söylüyor.”⁴¹

Yine o aynı şekilde on altı yaşında ziyaret ettiği Sâmerâ şehrinin Mu'tasım-Billâh (öl. 227/842) ve Vâsik-Billâh (öl. 232/847) zamanlarındaki görkem ve cazibesini kaybetmiş olmasını Türklerin devlet içerisinde nüfuz sahibi olmasına bağlamaktadır.⁴²

2.3. Zayıflık ve Gevşeklik

Mütenebbî, özellikle Karmatîlerin yaptıkları zulüm ve katliamlara dair isyanında halkların böylesine bir mezalime maruz kalışlarını mukavemet ruhundan yoksun, acziyet ve zayıflığı kader olarak benimsemelerinde aramaktadır.⁴³ Güç sahibi olmadan hak sahibi olunamayacağına sıklıkla vurgu yapan Mütenebbî'nin, Hz. Hasan'ın kabrini bereket için tavaf edenlere bereketin ancak kılıçta olduğunu söylemesi de onun güce ne denli önem verdiğinin bir kanıtıdır. Devrimci bir ruhla güç, iktidar ve şan uğrunda sürdürdüğü hayat mücadelesinde kendisi gibi zulme ve fesada başkaldıracak insanlar aramakta, karın tokluğuna zillet içerisinde yaşamayı kabullenmiş insanları gördükçe böylesine bir hayat sürmenin ölümden beter olduğunu esfle ifade etmektedir:⁴⁴[Hafif]

لا	إِفْتِخَارٌ	إِلَّا	لِمَنْ	لَا	يُضَامُ	مُدْرِكٌ	أَوْ	مُحَارِبٌ	لَا	يَنَامُ
ذَلَّ	مَنْ	يَعْبُطُ	الدَّلِيلَ	بِعَيْشٍ	رُبَّ	عَيْشٍ	أَخْفُ	مِنْهُ	الْحِمَامُ	
مَنْ	يَهْنُ	يَسْهَلُ	الْهُوَانُ	عَلَيْهِ	مَا	لِجِرْحٍ	بِمَيْتٍ	إِيْلَامُ		

Övünç ancak kendisine haksızlık yapılamayan, hedefine ulaşmış veya (gaflet) içinde uyumayarak (hedefleri uğrunda) savaşanıdır.

⁴⁰ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 137.

⁴¹ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 191.

⁴² 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 90-91.

⁴³ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 35-36.

⁴⁴ Ebü't-Ṭayyib Ahmed b. el-Huseyn el-Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1983), 164; 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 91.

Zillet içinde yaşam sürene gıpta eden zelil olmuştur. Nice hayatlar vardır ki ölümü tercih etmek o hayatlardan daha güzeldir.

Kim alçalırsa (zilleti kabullenirse) alçaklık artık ona kolay gelir. Ölmüş bir kimseye yara artık işlemez.

Mütenebbî'nin zafiyete tahammülsüzlüğü sadece başkaları için değil kendisi için de geçerlidir. Bu nedenle aç bî-ilaç yaptığı uzun yolculuklardan dolayı vücudunun bitkin düşüşüne acıyan insanların şefkat dolu bakışları onu mutlu etmeyip aksine memnuniyetsizliğine yol açmıştır. Mütenebbî dava sahibi erkeklerin kadınlara olan tabii temayülünü dahi hedefe odaklanmaktan alıkoyan bir engel olarak görmüş, bu yüzden hayatı boyunca kadınlardan yüz çevirmiştir.⁴⁵ Onun romanda konu edinilen Havle'ye olan ilgisi âşığın kendi içinde yaşadığı melankolik bir aşk hikayesi şeklinde olup şair bu duygularını sevdiğine açıkça ifade etmemiştir.

2.4. Tahkir ve Aşağılama

Mütenebbî küçüklüğünden beri gurur ve onuruna son derece düşkün bir şahsiyet olarak hayatını idame ettirmiştir. Çocukluk yıllarını geçirdiği Kûfe'de okuldayken alt tabakaya mensubiyeti, kıyafeti ve fizikî görüntüsü nedeniyle aşağılanışını kabullenmeyerek kendisini alaya alanı dövmüş, böyle şeylerin bir daha yaşanmasına izin vermemiştir.⁴⁶

Bir ilim meclisinde Zehebî'ye (öl. ?/?) yaptığı ilmi itiraza Zehebî'nin, nesebine dil uzatarak konuyla ilgisiz cevap vermesi, yaşanan tartışma sonrasında Zehebî'nin kendi meclisinden Mütenebbî'yi kovması onun da Zehebî'ye hicviye yazması dikbaşlı, mağrur tabiatının karakteristik özelliğidir.⁴⁷

2.5. İhanet ve Yalan

Mızrak yarasının, güvendiği dostların ihanetinin kalbinde açtığı yaradan daha hafif geldiğini söyleyen Mütenebbî, isyana kalkıştığında yanında olan Ebû Dulef'in kendisini terk edip üstüne mahkemede aleyhinde şahitlik etmesinden sonra zindanda ona güzel yemekler, elbiseler ve kâğıt kalem getirmesinin hiçbir önemi olmadığını belirtmekte, bela ve musibetlere yılmadan göğüs gereceğini şu şekilde ifade etmektedir:⁴⁸ [Münserih]

أَهْوَنُ بِطُولِ التَّوَاءِ وَالتَّلْفِ وَالسَّحْنِ وَالْقَيْدِ يَا أَبَا دُلْفِ
عَيْرَ إِخْتِيَارٍ قَبِلْتُ بَرَكَ بِي وَالْجُوعِ يُرْضِي الْأَسْوَدَ بِالْجَيْفِ
كُنْ أَيُّهَا السَّحْنُ كَيْفَ شِئْتَ فَقَدْ وَطَنْتُ لِلْمَوْتِ نَفْسَ مُعْتَرِفِ
لَوْ كَانَ سُكْنَايَ فِيكَ مَنَقَصَةً لَمْ يَكُنِ الدُّرُ سَاكِنَ الصَّدْفِ

Uzun yaşamanın, helak olmanın, zindanın ve prangaların inan hiçbir önemi yok ey Ebû Dulef!

Bana yaptığın iyiliği istemeden kabul ettim. Açlık, aslanları leşlere razı eder.

Ey zindan! Dilediğini yap. Ben ölümü, belalara sabredeceğini ikrar eden kişi gibi kendime yurt edindim.

⁴⁵ 'Utûm, Sâhirun ev Mecnûn, 100.

⁴⁶ 'Utûm, Sâhirun ev Mecnûn, 23-24.

⁴⁷ 'Utûm, Sâhirun ev Mecnûn, 39-40.

⁴⁸ Mütenebbî, Dîvânü'l-Mütenebbî, 52; 'Utûm, Sâhirun ev Mecnûn, 196.

Sende kalışım benim için bir eksiklik olsa da inci, sedefin sakini değildir.

