

ISSN 2147-8171



11/2

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2024



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZİ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY



ESOGUİFD

2014

Cilt 11 | Sayı 2 | Eylül 2024
Volume 11 | Issue 2 | September 2024
ISSN: 2147-8171 | e-ISSN: 2980-1109

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology

Cilt-Volume 11 | Sayı-Issue 2 | Yıl-Year 2024

Dergi Hakkında

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN / e-ISSN	2147-8171 / 2980-1109
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Mart & Eylül)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/pub/esoguifd
Yayına Başlangıç	01.06.2014
Yayıncı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Adnan Adıgüzel
Yazı İşleri Müdürü	Doç. Dr. Fatih Tok
Editör	Doç. Dr. Yunus Araz
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim

Hakkında

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İlahiyat alanına katkı sağlayacak çalışmalarını Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin hedef kitesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren yayımlanmaya devam etmektedir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'yi geçmemesi ön şart olarak aranır.

Dizinler

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, TR DİZİN, EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEEAS), European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS), Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD) ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.

Ücret Politikası

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderilen makalelerden değerlendirme ve yayınlanma amacıyla ve yayınlanan makalelere internet üzerinden erişmek amacıyla herhangi bir ücret talep edilmez.

Arşiv Politikası

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
4. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

Hakemlik Türü

Çift Taraflı Kör Hakemlik

İncelemede Geçen Süre

Ortalama 3 ay

İntihal Kontrolü

Turnitin & Ithenticate

Kapak Tasarımı

Prof. Dr. Şirin Şengel

Editöryal Yetkili

Doç. Dr. Yunus Araz

0000-0003-1582-3176 | yaraz@ogu.edu.tr

Etik Editörü

Dr. Ayşe Yorulmaz

0000-0002-0066-9914 | ethicilahiyat@ogu.edu.tr

İletişim

Yayınevi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi
01dzjez04 | 0000 0004 0596 2460 | 501100006191
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr
0 (222) 217 57 57
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Meşelik Kampüsü 26480
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir / Türkiye

İtiraz ve Şikayet

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız veya şikayet etmek istediğiniz bir husus varsa lütfen ethicilahiyat@ogu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir mesaj gönderin.

Editörler | Editors

Editör | Editor

Doç. Dr. Yunus Araz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Ayşe Yorulmaz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ayorulmaz@ogu.edu.tr | 0000-0002-0066-9914

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

İndeks Editörü | Index Editor

Havva Özgün
info@yazimdestegi.com

Editör Yardımcısı | Co-Editor

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörleri | Philosophy and Religious Studies Editors

Din Eğitimi | Religious Education

Dr. Ayşe Yorulmaz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ayorulmaz@ogu.edu.tr | 0000-0002-0066-9914

Din Felsefesi | Philosophy of Religion

Dr. Emine Göçer
Çukurova Üniversitesi
egocer@cu.edu.tr | 0000-0003-3611-6489

Din Sosyolojisi | Sociology of Religion

Dr. Betül Akgöl
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
betul.can@ogu.edu.tr | 0000-0002-8427-6252

İslam Felsefesi | Islamic Philosophy

Prof. Dr. Kamil Sarıtaş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ksaritas@ogu.edu.tr | 0000-0003-4420-3881

Din Eğitimi | Religious Education

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Din Psikolojisi | Psychology of Religion

Dr. Durali Karacan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
durali.karacan@ogu.edu.tr | 0000-0001-5840-7899

Dinler Tarihi | History of Religions

Dr. Aynur Çınar
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
aynur.cinar@ogu.edu.tr | 0000-0001-8576-7566

Mantık | Logic

Dr. Ayşe Acarer
Süleyman Demirel Üniversitesi
ayseavkliyildiz@sdu.edu.tr | 0000-0001-7123-2501

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörleri | History and Arts of Islam Field Editors

Dini Müsiki | Religious Music

Dr. Ömer Faruk Bayrakçı
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
bayrakci@ogu.edu.tr | 0000-0002-1779-2206

İslam Tarihi | Islamic History

Bariş Çakan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
b.cakan@ogu.edu.tr | 0000-0003-4768-2689

İslam Tarihi | Islamic History

Dr. Fatma Merve Çınar
Ankara Üniversitesi
fmcinar@ankara.edu.tr | 0000-0001-8806-2692

Türk İslam Edebiyatı | Turkish Islamic Literature

Dr. Aynur Kurt
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
akurt@ogu.edu.tr | 0000-0002-7358-0312

Türk İslam Sanatları | Turkish Islamic Arts

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr | 0000-0002-1273-8251

Türk İslam Sanatları | Turkish Islamic Arts

Sultan MUTLUEL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri | Basic Islamic Studies Field Editors

Arap Dili | Arabic Language

Dr. Turan Bahşi
Akdeniz Üniversitesi
turanbahsi@akdeniz.edu.tr | 0000-0003-0900-9258

Hadis | Hadith

Doç. Dr. Sezai Engin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
segin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3716-483X

İslam Hukuku | Islamic law

Dr. Ahmet Çetinkaya
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
acetinkaya@ogu.edu.tr | 0000-0001-6272-5566

Kelam | Kalam

Dr. Meryem Kardaş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
meryem.kardas@ogu.edu.tr | 0000-0003-1493-3402

Kıraat ve Tecvid İlmi | Reading and Recitation

Dr. Ömer Şimşek
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omer.simsek@ogu.edu.tr | 0009-0004-9564-3005

Tefsir | Construction

Doç. Dr. Fatih Tok
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ftok@ogu.edu.tr | 0000-0003-4881-5455

Tefsir | Construction

Ayşe Nur İba Çınar
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
aysenur.cinar@ikcu.edu.tr | 0000-0001-9907-3434

Arap Dili | Arabic Language

Muhammet İhsan Uygur
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
mihsan.uygur@ogu.edu.tr | 0000-0003-0080-4386

Hadis | Hadith

Dr. İsmail Çınar
Ürdün Üniversitesi
ismailcinar77@gmail.com | 0000-0001-8723-1984

İslam Hukuku | Islamic law

Dr. Fatma Hazar
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
fhazar@ogu.edu.tr | 0000-0002-0780-1877

Kelam | Kalam

Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Tasavvuf | Islamic Mysticism

Dr. Kevser Ay
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
kevser_26_00@hotmail.com | 0000-0002-7333-0698

Tefsir | Construction

Doç. Dr. Sümeyye Sevinç
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr | 0000-0002-3083-6453

Dil Editörleri | Language Editors

Arapça | Arabic

Abdullah Enes Soykan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdullaheness16@gmail.com | 0000-0003-1758-6223

İngilizce | English

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

İngilizce | English

Dr. Durali Karacan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
durali.karacan@ogu.edu.tr | 0000-0001-5840-7899

Türkçe | Turkish

Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Adnan Adıgüzel

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
aadiguzel@ogu.edu.tr | 0000-0002-4818-4051

Prof. Dr. Ayhan Ak

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ayhan.ak@omu.edu.tr | 0000-0003-1268-4684

Prof. Dr. Osman Zahid Çifçi

Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr | 0000-0003-0348-594X

Doç. Dr. Ali Dadan

Necmettin Erbakan Üniversitesi
alidadan@erbakan.edu.tr | 0000-0003-3860-0389

Doç. Dr. Sezai Engin

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sengin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3716-483X

Doç. Dr. Ziya Polat

Mardin Artuklu Üniversitesi
ziyapolat@artuklu.edu.tr | 0000-0001-7297-6828

Dr. Sercan Yavuz

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Doç. Dr. Yunus Araz

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Prof. Dr. Kamil Sarıtaş

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ksaritas@ogu.edu.tr | 0000-0003-4420-3881

Doç. Dr. Ahmet Özalp

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr | 0000-0003-3134-3084

Doç. Dr. İshak Tekin

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
itekin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3850-5691

Doç. Dr. Yusuf Karataş

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ykaratas@ogu.edu.tr | 0000-0003-3075-8755

Dr. Kübra Yıldız

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Barış Çakan

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
b.cakan@ogu.edu.tr | 0000-0003-4768-2689

Danışma Kurulu | Advisory Board

<p>Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer Eskişehir Osmangazi Üniversitesi atuzer@ogu.edu.tr 0000-0002-0959-0225</p>	<p>Prof. Dr. Adil Şen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi asen@ogu.edu.tr 0000-0001-5746-2327</p>
<p>Prof. Dr. Ali Rıza Gül Eskişehir Osmangazi Üniversitesi argul@ogu.edu.tr 0000-0002-5194-3223</p>	<p>Prof. Dr. Bülent Akot Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi bulentakot@aybu.edu.tr 0000-0001-9418-3140</p>
<p>Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat Eskişehir Osmangazi Üniversitesi fasiye@ogu.edu.tr 0000-0001-6292-192X</p>	<p>Prof. Dr. Ferit Uslu Eskişehir Osmangazi Üniversitesi f.uslu@ogu.edu.tr 0000-0001-9062-2492</p>
<p>Prof. Dr. Gürbüz Deniz Ankara Üniversitesi gurbuzdeniz2002@yahoo.com 0000-0002-9651-9645</p>	<p>Prof. Dr. H. Hüseyin Adaloğlu Eskişehir Osmangazi Üniversitesi hhadali@ogu.edu.tr 0000-0003-2977-6657</p>
<p>Prof. Dr. İbrahim Mohammed Aljawarneh Yermük Üniversitesi ibraheem_j@yu.edu.jo 0000-0001-8716-9287</p>	<p>Prof. Dr. İsmail Güler Bursa Uludağ Üniversitesi iguler@uludag.edu.tr 0000-0001-8045-1829</p>
<p>Prof. Dr. Kerim Shamshadin Nur-Mübarek Mısır İslam Üniversitesi kerim-1962@mail.ru 0000-0003-2227-3010</p>	<p>Prof. Dr. Mohammad Tawalbeh Yermük Üniversitesi mtawalbeh@yu.edu.jo 0000-0003-2105-4465</p>
<p>Prof. Dr. Mustafa Naci Kula Bursa Uludağ Üniversitesi mnacikula@uludag.edu.tr 0000-0003-1763-9620</p>	<p>Prof. Dr. Nahide Bozkurt Ankara Üniversitesi bozkurt@divinity.ankara.edu.tr 0000-0003-1560-6286</p>
<p>Prof. Dr. Osman Aydınli Ankara Üniversitesi osmanaydinli@gmail.com 0000-0003-4716-0522</p>	<p>Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu Bursa Uludağ Üniversitesi okologlu@uludag.edu.tr 0000-0002-0899-9686</p>
<p>Prof. Dr. Samir Shaban Mohamed Saleh Kahire Üniversitesi samirsaleh@cu.edu.eg</p>	<p>Prof. Dr. Şenol Korkut Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi senol.korkut@gop.edu.tr 0000-0003-1899-8967</p>
<p>Prof. Dr. Şuayip Özdemir Amasya Üniversitesi sozdemir@amasya.edu.tr 0000-0003-2672-8625</p>	<p>Prof. Dr. Zekeriya Güler İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi zguler@29mayis.edu.tr 0000-0002-8759-6817</p>
<p>Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi bakit.murzaraimov@manas.edu.kg 0000-0002-8757-6998</p>	<p>Doç. Dr. Ömer Müftüoğlu Eskişehir Osmangazi Üniversitesi omuftuoglu@ogu.edu.tr 0000-0001-7137-5772</p>
<p>Doç. Dr. Sevde Düzgüner Marmara Üniversitesi sevde.duzguner@marmara.edu.tr 0000-0002-3210-6972</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi abdullahdemir@aybu.edu.tr 0000-0001-7825-6573</p>

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 547 **Üniversite Öğrencilerinde Karakter Güçleri ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi**
573 *Examining the Relationship Between Character Strengths and Religiosity in University Students*
Fatma Balcı Arvas
- 574 **İklim Değişikliğinde İnsan Unsuru ve İhmal Edilen Teolojik Boyut**
590 *The Human Factor in Climate Change and the Neglected Theological Dimension*
Murat Akın
- 591 **Arapça Eğitiminde Çizgi Filmler Aracılığıyla Kalıp Öğretimi: Salâhuddin Örneği**
610 *Teaching Idiomatic Expressions Through Animated Films in Arabic Education: The Case of Salahuddin*
Ebrar Ayyıldız
- 611 **Evlü Bireylerin Yaşamış Oldukları Çatışmalar ve Başa Çıkma Yöntemleri**
638 *Conflicts Experienced by Married Individuals and Coping Strategies*
Halil İbrahim Özasma
- 639 **Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi**
665 *The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy*
Yılmaz Arı
- 666 **Şeybânîler ve Safevîlerin Kuruluş Dönemi (1500-1524) Rekabetlerinin Meydana Getirdiği Jeopolitik Parçalanma**
688 *The Geopolitical Fragmentation Caused by the Rivalry Between the Shaybanids and the Safavids During Their Founding Period (1500-1524)*
Abdulkadir Macit
- 689 **Arap Gramerine Ait Terimlerin Şiirdeki Kullanımına ve Estetik Yönüne Genel Bir Bakış**
708 *A General Overview of the Use and Aesthetic Aspects of Arabic Grammar Terms in Poetry*
Ali Sevdî
- 709 **Kudüslü İbn Ebü Şerîf'in Kevser Sûresi Tefsiri'nin Tefsir Metodu Açısından Değerlendirilmesi**
726 *The Evaluation of Jerusalemite Ibn Abü Sharîf's Tafsîr of Sûrah alKawthar in Terms of the Method of Tafsîr*
Nazife Vildan Güloğlu
- 727 **M-k-n Kavramının Etimolojik Yapısı, Semantik Analizi ve Kur'an'daki Kullanımı**
741 *Etymological Structure, Semantic Analysis and Usage of the Concept of M-k-n in the Qur'an*
Ahmet Tekin

- 742 **Molla Musennif-i Çevrî'nin Sirâcü't-Tarîk'i ve Semâ'a Bakışı**
766 *Molla Musannif Chevrî's Sirâj al-Tarik and His View on Sama'*
Seyid Muhammed Taki Hüeyni
- 767 **Şiirlerinin Kur'an'a Uygunluğu Bağlamında Lebîd b. Rebî'a'nın İslam Sonrası Şiir**
796 **Söyleyip Söylemediğine Dair Bir Mülâhaza**
An Investigation on Whether Labîd b. Rabî'a Composed Poetry in the Islamic Period in the Context of the Compatibility of His Poems with the Qur'an
Muhammed Eser Altuntaş | Seracettin Eraydın
- 797 **Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep**
820 **Birikimine Katkısı**
Sarakhsi's Position in the Juristic Typologies, His Fiqh Activity and Contribution to the Legacy of the Madhhab
Bünyamin Korucu
- 821 **صورة الوطن المأزوم في ضوء الواقعية الاجتماعية رواية "خطأ مقصود" للأديب العراقي "محمد صابر عبيد"**
839 **دراسة تحليلية نقدية**
The Image of the Nation in Crisis in Iraqi Writer Muhammad Saber Obaid's Novel Named "Hataun Maksûd" in the Light of Social Realism: A Critical Analytical Research
İrfan Kaya
- 840 **İslam Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme**
865 *A Critical Analysis on Islamic Sociology Studies*
Behram Hasanov
- 866 **Klasik Arap Şiiri ve Belagatinin İzinde: Muzaffer el-'Alevî'nin Nadratü'l-iğrîd'i**
886 **Özelinde Mukayeseli Bir İnceleme**
In the Footsteps of Classical Arabic Poetry and Rhetoric: A Comparative Analysis of Muzaffar al-Alawî's Nadrah al-Ighrîd
Yusuf Seller
- 887 **Tanrı'nın Geri Dönüşü: Richard Kearney'in Anateizm Kavramı Üzerine Bir İnceleme**
905 *The Return of God: A Review on Richard Kearney's Concept of Anatheism*
Sema Cevirici Atilla
- 906 **التشبيه التمثيلي ومظاهره في الحديث النبوي: صحيح مسلم نموذجاً**
925 *Representative Similes and Its Reflection in Hadiths: The Example of Sahih Muslim*
Mustafa Keskin
- 926 **Memlükler Döneminde Mesâlîme'nin Toplumsal Konumu**
946 *The Social Position of Mesâlim During the Mamluk Period*
Mehmet Emin Eser
- 947 **el-Bâ'isü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan Katkı ve İtirazlar**
970 *Contributions and Objections to Ibn al-Salah in the Particular Case of al-Bâ'isü'l-Hasîs II*
Hasan Küçükosman

-
- 971 **İstif'âl Bâbı'nın İfade Ettiği Anlamlar: el-Câmiu's-Sahîh Örneği**
995 *Meanings Expressed by İstif'âl Bâbı: The Example of el-Câmiu's-Sahîh*
Fatih Yediyıldız
- 996 **İslam Mezhepleri Klasik Kaynaklarında Mürcie Tasnifleri ve Günümüzde Mürcie**
1021 **Algısı**
Classifications of Murji'ah in Classical Sources of Islamic Sects and Contemporary Perceptions of Murji'ah
Metin Avcı
- 1022 **Köklü Bir Geçmiş mi Yoksa Mükemmel Bir Başlangıç mı? Câhiz'in Klasik Arap**
1042 **Şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği**
A Deep-Rooted Past or a Perfect Beginning? A Critique of Jâhîz's Views on the History of Classical Arabic Poetry
İsmail Araz
- 1043 **أثر زلازل تركيا في الشعر العربي**
1070 *The Impact of Earthquakes in Türkiye on Arabic Poetry*
Youssoufa Soumana | Harun Özel
- 1071 **Selâmet ve Sebîlürreşâd Dergileri Bağlamında Sünnî-Şîî Yakınlaşmasının**
1091 **(Takrîbü'l-Mezâhib) Türk Basımına Yansımaları**
Reflections of the Sunni-Shiite Rapprochement (Taqrîb alMadhahib) on the Turkish Press in the Context of Selamet and Sebilurreshad Magazines
Süleyman Çam
- 1092 **المحكم والمتشابه، قراءة تحليلية للمفهوم وآثاره**
1111 *Muhkem and Müteshabih: An Analysis of the Concept And Its Effects*
Muncid Ebubekir



Üniversite Öğrencilerinde Karakter Güçleri ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Fatma Balcı Arvas

0000-0002-8264-623X | fatma.arvas@balikesir.edu.tr

Balikesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye

ROR ID: [02tv7db43](https://orcid.org/02tv7db43)

Öz

Bu çalışmada Seligman ve arkadaşlarının pozitif psikoloji ekolünde ortaya koyduğu karakter güçleri konu edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinde karakter güçleri ile dindarlık arasında bir ilişki olup olmadığını, ayrıca karakter güçlerinin demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmektir. Araştırma, farklı aile ve kültürel yapılardan geldiği varsayılan üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın kapsamını; Balıkesir Üniversitesi'nde öğrenim gören lisans ve lisansüstü öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmada ilk olarak nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon yöntemiyle ilgili literatür taranmış ve araştırmanın teorik zemini oluşturulmuştur. İkinci aşamada nicel araştırma desenlerinden farklı değişkenler arasındaki ilişkileri içeren "ilişkisel tarama modeli" tercih edilmiştir. Araştırma Balıkesir Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Komisyonu'nun 04.01.2024 tarihli ve E.334692 sayılı kararı gereğince etik açıdan uygun bulunmuştur. Bu çalışmada elde edilen sonuçlara göre karakter güçlerinin güzellik ve mükemmelliğin takdiri, iyilikseverlik, sosyal zekâ, maneviyat ve takım çalışması alt boyutlarında kadınların ortalamalarının erkeklere göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yaş ve sınıf seviyesi değişkenlerine göre bir farklılaşma bulunmamıştır. Öğrenim görülen fakülterele göre ise bazı farklılaşmalar bulunmuştur. Sonuçlara göre karakter güçleri envanteri toplamında İlahiyat Fakültesi ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamaları, Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından anlamlı bir şekilde daha yüksektir. Ayrıca güzellik ve mükemmelliğin takdiri, adalet, şükran, yargı, iyilikseverlik, alçakgönüllülük, sebat, öz düzenleme, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu alt boyutlarının öğrenim görülen fakülteye göre farklılaştığı; genel olarak İlahiyat Fakültesi ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın ikinci ve temel hipotezi dindarlık ile karakter güçleri ve alt boyutları arasında pozitif bir ilişki olduğunu öngörmekteydi. Elde edilen sonuçlara göre dindarlık ölçeği toplamı ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, yargı, iyilikseverlik, liderlik, alçakgönüllülük, sebat, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu boyutları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Dindarlığın inanç-etki boyutu ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, cesaret, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, yargı, iyilikseverlik, liderlik, alçakgönüllülük, sebat, bakış açısı, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu boyutları arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkiler olduğu görülmektedir. Son olarak dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, adalet, affedicilik, şükran, umut, iyilikseverlik, alçakgönüllülük, maneviyat, takım çalışması boyutları arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre araştırmamızın ikinci hipotezi büyük bir oranda doğrulanmış görünmektedir. Dindarlık ile anlamlı ilişkisi tespit edilmeyen az sayıda karakter gücü bulunmaktadır. Bu sonuçlar dindar bireylerin karakter güçleri olarak ele alınan ahlaki ve insani değerleri benimseme oranının yüksek olduğunu göstermektedir. Ayrıca karakter gücü ve erdemleri benimseyen insanların da dindarlıklarının yüksek olduğu sonucu elde edilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Pozitif Psikoloji, Karakter Güçleri, Dindarlık, Maneviyat

Atıf Bilgisi

Balcı Arvas, Fatma. "Üniversite Öğrencilerinde Karakter Güçleri ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 547-573. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476882>

Geliş Tarihi	01.05.2024
Kabul Tarihi	06.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Examining the Relationship Between Character Strengths and Religiosity in University Students

Fatma Balcı Arvas

[0000-0002-8264-623X](mailto:fatma.arvas@balikesir.edu.tr) | fatma.arvas@balikesir.edu.tr

Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Balıkesir, Türkiye

ROR ID: [02tv7db43](https://orcid.org/02tv7db43)

Abstract

This study specifically examines the character strengths proposed by Seligman and his colleagues in the field of positive psychology. The aim of this study is to determine whether there is a relationship between character strengths and religiosity in university students, and whether character strengths differ according to demographic variables. The research was conducted on university students who are assumed to come from different family and cultural structures. The scope of the research consists of undergraduate and graduate students studying at Balıkesir University. First, the theoretical basis of the research was established by reviewing the literature on the documentation method, which is a qualitative research technique. The "correlational survey model" was the favoured approach in the second stage, as it encompasses the relationships between various variables from the quantitative research designs. The research was found ethically appropriate in accordance with the decision of the Balıkesir University Social and Human Sciences Ethics Commission dated January 4, 2024 and numbered E.334692. According to the results obtained in this study, it was determined that the averages of women were significantly higher than men in the sub-dimensions of character strengths such as appreciation of beauty and perfection, benevolence, social intelligence, spirituality and teamwork. The study found no differentiation based on age and grade level variables. However, the study revealed some differentiation among the faculties. Based on the findings, the averages of the students of the Faculty of Theology and Faculty of Sports Sciences were significantly higher than the averages of the students of the Faculty of Education in the total character strengths inventory. Furthermore, the research findings revealed that the sub-dimensions of appreciation of beauty and perfection, justice, gratitude, judgment, benevolence, modesty, perseverance, self-regulation, spirituality, teamwork and enthusiasm for life varied depending on the faculty studied. In general, the averages of the students of the Faculty of Theology and Faculty of Sports Sciences were higher. The study's second and main hypothesis predicted a positive relationship between religiosity and character strengths and their sub-dimensions. According to the study results, positive significant relationships were found between the total of the religiosity scale and the total of the character strengths inventory, appreciation of beauty and perfection, creativity, curiosity, justice, forgiveness, gratitude, honesty, hope, judgment, benevolence, leadership, humility, perseverance, common sense, self-regulation, social intelligence, spirituality, teamwork, and zest for life dimensions. It was observed that there were significant positive relationships between the belief-affect dimension of religiosity and the total of the character strengths inventory, appreciation of beauty and perfection, courage, creativity, curiosity, justice, forgiveness, gratitude, honesty, hope, judgment, benevolence, leadership, humility, perseverance, perspective, common sense, self-regulation, social intelligence, spirituality, teamwork, and zest for life dimensions. Finally, it was determined that there are significant positive relationships between the knowledge-worship dimension of religiosity and the total of the character strengths inventory, appreciation of beauty and perfection, justice, forgiveness, gratitude, hope, benevolence, humility, spirituality, and teamwork dimensions. These results largely confirm the second hypothesis of our research. A few character strengths have not been identified as having a substantial correlation with religiosity. These results demonstrate that religious individuals have

a high rate of adopting moral and human values, which are considered as character strengths. In addition, it is concluded that people who adopt character strengths and virtues are also highly religious.

Keywords

Psychology of Religion, Positive Psychology, Character Strengths, Religiosity, Spirituality

Citation:

Balcı Arvas, Fatma. "Examining the Relationship Between Character Strengths and Religiosity in University Students". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 547-573. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476882>

Date of Submission	05.01.2024
Date of Acceptance	06.06.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Din, bireylerin değer yargılarından karakter gelişimine insan psikolojisindeki birçok alana etki etmektedir. Kişilik ve karakterin oluşumunda, doğuştan getirilen ve sonradan kazanılan birçok faktörün rolü bulunmaktadır. Dini bağlılık da insanın bütün kişiliğini, karakter güçlerini ve değerlerini meydana getiren kuşatıcı bir psikolojik faktördür.¹

Psikolojinin ilk ortaya çıktığı yıllarda olumsuz ruh hallerine ve hastalıklara odaklanması, sonraki dönemlerde eleştirilere tabi tutulmuştur. 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başında psikolojiyi derinden etkileyecek olan pozitif psikoloji akımı ortaya çıkmıştır. Martin Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi'nin öncülüğünü yaptığı bu yeni yaklaşım psikolojinin negatif bakış açısına eleştiri sunarak değerler ve insani güçlerin de psikoloji literatürüne dahil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Pozitif psikoloji akımının etkisiyle insani ve ahlaki değerler, iyi olma hali, yaşam doyumu, yaşam kalitesi, karakter güçleri gibi kavramlar psikolojinin konusu olmaya başlamıştır. Günümüzde psikoloji alanında ve psikoterapide pek çok yaklaşımın pozitif psikolojinin bakış açısından etkilendiği görülmektedir.

Pozitif psikolojinin değer yönelimli bir kuram olması ve değerler gibi olumlu insani özelliklerle ilgilenmesi din psikolojisi açısından oldukça önemlidir. Din insanlara ahlaki değerler kazandırırken, değerler de bireylerin dinlerini daha derinlemesine anlamalarına olanak sağlar. Birçok dinde sevgi, hoşgörü, dürüstlük gibi evrensel değerler vurgulanır ve bu değerlerin insanlar üzerinde olumlu etkileri olduğu düşünülür.

Pozitif psikolojinin önemli kavramlarından biri olan karakter güçleri, bireylerin olumlu ve güçlü kişisel özelliklerini ifade etmektedir. Peterson ve Seligman'ın tasnifi ile psikoloji literatüründe yerini alan karakter güçleri, geçmişten günümüze hem düşünce tarihinde hem de dinlerde üzerinde durulan bir dizi değere karşılık gelmektedir. Karakter güçleri, duygular, düşünceler ve eylemler aracılığıyla ortaya çıkan olumlu özelliklerdir. Karakter güçleri kişinin, kendi iyiliğine ve çevresindekilerin iyiliğine katkıda bulunacak şekilde hareket etmesini sağlar.² Karakter güçlerinin keşfedilmesi ve desteklenmesi hem bireyin yaşam doyumu ve yaşam kalitesini artırmak hem de toplumsal birliktelik için oldukça önemlidir.

Bu çalışmada Seligman ve arkadaşlarının pozitif psikoloji ekolünde ortaya koyduğu karakter güçleri konu edilecektir. Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinde karakter güçleri ile dindarlık arasında bir ilişki olup olmadığını, ayrıca karakter güçlerinin demografik değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını tespit etmektir. Araştırma, farklı aile ve kültürel yapılardan geldiği varsayılan üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın kapsamını; Balıkesir Üniversitesi'nde öğrenim gören lisans ve lisansüstü öğrenciler oluşturmaktadır.

Araştırmada ilk olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemiyle ilgili literatür taranmış ve araştırmanın teorik zemini oluşturulmuştur. İkinci aşamada nicel araştırma desenlerinden farklı değişkenler arasındaki ilişkileri içeren “ilişkisel tarama modeli”

¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 187.

² Tayyab Rashid-Martin E.P. Seligman, *Pozitif Psikoterapi: Çalışma Kitabı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2023), 33.

tercih edilmiştir. Araştırma Balıkesir Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Komisyonu'nun 04.01.2024 tarihli ve E.334692 sayılı kararı gereğince etik açıdan uygun bulunmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Pozitif Psikoloji ve Karakter Güçleri

Psikoloji bilimi 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında problemlerin çözülmesi ve işlevselliğin artırılması konularına odaklanan bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. Psikolojinin ortaya çıkışında bilim dünyasında pozitivist paradigmanın hakimiyeti, psikolojinin din ve değer konularına karşı mesafeli durmasına yol açmıştır.³ 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bu yaklaşım, psikolojide bir takım paradigma değişimleriyle birlikte sorgulanmaya başlanmıştır. Örneğin hümanist psikoloji insanın mekanik bir varlık gibi algılanmasına karşı çıkmış ve insan değeri üzerine odaklanmıştır.⁴ 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarında ise psikoloji bilimindeki “olumsuz odaklanma” yaklaşımını eleştiren ve psikolojinin yalnızca bir hastalık bilimi olmadığını, bu bilimin olumlu olan durumlar, değerler ve güçleri de ele alması gerektiğini savunan bir yaklaşım ortaya atıldı. Seligman ve Csikszentmihalyi'nin öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım, pozitif psikoloji olarak literatürde yerini almıştır.⁵

Pozitif psikoloji akımının psikoloji literatürüne girmesi ile birlikte bu alanda çalışan araştırmacıların sayısı artmaya başlamıştır. Bu akımın etkisi ile psikologlar “iyileştirme” yönteminden ziyade “koruma” yöntemine odaklanmaya başlamışlardır. Pozitif psikoloji, felsefi ve dini geleneklerde yer alan erdemleri psikolojinin konusu haline getirmiştir.⁶ Felsefi olarak Aristoteles'in insan doğası ve mutluluğun değerlerle ilişkili olduğu tezi pozitif psikolojinin paradigmalarıyla benzeşmektedir.⁷ Bununla birlikte araştırmacılar pozitif psikolojinin normatif olmadığını, modern anlamda bilimsel metodu takip ettiğini vurgulamışlardır.⁸

Pozitif psikoloji akımının etkisi yalnızca Batı toplumları ile sınırlı kalmamıştır. Farklı ülkelerde ve ülkemizde 2000'li yıllardan itibaren pozitif psikolojinin ele aldığı konular ile ilgili yapılan çalışmaların sayısında hızlı bir artış görülmektedir. Pozitif psikoloji özellikle din psikolojisi alanında dindarlık ile değerler, karakter güçleri ve olumlu özellikler arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalara zemin oluşturmuştur. Değerler konusu ile ilgili araştırmalar, psikolojinin yeniden kendine gelmesi olarak görülmektedir.⁹ İnsanın psikolojik yapısını salt olumsuz duygu, tutum ve davranışla ilişkili olarak ele almak yerine, olumlu güçler ve erdemlerin

³ J. D. Nasio, *Psikanaliz'in Yedi Büyüğü*, çev. Kenan Sarılioğlu (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 23; Martin E.P Seligman, “Positive Psychology, Positive Prevention and Positive Therapy”, *Handbook of Positive Psychology*, ed. C. R. Snyder - Shane J. Lopez (USA: Oxford University Press, 2002), 3-4; Alex M. Wood - Judith Johnson, “Pozitif Klinik Psikoloji: Giriş”, çev. Zeynep Maçkallı, *Wiley Pozitif Klinik Psikoloji El Kitabı*, ed. Alex M. Wood - Judith Johnson (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 4.

⁴ Abraham H. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 9.

⁵ Martin E. P. Seligman-Mihaly Csikszentmihalyi, “Positive Psychology: An Introduction.”, *American Psychologist* 55/1 (2000), 5.

⁶ Robert Emmons-Raymond Paloutzian, “Din Psikolojisi”, çev. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001), 114.

⁷ I. S. Jorgensen-H. E. Nafstad, “Positive Psychology: Historical, Philosophical and Epistemological Perspectives”, *Positive Psychology in Practice*, ed. P. Alex Linley-Stephen Joseph (Hoboken, NJ: Wiley, 2004), 16.

⁸ Seligman-Csikszentmihalyi, “Positive Psychology”, 7.

⁹ Emmons-Paloutzian, “Din Psikolojisi”, 114.

de araştırma konusu yapılması, insan gerçekliğinin daha bütüncül bir değerlendirmesinin sunulmasına zemin hazırlamıştır.

Pozitif psikolojinin erdemlere olan vurgusu konusunda önemli bir gelişme de 2004 yılında Peterson ve Seligman'ın "*Karakterin Güçlü Yönleri ve Erdemleri*"ni yayınlamasıdır. Peterson ve Seligman (2004) karakter güçlerinin insanlığın temel taşı olduğunu, karakter güçleriyle uyumlu aktivitelerin psikolojik iyi yaşama giden yolda önemli bir yolu temsil ettiğini savunurlar.¹⁰ Her ne kadar karakterin güçlü yönleri kapsamına giren özellikler zaman zaman araştırmalara konu olmuş olsa da karakterin güçlü yönlerini bütünüyle ele alan çalışmaların yapılması bu alanın kuruluşu ile birlikte başlamıştır.¹¹

Karakter güçleri; duygular, düşünceler ve eylemler aracılığıyla ortaya çıkan olumlu özelliklerdir. Karakter güçleri kişinin, kendi iyiliğine ve çevresindekilerin iyiliğine katkıda bulunacak şekilde hareket etmesini sağlar.¹² Peterson ve Seligman karakter güçleri ile ilgili 6 ana güç ve bu güçlerle ilgili 24 özellik tanımlamışlardır. Aşağıda verilen tabloda bu güçler ve ilişkili olduğu özelliklerle kısaca açıklanmıştır.¹³

Tablo 1

Karakter Güçlerinin Sınıflandırılması

Bilgelik ve Bilgi: "Bilginin edinilmesini ve kullanılmasını gerektiren bilişsel güçler."	Yaratıcılık (Özgünlük)	Bir şeyleri kavramsallaştırmanın ve yapmanın yeni ve üretken yollarını düşünmek; sanatsal başarıyı içerir ancak bununla sınırlı değildir.
	Merak (İlgi, Yenilik Arayışı, Deneyime Açıklık)	Devam eden deneyime sırf kendisi için ilgi duymak; konuları büyüleyici bulma; keşfetmek.
	Açık Fikirlilik (Yargılama, Eleştirel Düşünme)	Olayları derinlemesine düşünmek ve her yönüyle incelemek; hemen sonuca varmamak; delillerin ışığında fikrini değiştirebilmek; tüm kanıtları adil bir şekilde tartmak.
	Öğrenme Sevgisi	Kendi başına veya resmi olarak yeni becerilere, konulara ve bilgi birikimine hakim olmak; merak gücüyle meraklıdır, ancak sistematik olarak ekleme eğilimini tanımlamak için bunun ötesine geçer.
	Perspektif (Bilgelik)	Başkalarına bilgece öğütler verebilmek; Kendisi ve diğer insanlar için anlamlı olan dünyaya bakma yollarına sahip olmak.
Cesaret (yiğitlik): "İç veya dış muhalefet karşısında hedeflere ulaşmak için iradenin"	Cesurluk (Yiğitlik)	Tehdit, meydan okuma, zorluk veya acıdan çekinmemek; muhalefet olsa bile doğru olanı söylemek; popüler olmasa bile kanaatlere göre hareket etmek; fiziksel cesareti içerir ancak bununla sınırlı değildir.

¹⁰ Christopher Peterson-Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Washington, DC: New York: American Psychological Association / Oxford University Press, 2004), 4.

¹¹ Alan Carr, *Pozitif Psikoloji*, çev. Ümit Şendilek (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 80-81.

¹² Rashid-Seligman, *Pozitif Psikoterapi: Çalışma Kitabı*, 33.

¹³ Peterson-Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 29-30.

kullanılmasını içeren duygusal güçler.”	Kalıcılık (Azim, Çalışkanlık)	Başlanan işi bitirmek; engellere rağmen eylem yolunda ısrar etmek; "kapıdan çıkarmak"; görevleri tamamlamaktan zevk almak.
	Bütünlük (Özgünlük, Dürüstlük)	Gerçeği söylemek ama daha geniş anlamda kendini samimi bir şekilde sunmak ve samimi bir şekilde hareket etmek; iddiasız olmak; kişinin duygu ve eylemlerinin sorumluluğunu alması.
	Canlılık (Zevk, Coşku, Dinçlik, Enerji)	Hayata heyecan ve enerjiyle yaklaşmak, işleri yarım bırakmama; hayatı bir macera olarak yaşamak; canlı ve aktif hissetmek.
İnsanlık: “Sevgiye yönelmeyi ve başkalarıyla arkadaş olmayı içeren insani-kişilerarası güçlü yönler.”	Sevgi	Başkalarıyla yakın ilişkilere, özellikle de paylaşmanın ve ilginin karşılıklı olduğu ilişkilere değer vermek; insanlara yakın olmak.
	Nezaket (Cömertlik, Bakım, İlgi, Şefkat, Fedakar Sevgi, İyilik)	Başkaları için iyilik yapmak; onlara yardım etmek; onlarla ilgilenmek.
	Sosyal Zekâ (Duygusal Zekâ, Kişisel Zekâ)	Başkalarının ve kendisinin güdü ve duygularının farkında olmak, farklı sosyal durumlara uyum sağlamak için ne yapması gerektiğini bilmek; diğer insanları neyin harekete geçirdiğini bilmek.
Adalet: “Sağlıklı toplum yaşamının temelini oluşturan yurttaşlık güçleri.”	Vatandaşlık (Sosyal Sorumluluk, Sadakat, Takım Çalışması)	Bir grup veya ekibin üyesi olarak iyi çalışmak; gruba sadık olmak; kendi payına düşeni yapmak.
	Adillik	Hakkaniyet ve adalet anlayışına göre tüm insanlara eşit davranmak; kişisel duyguların başkaları hakkındaki kararları etkilemesine izin vermemek; herkese adil bir şans vermek.
	Liderlik	Üyesi olunan bir grubun işleri halletmesi ve aynı zamanda grup içinde iyi ilişkiler sürdürmesi konusunda teşvik edilmesi; grup etkinlikleri düzenlemek ve bunların gerçekleştiğini görmek.
Ölçülülük: “Aşırılığa karşı koruyan güçler.”	Bağışlama ve Merhamet	Yanlış yapanları bağışlamak; başkalarının eksikliklerini kabul etmek; insanlara ikinci bir şans vermek; intikamcı olmamak.
	Alçakgönüllülük	Başarıların kendi adına konuşmasına izin vermek; ilgi odağı olmaya çalışmamak; kendini olduğundan daha fazla özel görmemek.
	Sağduyu	Seçimlerine dikkat etmek; aşırı risk almamak; sonradan pişman olunabilecek şeyleri söylememek veya yapmamak.
Aşkınılık: “Daha büyük evrenle	Güzelliğin ve Mükemmelliğin Takdir Edilmesi	Doğadan sanata, matematiğe, bilime ve gündelik yaşama kadar yaşamın çeşitli alanlarındaki güzelliği, mükemmelliği ve/veya yetenekli performansı fark

bağlantılar kuran aşkınlık güçleri ve anlam sağlamaktır.”	(Hayranlık, Hayret, Yükselme)	etmek ve takdir etmek.
	Şükran	Meydana gelen güzel şeylerin farkında olmak ve şükretmek; teşekkür etmek için zaman ayırmak.
	Umut (İyimserlik, Gelecek Odaklılık, Geleceğe Yönelim)	Gelecekte en iyisini beklemek ve ona ulaşmak için çalışmak; iyi bir geleceğin sağlanabilecek bir şey olduğuna inanmak.
	Mizah (Şakacılık)	Gülmekten ve espriden hoşlanmak; diğer insanları gülmüsetebilmek, aydınlık tarafı görmek; şaka yapmak.
	Maneviyat (Dindarlık, İnanç, Amaç)	Evrenin daha yüksek amacı ve anlamı hakkında tutarlı inançlara sahip olmak; kişinin daha büyük bir şemada nereye uyduğunu bilmek; yaşamın anlamına ilişkin davranışları şekillendiren ve rahatlık sağlayan inançlara sahip olmak.

1.2. Din/Maneviyat, Pozitif Psikoloji ve Değerler

Derin duygusal tecrübenin kaynağı olarak görülen din, insana özgü içsel bir tutumdur denilebilir.¹⁴ Psikoloji ve din psikolojisi bilimleri din kavramından çok dindarlık kavramı üzerinde durmuşlardır. Dindarlık kavramı ise, farklı dindarlık yönelimlerine ve dindarlığın boyutlarına göre çok yönlü tanımlamalara sahiptir.¹⁵ Genel olarak dindarlık, dinin insandaki tezahürü ve insan tarafından yaşanması olarak tarif edilebilir.

Din ile ilişkili olarak ele alınan önemli bir kavram da maneviyat kavramıdır. Bazı araştırmacılar din ve maneviyatı eş anlamlı olarak görürken bazıları maneviyatı dinin bir alt boyutu olarak tanımlar. Bazıları ise maneviyatı dinden daha genel ve kapsamlı bir kavram olarak ele alır.¹⁶ Maneviyat ile ilgili, dini maneviyat, doğal maneviyat, insani maneviyat arasında ayrımlar yapılmaktadır.¹⁷ Günümüzde özellikle Batı toplumlarında kurumsal dinlerin dışında bireysel bir tecrübe olarak yaşanan maneviyatın yaygınlaşması ile birlikte, maneviyatın dini de içeren daha kapsamlı bir kavram olduğu görüşünün psikoloji literatüründe hâkimiyet kazandığı söylenebilir.

Psikolojinin ortaya çıktığı yıllarda bilim camiasında din konusuna yönelik bir önyargının varlığından ötürü din ve dindarlık ile ilgili çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bununla birlikte ilk

¹⁴ Robert W. Crapps, “Psikanaliz ve Din”, *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 25; Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Barış İlhan-Caner Ener Sılay (İstanbul: Barış İlhan Yayınevi, 2010), 55.

¹⁵ Bk. Barbara Holdcroft, “What is Religiosity?”, *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice* 10/1 (2006), 89-90; Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 74-75; Hasan Kayıkkı, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 493.

¹⁶ Carlos Del M. Rio-RIO ve Lyle J. White, “Maneviyatı Dindarlıktan Ayırmak: Hilomorfik Bir Bakış Açısı”, çev. Selma Baş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37/1 (2016), 73; Kenneth I. Pargament, “The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (1999), 3-16; Sevdâ Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğer Kamılıkla İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 1.

¹⁷ Robert A. Emmons-Raymond F. Paloutzian, “The Psychology of Religion”, *Annual Review of Psychology* 54/1 (Şubat 2003), 381.

din psikolojisi kitapları da yine bu dönemde yazılmıştır.¹⁸ 20. Yüzyılın ortalarından itibaren din konusu psikoloji literatüründe daha fazla ele alınmaya başlamıştır. “Din ve Maneviyat Psikolojisi” nin APA tarafından psikolojinin bir alt bölümü olarak kabul edilmesi ile birlikte bu alanda yapılan çalışmalar artmaya başlamıştır.

Psikolojinin ihmal ettiği bir diğer konu da erdemler konusudur. Pozitif psikoloji alanının kurulması ile de değerler konusundaki çalışmalar hız kazanmıştır. Hem din psikolojisi hem pozitif psikoloji alanında son yıllarda yapılan çalışmaların artması, din ve değer konularını buluşturan çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Pozitif psikolojide ele alınan karakter güçlerinin İslam felsefesinde ele alınan değerler ile ortak olduğu görülmektedir.¹⁹ Peterson ve Seligman İslam felsefesinde geçen dört temel erdem olarak hikmet (bilgelik), şecaat (cesaret), iffet (ölçülülük) ve adalet erdemlerini karakter güçleri tasnifine aynen dahil etmiş, bunlara insanlık erdemi ile dini/manevi boyutu olan aşkınlık erdemleri de ekleyerek altı kişilik özelliği tanımlanmışlardır.²⁰ Ayrıca altı temel erdeme dayalı olan 24 karakter gücünün eksiklikleri ve aşırılıklarına da değinilmiştir. Örneğin cesur olmanın aşırı kullanımı “aptalca risk alma”, yetersiz kullanımı “güçten düşürücü korkaklık” olarak belirtilmiştir. Cesur olmanın ideal ölçüsü, “güvenlik ve iyi oluşu tehlikeye atmadan tehdit ve korkuyla yüzleşmek ve bunlara yanıt vermek” olarak tanımlanırken; bütünleştirme alanında “öz düzenleme, bütünlük ve azim” kavramlarına yer verilmiştir.²¹ Burada güçlü karakter özelliklerinin Aristocu değer teorisinde olduğu gibi aşırılıkların orta noktasında yer aldığı görülmektedir.²² Benzer şekilde İslam felsefecileri de ifrat, tefrit ve itidal tanımlamaları ile erdemlerin, karakterin denge (itidal) boyutunda oluştuğunu ileri sürmüşlerdir.²³

Pozitif psikolojide yer alan karakter güçlerinde merkezi role sahip olan değerlerin dini ve manevi öğretilere dayandığı iddia edilebilir. Niemiec ve arkadaşlarına göre 24 karakter gücünün her biri dini, manevi ve kutsal özer barındırmaktadır. Bu erdemlerin altında yer alan karakter güçlerinden bazıları maneviyat ile doğrudan ilişkiliyken bazıları da bireyin manevi gelişimine zenginlik ve derinlik ekleme potansiyeline sahiptir.²⁴

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Hipotezleri

H.1. Karakter güçleri ve alt boyutları (güzellik ve mükemmelliğin takdiri, cesaret, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, mizah, yargı, iyilikseverlik, liderlik, öğrenme sevgisi, sevgi, alçakgönüllülük, sebat, bakış açısı, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat,

¹⁸ Edwin Diller Starbuck, *The Psychology of Religion* (London: The Walter Scott, 1899); William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green and Co, 1902).

¹⁹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (İstanbul: Litera yayınları, 2004), 159.

²⁰ Peterson-Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 29-30.

²¹ Rashid-Seligman, *Pozitif Psikoterapi: Çalışma Kitabı*, 291.

²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Bilgesu Yayıncılık, 2009), 37.

²³ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 159.

²⁴ Ryan M. Niemiec vd., “The Decoding of the Human Spirit: A Synergy of Spirituality and Character Strengths Toward Wholeness”, *Frontiers in Psychology* 11 (2020), 2.

takım çalışması, yaşam coşkusu) demografik değişkenlere (cinsiyet, yaş, öğrenim görülen fakülte ve sınıf seviyesi) göre farklılık göstermektedir.

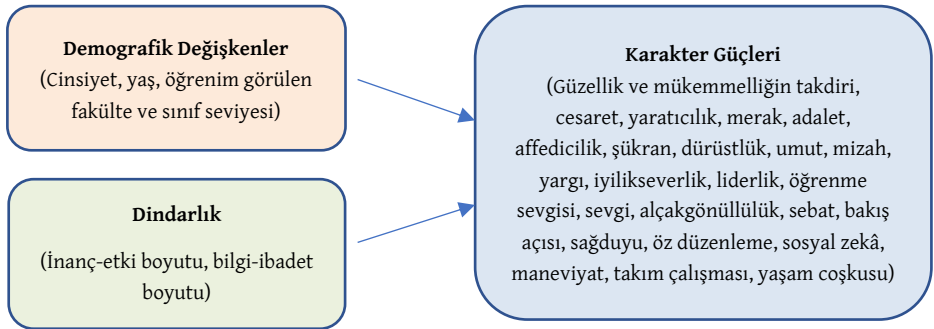
H.2. Dindarlık ile karakter güçleri ve alt boyutları (güzellik ve mükemmelliğin takdiri, cesaret, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, mizah, yargı, iyilikseverlik, liderlik, öğrenme sevgisi, sevgi, alçakgönüllülük, sebat, bakış açısı, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu) arasında pozitif bir ilişki vardır.

2.2. Araştırma Modeli

Bu araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın bağımsız değişkenleri cinsiyet, yaş, öğrenim görülen fakülte/bölüm ve kaçınıcı sınıfta olduklarına dair bilgilerden oluşan demografik değişkenler ve dindarlık değişkenidir. Bağımlı değişken ise karakter güçleridir.

Şekil 1

Araştırma Modeli



2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, konuya, amaca ve probleme uygun ölçme araçlarının bir araya getirilmesi ile oluşturulan anket formu kullanılmıştır. Anket formu, “Dindarlık Ölçeği”, “Karakter Güçleri Envanteri” ve kişisel özelliklerin (cinsiyet, yaş, öğrenim görülen fakülte ve sınıf seviyesi) tespitine yönelik sorulardan oluşmaktadır.

Dindarlık Ölçeği (DÖ): Bu araştırmada Ayten’in, oluşturduğu “Dindarlık Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçek, iki alt boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutlar inanç-etki ve bilgi-ibadet boyutlarıdır. Bu ölçek ile ilgili Ayten tarafından yapılan faktör analizi sonuçlarına göre ölçeğin KMO değeri 0,830, Bartlett Testi sonucu $\chi^2=2325,27$; $p=0,000$ şeklindedir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için iç tutarlılık analizi yapılmıştır. Analizin sonuçlarına göre de ölçek genelinin Cronbach Alpha değeri .80, inanç-etki boyutu .74, bilgi-ibadet boyutu .74 şeklinde elde edilmiştir.²⁵ Dindarlık ölçeği Ayten ve Yıldız tarafından revize edilmiş ve 5’li likert tipinde ve 10

²⁵ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 100-101.

maddelik bir ölçek haline getirilmiştir.²⁶ Bizim araştırmamızda ölçeğin revize edilmiş 10 maddelik hali aynen kullanılmıştır. Yeniden yapılan iç tutarlılık analizine göre ölçek genelinin Cronbach Alpha değeri .89 olarak bulunmuştur. Alt boyutlarında ise sonuçlar, inanç-etki boyutu .88 ve bilgi-ibadet boyutu .75 şeklinde tespit edilmiştir.

Karakter Güçleri Envanteri (KGE): Araştırmada katılımcıların karakter güçlerini ölçmek için McGrath tarafından oluşturulan Demirci vd. tarafından Türkçeye uyarlanan “Karakter Güçleri Envanteri” kullanılmıştır. Söz konusu ölçekte 24 alt boyut bulunmaktadır. Her alt boyut ile ilgili 4 sorudan oluşan ölçek, toplamda 96 sorudan oluşmaktadır. Ölçeğin faktör analizi sonuçlarına göre, DFA sonuçlarının uyum indeksleri değerlendirildiğinde 24 boyutlu modelin kabul edilebilir uyumda olduğu görülmüştür. VIA-Karakter Güçleri Envanteri Türkçe Formu alt ölçeklerinin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı .63 ile .89 arasında değişmekte olup ortalaması .75 olarak hesaplanmıştır.²⁷ Bu araştırma için tekrar edilen iç tutarlılık analizine göre ölçek genelinin Cronbach Alpha değeri .98 olarak tespit edilmiştir.

2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada ilk olarak doküman analizi yöntemiyle ilgili literatür taranmış ve araştırmanın teorik zemini oluşturulmuştur. İkinci aşamada nicel araştırma desenlerinden farklı değişkenler arasındaki ilişkileri içeren “ilişkisel tarama modeli” tercih edilmiştir. Araştırma öncesinde etik kurul izni alınmıştır. Bu çalışma Balıkesir Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Komisyonu’nun 04.01.2024 tarihli ve E.334692 sayılı kararı gereğince etik açıdan uygun bulunmuştur.

Üniversite öğrencilerinde karakter güçleri ve dindarlık ilişkilerini incelemek amacıyla planlanan araştırma, 10.01.2024-10.02.2024 tarihleri arasında Balıkesir Üniversitesi’nde farklı fakülte ve bölümlerde öğrenim gören 282 kişi ile gerçekleştirilmiştir. Araştırma verileri toplanırken anket tekniği kullanılmıştır. Katılımcılar tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılarak seçilmiştir. Farklı fakültelerde öğrenim gören katılımcılara ulaşabilmek amacıyla öğrenci yurtları ve sınıflarda anket işlemi uygulanmıştır. Anket formu Google Forms üzerinden hazırlanmış ve öğrencilere sunulmuştur. Anket, çalışmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden ve “Bilgilendirilmiş Onam Formu”nu dolduranlara uygulanmıştır. Veri toplama işlemi tamamlandıktan sonra veriler SPSS 21 programında analiz edilmiştir. Toplanan veriler kontrol edildiğinde 24 ankette önemli ölçüde işaretlenmemiş soru olduğu tespit edilmiş ve araştırmanın güvenilirliğini artırmak adına bu anketler dahil edilmemiştir. Sonuç olarak analizler 258 anket üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Ölçeklerin daha önce geçerlik ve güvenilirlik testleri yapıldığı için mevcut halleri ile kullanılmasına karar verilmiştir. Bununla birlikte yeniden güvenilirlik testleri yapılmıştır. Ölçeklerin normal dağılım gösterip göstermediğini kontrol etmek için “Normallik Analizi” yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre Karakter Güçleri Envanteri çarpıklık değeri -,600 ve basıklık değeri ,487 ; Dindarlık Ölçeği çarpıklık değeri -1,311 ve basıklık değeri 2,279 şeklinde

²⁶ Ali Ayten-Refik Yıldız, “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 288-289.

²⁷ İbrahim Demirci vd., “Classification and Measurement of Character Strengths: VIA-IS-P and GASC-24 Forms” (22nd International Congress on Psychological Counseling and Guidance, Muş Türkiye, 2021).

bulunmuştur. Sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda çok değişkenli normalliğin sağlanmasında çarpıklık değerinin -2, +2'den, basıklık değerinin ise -7, +7'den küçük olması gerektiği ifade edilmektedir.²⁸ Bu sonuçlara göre araştırmada kullanılan ölçekler normal dağılım göstermektedir. Bu sebeple hipotezlerin test edilmesi için frekans tabloları, parametrik testlerden olan bağımsız örneklem t-testi, ANOVA ve korelasyon testleri kullanılmıştır.

2.5. Evren ve Örneklem

Araştırmanın kapsamını; Balıkesir Üniversitesi'nde öğrenim gören lisans ve lisansüstü öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklem seçimine gidilen araştırmada, basit tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneklemde farklı fakülte ve bölümlerden öğrencilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın örneklemini oluşturan 258 kişinin 125 tanesi kadın (%48,4), 133 tanesi de erkek (%51,6) katılımcılardan oluşmaktadır. Örneklem %17,8'i (46 kişi) 18-19 yaş aralığında, %39,5'i (102 kişi) 20-21 yaş aralığında, %26,7 (69 kişi) 22-23 yaş aralığında, %15,9'u (41) 24 yaş ve üzeri aralığında bulunmaktadır. Öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteye göre dağılımları şu şekildedir: Örneklem %32,2'si (83 kişi) Eğitim Fakültesi, %20,5'i (53 kişi) İlahiyat Fakültesi, 12,8'i (33 kişi) Spor Bilimleri Fakültesi, %8,5'i (22) Mühendislik Fakültesi, %7,4'ü (19 kişi) İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, %6,6'sı (17 kişi) Fen Edebiyat Fakültesi, %6,6'sı (17 kişi) Tıp Fakültesi, %5,4 (14 kişi) Sağlık Bilimleri Fakültesi öğrencisidir. Örneklem öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf seviyesine göre dağılımları şu şekildedir: Örneklem %16,3'ü (42 kişi) Hazırlık ve 1. sınıf, %25,6'sı (66) 2. sınıf, %34,9'u (90 kişi) 3. sınıf, %17,1'i (44 kişi) 4. sınıf, %3,1'i (8 kişi) 5-6. sınıf, %3,1'i (8 kişi) yüksek lisans öğrencisidir. Örneklem ölçeklerden aldığı puan ortalamaları ise aşağıdaki tabloda olduğu şekildedir:

Tablo 2

Örneklem Ölçek Ortalamaları

	Mean	Min.	Max.	Sd.
Dindarlık Toplam	3,78	1,00	5,00	,76238
Dindarlık (İnanç-Etki)	4,02	1,00	5,00	,83222
Dindarlık (Bilgi-İbadet)	3,42	1,00	5,00	,83195
Karakter Güçleri Toplam	3,68	1,20	5,00	,72308
Güzellik ve Mükemmelliğin Takdiri	3,76	1,00	5,00	,84245
Cesaret	3,70	1,25	5,00	,80043
Yaratıcılık	3,78	1,25	5,00	,82528
Merak	3,71	1,25	5,00	,81257
Adalet	3,67	1,25	5,00	,85569
Affedicilik	3,48	1,00	5,00	,88021
Şükran	3,57	1,25	5,00	,83556
Dürüstlük	3,94	1,25	5,00	,80384
Umut	3,65	1,25	5,00	,86035
Mizah	3,75	1,25	5,00	,90994

²⁸ Şener Büyükoztürk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 169.

Yargı	3,87	1,25	5,00	,79618
İyilikseverlik	3,82	1,25	5,00	,78445
Liderlik	3,56	1,00	5,00	,91315
Öğrenme Sevgisi	3,74	1,25	5,00	,89177
Sevgi	3,74	1,25	5,00	,92197
Alçakgönüllülük	3,60	1,25	5,00	,82803
Sebat	3,49	1,25	5,00	,93408
Bakış Açısı	3,53	1,00	5,00	,85029
Sağduyu	3,65	1,00	5,00	,84853
Öz Düzenleme	3,54	1,00	5,00	,85996
Sosyal Zekâ	3,69	1,00	5,00	,84100
Maneviyat	3,79	1,00	5,00	,89025
Takım Çalışması	3,78	1,00	5,00	,83707
Yaşam Coşkusu	3,44	1,00	5,00	,93013

Tablo 2'ye göre dindarlık ölçeği genel ortalaması 3,78, dindarlığın inanç-etki boyutu ortalaması 4,02, dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ortalaması 3,42 şeklinde tespit edilmiştir. Karakter güçleri envanteri genel ortalama 3,68, güzellik ve mükemmelliğin takdiri 3,76, cesaret 3,70, yaratıcılık 3,78, merak 3,71, adalet 3,67, affedicilik 3,48, şükran 3,57, dürüstlük 3,94, umut 3,65, mizah 3,75, yargı 3,87, iyilikseverlik 3,82, liderlik 3,56, öğrenme sevgisi 3,74, sevgi 3,74, alçakgönüllülük 3,60, sebat 3,49, bakış açısı 3,53, sağduyu 3,65, öz düzenleme 3,54, sosyal zekâ 3,69, maneviyat 3,79, takım çalışması 3,78, yaşam coşkusu 3,44 şeklinde bulunmuştur. Buna göre örneklemin hem dindarlık ölçeğinden ve karakter güçleri envanterinden yüksek puanlara sahip olduğu görülmektedir. Dindarlığın bilgi-ibadet boyutunun inanç-etki boyutuna göre daha düşük ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Karakter güçleri boyutlarında ise en yüksek ortalama dürüstlük, en düşük ortalama da yaşam coşkusu boyutunda görülmektedir.

3. Bulgular ve Yorum

3.1. Demografik Değişkenlere Göre Karakter Güçleri

Araştırmamızda karakter güçlerinin hem ölçek toplamı hem de 24 alt boyutunun cinsiyete göre farklılaşp farklılaşmadığı test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre karakter güçleri toplamında (*Kadın Ort.=3,74; Erkek Ort.=3,62; t=1,287*) cinsiyete göre bir farklılaşma tespit edilmemiştir ($p>.05$). Ancak karakter güçlerinin güzellik ve mükemmelliğin takdiri (*Kadın Ort.=3,92; Erkek Ort.=3,61; t=2,997*), iyilikseverlik (*Kadın Ort.=3,98; Erkek Ort.=3,67; t=3,277*), sosyal zekâ (*Kadın Ort.=3,80; Erkek Ort.=3,58; t=2,141*), maneviyat (*Kadın Ort.=3,94; Erkek Ort.=3,66; t=2,510*) ve takım çalışması (*Kadın Ort.=3,90; Erkek Ort.=3,68; t=2,101*) alt boyutlarında kadınların ortalamalarının erkeklere göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Diğer boyutlarda anlamlı bir farklılaşma bulunmamıştır.

Furnham ve Lester'in (2012) yaptığı araştırmaya göre yargı ve cesaret boyutunda erkeklerin puanı kadınlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek iken iyilikseverlik, sevgi, şükran ve yaşam coşkusu boyutlarında kadınların puanları erkeklere göre anlamlı bir şekilde daha yüksek

bulunmuştur.²⁹ Bir başka araştırmaya göre kadınlar erkeklerden dürüstlük, nezaket, sevgi, adalet, liderlik, öz düzenleme, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, şükran, iyilikseverlik, affetme boyutlarında anlamlı bir şekilde daha yüksek ortalamalara sahiptir. Aynı çalışmada erkeklerin en yüksek puanları dürüstlük, umut, mizah, şükran ve merak güçlerinde bulunmuştur.³⁰ Bir başka çalışmada kadınlar yargı, yaratıcılık, öğrenme sevgisi, adalet, sağduyu, güzellik ve mükemmelliğin takdiri ve umut boyutlarında erkeklere göre anlamlı olarak daha yüksek puan almışlardır.³¹ Yapılan çalışmalarda genel olarak kadınların karakter güçlerinin birçok boyutunda erkeklere göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Bu çalışmada da literatürdeki çalışmalara paralel olarak kadınların bazı karakter güçlerinde erkeklerden daha yüksek ortalamalara sahip olduğu tespit edilmiştir.

Demografik değişkenlerden yaş değişkenine göre karakter güçlerinin farklılaşp farklılaşmadığı ANOVA testi ile test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre karakter güçleri envanteri toplamı ve alt boyutlarının hiçbirinde gruplar arası anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir ($p>.05$). Bu sonuç seçilen örneklem grubunun üniversite öğrencilerinden oluşması ve yaşlarının birbirine çok yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Karakter güçlerinin yaşlara göre farklılaşp farklılaşmadığını tespit etmek için daha geniş yaş aralıklarına sahip örneklem gruplarında yapılan çalışmalarda sonucun değişeceği düşünülebilir. Farklı yaş grupları arasında karakter güçleri yaş ve üçüncü faktör arasındaki ilişkilerin ele alındığı çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Proyer vd. (2011) tarafında yapılan bir araştırmada yaşam doyumu ve karakter güçleri arasındaki ilişki ele alınmış, güzelliğin ve mükemmelliğin takdir edilmesinin, yaşlı katılımcılarda genç katılımcılara göre geçmiş yaşam memnuniyetine daha fazla katkıda bulunduğu tespit edilmiştir.³² Öğrenim görülen sınıf derecesine göre de karakter güçlerinin farklılaşp farklılaşmadığı test edilmiştir. Yaş değişkeninde elde edilen sonuçlara benzer şekilde karakter güçleri envanteri toplamı ve alt boyutlarının hiçbirinde gruplar arası anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir ($p>.05$).

Araştırmamızda fakültele göre karakter güçlerinin farklılaşp farklılaşmadığı ANOVA testi ile test edilmiştir. Aşağıdaki tabloda karakter güçleri toplamının fakültele göre farklılaşp farklılaşmadığına ilişkin bilgiler sunulmuştur.

Tablo 3'ten elde edilen sonuçlara göre karakter güçleri envanteri toplamında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamaları (3,85), Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,47) anlamlı bir şekilde daha yüksektir ($p<.05$). Ayrıca Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,93) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,47) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur ($p<.05$).

²⁹ Adrian Furnham-David Lester, "The Development of a Short Measure of Character Strength", *European Journal of Psychological Assessment* 28/2 (2012), 97.

³⁰ Ingrid Brdar Petra Anić-Majda Rijavec, "Character Strengths and Well-Being: Are there Gender Differences?", *The Human Pursuit of Well-Being: A Cultural Approach*, ed. I. Brdar (Dordrecht, NL: Springer, 2014), 52/4.

³¹ Petra Anić-Rijavec, "Character Strengths and Well-Being", 52/6.

³² René Proyer vd., "The Relation of Character Strengths to Past, Present, and Future Life Satisfaction among German-Speaking Women", *Applied Psychology: Health And Well-Being* 3/3 (2011), 370-384.

Tablo 3

Fakülterele Göre Karakter Güçleri Toplamından Alınan Puanların Karşılaştırılması*

	N	Mean	Sd.	F	P	Post Hoc
İlahiyat Fakültesi	53	3,8558	,71521			
Eğitim Fakültesi	82	3,4709	,74726			
Fen-Edebiyat Fakültesi	17	3,8716	,61907			
Tıp Fakültesi	17	3,7344	,55552	2,849	0,007	1>2
Mühendislik Fakültesi	22	3,7244	,25072			6>2
Spor Bilimleri Fakültesi	33	3,9393	,89433			
Sağlık Bilimleri Fakültesi	14	3,3268	,75197			
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	19	3,6477	,61277			
Total	257	3,6813	,72308	2,849	0,007	

*Tukey Testi kullanılmıştır.

Tablo 3'ten elde edilen sonuçlara göre karakter güçleri envanteri toplamında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamaları (3,85), Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,47) anlamlı bir şekilde daha yüksektir ($p<.05$). Ayrıca Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,93) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,47) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur ($p<.05$).

Karakter güçleri envanteri alt boyutlarının da fakülterele göre farklılaşıp farklılaşmadığı test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre güzellik ve mükemmelliğin takdiri, adalet, şükran, yargı, iyilikseverlik, alçakgönüllülük, sebat, öz düzenleme, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu alt boyutlarının öğrenim görülen fakülteye göre farklılaştığı tespit edilmiştir. Farklılıkların hangi gruplar arasında olduğuna bakıldığında şu sonuçlara ulaşılmıştır: “Güzellik ve mükemmelliğin takdiri” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamaları (4,02), Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,54) anlamlı bir şekilde daha yüksektir ($p<.05$). “Adalet” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,83), Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,96) ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,99) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,33) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır ($p<.05$). “Şükran” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,86) ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,88) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,35) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur ($p<.05$). “Yargı” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (4,08) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,63) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). “İyilikseverlik” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (4,08) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,62) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). “Alçakgönüllülük” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,80) ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (4,01) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,34) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). “Sebat” boyutunda Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,90) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,22) anlamlı bir şekilde

daha yüksek olduğu bulunmuştur ($p<.05$). “Öz düzenleme” boyutunda Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,93) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,34) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur ($p<.05$). “Maneviyat” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (4,15) Sağlık Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,98) ve Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,50) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). “Takım çalışması” boyutunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (4,03) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,55) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). “Yaşam coşkusu” alt boyutunda Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının (3,85) Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından (3,22) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur ($p<.05$).

Araştırmamızda üniversite öğrencilerinin genel olarak karakter güçleri alt boyutlarının tamamından genel olarak yüksek puan aldıkları görülmektedir. Bununla birlikte bazı boyutlarda fakültele göre farklılaşmalar görülmüştür. Eğitim fakültesi öğrencileri ve öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmada her iki grupta da bildirilen en yüksek güçlü yönler adalet, nezaket, dürüstlük ve sevgi değerleri olarak bulunmuştur. Yaratıcılık, mizah ve öğrenme sevgisi düşük düzeydeki güçler olarak tespit edilmiştir.³³

Bu çalışmada özellikle İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin genel anlamda diğer fakülte öğrencilerine göre daha yüksek ortalamalara sahip olduğu tespit edilmiştir. Karakter güçleri envanterinde yer alan her bir gücün “ahlaki değer” olarak tanımlanabilecek özelliklerden oluştuğu görülmektedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin hem eğitim öğretim süreçlerindeki değer vurgusundan hem de din-değer ilişkisi bağlamında aldıkları din eğitimi etkisi ile özellikle din ile ilişkisi ağırlıklı olan ahlaki değerlere karşı daha hassas oldukları yorumu yapılabilir.

3.2. Dindarlık ile Karakter Güçleri Arasındaki İlişki

Dindarlık ve karakter güçleri arasındaki ilişki dindarlık toplam ölçek ortalaması, inanç-etki boyutu ve bilgi-ibadet boyutlarında ayrı ayrı hesaplanmıştır. Karakter güçleri envanterinde de ölçek toplam ortalaması ve 24 ayrı boyut analize dahil edilmiştir. Yapılan korelasyon analizi sonucunda elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 4

Dindarlık ve Karakter Güçleri Arasındaki İlişki

	Dindarlık (Toplam)	Dindarlık (İnanç-Etki)	Dindarlık (Bilgi-İbadet)
Karakter Güçleri Toplam	,214**	,243**	,136*
Güzellik ve Mükemmelliğin Takdiri	,215**	,235**	,146*
Cesaret	,121	,159*	,048
Yaratıcılık	,128*	,151*	,074
Merak	,126*	,146*	,076
Adalet	,191**	,211**	,128*

³³ Polona Gradišek, “Character Strengths and Life Satisfaction of Slovenian In-service and Pre-service Teachers”, *Center for Educational Policy Studies Journal* 2/3 (2012), 167-180.

Affedicilik	,235**	,255**	,163**
Şükran	,381**	,388**	,299**
Dürüstlük	,154*	,177*	,100
Umut	,207**	,238**	,123*
Mizah	,015	,034	-,009
Yargı	,148*	,165**	,101
İyilikseverlik	,229**	,235**	,183**
Liderlik	,194**	,255**	,071
Öğrenme Sevgisi	,087	,102	,052
Sevgi	,092	,116	,041
Alçakgönüllülük	,222**	,243**	,151*
Sebat	,182**	,212**	,108
Bakış Açısı	,116	,158*	,037
Sağduyu	,168**	,198**	,101
Öz Düzenleme	,162**	,192**	,092
Sosyal Zekâ	,163**	,182**	,113
Maneviyat	,386**	,407**	,283**
Takım Çalışması	,221**	,244**	,155*
Yaşam Coşkusu	,202**	,233**	,123

* p<0,05 **p<0,01

Tablo 4'te yer alan bulgulara göre dindarlık ölçeği toplamı ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, yargı, iyilikseverlik, liderlik, alçakgönüllülük, sebat, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu boyutları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Dindarlığın inanç-etki boyutu ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, cesaret, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, yargı, iyilikseverlik, liderlik, alçakgönüllülük, sebat, bakış açısı, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu boyutları arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkiler olduğu görülmektedir. Son olarak dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, adalet, affedicilik, şükran, umut, iyilikseverlik, alçakgönüllülük, maneviyat, takım çalışması boyutları arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 4'e bakıldığında dindarlık toplamının en yüksek ilişkili olduğu boyutun maneviyat olduğu, bunu şükran ve affedicilik boyutlarının izlediği görülmektedir. Dindarlığın inanç-etki boyutunun ilişkili olduğu karakter güçlerinde de aynı şekilde birinci sırada maneviyat, ikinci sırada şükran ve üçüncü sırada affedicilik yer almaktadır. Dindarlığın bilgi-ibadet boyutunda ise karakter güçleri boyutları ile anlamlı ilişkilerin azaldığı görülmektedir. Burada en yüksek ilişkili olan boyut şükran, ikinci sırada maneviyat ve üçüncü sırada da iyilikseverlik yer almaktadır.

Karakter güçleri ve dindarlık ile ilgili yapılan araştırmalarda da benzer şekilde genel anlamda karakter güçleri ve dindarlık arasında pozitif yönlü ilişkilerin olduğu bulunmuştur. Furnham ve Lester'in yaptığı araştırmada 24 karakter gücünün 6 temel erdemi üzerinden

yapılan analizde dindarlığın insanlık ve aşkınlık temel erdemleri ile ve karakter güçleri envanteri toplamı ile pozitif şekilde ilişkili olduğu bulunmuştur.³⁴ Berthold ve Ruch'un yaptığı araştırmada dindar kişiler, dinlerini uygulayanlardan ve dindar olmayanlardan çeşitli karakter güçleri açısından önemli ölçüde farklılaşmış; nezaket, sevgi, şükran, umut, bağışlama ve maneviyat konularında daha yüksek puanlar almışlardır.³⁵ Dindar Amerikalı Müslüman gençler üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre dindarlık, olumsuz duygu durumu ve depresyona karşı koruyucu bir faktör olarak görev yapan şu karakter güçleriyle önemli ölçüde ilişkili bulunmuştur: nezaket, eşitlik, liderlik, öz denetim, sağduyu, şükran, umut/iyimserlik, maneviyat ve bağışlama.³⁶ Pakistan'da üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir çalışmada öğrencilerin dindarlığının karakter güçleri üzerinde anlamlı bir ilişki taşıdığını ortaya konmuştur.³⁷ Değerler ve dindarlık arasındaki ilişki ile ilgili yapılan çok sayıda araştırma dinin ahlaki değerler üzerindeki olumlu etkisini göstermektedir. Bu çalışmada kullandığımız karakter güçleri envanterinde yer alan her bir gücün dindarlık ile ilişkisine dair ayrı ayrı yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Karşlı'nın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada sevgi, saygı, duyarlılık, maneviyat değerleri ile dini tutum arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.³⁸ Bir başka araştırmada kişisel değerlerden disiplin, sorumluluk, güven, bağışlama, dürüstlük, paylaşım ve saygı ile dindarlık arasında pozitif yönlü ilişki bulunmuştur.³⁹ Salsman ve diğerleri din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkinin iyimserlikle açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Dindarlık, iyimserlik ve yaşam doyumu arasındaki ilişkiyi incelemişler, iyimserliğin içsel dindarlık ile yaşam doyumu arasındaki ilişkiye ve duayı yerine getirme ile hayattan memnuniyet arasındaki ilişkiye kısmen aracılık ettiğini tespit etmişlerdir.⁴⁰ Benzer şekilde dindarlık ile yaratıcılık⁴¹, affetme⁴², diğerkâmlık⁴³, dürüstlük⁴⁴, iyilikseverlik/özgeçicilik⁴⁵,

³⁴ Furnham-Lester, "The Development of a Short Measure of Character Strength", 99.

³⁵ Anne Berthold-Willibald Ruch, "Satisfaction With Life and Character Strengths of Non-Religious and Religious People: It's Practicing One's Religion That Makes the Difference", *Frontiers in Psychology* 5 (2014).

³⁶ Sameera Ahmed, "Religiosity and Presence of Character Strengths in American Muslim Youth", *Journal of Muslim Mental Health* 4/2 (2009), 104-123.

³⁷ Muhammad Shahzad Ashfaq, "Analysis of Relationship Between Character Strength and Religiosity of University and Madrasa Students", *Review of Applied Management and Social Sciences* 5/1 (2022), 24.

³⁸ Necmi Karşlı, "Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 143-174.

³⁹ Fatma Balcı Arvas, "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 40-63.

⁴⁰ John M. Salsman vd., "The Link Between Religion and Spirituality and Psychological Adjustment: The Mediating Role of Optimism and Social Support", *Personality and Social Psychology Bulletin* 31/4 (Nisan 2005), 522-535.

⁴¹ Kübra Perçin vd., "Üniversite Öğrencilerinde Yaratıcı Kişilik ile Dindarlık İlişkisi: İnönü Üniversitesi Örneği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (k 2022), 246-274.

⁴² Ali Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 111-128.

⁴³ Barış Yozgat, *Pozitif Psikoloji Kapsamında Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Diğerkâmlık İlişkisi (İnönü Üniversitesi örneği)* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴⁴ Nesibe Şeyma Şekkeli, *Ergenlerde Adaletli Davranışın ve Dürüstlüğün Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴⁵ Mehmet Sait Az-Muhammet Cevat Acar, "Dindarlık ile Özgeçicilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 742-773.

alçakgönüllülük⁴⁶, sebat/sabır⁴⁷, şükür⁴⁸, öz düzenleme⁴⁹, umut⁵⁰, sosyal sorumluluk⁵¹ arasındaki ilişki ile ilgili yapılan çalışmalarda da söz konusu değerler ile dindarlık arasında olumlu ilişkiler tespit edilmiştir. Ayrıca ibadetler ve ahlaki değerler konusunda da yapılan çalışmalar bu iki faktör arasında olumlu ilişkiler bulmuştur.⁵² Dindarlık ve mizah ilişkisini ele alan Emre, mizah anlayışı ile dindarlığın farklı görüntüleri (dinî dogmatizm, içsel dinî yönelim ve dine önem verme düzeyi) arasında negatif yönde, anlamlı ve düşük düzeyde ilişkiler tespit etmiştir.⁵³

Karakter güçlerine ilişkin literatür, birçok araştırmacının karakter gücünün diğer birçok değişkenle ilişkisini incelediğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmalarda bizim çalışmamız açısından önemli olanlar karakter güçleri ve olumlu psikolojik durumlar arasındaki ilişki ile ilgili sonuçlardır. Araştırmalar karakter güçleri ile ilişkili olan ahlaki değerler ile psikolojik iyi olma ve yaşam doyumu gibi mutluluk belirleyicileri arasında genel olarak olumlu ilişkiler tespit etmiştir. Örneğin sabır ve şükür değerleri ile mental iyi oluş ve psikolojik iyi oluş arasında olumlu ilişkiler bulunmuştur.⁵⁴ Başkalarını affetmek ile de depresyon⁵⁵, anksiyete⁵⁶ arasında negatif, yaşam doyumu ve iyi oluş⁵⁷ arasında pozitif ilişki bulunmuştur. Merak, umut, şükran, sevgi ve zevk gibi güçlü yönler de yaşam doyumuna katkıda bulunan değerler olarak bulunmuştur.⁵⁸ Dinin de bireyin olumlu ruh haline etkisini kanıtlayan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu

⁴⁶ Metin Güven, *Narsisizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Muhammet Enes Vural, *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴⁷ Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016).

⁴⁸ Gülüşan Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014); Tuğba Sarı-Musa Yıldırım, "Pozitif Bir Karakter Gücü Olarak Şükür: Mental İyi Oluş ve Bazı Demografik Değişkenlerle İlişkinin İncelenmesi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/62 (2019), 13-32.

⁴⁹ Şule Turan, *Dindarlık ile Sorumluluk ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişki: Çukurova Üniversitesi Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁰ Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umud ve İyimserlik İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020); Abdullah Dağcı, *Pozitif Psikolojide Umud ve Dindarlık* (Bursa: Emin Yayınları, 2023).

⁵¹ Şeyma Monis-Behlül Tokur, "Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Amacı Alt Boyutları ve Dindarlık İlişkisi", *Journal of Analytic Divinity* 5/3 (2021), 150-170.

⁵² Nurten Kımtır, "Namaz Ve Ahlakî Olgunluk İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 103-133; Nurten Kımtır, "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7-54; Mebrure Doğan, "Oruç İradeyi Güçlendirir Mi?: Ramazan Orucunun Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisinin Deneysel Olarak İncelenmesi", *Bilimname* 48 (Şubat 2022), 495-533; Ahmet Rifat Geçioğlu, "Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi", *Bilimname* 2019/37 (2019), 243-287; Habil Şentürk, *İbadet Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008).

⁵³ Yusuf Emre, *Din ve Mizah* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021).

⁵⁴ Mebrure Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 134-153; Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*; Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79; Sarı-Yıldırım, "Pozitif Bir Karakter Gücü Olarak Şükür".

⁵⁵ Ryan Brown, "Measuring Individual Differences in the Tendency to Forgive: Construct Validity and Links With Depression", *Personality and Social Psychology Bulletin* 29 (2003), 759-771.

⁵⁶ Michael Subkoviak vd., "Measuring Interpersonal Forgiveness in Late Adolescence and Middle Adulthood", *Journal of Adolescence* 18 (01 Aralık 1995), 641-655.

⁵⁷ Johan Karremans vd., "When Forgiving Enhances Psychological Well-Being: The Role of Interpersonal Commitment", *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2003), 1011-1026.

⁵⁸ Proyer vd., "The Relation of Character Strengths to Past, Present, and Future Life Satisfaction among German-Speaking Women", 370.

bağlamda dindarlık, değerler ve olumlu psikolojik durumlar arasında önemli bir ilişki olduğu sonucuna varılabilir.

Din, insanların hayatına yön veren inançlarını, değerlerini ve yaşam tarzlarını belirleyen bir sistemdir. Din, duygu, arzu, inanç ve davranışlarda kendisini gösteren bütün psikolojik hayatı üzerine alarak insan kişiliğine ve karakter özelliklerine etki eder.⁵⁹ İnsanın sağlıklı bir ruh yapısına sahip olmasında, olumlu bir benlik algısı geliştirmesinde, ahlaki olgunluğa ulaşmasında ve olumlu kişilik özellikleri kazanmasında dinin etkisi büyüktür.⁶⁰ Din, insanlara yardımseverlik, hoşgörü, sabır gibi erdemleri öğretirken, kibir, bencillik, öfke gibi olumsuz karakter özelliklerinden uzak durulması gerektiğini vurgular.

Din, bireyin hayatında önemli bir rol oynayan ve onun dünya görüşünü şekillendiren bir faktördür. İnsanlara ahlaki değerleri öğretir, onlara yaşam amaçlarını gösterir ve hayatlarında anlam bulmalarını sağlar. Bireyin hem kendi öz benliğinde hem de bir toplumsal düzen içerisinde ahlâkî değerleri benimsemesi ve hayatına yansıtması manevi ve yüce amaçlarla birlikte daha mümkün ve kalıcı hale gelmektedir.⁶¹ Yapılan çalışmalar da dindarlığın hayatın anlamı üzerinde olumlu etkisinin olduğunu göstermektedir.⁶²

Dini yaşam, karakterin güçlü yönlerini ve erdemleri teşvik edip beslemektedir. Dindar insanlar için bu erdemlere sahip olmak oldukça büyük bir önem taşır. Din, insanların inançları ve değerleri üzerinde etkili olurken, karakter de bu inanç ve değerlerin insanın kişiliğine yansımada rol oynar. İnsanlar, dinlerine ve inançlarına uygun bir karakter geliştirdiklerinde, daha olumlu bir yaşam sürdürme şansına sahip olurlar. Bu nedenle din ve karakter güçleri arasındaki ilişki insanın ruhsal ve manevi gelişimi açısından oldukça önemlidir.

Din ile karakter güçleri ve değerler arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. İnsanın karakter özellikleri, inançlarına ve değerlerine yansiyabilir. Sabırlı, yardımsever ve hoşgörülü bir karaktere sahip olan insanlar genellikle dindarlıkla da ilişkilendirilirler. Çünkü bu gibi erdemlere sahip olmak, dini inançlarla uyumlu bir şekilde yaşamayı gerektirir.

Sonuç

Karakter güçleri ve dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan bu çalışmada araştırmamızın birinci hipotezi olan karakter güçleri alt boyutlarının demografik değişkenlere (cinsiyet, yaş, öğrenim görülen fakülte ve sınıf seviyesi) göre farklılık gösterdiği hipotezinin bir kısmı doğrulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre karakter güçlerinin güzellik ve mükemmelliğin takdiri, iyilikseverlik, sosyal zekâ, maneviyat ve takım çalışması alt boyutlarında kadınların ortalamalarının erkeklerle göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yaş ve sınıf seviyesi değişkenlerine

⁵⁹ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 34.

⁶⁰ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 79; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din / Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Karahan Kitabevi, 2013); Mevlüt Kaya-Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2011), 15-42; Adem Şahin, "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), 187-197.

⁶¹ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 232.

⁶² Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002); Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 89-108.

göre bir farklılaşma bulunmamıştır. Öğrenim görülen fakültelere göre ise bazı farklılaşmalar bulunmuştur. Sonuçlara göre karakter güçleri envanteri toplamında İlahiyat Fakültesi ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamaları, Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarından anlamlı bir şekilde daha yüksektir. Ayrıca güzellik ve mükemmelliğin takdiri, adalet, şükran, yargı, iyilikseverlik, alçakgönüllülük, sebat, öz düzenleme, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu alt boyutlarının öğrenim görülen fakülteye göre farklılaştığı, genel olarak İlahiyat Fakültesi ve Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalamalarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın ikinci ve temel hipotezi dindarlık ile karakter güçleri ve alt boyutları arasında pozitif bir ilişki olduğunu öngörmektedir. Elde edilen sonuçlara göre dindarlık ölçeği toplamı ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, yargı, iyilikseverlik, liderlik, alçakgönüllülük, sebat, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu boyutları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Dindarlığın inanç-etki boyutu ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, cesaret, yaratıcılık, merak, adalet, affedicilik, şükran, dürüstlük, umut, yargı, iyilikseverlik, liderlik, alçakgönüllülük, sebat, bakış açısı, sağduyu, öz düzenleme, sosyal zekâ, maneviyat, takım çalışması, yaşam coşkusu boyutları arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkiler olduğu görülmektedir. Son olarak dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile karakter güçleri envanteri toplamı, güzellik ve mükemmelliğin takdiri, adalet, affedicilik, şükran, umut, iyilikseverlik, alçakgönüllülük, maneviyat, takım çalışması boyutları arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre araştırmamızın ikinci hipotezi büyük bir oranda doğrulanmış görünmektedir. Dindarlık ile anlamlı ilişkisi tespit edilmeyen az sayıda karakter gücü bulunmaktadır. Bu sonuçlar dindar bireylerin karakter güçleri olarak ele alınan ahlaki ve insani değerleri benimseme oranının yüksek olduğunu göstermektedir. Ayrıca karakter gücü ve erdemleri benimseyen insanların da dindarlıklarının yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir.

Din, insanların hayatlarını düzenleyen, onlara ahlaki bir yol gösteren ve manevi bir anlam kazandıran bir inanç sistemidir. Değerler ise insanların doğru ve yanlış ayırt edebilmesini, toplum içinde uyumlu bir şekilde yaşamasını sağlayan kavramlardır. Din, insanların etik ve ahlaki değerlerini belirlerken önemli bir rol oynar. Din, insanların hayatında davranış ve tutumlarını şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Dini inançlar, bireyin karakter güçlerini şekillendirirken ona ahlaki bir pusula sağlar.

Bu çalışma üniversite öğrencilerinin karakter güçleri ile dindarlıkları arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu sebeple örneklem grubunun özellikleriyle sınırlıdır. Karakter güçleri ve dindarlık arasındaki ilişkinin yaş aralıkları geniş olan farklı örneklem gruplarında da çalışılması önerilmektedir. Ayrıca bu iki değişken arasındaki ilişkide farklı bir değişkenin aracılık veya düzenleyicilik etkisi olup olmadığı da test edilebilir.

Karakter güçleri ve erdemler pozitif psikoloji ve dinin ortak konuları arasında yer almaktadır. Pozitif psikoloji, bireylerin yaşam amacını bulmalarına, yeniliklere açık olmalarına ve içsel potansiyellerini ortaya çıkarmalarına odaklanırken, din de insanların hayatlarını anlamlı kılmalarına, etik değerlere sahip olmalarına ve toplumlarıyla olan ilişkilerini

güçlendirmelerine yardımcı olur. Din, bireylerin stresle başa çıkmalarına, kaygılarını azaltmalarına ve hayatlarını daha pozitif bir şekilde ele almalarına yardımcı olabilir. Ayrıca, dinin sağladığı manevi destek ve inanç duygusu, bireylerin yaşamlarındaki anlamlı ilişkileri ve değerleri daha iyi anlamalarını sağlayabilir. Dinin getirdiği manevi değerlerle pozitif psikolojinin rehberliğinde bireylerin içsel potansiyellerini ortaya çıkarmaları ve yaşamlarını daha anlamlı hale getirmeleri mümkün olabilir. Bu bağlamda manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında pozitif psikolojinin bakış açısı kullanılarak çeşitli müdahale programları geliştirilebilir. Karakter güçleri ve erdemler manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında danışma sürecine dahil edilerek karakter güçlerinin desteklenmesi ile ilgili bir plan uygulanabilir. Ayrıca değerlerin dini, insani, ahlaki boyutları arasındaki birliktelik vurgulanarak “Karakter ve Değerler Eğitimi” dersi, üniversitelerin her fakülte ve bölümlerinde müfredata dahil edilebilir. Böylece değerler arasındaki birliktelik ile gençlerde karakterin güçlü yönleri ve erdemlerin kalıcı bir şekilde artması ve hayata yansması sağlanabilir.

Kaynakça | References

- Ahmed, Sameera. "Religiosity and Presence of Character Strengths in American Muslim Youth". *Journal of Muslim Mental Health* 4/2 (2009), 104-123. <https://doi.org/10.1080/15564900903245642>
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 89-108.
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 111-128.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Az, Mehmet Sait - Acar, Muhammet Cevat. "Dindarlık ile Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 742-773.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Balcı Arvas, Fatma. "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 40-63. <https://doi.org/10.15869/itobiad.463831>
- Berthold, Anne - Ruch, Willibald. "Satisfaction With Life and Character Strengths of Non-Religious and Religious People: It's Practicing One's Religion That Makes the Difference". *Frontiers in Psychology* 5 (2014). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00876>
- Brown, Ryan. "Measuring Individual Differences in the Tendency to Forgive: Construct Validity and Links With Depression". *Personality and Social Psychology Bulletin* 29 (01 Haziran 2003), 759-771. <https://doi.org/10.1177/0146167203252882>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Carr, Alan. *Pozitif Psikoloji*. çev. Ümit Şendilek. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Crapps, Robert W. "Psikanaliz ve Din". *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Dağcı, Abdullah. *Pozitif Psikolojide Umut ve Dindarlık*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.
- Demirci, İbrahim vd. "Classification and Measurement of Character Strengths: VIA-IS-P and GASC-24 Forms". Muş Türkiye, 2021.
- Doğan, Mevrure. "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 134-153.
- Doğan, Mevrure. "Oruç İradeyi Güçlendirir Mi?: Ramazan Orucunun Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisinin Deneysel Olarak İncelenmesi". *Bilimname* 48 (Şubat 2022), 495-533. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1164651>
- Doğan, Mevrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Düzgüner, Sevd. *Maneviyat Algısı ve Diğerkamılıkla İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Emmons, Robert - Paloutzian, Raymond. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001).

- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Raymond F. "The Psychology of Religion". *Annual Review of Psychology* 54/1 (Şubat 2003), 377-402. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145024>
- Emre, Yusuf. *Din ve Mizah*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2021.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul: Litera yayınları, 2004.
- Furnham, Adrian - Lester, David. "The Development of a Short Measure of Character Strength". *European Journal of Psychological Assessment* 28/2 (Kasım 2012), 95-101. <https://doi.org/10.1027/1015-5759/a000096>
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. "Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 243-287. <https://doi.org/10.28949/bilimname.459959>
- Göcen, Gülüşan. *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Gradišek, Polona. "Character Strengths and Life Satisfaction of Slovenian In-service and Pre-service Teachers". *Center for Educational Policy Studies Journal* 2/3 (30 Eylül 2012), 167-180. <https://doi.org/10.26529/cepsj.379>
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Güven, Metin. *Narsisizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/58192>
- Holdcroft, Barbara. "What is Religiosity?" *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice* 10/1 (2006).
- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co, 1902.
- Jorgensen, I. S. - Nafstad, H. E. "Positive Psychology: Historical, Philosophical and Epistemological Perspectives". *Positive Psychology in Practice*. ed. P. Alex Linley - Stephen Joseph. 792. Hoboken, N.J: Wiley, 2004.
- Jung, Carl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. çev. Barış İlhan - Caner Ener Sılay. İstanbul: Barış İlhan Yayınevi, 2010.
- Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Karremans, Johan vd. "When Forgiving Enhances Psychological Well-Being: The Role of Interpersonal Commitment". *Journal of personality and social psychology* 84 (01 Mayıs 2003), 1011-1026. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.5.1011>
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Manevi-İnsani Değerler ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 143-174.
- Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2011), 15-42. <https://doi.org/10.17120/omuifd.62144>
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 491-499.
- Kimter, Nurten. "Namaz ve Ahlakî Olgunluk İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 103-133. <https://doi.org/10.15745/da.280602>
- Kimter, Nurten. "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7-54.
- Maslow, Abraham H. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004. <https://www.nadirkitap.com/kisilik-ve-din-ali-ulvi-mehmedoglu-kitap9485112.html>
- Monis, Şeyma - Tokur, Behlül. "Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Amacı Alt Boyutları ve Dindarlık İlişkisi". *Journal of Analytic Divinity* 5/3 (15 Aralık 2021), 150-170. <https://doi.org/10.46595/jad.1021185>

- Nasio, J. D. *Psikanaliz'in Yedi Büyüğü*. çev. Kenan Sarıalioğlu. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Niemiec, Ryan M. vd. "The Decoding of the Human Spirit: A Synergy of Spirituality and Character Strengths Toward Wholeness". *Frontiers in Psychology* 11 (2020).
- Pargament, Kenneth I. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No". *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (1999), 3-16.
- Perçin, Kübra vd. "Üniversite Öğrencilerinde Yaratıcı Kişilik ile Dindarlık İlişkisi: İnönü Üniversitesi Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 246-274.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Washington, DC : New York: American Psychological Association / Oxford University Press, 1st edition., 2004.
- Petra Anić, Ingrid Brdar - Rijavec, Majda. "Character Strengths and Well-Being: Are there Gender Differences?" *The Human Pursuit of Well-Being: A Cultural Approach*. ed. I. Brdar. 52/145-156. Dordrecht, NL: Springer, 2014.
- Proyer, René vd. "The Relation of Character Strengths to Past, Present, and Future Life Satisfaction among German-Speaking Women". *Applied Psychology: Health And Well-Being* 3/3 (2011), 370-384. <https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2011.01060.x>
- Rashid, Tayyab - Seligman, Martin E.P. *Pozitif Psikoterapi: Çalışma Kitabı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2023.
- Rio, Carlos Del M. - White, RIO ve Lyle J. "Maneviyatı Dindarlıktan Ayırmak: Hilomorfik Bir Bakış Açısı". çev. Selma Baş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37/1 (2016), 73-113.
- Salsman, John M. vd. "The Link Between Religion and Spirituality and Psychological Adjustment: The Mediating Role of Optimism and Social Support". *Personality and Social Psychology Bulletin* 31/4 (Nisan 2005), 522-535. <https://doi.org/10.1177/0146167204271563>
- Sarı, Tuğba - Yıldırım, Musa. "Pozitif Bir Karakter Gücü Olarak Şükür: Mental İyi Oluş ve Bazı Demeografik Değişkenlerle İlişkinin İncelenmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/62 (2019), 13-32. <https://doi.org/10.9761/JASS7249>
- Seligman, Martin E. P. - Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive Psychology: An Introduction." *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- Seligman, Martin E.P. "Positive Psychology, Positive Prevention and Positive Therapy". *Handbook of Positive Psychology*. ed. C. R. Snyder - Shane J. Lopez. 3-9. USA: Oxford University Press, 2002.
- Shahzad Ashfaq, Muhammad. "Analysis of Relationship between Character Strength and Religiosity of University and Madrassa Students". *Review of Applied Management and Social Sciences* 5/1 (2022), 15-30. <https://doi.org/10.47067/ramss.v5i1.203>
- Starbuck, Edwin Diller. *The Psychology of Religion*. London: The Walter Scott, 1899.
- Subkoviak, Michael vd. "Measuring Interpersonal Forgiveness in Late Adolescence and Middle Adulthood". *Journal of Adolescence* 18 (01 Aralık 1995), 641-655. <https://doi.org/10.1006/jado.1995.1045>
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), 187-197.
- Şekkelî, Nesibe Şeyma. *Ergenlerde Adaletli Davranışın ve Dürüstlüğün Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/204821>
- Şentürk, Hâbil. *İbadet Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Turan, Şule. *Dindarlık ile Sorumluluk ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişki: Çukurova Üniversitesi Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/124863>

- Vural, Muhammet Enes. *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/310002>
- Wood, Alex M. - Johnson, Judith. "Pozitif Klinik Psikoloji: Giriş". çev. Zeynep Maçkalı. *Wiley Pozitif Klinik Psikoloji El Kitabı*. ed. Alex M. Wood - Judith Johnson. 3-17. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din / Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Karahan Kitabevi, 2013.
- Yozgat, Barış. *Pozitif Psikoloji Kapsamında Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Diğerkâmlık İlişkisi (İnönü Üniversitesi örneği)*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <http://openaccess.amasya.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12450/1794>



İklim Değişikliğinde İnsan Unsuru ve İhmal Edilen Teolojik Boyut

Murat Akın

0000-0003-1276-9215 | murat.akin@beun.edu.tr

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: [01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)

Öz

İklim değişikliğine dair muhtemel sebepler irdelenirken genellikle aşırı nüfus artışı ve ihtiyaca binaen gelişen sanayileşme olgusu gündeme getirilir. Bununla beraber çevre sorunlarının başta insan unsurundan kaynaklandığı düşünüldüğünde belirtilen sebeplerin yanı sıra bir de sanayileşme ile insanlarda gerçekleşen ahlâkî dönüşümün ve teolojik boyutun ihmali de etkili olmaktadır. Öyle ki ihmal edilen teolojik boyut ve zihinsel dönüşümle beraber âleme sırf maddi perspektiften yaklaşılarak buranın sadece tüketilmesi gereken bir alan olduğu düşünülmektedir. Tabiatın kopuşun sebebi olan bu süreç, iklim değişikliğinden bahsedilirken; sorunun teknik yönlerinin konuşulduğu gibi insan, din ve ahlak odaklı yönlerinin de konuşulması gerektiğini göstermektedir. Bu çalışma iklim değişikliğinde neredeyse hiç gündeme getirilmeyen teolojik boyutla sınırlandırılmıştır. Buna ek olarak literatürde az da olsa bu konu hakkındaki tartışmaların olduğu kaynaklar karşılıklı olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu düzlemde özellikle teolojik boyutla desteklenmiş bir bakış açısının geliştirilmesi, sorunların asıl kaynağının tespitinde ve önlenmesinde etkileyici olacaktır. Diğer taraftan tüm insanları ilgilendiren böylesine küresel bir sorun karşısında, insanlığa dünya ve ahiret mutluluğunu vadeden İslâm dininin ne dediği merak uyandırmaktadır. Buradan hareketle bu makalede iklim değişikliğinde insan unsuru ve ihmal edilen teolojik boyut ele alınarak bu süreçte insanlığın yaşadığı bunalımlardan kurtulmada İslâm dininin evrensel mesajlarının katkısı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Ahlak, İnsan, Küresel Isınma, İklim Değişikliği, Modernleşme

Atıf Bilgisi

Akın, Murat. "İklim Değişikliğinde İnsan Unsuru ve İhmal Edilen Teolojik Boyut". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 574-590. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1464898>

Geliş Tarihi	04.04.2024
Kabul Tarihi	17.05.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Human Factor in Climate Change and the Neglected Theological Dimension

Murat Akın

[0000-0003-1276-9215 | murat.akin@beun.edu.tr](mailto:murat.akin@beun.edu.tr)

Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: [01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)

Abstract

When examining about the causes of climate change, the focus is usually on the phenomenon of overpopulation and the industrialization that has developed in parallel. However, considering that environmental issues primarily stem from the human factor, in addition to the reasons mentioned, the neglect of the theological dimension and the moral transformation that takes place in people with industrialization are also effective. So much so that with the neglected theological dimension and mental transformation, it is thought that by approaching the world from a purely material perspective, this is an area that should only be consumed. Therefore, when discussing climate change in the modern era, it is important to consider that the issue has human, religious and moral aspects, in addition to its technological, industrial and scientific dimensions. In this context, the development of a perspective supported by a theological dimension will be particularly effective in identifying and preventing the real source of problems. This study is limited by the theological dimension, which is almost never brought up in climate change. In addition, the sources in the literature, where there are at least a few discussions about this topic, have been tried to be mutually evaluated. On the other hand, in the face of such a global problem that concerns all human beings, one wonders what Islam, which promises humanity happiness in this world and the hereafter, has to say. Based on this premise, this article addresses the human element in climate change and the neglected theological dimension, emphasizing the contribution of the universal messages of Islam in alleviating the crises humanity faces during this process.

Keywords

Kalam, Ethics, Human, Global Warming, Climate Change, Modernization

Citation:

Akın, Murat. "The Human Factor in Climate Change and The Neglected Theological Dimension". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 574-590. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1464898>

Date of Submission	04.04.2024
Date of Acceptance	05.17.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicalahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tabiat kavramı, “şekil vermek, mühürlemek, nakışlamak” ve “insanın üzerinde, iradesinin dışında gerçekleşen durum veya cisimlerin içinde bulunan bir kuvvet”¹ gibi anlamlara gelmektedir. Tabiat kelimesinin anlamlarından hareketle tabiatın Allah’ın şekil verdiği alan olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir. Aynı şekilde “âlem” de Allah’ın dışındaki her şeyi ifade eden ve O’nun varlığına işaret ettiğinden bu ismi alan bir kavramdır.² Yine “*İyi bilin ki, O, Muhtîr (her şeyi kuşatandır).*”³ ayetindeki “Muhtîr” Allah’ın isimlerinden birisi olması da insanın çevreyi tanımada ilâhî boyutu göstermesi bakımından önemlidir.⁴ Tabiat, âlem ve muhtîr kavramlarının bu anlamları, yeryüzündeki her varlığın ilâhî kudretin izini taşıdığına işaret olarak değerlendirmek mümkündür. İslâm inanç esaslarını inceleyen ve bunları farklı delillerle temellendirmeye çalışan akaid ve kelâm ilimlerinde de tabiat ve âleme, başta Allah’ın varlığı ve sıfatları konusu olmak üzere birçok alanda geniş anlam yüklenmiştir. Bu bağlamda yeryüzü, gökyüzü ve bunların arasındaki tüm canlı cansız varlıklar Cenâb-ı Allah’ın Kur’an’da varlığına, birliğine, nimetlerine ve büyüklüğüne delil olarak gösterdiği ayetlerdendir.⁵

İslam’da yeryüzü ve gökyüzüne dair verilen mesajlar bu dinin insan dışındaki varlıklara yüklediği anlam bakımından da önemlidir. Zira bu anlam, Allah’ın varlığına dair delillerin sunulduğu alan olmaktadır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de bu bağlamda Allah’ın birliğine üç şeyin delalet ettiğini söylemektedir. Bunların birincisi sem’î deliller, ikincisi akfî deliller, üçüncüsü ise âlemdeki nizam ve intizamdır.⁶ Âlemden görülen düzenin arka planında görülmeyen bir Yaradan’ın müdahalesi vardır. Bu düzenin gerçekleşmesine sebep olan Allah Teâlâ’dır. İnsandan beklenen ise bu düzenin arkasındaki anlamı bulmaktır. İşte tabiatın, bu anlamın bulunmasında temel alan olması son derece önemlidir.

Kelam ilminde âlem, kendi başına bir gerçekliği olmayan bunun için kendisindeki özellikleri taşımayan bir yaratıcıya muhtaç olması yönüyle de incelenmektedir. Hatta bu yönüyle incelenmesi ve üzerinde düşünülmesi Kur’an’da inananların özelliği olarak zikredilmektedir.⁷ İşte bu âlemin boşuna yaratılmadığını⁸ ve üzerinde tefekkür edilmesi gerektiğini düşünen kelam âlimleri; mümkünâtтан oluşan âlemin ezeli, ebedî ve vacip (yokluğu düşünilemeyen) bir varlık

¹ Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî (Beirut: Dârü’n-Nefâis, 1439/2018), 215.

² Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 221.

³ el-Fussilet 41/54.

⁴ Huriye Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 11.

⁵ “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve göklerle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde akıllı işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır.” (el-Bakara 2/164). *Kur’an Yolu* (Erişim 19 Şubat 2024).

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru Sâdır, 2010), 37.

⁷ “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler): “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” (Âli İmrân 3/191).

⁸ “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkârcıların başına geleceklere!” (es-Sa’d 38/27).

tarafından meydana getirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.⁹ Diğer bir ifadeyle üzerinde yaşadığımız bu dünya ve çeşitli nimetlerinden istifade ettiğimiz tabiat, kendi başına değil bunu insanlık için yaratan ve onun hizmetine veren biri ile irtibatı bulunmaktadır. Dolayısıyla âlem, sadece kendisinden istifade edilen ve müşahede edilen bir alan değil aynı zamanda onu müşahede edeni metafizik bir boyuta taşımaktadır. Bu yaklaşım kelimada pek çok alanda kullanılan “şâhidin gâibe delâlet etmesi” veya “âlemin duyular ötesine kıyaslanması/delil getirilmesi” şeklinde isimlendirilen istidlal metodunda da görülmektedir.¹⁰ Evrendeki galaksilerin, yıldızların, gezegenlerin velhasıl bütün varlıkların düzenli bir sistem içerisinde meydana gelmeleri ve ahenkle devam etmeleri, Allah’ın varlıkla arasına koyduğu mükemmel bir dengeye delalet etmektedir. Çevre ile ilişki de bu kudretin müdahalesi düşünülmektedir kurulmalıdır.

İslâm düşüncesinde evrendeki ekolojik denge ve işleyiş, yaratıcının varlığını ispatla beraber birliğine de delil olarak kabul edilmiştir. Tevhid inancının evrenin zerrelere varıncaya kadar her katmandaki ahenkte, sayısız varlıkların bir olanın varlığına işaret etmesinde, Allah, insan ve tabiat arasındaki ilişkilerde de hissedilebileceğini göstermektedir. Kozmik âlemde her zerrenin bir ahenk içinde olması ve her şeyin bir kader (ölçü) ile var edilmesi aynı zamanda her şeye tek bir kudretin müdahale ettiğine işaret eder. Bu düzen bunların bir ilâh tarafından yaratıldığına ve idare edildiğine işaret eder. Kur’an’da bu kozmolojik düzen *tevhîd* olarak ifade edilirken bu düzenin bozulması da *fesâd* olarak ifade edilmektedir.¹¹ *Fesâd* kavramının Kur’an’da genelde tabiatla beraber zikredilmesi de dikkat çekmektedir.¹² Neticede İslâm dini, insanın üzerinde yaşadığı kâinatı ve içindekileri kendinden bir parça olarak kabul etmesi gerektiğini, kendi hayatını nasıl önemsiyorsa onları da önemsemesi gerektiğini ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Her konuda olduğu gibi Müslümanın diğer varlıklarla ilişkisinde de rol modeli olan Hz. Muhammed (sav) kâinat ve içindekilerle uyumlu yaşamayı bizzat kendisi hayatına tatbik ederek insanlığa tavsiyelerde bulunmuştur. Hz. Muhammed (sav) çevrede her bir zerrenin aslında insan gibi bir yönünün olduğunu “Uhud Dağı bizi sever biz de onu severiz.”¹³ diyerek dile getirmiştir. Yine “Ey yeryüzü-başka rivayetlerde ey hilal-! senin de benim de Rabbim Allah’tır.”¹⁴ diyerek insan dışındaki varlıklarla adeta konuşmuştur. Ondan sonra onun yolunda yürüyenler de aynı şekilde kâinat ve içindekilerle uyumlu yaşamışlardır. Yeri geldiğinde çiçeklerle konuşmayı ve bunun üzerinden bir tema işlemeyi yeri geldiğinde yere düşen ekmeği öperek yerden kaldırmayı, kalemi ve kitabı öperek ona hürmet göstermeyi güzel bir adet olarak uygulamışlardır. Toprağı, suyu ve ateşi; temizleyen maddeler olarak kabul etmiş ve ırmakta da olsa israf etmemeyi tavsiyede bulunmuşlardır. Dolayısıyla Hz. Muhammed’in (sav) yaşantısına bakıldığında insanın,

⁹ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabşiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/105.

¹⁰ Bazı kaynaklarda دلالة الشاهد على الغائب bazı kaynaklarda da الاستدلال بالشاهد على الغائب şeklinde geçmektedir. bk. Nail Karagöz, “Mâtürîdî’de ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Metodu”, *Kader* 17/2 (2019), 321-347.

¹¹ bk. el-Enbiyâ 21/22-23; en-Neml 27/60-64.

¹² bk. el-Mâide 5/32, 33, 64; el-Enfâl 8/73.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahiîh* (İstanbul: y.y., ts.), “Megâzî”, 27, (No. 1411); Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Câmi’u’s-sahiîh* (İstanbul: y.y., ts.), “Hac”, 503-504 (No. 1365).

¹⁴ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvud vd., (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, ts.), “Cihâd”, 75.

“Karşısında nesnelere yığılı bulunan tek özne” gibi algılanmadığı bunun yerine insanla-çevre arasında diyalojik bir ahlâkî yaklaşımın olduğu görülmektedir.¹⁵

Çevre ve tabiatın konu edildiği ve farklı açılardan ele alındığı, bizim de çalışmamızın giriş bölümünde kendilerinden istifade ettiğimiz birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak tespit edebildiğimiz kadariyle ortaya koymayı hedeflediğimiz boyutuyla meselenin ele alınması sınırlı bazı çalışmalarda olmuştur.¹⁶ Şöyle ki pozitif ilimlerde doğrudan meselenin görünür ve maddi yönüyle incelendiği, sosyal bilimlerde modernleşme¹⁷ üzerinden bazı eleştirilerin yapıldığı görülürken, problemin oluşmasındaki insan unsuru ve ihmal edilen teolojik yönü neredeyse yok denilecek kadar az olduğu görülmektedir. Hatta bu bağlamda İslâmî ekoloji yaklaşımının henüz çocukluk dönemini yaşadığı ifade edilmektedir.¹⁸

İklim değişikliği, bugün iklim bilimcileri başta olmak üzere bilim insanlarının üzerinde karar kıldıkları küresel bir problemdir. Küresel ısınma ve iklim değişikliği “insanların yaptıkları faaliyetlerden kaynaklı atmosfere salınan sera ve benzeri gaz dağılımının bozulması sonucunda ölçümler yapıldığında, dünya üzerinde kara, deniz ve havadaki ortalama sıcaklıkların arttığı tespitine” dayanmaktadır.¹⁹ Atmosferdeki gaz dağılımının bozulması sonucunda meydana gelen aşırı sıcaklar, çoğalan orman yangınları ve buna bağlı olarak azalan nem oranı, yağmur miktarlarının farklılaşması, beklenmedik/ani sellerin olması, iklim değişikliğinin insan yaşamını ve yeryüzündeki düzeni bozan ciddi bir problem olduğunu göstermektedir. Öyle ki bahsedilen bu durum, sadece bir bölge halkını değil yeryüzündeki tüm insanları ilgilendirmektedir.²⁰

Nihayetinde tüm insanları etkileyen iklim değişikliği konusunu farklı açılardan incelemek meselenin çözümünde etkileyici olacaktır. İklim değişikliğine İslâm inanç esaslarını inceleyen kelâm ilmi açısından bakmak, meselenin asıl nedeni ve çözümü noktasında önemli katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Diğer bir taraftan çalışmamızın, kelâm ilminin beşerî ilimlerle ilişkilendirildiği sosyal alana katkı sunmasını ümit etmekteyiz. Bunun doğal bir neticesi olarak; İslâm inancının bu kadar hassas ve önemli bir meselede insanoğluna nasıl bir sorumluluk yüklediği önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmada iklim değişikliğine insan ve teolojik odaklı bir yaklaşımla; bir açıdan dinin kişiye yüklediği sorumluluğu da irdelemeye çalışacağız.

¹⁵ Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, 4.

¹⁶ İlhami Güler, “Global Isınma, Ekolojik Dengenin Bozulması ve İklim Değişikliğinin Teolojisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 5/1 (2007), 13-16; Mehmet Evkuran, “Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 15-16 Mayıs 2008, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 35-48; Recep Ardoğan, “İslâm’da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansımaları: Çevre Ahlakı”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2012), 115-143; Mustafa Ünverdi, “Çevre Sorumluluğunun Teolojik Gerçekleri”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 189-221; Şeyma Yücel Orhan, *İslâm’da Çevrenin Değeri* (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁷ 15 ve 16. yüzyılda terim anlamıyla kullanılmaya başlanan modernleşme, 19 ve 20. yüzyılı tasvir eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bununla da “insana vahiy yoluyla bildirilen ebedî ilkelere ve dinî olandan koparılan şey” kastedilmiştir. (bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünya ve Geleneksel İslam*, çev. Sara Büyükduru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 90). Biz de yukarıdaki izahlardan hareketle çalışmamızda kullandığımız “modernite” kavramında bir zamansal durumu değil bir bilinç durumunu kastettiğimizi ve bunun da günümüzde de devam ettiğini belirtmek isteriz.

¹⁸ Temel Yeşilyurt, “Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım “Doğanın Epistemolojik Analizi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 217-248; Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, 47.

¹⁹ Murat Türkeş, “Küresel İklim Değişikliği Nedir? Temel Kavramlar, Nedenleri, Gözlenen ve Öngörülen Değişiklikler”, *İklim Değişikliği ve Çevre* 1 (2008), 26-37.

²⁰ Murat Akın, “İklim Değişikliği Sorununa İnsan ve Ahlak Odaklı Bir Yorum Denemesi”, *Diyanet Aylık Dergi* 377 (2022), 38-42.

Çalışmamızda öncelikle iklim değişikliğinde insan unsurunun etkisinden bahsedilecektir. Daha sonra iklim değişikliğinde ihmal edilen teolojik boyutun nelere sebep olduğu ve buradan hareketle teolojik boyutun meselenin çözümünde neler önerdiğinden bahsedilecektir.

1. İklim Değişikliğinde İnsan Unsuru

Son dönemde çevre ile ilgili yapılan çalışmalarda; on altıncı yüzyıldan itibaren Batı'da Aydınlanma hareketiyle başlayan; Bacon'un (ö. 1626) tabiat üzerinde güç kullanımına izin veren bilim anlayışı, Descartes'in (ö. 1650) madde ile ruhu tamamen birbirinden ayıran kartezyen düalizmi ve Newton'un (ö. 1727) mekanik âlem anlayışı, birçok din ve düşünce insanının ortak kanaatine göre ekolojik bunalımın en önemli sebebi olarak gösterilmektedir.²¹ Şöyle ki sanayileşme ve aşırı nüfus artışı ile beraber insanın tabiata bakışında köklü değişimler yaşanmış, insanoğlu kendisine sınır tanımayan boyutta dev hedefler belirlemiştir. Kapitalleşen ve zamanla küreselleşen bu yaşam tarzı, tabiatı yaratıcının varlığına işaret eden bir ayet olmaktan ziyade tüketilmesi, kendisiyle savaşılması, neticede mağlup edilmesi gereken bir hammadde yığını ve bitmeyeceği düşünülen bir depo olarak görmüştür.²²

İnsanın tabiata bakışında meydana gelen bu değişimin altında aslında bir "bilinç kirlenmesinin" olduğu görülmektedir. Zira insanın bilincinde ve hayata bakışında çıkar formüllerinin/maddiyatın dışında hiçbir derûnî boyut kalmamışsa, bizim krizi/kirliliği nerede aramamız gerektiği görülmüş olacaktır. Sonuç itibarıyla kentlerde biriken çöplükler, havayı berbat eden fabrikalar bu zihniyetin ürünleridir. Bundan dolayı bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi meseleye öncelikle insan unsuru ve onda meydana gelen bilinç kirlenmesinden başlamak en isabetli yol olacaktır.²³ Bu bilinç neticesinde insanla tabiat arasındaki ilişki, tüm manevi boyutlardan soyutlanmış sadece özne-nesne ilişkisi haline dönüşmüştür.

İklim değişikliğinin sebepleri konuşulurken nüfus artışı ve sanayileşmeyle beraber insanın tabiatla tamamen kopmasının ve tabiatla kendi arasında olması gereken bağın yok olmasının etkisi de düşünülmelidir. Zira modern dönemle beraber daha önce tabiatla iç içe yaşayan insanın elindeki bu imkân alınmış tabiatı göremeyen dolayısıyla onunla onu var eden arasındaki bağı kuramayan bir aşamaya gelinmiştir. Bu yönüyle bakıldığında iklim değişikliği ve küresel ısınmanın; tüketim çılgınlığının son sürat devam etmesini teşvik eden kapitalist zihniyet tarafından üretildiği söylenebilir. Zira "sınırsız üretim ve sınırsız tüketim" artık modern dönemde yaşamın temel mottosu olmuştur.²⁴ Kapitalist zihniyetin insana dayattığı bu tüketim çılgınlığı ve ihtiyaç olmamasına rağmen daha fazlasını elde etme arzusu üretimi arttırmıştır. Üretimin artması zorunlu olarak sanayileşmeye ve doğal kaynakların hızlıca tüketilmesine neden olmuştur. Doğal kaynakların azalması ise yeryüzünde bazı dengelerin bozulmasına sebep olmaktadır. Böylelikle insan, kendi ihtiyacını giderirken bir açıdan da kendi sonunu da beraberinde getirmektedir. Bu duruma Kur'an, "İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden

²¹ Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, 2, 28-29.

²² Yeşilyurt, "Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım", 217-248.

²³ Afşar Timuçin, "Kirlenmiş Bir Dünyada", *Felesefelogos-Ekoloji Felsefesi ve Etiği* 1 (1999), 25-34.

²⁴ Güler, "Global Isınma, Ekolojik Dengenin Bozulması ve İklim Değişikliğinin Teolojisi", 14.

karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah-dönüş yapınlar diye-işlediklerinin bir kısmını onlara -tattırıyor.”²⁵ ayetiyle işaret etmektedir. Dolayısıyla aslında modern dönemde karşı karşıya kaldığımız küresel ısınma, iklim değişikliği ve ekolojik dengenin bozulması, bir yönüyle tabiata yerleştirilen ilâhî kanunun insan tarafından bozulmasından kaynaklanmaktadır. Bu konularda Kur’ân, israfa karşı insanlığı uyarırken tüketimde ölçülü olmayı ve hatta tüketimle elde edilecek enerjiyi bile insanlığın faydasına olacak alanlarda harcamayı emretmektedir.²⁶

İnsanın hayata sadece maddiyat açısından bakan bir varlık olarak düşünülmesi, modern dünyamızda en büyük yanlışlığı olarak ifade edilebilir. Zira bu algı biçimi ile madde-mana mücadelesi sonucunda mana tahttan indirilip yerine maddenin konulduğu ve farkında olmadan onun kutsallaştırıldığı bir durum gerçekleşmektedir. Artık insan, bu zihniyette kendisini hakikatin tek sahibi olmanın yanı sıra tek ölçüsü kabul etmiştir. Tek hakikat de insanın maddi planda mutlu olması nefsi planda da istediğini yapabileceği özgürlüğüne sahip olmasıdır. Maddeyi elde edenin her şeye “kâdir” olduğu ve onu yapabilecek özgürlüğe sahip olduğu düşünölmeye başlanmaktadır. Böyle olunca insanların kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkileri tek taraflı olarak sadece maddiyat üzerinde şekillenmektedir. Artık insanı oluşturan yönlerinden maneviyat ve duygusal boyut aradan çıkarılmış olup sadece görünürde var olan boyut dikkate alınmaktadır. Varlığı sadece görünür perspektiften okuyan bu anlayış, nesne ve onlardan oluşan kâinatla kutsaldan bağımsız bir şekilde ilişki kurarak zihinsel bir profanlaşmayı kabul etmektedir. İnsanın maneviyattan arındırılarak onun fizikî yönünün tek realite olduğu benimsenmektedir. Fizikî yön tek realite olduğundan fizikî alandaki ilerlemeler de başarının tek ölçüsü olarak değerlendirilmektedir. Bu ise nihai kertede birçok sıkıntının giderilmesinde değil çözüm, asıl sebep olabilecek bir duruma dönüşebilmektedir.

Bir toplumda maneviyatın devre dışı bırakılması, özgürlükten ziyade bir esaret ve kaos ortamının oluşmasına sebep olacağı öngörülmektedir.²⁷ Diğer taraftan insanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalara bakıldığında; insanın sadece ruhtan oluştuğunu veya sadece bedenden oluştuğunu savunanların eleştirildiği görölmektedir. Bunun yerine başta Mâtürîdî olmak üzere birçok kelam âlimi, insanın görünen ve görünmeyen yönüyle bir bütün oluşturduğunu onun sadece bir boyutunun öne çıkarılmasının yanlış olduğunu savunmuşlardır.²⁸ Bu bağlamda Nasr da “kutsal bilim” olarak ifade ettiği ancak günümüz Müslömanlarının oluşturamadığı bir konu da çalışmamızda ele aldığımız ekolojik meselelerin teolojik boyutla ele alınmasıdır. Yeniden canlandırılması Nasr tarafından istenen bilim; insanı vücudu, ruhu, nefsi ve kalbiyle ele alan bilimdir. Yani bir bütün olarak insan tüm yönleriyle ele alınırken diğer taraftan da insanla tabiatın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. İşte “modern bilim” bu irtibatı/bağı ihmal ettiğinden çevre problemleri de peşi sıra gelmektedir.²⁹ Dolayısıyla insan denildiğinde onun hem ruh hem de bedenden oluşan bir bütün olarak algılanması gerekmektedir. Yoksa

²⁵ er-Rûm 30/41.

²⁶ “Ey Âdemoğulları! Her namaz kılaçağınızda güzelce giyinin, yiye için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.” (el-A’raf 7/31); “Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur.” (el-Furkân 25/67).

²⁷ bk. Murat Akın, “Modernitenin Gençliği Esarete Sürükleyen ‘Özgürlük’ Anlayışı”, ed. Seyfullah Kara vd. *İslam Modernite ve Gençlik* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 325-342.

²⁸ Osman Nuri Demir, *İmam Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 101.

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 135 vd.

insanın sadece bir yönünün öne çıkarılıp diğer yönünün ihmal edilmesi indirgemeci ve parçacı bir yaklaşım olmaktadır. Günümüzde de tabiatla sadece maddiyat üzerinden ilişki kuran insanın meseleye parçacı yaklaştığı söylenebilir.

Materyalist düşünce ile beraber insanoğlunun varoluş gayesini kaybettiği durum, aslında dinin en önemli fonksiyonudur. Çünkü insan, dinî boyutta ilahî nefhadan bir unsur taşımakta³⁰ ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olmaktadır.³¹ Buradaki halifelige; siyaset veya idarecilikten ziyade insanın varlık hiyerarşisindeki yerinin, evreni paylaştığı diğer varlık türlerinden ayrılan yönlerinin bilinmesine, insanoğlunun ne için ve hangi gaye ile yeryüzünde bulunduğu idrak edilmesine katkı sağlayacak türden geniş bir anlamın yüklenmesi son derece önemlidir.³² Yine insanın kendisi “küçük bir âlem” olarak ifade edilmiştir ki bu da onun âlemin dışında olmadığını, büyük yapının içerisinde yer alan veya onu oluşturan bir konumda olduğunu göstermektedir. Yeryüzü de anlamını ilahî mesajda bulmaktadır. Yeryüzünün bizzat kendisi kutsal olmayıp insanı ve onu yaratana olan ilişkisi onu değerli kılmaktadır. Buradan hareketle insanın tabiat ve çevre ile ilişkisi aslında ona yüklediği anlam ve nasıl baktığıyla alakalıdır. Tabiatı sadece kullanan ve ondaki nimetleri tüketen anlayışın yerine, tabiatla iç içe ve kendisinin de ondan bir parça olduğunu hisseden anlayış daha anlamlı ve daha derinliklidir.³³ Ancak bu şekilde tabiata ve çevreye bakıldığında özne ile nesne arasında derin ahlâkî bir bağ oluşur. Aksi durumda tek taraflı bakış, aynı zamanda tabiatın kopuşu da beraberinde getirir. Aslında canlı veya cansız fark etmeksizin tüm varlıklar arasında yaratılıştan gelen bir bağ bulunmaktadır. Çünkü tamamının yaratıcısı Allah'tır. Toprak, deniz, güneş, ay, yıldızlar, ormanlar, hayvanlar ve elbette insanlar tamamen Allah'ın yarattığı varlıklardır.³⁴ Bundan dolayı tabiatta bulunan varlıkları ve meydana gelen olayları Allah'tan bağımsız düşünmek İslâm kelâmına aykırı değerlendirilmektedir.³⁵ Dolayısıyla insan nasıl ki Allah'ın bir kulu ise toprak, deniz, güneş, ay, yıldızlar, ormanlar ve hayvanlar da Allah'ın birer kuludur. İnsanın Rabbine ve kendisine karşı nasıl sorumlulukları varsa canlı-cansız diğer varlıklara karşı da sorumluluğu bulunmaktadır. Bu bilincin insanda oluşmasını isteyen İslâm dini, kişinin diğer mahlûkata karşı vazifesini yerine getirdiğinde bir yönüyle Allah'a karşı da vazifesini yerine getirmiş olacağına işaret etmektedir.

Din, insanı diğer varlıklardan üstün olduğunu, onun fiziki yaratılışından ziyade ahlâkî/derûnî boyutlarına bağlarken; materyalist anlayış insanın sadece düşünme ve fiziki yönüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla dinde insanların en üstünü takva sahibi olanlar kabul edilirken³⁶ materyalist anlayışta “bilim insanları” kabul edilmektedir. Tabi burada nasıl ki din, insanlardan takvalı olmasını istiyor da insanlar buna rağmen yanlış yaptıklarında dinin değil kişilerin yanlış yaptıkları söylenmeliyse aynı şekilde bilime yüklenen bu anlamda da bilim değil

³⁰ “Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!” (es-Secde 32/9).

³¹ “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz rabbinin cezası çok çabuktur; yine O'nun bağışlaması ve rahmeti boldur.” (el-En'âm 6/165).

³² Demir, *İmam Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 211.

³³ Evkuran, “Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine”, 35-48.

³⁴ bk. ez-Zümer 39/62.

³⁵ Ünverdi, “Çevre Sorumluluğunun Teolojik Gerçekleri”, 198.

³⁶ “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışsınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.” (el-Hucurât 49/13).

ona bu anlamı yükleyen anlayış sorumlu tutulmalıdır. Tıpkı nükleer silahlarla binlerce insanın öldürülmesinden bilimi değil bilimi bu doğrultuda alet edenin sorumlu tutulması gerektiği gibi. Duygu yönünü devre dışı bırakarak tamamen zekâsına güvenen ve akıldan müteşekkil olduğunu kabul eden, “makine medeniyeti ve fabrika gürültüsü içinde şaşkına dönüşen”³⁷ modern insan, aslında farkında olmadan küresel ısınmaya sebep olabilecek olayların da doğrudan müsebbibi olmaktadır. Günümüzde insanı maddeden ibaret sayan materyalist anlayış, ilerleyişini ilmin gölgesine sığınarak yapmaktadır.³⁸ Bu anlayışta bilime ve bilim insanına karşı aşırı sempatiyle beraber insan her şeyi akıyla bulabileceğine inanır. Ancak buradaki akıl, maddiyat üzerine odaklanınca bir kişinin değeri sadece maddi açıdan yaptığı katkılara bağlanır olmuştur. Diğer bir ifadeyle insanı var kılan onun mahiyeti değil, onun sisteme/maddiyata yaptığı katkıdır. Eğer sisteme bir katkısı yoksa onun devre dışı bırakılması/emekli edilmesi gerekmektedir. Devre dışı bırakılan da gerekli olmadığından yok olması düşünülür hatta yok olması istenilir.

Din, insanın varoluş gayesine anlam katmaktadır. Bu anlam katma fonksiyonu, yok olursa din ve vahiyden öğrenilen değerler de önemsiz olarak algılanmaya yol açar. Çünkü din, bireysel ve toplumsal tüm faaliyetlere yön vermeyi ve ahlâkî değerleri yerleştirmeyi hedeflemektedir. Bu hedefe itiraz edilince artık iyilik, yardımseverlik, adalet, samimiyet ve diğer kâmlık gibi metafizik boyutu olan ahlâkî değerler derinden sarsılmış olmaktadır. Bu durumu Antony Giddings şöyle ifade etmektedir: “Geleneksel toplumlarda akıl-kalp, beden-ruh, din-ahlâk, şekil-öz, madde-mana, fizik-metafizik ve bilim-din birlikteliği merkezdedir. Böyle bir dünyada hakikati sadece “ilahî vahiy” temsil etmektedir. Moderniteyle birlikte söz konusu birliktelik kaybolmuş; akıl ve bilim, hakikatin yegâne ölçüsü hâline gelmiştir. Bu yeni düzende din ve vahiyden beslenen iyi, doğru ve hakikat gibi kavramlar önemsizleşmeye başlamış, son tahlilde din ve gelenek sadece şahsî bir tercihe dönüşmüştür.”³⁹ Nihayetinde küresel ısınmaya müsebbip olan materyalist bakışta insan, anlamsız bir şekilde sahip olmayı (maddiyat) hedeflerken maddeyi varoluş gayesi (maneviyat) doğrultusunda kullanmayı ihmal etmektedir. Weber (ö. 1920) bunu “araçların amaçlara uygunluğu” yerine “amaçların araçlara uygunluğu” şeklinde ifade eder.⁴⁰

Nihayetinde insanın zihinsel ve duygusal açıdan parçalanmasına sebep olan düşünceler, materyalist ve kapitalist bir dünya görüşünün oluşmasına zemin sağladığından günümüzde küresel ısınma ve iklim değişikliğinin oluşumunda ana unsur olmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın, materyalist ve kapitalist bir dünya görüşü savunması, onun sınırsız isteklerinin yerine gelmesinde yeryüzünde her türlü tahribatı meşru görmektedir. Maddenin hakikatin tek ölçüsü olarak görüldüğü bu durum, insana istediğini yapılabilmeyi vadetmektedir. Netice itibarıyla eğer iklim değişikliğinden kaynaklı bazı krizlerden bahsedilecekse öncelikle modernleşmeyle beraber değişime uğrayan insan unsurunun farklı açılardan derinlemesine analiz edilmesi gerekmektedir. Çevre sorunu ve krizinden önce insan zihnindeki bunalım ve krizlerden işe başlamak daha isabetli olacaktır. Son kertede insan unsuru, bu bağlamda tahlil edilmeden onun tabiatla kurduğu ilişkiyi tüm yönleriyle anlamak zor görülmektedir.

³⁷ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2003), 114.

³⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, 33.

³⁹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, trc. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 100.

⁴⁰ Aktaran: Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 113.

2. İklim Değişikliğinde Teolojik Boyut

Günümüzde iklim değişikliği ve küresel ısınmanın nedenleri sorgulanırken en önemli ihmallere birisi de bilginin ve teknolojinin, dinden ve ahlaktan ayrı değerlendirilmesidir. Bir diğer ifadeyle teolojik boyutun ihmal edilmesidir. Modernleşme süreciyle beraber Batı’da oluşan ve hızlıca yayılan bazı anlayışlar her şeyi madde ile değerlendirip teolojik boyutu reddetmişlerdir. Bu algı biçimiyle farkında olunmadan ilâhî olanla bağı koparan insan, hakikatin tek sahibi olarak adeta “tanrılaştırılmaktadır.”⁴¹ Teolojik boyutu ihmal eden bu bakış, bilgi ile ahlâk arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaktadır. Pozitivizmin olumsuz neticelerinden biri olan bu durumla bilgi, hayatta karşılığı olmayan bir mefhuma dönüşmüş, Tanrı da gerçeklik kategorisinin dışına itilmiştir. Vahiyden kopma ve derûnî boyutun terkedilmesiyle (teolojik boyutun ihmal edilmesiyle) insan giderek güdük ve sınırlı bir anlayışa mahkûm edilmiştir.⁴² Bu anlayışta din ile bilim birbirinin zıddı birer durum olarak savunulmuştur.

Yeryüzünde iklim değişikliğine bağlı bazı afetlerin yaşanması, bir önceki başlıkta da değinildiği üzere insanla tabiat arasındaki bağı kopması veya tek taraflı bir hale dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bir de probleme itikadî açıdan bakıldığında, dinin insana aşılama çabasıyla çalıştığı tabiat algısının zedelenmesi, meselede temel etken olarak görülmektedir. Zira din; dünya ile ahiret, yaratan ile yaratılan arasındaki bağı koruyan en temel kutsaldır. Bu kutsal bağ, insanın varoluş gayesini belirlemede en önde gelir. Eğer bu bağı kuran temel esas devreden çıkarılırsa o zaman parçalanmalar (fesat) meydana gelir. Bu bağlamda Nasr, “İnsanla tabiat arasındaki dengenin bozulduğunu pek çok kimse kabul etmektedir. Ama bu dengesizliğin insanla Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını herkes fark etmiş değildir.”⁴³ diyerek insanla tabiat arasındaki bağı kopmasının asıl sebebinin insanla Allah arasındaki bağı kopmasından kaynaklı olduğunu tespit etmektedir. İklim değişikliğine bağlı çevre krizlerine çözüm noktasında da bazı önerileri olan Nasr, öncelikle İslâm’ın insanla tabiat arasında olmasını istediği ilişkinin yeniden kurulması devamında da doğal çevrenin ahlâkî olarak ele alınmasıyla ilgili İslâmî öğretileri insanın bilincine ve inanç dünyasına taşıyarak sorumluluk oluşturup bunu uygulayacak alanları genişletmek gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Yine bu bağlamda Nasr, modern düşüncenin geleneksel düşüncelere yönelik tahakkümü karşısında alternatif bir düşünce ile çevre problemlerine çözümün ancak binlerce yıllık hikmete dayanan İslâm dininin esaslarıyla olabileceğini belirtmesi de son derece önemlidir.⁴⁵

Modern dönemde din, bilimin önünde bir engel olarak gösterilerek bilimin “özgürleşmesi” için dinden kopması gerektiği düşünülmektedir. Hâlbuki din, bilime ve bilimsel faaliyetlere karşı değildir. Ancak yapılan her türlü bilimsel faaliyetlerin ahlâk prensipleri doğrultusunda yapılmasını emretmektedir. Artan bilimsel ve teknik ilerlemelerin insanlığın yararına dönüştürülmesinde işin ahlâkî ve dinî boyutu ihmal edilmemelidir. Bilim, ahlâkî değerleri dikkate almadığında en büyük yıkıcı bir yapıya dönüştüğü günümüzde küresel ısınmanın verdiği

⁴¹ Güler, “Global Isınma, Ekolojik Dengenin Bozulması ve İklim Değişikliğinin Teolojisi”, 14; Hüseyin Aydın, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 44.

⁴² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 15 vd.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 18.

⁴⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 193.

⁴⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 111 vd.

tahribat üzerinden rahatlıkla görülmektedir. Bugün nükleer silahların varlığı bunun en güzel örneğidir. Bu bağlamda bazı tarih felsefecileri, “Eğer bilimin uygulaması din tarafından ilham ve idare edilmezse, bilim hırsa göre uygulanacak ve hırsa o kadar etkili hizmet edecektir ki yıkıcı olacaktır.”⁴⁶ tespitinde bulunarak bilimin ahlâkî ve dinî boyuttan koptuğunda nelere sebep olacağına işaret etmektedirler. Dolayısıyla dinî boyutu yani ahlâkî olmayan bilgi, en kısa zamanda ve en az harcamayla canlıların nasıl yok edebileceğine odaklanabilmektedir.

Nihayetinde iklim değişikliği konusuna sadece modern bilimin parametreleri üzerinden yaklaşmak eksik olacaktır. Birçok yönüyle mesele bilimin konusu olmakla beraber teolojik yönüyle de ele alınması gerekmektedir. Kanaatimizce meselenin teolojik boyutunun ihmal edilmesinde en önemli etken, her konunun bilim üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini savunan ve bilimin yegane kriter olduğunu dile getiren ideolojik bilim anlayışıdır. Garaudy (ö. 2012), bu anlayışı “bilimci-teknokratik yobazlık” olarak ifade ederken⁴⁷ Brian Ridley de (d. 1931), “bilimcilik” olarak tanıtır bu algıdan uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Maalesef günümüzde bazen bilim, ideolojik bir yaklaşımla “kutsal bir rehber” kabul edilerek her problemi çözebileceği düşünülmektedir.⁴⁹ Oysa “ikinci dünya savaşında altı milyon suçsuz insanın fırınlandığı cehennemlerin bilimin (ideolojik) ürünü” olduğu⁵⁰ düşünüldüğünde bilimin savaşları bitirmede rehber olamadığı görülmektedir. Bu bağlamda Avusturyalı yazar Stefan Zweig’in “20. yüzyılın başında hemen hemen her gün icatlar ve keşifler yapılırken insanlığın birinci dünya savaşına girmede kendisini alıkoymamasını”⁵¹ dile getirmesi düşündürücüdür. Çevreye dair sorunlar da tarihsel süreçte her dönemin etkisi ve katkısının olabileceği düşünülmeyle beraber ciddi anlamda ikinci dünya savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. Bu duruma eserlerinde değinen Martı “İnsan varlığına bile saygı duyulmayan, ideolojik saplantılarla insanların kitleler halinde yok edildiği bir ortamda doğal çevrenin korunmasını beklemek fazla iyimserlik olur.”⁵² diyerek haklı bir serzenişte bulunmaktadır.