At binmeyi ve savaşçılığı öğrendiği bedeviler arasında kaldığı süre zarfında atlara bile yalan söylemediğini belirten Mütenebbî hayatı boyunca dürüstlüğü ilke edinmiş, yalandan nefret etmiştir.⁴⁹

2.6. Amaçsızlık

Mütenebbî'nin isyanına konu olan bir diğer tema insanların uğrunda öleceği bir davası olmadan hayvanlar gibi yaşam sürmesidir. Nitekim hapisten çıktıktan sonra iç monolog tarzında konuşmasında bu öfkesini gözlemlemek mümkündür:

“İnsanları kılıç üzere bir araya toplaman ölmek üzere bir araya getirmen gibidir. Kimse ölmek istemiyor, yolunda öleceği gaye şerefli olsa da... Kimse savaşmak istemiyor, uğrunda savaştığı hedef yüce olsa da... Allah'ın merhamet ettiği hariç tüm insanlık hayvanlar gibi yemek, içmek, çiftleşmek ve yatıp uyumak, sonra da ölmek istiyor. Ben bunun için yaratılmadım. Aciz bir yaşam sürmek için dünyaya getirilmedim.”⁵⁰

Mütenebbî büyük emeller peşinde koşacak gençliğin ortalarda görünmeyişini toplumda yaşanan çöküşün sebepleri arasında görmektedir. Cami cemaatinin bir safı bile doldurmayan yaşlılardan meydana gelişi, ihtiyarların üzerine çökmüş uyuşuklukları, amaçsızlıkları ve zayıf akılları onu kederlendiren şeylerin başında gelmektedir.⁵¹

2.7. Yoksunluk

Mütenebbî hayatı boyunca geçimini sürdürmek için emirlere, güç ve nüfuz sahibi kimselere methiye yazmaya kendisini mecbur hissetmiştir. Ne var ki birçoğu şiirinin kıymetini takdir edememiş, hakkı olan ücreti ödemekte ona karşı cimri davranmış, bu da şairin öfkesine neden olmuştur.⁵² Şairin yaşadığı yoksunluk medih şiirleri yazma mecburiyetini, bu mecburiyet ise methiye düzerken bile onlara karşı gizleyemediği öfkesini doğurmuştur. O bir yandan “Malı az olanın dünyada itibarı yoktur. Dünyada itibarı az olanın da malı yoktur” derken mal ve mülk sahibi olmanın gerekliliğine dikkat çekmekte, öbür yandan ise Ali b. Ahmed b. Amir el-Antakî'ye methiyesinde de görüleceği üzere “Sultanlardan nefretim ile akbabaların öldürecekim sultanların kafataslarını benden beklemesi, beni onlara yakın olmaktan alıkoydu” cümleleriyle onlara karşı duyduğu gerçek hislerini ifşa etmektedir. Nitekim Mütenebbî, Ali b. Ahmed'e bu şiiri okuduğunda memduh “Bu ne cüret! ben de sultanlardan biriyim” şeklinde çıkışınca “Nefretin öznesi olarak kendimi değil benden nefret eden sultanları kastettim” diyerek durumu kurtarma yoluna gitmiştir.⁵³ Anlaşılan o ki Mütenebbî yaşadığı yoksunluğu hedeflerine ulaşma konusunda önündeki en büyük engellerden biri olarak görmüş, medih şiirleri yazdığı kişileri ise hedefe yaklaştıran bir basamak taşı olarak kullanmıştır.

Sonuç

Ürdünlü şair ve yazar Eymen el-'Utûm, romanlarında toplumsal sorunlara yer vermesiyle tanınan, Arap dünyasında son dönemin öne çıkan edebiyatçılarından biridir. Hak, adalet, hürriyet, liyakat gibi değerlere yaptığı vurgu onun romanlarının mihenk taşı oluşturmuş; bu değerler etrafında kurguladığı anlatısıyla topluma rehberlik etmeyi kendine ilke edinmiştir.

Kaleme aldığı son romanlarından biri, meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin hayat hikayesini anlattığı *Sâhirun ev Mecnûn* adlı eseridir. Diğer romanlarında olduğu gibi yazarın bu romanı da

⁴⁹ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 56.

⁵⁰ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 218.

⁵¹ 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 101.

⁵² 'Utûm, *Sâhirun ev Mecnûn*, 250.

⁵³ İbn Fevarrace el-Berûcirdiyyî, *el-Feth 'ala Ebi'l-Feth*, thk. Rıdâ Raceb (Dımaşk: Dâru Temmûz, 2011), 216.

mesaj yüklü tematik hususiyetleriyle göze çarpmaktadır. Bu nedenle romanda Mütenebbî, yaşadığı toplumda görülen olumsuzlukları başkaları gibi kabullenmeyen, bu menfi durumları değiştirmeyi kendisine misyon edinen devrimci bir karakter olarak resmedilmiştir. Roman ayrıca Mütenebbî'nin bir şair olarak çağlar boyunca sahip olduğu haklı şöhretinin, romanın baş kahramanı Mütenebbî'nin mitolojik bir karakter olarak takdimi üzerinden şiirinin yüceltilmesine de matuftur. Nitekim romanın bizatihi ismi bu durumu kanıtlar niteliktedir. Şiiriyle efsanevi bir kişilik, cesaret ve yiğitliğiyle kendisinden ilham alınacak bir kahraman olarak, romanda bir takım olağanüstü hadiseler yer verilmesi pek tabii durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı olağanüstü hâller, çektiği acı ve sıkıntılar vs. bütün bu unsurlar seçilmiş, özel biri olmanın gerekleri, kendisine biçilmiş mukadderatın bir sonucudur.

Romanın bir diğer özelliği Mütenebbî'nin bütün şiirleri için olmasa da en azından dönemseller olarak taksim edilen şiirlerinin genel arka planına dair aydınlatıcı bir işlevinin olmasıdır. Zira 'Utûm'un bugün sosyal mecralarda Mütenebbî'nin divanını derinlikli bir şekilde serh ettiği oturmalarına bakılınca şiirlerinin arkasında yatan duygu ve düşüncelerine dair yaptığı yorumlar son derece makul görünmekte, yazarın bu konudaki nüfuzunu eserine de yansıttığı müşahede edilmektedir.

Romanda tekil bakış açısı yöntemi kullanılmış, anlatı romanın baş aktörü Mütenebbî üzerinden yapılmıştır. İç diyalog, iç monolog, tasvir gibi teknik unsurlara yer verilmiş, zulüm, ihanet, liyakatsizlik, zayıflık, amaçsızlık tematik unsurlar olarak romanda yer almıştır. Fasih bir dil kullanılan romanda cümle terkipleri yalın ve gramer kurallarına uygun olup üslup yer yer sanatsaldır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Birlik Yayınları, 1984.
- Arslan, Adnan. "Mütenebbî'nin Şiirlerinde Savaş Unsurlarına Ait Tasvirler". *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 127-145.
- Aydın, Selma. *Cezaevi Edebiyatı Bağlamında Eymen el-Utûm'un "Yâ Sâhibey'is-Sicn" Adlı Romanın Yapı ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Berûcirdiyyî, İbn Fevarrace. *el-Feth 'ala Ebi'l-Feth*. thk. Rıdâ Raceb. Dımaşk: Dâru Temmûz, 2011.
- Bourneur, Roland - Quellet, Real. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırın' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 141-162.
- Kuran Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman. 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kashto, Yamân. *Tekniyyâtü's-Serd fî Rivâyâtî'l-Kâtib "Eymen el-'Utûm"*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Küçüksarı, Mücahit. "Suriyeli Öykücü Sa'îd Hûrânîyye ve Ahî Rafîk (Ağabeyim Refik) Adlı Kısa Öyküsü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 57-80.
- Lackey, Michael. *The American Biographical Novel*. New York: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Mütenebbî, Ebü'ṭ-Ṭayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Dîvânü'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Pekparlatır, Selçuk. "Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife* 20/2 (2020), 547-568.
- Sazyek, Hakan. *Roman Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Hece yayınları, 3. Basım, 2020.
- Sevgili, Muhammed İkbâl. *Eymen el-Atûm'un Romanlarında Kur'ân Etkisi*. Batman: Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Mekân Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 528-538.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 7. Basım, 2009.
- Tepebaşı, Fatih. *Roman İncelemesine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- 'Utûm, Eymen. *Sâhîrun ev Mecnûn*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 16. Basım, 2023.
- 'Utûm, Eymen. "Kursiyyu'l-Mutenebbi (Şerh-u Divanu'l-Mutenebbi) Halaqa (1)", *Youtube*, Yayın Tarihi 7 Eylül 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=SvKAXT8UEfE&list=PLJ4Wd8bZtUd-BpdqoK-8Ao4UAzp0EBxiC>
- Yıldız, Ahmet. "Abdulvehhâb 'Îsâvî'nin ed-Dîvânü'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2021), 66-95.
- Yıldız, Ahmet. "Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2023), 332-353.
- Zor, Salih - Arslan, Adnan. "Modern Arap Romanı Araştırmalarına Dair Bir Öneri Çalışması". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2021), 155-180.