İnsan hayatında bilimin “iyi” veya “kötü” olarak tanımlayabileceği bazı hususların olabileceği gibi tartışmalı bazı yerlerde de dinî esaslara ihtiyaç duyduğu kabul edilmelidir. Bu bağlamda Mu'tezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), insanların dünyevî konularda başkasının tecrübe ve bilgisine ihtiyaç duyduğu gibi (bunları akılla bileceği gibi) dinî konularda da bir öğreticiye (vahye) ihtiyacının olduğunu belirtmektedir.⁵³ Mâtürîdî de iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde dış etkenlere maruz kalmamış olan (tabiî) insan akli yeterli olsa da insanın gerek ruhsal, gerekse fizikî şartları, aklın şüpheye düşmesine neden olabilmekte ve onun doğru karar vermesine engel olabileceğini belirtmektedir.⁵⁴ İşte bu tür durumlarda, Allah'ın peygamber gönderip, vahiy yoluyla emir ve yasaklarını bildirmesi, akıl için bir kolaylaştırma ve

⁴⁶ Ali Akdoğan, “Küreselleşme ve Din: Küresel Bunalımdan Küresel Barışa Ulaşmanın İmkânı”, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 5/13 (2005), 81-98.

⁴⁷ Roger Garaudy, *Yobazlıklar*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017), 19.

⁴⁸ Brian Ridley, *Bilimin Sınırları Bilimin Doğası Üzerine Soruşturmalar*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 9.

⁴⁹ A. M. Celal Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?* (İstanbul: Ka Kitap, 2015), 122.

⁵⁰ Şengör, *Newton Neden Türk Değildi?*, 123.

⁵¹ Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir?* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018), 21.

⁵² Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, 4.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-a'dl*, nşr. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1385/1965), 15/46-47; akt. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 127.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185, 248.

yardımlıdır.⁵⁵ İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de insanın bulunduğu ortam ve örf'e göre bazen iyi olarak algılanan bir fiilin bazen de çirkin olarak algılanabileceğini belirterek; neyin iyi neyin de kötü olacağını ancak Allah'ın bildirmesiyle netlik kazanacağını savunur.⁵⁶ Diğer taraftan insanoğlu bilgi ve güç bakımından sınırlı bir varlık olduğundan bazı alanlarda sınırların ötesine referansta bulunma ihtiyacı içerisinde olmaktadır. Dolayısıyla bilim de alanının dışındaki bazı konularda vahye ihtiyaç duyabilmektedir. Bertrand Russell (ö. 1970) da bunu şöyle ifade etmektedir; "Bilimin değerler konusunda söyleyeceği hiçbir şey yoktur, sevmek nefret etmekten daha iyidir ya da iyilik zorbalıktan daha çok istenir." gibi önermeleri bilim tanımlayamaz."⁵⁷ Dolayısıyla bilimin olgu, dinin değer ürettiğini söylemek mümkündür. Kant'ın, ahlakın anlamlı olabilmesi için Yaraticının varlığının gereğini vurgulaması da yine aynı hususa işaret etmektedir.⁵⁸ Buradan hareketle günümüz insanının karşı karşıya kaldığı iklim değişikliği, gıda sıkıntısı ve su kıtlığı gibi küresel problemlerin bilimsel açıdan olduğu kadar dinî ve ahlâkî açıdan da ele alınması gerekmektedir.

Netice itibariyle dinî öğretilerin (ilâhî boyutun) ve ahlakın bilgiye eşlik etmesi gerekmektedir. Hakiki olan bilgi de bir manada amel ile irtibatlı olarak ahlâkî değerlere yansıyan bilgi olmalıdır. Bu konularda birçok çalışmaları olan Taha Abdurrahman, "Ahlak tamamlayıcı sıfatlardan biridir. Bulunmaması halinde insana bir zarar gelmez. Tam aksine insan ondan istigna da edebilir. Çünkü zarûrî değildir. Yokluğunun bize zarar vermeyeceği bir lüks kabilindedir." görüşünün yanlış olduğunu dile getirerek bilgiyi ahlaktan ayıran görüşleri uzunca eleştirmektedir.⁵⁹ İslâm aleminde felsefenin hikmet olarak isimlendirilmesi düşünüldüğünde hikmetin amelle kayıtlı olduğu, amelle nazarın da birbirine bitişik olduğu ve birbirlerini etkileyen boyutları olduğu düşünülmelidir. Taha Abdurrahman, "gayri ahlâkî" olanın "gayri insânî" olarak ifade edilmesi gerektiğini vurgulayarak; ahlaka riayet etmeyen ve bu ahlakın desteklediği değerlere bağlı kalmayan bir toplumu "bozuk toplum" olmaktan daha öte "ölü bir toplum" olarak tanımlamaktadır.⁶⁰ Ahlak, sadece bilgi alanında değil aslında insanın bütün eylemlerinde var olması gereken bir durumdur. Bunun için iklim değişikliği ve sonuçları gündeme getirilirken artık bir "çevre ahlakından" da bahsetmenin gereklilik olduğu ifade edilmektedir.⁶¹ Üretilen bilgi, ahlak ile ilişkilendirilmezse yeri geldiğinde bilgi, daha kısa bir sürede daha çok insanın yok edilmesiyle meşgul bir durumla sonuçlanabilmektedir. Eğer üretilen bilgi ahlaka ilişkilendirilmezse o zaman akıl almaz bu teknolojik ilerlemeler çoğunlukla çevre felaketlerine yol açmakta ve canlıların yok edilmesine sebep olabilmektedir.

Yukarıda İslâm inancında tabiata yüklenen anlama ve bu anlamın tahribatında insan unsurunun etkisine değindik. Şunu görmüş olduk ki tabiat, insanın hizmetine sunulurken bir

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185, 248.

⁵⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1437/2016), 305 vd.

⁵⁷ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, trc. Akşit Göktürk (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 106-107.

⁵⁸ Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 10.

⁵⁹ Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, 54-55.

⁶⁰ Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, 56.

⁶¹ Ardoğan, "İslam'da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansması: Çevre Ahlakı", 116.

açıdan da insanın imtihan alanı olmaktadır.⁶² Kur'an'da "Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız"⁶³ buyrulurken Allah tarafından konulan dengenin bozulmaması emredilmektedir. Allah'ın evrene yerleştirmiş olduğu düzene insanların şahitlik etmesi burada gördüğü ahenk ile yaratıcıya ulaşması ve bu ahengi/dengeyi koruması istenmiş olmaktadır. Bu da ilâhî olanla beşer olanın ve beşerle tabiat arasında teolojik bir bağın olduğuna işaret etmektedir. Teolojik bağ, duyguları harekete geçirme ve insanı eyleme yöneltmede birlikte hareket etmeye teşvik ve toplumsal bir bilinç oluşturmada son derece etkin olacaktır. Kelam ilminde yapılan bilginin "ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şey" şeklindeki tanımı da teolojik bilginin eyleme etki eden bir motivasyon oluşturmaya yönelik olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Ayrıca insan ve onun dışındaki tüm varlıklar, ilâhî fiillerin nesnelere olması hasebiyle bir gayeye yönelik düzenleme ve belli kanunlarla idare edilmektedirler. Buradan hareketle toplumsal ilişkilerdeki kanunlar ile manen ilâhî fiillerin doğrudan veya dolaylı etkileşimlerinin bulunduğu ifade edilmektedir.⁶⁵ Beşerin gerek tabiatla gerekse yaratıcıyla bir bağının olduğu veya olması gerektiği düşüncesi, farklı İslâm düşünürleri tarafından da dile getirilmiş ve bunun insanların maslahatları açısından önemli olduğu belirtilmiştir.⁶⁶ Bunlardan biri olan Fârâbî (ö. 339/950), erdemli şehrin oluşmasında; erdemli dinin erdemli başkanla ve onun da Allah'tan gelen vahiyle bağlantılı olduğuna dikkat çekmesi, meselenin ilâhî boyutunun gerekliliğine işaret etmektedir.⁶⁷

Giriş kısmında da değinildiği üzere İslâm kelamı özelinde bakıldığında tabiatın/çevrenin, yaratıcı ile yaratılan arasındaki koparılmaz bir bağ üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bu bağ ise fiziksel veya yapay dünyaya indirgenen tanımlara nispetle daha kuşatıcı, bütüncül ve doğru olduğu düşünülmektedir.⁶⁸ Kelâm âlimleri de kurdukları bu kuşatıcı ve bütüncül bağdan hareketle canlı veya cansız tüm varlıkların hayatlarını akılları hayret ve dehşet içinde bırakan düzen ve değişmeyen bir nizam içerisinde seyretmesini Allah'ın varlığına ve birliğine dair delil olarak kullanmışlardır.⁶⁹ Evrendeki tüm varlıkların âhenk içerisinde olmaları ona bir yaratıcının müdahale ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan Allah'ın evrene yerleştirmiş olduğu bu düzene biz insanların şahitlik edip onu koruması gerektiği bildirilmektedir. Beşer ile ilâhî olan arasındaki bağ kopunca yeryüzünde bozulmaların olacağını ve bunun da insanın bizzat kendisinden kaynaklandığını yine Kur'an'dan öğrenmekteyiz.⁷⁰

Nihayetinde iklim değişikliğinin sebeplerinden birisinin yaratılanlarla yaradan arasındaki teolojik bağın ihmal edilmesi olduğu söylenebilir. Çünkü yeryüzünü koruması, imar etmesi, sahip çıkması ve orada adaletle muamele etmesi için insanlığın hizmetine veren yüce Allah,

⁶² "Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Eğer sen, "Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz" desen kâfirler derhal, "Bu büyü gibi bir düzmedir" derler." (Hûd 11/7).

⁶³ er-Rahmân 55/7-8.

⁶⁴ Şaban Ali Düzgün, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 1/2 (2003), 75.

⁶⁵ Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 300 vd.

⁶⁶ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 123.

⁶⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 86 vd.

⁶⁸ Yeşilyurt, "Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım", 217-248.

⁶⁹ bk. Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 61; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 204 vd.

⁷⁰ bk. Şûrâ 26/30; er-Rûm 30/41.

insanlara iyilik yaparken; insanoğlu bu ilâhî emirleri ihmal ederek yeryüzünü korumak değil her geçen gün daha da imha etmeye devam etmektedir.⁷¹ Bir yönüyle farkında olarak veya olmayarak insan, kendisine emanet olarak verilen tabiatı korumak yerine onun her türlü kullanımına sahip olmaya kalkışmış ve haddini aşmıştır. Allah'ın mülkünde olan yeryüzü, “modern dönem insanı” tarafından sanki kendisine ait ve tamamen onun hâkimiyetindeymiş gibi kullanılmaktadır. Hâlbuki Kur'an'dan hareketle bakıldığında insanoğlu mülkün gerçek sahibi değil ancak onu emaneten alıp kullanmaya halife kılınmıştır.⁷² İşte insanoğlu bir manada emanetçi olduğunu hatırlamalı ve yine kendisine emanet olarak verilen tabiatı ve içindeki mükemmel dengeyi koruyarak sonraki nesillere aktarma gayreti içerisinde olmalıdır. İnsanoğlu yeryüzünde halife veya emanetçi olduğunu unutup sadece tüketme içgüdüleriyle hareket ettiğinden farkında olmadan kendisinin sebep olduğu yıkımlara, kıtlıklara, yıkıcı doğa olaylarına ve çevre felaketlerine maruz kalmaktadır. Aşırı tüketim ve israf sonucunda meydana gelen su sıkıntılarının, sorunları başka bir boyuta taşıyabileceği ve bu durumda nelerin yaşanabileceği iyi idrak edilmelidir.⁷³

Neticede evrensel boyutu ve çağlar üstü yönü sıklıkla dile getirilen İslâm dininin, günümüzde yaşanan iklim değişikliğine bağlı problemler karşısında herhangi bir sözünün olmaması düşünülemez. Zira İslâm dininin temel sabiteleri (değişmezleri) varken aynı zamanda güncele yönelik dinamik ahkâmı da bulunmaktadır. Burada sorumluluk sahibi Müslümanların değişen zaman ve şartlar karşısında İslâm'ın temel esaslarından hareketle güncel problemlere çözümler üretmesi gerekmektedir. İslâm'ın; kanaat ehli olmak, israftan kaçınmak, temizliğe dikkat etmek, canlı ve cansız tüm varlıkların haklarına riayet etmek, adaletli ve sorumluluk sahibi olmak gibi öğretileri iklim değişikliğinin sebep ve sonuçları dikkate alınarak bu kaos ortamından kurtulmak ve sağlıklı bir yaşamı tesis açısından evrensel birer ahlak ilkeleri olarak sunulmalıdır. Bu açıdan tabiat ve Tanrı arasındaki sıkı ilişkinin neticesinde ahlâkî bir bakışın kendiliğinden ortaya çıkacağı düşünülmektedir. Bu ahlâkî bakışla insan, kendi dışındaki tüm varlıklara değer verecek ve kendisinden bir parça olduğunu düşünecektir.

Sonuç

Sekülerleşmeye kayan modern batı bilim anlayışının teolojik-ahlâkî boyutu kaybetmesi bir tarafta dururken ne yazık ki henüz İslâm kelamı da teolojik boyutu dikkate alan bir ekoloji sistemi geliştirmedeğini belirtmek gerekir. Oysa bu alanda üretilecek yeni teorilerin, meselenin çözümüne katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda değinilen teolojik boyutu ihmal edilmeyen yeni bir bilim anlayışı geliştirilmelidir. İçerisinde teolojik boyut olduğunda artık bilim; iklim değişikliğinin nedenlerini sadece sanayideki kirlilikle izah etmekle yetinmeyecek bir de insan unsurundan kaynaklı ahlâkî kirlenme ile teolojik boyutun ihmal edilmesinin de meselede etkin olduğunu gündeme getirmiş olacaktır. Dolayısıyla iklim değişikliği gündeme getirilirken meselenin teolojik boyutunun olduğu ve burada yapılanların

⁷¹ “Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i gönderdik. Dedi ki: “Ey kavimim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi. O halde O'ndan mağfiret isteyin; sonra O'na tövbe edin. Şüphesiz rabbim yakındır, duaları kabul eder.” (Hûd 11/61).

⁷² “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz rabbinin cezası çok çabuktur; yine O'nun başışlaması ve rahmeti boldur.” (el-En'âm 6/165).

⁷³ Bir de şunu sor: “Suyunuz çekilirse size yerden kaynayan suyu kim getirebilir?” (el-Mülk 67/30).

ötelerde bir karşılığının olacağı dikkatlerden kaçmayacaktır. Bu teolojik boyutla beraber yerlerin, göklerin ve bunlar arasındaki varlıklarda göz alıcı estetiğin bir yaratıcısının olduğu düşünülecek, manevî duygular ve ahlâkî değerler hesaba katılarak meseleye yaklaşılabilecektir. Yaratanın, müşahede ettiğimiz âleme yerleştirmiş olduğu muazzam dengeyi korumamızı ve bunu bozacak her türlü davranıştan da kaçınmamızı emrettiği hatırlanmış olacaktır.

Nihayetinde birçok problemde olduğu gibi burada da çözümün sadece bilim dünyasında değil din ve düşünce dünyasında da aranması gerekmektedir. Dolayısıyla çözümün, öncelikle zihinde (insanda) başlayacak bir faaliyet ve devamında da çevreye ve tabiata karşı son derece duyarlı olan İslâm inancının öğretilerinde (teolojik boyutunda) olduğu düşünülmeli ve bu hakikatler (evrensel mesajlar) araştırılarak insanlığın hizmetine sunulmalıdır. İslâm'ın çevreye karşı duyarlı, tüketimde ölçülü ve israfa karşı durma şeklindeki evrensel prensipleri hayata tatbik edilmelidir. İnsanın yeryüzünde emanetçi ve halife olduğu bilincine sahip olup kendi dışındaki canlı-cansız her bir varlığın karşılıklı sorumlulukları ve nihayetinde de tüm mahlûkatın insana emanet edildiği hatırlanmalıdır.

Kaynakça | References

- Akdoğan, Ali. “Küreselleşme ve Din: Küresel Bunalımdan Küresel Barışa Ulaşmanın İmkânı”. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 5/13 (2005), 81-98.
- Akın, Murat. “Modernitenin Gençliği Esarete Sürükleyen ‘Özgürlük’ Anlayışı”. *İslam Modernite ve Gençlik*. ed. Seyfullah Kara vd. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021, 325-342.
- Akın, Murat. “İklim Değişikliği Sorununa İnsan ve Ahlak Odaklı Bir Yorum Denemesi”. *Diyanet Aylık Dergi* 377 (2022), 38-42.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Ardoğan, Recep. “İslam’da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansımaları: Çevre Ahlakı”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2012), 115-143.
- Aydın, Hüseyin. *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2003.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir?*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi’u’s-sahîh*. İstanbul: y.y., ts.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1439/2018.
- Demir, Osman Nuri. *İmam Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Doko, Enis. *Allah’sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 1/2 (2003), 57-80.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvud vd. Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, ts.
- Evkuran, Mehmet. “Çevre Bilincinin Teolojik Temelleri Üzerine”. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 15-16 Mayıs 2008, ed. Fahri Kayadibi. İstanbul: Yalın Yayıncılık, (2008), 35-48.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Medînetü’l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Garaudy, Roger. *Yobazlıklar*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi’l-İtikâd*. Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 1437/2016.
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. trc. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Güler, İlhami. “Global Isınma, Ekolojik Dengenin Bozulması ve İklim Değişikliğinin Teolojisi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 5/1 (2007), 13-16.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-a'dl*. nşr. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1385/1965.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Metodu". *Kader* 17/2 (2019), 321-347.
- Kur'ân Yolu* (Erişim 19 Şubat 2024). <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/>.
- Martı, Huriye. *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sader, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: y.y., ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünya ve Geleneksel İslam*. çev. Sara Büyükduru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tabşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Orhan, Şeyma Yücel. *İslâm'da Çevrenin Değeri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Ridley, Brian. *Bilimin Sınırları Bilimin Doğası Üzerine Soruşturmalar*. çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Russell, Bertrand. *Din ile Bilim*. trc. Akşit Göktürk. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Şengör, A. M. Celal. *Newton Neden Türk Değildi?*. İstanbul: Ka Kitap, 2015.
- Timuçin, Afşar. "Kirlenmiş Bir Dünyada". *Felesefelogos-Ekoloji Felsefesi ve Etiği* 1 (1999), 25-34.
- Türkeş, Murat. "Küresel İklim Değişikliği Nedir? Temel Kavramlar, Nedenleri, Gözlenen ve Öngörülen Değişiklikler". *İklim Değişikliği ve Çevre* 1 (2008), 26-37.
- Ünverdi, Mustafa. "Çevre Sorumluluğunun Teolojik Gerçekleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 189-221.
- Yeşilyurt, Temel. "Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım "Doğanın Epistemolojik Analizi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 217-248.



Arapça Eğitiminde Çizgi Filmler Aracılığıyla Kalıp Öğretimi: Salâhuddîn Örneği

Ebrar Ayyıldız

0000-0003-4691-4601 | ebrar.ayyildiz@kafkas.edu.tr

Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

ROR ID: [04v302n28](https://orcid.org/04v302n28)

Öz

Teknolojik araçlar hem yetişkinlerin hem de çocukların yaşamında önemli bir yer tutmakta ve bireylerin vakitlerinin büyük bir kısmını almaktadır. Eğitim teknolojileri hızla gelişmekte ve farklı milletlere mensup yapımcılar, eğitim amacıyla çeşitli araçlar geliştirerek öğretmen ve öğrencilerin kullanımına sunmaktadır. Eğitici ve eğlendirici özellikleriyle dikkat çeken çizgi filmler, özellikle dil edinimi açısından önemli bir araç haline gelmiştir. Yabancı dil öğrenen bireylerin yaş, bilgi, ilgi ve yabancı dil seviyelerine göre düzenlenen görsel ve işitsel materyallerle eğitim daha aktif ve keyifli hale getirilebilir. Yabancı dil öğrenme sürecinde, öğrencinin dikkatini çeken, öğrenmeyi kolaylaştıran ve bilgilerin zihinde kalıcı olmasına yardımcı olan araç-gereçler önemlidir. Özellikle ikinci dil öğrenenler için, materyaller aracılığıyla eğitim ortamındaki atmosfer ile gerçek dünya arasında bağlantı kurmak kolaylaşır. Görsel ve işitsel araç-gereçlerin uyumlu bir şekilde bir araya getirilmesi, öğrencilere daha fazla katılım ve ilgi sağlama potansiyeli sunar. Bu sebeple eğitim ortamında görsel ve işitsel materyallerin kullanılması son derece önemlidir. Çizgi filmlerin, eğitim ve öğretimde kullanılmasının nedenleri arasında, görsel ve işitsel yönden ilgi çekici olması, hareketli ve renkli görseller içermesi, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerilerini desteklemesi gibi faktörler yer almaktadır. Çocukların hareketli nesnelere, seslere ve renklere karşı doğuştan gelen duyarlılıkları, onların erken yaşlarda kitle iletişim araçlarına olan ilgisini artırır. Çizgi filmlerden duydukları kalıp sözleri yeni cümlelerde kullanarak pekiştirmeleri, dil becerilerini güçlendirebilir. Bu yöntem, öğrencilerin kelime bilgisini zenginleştirirken aynı zamanda iletişim becerilerini güçlendirmeye de katkı sağlayabilir. Çizgi filmler, öğrencilerin dil becerilerini kalıcı olarak güçlendirebilir. Bu nedenle eğitici ve eğlendirici özellikleriyle dikkat çeken çizgi filmler, eğitim ve öğretim araç-gereçleri arasına hızla girmiştir. Dil öğretiminde kelime öğretimi temel bir yer tutar. Kelime öğretiminde en çok zorlanılan yapılar ise kalıp ifadelerdir. Bu ifadeler, sadece kullanıldıkları dilde anlam taşır ve dilin doğal kullanımını yansıtır. Kalıp ifadeler, ulusların kültürleri ve toplum içindeki iletişimleri hakkında ipuçları verir. Yabancı dil öğretiminde, öğrencilerin bir dilin kullanımını içselleştirmeleri ve etkili iletişim kurmaları önemlidir. Bu bağlamda, kalıp ifadelerin öğretilmesi ve öğrenilmesi, özellikle sözlü iletişim ve yazma becerilerinin geliştirilmesinde kritik bir rol oynar. Ancak, kalıp ifadelerin öğretiminde sadece sözcüklerin veya dilbilgisi kurallarının aktarılması yeterli değildir; öğrencilerin bu ifadeleri gerçek hayatta kullanabilmesi için etkili öğretim stratejileri ve materyaller gereklidir. Bu araştırma, dil öğelerinden kalıp sözlerin öğretiminde çizgi filmlerden yararlanmanın faydalarını ve dikkat edilmesi gereken hususları belirlemeyi amaçlamaktadır. Nitel özellikteki bu çalışma, tarama modeli benimsenerek gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, "Salâhuddîn" adlı çizgi dizinin ilk 13 bölümü oluşturmaktadır. Bu çizgi dizi, Arapça, Türkçe ve İngilizce sürümleri bulunan, yaklaşık yirmi altı dakikalık bölümlerden oluşan bir yapıdır. Salâhuddîn adlı çizgi dizi hem yabancı dil öğretmenleri ve hem de yabancı dil öğrencileri için eğitsel bir araç olarak kullanıma elverişlidir. İşlevsel kelimelerin kalıp ifade şeklinde öğrenilmesi, öğrencilerin sözlü iletişim becerilerinin gelişiminde önemli bir rol oynayabilir. Bu kalıpların farklı bağlamlarda yeniden şekillendirilerek kullanılması, dil öğreniminde ilerleme kaydetmek isteyen öğrenciler için etkili bir strateji olabilir ve günlük iletişimde daha etkili olmalarını sağlayabilir. Öğrencilerin Salâhuddîn gibi çizgi filmlerden duydukları kalıp sözleri yeni cümlelerde kullanarak pekiştirmesi, dil becerilerini kalıcı olarak güçlendirebilir. Bu yöntem,

öğrencilerin kelime bilgisini zenginleştirirken aynı zamanda iletişim becerilerini güçlendirmeye de katkı sağlayabilir. Kalıp ifadelerin öğretilmesinde çizgi filmlerden faydalanılması ve çizgi dizi kurgularının içerisinde günlük hayattaki konuşmaların bulunduğu yapıların seçilmesi tavsiye edilmektedir. Bu çalışma Arapça eğitiminde çizgi filmlerin kullanımının kalıp öğretimi üzerindeki etkisini araştırmayı amaçlamaktadır. Çizgi filmlerin dil öğrenme sürecine nasıl entegre edilebileceği ve kalıp sözlerin öğretilmesinde nasıl bir rol oynayabileceği incelenmiştir. Kalıp ifadelerin öğrenilmesinin önemi ve çizgi filmlerin bu süreçte nasıl kullanılabilirliği üzerinde durulmuştur. Öğrencilerin çizgi filmlerden duydukları kalıp ifadeleri yeni cümlelerde kullanarak pekiştirmeleri ve dil becerilerini güçlendirmeleri vurgulanmıştır. Son olarak, Arapça eğitiminde kalıp öğretimi üzerine çizgi filmlerin kullanımıyla ilgili çeşitli öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Edebiyatı, Salâhuddîn, Çizgi Film, Kalıp Söz, Yabancı Dil Öğretimi

Atıf Bilgisi

Ayyıldız, Ebrar. "Arapça Eğitiminde Çizgi Filmler Aracılığıyla Kalıp Öğretimi: Salâhuddîn Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 591-610. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1463541>

Geliş Tarihi	02.04.2024
Kabul Tarihi	12.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Teaching Idiomatic Expressions Through Animated Films in Arabic Education: The Case of Salahuddin

Ebrar Ayyıldız

0000-0003-4691-4601 | ebrar.ayyildiz@kafkas.edu.tr

Kafkas University, Faculty of Science and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Kars, Türkiye

ROR ID: [04v302n28](https://orcid.org/04v302n28)

Abstract

Technological tools hold a significant place in the lives of both adults and children, occupying a substantial portion of their time. Educational technologies are rapidly advancing, and developers from different nations are creating various tools for educational purposes, making them available for use by teachers and students. Cartoons, with their educational and entertaining features, have become an important tool, especially in terms of language acquisition. Education can be made more active and enjoyable through audio-visual materials tailored to the age, knowledge, interests, and foreign language. In the process of learning a foreign language, materials that capture students' attention, facilitate learning, and help retain information in memory are crucial. Particularly for second language learners, materials help bridge the gap between the classroom atmosphere and the real world. The harmonious combination of audio-visual aids and visual aids has the potential to increase student engagement and interest. Therefore, the use of audio-visual materials in educational settings is extremely important. Reasons for the use of cartoons in education and teaching include their visual and auditory appeal, the inclusion of dynamic and colorful visuals, and their support for students' cognitive, affective and psychomotor skills. Children's innate sensitivity to moving objects, sounds and colors increases their interest in mass media at an early age. Reinforcing language skills by using familiar phrases from cartoons in new sentences can enhance language proficiency. This method can enrich students' vocabulary while also contribute to the improvement of communication skills. Cartoons can permanently strengthen students' language skills, making them a rapidly integrated tool among educational resources due to their educational and entertaining qualities. In language teaching, vocabulary instruction holds a fundamental place. The structures most challenging in vocabulary teaching are idiomatic expressions. These expressions carry meaning only in the language they are used and reflect the natural use of language. Idiomatic expressions provide clues about the cultures of nations and communication within society. In foreign language teaching, it is important for students to internalize the use of a language and establish effective communication. In this context, the teaching and learning of idiomatic expressions play a critical role, especially in the development of oral communication and writing skills. However, in the teaching of idiomatic expressions, merely conveying words or grammatical rules is not sufficient; effective teaching strategies and materials are necessary for students to use these expressions in real life. This study aims to determine the benefits and considerations of using cartoons in the teaching of idiomatic expressions. This qualitative study was conducted using a survey model. The research group consists of the first 13 episodes of the cartoon series "Salâhuddîn". This cartoon series, which has Arabic, Turkish, and English versions, consists of episodes approximately twenty-six minutes long. The cartoon series "Salâhuddîn" is suitable as an educational tool for both foreign language teachers and students. Learning functional words in the form of idiomatic expressions can play a significant role in the development of students' oral communication skills. Reshaping and using these expressions in different contexts can be an effective strategy for students who want to progress in language learning and can enable them to be more effective in daily communication. Reinforcing language skills by using familiar phrases from cartoons like Salâhuddîn new sentences can permanently strengthen their language skills. This method can enrich students' vocabulary while also contributing to the improvement of communication skills. It is recommended to

utilize cartoons in the teaching of idiomatic expressions and to select productions that include everyday conversations within their plots. This study aims to investigate the impact of using cartoons on idiomatic instruction in Arabic education. The integration of cartoons into the language learning process and their role in teaching idiomatic expressions were examined. The importance of learning idiomatic expressions and how cartoons can be used in this process are emphasized. It was highlighted that students should reinforce their language skills by using idiomatic expressions heard from cartoons in new sentences. Finally, various suggestions were presented regarding the use of cartoons in idiomatic instruction in Arabic education.

Keywords

Arabic Language and Literature, Salâhuddîn, Animated Film, Idiomatic Expressions, Foreign Language Teaching

Citation:

Ayyıldız, Ebrar. "Teaching Idiomatic Expressions Through Animated Films in Arabic Education: The Case of Salahuddin". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (Eylül 2024), 591-610. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1463541>

Date of Submission	04.02.2024
Date of Acceptance	06.12.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Günümüzde eğitim teknolojileri dünyası hızla gelişmektedir. Dünyada farklı milletlere mensup yapımcılar, eğitim alanında yararlanılması amacıyla birçok araç geliştirerek öğretmen ve öğrencilerin kullanımına sunmaktadır. Nitekim insanlar her geçen gün gelişmekte olan teknoloji sayesinde çeşitli toplumlarla çok daha hızlı aynı zamanda etkili bir biçimde paylaşımda bulunmaktadır. Artmakta olan bu etkileşim insanların birbirleriyle iletişimde bulunma gereksinimini arttırmış ve farklı diller çeşitli hedeflerle öğrenilmeye başlamıştır. Günümüzde Arapça öğreniminin temel güdüsü, dinî ve tarihî yazılı kaynakları anlayabilmek ve çeşitli Orta Doğu ülkeleriyle sürdürülen ilişkilerde faal olarak rol alma isteğidir.¹ Yabancı dil olarak Arapça; imam-hatip liseleri, Arapça öğretmenliği bölümleri, ilahiyat fakülteleri, Arap dili ve edebiyatı bölümlerinde öğretilmekte, Türk dili ve edebiyatı bölümleri, tarih bölümleri, polis akademisi ve kara harp okulu gibi bölüm ve kurumlarda ikinci yabancı dil olarak öğretilmektedir. 1992 yılında bakanlar kurulu kararıyla da özel kurslarda da Arap dilinin öğretilmesine imkân tanınmıştır. Böylelikle ülkemizin her bir köşesinde Arapça öğretilen çeşitli kurumlar faaliyete geçmiştir.² Bu yabancı dil öğrenme isteğini karşılamak amacıyla kurulmuş dil sınıflarında Arapça dil becerileri edinebilmek ve hedef dilde iletişim kurabilmek için çeşitli amaçlarla geliştirilmiş araç gereçlere başvurulmaktadır.

Eğitim ortamında öğrencinin dikkatini çeken, öğrenmeyi kolaylaştıran ve aynı zamanda bilginin zihinde kalıcı olmasına yardımcı olan araç-gereçler dil öğrenmek için iş birliği ortamını geliştirmektedir. Yabancı dil öğrenen bireylerin yaş, bilgi, ilgi ve yabancı dil seviyelerine göre düzenlenen hem görsel hem de işitsel materyallerle eğitim daha aktif ve keyifli şekilde gerçekleştirilebilmektedir. Eğitimde kullanılan araç-gereçler aynı zamanda öğretmen-öğrenci etkileşiminin gelişmesi açısından önemlidir. Özellikle ikinci dil öğrenenlerin materyaller aracılığıyla eğitim ortamındaki atmosfer ile gerçek dünya arasında bağlantı kurmasını kolaylaştırabilir. Görsel ve işitsel araç-gereçler uyumlu bir şekilde bir araya getirildiğinde yalnız işitildiği, okunduğu ve gözlendiği halden daha çok faaliyetlere katılım, isteği canlandırma, ilgi çekme ve sınıf içinde aktiviteyi artırma niteliğini göstermektedir. Bu sebeple eğitim ortamında göze ve kulağa hitap eden teknolojik materyallerin kullanılması son derece önemlidir.³

Yabancı dil öğreniminin her geçen gün daha önemli olmasındaki başlıca bir faktör dünyamızda her geçen gün daha önemli hale gelen çok kültürlülük ve çok dillilik olgularıdır. Günümüzde bir yabancı dil bilmek oldukça sıradan bir özellik olarak görülürken iki veya daha fazla yabancı dil bilmek neredeyse tüm alanlarda tercih sebebi olarak görülmektedir.

Çocukların ana dillerini belirli bir beceri sırasına göre öğrendiği düşüncesinde olan dilbilimciler bulunmaktadır. Okunulanan anlaşılması ve yazma öğretiminden önce duyulanan anlaşılması ve konuşma becerisinde belirli bir yol kat edilmesi gerekmektedir. Buna göre dil

¹ Esat Ayyıldız, "Mehmed Âkif Ersoy'un 'Hasbihâl' Adlı Makalesindeki Arapça Öğretimine Dair Görüşleri", *Kabulünün 101. Yılında İstiklâl Marşı ve Milli Şairimiz Mehmed Âkif Ersoy 2. Uluslararası Sempozyumu Kongre Kitabı*, ed. Ayşe Erkmen – Mustafa Latif Emek. (İstanbul: İKSAD Yayınevi, 2022), 45.

² Murat Özcan, "Yabancı Dil Olarak Arapça Konuşma Becerisi Öğretiminde İletişimsel Yaklaşım Dayalı Etkinliklerin Kullanımı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2015), 153-164.

³ Nazım Şimşek, *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2002), 25.

becerileri şu şekilde ilerlemektedir: Dinlediğini anlama, konuşma, okuduğunu anlama ve yazma.⁴ Yeterli bir seviyede yabancı dil öğrenmenin en etkin ve hızlı yolu da hedef dili anadil olarak konuşan bireylerin arasında uzun bir süre geçirmek ve o dilde eğitim alarak yabancı dil becerilerini geliştirmektir. Fakat anadilin konuşulduğu bir yerde yaşamak veya uzun süre geçirmek her zaman mümkün olmadığı için yabancı dil öğretiminde çeşitli dil öğretim yöntemlerine ve materyalleri eğitim ortamında uygulamak gerekmektedir. Eğitim ve öğretimde yenilikçi yaklaşımların kullanılmaya başlandığı 20. yüzyılın sonlarından günümüze değin yabancı dil öğretimi için çeşitli materyallerden yararlanılmıştır. Resimler, filmler, çizgi filmler, akıllı tahta, CD, televizyon, tablet, slaytlar, kitaplar, dergiler, bilgisayar, çeşitli telefon uygulamaları ve Youtube gibi araçlar örnek olarak verilebilir. Yabancı dil olarak Arapça öğretiminde ise sözlü iletişim becerilerini geliştirmeye yönelik derslerde kullanılan yöntem ve teknikler; video kaydı, ses kaydı, şarkı ve diyalog dinleme, film ve çizgi film izleme etkinlikleri, soru-cevap alıştırmaları ve öğretmenin belirlediği yazılı materyallerin kullanılmasına yönelik olmaktadır.⁵ Bahsi geçen bu materyaller, “eğitim teknolojileri” veya “öğretim teknolojileri” şeklinde tanımlanmakta ve bu iki kavram sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.⁶

Dünyanın birçok yerinde bilhassa ülkemizde yabancı dil öğretimindeki başarı düzeyi değerlendirildiğinde, istenen noktaya ulaşamadığı bilinen bir gerçektir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden beri ezbere dayalı olan yabancı dil eğitimi günümüzde de devam etmektedir.⁷ Dil öğretiminde hedeflenen düzeyde olunmamasının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Temel dil becerilerini geliştirmeye yönelik etkinliklerden ziyade ezbere ve dilbilgisine önem verilmesi, dil öğretim sürecinde öğretmenin aktif öğrencinin ise pasif olması, amaca uygun öğretim yöntemlerinin seçilmemesi, teknolojik öğelerden yeterince faydalanılmaması bulunmaktadır. Yabancı dil öğretiminin ikinci planda tutulmasının en büyük sebeplerinden biri de ne yazık ki ülkemizdeki sınav sistemlerine verilen ağırlıktır.

1. Kalıp İfade

Dil öğretiminin temelinde ise şüphesiz kelime öğretimi yer almaktadır. Kelime öğretiminde en çok zorlanılan dil yapıları ise kalıp ifadelerdir. Nitekim kalıp ifadeler, sadece kullanıldıkları dilde bir anlama sahip olmaktadır. Aynı zamanda sözcükler yalnız başlarına kullanıma sahip değildirlerdir. Bir metni meydana getirebilmek için kelimeler arasında bağlaşıklığın ve bağdaşıklığın sağlanmış olması gerekmektedir. Kelimelerin farklı düzeylerde başka kelimelerle tabiri caizse komşuluk etmesi diğer bir deyişle sözcük birlikteliklerinin sayısı kelimedene kelimeye değişebilmektedir. Birtakım kelimeler arasındaki birliktelik ilişkisi fazlayken, başka kelimelerin birlikte görünme oranı çok daha azdır. Bu duruma dilbilimciler çeşitli isimlendirmeler yapmışlardır. Bu terimler, eş dizimler, sabit deyişler, sabit ifadeler, kalıplar

⁴ Erdinç Doğru, “İşitsel-Dilsel Yöntem”, *Eskiyeni* 18 (Eylül 2010), 119-127.

⁵ Musa Yıldız-Meryem Melike Güngenci, “Arapça Dinleme Becerileri Öğretimine Yönelik Öğrenci Görüşleri”, *Turkish Studies*, 17/1 (2022), 125-140.

⁶ Ertan Kuşçu, “Yabancı Dil Öğretimi/Öğreniminde Görsel ve İşitsel Araçları Kullanmanın Önemi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/ 43 (Nisan 2017), 213-224.

⁷ Sevim Özdemir, “Türkiye’de Arapça Sözlü Anlatım Eğitimi, Zorlukları ve Bazı Çözüm Önerileri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 47-53.

şeklinde ifade edilebilir.⁸ Söz konusu kalıp ifadeler, ulusların kültürleri hakkında ipucu vermekte, toplum içindeki bireylerin iletişimleri hakkında bilgiler ihtiva etmektedir.⁹ Onlar aracılığıyla dil, esnek bir yapı kazanmakta ve dil kullanıcılarına sözlü ve yazılı iletişimde daha az sözcükle daha geniş iletişim imkânı vermektedir.¹⁰ Aynı zamanda kalıp sözler dilin sözvarlığını oluşturan önemli öğelerden biridir. Bir dili öğrenmek için yalnızca kelimelere hâkim olmak ve dilbilgisi kurallarını bilmek yeterli değildir. O dilin deyimlerini, atasözlerini ve kalıp ifadelerini öğrenip yeri geldiği zaman onları kullanmak gerekmektedir. Deyim ve atasözlerine göre daha esnek olan kalıp sözlerin, kişinin kullanım amacına ve bilgi dağarcığına göre sözcükleri değiştirilebilmektedir. Kalıp ifadeler sayesinde dil, daha esnek hale gelmektedir.¹¹ Kalıp ifadelerin anlamsal, yapısal ve kültürel yönden çeşitli tanımları yapılmıştır.

Aksan'a göre kalıp ifade; bireyler arasındaki ilişkilerde kullanılan belirli kelimeler veya ifadeler olarak tanımlanan geleneksel sözler olarak ifade edilmektedir.¹² Gökdayı'ya göre o an söylenmeyip zihinde belli bir düzene göre depolanan ve gerektiğinde küçük değişikliklerle kullanılan, bir veya birden fazla kelime içeren, belirli durumlarda ve belirli yerlerde kullanılan kalıplaşmış dil yapılarıdır şeklinde açıklanmaktadır.¹³ Çotuksöken'e göre temel (düz) anlamlarını kaybetmeden, yeni bir kavramı, durumu veya eylemi ifade etmek için en az iki kelime içeren sözcük öbekleri olarak dile getirilmektedir.¹⁴

2. Yabancı Dil Eğitiminde Çizgi Filmin Materyal Olarak Kullanımı

Yabancı dil öğretiminde, öğrencilerin bir dilin kullanımını içselleştirmeleri ve etkili iletişim kurmaları da önemlidir. Bu bağlamda, kalıp ifadelerin öğretilmesi ve öğrenilmesi, özellikle sözlü iletişim ve yazma becerilerinin geliştirilmesinde kritik bir rol oynar. Ancak, kalıp ifadelerin öğretiminde sadece sözcüklerin veya dilbilgisi kurallarının aktarılması yeterli değildir; öğrencilerin bu ifadeleri gerçek hayatta kullanabilmesi için etkili öğretim stratejileri ve materyaller gereklidir. Yabancı dil öğretiminde kullanılan materyallerin yapısına has bir yanı ve işlevi bulunmaktadır. Herhangi bir materyalin sağlamadığı beceriyi başka bir materyal kolaylıkla sağlayabilmektedir. Örneğin kelime öğretiminde görsel bir materyal daha etkili işleve sahipken, okuma becerisi esnasında kullanılan ses kayıtları çok daha etkin işlev gösterebilmektedir.

Teknolojinin gelişmesiyle, dil öğretiminde kullanılan ders materyalleri beceri çeşidine göre büyük ölçüde etkilenmiştir. Teknolojinin yeteri kadar etkin kullanılmadığı anlarda görseller oldukça etkili bir öğretim materyali olabilmektedir. Gropper, "bir resim bin sözcüğe bedel" şeklinde ifade ettiği durumda, sözlü olarak anlatılması zor olan bir kavram, öge veya kalıp sözün görsellerle kolayca anlatılabileceğini düşünmektedir.¹⁵ Özellikle ilk ve ortaöğretim

⁸ Mehmet Hakkı Suçin, "Türkçe ve Arapça İkillemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi", *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 281-294.

⁹ Doğan Aksan, *Türkçenin Söz Varlığı* (Ankara: Engin Yayınevi, 1996), 190.

¹⁰ Hürriyet Gökdayı, "Sözlü İletişimde Kalıp (İlişki) Sözlerin İşlevleri", *Anadili Dil ve Eğitim Dergisi* 28, (2003), 31-45.

¹¹ Fulya Topçuoğlu Ünal- Hamiyet Bursalı, "Çizgi Dizilerle Kalıp (İlişki) Sözlerin Öğretimi: Cille Örneği" 7. *Uluslararası Türkçenin Eğitimi ve Öğretimi Kurultayı*, (Muğla: Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2014), 69-83.

¹² Aksan, *Türkçenin Söz Varlığı*, 35.

¹³ Gökdayı, "Sözlü İletişimde Kalıp (İlişki) Sözlerin İşlevleri", 31-45.

¹⁴ Yusuf Çotuksöken, *Deyimlerimiz* (İstanbul: Özgül Yayınları, 1994), 8.

¹⁵ George L. Gropper, "Why is a Picture Worth a Thousand Words", *A.V. Communication Review* 11/4, (Temmuz 1963), 75-95.

kurumlarında öğretim süreci boyunca öğrencinin öğrenme içgüdüsünü açığa çıkarmak için ders kitabının yeterli olmadığı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu gibi durumlarda çeşitli teknolojik öğelerden yararlanmak öğrenciyi güdüleyecek ve odağını derse vermesine yardımcı olacaktır.

Görsel medya, dil gelişiminde önemli bir rol oynar ve özellikle de çocuklar için çizgi filmler dilsel girdi sağlamada etkili bir kaynak olarak kabul edilir. "Çizgi film" terimi, bir konuyu anlatmak için ardışık resimler şeklinde tasarlanmış bir sinema filmi olarak tanımlanır. Bu tür programlar, çocukların dikkatini çekerek, kelime hazinelerinin, gramer becerilerinin geliştirilmesine ve iletişim becerilerinin artırılmasına yardımcı olur. Çocukların hareketli nesnelere, seslere ve renklere karşı doğuştan gelen bir duyarlılığı vardır ve bu, onların erken yaşlarda kitle iletişim araçlarına olan ilgisini arttırmaktadır.

Çizgi filmlerin eğitim ve öğretimde kullanılmasının nedenleri arasında, görsel ve işitsel yönden ilgi çekici olması, hareketli ve renkli görseller içermesi, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerilerini desteklemesi gibi faktörler yer almaktadır. Çizgi filmlerin izleyici kitlesine baktığımızda ilk sırada çocuklar bulunmaktadır. Çocuklar sıkılmadan izledikleri çizgi filmlerden farkında olmadan birçok bilgiyi öğrenmekte ve oradaki karakterleri kendilerine rol model almaktadırlar. Çizgi film içeriklerinin incelenmesiyle, genellikle değerli bilgilerin yanı sıra milli ve manevi değerlerin son derece etkili bir biçimde işlenebildiği gözlemlenmektedir. Çizgi filmlerin çocuğu eğlendirirken aynı zamanda eğitim içeriklerini de kapsamı gerekmektedir. Hoş davranışlara teşvik edilen çocuklar aynı zamanda farkına varmaksızın dil gelişiminde önemli bir yere sahip olan dil kalıplarını öğrenebilmektedir. Henriot, çocuğun çizgi filmle arasındaki ilişkiyi "Çocuklar, televizyon ekranındaki renklere ve hareketlere karşı son derece hassastırlar ve bu görüntüleri çok sevebilirler. Gözleri henüz alışık olmasa bile, içgüdüsel olarak bu görüntüleri hızla algılayabilirler ve keşfedebilirler."¹⁶ şeklinde dile getirmektedir. Bu yüzden de çizgi filmlerin içerikleri dikkatli seçilmelidir. Çünkü genellikle çocuk kendini çizgi film kahramanlarıyla özdeşleştirir. Bu sırada da olumlu veya olumsuz olmak üzere çeşitli davranış örnekleriyle karşılaşılabilir. Gelişme sürecindeki çocuk, izlediği ve etkilendiği kişilerin veya davranış biçimlerinin tesiri altında kalarak onları taklit etme yoluna başvurabilir. Çocuklar, konuşma tarzından iletişim esnasında kullanılan kelimelere kadar gördüklerini ve işittiklerini taklit edebilmektedir. Şüphesiz aile ortamında başlayan dil edinimi, kitle iletişim araçlarıyla ev ortamında devam etmektedir. Daha sonra okul, akran ve çevre gruplarını içeren bir süreç dâhilinde gelişerek şekil almaktadır. Her geçen gün kendisini daha iyi ifade etmek isteyen çocuk, yeni kelimeler ve dil kalıplarını öğrenmek, kelime haznesini geliştirmek isteyebilir. Her dilin kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. Yabancı dilin bireyin anadiline benzeyen yönleri kolay bir şekilde öğrenilebilirken benzemeyen yönleri ise öğrencileri bazı yanılgılara itebilir. Bu benzemeyen yönlerin tespit edilerek onlarla ilgili daha çok alıştırmaya yapılması faydalı olabilir.

Henüz okuma ve yazma becerisi kazanamayan çocuklar, soyut kavramları anlamakta güçlük çekebilirler ancak çizgi filmler, bu kavramları daha somut hale getirerek öğrenmelerine yardımcı olabilir. Bu yüzden çizgi filmler çocuğun okuma ve anlama yeteneklerinin geliştirilmesi esnasında da son derece etkili bir araç olarak kullanılabilir. Karmaşık sözcüklerin ve

¹⁶ Ali Yağlı, "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü: Caillou ve Pepee Örneği", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/10, (2013), 707-719.

konuların daha sade ve somut bir şekilde sunulması kavramayı kolaylaştırmaktadır. Ayrıca yabancı dil öğrenen bireydeki yanlış anlamaların önüne geçilebildiği ve doğru öğrenme oranının artmasıyla öğrenci başarısının arttığı bilinen bir gerçektir.

Çizgi filmlerin izleyici kitlesine bakıldığında ilk sırada çocuklar yer almaktadır fakat çizgi film izleyicileri çocuklarla sınırlı değildir. Çocuk yaş gruplarına yönelik senaryoları işleyen çizgi filmler olduğu kadar yetişkinler için de yapılmış animasyonlar ve animeler bulunmaktadır. Çizgi filmlerin çocuk yaş gruplarında en önemli özelliği eğitici olmasıdır. Fakat yetişkinlerden de çizgi film ve anime izlemeyi seven kesim bulunmaktadır. Çünkü çizgi filmler, insanlara unuttukları değerleri hatırlatır. Günün stresinden uzaklaşıp eğlenceli aynı zamanda zihni yormayan kısa bir süre geçirebilirler. Çizgi filmler arkadaşlık, dostluk, macera, insanlığa dair hoş değerlerin anımsanması ve insancıl olmanın kapılarını açar. Günümüzde, yetişkin dünyasındaki olaylar ve problemler trajikomik bir dille çeşitli çizgi dizilerde aktarılmaktadır. Örneğin; *Rick and Morty*, *Avatar*, *Family Guy*, *South Park*, *Simpsonlar* adlı çizgi diziler yetişkinler tarafından son derece sevilerek izlenen dizilerden sadece birkaçıdır. Bu çizgi dizilerin Arapça dubajlarından yetişkinlere Arapça öğretiminde yararlanılabilir. Dolayısıyla çizgi filmler aracılığıyla yabancı dil eğitimi sadece çocuklar ile sınırlı kalmayabilir. Lise, lisans hatta lisansüstü yabancı dil eğitiminde ve yetişkinler için de çizgi filmler öğretim sürecinde kullanılabilir. Çünkü çizgi filmler, dilin en sade, anlaşılır şekilde kullanıldığı görsel-işitsel araçlardan biridir. Bu noktada önemli olan yaş ve dil düzeyine uygun olan çizgi filmler seçmektir. Aynı zamanda yabancı dil seviyesine uygun kelime ve kalıp sözler üzerinde durulması öğrenmeyi kolaylaştıracaktır.

Çizgi filmler, görsel ve işitsel unsurları bir araya getirerek kelime ve ifadelerin anlamını daha iyi kavramalarına yardımcı olabilir. Ayrıca, çizgi filmler genellikle tekrarlanan diyalogları içerir, bu da öğrencilerin dil kalıplarını doğal bir şekilde öğrenmelerini sağlar. Öğrenciler, çizgi filmlerin eğlenceli ve interaktif doğası sayesinde dil kalıplarını günlük hayatlarına daha kolay entegre edebilirler. Bu çalışma, sadece geleneksel ders kitapları ve öğretmenler aracılığıyla değil, aynı zamanda görsel medya yoluyla da dil öğrenme deneyimini zenginleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada, Arapça öğretiminde çizgi filmlerin kullanımını incelemeyi seçmemizin temel nedeni, çağımızın öğrenme teknolojilerinin dil eğitimine nasıl entegre edilebileceğini anlamak ve daha etkili öğrenme stratejileriyle birlikte sınıf içinde uygulanabilecek çalışma sayfası örnekleri geliştirmektir. Geleneksel öğretim yöntemlerinin yanı sıra, görsel medyanın dil edinme sürecine nasıl katkı sağlayabileceğini araştırmak, bu çalışmayı diğer çalışmalarından ayırabilecek özgün bir yaklaşım sunmaktadır.

Ülkemizde yabancı dil eğitiminde çizgi filmlerin kullanılması ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak Arapça eğitiminde çizgi filmlerin kullanılmasıyla ilgili çalışma sayısı son derece azdır. Bilhassa kalıp ifadeler veya fonksiyonel kelimeleri konu edinen çalışma bulunmamaktadır. Bahsi geçen çalışmalarda çizgi filmlerin kelime öğrenme, dinleme becerilerinin geliştirilmesi gibi çeşitli alanlarda kullanımının üzerine odaklanılmış ve dil öğrenme sürecine olan katkıları işlenmiştir. Ancak öğretim materyali olarak bir çizgi filmin ele

alınarak kalıp ifadeler konusunda çalışma sayfası örneklerinin hazırlandığı çalışma mevcut değildir.¹⁷

Bu çalışmanın amacı, Arapça eğitiminde çizgi filmlerin kullanımının kalıp öğretimi üzerindeki etkisini araştırmak ve süreci çalışma sayfası örnekleriyle daha etkin bir hale getirmektir. Makalede, çizgi filmlerin dil öğrenme sürecine nasıl entegre edilebileceği ve özellikle kalıp sözlerin öğretilmesinde nasıl bir rol oynayabileceği incelenmektedir. Kalıp ifadelerin öğrenilmesinin önemi ve çizgi filmlerin bu süreçte nasıl kullanılabilirliği yer almaktadır. Özellikle, öğrencilerin çizgi filmlerden duydukları kalıp ifadeleri çalışma sayfası örneklerinde olduğu gibi etkinliklerle yeni cümlelerde kullanarak pekiştirmelerinin ve dil becerilerini güçlendirmelerinin önemi üzerinde durulmaktadır. Bu yöntemin, öğrencilerin kelime bilgisini zenginleştirirken aynı zamanda iletişim becerilerini güçlendirmeye de katkı sağlayabileceği vurgulanmaktadır. Son olarak Arapça eğitiminde kalıp öğretimi üzerine çizgi filmlerin kullanımıyla alakalı çeşitli öneriler yer almaktadır.

3. Yöntem

3.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada, doküman inceleme ve tarama yöntemi kullanılmıştır ve veriler çizgi dizinin bölümlerinden elde edilmiştir. Tarama modeli ise, mevcut bir durumu olduğu gibi tanımlamayı hedefleyen bir araştırma modelidir.¹⁸

3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu el-Etfâl kanalında yayınlanmış olan “Salâhuddîn” adlı çizgi dizinin ilk on üç bölümünden meydana gelmektedir. Ek olarak, bu araştırmada “Salâhuddîn” adlı çizgi dizi çalışma grubu olarak seçilmiştir. Bu tercihte, çizgi dizinin kültürel öğeler bakımından zengin olması, tarihi öğeler içermesi ortaöğretim ve üniversite öğrencilerine hitap etmesi gibi etkenlerin etkili olduğunu göstermektedir.

3.3. Verilerin Toplanması

Veri toplama yöntemi olarak doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve ilk olarak çizgi diziyeye ait internette bulunan bölümler, herhangi bir deşifre işlemine tabi tutulmadan görüntülenmiştir. Sonraki aşamada ise, tespit edilen kalıp ifadeler bilgisayar ortamında tablolara yerleştirilmiştir.

¹⁷ Ülkemizde yapılan bu çalışmalar şunlardır: Murat Özcan, “Yabancı Dil Olarak Arapça Konuşma Becerisi Öğretiminde İletişimsel Yaklaşım Dayalı Etkinliklerin Kullanımı”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2015); Zeliha Çilek, “Çizgi Filmlerin Arapça Öğretiminde Materyal Olarak Kullanılması”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41/3 (2021); Ali Yağlı, “Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Çizgi Filmlerin Kullanılması: Zou Adlı Çizgi Film Örneği”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2022); Ertan Kuşçu, “Yabancı Dil Öğretimi/Öğreniminde Görsel ve İşitsel Araçları Kullanmanın Önemi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/43, (Nisan 2017); Serdar Başutku-Ersin Durmuş, “Türkçe'nin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde B1 Düzeyinde Kelime Öğretim Tekniklerinin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018); Ali Yağlı, “Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü: Caillou ve Pepee Örneği”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/10 (2013).

¹⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 77.

3.4. Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Araştırmada el-Etfâl kanalında yayınlanan “Salâhuddîn” çizgi dizisinin ilk on üç bölümündeki senaryosuna ilişkin ulaşılan veriler içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir.

3.5. Bulgular

Bu bölümde öncelikle Salâhuddîn çizgi dizisiyle ilgili bilgi verilmiş ve ardından çizgi dizide tespit edilen kalıp ifadeler, belirlenen alt temalara göre tablo şeklinde listelenmiştir. “Salâhuddîn” çizgi dizisindeki kalıp ifadeler, bölümlere ayrılarak aşağıda *Tablo 1*'de belirtilmiştir.

3.5.1. Salâhuddîn'in Tanıtımı

“Salâhuddîn”, Malezya ve Katar menşeli el-Cezire çocuk kanalı ortak yapımı bir çizgi dizidir. Toplam 26 bölümden oluşan ve her bölümü yaklaşık 26 dakika süren Salâhuddîn, 2004 yılında yayınlanmaya başlamıştır. 1096 yılında başlayıp 1291 yılına kadar devam eden Haçlı Seferleri adı verilen savaşların en önde gelen kahramanı, Eyyübiler Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Salâhuddîn Eyyubi'nin hayatından esinlenen bir animasyon projesidir.¹⁹ Çizgi dizinin başkişisi olan Salâhuddîn gücü ve cesaretiyle genç yaşta kahraman olmayı başarmıştır. Arkadaşlarıyla birlikte gittiği her yerde başı derde giren Salâhuddîn, düştüğü durumlardan kurtulmak için her zaman kıvrak zekâsı ve mücadeleci ruhuyla her zorluğun üstesinden gelmektedir. Bu çalışmada Salâhuddîn adlı çizgi dizinin 13 bölümü ele alınmıştır ve bu bölümlerin Arapça isimleri Türkçe çevirileriyle birlikte aşağıda listelenmiştir:

1. نجمة فارس / Süvari Yıldız
2. النهابون / Eşkıyalar
3. كأس إيزيس / İsis'in Kadehi
4. حلبة المصارعة / Güreş Ringi
5. رحلة المناجم / Maden Gezisi
6. سقطة الشبح / Hayaletin Düşüşü
7. خريطة العالم / Dünya Haritası
8. مملكة الكماليين / Mükemmel Krallık
9. كنز مرزوق / Merzuk'un Hazinesi
10. لعبة السرايب / Zindan Oyunları
11. حلم الطيران / Uçuş Hayali
12. العاصفة قادمة ١ / Yaklaşan Fırtına 1
13. العاصفة قادمة ٢ / Yaklaşan Fırtına 2

¹⁹ İbrahim Ethem Polat, “Ortadoğu da Selahaddin Olmak Hayalden Gerçeğe”, *Uluslararası Üç Deniz Havzası Ülkeleri Ortak Yönetim Kültürü ve Yeniden Yapılanma Sorunları Sempozyumu*, ed. M. Ulvi Saran (Ankara: KAV Yayınevi, 2011), 914-919.

Aşağıdaki Tablo 1'e bakıldığında, "Salâhuddîn" adlı çizgi dizisinin ilk 13 bölümünde bir dizi kalıp ifadeye rastlanmaktadır. Bu ifadeler, karakterler arasındaki iletişimi ve ilişkileri açıklamak için kullanılmaktadır. Bu kalıp sözler, karakterlerin duygularını, düşüncelerini ve aralarındaki etkileşimi yansıtmak için önemli bir araçtır. Bu ifadeler, seyircilere karakterlerin kişiliklerini ve ilişkilerini daha derinlemesine anlama fırsatı sunar. Bu nedenle, bu kalıp sözler çizgi dizinin temel bir özelliği haline gelmiştir ve hikâyenin gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Tablo 1'de sunulan kalıp ifadeler, sonraki çalışma sayfası örnekleri bölümünde çeşitli misallerle ilişkilendirilmiştir. Bu örneklerin yardımıyla, öğrencilerin çizgi diziyi ne derecede kavradıklarının değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Çalışma sayfası örneklerindeki sorular, tablodaki kalıp ifadeleri içerir. Böylelikle kalıp ifadeler tekrarlanır ve öğrencilerin anlayışlarını güçlendirmek için kullanılır.

Tablo 1

Bölmelerdeki Kalıp İfadeler

يا لها من، دعني و شأني، بالمناسبة، هيا، بلا ذاكرة، الله معنا، العديد من ، ضحوا بحياتهم، أكبر من كف يد، حسنا حسنا، سنستريح من الفلق، مثير للاهتمام، رسم لي حياتي كلها، في الواقع، لن أضيع وقتك، ليس شأننا، عديم الفائدة، يا ويلي، أثار اعجابيه، بعد إنك، كما تشاء، أظن أن، إلي الابد، ذو بصيرة، أرجوك أن، أعتقد أنه، مرحبا، في الواقع	
Ne kadar da, beni rahat bırakın, bu arada, haydi, hafızasız, Allah bizimle, çok sayıda, hayatlarını feda ettiler, avucunuzdan daha büyük, peki tamam, endişeden kurtulacağız, ilgi çekici, tüm hayatımı çizin, aslında, zamanınızı boşa harcamayacağım, bizim işimiz değil, işe yaramaz, vay halime, onun ilgisini çekti, izninizle, dilediğiniz gibi, sanırım, sonsuza dek, anlayışı, lütfen, sanırım, merhaba, aslında	1. Bölüm
طغ الكيل، في معظم الأحيان، لا داعي، سرعة الريح، هذا جنون، اختار البديل والسهل، ارفع يديك إلى الأعلى، على الفور، ارفع يديك عن، أهلا بك، مساء الخير، حان الوقت، لا بأس، هيا بنا، ليس ذنبه	
İşin dayanılmaz hal alması, çoğu zaman, gerek yok, rüzgâr hızı, bu delilik, alternatif ve kolay olanı seçin, ellerinizi kaldırın, hemen, ellerinizi uzaklaştırın, hoş geldiniz, iyi akşamlar, zamani geldi, sorun yok, haydi, onun suçu değil	2. Bölüm
على ما أذكر، بالتأكيد، لا داعي للخوف، سأكون شاكرا، إلا بأمرى، أفضل بكثير، مرحبا بك، أفضل مما سبق، أدار ظهره، واحدا بعد الآخر، يا للعار، إلى اللقاء، من فضلك، حسنا، لا داعي، كسب العيش، أحسنت	
Hatırladığım kadarıyla, tabii, korkmaya gerek yok, minnettar olurum, benim emrim dışında, çok daha iyi, çok daha iyi, hoş geldiniz, eskisinden daha iyi, sırtını döndü, teker teker, ne ayıp, güle güle, lütfen, tamam, gerek yok, geçim sağlama, aferin	3. Bölüm
جيد جدا، فعلت ما في وسعي، أطلق سراح، يا لها من، لا داعي، النصف بالنصف، حسنا، بالإضافة لذلك، للمزيد من، رائع جيد، تفضل، هذا بفضل، على استعداد، لا شك أن، غير معقول، لا بأس بك، فات الأوان، أرجوك، عدت سليما معافي	
Çok iyi, elimden geleni yaptım, serbest bırakıldı, ne kadar da gerek yok, yarı yarıya, tamam, bununla birlikte, daha fazlası için, çok güzel, buyurun, sayesinde, hazır, şüphe yok, inanılmaz, seninle sorun yok, çok geç, lütfen, sağ salim döndün	4. Bölüm
ها هو، لا شيء أفضل من، معك حق، مرات عدة، بعد حين، هيا، خطوة خطوة، أحسنت، كالعادة، عديم الفائدة، ما أجمل أن يكون، إلى الابد، فيما بعد، لا بأس، إلى هذا الحد، ها هو، على حق، حتما، أنا واقفة، أسف جدا، في المرة القادمة	
İşte bu, daha iyisi yok, haklısın, birçok kez, bir süre sonra, haydi, adım adım, aferin, her zamanki gibi, işe yaramaz, ne kadar güzel olurdu, sonsuza kadar, sonra, sorun yok, bu kadarı, işte bu, doğru, kesinlikle, eminim, çok üzgünüm, bir dahaki sefere	5. Bölüm

على الإطلاق، نهاية الأسبوع، لا داعية، كما اتفقنا، يكلفك الكثير، النجدة، إهدني، حسنا حسنا، أ هذا أفضل ما لديك، قدر ما تشاء، بهذه الدرجة، فيما بعد، مهما حدث، على متنها، بحسب معلوماتي، سبق أن، لا بل، أظن أن، منذ البداية، أ ليس من الأفضل، الان دوري، أهلا، على ظهر، حالفا الحظ، غريب للغاية، ليس أمامي سوى أن، في المقابل، مخيب للأمل

Hiçbir şekilde, hafta sonu, gerek yok, anlaştığımız gibi, sana çok mal olur, yardım edin, sakin olun, tamam tamam, tamam, elinizdeki en iyisi bu mu, istediğiniz kadar, bu kadarı, daha sonra, ne olursa olsun, içinde bulunduğu, bildiğim kadarıyla, önceden, tam aksine, sanırım, baştan beri, en iyisi değil mi, şimdi benim sıram, merhaba, üzerinde, şansımızı denedik, çok garip, yapabileceğim tek şey, bunun karşılığında, hayal kırıklığına uğrattı

6.
Bölüm

كالعادة، كفت عن تدليل، كم أنت نحيف، إعتنى بنفسك، للأسف، طوال اليوم، تولى الأمر، مؤسف، عن إذنك، لا شك، علينا أن، حان دوري، غير ممكن، طبعاً، طوال الحياة، شيء رائع، فيما بعد، بالطبع، طريق الخروج، حقيقة مرة، على الفور، يا إياكم، يا للواقحة إلهي، في محمله، أنا أسف،

Her zamanki gibi, şımartmayı bırak, ne kadar zayıfsın, kendine iyi bak, maalesef, bütün gün, ona iyi bak, maalesef, bütün gün, görevi aldı, üzücü, izinle, şüphesiz, zorundayız, benim sıram geldi, mümkün değil, elbette, ömür boyu, harika bir şey, daha sonra, elbette, çıkış yolu, gerçekten de, derhal, aman Allahım, tam anlamıyla, özür dilerim, yapma, bu ne yüzüzlük

7.
Bölüm

بإذنتك، هيا هيا، لم يعد هناك وقت، هذا مستحيل، عند منتصف الليل، لا أحد يهرب من قدره، أبدا بالمرّة، أفضل بكثير، هيا بنا، من هناك؟، على إنفراد، أعتذر بشدة، عار عليك

İzminle, haydi haydi, daha fazla zaman yok, bu imkansız, gece yarısında, kimse kaderinden kaçamaz, asla, çok daha iyi, hadi gidelim, kim var orada?, tek başına, çok özür dilerim, ayıp sana

8.
Bölüm

من قديم الزمن، لا مثل له، فتح الشهية، خفيفة اليد، إلى جانب، في الحال، حل لغز، بشدة، لا شأن له، بالطبع، بقلب أفعى، مؤقتاً، قدر الاستطاع، لا تقدر بمال، يا له من، وقع في الفخ، أغرب عن وجهي، اختلط عليك الأمر

Çok eski zamanlardan beri, eşi benzeri yok, iştah açıcı, eli açık, ayrıca, hemen, bulmaca çözmek, şiddetle, hiçbir ilgisi yok, elbette, ikiyüzlü, geçici olarak, mümkün olduğunca, paha biçilemez, ne kadar, tuzağa düşmek, gözümün önünden çekil, işler karıştı

9.
Bölüm

تشرّفنا، ألقى اللوم، لا شك في أن، على أي حال، مرحبا بكم، الله أعلم، لا بأس، خفيف الظل، أهنئك، بالتحديد، لا مانع من، بالتاكيد، بعض الوقت، كان علي أن، مهما يكن، إعتنى بنفسك، غير مقبول، بدون شك

Onur duyduk, suçladı, şüphesiz, her durumda, hoş geldiniz, Allah bilir, sorun yok, neşeli, tebrikler, kesinlikle, sakıncası yok, elbette, bir süre, yapmam gerekiyordu, ne olursa olsun, kendine iyi bak, kabul edilemez, şüphesiz

10.
Bölüm

النجدة أروككم، كالمعتاد، نخجل من نفسك، يا ترى، من المستحيل أن، غير متوقع، هيا بنا، يا للحظ، لا شك، على الأقل، لا بد من، حظاً سعيداً، لا عليك

Yardım edin lütfen, her zamanki gibi, kendinizden utanın, acaba, bu imkânsız, beklenmedik, hadi gidelim, ne şanslı, şüphesiz, en azından, olmalı, iyi şanslar, boş ver

11.
Bölüm

ها هم، على الأرجح، على حق، إلى حدّ ما، بلا حيلة، بالطبع، ما شأنني، هيا بنا، على الفور، فقد عقله، على الرغم من، بالضبط

İşte buradalar, muhtemelen, haklı, bir ölçüde, kurnazlık yapmadan, tabii ki, benim neyime, hadi gidelim, hemen, aklını kaybetti, -e rağmen, tam olarak

12.
Bölüm

إلى حدّ ما، على الفور، معك حق، إلى هذا الحد، تحية لكم، على العكس

13.
Bölüm

Belli bir dereceye kadar, hemen, haklısın, bu kadarıyla, merhaba, tam tersine

4. Tartışma

Kişinin duygu, düşünce, istek ve ihtiyaçlarını dile getirmesinde kelime dağarcığının zenginliği büyük bir etki sağladığı için, dilin etkili ve doğru bir şekilde kullanılması son derece önemlidir. Klasik dil öğretim yöntemlerinde bilinmeyen bir sözcüğün anlamı verilerek daha sonra o sözcüğün cümle içerisinde kullanılması istenir. Fakat öğretilmesi istenen sözcüğün bağlam içerisinde verilmesi hem kavramayı kolaylaştırmakta hem de zihindeki kalıcılığını arttırmaktadır. Bu sayede cümle içerisindeki bilinen sözcüklerden yola çıkarak bilinmeyen sözcükler daha kolay öğretilmekte ve bireyin okuduğunu anlama, çıkarım yapma gibi yetileri güçlenmektedir. Söz konusu bu öğretimde bireyin dil seviyesine uygun ve beklentilerini karşılayacak sözcüklerin seçilmesine öncelik verilmesi sözcük öğretimi için son derece önemlidir. Araştırmalar, film ve çizgi film gibi materyallerle kavram, kelime ve kalıp söz öğretiminin geleneksel dil öğretim yöntemleriyle öğretimden daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰ Çizgi filmlerin işitsel girdileri, sözcüklerin doğru telaffuzunu öğrenmek ve kelime dağarcığını genişletmek için de kullanışlıdır. Çizgi filmler çocukların öğrenme sürecini daha eğlenceli hale getirerek, dil gelişimine olumlu katkı sağlamaktadır.²¹ Çocuklar, çizgi filmler aracılığıyla öğrendikleri kalıp ifadeleri günlük hayatta hızla uygulayabilirler. Bu ifadeler, doğal dil kullanımı içinde sıklıkla yer aldığı için çocuklar tarafından kolayca benimsenerek kullanılabilir. Çocuklar, çizgi filmler aracılığıyla öğrendikleri kalıp ifadelerin gerçek hayatta kullanımını gördükçe motive olurlar. Bu da dil öğrenme sürecinde devamlılığı sağlayarak ve öğrencilerin daha fazla öğrenmeye istekli olmalarına yardımcı olabilir. Çocuklar, çizgi filmlerde gördükleri kalıp ifadelerin kullanıldığı bağlamları anlayarak dilin işlevselliğini daha iyi kavrayabilirler. Bu, dilin pratik kullanımıyla teorik öğrenme arasındaki bağlantıyı güçlendirir. Kalıp ifadeler, çocukların dil becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur. Bu ifadelerin öğrenilmesi, dilbilgisel yapıların ve kelime dağarcığının genişlemesine katkı sağlar.

Sonuç

Çizgi filmlerde kültürü yansıtan pek çok unsurlar bulunmaktadır. Bu tespitlerden yola çıkarak “Salâhuddîn” çizgi filmi aracılığıyla kültür unsurlarının tanıtılması, kalıp sözlerin ve kelimelerin öğretilmesi ve benimsetilmesinde yararlanılabileceği söylenebilir. Öğrencilerin Arapça konuşma becerileri gözlemlendiğinde Arapça seslerin telaffuzlarının bilinmemesi en çok karşılaşılan problemlerden biridir.²² Salâhuddîn çizgi dizisinde telaffuz iyi bir şekilde kullanılmaktadır. Fakat konuşmalar hızlı olduğu için başlangıç seviyesindeki öğrenciler için güç olabilmektedir. Avrupa Ortak Başvuru Metni'nde A1 ve A2 seviyelerindeki öğrenciler için, basit ifadeleri anlama yeteneğinin geliştirilmesi hedeflenmektedir. Bu seviyelerde, konu ile ilgili kelimelerin sık sık tekrar edilmesinin, öğrenciler için daha faydalı olacağı, kelime çeşitliliğinin öneminden daha etkili olduğu düşünülmektedir. Çizgi dizideki sözcüklere bakıldığında genel

²⁰ Ali Karakaş-Arif Sarıçoban, “Altyazılı Çizgi Filmlerin Öğrencilerin Tesadüfi Kelime Öğrenimleri Üzerine Etkileri”, 20. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı Bildirisi (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2011), 3-15.

²¹ Ali Yağlı, “Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Çizgi Filmlerin Kullanılması: Zou Adlı Çizgi Film Örneği”, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi 1/1 (2022), 33-53.

²² Musa Yıldız-Ersin Çilek, “Arapça Konuşma Öğretiminde Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi 40/1 (2020), 159-181.

olarak günlük konuşmalar yer aldığı için basit düzeyde kelimelere yer verilmiştir. Bu bağlamda şu önerilerde bulunulabilir:

Dil öğretimiyle birlikte kültür öğretimi de gerçekleştirilmektedir. Çünkü dil ve kültür birbirinden ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir. Dil, bir kültürün ifade edilmesinde ve aktarılmasında önemli bir araçtır. Dil öğrenimi sırasında o dilin kültürü de öğrenilir ve kültür aktarımında dilin öğrenilmesi önemli bir rol oynar. Salâhuddîn gibi çizgi diziler de yabancı dil öğrenenlere o dilin kültürünü daha iyi anlama ve öğrenme fırsatı sunar. Ayrıca, çizgi dizilerin kullanımı, öğrencilerin kelime, kavram ve kalıp söz öğrenimi açısından da faydalıdır. Dolayısıyla dil öğretimi esnasında görsel-işitsel nitelikli çizgi filmlerden faydalanılması tavsiye edilmektedir. Salâhuddîn çizgi filmi ortaokul dönemi çocuklarına, lise ve üniversite dönemi öğrencilerine veya yabancı dil kurslarında öğrenim gören bireylere izletilerek bu öğrencilere Arap ve İslam kültürü, tarihi, yaşam tarzı tanıtılabilir.

Dil öğreniminde eğlence unsuru kullanıldığı takdirde öğrenme daha etkili ve keyifli hale gelmektedir. Ancak eğlence odaklı olmak, öğretme amaçlarından taviz vermek anlamına da gelebileceğinden ötürü hedeflenen dil öğrenme düzeyine ulaşmayı engelleme olasılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla çizgi filmler dil öğreniminde etkili bir araç olarak kullanılabilir, ancak dil öğrenme hedefleri göz önünde bulundurulmalı ve çizgi filmin içeriği de buna göre seçilmelidir. Arapça öğrenen bireyin yaş düzeyine, ilgi ve ihtiyacına aynı zamanda öğrenmesi amaçlanan kelime ve kalıp ifadeler öncelik verilmesi gerekmektedir. Salahuddin çizgi filminin ele alınan bölümlerindeki kalıp ifadelerin, bağlama uygun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca, çizgi filmin günlük hayatta kullanılan kalıp ifadeleri içermesi, kalıp ifade öğretimini basitleştirdiği konusunda dikkat çekmektedir. Özellikle iletişim becerileri kazandırılmaya çalışıldığında bu çizgi dizide kullanılan ifadelerden ve diyaloglardan faydalanılması önerilmektedir.

Salâhuddîn çizgi dizisi, İslam kültürüne ait değerleri ve ahlak kurallarını içeren bir yapıya sahiptir. Bu nedenle öğrencilerin Arapça öğrenirken aynı zamanda bu kültürü ve değerleri de öğrenmeleri sağlanabilir. Bu sayede öğrencilerin sadece dil becerileri geliştirilmekle kalmayacak, aynı zamanda kültürel birikimleri de artacaktır. Ahlaki değerleri barındıran durumlara eğitim ortamı içerisinde vurgu yapılabilir. Çizgi diziler, kalıp ifadeler ek olarak deyimler, atasözleri ve benzetmeler gibi dilin inceliklerini öğrenmeyi eğlenceli hale getirebilir. Bu tür ifadeler, bir dilin zenginliğini yansıtır ve bireylerin iletişim becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur. Salâhuddîn çizgi dizisi gibi eğitici çizgi filmler, bu tür ifadeleri öğretirken aynı zamanda öğrencilerin kültürel ve tarihi birikimlerini de artırma amacıyla kullanılmasının uygun olacağı düşünülmektedir. Çizgi filmler ve özellikle de Salâhuddîn gibi düşünsel zenginliği yüksek olan yapımlar, tekrar eden kalıp ifadelerin anlamını ve kullanım şeklini bireylere kolaylıkla öğretebilir. İzleyiciler, kalıp sözlerin kullanımını çizgi dizinin farklı bölümlerinde tekrar edildiği sürece öğrenme sürecini hızlandırabilirler. Bu, özellikle yeni bir dil öğrenirken söz dağarcığını arttırmak isteyenler için faydalı bir yöntemdir. Bu nedenle izlenen bölüm sayısının artırılması faydalı olacaktır. Öğrenilmesi istenen kalıp sözlerin bağlam içerisinde verilmesiyle birlikte bilinen kelimelerden yola çıkarak bilinmeyen kalıp sözlerin daha kolay öğretilmesi yerinde olacaktır.

Teknoloji olanaklarından yararlanarak öğretilmek istenen kelime ve kalıp söz, defalarca dinletilebilmektedir. Zaman zaman gerçekleştirilen tekrarlar, yeni öğrenilen kalıp sözlerin akıldaki kalıcılığını arttırmaktadır. Nitekim kalıp söz öğretimi bir süreç gerektirmektedir. Tekrar yapmak öğrenmeyi pekiştirir ve uzun süreli bellekte tutulmasını sağlar. Bu nedenle öğrencilerin Salâhuddîn çizgi dizisindeki kalıp sözleri tekrar etmeleri ve öğrenme süreçlerini güçlendirmeleri önerilir. Çizgi filmlerin hem görsel hem de işitsel araçlar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Arapça öğrenen bireye kalıp söz ve kelimelerin doğru telaffuzunu, vurgu ve tonlamaları öğretme açısından kullanılması tavsiye edilmektedir. Salâhuddîn çizgi dizisinde Fasih Arapça kullanılmakta herhangi bir ülkenin lehçesine yer verilmemektedir. Bu durum da kalıp söz ve kelime öğretiminde doğru kullanımların bulunması anlamına gelmektedir. Fasih Arapça eğitimi esnasında lehçenin bulunmadığı bu tür çizgi filmlerden yararlanılması yerinde olacaktır. İşlevsel kelimelerin kalıp ifade şeklinde öğrenilmesi, öğrencilerin sözlü iletişim becerilerini geliştirmede önemli bir rol oynayabilir. Bu kalıpların yeniden şekillendirilerek yeni cümlelerde kullanılması, öğrencilerin dil öğrenimindeki ilerlemelerini destekleyebilir ve günlük hayatta iletişim kurmalarını kolaylaştırabilir.²³ Bu bağlamda öğrencilerin çizgi filmlerden duydukları kalıp sözleri yeni cümlelerde kullanarak pekiştirmesi kalıcı öğrenme için yerinde olacaktır.

Öneriler

Arapça öğretiminin gerçekleştirildiği eğitim ortamlarında Salâhuddîn gibi çizgi dizilerden faydalanılabilir. Ancak çizgi dizinin izletilip üzerinde herhangi bir faaliyet yapılmadan derse devam edilmesi istenen faydanın elde edilememesine neden olabilir. Bu nedenle izlemenin eğitim ortamında gerçekleştirilecek çalışma örnekleriyle desteklenmesi gerekmektedir. Öğrenciler arasında çizgi diziyile ilgili beyin fırtınası yapılabilir, çizgi dizide gerçekleşen olaylarla ilgili sorular yöneltilir. Ancak bunlardan da etkili olabilecek olan çalışma sayfaları öğrencilerin dikkatlerini ilgili konuya yoğunlaştırmalarına yardımcı olacaktır.

Hazırlanmış olduğumuz üç çeşit çalışma sayfası örneği öğrenciler tarafından eğitim ortamında kullanılabilir. Bu örneklerle öğrencilerin çizgi diziyi ne düzeyde anladıkları saptanmaya çalışılabilir. Sorularla birlikte kalıp ifadeler tekrarlanır ve pekiştirilmeye çalışılır. Örneklerde yer alan kalıp ifadeler yukarıdaki tabloda yer alan kalıp ifadeler ve bölümlerle ölçülmektedir. Tarafımızca hazırlanmış çalışma sayfası örnekleri Tablo 2, 3 ve 4'te gösterilmektedir:

Tablo 2

Çalışma Sayfası Örneği 1

Konu	كنز مرزوق / Merzuk'un Hazinesi
Amaç	Kalıp Öğretimi
Uygulama Düzeyi	B1

Bu örnek etkinliği orta düzey-B1 dil düzeyine uygun bir şekilde tasarlamayı hedefledik. B1 düzeyi, Avrupa

²³ Cihaner Akçay, "Arapça Konuşma Öğretiminde Hata Çözümlemesi ve Değerlendirmesi" 21. *Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/15, (2016), 107-120.

Konseyi tarafından farklı dil düzeyleri için hazırlanmış bir tanımlama olan Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı'nda (CEFR) üçüncü seviyedir. Bu düzey, Avrupa Konseyi tarafından belirlenen Avrupa Ortak Dil Referans Çerçevesi'nin (CEFR) B1 seviyesine ilişkindir. CEFR, dil öğrenme ve öğretme süreçlerinde bir standart oluşturmak amacıyla geliştirilmiş bir çerçevedir ve dil öğreniminde kullanılan dil becerilerini altı farklı seviyede değerlendirir. B1 seviyesi, bir dil öğrencisinin temel seviyede dil becerilerine sahip olduğunu ifade eder ve dil öğreniminde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu seviye, iletişim kurmak için gerekli temel dil becerilerine sahip olmanın yanı sıra, belirli konularda da anlama ve üretme becerisine sahip olmayı gerektirir.²⁴ Salâhuddîn adlı çizgi dizisinin her bölümü yaklaşık 26 dakika sürmekte konular ise kısa olduğu için öğrencilere işittiğini ve gördüğünü hala zihnindeyken ifade edebilmelerine yardımcı olmaktadır. Öğrencilerin gürültüsüz bir ortamda çizgi diziyi izlemeleri sağlanmalıdır. Ardından filmin dikkatli bir şekilde izlendiğini ve ne derece anlaşılıp anlaşılmadığını ölçmek için bir değerlendirme yapılmalıdır. İlk izleme sırasında herhangi bir çalışma yapılmadan izlenebilir. Ardından ihtiyaç duyulursa birden fazla izleme yapılabilir. İkinci kez izleme esnasında öğrencilerden en çok duydukları kelimeleri, kalıp sözleri, cümleleri veya bilmedikleri kelimeleri bir kâğıda yazmaları istenebilir. İzleme bittikten sonra öğrenciler kendi aralarında ne anladıkları hakkında fikir alışverişinde bulunabilirler. Öğretmen, konuyla ilgili önemli detayları öğrencilere sorular sorarak konuyu anlayıp anlamadıklarını ölçebilir. Öğretmen aşağıdaki gibi kalıp sözleri içeren madde kökleri veya şıklarla sorular yöneltirse kalıp sözler vurgulanarak tekrar edilmiş olur. Ancak burada öğrencilere alıştırmaları tamamladıktan sonra geri bildirim sağlamak önemlidir. Doğru cevapları göstermek ve yanlış cevapların neden yanlış olduklarıyla birlikte açıklamak gerekmektedir. İlgili bölümde yer alan olaylarla alakalı şu şekilde sorular oluşturulabilir:

ما هو الشيء الذي لا مثيل له في العالم حسب الحلقة؟ -
 ذهب / كنز / فضة / كباب
 من أخذ التاج و سبب إلى وقوع في الفخ؟
 صلاح الدين / طارق / دنكن / ريجنالد
 ما هو الحدث الذي فتح باب كنز مرزوق؟ -
 حل اللغز / صعود إلى الأعلى / كسور الحجر / وصول القائد

Tablo 3

Çalışma Sayfası Örneği 2

Konu	حلبة المصارعة / Güreş Ringi
Amaç	Kalıp Öğretimi
Uygulama Düzeyi	B1

Doğru/ Yanlış soruları öğrencilerin en çok sevdiği uygulamalardan biridir. Bu yüzden sözlü veya yazılı biçimde öğrencilere çizgi dizinin ilgili bölümüyle alakalı soruların sorulması öğrencinin izlediği bölümü tekrar düşünmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda çizgi dizideki konunun ne derece anlaşıldığının ortaya çıkması için bir araç olarak görülebilir. Madde kökünde veya şıklarda kullanılan kalıp ifadeler ve kelimeler pekiştirici olarak tekrarlanmakta bu durumda öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Aşağıdaki gibi Doğru/Yanlış soruları oluşturulabilir:

²⁴ Serdar Başutku-Ersin Durmuş, "Türkçe'nin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde B1 Düzeyinde Kelime Öğretim Tekniklerinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 139-162.

- تشتد حمة دنكن في الطريق إلى دمشق. ص / خ
 - لا شك أن صلاح الدين فاز بالقتال. ص / خ
 - قام المقاتلان بتقسيم الذهب النصف بالنصف في الحلبة. ص / خ

Tablo 4

Çalışma Sayfası Örneği 3

Konu	حلبة العاصفة قادمة ١ / Yaklaşan Fırtına 1
Amaç	Kalıp Öğretimi
Uygulama Düzeyi	B1

Boşluk doldurma alıştırmaları, dil öğrenenler için etkili bir öğrenme aracıdır. Bu tür alıştırmalar, öğrencilerin kelime dağarcığını geliştirmelerine, kalıp ifadeleri bağlam içinde görmelerine, dilbilgisi kurallarını anlamalarına ve iletişim becerilerini güçlendirmelerine yardımcı olabilir. Bu alıştırmayı tamamlamak için öğrencilerin boşlukları dinledikleri çizgi filme göre doğru kalıp ifadelerle doldurmaları gerekmektedir. Bu hususta öğrencilerin çizgi filmdeki ilgili kesiti iyi anlamaları gerekmektedir. Boşluklar hazırlanırken bağlam bozulmadan uygun şekilde yerleştirmek önemlidir. Aşağıdaki gibi boşluk doldurma soruları oluşturulabilir:

- هل يا فتى؟
 جواب: فقدت عقلك
 - هل تتحدث عنا نحن؟ - أنت
 جواب: على الأرجح
 - أنا مقيد و
 جواب: بلا حيلة
 - و أنا؟
 جواب: ما شأنی

Kaynakça | References

- Akçay, Cihaner. "Arapça Konuşma Öğretiminde Hata Çözümlemesi ve Değerlendirmesi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2016), 107-120.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Söz Varlığı*. Ankara: Engin Yayınevi, 1996.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Söz Varlığı*. Ankara: Engin Yayınevi, 1996.
- Ayyıldız, Esat. "Mehmed Âkif Ersoy'un 'Hasbihâl' Adlı Makalesindeki Arapça Öğretimine Dair Görüşleri". *Kabulünün 101. Yılında İstiklâl Marşı ve Milli Şairimiz Mehmed Âkif Ersoy 2. Uluslararası Sempozyumu Kongre Kitabı*. ed. Ayşe Erkmen – Mustafa Latif Emek. 40-48. (İstanbul: İKSAD Yayınevi, 2022.
- Başutku, Serdar-Durmuş, Ersin. "Türkçe'nin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde B1 Düzeyinde Kelime Öğretim Tekniklerinin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 139-162.
- Çilek, Zeliha. "Çizgi Filmlerin Arapça Öğretiminde Materyal Olarak Kullanılması". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41/3 (2021), 1597-1619.
- Çotuksöken, Yusuf. *Deyimlerimiz*. İstanbul: Özgül Yayınları, 1994.
- Doğru, Erdiç. "İşitsel-Dilsel Yöntem". *Eskiyeni* 18 (Eylül 2010), 119-127.
- Gökdayı, Hürriyet. "Sözlü İletişimde Kalıp (İlişki) Sözlerin İşlevleri". *Anadili Dil ve Eğitim Dergisi* 28 (2003), 31-45.
- Gropper, George L. "Why is a Picture Worth a Thousand Words". *A.V. Communication Review* 11/4 (Temmuz 1963), 75-95.
- Karakaş, Ali – Sarıçoban, Arif. "Altyazılı Çizgi Filmlerin Öğrencilerin Tesadüfi Kelime Öğrenimleri Üzerine Etkileri". 3-15. 20. *Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı Bildirisi*. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2011.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012.
- Kuşçu, Ertan. "Yabancı Dil Öğretimi/Öğreniminde Görsel ve İşitsel Araçları Kullanmanın Önemi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/43, (Nisan 2017), 213-224.
- Özcan, Murat. "Yabancı Dil Olarak Arapça Konuşma Becerisi Öğretiminde İletişimsel Yaklaşım Dayalı Etkinliklerin Kullanımı". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/10 (2015), 153-164.
- Özdemir, Sevim. "Türkiye'de Arapça Sözlü Anlatım Eğitimi, Zorlukları ve Bazı Çözüm Önerileri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 47-53.
- Polat, İbrahim Ethem. "Ortaoğru da Selahaddin Olmak Hayalden Gerçeğe". *Uluslararası Üç Deniz Havzası Ülkeleri Ortak Yönetim Kültürü ve Yeniden Yapılanma Sorunları Sempozyumu*. ed. M. Ulvi Saran. 914-919. Ankara: KAV Yayınevi, 2011.
- Suçin, Mehmet Hakkı. "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi". *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 281-294.
- Şimşek, Nazım. *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2002), 25.
- Topçuoğlu Ünal, Fulya-Bursalı Hamiyet. "Çizgi Dizilerle Kalıp (İlişki) Sözlerin Öğretimi: Cille Örneği". *7. Uluslararası Türkçenin Eğitimi ve Öğretimi Kurultayı*. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (Haziran 2015), 69-83.
- Yağlı, Ali. "Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Çizgi Filmlerin Kullanılması: Zou Adlı Çizgi Film Örneği". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2022), 33-53.
- Yağlı, Ali. "Çocuğun Eğitiminde ve Sosyal Gelişiminde Çizgi Filmlerin Rolü: Caillou ve Pepee Örneği". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/10 (2013), 707-719.

Yıldız, Musa-Güngenci, Meryem Melike. “Arapça Dinleme Becerileri Öğretimine Yönelik Öğrenci Görüşleri”. *Turkish Studies* 17/1 (2022), 125-140.

Yıldız, Musa-Çilek, Ersin. “Arapça Konuşma Öğretiminde Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/1 (2020), 159-181.