et-Tıbbu'r-rûhânî, yazar Ebu Bekir Râzî, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 144 sayfa, ISBN 9789753555784**Ümmügülsüm AKKUŞ** 

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Belediyesi İmam-Hatip Ortaokulu, Konya, Türkiye
PhD, National Ministry of Education, Selçuklu Municipality Imam Hatip Secondary School, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1341-3221> | ROD ID: <https://ror.org/00jga9g46>
gulsum.gler@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 31.08.2023 Kabul: 20.06.2024 Yayın: 30.06.2024</p> <p>Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ruh Sağlığı, Râzî, Tıp, Ahlak.</p>	<p>İslami kaynaklarda insan olgusu değerlendirilirken ruh, beden ve ahlaki vasıflar göz önünde bulundurulur. Ahlak kavramının bir ruh sağlığı ilmi olduğu düşünüldüğünde "et-tıbbu'r-rûhânî" kavramı; manevi tıp, nefis terbiyesi, ahlâk eğitimi, irade eğitimi, kişilik gelişimi ve psikiyatri gibi anlamları içeren bir içeriğe sahiptir. Bu kavram, İslam düşüncesinde ruh ve beden arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir rol oynamaktadır. İslami düşüncede bu kavram, insanların kalp hastalıklarına dikkat çekerek ve psikolojik hastalıkların merkezlerinden birinin de kalp olduğunu vurgulayarak, insanların ahlaki yönden bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesini sağlamaktadır. İslam düşüncesinde "et-tıbbu'r-rûhânî" ismiyle bilindiği kadarıyla ilk eser yazan düşünür Ebû Bekir Râzî'dir. Kendisi tıp ilminin iki dalına değinerek birinin bedeni diğerinin ruhi olduğunu dile getirmiştir. Râzî, eserinde insanların kalbi hastalıklarına dikkat çekmiştir. Öfkenin kontrol edilmemesi ve arzuların dizginlenmemesi durumunda ortaya çıkan hüznün, kaygı ve ölüm korkusu gibi ruh hastalıklarına yakalandığını söylemektedir. Bu tür insanların karşılaştıkları olumsuz durumlarla başa çıkma yollarına değinilmiştir. Çalışma, ruh sağlığını etkileyen durumları incelemektedir.</p>

et-Tıbbu'r-rûhânî by Ebu Bekir Râzî, trans. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Publishing, 2019), 144 pages, ISBN 9789753555784

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 31.08.2023 Accepted: 20.06.2024 Published: 30.06.2024</p> <p>Keywords: Islamic Philosophy, Mental Health, Râzî, Medicine, Ethics.</p>	<p>Islamic sources references discuss the human being on the soul, body, and morality. Considering ethics as a science of mental health, the concept of "et-tıbbu'r-rûhânî" encompasses spiritual medicine, self-discipline, moral education, willpower training, personality development, and psychiatry. This concept is critical to understand the relationship between the soul and the body in Islamic thought., This term emphasizes the attention to heart diseases and highlights that one of the centers of psychological illnesses is the heart, thereby enabling individuals to be evaluated from a holistic moral perspective. The philosopher Abu Bakr Razi is known as the first to produce a work under the name "et-tıbbu'r-rûhânî" in Islamic thought. He mentioned that one branch of medical science is related to the body while the other is related to the soul. Razi drew attention to heart diseases in his work. He stated that individuals who fail to control their anger and restrain their desires are prone to spiritual illnesses such as sadness, anxiety, and fear of death. He revealed coping strategies for such individuals to deal with adverse situations. This study examines conditions that affect mental health.</p>

Atıf/Citation: Akkuş, Ümmügülsüm. "et-Tıbbu'r-rûhânî, yazar Ebu Bekir Râzî, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 144 sayfa, ISBN 9789753555784". *Akif* 54/1 (2024), 177-182. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.61>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Ebû Bekir er-Râzî, İslamiyet'in altın çağında yaşayan bir hekim-filozoftur ve 865 yılında o dönem için büyük bir bilim ve kültür merkezi olan Rey şehrinde doğmuştur. Tam adı "Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Râzî" olarak bilinir. Tıbbi alana olan ilgisiyle birlikte, diğer bilim meraklıları gibi daha fazla bilgi edinmek için çeşitli bilim ve kültür merkezlerini ziyaret ederek eğitimler almıştır. Yunan, Hint, Fars ve İslam tıbbını öğrenmiş ve döneminde eşsiz bir tıbbi bilgiye sahip olarak "Calinusu'l-Arab" (Arapların Galen'i) olarak tanınmıştır (Karaman, 2019).

İslâm düşüncesi ve bilim tarihinde önemli bir konuma sahip olan Ebû Bekir er-Râzî, altmış yıl süren yaşamı boyunca tıp, kimya ve felsefe gibi çeşitli disiplinlerde iki yüzün üzerinde eser yazarak, gelecek nesillere oldukça zengin bir miras bırakmıştır (Gençel Efe, 2019). Filozofun es-Siretü'l felsefiye isimli eserinde et-tıbbu'r-rûhânî'den bahsettiği dikkate alındığında eseri Bağdat'tan ayrılıp Rey'e döndükten sonra ve hayatının sonlarına doğru yazmış olduğunu söyleyebiliriz. Râzi eserin yazılış sebebini dönemin emiri olan Mansur b. İshak b. Ahmet'in isteği olduğunu belirtir. Emir, et-tıbbu'l-cismani olan Kitabu'l-mansuri'ye eş ve denk olan ahlakın düzeltilmesi hakkında temel noktaları içeren kısa ve veciz bir kitap yazmasını istemiştir. Râzi de eseri yazmıştır.

Ebu Bekir er-Râzi, İbn Sina (Avicenna), El-Farabi ve İbn Miskeveyh gibi düşünürler, İslam dünyasında felsefe, tıp ve ahlak konularında etkili olmuş önemli isimlerdir. Bu düşünürler, zaman zaman birbirlerinin eserlerinden etkilenmişler ve fikirlerini geliştirirken birbirlerinin görüşlerini referans almışlardır. Özellikle ahlak felsefesi, insanın mutluluğu ve toplumsal düzen konularında ortak temaları paylaşmışlardır. Râzi'nin "et-tıbbu'r-rûhânî" eseri, farklı bir bakış açısıyla ele alınarak çeşitli tanımlarla anılmıştır. Bu tanımlar, eserin bir tıp ilmi olmadığını, daha çok insanın kötü ahlaki davranışlarını inceleyip tedavi ettiğini göstermektedir. Bu şekilde, bireyin ahlaki anlamda olgunluğa ve doğruluğa erişmesine yardımcı olan bir ahlak ilmidir.

Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles'in öğretilerinde, maddi hazların ötesinde bir yaşamın mevcut olduğu ve bu yaşamın akli bir boyutta var olduğu vurgulanır. Bu anlayış, insanın nefis veya ruhunun diğer unsurları olan şehvî ve gadabî unsurlarla birlikte, bireyin içsel dengeyi kurarak daha yüksek bir anlam arayışına adım attığını belirtir.

Günümüz tıbbi, insan bedeni üzerinde yoğunlaşırken, sadece fiziksel iyileştirmeye odaklanmak ruh sağlığı için yetersiz kalmaktadır. Râzi'nin et-tıbbu'r-rûhânî eserinde ifade ettiği gibi, iyi bir ruh durumu için bireyin ahlaki bir insan olması gerektiği gerçeği, sağlıklı olmanın ahlaki boyutunu göz ardı etmememiz gerektiğini hatırlatmaktadır.

Râzi kitabını yirmi başlık ile yazmışken, Mütercim H. Karaman bize et-Tıbbu'r-rûhânî adlı eserin ele aldığı temel ahlak meselelerini; akıl-heva karşıtlığı, haz-elem öğretisi, üzüntü ve ölüm korkusu olarak inceleyebileceğimizi ifade etmektedir. Kitabın ilk bölümü, aklın insana sağladığı faydalardan ve Allah'ın insana verdiği en büyük hediye olmasından bahsetmektedir. Ayrıca akli, hedefine ulaşmasını engelleyen, onu yolundan saptıran hevaya tabi kılmak suretiyle bulunduğu konumdan aşağı indirmemenin önemine değinilmiştir. İkinci bölüm ise insan davranışlarını belirleyen diğer bir unsur olan hevaya ayrılmıştır. Öncelikle, hevanın neden olduğu kötü durumlar ve elemeler kontrol altına alınmalı ve sınırlandırılmalıdır. Bu konu üzerinde durularak, hevanın etkilerinin azaltılması ve yönetilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, akıl ile hevayı karşılaştırarak nefsin özelliklerinden ve kısımlarından bahsedilmiştir. Kitabın diğer bölümlerinde ise haz-elem ilişkisi, şehvani aşk, kendini beğenme, açgözlülük, içki bağımlılığı, cimrilik, yalan, haset, aşırı öfke, üzüntü ve ölüm korkusu gibi nefsin çeşitli kötü alışkanlık ve eğilimleri ele alınarak, nedenleri ve meydana getirdikleri olumsuzluklardan bahsedilmiş ve bunların giderilebilmeleri için yapılması gerekenler incelenmiştir.

Kitapta açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Kitabın içeriği olgusal ve teorik bilgilerin mezcedilmesi ile oluşturulmuştur. Nesnelci bir üslupla kaleme alınan kitapta, yazar konuya çoğunlukla betimsel yaklaşmıştır. Yazarın hedef kitlesi, sağlıkla ilgili konuları holistik bir bakış açısıyla ele alan ayrıca ruhsal/manevi boyutları da dikkate alan kişilerdir. Yazar anahtar sözcükleri, temel kavramları ve terimleri konu içerisinde örneklerle veya tanımlamalarla açıklamıştır. Kitabın içeriği hedef kitle için uygun şekilde hazırlanmıştır.

Râzî, eserin temel hedefinin bireyin ahlaki gelişiminin desteklenmesi olduğunu ifade etmekte ve bu hedefe ulaşabilmek için akıl yürütmenin merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. İnsan, akıl gücünün ve öneminin farkında olmasına rağmen her zaman aklını kullanarak kararlar almaz. Bu durumun sebebi, insanın içinde nefsanî arzuların da bulunmasıdır. Râzî'ye göre, insanın içindeki nefsi istekler, akıl sürecini bozar, doğru yoldan saptırır ve aklın uygun olan güzel eylemlerini engeller. Dolayısıyla, akıl galip gelmek istiyorsa bireyin kendi nefsiyle mücadele etmesi gereklidir.

Râzî, Platon'dan esinlenerek insanın iç dünyasını üç farklı bölüme ayırır. Ona göre, insanın iç dünyasında üç tür nefis bulunmaktadır. İlki, tanrısal düşünme gücüdür; diğeri hayvansal öfke gücü; üçüncüsü ise bitkisel, büyüme ve şehvet gücüdür. Râzî'ye göre, son iki nefis, düşünme gücüne hizmet etmek üzere var edilmiştir, bu da Platon'un fikirlerinden izler taşır (Platon, 2018).

Hayvanlar için nefsin isteklerine direnmek, ertelemek veya değiştirmek gibi bir olanak bulunmaz; hayvan, bir isteği duyduğunda onu hemen yerine getirir. Fakat insan, ahlaki olarak hoş olmayan istekleri kontrol altına alma yetisine sahiptir. Râzî, bu durumu örneklerle açıklar. Bir aç hayvan, önüne yiyecek konulduğunda onu yemeden duramaz; ancak insan, bazı durumlarda aç olsa bile, o an yememesi gerekiyorsa yiyeceğe dokunmayabilir. İnsanın, nefsi istekleri gerçekleştirme zorunluluğu olmaması ve kendi seçimlerini yapabilmesi, onu hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biridir.

Râzî maddî veya hissî hazzardan bahsetmektedir. Beden doğal durumundan ayrılınca "elem" adı verilen bir rahatsızlık veya ağrı meydana gelmektedir. Fakat, doğal durumuna geri dönünce "haz" adı verilen bir zevk oluşur. Her doğal durumdan ayrılışın rahatsızlık veya ağrıya neden olmadığı; her doğal duruma dönüşün de zevk yaratmadığını bilmek önemlidir. Eğer ayrılış veya dönüş süreci yavaş ve aşamalıysa, zevk veya rahatsızlık oluşmaz. Bu nedenle haz-acı döngüsünün ana bileşeni acıdır ve haz, acıdan kurtulmaktır.

Râzî, insanların tanıdıkları kişilere karşı genellikle haset duygusu beslediğini ifade eder. Kendini başarılı insanlarla kıyaslamak, bu duygunun temel sebeplerinden biridir. Hasetten kurtulmanın yolu, olaylara mantıklı bir bakış açısıyla yaklaşip kendi huzurunu bulmaktır. Bu şekilde, başkalarının başarıları bireyi rahatsız etmez.

Râzî'ye göre öfke, kişinin kendisine zarar veren bir duruma tepkisi olarak ortaya çıkar. Bazı durumlarda onurlu nedenlerle duyulan öfke, kişinin kendi kusurlarını aşmasına yardımcı olabilir. Ancak öfke kontrol edilemez hale geldiğinde, istemeden sevdiğine dahi zarar verebilir ve aşırı öfke akıllıca olmayan davranışlara yol açabilir.

Yazar tarafından üzüntü-korku ve nefsin her türlü aldatmacasından emin olmak için duygusal manipülasyonlardan kaçınarak aklımızı kullanmamız gerektiği her seferinde vurgulanmaktadır.