Evli Bireylerin Yaşamış Oldukları Çatışmalar ve Başa Çıkma Yöntemleri*

Halil İbrahim Özasma

[0000-0002-1494-5246](mailto:halil.ibrahim@giresun.edu.tr) | halil.ibrahim@giresun.edu.tr

Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye

ROR ID: [05szaq822](https://orcid.org/05szaq822)

Öz

Evlilik, bireysel farklılıkların ortak bir paydada eritildiği, iki kişinin benliklerini aşarak bütünleştiği kurumsal bir yapıyı temsil eder. Evliliğin sona ermesine neden olan nedenlerin belirlenmesi kadar, uzun süreli evlilik yaşayan bireylerin evlilikte çatışmalarını nasıl çözdüklerinin belirlenmesi de önemlidir. Bu bağlamda çalışmada, en az beş yıldır evli olan bireylerin yaşadıkları çatışmaların nedenleri ve çatışmalarda kullandıkları baş etme yöntemleri hakkında bilgi toplanması amaçlanmıştır. Araştırma nitel araştırma doğasına uygun olduğu için durum çalışması şeklinde tasarlanmıştır. Örneklem seçiminde kartopu örnekleme tekniği tercih edilmiştir. Görüşmecilerden ses kaydı alınarak deşifre işlemi yapılmıştır. Veriler betimsel analiz ve içerik analizi teknikleriyle analiz edilmiştir. Veriler evlilik sonrası süreçle alakalı karı-koca arasında çatışmaya neden olan durumlar üst başlığında sorumluluk kaynaklı nedenler, davranış-tutum kaynaklı nedenler, sosyo-psikolojik nedenler; eşler arasında çatışmaya neden olan durumlarla başa çıkma yöntemi üst başlığında problem odaklı başa çıkma, duygu odaklı başa çıkma, değerlendirme odaklı başa çıkma başlıkları altında kodlanmıştır. Araştırmada evlilik sonrası sorun olan durumlar incelendiğinde evli erkek ve kadınların daha çok birbirlerinin kişisel özelliklerinden kaynaklı, yani içsel nedenlerle sorun yaşadıkları tespit edilmiştir. Kadınların erkekler için evlilik sonrası sorun olarak ifade ettikleri temalarda, erkeğin, iş veya başka sebeplerle kadın veya çocuklara ilgiyi azaltma, evin geçimi ile ilgilenmeme gibi ev içinde üstlenmesi gereken sorumlulukları yeterince almaması veya alamaması nedeni ile sorunlar yaşandığı tespit edilmiştir. Erkeklerin kadınlar için sorun olarak ifade ettikleri temalarda ise koca, çocuklar veya aile büyüklerine yönelik ses yükseltme, anlayışlı olmama gibi tavır ve hareketlerden kaynaklı sorunlar yaşandığı tespit edilmiştir. Evlilik sonrası süreçte sorun olarak görülen durumlara baktığımızda, temelde gelenek veya toplum tarafından belirlenmiş olan gelin, damat, kaynana, anne, baba, karı-koca vb. rollerinin gerektirdiği davranış kalıplarını bireylerin ilişkilere tam olarak yansıtamama veya yansıtmasının açtığı sorun alanları dikkat çekmektedir. Evlilik sonrası kadınlar tarafından erkekler için bahsedilen sorunlar, erkek olarak koca rolünün gerektirdiği kadına, çocuklara, aileye ilgi göstermek gibi sorumlulukların yerine getirilemeyişinin yol açtığı sorunlardır. Kadınlar için erkekler tarafından gündeme getirilen sorunlar da benzer şekilde karı-kocanın sorumluluk alanında değerlendirilen konulardaki eksikliklerinden kaynaklı görülmektedir. Dolayısıyla erkek ve kadın olarak evli bireylerin ve ailelerinin evlilik süreci ve sonrasında bu birliktelikten doğan kayın valide, kayın baba, karı-koca gibi rollerindeki uyumsuzluklar çatışma çıkarabilme potansiyeline sahip görünmektedir. Araştırmada dikkat çeken diğer bir husus, sorun olan durumların biraz çaba ile üstesinden gelinebilecek şekilde olmasıdır. Boşanan bireylerin boşanmalarına sebep olan durumlarla karşılaştırıldığında evliliği devam eden bireylerin evliliklerinin uzun sürmesinde etkili olan konulardan birinin görüşme yapılan bireylerin boşanma yaşamış bireylerin deneyimledikleri sorunlarla karşılaşmamış olmaları veya bazı sorunlarla karşılaşsalar bile bu sorunun çiftler arasında boşanmaya neden olacak kadar büyük bir sonuca yol açmamış olması olabilir. Bu araştırmanın sonuçları cinsiyet ve başa çıkma yöntemi bağlamında değerlendirildiğinde olumlu çatışma çözme stili olarak değerlendirdiğimiz problem odaklı başa çıkma yönteminin evli erkek ve kadınlar tarafından benzer oranda tercih edildiği söylenebilir. Literatürde kontrol edilebilir durumlarda, problem odaklı baş etmenin özellikle duygusal odaklı baş etmeden daha etkin olduğu belirtilirken, kontrol edilemeyen durumlarda duygusal odaklı baş etmenin daha etkin olduğu

belirtmiştir. Çalışmada yer alan diğer soru çatışma çözümünde dinin referans olarak alınma durumuyla ilgilidir. Görüşmeciler kendi kontrolleri dahilinde olan günlük durumlar için dini bir referans noktası olarak ifade etmemişlerdir. Karşılaşılan durumların niteliği, zorluk derecesi bireylerin başa çıkmada dini referans almalarını etkilemektedir. Kontrol edilebilir durumlarda bireylerin problem odaklı başa çıkmayı tercihleri de bu durumu desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Evlilik, Karı-Koca, Çatışma, Başa Çıkma

Atıf Bilgisi

Özasma, Halil İbrahim. "Evli Bireylerin Yaşamış Oldukları Çatışmalar ve Başa Çıkma Yöntemleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 611-638. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1468993>

Geliş Tarihi	16.04.2024
Kabul Tarihi	19.08.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu çalışma Prof. Dr. Öznur Özdoğan Elsharkawy danışmanlığında 12.08.2021 tarihinde sunduğumuz "Eşler Arası İletişim ve Maneviyat" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Conflicts Experienced by Married Individuals and Coping Strategies*

Halil İbrahim Özasma

[0000-0002-1494-5246](mailto:0000-0002-1494-5246@halil.ibrahim@giresun.edu.tr) | halil.ibrahim@giresun.edu.tr

Giresun University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Giresun, Türkiye

ROR ID: [05zsq822](https://orcid.org/05zsq822)

Abstract

Marriage represents an institutional structure in which individual differences are melted into a common denominator and two people become integrated by transcending their identities. In addition to determining the reasons that lead to the end of marriage, it is also important to determine how individuals in long-term marriages resolve their marital conflicts. In this context, it was aimed to collect information about the causes of conflicts and the coping strategies used by individuals who have been married for at least five years. Since the research is qualitative in nature, it is designed as a case study. The snowball sampling technique was preferred for selecting the sample. Interviews were recorded, and transcripts were made. The data were analyzed using descriptive and content analysis techniques. The data were coded under main themes: causes of conflicts between spouses after marriage, such as responsibility-related reasons, behavior-attitude-related reasons, and socio-psychological reasons; and coping strategies with these conflicts, such as problem-focused coping, emotion-focused coping, and appraisal-focused coping. According to the results of the research, the problems experienced by married individuals are solvable. Married individuals generally preferred the problem-focused coping method in conflict resolution. Married individuals did not refer to religious references in conflict resolution. In examining issues arising after marriage, it has been found that spouses often experience problems due to each other's personal characteristics, or intrinsic reasons. Themes expressed by women as post-marriage issues for men included problems arising from men not taking sufficient responsibility within the home, such as reducing attention to women or children due to work or other reasons, or failing to contribute to household maintenance. Themes expressed by men as issues with women included problems arising from behaviors and attitudes such as raising one's voice towards children or elders and a lack of understanding. When we look at the situations considered problematic after marriage, it is noticeable that problems stem from individuals' inability or unwillingness to fully reflect or embody the behavior patterns required by roles such as bride, groom, mother-in-law, father-in-law, husband, wife, etc., which are determined by tradition or society. The issues mentioned by women regarding men after marriage relate to the problems caused by the failure to fulfill responsibilities such as showing interest in the wife, children, and family, which are required by the husband's role as a man. Similarly, the issues raised by men regarding women are seen as stemming from deficiencies in areas considered to be within the responsibility of the husband and wife. Therefore, the incompatibilities in the roles of husband, wife, in-laws, etc., that arise during and after the marriage process seem to have the potential to cause conflict. Another noteworthy point in the research is that the situations considered problematic are ones that can be overcome with a little effort. Compared to the situations that led to divorce among divorced individuals, one of the factors that might contribute to the longevity of the marriages of those who are still married is that they either did not encounter the problems experienced by divorced individuals or, even if they did encounter some issues, these problems did not lead to a result severe enough to cause divorce. When evaluating the results of this research in the context of gender and coping strategies, it can be said that problem-focused coping, which we consider a positive conflict resolution style, is preferred to a similar extent by both married men and women. The literature indicates that uncontrollable situations, problem-focused coping is particularly more effective than emotion-focused coping, while in uncontrollable situations, emotion-focused coping is more

effective. Another question addressed in the study concerns the use of religion as a reference in conflict resolution. The interviewees did not express religion as a reference point for everyday situations within their control. The nature and difficulty of the situations faced influence individuals' reliance on religious references in coping. The preference for problem-focused coping in controllable situations supports this observation.

Keywords

Psychology of Religion, Marriage, Husband-Wife, Conflict, Cope

Citation:

Özasma, Halil İbrahim. "Conflicts Experienced by Married Individuals and Coping Strategies". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 611-638. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1468993>

Date of Submission	04.16.2024
Date of Acceptance	08.19.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External * This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Conflicts Experienced by Married Individuals and Coping Strategies", supervised by Prof. Dr. Öznur Özdoğan Elsharkawy (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2021).
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Eshleman çatışmanın tabiatı gereği bütün insani etkileşimlerde kaçınılmaz bir durum olduğunu ifade etmiştir. Çatışma, niteliği itibariyle sosyal sistem veya insani ilişkileri yıkıcı bir özellikte görülebilir, ancak çatışmanın ortaya çıktığı alan buralarla sınırlı kalmaz ve aile sistemi, evlilik ilişkisi gibi hayatın her boyutunda ortaya çıkabilir.¹ Toplum, nasıl ki belli başlı kural ve düzenlerin olduğu bir sistem ise aile de tıpkı toplumda olduğu gibi çatışmaların bir düzen içine sokulduğu sistem olarak görülebilir. Evlilikle alakalı süreçler ve aile aslında “ver ve al” durumunun bir süreklilik içinde var olduğu ve bireyselliklere rağmen kişilerarası bütünleşmenin ancak görüşmeler, uzlaşmalar ve iletişimle sağlanabildiği bir ilişkiler ağıdır.²

Çatışma, başlangıç veya görünüş itibariyle olumsuz bir durum gibi görünse de kişiler arasındaki ilişkiyi eskisinden daha iyi bir duruma getirebilme potansiyeline de sahiptir. Eskiden var olan kötü durumu daha iyi, pozitif bir duruma getirip ilişkinin sağlanmasına veya daha anlamlı, değerli bir hal almasına sebep olabilir.³ Kişiler arasında çatışmaya neden olan durumlara bakıldığında “kişisel-kültürel faktörler, biliş, algı, duygu, bilinçdışı, sosyal-fiziksel çevre, ihtiyaçlar, iletişim becerisi, roller, mesajın niteliği” gibi çeşitli değişkenlerin çatışma üzerinde etkili olduğunu görülmektedir.

Evlilikte yaşanan çatışmaların kaynağı ise evlilik durumuyla alakalı her şeyle bağlantılı olabilir. Çiftlerin birbirlerine karşı davranışlarından, ev içindeki işlerle alakalı tutumlara kadar çok geniş bir alanda çatışma yaşanabilir. Ev içindeki iş paylaşımında çiftlerden birinin algıladığı eşitsizlik, evlilik çatışmasıyla alakalıdır. Çiftler arasında gücü elde etmek için ortaya konan çaba, evlilikten duyulan memnuniyetsizlikle ilişkilidir.⁴ Evlilikte çatışma çıkmasına neden olabilecek olaylarla ilgili bir araştırmada evlilikte çatışma sebepleri, reel hayatla bağlantısı olmayan bir evlilik hayali; evli bireylerin evlilikle alakalı iş paylaşımında birbirlerinden farklı beklenti içinde olmaları; ekonomik olarak zor bir dönemden geçilmesi; karı-koca arasında yeterli bir iletişim kurulamamış olması; karı-kocanın ailelerinden kaynaklanan sorunlar; cinsel hayatla alakalı problemler; çocukların yetiştirilmesi, karı-kocanın ortak bir sosyal hayata sahip olmaması; kıskançlık vb. ahlaklı yaşama dair sorunlar şeklinde tespit edilmiştir.⁵

İnsanların karşılaştıkları sorunlarla başa çıkmalarında kullandıkları yöntemlere ilişkin literatürde çeşitli başa çıkma türlerinden bahsedilmiştir. Bunlar “problem odaklı başa çıkma, duygu odaklı başa çıkma, anlam odaklı başa çıkma, değerlendirme odaklı başa çıkma ve din odaklı başa çıkma”dır. “Problem odaklı” başa çıkma yaklaşımında bireyin aktif bir şekilde problemin çözümüne yönelik çabaları söz konusudur. Bu yöntemle birey “bilgi toplama” ve “karar alma” gibi çeşitli yöntemleri kullanarak stres ortaya çıkaran durumu yok etmeye ve etkisini azaltmaya yönelik bir çabaya girer. “Duygu odaklı” başa çıkma yönteminde ise birey,

¹ J. Ross Eshleman, *The family: An introduction* (Boston: Allyn and Bacon., 1981), 54.

² J. Sprey, “Conflict Theory and the Study of Marriage and the Family”, *Contemporary Theories about the Family: Research-Based Theories / Edited by Wesley R. Burr ... [et AL.]*, (1979), 142.

³ Eshleman, *The family: An introduction*, 54.

⁴ Frank D. Fincham, “Marital conflict: Correlates, structure, and context”, *Current Directions in Psychological Science* 12 (2003), 24.

⁵ Assaf Weiner vd., “High-Resolution Chromatin Dynamics during a Yeast Stress Response”, *Molecular Cell* 58/2 (16 Nisan 2015), 371-386.

strese neden olan faktörün kendisinde neden olduğu olumsuz etkiyi düzenlemek amacıyla “uzaklaşma, duygusal destek arama, kaçınma” gibi çeşitli yollara başvurur. “Anlam odaklı” başa çıkma yönteminde ise bireyin, pozitif duygulanımlara odaklanması söz konusudur. Bu başa çıkma yönteminde bireylerin deneyimlemekte oldukları olumsuz durumlarda bu olumsuz durumlarla birlikte var olan pozitif durumlara odaklanmaları durumu vardır.⁶ “Değerlendirme odaklı başa çıkma”da bireyin bir problemle karşılaşması ve problemin çeşitli yönlerini bilişsel olarak artı veya eksi yön bağlamında sınıflandırması vardır.⁷ İnsanların problem odaklı ve duygu odaklı başa çıkma yöntemini tercih ettikleri durumlarda farklılık tespit edilmiştir. Buna göre bireyler, üzerinde değişiklik yapabilecekleri durumlarda daha çok problem odaklı başa çıkma yöntemini kullanırken, kendilerini aşan, problem üzerinde etkide bulunamayacaklarını düşündükleri durumlarda duygu odaklı başa çıkma yöntemini kullanmaktadır.⁸

Pargament ve arkadaşları⁹ tarafından insanların karşılaştıkları sorunlarda üç tür dini başa çıkma stili kullandıkları tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, “benlik güdümlü dini başa çıkma”dır. Bu türden başa çıkmada karşılaşılan problemin çözümünden kişinin kendisi sorumludur. Kendisini problemin çözümünden sorumlu tutan birey, çözüm konusunda pasif kalmak yerine aktif bir tutum içine girecektir. Sorun yaşayan bireyler tarafından kullanılan ikinci tür dini başa çıkma, “erteleyici dini başa çıkma” stildir. Bu türden dini başa çıkmada benlik güdümlü olduğu gibi bireyin, problemin çözüm sorumluluğunu kendisinin alması söz konusu değildir. Birey problemin çözüm sorumluluğunu Yaradan’a bırakır. Bu stilde, problemin çözümü için Yaradan’ın kendisinin aktif olarak çözümü sağlayıcı sebepler çıkarması beklenir. Çözümün odak noktası kişinin kendisinde değil, Yaradan’ın kendisindedir.

Üçüncü tür dini başa çıkma stili olan “işbirlikçi dini başa çıkma”da sorunun çözümünde Yaradan, birey tarafından problemin çözümünde ona yardımcı olan, onu destekleyen, güçlendiren bir arkadaş veya bir dost gibi kabul edilir. Dolayısıyla problemin çözüm sürecinde aktif bir şekilde Yaratıcı ile birey, beraberlik içindedir. Böylece, diğer dini başa çıkma türlerinde olduğu gibi problemin çözümünde sorumluluk tek bir varlığa yüklenmez.¹⁰ Pargament ve arkadaşları tarafından dini başa çıkma olarak belirtilen üç stilin yanı sıra dördüncü tür bir dini başa çıkma stili olarak “teslimiyetçi dini başa çıkma” stili, keşfedilmiştir.¹¹ Teslimiyetçi dini başa çıkma stili bireyin, elinden geleni yapması ve işin sonucu noktasında Yaradan’ın ortaya koyacağı sonuca, rıza göstermesi vardır.

Literatürde yer alan çalışmalar incelendiğinde, Batık ve Kalkan tarafından gerçekleştirilen araştırmada sorun çözme becerileri ile evlilik doyumunu etkileyen durumları tespit etmek amacıyla nicel yöntem tercih edildiği görülmektedir. Evli bireylerde, “evlilikte sorun çözme,

⁶ Susan Folkman, “Stress, Coping, and Hope”, *Psycho-Oncology* 19/9 (2010), 901-908.

⁷ Richard S. Lazarus-Susan Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping* (New York: Springer Publishing Company, 1984), 31.

⁸ S. Folkman-R. S. Lazarus, “An Analysis of Coping in a Middle-Aged Community Sample”, *Journal of Health and Social Behavior* 21/3 (Eylül 1980), 219-239.

⁹ Kenneth I. Pargament vd., “Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.

¹⁰ K. I. Pargament vd., “The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE”, *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (Nisan 2000), 519-543.

¹¹ Ana Wong-McDonald-Richard Gorsuch, “Surrender to God: An Additional Coping Style?”, *Journal of Psychology and Theology* 28 (11 Ekim 2012), 149-161.

evlilik süresi ve algılanan ekonomik durum”un evlilik doyumunu etkilediği tespit edilmiştir.¹² Arvas ve Hökeleklî tarafından gerçekleştirilen araştırmada, dindarlığın evlilikte sorun çözme ve evlilik doyumu üzerindeki etkisi nicel olarak incelenmiştir. Araştırmadan çıkan sonuca göre dindarlık, evlilikte sorun çözme ve evlilik doyumu arasında istatistiksel olarak pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹³

Parlar ve Akgün tarafından gerçekleştirilen araştırmada, evli bireylerin bilinçli farkındalık düzeyleri ile evlilik doyumları ve problem çözme becerileri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmadan çıkan sonuca göre bilinçli farkındalık ile evlilik doyumu ve problem çözme arasında istatistiksel olarak pozitif yönlü, anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Araştırma sonucuna göre, evlilikte problem çözme evlilik doyumunu etkilemektedir.¹⁴ Altuntaş ve Durmuş tarafından gerçekleştirilen araştırmada ulaşılan sonuca göre çatışma çözme becerileri, karı-kocanın birbirine desteği ve ev içi sorumluluk istatistiksel olarak yordandırken; evlenme yaşı, evlenme biçimi, evlilik yaşı ve çocuk sayısı istatistiksel olarak anlamlı bir sonuç çıkarmamıştır.¹⁵

Literatürde yer alan çalışmalar genel olarak nicel çalışma türünde ve evlilikte çatışma ile evlilik doyumu konusunu, ele almaktadır. Bu çalışmada ise diğer çalışmalardan farklı, nitel bir çalışma olarak araştırmamızın problemini, evlilik sonrası süreçte evli bireylerin yaşadıkları sorunlar ve yaşanan sorunlarda kullandıkları çatışma çözüm yöntemlerinin ne olduğu sorusu, oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı ise evliliği en az beş yıl olmak üzere uzun süre devam etmiş evli bireylerin, evlilik sürecinde yaşamış oldukları sorunların ortaya çıkarılması ve sorunlarla başa çıkmada kullandıkları yöntemlere ilişkin bilgilerin elde edilmesidir. Araştırmada, başa çıkma sürecinde evli bireylerin dinden faydalanma durumlarının tespiti de amaçlanmaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- Evli bireylerin evlilik sürecinde yaşamış oldukları, çatışma çıkarıcı nitelikteki sorunlar nelerdir?
- Evli bireyler yaşamış oldukları çatışmalarla nasıl baş etmişler?
- Evli bireyler yaşadıkları sorunlarda başa çıkma yöntemi olarak dini referans almışlar mıdır?

1. Yöntem

Bu başlık altında araştırma sürecinde benimsenmiş olan araştırma deseni, çalışma grubu, veri toplama araçları ile verilerin analizine ilişkin bilgilere yer verilmektedir.

¹² Meryem Vural Batık-Melek Kalkan, “Evlilikte Algılanan Sorun Çözme Becerileri ve Evlilik Doyumu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (04 Aralık 2017), 2630-2646.

¹³ Fatma Balcı Arvas-Hayati Hökeleklî, “Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (11 Aralık 2017), 129-160.

¹⁴ Hanifi Parlar-Şükran Akgün, “Evlilikte Bilinçli Farkındalık, Evlilik Doyumu ve Problem Çözme Becerileri İlişkilerinin İncelenmesi”, *Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi* 1/1 (01 Haziran 2018), 11-21.

¹⁵ Serkan Altuntaş-Emine Durmuş, “Evlilikte Problem Çözme Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (15 Ocak 2018), 321-331.

1.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada araştırma modeli olarak nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması “gerçek yaşamın, güncel bağlam ya da ortamın içindeki bir durumun araştırılmasını” içermektedir. Bu tür çalışmalar araştırmacının gerçek yaşam içinde yer alan güncel bir durum ya da belirli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmış durumlar hakkında, çeşitli veri toplama araçlarıyla (gözlem, mülakat vd.) detaylı, derinlemesine bilgi topladığı ve sonrasında “durum temaları” tespit ettiği veya “durum betimlemesi” yaptığı bir nitel araştırma metodudur.¹⁶ Çalışmanın konusunu teşkil eden evlilik gerçek yaşam içinde derinlemesine bilgi ile araştırılabilecek bir konu olmasından dolayı bireylerin yaşamış oldukları deneyimlerin tespitini detaylı bir şekilde ortaya koyabilmek amacıyla durum çalışması deseni, tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, en az beş yıl evli olan otuz erkek ve otuz kadın olmak üzere toplam 60 bireyden oluşmaktadır. Bireyler, araştırmaların ekonomik ilkesine uygun olarak araştırmacıların meskûn olduğu Giresun ve Ankara ilinde yaşayan evli kişilerden seçilmiştir. Görüşmecilerin seçiminde kartopu örnekleme tekniği kullanılmıştır. Görüşmeyi tercih eden bir bireyden görüşebilecek başka bir bireyin ismi alınmış ve ona göre örneklem grubuna evli bireyler, dahil edilmiştir. Erkekler ve kadınlara ilişkin sosyodemografik bilgiler Tablo 1, 2 ve 3'te gösterilmektedir.

Tablo 1

Eğitim Durumuna Göre Çalışma Grubu

	Eğitim Durumu				
	İlkokul	Ortaokul	Lise	Önlisans/Lisans	Lisansüstü
Erkekler	-	2	5	10	13
Kadınlar	5	3	10	9	3

Tablo 2

Evlilik Yaşına Göre Çalışma Grubu

	Evlilik Yaşı				
	15-20	21-25	26-30	31-35	36 ve üzeri
Erkekler	-	17	10	3	-
Kadınlar	2	21	6	1	-

¹⁶ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Approaches* (London: Sage Publications, 2007).

Tablo 3

Evlilik Süresine Göre Çalışma Grubu

	Evlilik Süresi					
	5-10 yıl	11-15 yıl	16-20 yıl	21-25 yıl	26-30 yıl	31 ve üzeri yıl
Erkekler	12	5	2	1	5	5
Kadınlar	7	6	3	2	6	6

Bulgular başlığının altındaki alt başlıklarda erkek ve kadınlardan elde edilen bulgular beraber verilmektedir. Görüşme yapılan kişilerin isimleri yerine onların cinsiyetlerini ifade eden kodlar kullanılmıştır. Bu kodlardan (E) erkek görüşmeci (K) ise kadın görüşmeciye temsil etmektedir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Görüşmelerde, din psikolojisi alanında uzman üç akademisyen ve araştırmacı tarafından görüş birliğine varılan soruların yer aldığı yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Formda yer alan sorular, evli bireylerin evlilik sürecinde karşılaşmış oldukları sorunlar ve bu sorunlarla başa çıkma yöntemlerini keşfe yönelik hazırlanmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Veriler öncelikle ses kaydında olanların çözümlenmesi, not alınanların temize geçirilmesi ile bir araya getirilmiştir. Toplanan veriler daha sonra Nvivo programına aktarılıp her bir metin analiz edilerek kodlanmıştır. Kodlama elde bulunan veriden önemli parçaların ayrıştırılmasını, işaretlenmesini ifade eder. Bu şekilde metin, küçük bilgi kategorilerine ayrılır. Kodlama sonrası elde edilen kodlar üzerinden kategorilendirme, yapılmıştır. Kategoriler ise elde edilen verilerin ardında yer alan soyut üst anlamları, ifade eder. Kategorilerin oluşturulmasıyla veri, kavramsallaştırma ile soyutlanarak daha üst bir anlama, kavuşur. Veriler, evlilik sonrası süreçle alakalı karı-koca arasında çatışmaya neden olan durumlar üst başlığında, sorumluluk kaynaklı nedenler, davranış-tutum kaynaklı nedenler, sosyo-psikolojik nedenler; karı-koca arasında çatışmaya neden olan durumlarla başa çıkma yöntemi üst başlığında problem odaklı başa çıkma, duygu odaklı başa çıkma başlıkları altında kodlanmıştır. Tema ve kategorilendirmelerde, literatürde yer alan sınıflandırmalardan da faydalanılmıştır.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmalarda geçerlik ve güvenilirliği artırmak için çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Bu yöntemler, iç geçerlik için “uzun süreli etkileşim, araştırmacı önyargılarını azaltma, katılımcı teyidi, üçgenleme” gibi uygulamaları içermektedir. Dış geçerlik için “amaçlı örneklem, dahil etme veya dışlama kriterleri, ortamın ayrıntılı tanıtımı, katılımcıların ayrıntılı tanıtımı” gibi uygulamaları, içermektedir. Güvenirlik için ise “denetleme yolu, literatür, araştırma yöntemlerinin ayrıntılı tanıtımı, üçgenleme, başka bir araştırmacının süreç ve sonuçları incelemesi” gibi uygulamaları içermektedir. Araştırmalarda bu yöntemlerden bir ya da birkaçının kullanılması, bulguların doğruluğunu tespit noktasında fayda sağlayacaktır.

Araştırmada geçerliği sağlamak amacıyla veri doyumuna ulaşabilmek için yeterli sayıda kişiyle görüşme yapılmıştır. Amaçlı örneklem metodu ile belirli kriterler dahilinde katılımcı seçimi sağlanmış ve 60 kişi ile görüşme yapılmıştır. Verilerin kodlanması ve gruplandırılması sürecinde, eğitim bilimleri uzmanı, sosyolog, psikolog ve din psikolojisi alanındaki akademisyenlerin görüşleri alınmış; bu sayede kodlamalar ve gruplandırmalar denetlenerek görüş birliğine varılmıştır. Farklı alanlardan araştırmacıların temalandırma süreçlerine dahil olmasıyla veri üçgenlemesi sağlanmıştır. Geçerlik ve güvenilirlik konusunda farklı görüşler mevcuttur. Yukarıda bahsedilen tekniklerin yanında Huberman tarafından öne sürülen bir model vardır. Huberman modeline göre uzman görüşünün temalar ve kategorilendirmede yüzde seksenin üzerinde olması, içsel tutarlılığın sağlanması anlamında önemlidir. Bu çalışmada hazırlanan tema ve kodlar ilgili uzmanlara gösterilmiş ve görüş alınmıştır. Düzeltmesi gereken temalar düzeltilmiş ve ortak görüş oluştuğunda çalışma tamamlanmıştır. Bu bağlamda uzmanların görüş birliği yüzde seksenin üzerinde olmakta ve bu durum içsel tutarlılığı, sağlamaktadır.

Araştırmada güvenilirliği sağlamak için görüşmelerden elde edilen veriler ses kayıtlarından ve notlardan kayıpsız olarak deşifre edilmiştir. Geçerlikte olduğu gibi uzman desteğinin sağlanması da güvenilirliği artıran diğer bir yöntem olmuştur. Ayrıca aynı konu üzerinde farklı insanlarla görüşme yapılması da veri kaynaklı üçgenleme tekniğinin kullanılması itibariyle güvenilirliğe katkı sağlayan diğer bir yöntem olmuştur.

1.6. Araştırmacının Rolü

Nitel araştırmalarda araştırmacı, araştırılan konuyu doğrudan katılımcılarla temas kurarak elde eden kişidir. Bu bağlamda araştırmacı, araştırmanın uygulanmasındaki rolünü, açıkça ifade etmelidir.¹⁷ Araştırmacı, evlilik deneyimine sahip olması dolayısıyla katılımcılarla sevgi, saygı ekseninde güvenli bir ortam oluşmasını sağlayarak katılımcılardan evlilikle alakalı deneyimlerini çekinmeden anlatabilecekleri bir ortam oluşturmuştur. Çalışmada araştırmacı, katılımcılardan verilen cevaplardan anladığının doğruluğunu tespit için geri bildirim almış ve sorulan soruların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla sondaj sorularıyla doğru bilgilerin elde edilmesini sağlamıştır. Ayrıca araştırmacı, doktora döneminde almış olduğu nitel araştırma ders ve özel kursların katkısıyla detaylı görüşme yapabilme becerisine sahiptir.

Araştırmada görüşmecilerden izin alınarak ses kaydı, gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin kendilerini rahat hissettikleri ortamlarda görüşmeler, gerçekleştirilmiştir. Erkek görüşmecilerle görüşmelerde herhangi bir problem yaşanmazken kadın görüşmecilerden bilgi alınırken kadınlarda görüşme konusunda rahat olmama ve görüşmeye yaklaşmama durumu gözlenmiştir. Bu durumda tecrübeli kadın yüksek lisans öğrencilerinden görüşmeler konusunda destek alınmış ve kadın görüşmecilerle olan problem aşılmıştır. Eğitim seviyesi yüksek olan bireylerden daha doyurucu bilgi alınırken eğitim seviyesi düşük olan bireylerden doyurucu bilgi alınamamıştır. Evli bireyler çift olarak görüşmeyi tercih etmemişlerdir. O nedenle bireysel olarak bilgi verme konusunda herhangi bir çekinme vs. olmamıştır.

¹⁷ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008),103.

2. Bulgular

Bu başlıkta evli erkek ve kadınlarla yapılan görüşmeler sonucu elde edilen bulgular, aktarımlarla ve konuya ilişkin değerlendirmelerle aktarılacaktır.

2.1. Karı-Koca Arasında Çatışmaya Neden Olan Durumlar

Bu kısımda evlilik sonrası evli erkek ve kadınlardan çatışma nedeni olarak ifade edilen durumlarla ilgili bulgulara yer verilecektir. Bu bulgular, “sorumluluk kaynaklı nedenler, davranış-tutum kaynaklı nedenler, sosyo-psikolojik nedenler” kategorileri altında kısaca ifade edilmiştir.

2.1.1. Sorumluluk Kaynaklı Nedenler

Ev içindeki sorumluluklar karı-koca tarafından yerine getirilmediğinde, birliktelik ile sağlanan düzenin sürdürülmesinde problem oluşabilmektedir. Bu bağlamda problemler de karı-koca arasındaki bağı zedeleyerek ev içinde dengesizliğe sebep olabilmektedir. Evli bireylerle yapılan görüşmelerde evlilik sürecinde sorun çıkmasına sebep olan sorumluluk kaynaklı nedenler kategorisinde değerlendirilen temalar, “çocuklarla yeterince ilgilenememe (n=3), ebeveynlerin bakımı (n=2), ebeveynlerle ilgilenme (n=1)”dir. Bu konularda aşağıda yer alan görüşmeciler şu ifadelerde bulunmuşlardır:

E29, “Eşim ev hanımı olduğu için çocukların bakımı tabii ki onun üstündeydi. Bu konuda çok da yardımcı olamadım açıkçası. Arada sitem eder. Hep ben ilgilendim diye.”

E3, “Yani söylenecek çok şey var tabii. (Hangileri mesela) eşim mesela ailesi, annesi rahatsız. Şeker hastası, ciddi rahatsızlığı var. Yardımcıya ihtiyacı var ve eşimden başka ona yardımcı olabilecek de pek kimse yok. Dolayısıyla eşim annesine yakın olmak istiyor. Onlar İstanbul'da oturuyorlar. Bu süreçte belki en zorlandığım şeylerden biri bu yani.”

E20, “Bunların başında daha çok anne babaya bakım ve bu takı meselesi biraz iletişimi zorladı. (Nasıl?) Mesela anne babamın bakımı konusunda eşimden hiç destek görmedim. Yedi sene bilfiil onlara destek oldum. Ama benim ailemle ilgilenmem, onun tarafından çok olumsuz karşılandı. Hemen hemen her aileme yaptığım bakım sonrasında olumsuz tutumuyla karşı karşıya kaldım. (Nasıl bir tutum?) Ben ailemin herhangi bir ihtiyacı var mı diye ziyarete gittiğim zaman, her mesaiden çıkış saatinde eve gitmeden çıkıyordum. “Öncelik biz değil miyiz”, (İlgilenilmesi gereken ilk kişiler) diye tartışma başlatırdı. Direk eve gidip ondan sonra ailemin yanına çıksam bu sefer de “neden evden çıkıyorsun”, diye tepkiyle karşılaştım. “Beraber yapalım”, dedim. “Ben kendi çocuklarımı bırakıp seninle birlikte aileme bakamam”, gibi tepkiler verdi.”

Sorumluluk kaynaklı nedenler kategorisinde kadın görüşmecilerden elde edilen temalarda da sorumlulukla ilişkili erkeklerinkine benzer şekilde “aile dışındakilerin memnuniyetini önemseme (n=3), ebeveynlerin bakımı (n=2), kocanın iş yoğunluğunun fazla olmasının çocuklar ve eşe ilgiyi azaltması (n=5), çocukların sorumluluğunun tek tarafa yüklenmesi (n=1)” gibi konulardan bahsedilmiştir.

K11, “En son eşimin kardeşinin aşırı rahatlığı, tutarsızlığı ve eşimin kendi geçiminden önce onun borçlarını ödemeyi düşünüyor olması, beni çok sınırlendirdi. “Bu şekilde davrandığın zaman kardeşin hiçbir zaman sorumluluk sahibi olamayacak”, dedim ve anlamsız birçok şey söyledi. Ben de “git kardeşinle kal o zaman”, dedim.

K3, “Eşimin ailesi tarafından kaynaklanan hep sorunlar, oldu. O yüzden iletişimimiz koptu. Kayınvalidem rahatsızlanmıştı, bayağı bir hastalığı uzun sürmüştü. Hala da hasta, bir 15 yıldır hasta. İlk hasta olduğu zamanlarda -eşim dört kardeşler- bütün sorumluluğu eşimin üzerine bıraktılar. O da altından kalkamadıkça onların yanında sesini, yükseltmedi. Onlara hiçbir sorun yokmuş gibi davrandı. Onların yanında krizi bizim yanımızda gösterdi. Bu yüzden de evin içinde sorun, oldu. Yani kavga oldu. (Nasıl oldu?) Yani onların hatası olsa bile ben hatalıyım, eşim çocukların en ufak bir şeyine sinirlenir. Yani bütün sorunlara ben sebep oluyormuşum gibi kızgınlığını, sinirini, benden çıkarmaya çalışır. O şekilde iletişimimiz kopuyordu.”

K25, “Sorunlarla çok karşılaştık. Genelde çocuklarla ilgili “bana sorma sen yap”, der. Sorumlulukları bana yüklüyor. Ortak karar alamıyoruz.”

K2, “Şöyle oluyor geç geliyor eve, hani çocuklarla ilgilenme durumu, biraz zayıf. O yüzden biraz bazen problem çıkarsa çıkıyor. Hani derslerine yardımcı oluyorum yük biraz benim üzerime biniyor. Sürekli işte çalıştığı için hani gece geliyor. O da biraz problem oluyor.”

K22, “Çocuğun bakımında iletişim problemi yaşıyoruz. Çünkü ben de çalışan bir kadınıym. Çocukla benim istediğim ölçüde ilgilenmiyor. Onun da iş süreci yoğun farkındayım ama çalışan çiftlerin en temel problemi bu, sanırım.”

Çocukların bakımı, onlarla ilgilenme konusunda eşlerden birinin sorumluluk alıp diğerinin sorumluluk almaması, çocuklarla ilgilenmemesi, çocukların bakımıyla tek başına ilgilenmek durumunda kalan eş için problem olmakta ve çatışma çıkarıcı bir duruma sebep olabilmektedir. Bu durumlarda çocuğun bakımını tek başına üstlenen genelde kadınlar olmaktadır ki erkeklerden sorun olarak ifade edilen temalarda, kadınların yüklenmiş oldukları bu sorumluluklar neticesinde agresifleştiklerinden bahsedilmiştir. Benzer şekilde ebeveynlerin bakımı konusunda da sorumluluğun tek tarafa yüklenilmesi, kadının hem çocuklar hem de ebeveynlerin bakımıyla ilgilenmesinin onu, stresli hale soktuğu ve dolayısıyla evde tartışmalı durumların olabildiğine değinilmiştir. Ebeveynlerin bakıma ihtiyacı olması ve bakımı konusunda yardımcı olabilecek bir çocuğunun dışında kimsenin olmaması, mekân olarak uzakta bulunan çocuğunun ebeveynine bakım için yakınlaşmak istemesine sebep olmakta ve bu durum, eşler arasında gerginliğe, sebep olabilmektedir. Diğer taraftan bakıma ihtiyacı olan ebeveyne yakın olmak da farklı şekilde eşler arasında sorun çıkarabilmektedir. Eşlerden birinin diğerinin anne ve babasına karşı olumsuz bakışı, onlarla ilgilenmek istememesi, eşinin ebeveynine bakımı konusunda ona yardımcı olmayıp engellemeye çalışması, eşler arasında çatışma çıkaran bir duruma dönüşmektedir.

2.1.2. Tutum-Davranış kaynaklı nedenler

Tutum bireyin herhangi bir nesneye veya özneye karşı olumlu veya olumsuz eğilimini içerir. Bireyin bilişsel ve duygusal yönelimi, bireyin davranışını etkiler. Bireyden ortaya çıkan sözlü veya fiili davranış da iki kişi arasındaki ilişkinin yönünü, tayin potansiyeli taşır. Erkek

görüşmecilerle yapılan görüşmelerde evlilik sürecinde sorun çıkaran durumlarla alakalı elde edilen verilerden tutum-davranış kaynaklı nedenler kategorisinde değerlendirilen temalar; “isteklerin çatışması (n=1), ailelerin zorlayıcı beklentileri (n=5), eşin ailesinin olumsuz tutumu (n=5), eşin ailesiyle ilgili eleştiri (n=1), işle alakalı durumların eş tarafından anlaşılabilmesi (n=1), yapılan fedakârlığın küçümsenmesi (n=1), çocuklarla olumsuz iletişim (n=1)”dir Bu durumları aşağıda yer alan görüşmeciler şu şekilde ifade etmişlerdir:

E2, “Ama ufak tefek işte oluyor. Onun istediğini ben istemiyorum. Benim istediğimi o istemiyor.”

E17, “Yani benim eşimle aramda yaşadığım ilişkide evdeki hayatımızda çok bir sıkıntı yaşamadım. En çok zorlayan şey, ben bunu her ortamda zaten söylerim, yeri geldiğinde bazen bahsederim, özellikle bizim ailelerimiz ikisi de aynı şekilde yaşadıkları için bayramda Seyran'da gittiğimizde yine eşimle alakalı bir sıkıntımız yok bizim ailemizde ama ailelerin beklentileri bağlamında sıkıntılar, yaşıyoruz. Benim ailem böyle tırnak içerisinde Anadolu kültürüne sahip benim çocuğum erkek çocuğum var bayramın ilk günü benim evimde olacak der, şu kadar gün benim yanımda kalacak der. Diğer taraftan da kayınvalidemlerin 3 tane kızı var damatları yok dolayısıyla onlar da bayram sabahı yalnız kalmak istemiyorlar. Ya benim en çok yaşadığım sıkıntı bu manada yani bir tarafta annesinin istediğini yapmaya çalışan bir kızla babasının isteğini yapmaya çalışan bir erkeğin arada kalmışlık halinden oluşan stres. (Peki bu sizin aranızdaki ilişkiye nasıl yansıyor?) Ya bunu biz ilk yıllarda çok yoğun bir şekilde sıkıntı yaşadık. Ya bu stres ister istemez bizim ilişkimize yansdı, yani birbirimize daha böyle olmaması gereken tarzda konuşmalar, yaşadık. Ne bileyim mutsuz olduk.”

E5, “Açıkçası benim açımdan tek zorlayıcı şey, eşimle alakalı değil. Memlekete gittiğimizde orada kimde kalacağımız meselesi. Eşim bunu açıkçası bana bırakıyor ama ailesinin de onun üzerinde bir baskısı olduğunu düşünüyorum. Bu sefer ben de üzülüyorum ama bu eşimden kaynaklı değil oradaki ortamdan kaynaklı. Zaten çok kısıtlı kalıyoruz iki aile de haklı olarak bizle çok fazla vakit geçirmek istiyor. Sürekli iki ailenin beraber olması da mümkün olmadığı için bir oraya gidip bir oraya gidiyoruz. Bir de şimdi çocuk var, daha da zor oluyor bizi zorlayan durum bu.”

E1, “Yani onun ailesinden bazı işte çok hoş olmayan derken böyle yani benim çok kayıştıramadığım bazı şeyler oldu. Biraz onları ben hatırlıyorum.”

E8, “İlk zamanlarda özellikle ailesiyle ilgili hani eleştirdiğim zaman bana hemen tepki veriyordu. Şimdi tabii o tepki vermiyor. Biraz daha değişti. Yani ailesine bakışı da değişti. Ama ilk zaman tabii onun için bir şeydi. Yani ailesi vazgeçilmez, eleştirilmez bir noktada idi. Şu an değişti.”

E14, “Aileler biraz sorun oldu gibi. (Nasıl?) Şöyle, ben de o da ailelerimizin karışmamasını istiyorduk, normal yani bu. Ondan sonra benim karıştıklarını hissettiğim yerler oldu, onun öyle hissettiği yerler oldu.”

E18, “Yani şimdi düşündüm de öyle şöyle, yani şunu söyleyebilirim belki: Şimdi bir akademik hayatımın birtakım şeyleri var, kadını mutlu etmeyecek yönleri var. Ne? O daha fazla aileden, çocuklarından, karından, ona ayıracağı zamanı, işte akademik çalışmalara ayırmak zorunda

kalıyorsun. Bazen şey gibi algılanıyor: İşte çocuklarınla ailenle ilgilenmek yerine işte çalışmayla makale ile ilgileniyorsun, uğraşıyorsun. Bizimle ilgilenmiyorsun yeterince. Anlatıyorsun bir ne var işte bir süresi var bunun bu şeyi yetiştirmen lazım. Dolayısıyla bunu defaatle anlatıyor olmana rağmen yani onun, onunla ilgisi olmadığını. Ama zaman zaman bunun karşı tarafından çok anlaşılmadığını fark etmek. Bu büyük bir kriz ya da arıza yaratmıyor aramızda ama bu hala benim açımdan böyle karşı tarafından beni çok anlamadığımı gördüğüm bir şeydir, bir meseledir o. Bazen beni şey yapıyor: Yoruyor. Çok büyüteceğim yani ne olacak falan diyeceğim bir mesele de değil”

E18, “Yüksek sesle çocuğa bağırarak yaramazlık yaptıkça. Çocuk yaramazlık yapar. Gereksiz bir ses tonlaması ile hitap ediyor çocuğa. Çocuk da normalde yüksek sesle konuşma arasındaki farkı bu sefer fark edememeye başlıyor. Yani en çok eleştirdiğim noktalardan biridir o benim.” E18 aynı zamanda eşinin kendisine sitem ettiği, sorun olan durumlardan birinin çocuklarla yeterince ilgilenememesi olduğunu şu şekilde açıklamıştır: “Böyle belki bizim aramızda problem teşkil edecek şey belki benim çocuklarla ilgilenmem konusunda eşimin işte biraz şikâyetçi olması, olabilir. Çok becerikli değilim o konuda. Yani ona o anlamda çok yardım edemiyorum. Biraz yük onun üzerinde. Yani evin, çocukların yükü, onun üzerinde. Bazen tabii o yükün getirdiği yorgunlukla bazen agresifleşebiliyor çocuklara karşı, diyelim. Onlara bağırıyor, çağırıyor. İşte daha dingin olması gerektiğini söylüyorum ama tabii benim açımdan hemen kolayca cevap şöyle: “Onlarla sen ilgilenmiyorsun ki hep ben ilgileniyorum”. Böyle agresifleşiyoruz falan dönüyor iş. Normalde dingin biri ama çocuklarla ilişkisinde onun getirdiği bir şey midir bilmiyorum, böyle gereksiz, anlamsız şeyler oluyor.”

Kadınların tutum ve davranış kaynaklı nedenler kategorisinde eşleriyle aralarında sorun çıkaran durumlar olarak ifade ettikleri temalar, “aşırı rahatlık (n=2), çocukların yetiştirilmesindeki görüş farklılığı (n=1), çocuklara karşı aşırı disiplinli olma (n=1), ebeveynlere ses yükseltme (n=1), evdeki ortamın ebeveynlere anlatılması (n=1), ebeveynlerin aile işlerine müdahalesi (n=4), elti (Kadına göre kocasının erkek kardeşlerinin eşlerinden her biri.) müdahalesi (n=2), eşin yakınlarını önemsememe (n=1), hep haklı olma tavrı (n=1), tek başına karar verme tutumu (n=3), kötü alışkanlıklar (n=2), olumsuzlukları karşı tarafa mâl etme (n=1)” şeklinde tespit edilmiştir.

K1, “Ben hızlı yaşayan hızlı hareket eden birisi olduğum için çocuklarımla da bazen bu sıkıntıyı yaşıyorum. Rahat olmaları, yavaş olmaları bana uyum sağlayamıyorlar. Bana, benim hayatıma uyum sağlayamadıklarını düşünmem, beni yavaşlatıyor olmalarını düşünmem, belki eşimle de mesela bir yere giderken “6 buçukta gelip alacağım sizi der” çocukları hazırlarım, giyiniriz, başımı bile bağlarım. Eş gelir, “duş alacağım der”, saat olur 7, 7 buçuk daha çıkmamışızdır falan böyle çok rahat bir, aşırı bir rahatlığı, var. Bu aileden gelen bir şey, eşimin ailesinde de çok var bu.”

K28, “Çocuğa karşı çok fazla disiplinli davranması, benim rahat olmamdan kaynaklı sorunumuz, oldu.”

K15, “Çocuklara vurduğum, kızdığım zaman, karşı karşıya geliriz.”

K21, “Hep haklı olduğunu düşünmesi ve ısrar etmesi, çocukları büyütürken zor oldu. Örneğin, benim çocuklarla çok ilgilenmem, eşim için “onları şımartmak”, olarak algılandı. Emek vermeden yemek, olmaz. Çocuklara, eşime emek vermek benim için çok önemli. Çocukların yanında tartışmayız. Ben susardım. Sonra çocukların olmadığı anlarda mutlaka konuşur tartışırız. Eşim çocuklarla da pek beceremedi bu konuşma işini, hep haklı olduğu için. Her ne kadar tartışsak da ölçüyü hep koruduk, kırıcı saygısız sözler söylemedik, birbirimize.”

K13, “Yani şöyle, birebir eşimle alakalı bir sıkıntım olmadı, hiçbir zaman. Ama ailelerimizden kaynaklı durumlar, olabildi. Yer yer kardeşleriyle alakalı sıkıntılarım olduğunda işte ben de biraz yaşımın getirdiği o toylukla “ya onları mı daha çok yoksa ben mi” hani hemen bir kıyas ya da işte seçim yapmaya zorlayacak durumlar oluyordu evliliğimizin ilk yıllarında.”

K23, “Bir erkeği kadın şekillendiriyor. Ama ben yapamadım. Anne, babasından çok etkileniyordu. Ailesi vefat edip maddi olarak güçlenince özgüveni, yerine geldi. Aileyi bir araya getirmeye çabaladı her zaman.”

K19, “Annenin ona farklı anlatması, bana farklı yaklaşması, bizde sorun oldu. Çocuklarla ilgili bir konu olduğunda annesi müdahale ettiği için eşim, çıktı gitti. Kendi isteklerimi yapmama izin vermiyor hem de “ne zaman engelledim”, diyor. Temizlik yapmam sorun oluyordu. Onun yanında yapmıyorum, sorunu böyle hallediyoruz. Ev temizliğine dikkat etmemesi, sıkıntı. Annesi ve kız kardeşi oğlum abi senin karın dayak istiyor der üzerine yürütürlerdi. Beni dinlemezdi. Bir defasında yapboz yapıyoruz, aradığımız parça benden çıktı. Kardeşi “abi senin karın dayak istiyor” demişti. Eşim de bana tokat atmıştı. Çok canımı yaktı.”

K15, “Eşimin ailesinden dolayı annesi, babasına hafif sesimi yükseltirsem bu konuda karşı karşıya geliriz.”

K9, “Eşimin istem dışı evde aramızda olan sır olsun dediğimiz konuları bile annesine anlatması, beni ona karşı fazla güvensiz hissettiriyor. Bu konudan duyduğum rahatsızlığı dile getirdiğim zaman elinde olmayarak birdenbire anlatmaya başladığını, elinde olmadan anlattığını dile getiriyor. O zaman da büyü vs. yapılmış olması endişesi kaplıyor içimi. Çünkü düşünüyorum, akli başında olan biri bu şekilde davranmaz diyorum, ama çözüm bulamıyorum.”

K5, “Karşılaştığım en çok zorlayan durum şöyle: Eşim a sosyal mi dersiniz. Ailedeki şeyden kaynaklı, onun ailesi akrabalık şeyleri, çok zayıf. Bağları kendi kardeşleriyle de ailesiyle de ve benim de aynı şekilde olmamı, istiyor. Ailemle fazla görüşmeyi, annemle babamla da fazla görüşmeyi, mesela misafir konusunda ailemden birisi gelmek istese, işte bunu, eşim şey olarak görüyor, sürekli gelmeler gitmeleri istemiyor.”

K24, “Çocuk eğitiminde bir sorun gördüğünde hemen “bu senin suçun”, der. Bebekken de hasta olduklarında “sen hasta ettin”, derdi. Çok zoruma giderdi.”

K23, “Ataerkil bir yapısı var. Tartışılmıyor. Kendi karar veriyor. Ev alırken istişare etmemişti en çok buna alındım. Çocuklar genç olduktan sonra onlara, karışmadı. Ailede herkes kendi kararını, kendi veriyor artık.”

K8, “Benim dediğim olacak”, ilk onu bastırması. Benim istemediğim bir şey. Bu yüzden çok tartışma oldu. Bir şeylerin kararını verirken sadece kendi kararını, veriyordu. Beni önemsemiyordu. İlk iki yılda.”

K17, “Gençliğinde alkol alırdı, çok fenaydı. Elin içi demezdi, şarkadan vururdu. Ben içmeye karşıyım. En çok ona kavgamız olurdu. Baba görmeyince... Baba sevgisi görmemiş, Babası küçükken ölmüş. Anaları büyütmüş. Kışın okurmuş, yazın çalışmış. Biraz da onun etkisi var, kimse destek olmamış. İş yerinde müdürleri çağırırdı, beraber içerlerdi, gitmese olmazdı. İçerdi, bağırdı, çağırırdı gençliğinde. Yemede, içmede, almada sorun yaşamazdık. “Zıkkımın bekini iç yine mi içtin”, derdim. “İçtim”, der, vururdu. Ben de sabaha kadar ağladım.”

Karı veya koca, herhangi birinin aşırı rahat tutumu, diğerinin titiz tutumu, eşler arasında anlaşmazlık ortaya çıkarabilmektedir. Benzer şekilde çocuklar konusunda kadın veya kocadan birinin aşırı disiplinli tutumu, diğerinin normal veya rahat tutumu veya çocuklara karşı vurmak, kızmak gibi şiddet içerikli tutumu, kadın veya koca arasında çatışma çıkaran duruma dönüşebilmektedir. Çocukların yetiştirilmesinde farklı anlayışta olmak kadın ve koca arasında sorun çıkaran duruma, dönüşebilmektedir. Evlilik süreci sonrasında özellikle kadınlar için eşin annesinin, kardeşlerinin aile içi müdahaleleri, evlilik sürecinde sorun çıkarıcı bir duruma, dönüşebilmektedir. Annenin erkek çocuğu üzerinde oluşturduğu baskı, karısıyla arasını bozabilecek bir durum ortaya çıkarabilmektedir. Kayın validenin torunlarının yetiştirilmesi konusundaki aile içi ilişkilere müdahalesi, çocuklarla anne arasındaki ilişkiyi, zedeleyebilmektedir. Anne ile birlikte kocanın kardeşlerinin kadın üzerindeki baskıları, kadın için olumsuz tutum ve davranışlara sebep olabilmekte, evlilikteki huzur ortamına zarar verebilmektedir.

Ebeveynlere karşı kadının ses yükseltmesi, bağırarak konuşması, koca tarafından olumsuz bir durum olarak karşılanmakta ve çatışmaya neden olabilmektedir. Kocanın karısıyla arasında sır olan konuları annesine anlatması, kadın ve koca arasında güvensizlik duygusu oluşturup kadın ve koca arasındaki bağı zedeleyici bir sonuca yol açabilmektedir. Kocanın kendi akrabaları ile olan ilişkisindeki zayıflık sebebiyle karısının yakınlarına olan bağı olumsuz bir şekilde karşılaması, karı-koca arasında sorun alanı oluşturabilmektedir. Kocanın sorun olan durumlarda sorumluluğu karısına yükleyip kendine pay çıkarmaması, hep haklı olma tavrı, tek başına karar verme alışkanlığı, diğerlerinin, karısının ve çocuklarının görüşlerini önemsememesi, kötü alışkanlık sahibi olması, karı-koca arasında sorun çıkarabilmekte ve ilişkiyi zedeleyebilmektedir. Yine benzer şekilde karı-kocadan birinin evliliğin devamı konusunda gösterdiği çaba, diğeri tarafından takdir edilmeyip küçümsendiğinde bu durum, karı-koca arasındaki bağa zarar verici bir hal alıp çatışma çıkaran bir sonuca, neden olabilmektedir. Evlilik sürecinde aynı konuda karı-kocanın farklı düşünmesi, aynı bakış açısına sahip olmaması, sorun çıkaran bir duruma dönüşebilmektedir. Benzer şekilde evlilik sonrası karı-kocanın ailelerinin aynı konuda farklı beklentileri karı-koca için iki ailenin arasında kalmışlık hissi uyandırarak zaman zaman sorun çıkaran bir hale dönüşebilmektedir.

2.1.3. Sosyo-Psikolojik Nedenler

Bu başlık altında hem sosyal hem de psikolojik olarak evli bireylerin hayatında sorun oluşturan durumlar, değerlendirilmiştir. Yapılan incelemelerde evlilik sonrası sorun olan

durumlara ilişkin sosyo-psikolojik nedenler kategorisinde değerlendirilen temalar, “eşin farklı ortamlara çıkamaması (n=1), geçmiş zaman hadiselerinin sürekli gündeme getirilmesi (n=2), kültür farklılığı (n=2)”dır. Bu durumlar görüşmeciler tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

E11, “Köydeki imamların sosyal hayatı sıfıra yakındır. İzin günümüzde ise biz fındık toplamaya gidiyoruz. Yani il dışı bir yere gitme bizde çok az oluyor. Bundan dolayı da devamlı sabit evde kaldığı için, bir de 2 çocuk annesi olduğu için ruhi bunalımlar yaşıyor. Bu ruhi bunalımlar bize, kırıcı cümleler olarak dönüyor. İşte böyle sıkıntılar var. Onun dışında da bir de benim okul hayatım olduğu için bu daha çok imkânsız. Ancak yaz tatilinde bile sağa sola gidemiyoruz. Gidemediğimiz için de ruhi bunalımlar, oluyor. Çünkü o da insan, onun da gezmeye ihtiyacı var. Ama maalesef hem maddi imkânsızlık hem bizlerin sosyal hayatının mesleki çok az oluş, bir de zamanımızın az oluşundan dolayı böyle bir sıkıntı, yaşıyoruz.”

E8, “Yani eskiye dönük mesela düğün zamanındaki takı takmak konusu falan, hani işte onların tarafından çok rağbet çok oldu. Bizde biraz daha akrabalar dağınık. İzmir'den Ankara Erzurum'a kadar çok dağınık bir bölgede yaşıyorlar. Ama onlar şey köylü olduğu için hepsi bir arada. Düğün de köyde yapıldığı için düğün tamamen onların katılımıyla gerçekleşti. Haliyle bizden de yani o dağınıklıktan dolayı muhtemelen katılım tabii daha düşüktü. İşte bu takıya da yansıyor. Sonra o dönemde babamgilin tarafında bazı ekonomik sıkıntılar vardı. Ondan dolayı da onlar da o şeyde, takı işinde biraz daha az şey taktılar. Tabii bunlar sürekli gündeme geldi. Yani yıllar boyu. Şimdi birkaç yıldır aştık bunları. Ama uzun yıllardır bunlar hep sürekli gündem konusu yapıldı. Yani her tartışmanın ucu buraya çıktı.”

E9, “En başta dediniz ya “evlilik esnasında sorun yaşandı mı”, diye o anda çıkmadı. Ama sonradan ben öyle olsun istememiştım, böyle olsun istemiştım. Birtakım şeylerden memnun olmadığı ortaya çıkıyor. (Bu zaman zaman gündeme geliyor mu?) Geliyor, geliyor. Şimdi bilmiyorum benim kanaatime göre bu çok kadında ortak özellik herhalde. Birçok şeyden memnun olmama. Hep daha fazlası. Aslında ben şöyle istiyordum ama öyle oldu falan o zaman mesela söylemiş miydi yok. Sonra mesela biz gittik tabii benim de acemiliğim bir oturma takımı aldık geldik kendi kendimize. O zaman bir şey söylenmedi. Sonradan ortaya çıktı memnuniyetsizlik. (Peki bu memnuniyetsizlik normal zamanda mı çıkıyor yoksa sorun yaşandığında mı mesela?) İşte onunla ilgili bir şey çoğunlukla sorun yaşandığı olumsuz durumlarda ortaya çıkıyor. Çoğunlukla öyle ortaya çıkıyor, bir sorun yaşandığında.”

E6, “Yani öyle çok spesifik çok zorlayan bir şey yok. Ama ben biraz daha muhafazakâr olduğumu düşünüyorum. Eşim sonradan da kapanmış bir insan. Dolayısıyla o böyle kadın erkek ilişkileri konusunda biraz daha rahat daha rahat davranabiliyor. Ne bileyim işte erkeğe el uzatmaktan mesela çekinmez. Dolayısıyla biz hani daha tutucu bir aileden geldiğimiz için bunlar çok hoş karşılanmaz. Dolayısıyla hani gençliğinde aldığı eğitim bizimle çok bu anlamda benzer olmadığı için belki o anlamda bir eleştiri getirebilirim.”

E7, “İlk evlendiğimiz zamanlar da tabii oldu biraz. Ben Fatsalıyım o Rizeli biraz farklı tabii Rize farklı tabii bizim Fatsa'ya göre kültürü yaşantısı. Biraz mizaç farklılığı var o yüzden ilk başta tabii anlamakta biraz zorlandım. Bazen iletişimsiz kaldığımız çok oldu. (Nasıl oldu yani konuşamamak mı?) yani ilk başta iletişim kuramıyorduk. Herkes kendini haklı görüyordu. Tepki

vermekle oluyordu mesela “ben haklıyım o benden özür dileyecek” veya “O haklı ben ondan özür dileyeceğim”, şeklinde.”

Kadının bulunduğu ortam itibarıyla farklı çevrelere çıkamaması, sosyalleşme konusunda yaşadığı problem, karı-koca arasında sorun çıkaran bir duruma dönüşebilmektedir. Kadının geçmişte yaşanan olumsuz bir durumu sürekli gündeme getirmesi, kocasına karşı o konuyu baskı unsuru haline getirmesi, karı-koca arasında çatışma çıkarabilmektedir. Evlilik sonrası süreçte karı-koca arasında sorun çıkarabilme potansiyeli olan konulardan biri de kültür farklılığıdır. Aynı konuda farklı yaşantı biçimlerine sahip olmak kadın ve kocanın birbirlerinin davranışlarını hoş karşılamamalarıyla sorun çıkaran bir duruma dönüşebilmektedir. Benzer şekilde mizaç olarak karı-kocadan birinin yumuşak diğerinin sert karakterde olması veya her ikisinin de sert karakterli olması, karı-koca arasında herhangi bir konuda baskın olmak hususunda gösterilen rekabetle karı-koca arasındaki iletişimi kesmekte ve bağı zedelemektedir.

2.2. Karı-Koca Arasında Çatışmaya Neden Olan Durumlarla Başa Çıkma Yöntemi

Bu kısımda evli bireylerle yapılan görüşmelerde evlilik sonrası sorun olan durumlarda kullandıkları çözüm yöntemlerine ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Bu bulgular “problem odaklı başa çıkma, duygu odaklı başa çıkma, değerlendirme odaklı başa çıkma” grup başlıkları altında kısaca ifade edilmiştir.

2.2.1. Problem odaklı başa çıkma

Problem odaklı başa çıkma problem çözümünde bireyin gerekli çabayı gösterip aktif bir süreç takip etmesini ifade eder. Birey problemin çözümü noktasında pasif bir tutum sergileyip sorumluluktan kaçmaz. Evli erkeklerle yapılan görüşmelerden elde edilen bulgularda problem odaklı başa çıkma grup başlığı altında değerlendirilen temalar “zamana bırakma (n=6), iletişimi devam ettirme (n=1), dostlara danışma (n=1), duruma uygun alternatif bulma (n=1), karşı tarafa hak verme (n=1), kişisel seçimlere saygı (n=1), sorunun konuşulması (n=17), taraflardan birinin çözüm için adım atması (n=1),” gibi çözüm yöntemlerini içermektedir. Bu durumlar görüşmeciler tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

E14, “(Genelde sorunları nasıl çözüme kavuşturursunuz?) konuşarak ve zamana bırakarak. Yani sorunu hemen çözmek değil de yani konuşup daha sonra onu zamana bırakıp o şekilde. Çünkü yani bilmiyorum, benim tecrübem öyle yani bir anda çözülmüyor. Zaten ailede bir anda bir problemi çözemiyorsun. Matematik işlemi gibi değil.”

E15, “Yani şöyle oluyor genelde artık birbirimizi tanıdığımız için tartışma büyüdüğü zaman herkes içindeki ne varsa yüksek sesle söyler 5-10 dakika. Ondan sonra şöyle belki en fazla şimdi için konuşuyorum, bir günlük şöyle bir soğuk savaş süreci olur. Ondan sonra tekrar kendiliğinden normal iletişim kurulacak şeyler üzerinden düzelir. Yani nedir yemek yemek, işte çocukla ilgilenmek, çocuğun mesela kavga etsen bile çocuğun işte şunun banyo yapması gerekir dersin mesela işte eşim banyo yaptırır.”

E11, “Normal olaylara alıştığımız için artık ben hanıma bağırdığım zaman onun yanına gidiyorum. Hanım Nasılsın? diyorum ya da o bana bağırdığı zaman bir süre sonra bir şekilde konuşuyoruz. Konuşmanın sonunda devam edip gidiyor hayat.”

E2, “Ama yani iki üç gün sonra çok acil değil bir mesele ise 2 3 gün sonra zaten iş eski haline dönmüş oluyor. (Nasil eski haline dönüyor?) Yani sorunları çok nasıl diyelim aslında olması gerekeni söyleyeyim meseleleri konuşarak daha üzerinde konuşarak çözülmesi lazım ama bu belki benim psikolojik yapımdan belki biraz da onun yani böyle konuşarak çok fazla meseleleri çözmek değil de zaman ilacıdır diyelim. Bir günde iki günde ya da üç günde çözülmüş oluyor.”

E30, “Aradan zaman geçmesi sorunları çözüyor.”

E8, “Ama bazen zamana yaydığımız da oluyor. Bunun dışında konuşarak tabii hemen çözülmüyor.”

E19, “Çok güvendiğim arkadaşlarım vardır, bir iki tanedir, fazla da değildir. Olayla ilgili onların görüşlerini alırım. Aldıktan sonra bir neticeye ulaşıyorum.”

E3, “Eşim mesela ailesi annesi rahatsız, şeker hastası, ciddi rahatsızlığı var. Yardımcıya ihtiyacı var ve eşimden başka ona yardımcı olabilecek de pek kimse yok. Dolayısıyla annesine eşim annesine yakın olmak istiyor. Onlar İstanbul'da oturuyorlar. Bu süreçte belki en zorlandığım şeylerden biri bu. Onu da anlıyorum, ihtiyacını da anlıyorum. Bu ihtiyacı çoğunlukla izinlerimi falan kendi anne babamın yanında geçirmektense onlarla geçirerek telafi etmeye çalışıyorum. Yani yılda en az iki kez, bazen üç dört kez, bir hafta, 2 hafta neyse eşimin, onun yanında kalmasına, ilgilenmesine ihtiyaç olduğunda hızlıca oraya gitmeye gayret ediyoruz.”

E8, “İlk zaman hep anlatmaya çalıştım. Ama daha sonra bunu bıraktım. Yani anlatmaya çalışmayı bıraktım. Ona hak vereceğim ifadeler söyledim. Yani doğrudur, haklısın falan. Sen de haklısın falan belki etkili olmuştur. Yani birkaç yıldır böyle bir sıkıntı yaşamıyoruz. En azından tartışma, tartışma hiç büyümüyor buralara gelmiyor.”

E10, “Öyle olmaz”, derim. Bende tek'tir. Evet veya hayır, ben bir şeyi yok dersem evet demem; evet dersem de hayır demem. Vereceğim kararları öyle rastgele almam.”

E6, “Ama dediğim gibi benim kişisel olarak daha naif bir karakterde olmam, beni kavgacı, gürlütcü olmaktan engelliyor. “Benim istediğim olsun”, öyle bir karakterde değilim. Eşim de öyle değil. Bir şey olduğunda seçeneklerden bir tanesi seçilecek diyelim, bana soruyor, “hangisini istersen seç”, diyorum. O da diyor, “bir fikir ver en azından”, diyor. Diyorum ki; “ben bir fikir verdim ve soldakini söyledim”, o da sağdakini aldı. Hani ona da bir şey demiyorum. O da o anlamda hani çok illaki “benim dediğim olsun”, öyle bir karakter değil. İkimiz de o anlamda daha uyumluyuz, yani herhangi bir ikimizde de dominant olarak ben üste çıkayım gibi bir şey yok.”

E11, “Hafif yalan, sağdan dolanarak “bugün gideceğiz”, “yarın gideceğiz”, diyerek 2 senedir devam ediyoruz. Dolanarak bu işi sürdürmeye çalışıyoruz.”

E22, “Konuşarak, uzlaşarak, birbirimizi dinleyerek problemlerimizi çözeriz, ama dediğim gibi çok şükür pek fazla problem yaşamayız.”

E23, “Kimi zaman alttan alarak. Kimi zaman o alttan alıyor. Hani daha sonra konuşarak anlaşıyoruz tabii. (Peki bu sorunlarda çözüme kavuşturamadığımız sorunlar da oluyor mu?) olmuyor. Yani şu ana kadar olmadı. Ya o anlayış gösteriyor ya ben anlayış gösteriyorum. Bir şekilde halletmeye çalışıyoruz.”

Evli kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilen bulgularda problem odaklı başa çıkma olarak değerlendirilen temalar, “sorun olan durumun konuşulması (n=15) ve aile büyükleri ile uyarma (n=1)”dır. Görüşmeciler bu konuda şu ifadelerde bulunmuşlardır:

K11, “En son eşimin kardeşinin aşırı rahatlığı, tutarsızlığı ve eşimin kendi geçiminden önce onun (kardeşinin) borçlarını ödemeyi düşünüyor olması, beni çok sınırlendirdi. “Bu şekilde davrandığın zaman kardeşin hiçbir zaman sorumluluk sahibi olamayacak”, dedim ve anlamsız birçok şey söyledi. Ben de “git kardeşinle kal o zaman”, dedim gitti. Akşam daha anlayışlı bir şekilde konuşup hallettik.”

K26, “Sinirli olmazsa sorunları konuşarak çözeriz. Eşim sakinleşince içimdekileri söylemeyi tercih ederim.”

K19, “Konuşuyorum, dinlemiyorsa “şşş ben buradayım”, gibi tepkiler veriyorum. Çok sabrımı zorluyorsa bağırırım. O küserdi, artık o da küsmüyor. “Büyüklere anlatırım”, dersem çok etkili oluyor.”

Evli kadınlar sorun olduğunda sorun olan durumu karşı tarafa anlatarak sorunu çözmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Sorunun konuşulması etkili olmazsa aile büyükleri ile uyarı da bulunarak kocalarını sorunun çözümü konusunda harekete geçirmeye çalıştıklarını ifade edenler de bulunmaktadır. Evli erkekler yapılan görüşmelerde sorun olduğunda sorunun konuşulduğu ve sorunun hemen çözülmesinin mümkün olmadığı bilindiği için çözümü zamana bırakma, zaman içinde çözülmesini bekleme şeklinde bir uygulamayla sağlamaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. Burada zamana bırakma ifadesi, pasif bir şekilde değil aktif bir şekilde çözüm için ne yapılması gerekiyorsa onu gerçekleştirme yolunda adım atarak çözümü sağlamayı, ifade etmektedir. Benzer şekilde evli erkekler, sorun olduğunda tartışma yaşandığını, herkesin sorun olan durumla ilgili düşüncesi neyse söylediğini ve sonrasında bir gün kadar arada bir soğukluk oluştuğunu, ancak sonrasında ev içindeki normal günlük işler aracılığıyla iletişimin devam ettiğini, ifade etmektedirler. İletişimin devam etmesi süreç içinde aradaki soğukluğu yok edip tekrar eşler arasında normal hale dönüşü, sağlamaktadır.

Evli erkekler, sorunlarda sorunun üzerinden zaman geçmesinin problemin kalkmasında etkili olduğuna, dikkat çekmektedirler. Sorun olduğunda konuşmak yerine sorunun çözümü zamana bırakılmaktadır. Sorun olduğunda verilen ilk tepki zaman içerisinde yumuşamakta ve eşlerin soruna ilişkin birbirlerini anlamalarına katkı sağlayarak sorunun çözümünü kolaylaştırmaktadır. Evli erkekler eşleriyle aralarında sorun olan durumlar için dostlara, yakınlarla danışıp fikir alışverişinde bulunma sonucunda bir karar vererek sorunun çözümünü sağlamaya çalıştıklarını, ifade etmektedirler. Bu şekilde farklı çözüm yöntemlerinden hangisine karar verilirse o yönde sorunun çözümüne, karar verilmektedir. Evli erkekler sorun olan durumların çözümünde o an için uygun seçenek neyse onu değerlendirerek uygun bir alternatifle başa çıkmaya çalışmaktadırlar. Sorun olan durumda sorunun oluşumundaki sorumluluğu kabul edip karşı tarafa hak verme, eşler arasında sorun oluşmasını önlemektedir.

Evli erkeklerden karısıyla yaşadığı sorunlarda telafisi mümkün olan durumlarda tek taraflı çözüm arayışında olduğunu ifade edenlerle sorun çözümünde susma, konuşma, uzlaşma, alttan alma gibi duruma göre değişen başa çıkma yöntemlerini kullandıklarını ifade edenler de

bulunmaktadır. Genel olarak bakıldığında sorun olan duruma göre kullanılan başa çıkma yöntemleri, farklılaşmaktadır.

2.2.2. Duygu odaklı başa çıkma

Duygu odaklı başa çıkma, bireyin yaşadığı sorunun kendisinde bıraktığı etkiyle duygusal olarak başa çıkmaya çalışmasıdır. Birey, bu durumda yalnız kalma, içine kapanma, duygusal destek arama gibi yöntemlerle sorunun etkisiyle başa çıkmaya çalışır. Evli erkeklerle yapılan görüşmelerden elde edilen bulgularda sorun olan durumla başa çıkma yöntemi olarak duygu odaklı başa çıkma kategorisinde değerlendirilen temalar, “kabullenme (n=5), sorunu rafa kaldırma-üzerini kapatma (n=1), alttan alma (n=1)” yöntemleridir.

E26, “Kinci olmamak lazım, sevmiyorum kinciliği. Küsmeyi de sevmiyorum. Karşıdakini anlayarak, alttan alarak, anlatarak çözmeye çalışıyorum. Olayı akışına bırakıyorum.”

E20, “Birincisi, önce iletişim yolunu denerim. Anlamaya çalışırım. Normal bir eş gibi kendi savımı ortaya koyup onunla en doğruyu bulmak için konuşur, tartışırım. Fakat eşimin o meselede sağlıklı olmayan görüşe gittiğini görünce olduğu gibi kabul etme şeklinde, çözerim.”

E17, “Zaten hayatın kendisi etki tepkiden oluşur. Davranış bilimlerinde bu zaten böyledir. Dolayısıyla eşiniz size bir şey söylediğinde konuşmasanız da sessiz kalsanız da ne bileyim, bağırsanız da çağırırsanız da bunların hepsi zaten kendi içerisinde bir tepkidir, ama (Sizin tepkiniz?) dolayısıyla tepkisiz bir şey olmuyor. Yani hani 11 yıllık bir yaşantıdan bahsediyoruz. Artık birçok şey rutine bindi. Alışılmışlıklar var yani. Biliyorum ki ben bir durumla alakalı tartışmayı çıkarırsam girersem biliyorum ki orada üzüleceğiz. Ben de üzüleceğim, eşim de üzülecek, aynı şey senin için de geçerli o konuyu kapatalım diyoruz mesela. Bunu çok yapıyoruz.”

Evli kadınlarla yapılan görüşmelerde sorun olan durumla başa çıkma yöntemi olarak duygu odaklı başa çıkma kategorisinde değerlendirilen temalar “alttan alma (n=9) ve kabullenme (n=6)”dir.

K12, “Genelde ben alttan alırım. Eşim susar, “sen konuşuyorsun ya bana gerek yok”, der, susar, küser. Ertesi gün ben alttan alırım barışırız.”

K16, “Büyük bir sorun olmadı. Benim alttan alma huyum olduğu için bazı konularda. Genelde toleranslıyım. Karşı tarafta beni anlar.”

K17, “Eşimle yaşadığım sorunları genelde alttan alarak aşıyorum. Genelde alttan alıyorum bazen bağıriyorum bazen de o bağırır bazen de ikimizde susarız.”

Evli kadınlar sorun olan durumlarda alttan alarak eşlerine karşı toleranslı davranarak sorun olan durumla başa çıkmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Ayrıca evlilikte sorunların olabileceğinin kabul edilmesi, sorunların büyütülmemesi ve alttan almak gibi bir yaklaşımı ortaya çıkarmakta ve sorunun üzerinin kapatılmasına, sebep olmaktadır. Evli erkeklerden sorunların çözümü konusunda zaman içinde eşlerin birbirini tanımasıyla eşin olumlu veya olumsuz yönlerini kabullenme gibi bir sürecin yaşandığını ve çok büyük bir sorun olmadıkça genelde kabullenme yöntemiyle sorunla başa çıkmaya çalıştıklarını ifade edenler bulunmaktadır. Evli erkeklerden sorun çözümünde alttan alarak ve sonrasında konuşmayı deneyerek sorunla başa çıkmaya çalıştıklarını ifade edenler de bulunmaktadır. Görüşmecilerin

anlattıklarına göre zamanla eşlerin birbirini tanınması, sorun olan duruma verilebilecek tepkilerin önceden tahmin edilebilmesini sağlamakta ve bu durum verilen tepkiye karşı, alttan alma gibi bir yaklaşımın geliştirilmesini, sağlamaktadır. Evli erkekler yapılan görüşmelerde sorun olan durumla o sorunu süresiz, konuşma gündeminden uzak tutma yoluyla, üzerini kapatarak başa çıkmaya çalıştıklarını da ifade etmektedir. Sorun olan durum konuşulduğunda bir anlaşmaya varılacak olmaması, o sorunun üzerinin kapatılması ve süresiz, ev içi gündemden kaldırılarak bir daha açılmaması gibi bir süreci beraberinde getirmektedir.

2.2.3. Değerlendirme odaklı başa çıkma

Değerlendirme odaklı başa çıkma bireyin, sorun çözümünde sorunun artıları eksileri şeklinde bir değerlendirme yaparak ona göre çözüm süreci takip etmesini, içerir. Evli bireylerle yapılan görüşmelerden elde edilen bulgularda sorunlarla başa çıkma yöntemi olarak değerlendirme odaklı başa çıkma kategorisinde değerlendirilen temalar, “anlamlandırarak kabullenme (E-n=3, K-n=1)), yalnız kalmak (n=1)” çözüm yöntemleridir.

E13, “Ben bu noktada da artık pes diyorum. Bu normal bir akılla bunun yapılmayacağını bildiğim için bunu bir rahatsızlık ve hastalık olarak kabul edince kabulleniyorum ve rahatlıyorum.”

E18, “Şimdilerde biraz daha şey yapıyoruz, zaman veriyoruz. Şimdi hepsini gözümün önüne getirmeye çalışıyorum da şimdilerde birbirimize kızsak da olayı şey yapıyoruz. Olayın üstünü örtüyoruz, devam ettiriyoruz. (Kabulleniyor musunuz?) Yani kabulleniyoruz ama hemen kabullenme değil de biraz kafamızda mantıklı iyi bir şeye oturtmaya çalışıyoruz. Belki de açıklama, kendi kendimize açıklama getirmeye çalışıyoruz galiba muhtemelen ama. (O şey devam ediyor mu? Çözülemeyen şey?) çözülmeyen şeyin bir süre sonra çözülüyor, yani çözümsüz kalmıyor ama böyle bir dönem bir sessizlik, yani evet olayın büyüklüğüne göre çok önemli ya da önemsiz oluşuna göre bir normal hayatımıza devam etmek ile birlikte onu belki kafamızda gerekçelendirme, belki bir açıklama bulup ondan sonra kabulleniyoruz.”

K3, “Ne yani o kızsak bile surat assa, bağırssa bile onu önemsememeye çalıştım, kafaya takmamaya çalıştım. Onun bir hastalığı gibi düşündüm.”

E19, “Ben yalnız kalmakla çözmeye çalışırım. Yalnız kalırım, belli bir süre. Belli bir süre sessiz yerlere giderim. Sahile giderim, veyahut da arabama biner tek başıma gider bir ormanda olayı bir değerlendiririm.”

Evli erkekler ve kadınlar çözümsüz olan konularda benzer şekilde sorun olan duruma ilişkin zihinlerinde bir anlamlandırma yaparak başa çıkmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. Sorun olan durum ya karşıdaki kişinin bir hastalığı olarak anlamlandırılmakta ya da karşıdaki kişinin değişmeyen bir özelliği olarak gerekçelendirilerek kabullenme durumuna, gidilmektedir. Evli erkeklerden sorun olan durumlarda yalnız kalarak sorun olan durumu değerlendirerek sorunla başa çıkmaya çalıştığını ifade edenler de bulunmaktadır. Yalnız kalarak sessiz, sakin bir ortamda sorun olan durumun zihinde analiz edilmeye ve sorunla başa çıkılmaya çalışılmaktadır.

3. Tartışma

Çalışma grubu demografik özellikler açısından değerlendirildiğinde erkeklerin büyük çoğunluğu (n=23) lisans ve lisansüstü eğitim düzeyindedir. Kadınlarda ise çoğunluk lise (n=10) ve lisans/lisansüstü (n=12) düzeydedir. Cinsiyet açısından bakıldığında erkek ve kadınlarda başa çıkma konusunda en çok tercih edilen yöntem problem odaklı başa çıkma yöntemi olmuştur. Bu durumun oluşmasında erkek ve kadınlarda görüşmeci çoğunluğunun eğitim düzeyinin yüksek olması etkili olmuş olabilir. Sorunlar incelendiğinde genel itibarıyla aile içinde eşlerin birbirleri veya aileleri ile yaşamış oldukları sorunlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla eşlerin çabaları ile ortadan kalkabilecek veya ailelerin dikkat etmeleri ile ortadan kalkabilecek nitelikte sorunlardır.

Evlilik süresine göre çalışma grubu değerlendirildiğinde çalışma grubundaki kişiler, en az beş yıl evli olmak üzere süre açısından farklı sürelerle evliliği deneyimlemişlerdir. TÜİK tarafından yapılan araştırmaya göre evliliğin ilk beş yılı, boşanma açısından kritik bir dönemdir. Boşanmaların yüzde 35,3'ü evliliğin ilk beş yılı içinde gerçekleşmektedir.¹⁸ Sorunların çözümü ev içinde uyumu ve doyumunu artıran bir faktördür. Çalışma grubunda problem odaklı başa çıkmanın çok tercih edilmesi, eşlerin evlilikten aldıkları doyumunu artıran bir durum olarak çalışma grubundaki kişilerin evliliğinin uzun sürmesinde etkili olmuş olabilir. Evlilik yaşına göre çalışma grubu değerlendirildiğinde hem erkekler hem de kadınlar için büyük çoğunluk 21-25 yaş aralığında evlenmiştir. Bu yaş aralığı genellikle bireylerin üniversiteden mezun olup bir işe girdikleri ve hayatlarını sürdürme konusunda bağımsızlığa kavuştukları dönemi kapsamaktadır.

Çalışma grubundan elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde eşlerin daha çok birbirlerinin kişisel özelliklerinden kaynaklı, yani içsel nedenlerle sorun yaşadıkları tespit edilmiştir. Kadınların erkekler için evlilik sonrası sorun olarak ifade ettikleri temalarda, erkeğin, iş veya başka sebeplerle eş veya çocuklara ilgiyi azaltma, evin geçimi ile ilgilenmeme gibi ev içinde üstlenmesi gereken sorumlulukları yeterince almaması veya alamaması nedeni ile sorunlar yaşandığı tespit edilmiştir. Erkeklerin kadınlar için sorun olarak ifade ettikleri temalarda ise eş, çocuklar veya aile büyüklerine yönelik ses yükseltme, anlayışlı olmama gibi tavır ve hareketlerden kaynaklı sorunlar yaşandığı tespit edilmiştir.

Sosyal rol teorisine göre evlilik sonrası süreçte sorun olarak görülen durumlara bakıldığında, temelde gelenek veya toplum tarafından belirlenmiş olan gelin, damat, kaynana, anne, baba, eş vb. rollerinin gerektirdiği davranış kalıplarını bireylerin, ilişkilere tam olarak yansıtamama veya yansıtamamasının açtığı sorun alanları, dikkat çekmektedir. Evlilik sonrası kadınlar tarafından erkekler için bahsedilen sorunlar; erkek olarak bir kocanın koca rolünün gerektirdiği kadına, çocuklara, aileye ilgi göstermek gibi sorumlulukların yerine getirilemeyişinin yol açtığı sorunlardır. Kadınlar için erkekler tarafından gündeme getirilen sorunlar da benzer şekilde kadının sorumluluk alanında değerlendirilen konulardaki eksikliklerinden kaynaklı görülmektedir. Dolayısıyla erkek ve kadın olarak evli bireylerin ve ailelerinin evlilik süreci ve sonrasında bu birliktelikten doğan kayın valide, kayın baba, Karı-koca gibi rollerindeki uyumsuzluklar çatışma çıkarabilme potansiyeline sahip görünmektedir.

¹⁸ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Evllenme ve Boşanma İstatistikleri 2020-2021" (Erişim 13 Haziran 2024).

Araştırmada cinsiyet rollerine ilişkin bulguların yanında gerçekleştirilen görüşmelerde dikkat çeken diğer bir husus, sorun olan durumların biraz çaba ile üstesinden gelinebilecek şekilde olmasıdır. Boşanan bireylerin boşanmalarına sebep olan durumlarla karşılaştırıldığında evliliği devam eden bireylerin evliliklerinin uzun sürmesinde etkili olan konulardan birinin, görüşme yapılan bireylerin boşanma yaşamış bireylerin deneyimledikleri sorunlarla karşılaşmamış olmaları olabilir. Evli bireyler boşanan bireylerin karşılaştıkları bazı sorunlarla karşılaşmalar bile bu sorunun çiftler arasında boşanmaya neden olacak kadar büyük bir sonucu yol açmamış olması da evliliğin uzun sürmesinde etkili olabilir.

TÜİK tarafından Türkiye’de yaşayan bireylerin boşanma nedenlerine yönelik yapılan araştırmada 2012-2016 yılları arasında “geçimsizlik, terk, akıl hastalığı, zina, cürüm ve haysiyetsizlik, diğer nedenler” gibi sebeplerle evli bireylerin boşandıkları tespit edilmiştir.¹⁹ Ayrıca Aile ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü tarafından yapılan araştırmada cinsiyete göre “sorumsuz ve ilgisiz davranma” erkeklerde %40 kadınlarda ise %61 ile birinci sırada boşanma nedeni olarak yer almıştır. Cinsiyete göre erkeklerde “kadının ailesinin müdahalesi” %24, “kadının ailelere karşı saygısız davranışı” %24 oranında “sorumsuz ve ilgisiz davranma” dan sonra boşanma nedeni olarak yer almıştır. Kadınlarda ise evin “ekonomik açıdan geçimini sağlayamama” %42, “dayak/kötü muamele” %36 oranında boşanma nedeni olarak tespit edilmiştir.²⁰

TÜİK tarafından yapılan araştırmadaki sorunlara bu çalışmada yapılmış olan görüşmelerde değinenler olmamıştır. Aile ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü tarafından yapılan araştırmalarda boşanma nedeni olarak ifade edilen durumlardan “sorumsuz ve ilgisiz davranma” kadınlar tarafından çatışma nedeni olarak bahsedilirken, “karı ve kocanın ailesinin müdahalesi” hem erkek hem kadınlar tarafından, “kadının kocanın ailesine karşı saygısız davranışı” erkekler tarafından çatışma nedeni olarak gündeme getirilmiştir. Ancak karşılaşılan bu sorunlara rağmen görüşme yapılan evli bireyler evliliklerinin devamını sağlamayı, başarabilmişlerdir.

Araştırmanın sonuçları cinsiyet ve başa çıkma yöntemi bağlamında değerlendirildiğinde olumlu çatışma çözme stili olarak değerlendirilen problem odaklı başa çıkma yönteminin evli erkek ve kadınlar tarafından benzer oranda tercih edildiği söylenebilir. Alttan alma çözüm yöntemi, duygu odaklı başa çıkma yöntemi olarak kadınlar tarafından çatışmalarda erkeklere göre daha fazla tercih edilmiştir. Evlilikte kullanılan başa çıkma yöntemlerine ilişkin literatürde yer alan bulgulara bakıldığında Bıykoğlu tarafından yapılan araştırmada kendilerine yönelik mükemmeliyetçi karakter özelliklerine sahip evli bireyler ile problem odaklı başa çıkma yöntemini karşılaştıkları zorluklarda daha çok tercih eden evli bireylerin, “evlilik uyumları” daha yüksek çıkmıştır.²¹ Taşköprü tarafından gerçekleştirilen araştırmada problem çözme

¹⁹ Murat Binay, “Türkiye’de Boşanma Nedenlerinin Analizi ve Alternatif Uyuşmazlık Yöntemleri”, *Ombudsman Akademik* 5/9 (31 Aralık 2018), 237-267.

²⁰ T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2016” (Erişim 12 Haziran 2024).

²¹ Elit Bilge Bıykoğlu, Evlilik Uyumunun Mükemmeliyetçilik Özellikleri, Stresle Başa Çıkma Stratejileri ve Cinsiyet Açısından İncelenmesi (Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

becerileri ile evlilik doyumu arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir.²² Aslan ve Güzel tarafından gerçekleştirilen araştırmada problem odaklı başa çıkma yöntemi ile duygusal tükenme arasında negatif yönlü ilişki tespit edilmiştir.²³ Karakaş ve Koç tarafından gerçekleştirilen araştırmada yaş ve cinsiyet gibi çeşitli değişkenlere göre bireylerin içinde buldukları şartlarda en uygun dini başa çıkma yöntemi ne ise onu tercih ettikleri tespit edilmiştir.²⁴ Eryücel tarafından gerçekleştirilen araştırmada olumsuz dini başa çıkmanın çatışma çözümü üzerinde etkisinin olmadığı ve olumsuz neticeler ortaya çıkardığı tespit edilmiştir.²⁵ Ayten tarafından gerçekleştirilen araştırmada karşılaşılan problemler durumların zorluğuna göre bireylerin dini başa çıkma yöntemini tercihlerinin arttığı, tespit edilmiştir.²⁶ Bu çalışmada görüşmeciler yaşadıkları sorunlar bağlamında sorun çözümüne dair herhangi bir dini atıfta bulunmamışlardır. Bulgularla ilgili sınıflandırmada dini başa çıkmanın olmamasının nedeni de ortaya çıkan bu sonuçtur. Bireylerin günlük yaşamda ortaya çıkan zorlayıcı nitelikte olmayan sorunlarda küresel başa çıkma yöntemlerini tercih etmesi literatürde yer alan çalışmalarla uyumlu bir sonuçtur. Üstte yer alan araştırma sonuçları ile bu çalışmanın sonucu paralellik arz etmektedir.

Araştırmada erkek ve kadınların problem odaklı çatışma çözme yöntemini daha çok kullandıkları tespit edilmiştir. Literatürde kontrol edilebilir durumlarda, problem odaklı baş etmenin özellikle duygusal odaklı baş etmeden daha etkin olduğu belirtilirken, kontrol edilemeyen durumlarda duygusal odaklı baş etmenin daha etkin olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Yukarıda yer alan araştırmalarda problem odaklı başa çıkma yöntemi ile evlilik uyumu arasında pozitif yönlü ilişkinin olduğuna değinilmiştir. Dolayısıyla görüşme yaptığımız kişilerin evliliklerinin uzun sürmüş olmasında evlilik uyumlarının yüksek olması, yaşadıkları çatışmalarda sorunu aktif bir şekilde üzerine giderek çözmeye çalışmaları etkili olmuş olabilir.

Kadınlarda erkeklere göre duygu odaklı başa çıkma yönteminin daha fazla tercih edilmesi, duygu odaklı başa çıkma ile stres arasındaki bağ düşünüldüğünde evli kadınların sağlıkları açısından sorunlu durumlar ortaya çıkarabilir. Kaçınma başa çıkma ile evlilik uyumu arasındaki olumsuz durum düşünüldüğünde erkekler tarafından sorunlu durumların çözümünün zamana bırakılması, kaçınma davranışı olarak erkeklerin uyumları üzerinde olumsuz etki bırakabilir. Görüşmeciler kendi kontrolleri dahilinde olan günlük durumlar için dini bir referans noktası olarak ifade etmemişlerdir. Karşılaşılan durumların niteliği, zorluk derecesi bireylerin dini başa çıkmada referans almalarını etkilemektedir. Kontrol edilebilir durumlarda bireylerin problem odaklı başa çıkmayı tercihleri de bu durumu desteklemektedir.

²² Merve Taşköprü, Evlilik Doyumu ile Problem Çözme Becerileri, Stresle Başa Çıkma ve Evlilik Süresi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, 2013).