Yazar eserinde, insanın ruhsal ve zihinsel sağlığına odaklanarak, kişisel gelişim ve ahlaki değerler üzerine derin bir perspektif sunmaktadır. Râzî'nin eserinde vurguladığı öğretiler, akılcı bir yaklaşımla zihinsel denge ve içsel huzur arayışındaki önemli adımları ele almaktadır. Kitap, insanın iç dünyasında var olan çatışmaları ve bu çatışmaları aşma yollarını kapsamlı bir şekilde ele alırken, bireyin kendi ruhsal sağlığını koruma ve geliştirme yöntemlerine

değınmektedir. Bu derınlemesine çalışma, okuyuculara kişisel gelişim ve içsel denge konularında rehberlik ederken, Râzi'nin özgün ve düşündürücü yaklaşımıyla insanın manevi yönünü anlamada önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Gençel Efe, Zehra. "Tabip -Filozof Ebu Bekir Razi ve Tıbbı Kazandırdıkları", *Dicle İlahiyat Dergisi (DİD)* XX/2 (2018), 90-103.
- Karaman, Hüseyin. *Ruh Sağlığı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Platon. *Gorgias*. çev. Sema Rifat - Mehmet Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Beş Risale, Niyâzî-i Mısrî, haz. Oğuzhan Dönmez (İstanbul: Büyüyen Ay, 2022), 176 sayfa, ISBN 9786257608794**Sümeyye GÜLDENOĞLU** 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*PhD Candidate, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Türkiye*ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0763-0008> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
s.guldenoglu@hotmail.com**Makale Bilgileri****Öz****Makale Geçmişi****Geliş:** 13.09.2023**Kabul:** 21.12.2023**Yayın:** 30.06.2024**Anahtar Kelimeler:**Tasavvuf,
Niyâzî-i Mısrî,
Halvetiyye,
Vahdet-i Vücûd,
Risâle.

Niyâzî-i Mısrî İbn Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre düşüncesini bünyesinde harmanlayarak temsil eden 17. yüzyılın en önemli mutasavvıf şairlerindedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemi sayılabilecek bir yüzyılda yaşamıştır. Açık sözlülüğü ve hareketli yapısıyla kendisini yaşadığı dönemdeki birçok dini ve siyasi tartışmanın ortasında bularak hayatının büyük bir bölümünü göz hapsi ve sürgünlerde geçirmiş ve ikinci defa sürgün edildiği Limni adasında 1105/1694 yılında vefat etmiştir. Niyâzî-i Mısrî Halvetiyye'nin Mısrîyye kolunun kurucusu olmakla birlikte yetiştirdiği pek çok halifeyle tasavvuf tarihine ve telif etmiş olduğu eserleriyle tasavvuf literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bu çalışmada şu ana kadar otuzdan fazla eseri olduğu ifade edilen Mısrî'nin Türkçe kaleme aldığı beş risâlesini içeren Niyâzî-i Mısrî: Beş Risale adlı kitap tanıtılmaktadır.

Beş Risale, Niyazi-i Mısrî, ed. Oğuzhan Dönmez (İstanbul: Büyüyen Ay, 2022), 176 page, ISBN 9786257608794**Article Info****Abstract****Article History****Received:** 13.09.2023**Accepted:** 21.12.2023**Published:** 30.06.2024**Keywords:**Sufism,
Niyazi-i Mısrî,
Khalwatiya,
Vahdet-i Vücûd,
Risala.

Niyazi-i Mısrî is one of the most important Sufi poets of the 17th century, representing Ibn Arabi, Mevlana and Yunus Emre by harmonizing their ideas. He lived in a century that could be considered the Period of Recession of the Ottoman Empire. Due to his candor and dynamic nature, he found himself in the middle of many religious and political debates during his period and spent most of his life in detention and exile. He died in 1105/1694 on the isle of Lemnos, where he was exiled for the second time. Being the founder of the Misriyya branch of the Khalwatiya Niyazi-i Mısrî, he significantly contributed to the history of Sufism and Sufi literature thorough the many khalifs he educated and with his works. This study introduces the book titled Niyazi-i Mısrî: Beş Risale, containing five epistles written in Turkish by Mısrî, who wrote over thirty works.

Atıf/Citation: Güldenoğlu, Sümeyye. "Beş Risale, Niyâzî-i Mısrî, Haz. Oğuzhan Dönmez (İstanbul: Büyüyen Ay, 2022), 176 sayfa, ISBN 9786257608794". *Akif* 54/1 (2024), 183-190. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.62>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Bir beytinde: Tâliimi yokladım mihnet evinde buldum / Anın için yürürüm her dem melâl içinde, diyen Niyâzî-i Mısrî 17. yüzyılda devletin gerileme dönemine girmesinin sosyo-psikolojik yansımalarını yakından görerek halkın sorunlarının ve adalet arayışının sözcüsü, devletle vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen Melâmiler arasındaki ilişkilerin en sert noktaya ulaştığı dönemde, İbn Arâbî'nin önde giden savunucusu olmuştur (Kara, 2018, 35). Dolayısıyla hayatı boyunca pek çok dini ve siyasi olaya karışarak oldukça hareketli bir ömür sürmüş defalarca zehirlenmiş, sürgün edilmiş, eziyetlere maruz kalmış ve sonunda 1694 yılında 78 yaşındayken sürgüne gönderildiği Limni'de vefat etmiştir.

Yaşadığı dönemde değeri anlaşılmamış olan Niyâzî-i Mısrî, başta bir tarikat ilmihali olarak görülmüş *Divân*'ı olmak üzere tasavvufî hakikatleri en özlü şekilde ifade ettiği Arapça ve Türkçe pek çok eser telif etmiştir (Tatçı, 2014, 131). Çalışmamızda Niyâzî-i Mısrî'nin Türkçe olarak telif ettiği beş risâlesini içeren *Niyâzî-i Mısrî: Beş Risale* adlı kitap tanıtılmaktadır.

Oğuzhan Dönmez'in hazırladığı *Niyâzî-i Mısrî Beş Risale: Sorulara Cevaplar, Âfâk ve Enfüsün Karşılaştırılması, Sülûknâme, İmam Hüseyin'in Muhterem Kızlarının Yüce Asitâne'yi (İstanbul) Şereflelendirmeleri, Üç Harf, İki Nokta* adlı risâlelerini ihtiva eden bu çalışma, 2022 yılında Büyüyen Ay tarafından yayınlanmıştır. 174 sayfadan oluşan kitap Niyâzî-i Mısrî ve Oğuzhan Dönmez'in hayatından bahseden kısa bir bölüm, takdim, beş risâle ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Takdim kısmında yayına hazırlanan risâlelerin tek bir kitap halinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı No. O. E. 1190-3'te kayıtlı bulunduğu bildirilmektedir. Bu kısımda ayrıca risâleler başlıkları verilerek kısaca tanıtılmakta ve yayına hazırlanmalarında izlenen yöntem açıklanmaktadır. Takdim kısmı, bu çalışmanın Niyâzî-i Mısrî gibi etkili bir gönül insanının çevrilmemiş olan eserlerinin de çevrilmesine bir adım olması temenni edilerek yayında emeği geçenlere sunulan teşekkürle son bulmaktadır (s. 7-9).

1. Risâle: Sorulara Cevaplar

Özgün metinde risâlenin tam adı yoktur. Burada sadece *Hâzâ Risâle-i Şerîf-i Hazret-i Muhammed Mısrî Kudûse Sırrahû* başlığı mevcuttur. Ancak risâlenin muhtevsından bu risâlenin Niyâzî-i Mısrî'nin en çok okunan risâlelerinden, *Risâle-i es'ile ve ecvibe-i mutasavvifâne* olduğu anlaşılmaktadır. Kütüphanelerde şu ana kadar elliden fazla nüshası bulunmuş olan risâle birçok kişi tarafından hazırlanarak yayınlanmıştır (Aşkar, 2004, 158).

Risâlede tasavvuf ve sûfiler hakkında sorulan on yedi soruya cevap verilmektedir. Tanıttığımız kitapta verilen özgün metinde eserin sebep-i telifi bulunmamakta, besmele hamdele ve salveleden sonra risâle başlamaktadır. Ancak birçok nüshası olduğunu belirttiğimiz bu risâlenin diğer nüshalarında bir sebep-i telif bölümü olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısımda Mısrî tasavvuf ehlinin bazı sözlerinin ehil olmayanlar tarafından yanlış anlaşılacak bir kısmın tasavvuf ehlini sapık mezheplerle aynı sınıfa dahil ettiklerini, tasavvuf ehli geçinen bir kısmının da meseleyi yanlış anlaması sonucu dalâlete sürüklendiğini belirterek bu durumu bertaraf etmek için risâleyi kaleme aldığını söyler (Aşkar, 2004, 158).

Risâlenin ilk beş sorusu tasavvufun başlangıç ve sonunun ne olduğu suâli ile başlar ve bu minval üzere sûfiler ile avam arasındaki farkın sorulup cevaplanmasıyla devam eder.

Tasavvufun başlangıcı nedir sorusuna, imanın altı esasını dil ile ikrar ve kalp ile tasdikdir şeklinde cevap veren Mısırî, tasavvufun sonu nedir sorusuna, Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği cevaba iktibasta bulunarak "evvelidir" yani imanın altı esasını dil ile ikrar ve kalp ile tasdik etmektir, şeklinde cevaplar. Sûfiler ile avam arasındaki fark imanın altı esasına olan taklîdi ve tahkîki iman açısından cevaplanır ve bu kısımda taklîdi ve tahkîki imanın ne olduğu ve tahkîki imana ulaşanların durumları hakkında yaptığı açıklamalarla risâle devam eder (s. 12-20).

Risâlenin altı ila dokuzuncu soruları sûfilerin mezhepleri hakkındaki soru ve cevapları içermektedir. Buna göre sûfilerin çoğunun İslam akâidi üzere Ebû Mansûr Maturîdî mezhebinden oldukları ve amelde bulunduğu bölgenin halkına göre dört mezhepten birisi olduğu, bu bölgeler tek tek sayılarak açıklanmaktadır. Mısırî'nin burada özellikle sûfilerin mezhepler hakkındaki; sûfilerden bir kimsenin keramet sahibi bir velî dahi olsa, bu imamların en aşağısının mertebesini bulamayacağı, hangi makama ulaşırsa ulaşsın, bu imamları taklit etme ihtiyacından kurtulamayacağı yönünde olan itikatlarını önemle vurgular (s. 20-26).

Sekizinci soruda sûfilerin genellikle kasidelerinde geçen ve onların tenâsühî (reenkarnasyon) mezhebinden olduklarını düşündüren bazen bulut olurum, bazen yağmur, bazen bitki olurum bazen hayvan gibi ifadelerin hakikatinin ne olduğu sorulmaktadır. Mısırî bu soruyu bir hadis ve bir âyet ışığında, nefis mertebelerine de değinerek izah etmekte ve reenkarnasyon inancına sahip olanlarla sûfilerin bu sözleri arasındaki farkları açıklamaktadır (s. 28-36).

Onuncu soruda sûfilerin şeriatla haram olan şarap, şarap kadehi, kadehi veren sevgili, sevgilinin saçı, yanağı gibi şeyleri övmelerinin ve yüzdeki hatları Kur'an'a benzetmelerinin ne anlama geldiği sorulmaktadır. Mısırî bu kısımda sûfilerin taklîdi imandan tahkîki imana geçtikleri gibi eşyanın da zâhirinden bâtınına sefer ederek onun hakikatine ulaştıklarını, dolayısıyla onların bu sözlerinin genel itibariyle mânâ âlemi ile alakalı olduğunu bildirdikten sonra şarap, meyhâne, kadeh, sevgili, zülûf ve yanak ifadeleriyle yüz hatlarının Kur'an'a benzetilmesinin tasavvufî açıdan ne anlamlara geldiğini açıklamaktadır (s. 36-42).

On birinci soruda sûfilerin Allah'ı gördüklerini söyledikleri belirtilerek bu sözün dünyada peygamberlerden başkası için mümkün olup olmadığı sorulmaktadır. Mısırî bu hususun peygamberlerden başkası için mümkün olmadığını, burada sûfilerin biz Allah'ı biliyoruz ve eserlerinin kudretini görüyoruz demek istediklerini söyler. Bunun üzerine on ikinci soruda "Bir şeyin izini, emaresini görmek kendini görmek demek olur." sözünün doğru olup olmadığı sorulur. Mısırî'nin bu sözün doğru olduğunu örneklerle açıklaması üzerine on üçüncü soruda, "Allah'ı görmek O'nun kudretinin eserlerini görmek ise onu herkes görür, ancak sûfiler onu bizzat biz görürüz derler ve diğerlerinin görüşünü reddeder." denilmesi üzerine Mısırî bu kısımda görmenin bilmekle olabileceğini bir örnekle açıklamaktadır (s. 42-46).

On dördüncü soruda sûfilerin "Biz ne cehemmenden korkarız ne de cennet isteriz." sözünün küfür olduğu söylenir. Mısırî bu sözdeki küfrün cehennemden korkmayıp cenneti beğenmemek yönünde olduğunu belirtir ve sûfilerin böyle demekle ne kastettiklerini Tevbe suresinin 111. âyetiyle delillendirerek açıklar (s. 46-50).

On beşinci sorunun Mısırî'ye hitaben: "Sen şeriat ve tarikat birbirine asla aykırı değildir, hakikatte şeriate aykırı inanacak bir şey yoktur dedin. Ancak sûfilerin arasında şeriat ehlinde sakladıkları sözleri vardır. Bunlar aykırı olmasaydı gizlerler miydi? şeklinde sorulması üzerine, Mısırî burada saklanan sözün şeriate değil insanların akıllarına aykırı olduğundan saklandığını, bu sözlerin anlaşılmasının ve fark edilmesinin büyük dikkat

gerektirdiğini, yani bu tür sözleri herkesin anlayamadığını “İnsanlara anlayışları ölçüsünde konuşun” hadisiyle cevaplamaktadır (s. 50-52).

Risâlenin son iki sorusu birbiriyle bağlantılıdır. Buna göre on altıncı soru, sûfilerin sahip olduğu bilgilere sahip olmayan, sadece şeriatın zâhiriyle amel edenlerin iman ve islâmının, sûfilerin iman ve islâmından eksik olup olmadığıyla alakalıdır. Mısrî bu soruyu böyle bir eksikliğin söz konusu olmadığını, çünkü iman ve islâmın parçalanma, bölünme, ziyadeleşme ve eksilme kabul etmeyen bir cevher olduğunu, yani cümle iman ehlinin imandan hisselerinin aynı olduğunu örneklerle açıklayarak cevaplar. Bu açıklama üzerine sorulan son soru ise, öyleyse neden insanların kimi peygamber kimi evliyâ kimi fâsık oluyor, yani bu farklılık neden ileri geliyor? şeklindedir. Mısrî bu soruya doğrudan “marifettendir” diye cevap vererek konuya örneklerle açıklık getirmektedir (s. 52-54).

2. Risâle: Âfâk ve Enfüsün Karşılaştırılması ve Kıyamet Alâmetleri

Risâlenin özgün metindeki adı: *Tatbîk-i âfâk ve enfüs eşrât-ı sâat li-hazret-i Mısrî*'dir. Mısrî, risâleye âfâk âleminde olan her şeyin enfüs âleminde de olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamberin âfâk âlemiyle ilgili bildirdiği Yecüc ve Mecüc, Deccâl, Dabbetü'l-arz, Hz. İsa'nın yere inmesi gibi kıyamet alâmetlerinin insanın iç âleminde de ortaya çıkacak âmetler olduğunu beyan ederek başlar. İnsanların maddi âlemde ortaya çıkacak alâmetleri beklemelerinden ziyade, kendi iç âlemlerinde zuhur eden alâmetlerle ilgilenmeleri gerektiğini vurgulayarak bu konuyu tamamen tasavvufî açıdan nefis ve akıl mertebeleriyle bağlantılı olarak yorumlar (s. 56).

3. Risâle: Sülûknâme

Halvetiyye tarikatında seyr ü sülûk esnasında zikredilen isimler, ilk olarak tarikatın kurucusu Ömer el-Halvetî tarafından yedi isim olarak belirtilmiştir (Gündüz, 1995, 185). Ancak Mısrîye kolu dahil Halvetiyye tarikatının bazı kollarında bu sayının on ikiye çıkarılmış olduğu görülmektedir. Kütüphanelerde oldukça fazla nüshası bulunan bu risâle, Mısrîye kolunda sülûk esnasında zikredilen on iki ismin şerhini ihtiva etmesi nedeniyle birçok defa yayınlanmıştır (Aşkar, 2004, 162).

Risâlenin adı özgün metinde: *Sülûknâme-i hazret-i Mısrî kuddise sırrahû* olarak geçmektedir. Niyâzî-i Mısrî seyr ü sülûklarında sâliklere yol göstermesi amacıyla bu risâlesinde kelime-i tevhîd ve lafz-ı celâlden sonra Allah Teâlâ'nın zatını ve yüceliğini tanıtan el-Aliyy el-Hayy, el-Hakk, el-Vâhid, el-Kayyûm, es-Samed, el-Ehad, el-Azîm ile kudretini ifade eden el-Kahhâr isminin ince mânâlarını açıklamıştır. Mısrî isimleri şerh ederken varlık mertebeleri, halk-ı cedîd, rubûbiyet, tecellilerin fiili ve bilkuvve halinde fikir ve düşünce ile zuhur etmesi gibi birçok mevzudan bahsetmiş ve bu sırlara ulaşmayı kolaylaştırmasını Allah Teâlâ'dan talep ederek bir şiiriyle risâleyi tamamlamıştır (s. 64-106).

4. Risâle: İmam Hüseyin (r.a.) Efendimiz Hazretlerinin Muhterem Kızları, Şanı Yüce İki Dünyanın Sultânı Allah Teâlâ'nın Hikmetiyle Yüce Asitâne'yi (İstanbul) Şerefliendirmelerini Beyan Eden Mübarek Menkıbeleridir.

Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebu Bekir es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) avlusunda Hz. Hüseyin'in kızlarının medfûn olduğuna inanılan, Koca Mustafa Paşa Cami'nin şerefli konumu hakkında Arapça bir risâle yazdığı rivayet edilmektedir. Aslı henüz bulunamayan bu risâle ilk olarak bir Sinânî kolu dervişi olan Fenâî-i Halvetî tarafından manzum olarak tercüme edilmiştir (Uyar, 2009, 241-242). Dervişler arasında oldukça meşhur olduğu anlaşılan bu manzum tercümenin zamanla ehliyesiz kişilerin eline düşmesiyle nâkıs bir

metnin ortaya çıkmasından dolayı, yanlış anlamaların önüne geçmek için bu risâlenin manzum tercümesi mensur bir şekilde özetlenmiştir. Kütüphanelerde oldukça fazla nüshası bulunan bu mensur özetin biri de elimizdeki Mısır'ya ait olduğu düşünülen bu dördüncü risâledir. Risâlenin sonunda eserin 1095 yılının zikade ayının 4. günü nazımdan nesre tebdil edildiği belirtilmektedir.

Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan risâlede, Hz. Hüseyin'in şehit edildiğinde haremde bulunan iki kızının Yezid'in emriyle Şam'a ve Şam'dan Mısır'a götürülmeleri anlatılmaktadır. Bu yolculuk esnasında Hz. Hüseyin'in kızları İspanyol korsanlarına esir düşerek önce İspanya'ya daha sonra İstanbul'a götürülmüşlerdir. Risâlede kızların İstanbul'da vefat ederek Zincirli Servi çevresine defnedildikleri belirtilmektedir. Menkıbeye göre hem İspanyol kralı hem de Bizans imparatoru Hz. Peygamberin torunlarına son derece saygılı davranmış, hatta İspanyol kralı Hz. Peygamberin torunlarına bu zulmü reva görmüş olmaları sebebiyle Yezit'in adamlarını idam ettirmiştir.

Risâlenin son bölümünde İspanyol kralı ve İstanbul tekfurunun Hristiyan olmalarına rağmen Hz. Peygamberin torunlarına bu kadar saygı duymalarına mukabil İslam davası iddiasında olup Hz. Muhammed'in ailesine bu denli ihanet eden Yezid hakkında geri durmanın, Müslümanlara yakışmayacağı belirtilerek Yezid'e lanet okumanın câiz olup olmadığı hakkında bir bahis açılmıştır. Buna göre İbn-i Vehbân (ö. 768/1367) ve İbn-i Şihne (ö. 921/1515) gibi bazı âlimlerin Yezid'e lanet okumayı vâcip derecesinde gördükleri, İmâm-ı Şafî'nin bu husustaki düşüncesi ve lanet kelimesinin Allah'ın razı olmadığı üç kelimedenden biri olduğu açıklanmaktadır. Sonuç olarak lanet sözünün anlamının "rahmetten uzak olsun" mânâsına geldiği, bundan dolayı Yezid'e lanet sözü söylenmeden "rahmetten uzak olsun" diye beddua etmenin câiz olduğu belirtilerek risâle tamamlanmaktadır (s. 108-144).

5. Risâle: Ebû Sa'îd Ebû'l-Hayr (k.s) Dedi ki: (Üç Harf, İki Nokta)

Bu risâle Mısırî'nin ilk olarak Ebû Sa'îd Ebû'l-Hayr'ın bir dörtlüğünü şerh edip daha sonra kenz kelimesinin sırrından bahsettiği kısa, ancak oldukça yoğun bir risâledir. Risâle Ebû Sa'îd Ebû'l-Hayr'ın aşağıda verilen dörtlüğü ile başlamaktadır:

Hûrâ be-nezzâre-i nigârem saf zed

Rıdvân ze-ta'accub kef-i hud ber-kef zed

Ân hâl-i siyeh ber-ân rûh mutraf zed

Abdâl ze-bîm çeng der-Mushaf zed

Mısırî bu şiirin mânâsının çok yüksek, ancak oldukça kapalı olduğunu belirterek öncelikle ilk mısradaki hûrâ ve nigâr kelimelerinin tasavvufî mânâda kazandıkları anlamları açıklayarak birinci mısranın mânâsını verir ve bu tertip üzere diğer mısraları da açıklar. Risâlede açıklanan her kelime birçok tasavvufî mevzuya temas etmesinden dolayı oldukça yoğun mânâlar barındırmaktadır (s. 146-158).

Şiirin şerhi tamamlandıktan sonra Mısırî, risâleye "Üç hurûf ve iki nokta cümle âlem ilmidir." diyerek kenz lafzını ve onunla bağlantılı olan ifadeleri açıklamaya başlar. Hazine mânâsına gelen kenz kelimesinden maksadın, *Küntü kenzen mahfiyyen* hadisi mûcibince Allah Teâlâ'nın Zât-ı ehadiyyeti olduğunu belirten Mısırî, bir şeye hazine denilebilmesi için nasıl ki malların toplamını içermesi gerekirse, kenz kelimesinin de aynı şekilde bütün ilâhî isim ve sıfatlarla birlikte, kün kelimesini de içerdiğini belirtir. Kenz kelimesinin sonundaki ze harfinin hayat, ilim, irâdet, kudret, semî', basar ve kelim olan yedi usûle karşılık

geldiğini açıklar. Sonuçta cümle âlemin ilmîni hâvi olan bu hazinenin tılsımı, kün emri ile açılmış ve yedi hakikatin ortaya çıkmasıyla isim ve sıfatlar hariçte zuhur etmiştir.

Mısrî bu risâlede, kenz kelimesindeki nûn harfi ve üzerindeki noktanın, besmelenin be'sindeki noktayla ve be'nin noktasının da kalp ile olan benzerliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla burada anlatılmak istenen küntü kenz'den maksadın, insanın kendisi olduğudur. Çünkü nefsânî kuvveler içinde ilk beliren ve bir noktaya benzeyen kalp, tıpkı kenz kelimesinde anlatıldığı gibi isim ve sıfatlara mazhar olan bütün ilâhî sırların ve mertebelerin toplamını bünyesinde barındıran bir hazinedir (s. 160-172).

Sonuç

Aşk ve cezbe ağırlıklı bir meşrebe sahip olan Niyâzî-i Mısrî, ledünnî düşüncelerini açıkça ifade etmesi ve hiç çekinmeden dönemin siyasilerini sert bir dille eleştirmesiyle tasavvuf tarihinin en önemli ve en cesur simâlarından biri olarak kabul edilir. Her ne kadar defalarca sürgün edilerek, hakaret ve işkencelere maruz bırakılarak hakkında itibarsızlaştırma çalışmaları yapılmış olsa da insanların onun etrafında toplanması engellenememiştir. Bütün bu çektiği sıkıntılar neticesinde bedeninden başka hiçbir şeyi kalmadığını söyleyen Mısrî: "Mısrî'yi şimdiden sonra isteyip arayan, muhabbet ehli ise gönülde; marifet ehli ise sözlerinde bulur." diyerek ledünnî düşüncelerini hem yetiştirdiği halifeleri hem de telif ettiği eserleriyle çağlar ötesine ulaştırdığını bildirmektedir.

Mısrî'nin telif ettiği eserler, yazıldıkları andan itibaren Halvetiyye başta olmak üzere değişik tarikat çevrelerinde de kabul görmüş, üzerinde çalışmalar yapıldıkça ona ve eserlerine olan ilgi daha da artarak günümüze kadar gelmiştir. Bu çalışmada tanıtımı yapılan *Niyâzî-i Mısrî: Beş Risale* adlı eser de bu minval üzere günümüzde yapılan çalışmalardandır. Eser Mısrî'nin muhtelif konularda kaleme aldığı beş risâlesinden oluşmaktadır. Kitapta sunulan ilk üç risâle, Mısrî'nin en çok okunan ve bugüne kadar defalarca yayınlanan risâlelerindedir. Dördüncü ve beşinci risâleler hakkında ise, Mısrî ve eserleriyle ilgili yapılan, ulaşılabildiğimiz çalışmalarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebu Bekir es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kaleme almış olduğu Arapça bir risâlenin manzum tercümesinin mensur bir özeti olan bahsi geçen dördüncü risâlenin farklı ifade tarzlarına sahip birçok nüshası kütüphanelerde mevcuttur. Mısrî'ye ait risâlelerin içinde olmasından dolayı ona atfedilmiş olma ihtimali göz önünde bulundurulmakla birlikte, risâlenin sonunda verilen 1095/1684 olan nazımdan nesre tebdil edilme tarihi, 1105/1694 yılında vefat eden Mısrî'nin henüz hayatta olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bununla birlikte risâlenin son kısmında Yezid'e lanet okumanın câiz olup olmadığı hakkında bir bahis mevcuttur ki Süyûtî'nin Arapça risâlesine ulaşamadığından, bu kısmın Süyûtî tarafından mı yoksa sonradan mı eklendiği bilinmemektedir. Ancak Kâtip Çelebi, Mısrî'nin yaşadığı dönemde dini cemaatler arasında mevzu bahis olan konuları ve onlar etrafında yapılan tartışma ve münakaşaları anlattığı *Mizânü'l-Hak* adlı eserinde, Muaviye'nin oğlu Yezid'e lanet okunup okunamayacağını o dönemin tartışma konularından biri olduğunu belirtir. Ayrıca Mustafa Aşkar, Mısrî'nin *Risâle-i nefîse* adlı risâlesi de dahil olmak üzere birçok eserinde Yezid'e lanet okumanın gerekliliğinden bahsettiğini bildirir. Bundan dolayı bahsettiğimiz dördüncü ve beşinci risâlelerin üzerinde daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir, zira bu risâlelerin Mısrî'nin daha önce çalışılmamış eserlerinden olmaları söz konusudur.

Mısrî'nin burada tanıtılan risâlelerinde değindiği konulara genel olarak bakıldığında; vahdet-i vücûd görüşü temelinde varlık, nefis ve akıl mertebeleri, bütün fiilerin gerçek fâilinin Allah Teâlâ olduğu, Hakk'ın fiili ve bilkuvve şeklinde tecellisi, şariat-tarikat-hakikat

ilişkisi âyet, hadis, kelâm-ı kibar ve şiirlerden yapılan iktibaslarla açıklanmaktadır. Yayına hazırlanan bu çalışmada, mezkûr risâlelerde geçen bazı tasavvufî terimler ve kullanılan âyetler dipnotlarda açıklanmıştır. Risâleler farklı seviyedeki okuyucuların ihtiyacına karşılık oldukça titiz bir şekilde Latinize edilerek, sadeleştirilmiş haliyle birlikte, özgün metnin de tıpkı basımıyla okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aşkar, Mustafa. *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Gündüz, İrfan. *Tarikatlar ve Silsileleri, Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Kara, Mustafa. "Buhara-Bakü-Bursa: Halvetiyye ve Mısrîyye". *Niyâzî-i Mısrî Dönemi ve Tesirleri*. ed. Mustafa Efe vd. 33-44. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2019.
- Niyâzî Mısrî. *Niyâzî-i Mısrî Beş Risale*. haz. Oğuzhan Dönmez. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022.
- Tatçı, Mustafa. "Limni'de Sürgün Bir Velî: Niyâzî-i Mısrî". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. ed. Ejder Okumuş. 201-229. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014.
- Uyar, Gülgün. "Bir Risâle, Bir Türbe, Bir Menkıbe: İmam Süyûti'ye Ait Risâlenin Işığında Çifte Sultanlar Türbesi'ne Bir Bakış". *Osmanlı Araştırmaları XXXIV/II*, 2009, 231-282.