²³ Şebnem Aslan-Şerife Güzel, "Duygusal Zeka, Problem Odaklı Stresle Başa Çıkma, İyileşme ve Duygusal Tükenme İlişkileri", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 16/31 (2018), 59-82.

²⁴ Ahmet Canan Karakaş-Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.

²⁵ Sema Eryücel, "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (26 Ekim 2013), 251-271.

²⁶ Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

²⁷ Heather Littleton vd., "Trauma Coping Strategies and Psychological Distress: A Meta-Analysis", *Journal of Traumatic Stress* 20/6 (Aralık 2007), 977-988.

Sonuç

Araştırma temelde üç soru üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu sorulardan birincisi, evli bireylerin evlilik sürecinde yaşamış oldukları çatışma çıkarır nitelikteki sorunların neler olduğudur. Araştırmadan çıkan sonuca göre evli bireylerle yapılan görüşmelerde üç kategori özelinde sorunlar yaşandığı tespit edilmiştir. Bu sorunlar “sorumluluk kaynaklı nedenler”, “davranış-tutum kaynaklı nedenler” ve “sosyo-psikolojik nedenler”dir. Bu kategoriler altında yer alan sorunlar incelendiğinde genel itibariyle bireylerin çabaları ile aşılabilecek sorunlar olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada yer alan ikinci soru, evli bireylerin yaşadıkları çatışmalarla nasıl başa çıkmaya çalıştıklarıdır.

Araştırmadan çıkan sonuca göre evli bireylerin yaşadıkları çatışmalarda literatürde yer alan Lazarus ve Folkman gibi araştırmacıların tespit etmiş oldukları başa çıkma yöntemlerine başvurdukları tespit edilmiştir. Bu bağlamda görüşmecilerin çatışma çözümünde kullandıkları yöntemler “problem odaklı başa çıkma”, “duygu odaklı başa çıkma” ve “değerlendirme odaklı başa çıkma” kategorileri altında toplanmıştır. Çalışma grubunda en çok tercih edilen yöntem problem başa çıkma yöntemi, olmuştur. Araştırmada yer alan üçüncü soru, evli bireylerin çatışma çözümünde dinden yararlanma durumlarının ne olduğudur. Araştırmadan çıkan sonuca göre evli bireyler genel itibariyle günlük çatışmalarında başa çıkma olarak dine herhangi bir atıf yapmamışlardır. Bunun sebebi yaşanan sorunların ağır, insanların başa çıkmada zorlanabilecekleri nitelikte sorunlar olamaması olabilir.

Araştırma evlilik sürecindeki yaşanan sorunların çözülebilecek nitelikte sorunlar olduğunu göstermiştir. Bu sorunların aşılamaması evlilik içinde çatışmalara neden olmaktadır. Evli bireylere özellikle evlilik başlangıcında ve sonrası süreçte zaman zaman çatışma çözüm yöntemleri anlamında seminerler, bilgilendirici toplantılar yapılması evli bireylerin yaşamlarını kolaylaştırması anlamında güzel sonuçlar ortaya çıkarabilir. Araştırmada evli bireylerin günlük yaşamlarında başa çıkma anlamında dine referans yapmadıkları tespit edilmiştir. Halbuki din, insanların günlük yaşamlarındaki işlerine kadar pek çok konuda insanlara yol gösteren zengin bir kaynaktır. Dinin insanların yaşamlarına katacağı zenginlikler, çatışma çözümü konusunda dinin sunduğu bakış açısı, çeşitli program veya film, dizi vb. yayın organları aracılığıyla insanlara sunulsa insanların hayatında güzel farkındalıklar oluşturabilir.

Kaynakça | References

- Altuntaş, Serkan-Durmuş, Emine. "Evlilikte Problem Çözmeyi Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (15 Ocak 2018), 321-331.
- Arvas, Fatma Balcı-Hökekleli, Hayati. "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (11 Aralık 2017), 129-160.
- Aslan, Şebnem-Güzel, Şerife. "Duygusal Zeka, Problem Odaklı Stresle Başa Çıkma, İyileşme ve Duygusal Tükenme İlişkileri". *Yönetim Bilimleri Dergisi* 16/31 (2018), 59-82.
- Ayten, Ali. *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.
- Batık, Meryem Vural-Kalkan, Melek. "Evlilikte Algılanan Sorun Çözme Becerileri ve Evlilik Doyumu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (04 Aralık 2017), 2630-2646.
- Bıykoğlu, Elit Bilge. *Evlilik Uyumunun Mükemmeliyetçilik Özellikleri, Stresle Başa Çıkma Stratejileri ve Cinsiyet Açısından İncelenmesi*. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Binay, Murat. "Türkiye'de Boşanma Nedenlerinin Analizi ve Alternatif Uyumazlık Yöntemleri". *Ombudsman Akademik* 5/9 (31 Aralık 2018), 237-267.
- Corbin, Juliet M.-Strauss, Anselm. "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria". *Qualitative Sociology* 13/1 (1990), 3-21.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Approaches*. London: Sage Publications, 2007.
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (26 Ekim 2013), 251-271.
- Eshleman, J. Ross. *The family: An introduction*. Boston: Allyn and Bacon., 3. Basım, 1981.
- Fincham, Frank D. "Marital conflict: Correlates, structure, and context". *Current Directions in Psychological Science* 12 (2003), 23-27. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.01215>
- Folkman, Susan. "Stress, Coping, and Hope". *Psycho-Oncology* 19/9 (2010), 901-908.
- Karakaş, Ahmet Canan-Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.
- Lazarus, Richard S.-Folkman, Susan. *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer Publishing Company, 1st edition., 1984.
- Littleton, Heather vd. "Trauma Coping Strategies and Psychological Distress: A Meta-Analysis". *Journal of Traumatic Stress* 20/6 (Aralık 2007), 977-988.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (Nisan 2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1)
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.
- Parlar, Hanifi-Akgün, Şükran. "Evlilikte Bilinçli Farkındalık, Evlilik Doyumu ve Problem Çözme Becerileri İlişkilerinin İncelenmesi". *Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi* 1/1 (01 Haziran 2018), 11-21.
- Sprey, Jetse. "Conflict Theory and the Study of Marriage and the Family". *Contemporary Theories About the Family: Research-Based Theories*. Edited by Wesley R. Burr ... [et AL.].

https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Conflict+theory+and+the+study+of+marriage+and+the+family&author=Sprey%2C+J.&publication_year=1979.

Taşköprü, Merve. Evlilik Doyumu ile Problem Çözme Becerileri, Stresle Başa Çıkma ve Evlilik Süresi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2016" (Erişim 12 Haziran 2024).

<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2016-24646>.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Evlenme ve Boşanma İstatistikleri- 2020-2021" (Erişim 13 Haziran 2024).

<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Boşanma-Istatistikleri-2020-37211>.

Weiner, Assaf vd. "High-Resolution Chromatin Dynamics during a Yeast Stress Response". *Molecular Cell* 58/2 (16 Nisan 2015), 371-386.

Wong-McDonald, Ana-Gorsuch, Richard. "Surrender to God: An Additional Coping Style?" *Journal of Psychology and Theology* 28 (11 Ekim 2012), 149-161.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.



Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi

Yılmaz Arı

[0000-0003-4529-7162 | yilmaz.ari@ogu.edu.tr](mailto:yilmaz.ari@ogu.edu.tr)

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Öz

Filistin üzerindeki İsrail varlığı, tarihsel bağlamda birçok akademik çalışmada kolonyal ve işgalci bir devlet olarak nitelendirilmektedir. Siyonist hareket, yerli Filistin halkını zorla göç ettirerek, tartışmalı bir toprak parçası üzerinde İsrail devleti kurulmasını sağlamıştır. Coğrafi anlamda belirli bir "İsrail" bölgesi bulunmamakla birlikte, bu isim altında ulus-devlet niteliğinde bir yapı oluşturulmuştur. Bu sürecin önemli taşlarından biri, 1917'de İngiltere tarafından imzalanan Balfour Deklarasyonu'dur; bu deklarasyon, Yahudilere uluslararası düzeyde bir vatan sağlama projesini temsil etmektedir. İsrail-Filistin sorunu, askeri çatışmalar ve toprak taleplerinin ötesinde, derin sosyal, kültürel ve psikolojik dinamiklere sahip bir meseledir. Bu çatışma, iki halk arasında yerleşik olan kimlik, kültür ve tarih anlayışlarının bir yansımasıdır. Sosyolojik perspektiften bakıldığında, bu sorun tarihsel travmalar, kolektif bellek, kimlik inşası ve güç dinamikleri çerçevesinde derin analizlerle incelenmeyi gerektiren bir konudur. İsrail, 1948'deki kuruluşu ile birlikte ulusal kimliğini pekiştirme, güvenlik kaygıları ve tarihsel Yahudi travmalarının üstesinden gelme çabası içindedir. Filistin topraklarının işgali, güvenliğin sağlanması için bir araç olarak görülmekte ve bu durum İsrail toplumunda geniş bir destek bulmaktadır. Ancak, bu yaklaşım, Filistinlilerin kendi kimliklerini ve ulusal haklarını savunma kavramları üzerinde derin etkiler yaratmaktadır. Filistinliler, tarihi ve kültürel bağlarının olduğu topraklarda bağımsız bir devlet kurma hakkını savunarak ulusal kimliklerini pekiştirmeye çalışmaktadır. Toprak talepleri, sadece fiziki bir mücadele değil, aynı zamanda kimlikler üzerinde bir savaş hâlini almıştır. Filistin halkı işgal altındaki topraklarda varlıklarını sürdürme çabası içindeyken, İsrail bu işgali ulusal güvenliğini koruma çabası olarak görmektedir ve geniş bir toplumsal destek bulmaktadır. Her ikisi de kendi meşruiyet iddiasını savunmakta ve bu durum anlayış ve uzlaşmanın önünde engel oluşturmaktadır. Güven eksikliği, bu çatışmanın çözüm sürecinde önemli bir engel teşkil etmektedir. Her iki taraf da birbirlerine karşı derin bir güvensizlik beslemekte, bu da barış sürecini karmaşık hale getirmektedir. Güvensizliğin ardında yatan tarihsel travmalar ve şüpheler, barış için gereken diyalog ve iş birliğini zorlaştırmaktadır. Uluslararası toplumun rolü, bu karmaşık sorunun çözümünde kritik öneme sahiptir. Ancak, uluslararası aktörlerin güç dinamikleri ve tarafların uluslararası destek arayışları durumu daha karmaşık hale getirmiştir. Bölgesel aktörlerin de bu durumu etkilemesi gerçektir; bazı Arap ülkeleri, Filistin davasını ulusal çıkarları doğrultusunda kullanarak durumu karmaşıklaştırmıştır. İsrail-Filistin sorununun çözümü, sadece siyasi değil, aynı zamanda sosyal ve psikolojik dinamiklerin de çözülmesi beklediği bir sorundur. Tarafların birbirlerini anlaması, tarihsel travmalarını tanınması ve kolektif kimlik anlayışlarını gözden geçirmesi, kalıcı bir barış için atılması gereken adımlardır. Uluslararası toplumun aktif ve yapıcı rol üstlenmesi ve bölgesel aktörlerin de katkıda bulunması, toprak üzerindeki değil, kalplerde ve zihinlerde bir uzlaşma sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Çalışmanın amacı, İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesi ve 2006 yılından bu yana Gazze'yi abluka almasını incelemektir. Özellikle 7 Ekim 2023 tarihinde başlayan ve insanlık suçları dalgası olarak adlandırılan dönemin arka planı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İsrail'in, Filistinli direnişçi gruplar tarafından gerçekleştirilen saldırılar sonucunda 1.400'den fazla sivilin hayatını kaybettiği iddiaları, geniş kapsamlı bir devlet terörü uygulaması için gerekçe olarak sunulmuştur. Saldırıları sırasında sivil altyapı, sağlık merkezleri, ibadet yerleri, okullar, mülteci kampları ve ambulans konvoyları hedef alınmıştır. 28 Mayıs 2024 itibarıyla, saldırılar sonucunda toplamda 40.000'e yakın bir can

kayıbı yaşanmış ve bu ölümler arasında kadınlar ile çocukların oranı oldukça yüksek olduğu görülmüştür. Bu çalışma, din sosyolojisi, dinler tarihi ve ilgili disiplinlerin bir araya gelerek sunduğu çok boyutlu perspektiflerden yararlanarak, İsrail'in işgalci politikalarının ve bölgedeki tarihsel dinamiklerin derinlemesine incelenmesini amaçlamaktadır. Bu disiplinler arası yaklaşım, dinlerin toplumsal etkilerini ve tarihsel süreçlerini anlamak için kapsamlı bir literatür taraması ve medya analizi ile desteklenerek, konunun sosyal ve kültürel bağlarını daha net bir şekilde ortaya koymayı hedefler. Sonuçlar, 7 Ekim 2023'te başlayan insanlık suçu dalgasının arka planını ve İsrail'in Filistinli direnişçilerin saldırılarına karşı verdiği orantısız tepkilerin sivil kayıplar üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Özellikle bu dönemde kaybedilenlerin sayısının 40.000'e yaklaşması ve bu ölümler arasındaki kadın ve çocukların oranı, çalışmanın dikkat çekici bulgularını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, İşgal, Devlet Terörü, Soykırım, İsrail, Filistin, Gazze

Atıf Bilgisi

Arı, Yılmaz. "Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 639-665. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491769>

Geliş Tarihi	29.05.2024
Kabul Tarihi	22.08.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy

Yılmaz Arı

[0000-0003-4529-7162](https://orcid.org/0000-0003-4529-7162) | yilmaz.ari@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Abstract

The Israeli presence in the Palestinian territories has been characterized as colonial and occupying by numerous academic studies within a historical context. The Zionist movement established the state of Israel on a disputed piece of land by forcibly displacing the indigenous Palestinian population. Although there is no specific geographic region known as "Israel," a nation-state structure has been created under this name. One of the critical cornerstones of this process is the Balfour Declaration signed by the United Kingdom in 1917, which represented an international project to provide a homeland for the Jewish people. The Israeli-Palestinian issue is a matter that extends beyond military conflicts and territorial claims, possessing deep social, cultural, and psychological dynamics. This conflict reflects the established identities, cultures, and historical understandings between the two peoples. From a sociological perspective, it is a subject requiring in-depth analysis within the frameworks of historical trauma, collective memory, identity formation, and power dynamics. Since its establishment in 1948, Israel has been focused on reinforcing its national identity, addressing security concerns, and overcoming historical Jewish traumas. The occupation of Palestinian territories is seen as a means to ensure security and has garnered broad support within Israeli society. However, this approach profoundly affects the Palestinian concepts of defending their identity and national rights. Palestinians strive to consolidate their national identity by advocating for the right to establish an independent state on their historically and culturally significant land. Territorial claims have thus become not only a physical struggle but also a battle over identities. While Palestinians endeavor to maintain their presence in the occupied territories, Israel views this occupation as a means to protect national security and enjoys substantial societal backing. Both sides advocate for their own legitimacy, which significantly impedes mutual understanding and reconciliation. The lack of trust remains a major obstacle in the resolution process, with both sides harboring deep mistrust that complicates the peace process. Historical traumas and suspicions exacerbate the difficulties in achieving the dialogue and cooperation necessary for peace. The role of the international community is crucial in resolving this complex issue. However, the power dynamics among international actors and the quest for international support by the parties involved have further complicated the situation. Regional actors also influence the complexity of the issue; for instance, some Arab countries have utilized the Palestinian cause to serve their national interests, which has negatively impacted the Palestinian struggle for independence. Resolving the Israeli-Palestinian conflict is not only a political issue but also one that awaits resolution of deep social and psychological dynamics. Understanding each other, acknowledging historical traumas, and reconsidering collective identity perceptions are essential steps for achieving lasting peace. The active and constructive role of the international community and the contributions of regional actors are crucial for achieving reconciliation, not only on the ground but also in hearts and minds. This study aims to examine Israel's illegal occupation of Palestinian territories and the blockade of Gaza since 2006. It will particularly focus on the background of the human rights violations wave that began on October 7, 2023. Claims that over 1,400 civilians were killed as a result of attacks by Palestinian resistance groups have been used to justify a broad state terror campaign. During the attacks, civilian infrastructure, health centers, places of worship, schools, refugee camps, and ambulance convoys were targeted. As of May 28, 2024, nearly 40,000 deaths have occurred, with a significant

proportion of women and children among the casualties. This study seeks to leverage the multifaceted perspectives offered by sociology of religion, history of religions, and other related disciplines to provide an in-depth analysis of Israel's occupation policies and the historical dynamics in the region. This interdisciplinary approach aims to elucidate the social and cultural contexts of the issue through a comprehensive literature review and media analysis. The findings will detail the background of the human rights violations wave that began on October 7, 2023, and the impact of Israel's disproportionate responses to Palestinian resistance attacks on civilian casualties, with particular emphasis on the significant number of deaths and the high proportion of women and children among them.

Keywords

Sociology of Religion, Occupation, State Terror, Genocide, Israel, Palestine, Gaza

Citation:

Arı, Yılmaz. "The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 639-665. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491769>

Date of Submission	05.29.2024
Date of Acceptance	08.22.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Yahudilerin tarihi ve dini vatanı olarak gördüğü Filistin topraklarında bir devlet kurmak amacıyla Siyonist hareket başlatılmıştır, bu hareketin sonucunda 1948'de İsrail devleti kurulmuştur. Siyonist hareket, Yahudilerin dünyanın çeşitli yerlerinde maruz kaldıkları zulüm ve soykırımdan kurtulmak ve Tanrı'nın kendilerine vaat ettiği kutsal topraklara dönüş isteğini yansıtmaktadır.¹ Siyonist hareketin bazı akımları, Yahudilerin kutsal kitapları Tevrat ve Zebur'da yer alan kehanetlere dayanarak, "İsrail'in bölgede egemen bir güç olması ve Mesih'in gelmesi için savaşması gerektiğini savunmuştur. Bu kehanetlere göre, İsrail'in son zamanlarda karşılaçağı zorluklar ve savaşlar, Tanrı'nın onları sınaması ve arındırması içindir. İsrail, bu savaşlarda zafer kazanacak ve Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak bütün dünyaya hükmedecektir. Mesih de bu savaşlardan sonra İsrail'e gelecek ve Yahudileri kurtaracaktır."² Bu kehanetler, İsrail'in savaş politikalarını etkileyen bir faktör olmuştur.³ Özellikle, İsrail yönetiminin Kudüs şehrini başkent olarak ilan etmesi, Mescid-i Aksa'yı yıkma planları, Filistin topraklarının işgal edilmesi ve orada yerleşim birimleri kurulması, bu kehanetlere dayalı bir vizyonun sonucudur. İsrail, bu eylemlerle, Tanrı'nın kendisine verdiği toprakları geri almakta⁴ ve böylelikle Mesih'in gelişine hazırlanmaktadır.⁵

Ortadoğu'da uzun yıllardır süren ve uluslararası toplumun da dikkatini çeken bir "çatışma problemi" olan İsrail sorunu ve Filistin meselesi, XIX. yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan ve Yahudi milletinin kendi tarihi vatanları olarak gördükleri Filistin topraklarına göç etmeyi hedefleyen Siyonist hareketin köklerine dayanmaktadır. Siyonist hareket, Yahudilerin dünyanın çeşitli yerlerinde karşılaştıkları ayrımcılık, zulüm ve soykırıma⁶ karşı, kendilerine ait bir devlet kurma arzusunu dile getirmiştir. Ancak, Filistin topraklarına yerleşen/yerleştirilen bu hareketin mensupları, Filistinlilerin o topraklar üzerindeki hak ve çıkarlarını dikkate almamış, bu durum bölgede sürekli bir gerilim ortamı yaratmıştır.

Filistin topraklarını elli yılı aşkın bir süredir yasadışı bir şekilde işgal eden ve 2006 yılından bu yana Gazze'yi uluslararası hukuka aykırı bir biçimde abluka altına alan İsrail Siyonist rejimi, uzun zamandır uyguladığı işgal politikalarına ek olarak, 7 Ekim 2023 tarihinden itibaren tüm dünyanın gözü önünde Filistin halkına yönelik yeni bir insanlık suçu işlemektedir. Gazze sınırından İsrail tarafına geçen, İsrail işgaline ve uyguladığı sistematik zulümlerine karşı direnimde birleşen Filistinli direnişçi örgütlerin, 7 Ekim 2023 tarihinde havadan ve karadan gerçekleştirdiği saldırılarda, çoğunluğu sivil olan 1400'ü aşkın İsrailinin hayatını kaybettiği iddiası ile İsrail, Filistin halkına karşı bugüne kadar görülmemiş bir devlet terörü uygulamaya

¹ Özcan Güngör, *İsrail'in Teo-Politik Vadedilmiş Topraklar*, (İstanbul: DBY Yayınları, 2024); Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile "İsrail- Filistin Sorunu", *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 264.

² *Kitabı Mukaddes* (Korea: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), Yeş. 2:2-4; 11:1-10; Hez. 37:21-28; Mez. 2.

³ Tarihsel olaylar ve önemli figürler aracılığıyla İsrail'in devlet olma sürecini detaylı bir biçimde ele alan çalışma için bakınız: Martin Gilbert, *Israel: A History*. (HarperCollins, (1997).

⁴ Abdurrahman Küçük, *Arz-ı Mev'ûd*, TDV İslâm Ansiklopedisi, 3. cilt, (İstanbul: 1991), 442-444.

⁵ Davut Kılıç, "Ortadoğu'nun Dini Jeopolitiği ve Günümüze Yansımaları Üzerine Bir Deneme", *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 69.

⁶ Zygmunt Bauman, *Auschwitz and Modernity: The Sociological Context of Genocide*, (Routledge, 1989); Alexander Laban Hinton, *Genocide and Globalization*, (Routledge, 2002).

başlamıştır. Bu terör eylemleri sırasında, birçok hastane, cami, kilise, sosyal tesis, elektrik, su ve iletişim kaynaklarının bombalanması, ambulans konvoylarının hedef alınması ve İsrail devletinin hiçbir savaş hukukuna uymayacağını açıkça ilan etmesi gibi vahşet sahnelerine tüm dünya tanıklık etmiştir. Gazze'de 15 Mayıs itibarıyla İsrail'in sınır tanımaz abluka ve işgal terör saldırıları sonucu hayatını kaybedenlerin sayısının, binlercesi çocuk ve kadın olmak üzere 40.000'e yaklaştığı tahmin edilmektedir. Bu makale, uluslararası toplumun vicdanında mahkûm olan İsrail işgalci Siyonist devletinin ve acımasız ırkçı rejiminin Filistin topraklarını işgali ve bölgede yaşanan olayların tarihi arka planından hareketle günümüze değin yaşanan önemli olayları konu edinmektedir.

1. Tarihi Arka Plan ve Analizler

İsrail-Filistin sorunu, siyasal ve hukuki olarak, 20. yüzyılın başından itibaren yaşanan gelişmelerle daha da karmaşıklaşmıştır. Bu gelişmeler, şu şekilde sıralanabilir:

1.1. Siyonizm: İsrail Toprakları Olarak Tanımlanan Coğrafyada Yahudi Devletinin Yeniden Kurulması Hareketi

Siyonizm, İsrail Toprakları olarak betimlenen tarihî bölgelerde asırlar sonra bir Yahudi devletinin yeniden kurulması fikriyatını savunan ve destekleyen, Yahudi nasyonalizmini temel alan ideolojik bir dinî-milliyetçilik hareketidir.⁷ Siyon/Sion sözcüğü ile anlam olarak Kudüs kentinin civarında bulunan Sion Dağı ve/veya Sion Kalesi kastedilmekte⁸ ve tüm Kudüs şehri ve İsrail Diyarı kapsayan genel bir anlam taşımaktadır.⁹

Modern Siyonizm ise XIX. Yüzyıl sonunda Doğu ve Orta Avrupa'da antisemitizmin arttığı bir dönemde ortaya çıkmış¹⁰ olup, Haskala hareketine bir tepki olarak doğmuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kontrolünde olan Filistin bölgesinde yeniden bir Yahudi devletinin kurulmasını amaçlamış/amaçlamaktadır.¹¹

1.1.1. Haskala ve Siyonizm: Yahudi Aydınlanması ve Modern Avrupa Kültürü

Haskala, Yahudi Aydınlanması manasına gelir ve Batı Avrupa'da oluşan bir harekettir. Bu hareket, Yahudiliği geliştiren ve değişen dünyanın şartlarına uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Aynı zamanda Yahudiler arasında modern Avrupa kültürünü yaymayı ve içinde buldukları toplumla bütünleşmeyi hedefler.¹²

Haskala, 1700'lü yıllarda Yahudilerin kendi kabuklarını kırarak genel Avrupa toplumunun dilini, kültürünü, bilgi birikimini ve ideallerini benimsemeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu hareket, Avrupa genelindeki Aydınlanma hareketine paralel olarak gelişti.¹³ Batı

⁷ İsmail Çorbacı, *Siyonizm'in ve Yahudiliğin Gizli Tarihi-Dünya'ya Hakim Olma Planı*, (İstanbul: Çınaraltı Yayınları, 2020).

⁸ Mesut Mezkit, "Siyonizmin Siyon Protokolleri" ile "Dünya Hakimiyeti" Düşüncesi", *Yeni Fikir Dergisi* 6/13 (December 2014), 69-92.

⁹ Sedat Kızıloğlu, "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2012), 45.

¹⁰ Furkan Şahin, *perspektif.eu*, "Antisemitizm" (Erişim 26 Mayıs 2024). Geniş bilgi için bakınız: Diren Çakmak, *Yakup'tan Binyamin'e: Antik Siyonizm'den Modern Siyonizm'e Antisemitizm*, (İstanbul: Libra Yay., 2021).

¹¹ Habip Tokgöz, "İsrail Devleti'nin Kuruluşunda Theodor Herzl ve Siyonizm", *Anasay* 1 (2017), 183-195.

¹² Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Mil ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 33-59.

¹³ Seda Özmen, *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014).

Avrupa'da başlayan Haskala hareketi, zamanla Doğu Avrupa'ya yayılmış ancak Rusya'da, II. Alexander'in katledilmesinden sonra Yahudi toplumunun olaydan sorumlu tutulup ülkede Yahudi karşıtlığının çoğalmasıyla Siyonist harekete dönüşmüştür. Siyonizm, Haskala'nın rolünü düşünce temelinde büyük ölçüde etkilemiştir. Siyonizm, Yahudi halkının tarihî yurtlarına dönüşünü savunurken, Haskala'nın modern Avrupa kültürüne entegrasyon çabaları bu hareketin temelini oluşturdu. Bu nedenle Haskala'nın, Siyonizm'in sistematik düşünce temelinde etkisi büyük olmuştur.¹⁴

Siyonizmin öncelikli hedefleri arasında İsrail topraklarında Yahudi egemenliğinin yeniden tesis edilmesi¹⁵ ve diasporadaki Yahudilerin antisemitizmden korunması yer alır. Dinî Siyonizm ise Yahudilerin dinsel kimliklerini koruyarak İsrail'e geri dönmelerini savunur.¹⁶ Bu hareket hem tarihî hem de güncel bağlamda Ortadoğu'daki siyasi ve toplumsal dinamikleri etkilemiş ve halen tartışılan bir konudur.

1.2. Birinci Dünya Savaşı, İngilizlerin Filistin İşgali, İsrail'in Kuruluşu ve İlhaklar

Filistin'in yakın tarihinde Birinci Dünya Savaşı çok önemli bir rol oynamıştır. İngiltere 1917 tarihinde Filistin'i işgal ettikten sonra, Balfour Deklarasyonu'yla¹⁷ birlikte, Filistin bölgesinde Yahudilere ait bir devlet kurulacağını dünyaya duyurmuştur. Bu nedenle, 1917 sonrasındaki dönem, Filistin'de Siyonist projesinin siyasi olarak hayata geçirildiği dönemdir. Filistin'de Arap halkın çoğunluğu oluşturmasına rağmen, bölgede kurgulanan böyle bir plan dâhilinde devlet kurma projesinin uygulanması, diploması tarihi bakımından benzersiz bir devrin başlamasına sebep olmuştur. Siyonist projenin batılı ülke yönetimleri tarafından desteklenmesi ile tebarüz eden dönem, aynı zamanda Filistinlilerin sosyal, ekonomik ve siyasi gidişatını kötüleştirmiş, coğrafya bu dönemden itibaren bitmeyen karmaşaların ve çatışmaların merkezi hâline gelmiştir. İngiltere, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'ndan ele geçirdiği Filistin topraklarını Yahudilerin ulusal yurdu olarak niteleyen Balfour Deklarasyonu'nu (1917) yayınlarken Siyonist hareketi desteklemiş ve Filistinlilerin haklarını göz ardı etmiştir.¹⁸

¹⁴ Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", 33-59.

¹⁵ Canan Seyfeli-Hüseyin Akdemir, "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı." *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240-262.

¹⁶ Abdulvehap Ballı-Ali Fuat Gökçe, "Yahudi göçleri ve Yahudi Kimliğinin Oluşumu." *İletişim ve Diplomasi* 5 (2021), 57-80.

¹⁷ Balfour Deklarasyonu, Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere'nin Filistin'de bir Yahudi devleti kurulmasını destekleyen bir bildiridir. "İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Balfour, 2 Kasım 1917'de Siyonist lider Lord Rothschild'e bir mektup göndererek, İngiliz hükümetinin Yahudi halkı için Filistin'de ulusal bir yurt kurulmasını uygun karşıladığını ve bu amaç için her türlü kolaylığı sağlayacağını bildirmiştir. Bu mektup, Filistin'de yaşayan Arapların haklarını ihmal eden ve Siyonist hareketi teşvik eden bir belge olarak eleştirilmiştir. Balfour Deklarasyonu, Filistin'de bir Yahudi devleti kurulması yolunda atılan en büyük adımlardan biri olmuş ve bugüne kadar süren İsrail-Filistin sorununun temelini oluşturmuştur." Geniş bilgi için: Müzeheer Yamaç-Hazel Cartmill, "The Balfour Declaration", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2018), 134-143.

¹⁸ Geniş bilgi için: İsmail Ediz, "Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin'de Toplum ve Siyaset 1919-1922", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2/2 (Nisan 2016), 141-176; İsmail Ediz, *Balfour Deklarasyonu: Yahudi Devletinin Kökenleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021). Jonathan Schneer, *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. (Random House, 2010).

1.2.1. Manda Sistemi Dayatması

Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde, Paris Barış Konferansı'nda en çok tartışılan konulardan biri de manda sistemi olmuştur.¹⁹ Bu konferans sayesinde “yenidünya düzeni” oluşturulurken, savaşı kazanan devletler, kaybedenlere, bağımsızlıklarını kısıtlayan bir yaşam biçimini dayatmışlar ve biri de Filistin'de uygulanan (1920-1948) manda sistemini hayata geçirmişlerdir. Bu sistem, Birinci Dünya Savaşı öncesinde planlanan, sanayileşmiş ve gelişmiş Avrupa ülkelerinin çıkarları doğrultusunda hareket eden bir sistem olmakla birlikte hem savaşın patlak vermesine yol açmış hem de yeni bir dünya düzeninin inşasına zemin hazırlamıştır. Adaletten yoksun yeni dünya düzeninin sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan Filistin mandası, beraberinde ciddi sorunlar getirmiş ve bu sorunlar günümüze kadar devam ederek bölgeye kan ve gözyaşından başka bir şey kazandırmamıştır. Milletler Cemiyeti tarafından verilen mandayla Filistin'i yöneten İngiltere, Yahudi göçünü artırmış ve bu durum Araplar ile Yahudiler arasında çatışmalara neden olmuştur. İngiltere, Filistin sorununu çözmek için çeşitli planlar öne sürmüştü, ancak bunlar hem Araplar hem de Yahudiler tarafından reddedilmiştir.²⁰

1.2.2. BM'nin Filistin'i İkiye Bölme Planı: İsrail'in Devlet Olarak İlanı

Filistin tarihi, sadece Ortadoğu'da değil, tüm dünyada derin etkiler bırakan çok sayıda dramatik olayla şekillenmiştir. BM Genel Kurulu 29 Kasım 1947'de Filistin'i bir Yahudi devleti ve bir Arap devleti olarak ikiye bölen bir karar almıştır. Yahudiler bu bölünme planını onaylamış ancak Filistinliler, civardaki Arap ülkeleri ve Arap Birliği bu ikili devlet taksimatını kabul etmemişlerdir.²¹ 1948 yılının 14 Mayıs'ında gece yarısı, İngiliz Yüksek Komiseri ve personelinin Filistin'den ayrılmasıyla Filistin topraklarındaki 28 yıllık İngiliz mandası son bulmuştur. Aynı gecenin sabahında ise Filistin'deki Yahudi yerleşimciler, İsrail devletinin bağımsızlığını tek taraflı olarak ilan etmiş ve vakit kaybetmeden sınırlarını süratle BM kararının ötesine taşıyıp işgal sürecini hızlandırmıştır.²² Birleşmiş Milletlerin bu planı neticesinde Filistinlilerin çoğunlukta olduğu topraklar Yahudilerde kalmış, Filistinliler kendi devletlerini kuramamış, İsrail'deki işgalci Siyonist yapı, gün geçtikçe Filistin topraklarını çalmaya ve gasp etmeye devam etmiştir. Haksız ve adaletsiz olması hasebiyle eleştirilen bu plan neticesinde Siyonist Yahudiler öz Filistin topraklarında, BM'nin desteğiyle İsrail Devleti'ni kurmuştur.²³ 1948 işgaliyle var olma süreci ve devletleşme yolunda mücadelesini derinleştiren ve bir seküler proje olan İsrail, artık

¹⁹ Manda Rejimi: “Manda Sistemi, Fransız ve İngiliz dillerinde yetki, görev, talimat, vekâlet manalarını içeren bir kavramdır. Bu sistem, ülke üzerinde yönetme yetkisinin belirli ölçütlere göre seçilmiş gerçek ya da tüzel kişilere tevdi edilmesini ifade eder. Milletler Cemiyeti'nin yetkili organları tarafından bir ülkenin idaresinin, geçici olarak yönetici (mandater) sıfatlı bir devlete bırakılmasını içerir. Mandater devlet, manda statüsündeki ülkenin halkını bağımsızlığa hazırlayıcı faaliyetlerde bulunarak yönetmekle mükelleftir. Her yıl Milletler Cemiyeti'ne rapor verir.” Mehmet Bülent Uludağ, “Manda Sistemi”, *TÜBİTAK Ansiklopedi* (Erişim 25 Mayıs 2024).

²⁰ Kadir Kasalak, “İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016), 65.

²¹ Ayşe Tekdal Fildiş, “Birleşmiş Milletler'in Taksim Kararı ve İsrail Devleti'nin Yaratılışı”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Mart 2012), 337.

²² Ayşe Tekdal Fildiş, “Birleşmiş Milletler'in Taksim Kararı ve İsrail Devleti'nin Yaratılışı”, 343.

²³ Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, (Oneworld Publications, 2006).

Orta Doğu'ya bir düzensizlik ve istikrarsızlık halini yaşatacak olan/yaşatan başat unsurlardan biri haline gelmiştir.²⁴

1.3. Arap-İsrail Savaşı, Nekbe: Büyük Felaket

Arap ülkeleri (Ürdün, Mısır, Lübnan, Suriye ve Irak orduları), İsrail'e savaş ilan etmiş ve akabinde ilk Arap-İsrail Savaşı başlamıştır. Bu savaş, Filistinlilerin büyük bir felakete uğramasına sebep olmuştur. "Zulme uğrayan ve güvenli bir yurt arayan bir halk, başka bir halkın topraklarında bir devlet kurmaya çalışmış ve bunun için o halka büyük bir zulüm uygulamıştır. 1948 savaşı esnasında, Filistin nüfusunun yarısından çoğu (yaklaşık 1.380.000 kişi) İsrail askerleri tarafından vatanlarından kovulmuştur. Bu Siyonist hareket, uluslararası hukuka ve tarihsel gerçeklere aykırı bir şekilde, Filistin halkının büyük acılar çekmesine neden olmuştur. Avrupa'da korkunç bir soykırıma maruz kalan Yahudiler, yaşadıkları trajediyi Filistin halkına, yaşatmaya başlamışlardır".²⁵ Siyonist İsrail'in 1948 senesinde kısa süre içerisinde Filistin topraklarının çoğunu istilâ etmesi ve bu süreçte yaşanan olaylar, Filistinliler tarafından "Nekbe" (Büyük Felaket) olarak adlandırılmıştır.²⁶ Nekbe²⁷ (Büyük Felaket), Filistin tarihinde önemli bir dönüm noktası olup, Filistin halkının işgalini ifade eder ve hala etkisini sürdürmektedir. İngiltere'nin Filistin'e egemenlik vermesi ve Yahudi göçünün artması da bu süreci etkilemiştir. Nekbe Günü, Filistinlilerin zorla yurtlarından edildiği ve büyük kayıplar yaşadığı bir gün olarak anılmaktadır. Bu tarih, Filistin halkı için acı ve kayıpların simgesi olurken, İsrail açısından ise bağımsızlık ve varoluşun kutlandığı bir gün olarak değerlendirilmektedir.

Nekbe olayının, Filistinlilerin topraklarını kaybetmesi ve zorunlu göçe maruz kalması gibi başlıca sosyolojik sonuçları ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İsrail güçleri, Filistin topraklarında yer alan 675 kasaba ve köyü tahrip etmiş ve sayıları binleri bulan Filistinliyi yaşamlarından etmiştir. Ayrıca, tarihi öneme sahip birçok Filistin şehri de bu süreçte İsrail egemenliği altına alınmıştır. Negev denilen bölgede yaşam süren Bedevi kabileleri de zorla yerlerinden edilmiştir. Akabinde, yerleşim yerlerinin isimleri değiştirilerek bölgede Filistinlilerin kültürel kimliklerinin silinmesine yönelik sistematik bir faaliyet gerçekleştirilmiştir. Bu uygulama, Filistin kültürünün ve tarihinin unutulmasına, dolayısıyla o coğrafyada bulunan Filistinlilerin kimlik meselesinin daha da derinleşmesine neden olmuştur. Bu acı dolu olaylar, hala Filistin halkı için zorunlu göç, yağma ve katliamların sembolü olarak hatırlanmaktadır.²⁸

İsrail'in kuruluşunu tanımayan Arap ülkelerinin İsrail'e saldırmasıyla başlamış olan 1948 Arap-İsrail Savaşı, BM'nin arabuluculuğuyla (1949) sona ermiş; İsrail, bu savaşta Filistin topraklarının büyük bir bölümünü (dörtte üçünü) ve Kudüs'ün yarısını ele geçirmiştir. Ürdün ise Batı Şeria ve Doğu Kudüs'ü ilhak etmiştir. Bu savaş, bölgede sürekli bir çatışma ortamı yaratmıştır.²⁹ Filistinliler, kendi devletlerini kurma fırsatını kaybetmiş ve Arap-İsrail Savaşı'nda

²⁴ Taha Özhan, "Ortadoğuda Yeni Güçler Dengesi ve Nakba", *Eskiyeni* 9 (Haziran 2008), 36-43.

²⁵ Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile İsrail- Filistin Sorunu", 267.

²⁶ El-awaisi, K. "Beitülmakdis'in İşgali ve Bilgi Krizi", *Milel ve Nihal* 16 (2019), 146.

²⁷ İlk zamanlarda Filistinli tarihçiler "hazima" (yenilgi) kelimesini kullanırken, bu terim yavaş yavaş yerini Nekbe "felaket" kelimesine bırakmıştır. Kudüs Araştırmaları, "Bir Milletin Sürgünü: Nekbe" (Erişim 25 Mayıs 2024).

²⁸ Euro News, "1948'de yaşanan Nekbe (Büyük Felaket) nedir, Filistinliler için ne anlama geliyor?" (Erişim 25 Mayıs 2024).

²⁹ Yusuf Yıldırım, "İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları", *OPUS International Journal of Society Researches* 18/41 (2021), 3847.

toprakları istilâ edilen yüzbinlerce Filistinli mülteci durumuna düşmüştür. 11 Aralık 1948'de BM, 194 sayılı kararıyla; mültecilerden isteyenlerin Filistin'e geri dönmesini, dönmeyenlerin ise mülk, kayıp ve hasarlar için mesul yönetimlere tazmin yolunu işletmesini istemiştir. Ancak İsrail, bu kararı görmezden gelmiş ve Filistin'i işgale devam etmiştir. İsrail, BM'nin kararlarını umursamadan Filistin'i işgale devam etmiştir. BM, kararlarını hayata geçirememiş, İsrail'in ırkçı ve etnik saldırılarına karşı çaresiz kalmıştır. İsrail, topraklarını daha da büyüterek hukuksuzluklarını sürdürmüştür.³⁰

Büyük Felaket (Nekbe), Filistinlilerin kolektif hafızasında önemli bir yer tutar. Bu olayın, kimlik, aidiyet ve topluluk bağları üzerinde de derin etkileri olmuştur. Toprak kaybı ve acı hatıraların, Filistin kimliğinin şekillenmesinde de etkili olduğu söylenebilir. Uluslararası arenada Filistin-İsrail çatışmasının merkezinde yer alan Nekbe, uluslararası hukuk, insan hakları ve mülteci sorunları açısından da önemlidir. Siyonist hareketin İsrail'i kurma amacı, Filistin topraklarının işgaliyle sonuçlanmış ve bu durum, ideolojik ve dini çatışmaların derinleşmesine sebep olmuştur. Nekbe, Filistin tarihinde halen canlılığını koruyan bir husustur ve çözümüne yönelik arayışlar devam etmektedir. Bu olayın sosyal, kültürel ve siyasi boyutları, günümüzde de etkisini sürdürmektedir.

1.4. Süveyş Krizi: İsrail Mısır'ın Güçlenmesini İstemiyor

1956 yılında Süveyş Krizi patlak vermiştir. Diplomatik ve askeri karşılaşma olarak bilinen bu kriz, Amerika'nın kendisine şartlı silah satışı kabul etmeyip Rusya'dan silah tedarikine yönelen Mısır'ın güçlenmesini istemeyen İsrail'in, Mısır tarafının Süveyş Kanalı'nı millileştirmesi projesine karşı, Fransa ve İngiltere ile birlikte Mısır'a saldırmıştır. Soğuk Savaş'ın bir parçası olarak telakki edilen bu kriz ABD, BM ve SSCB'nin arabuluculuğuyla sonlanmıştır. Süveyş Kanalı üzerinde Mısır'ın kontrolünü pekiştiren ve İsrail'in Sina Yarımadası'nı işgale zemin hazırlayan bu kriz, İsrail'in bölgedeki gücünü ve Batılı ülkelerle olan münasebet düzeyini ortaya koymuştur.³¹ Bu kriz, Ortadoğu bölgesinde ve dünya sisteminde askeri ve siyasi dengeleri değiştirmiştir.³²

1.5. Çatı Örgütlenme: Filistin Kurtuluş Örgütü Kuruluyor

Filistin Ulusal Konseyi tarafından 1964 senesinde FKÖ (Filistin Kurtuluş Örgütü) kurulmuştur. Bu konsey, Arap ülkelerinin bir araya gelerek oluşturduğu bir birlik şeklinde yapılanmıştır. FKÖ, bu yapıyla, Filistin direnişinin bir üst örgütü (çatı örgütü) olarak tasarlanmıştır.³³ Filistinlilerin ulusal haklarını savunmak ve İsrail'e karşı silahlı mücadele yürütmek amacıyla faaliyet göstermiştir. FKÖ, İsrail'e karşı Arap muhalefetinin simgesi olarak Filistinlilerin tek meşru temsilcisi olarak kabul edilmiştir.³⁴

³⁰ Yusuf Yıldırım, "İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları", 3848.

³¹ Geniş bilgi için: Mehmet Erkan Killoğlu, "1956 Süveyş Krizi ve Ortadoğu'ya Etkisi", *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 726-757.

³² Detaylı bilgi için bakınız: Mehmet Erkan Killoğlu, "1956 Süveyş Krizi ve Ortadoğu'ya Etkisi", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Eylül 2021), 726-757.

³³ Mevlüt Akçapa, "Arap Baharı Öncesi Filistin'in İçsel Dinamikleri Bağlamında Türkiye'nin Filistin Meselesine Yaklaşımı", *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Dergisi* 4/1 (Mart 2021), 36.

³⁴ N. Neşe Kemiksiz, "N. Ürdün-Filistin İlişkilerine Tarihsel Bir Bakış", *The Turkish Yearbook of International Relations* 50 (Mart 2021), 199.

Ortadoğu coğrafyasında 1967 Arap-İsrail Savaşı öncesinde meydana gelen en önemli gelişmelerden biri, günümüze kadar etkisini sürdüren yeni bir örgütlenmenin başlamasıdır. Bu örgütlenme modeli, İsrail-Filistin çatışmasının merkezinde yer almıştır. Filistin Devleti'nin siyasi mevcudiyetinin yegâne temsilcisi olarak kabul gören bu yapı, Ürdün, Mısır ve Suriye gibi bağımsız Filistin tezini benimseyen ülkeler tarafından inşa edilen Filistin Kurtuluş Örgütü'dür. Bu örgüt, bağımsız bir Filistin Devleti'nin kurulmasını amaçlayan ve farklı siyasi ve ideolojik grupları aynı çatı altında birleştirmeyi hedefleyen bir örgüttür.³⁵ Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ), tarih boyunca Ortadoğu'daki siyasi ve toplumsal dinamikler üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Bu oluşumu sosyolojik açıdan birkaç noktadan incelemek gerekirse aşağıdaki hususlara değinilebilir.

1.5.1. Toplumsal Bağlam

Toplum genelinde Filistin meselesi, kimlik, aidiyet ve adalet arayışı gibi temel konuları içermektedir. Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ), tarih boyunca Ortadoğu'daki siyasi ve toplumsal dinamikler üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Bu oluşumun ortaya çıkışı, Filistin halkının ulusal kimliği ve bağımsızlık arayışıyla yakından ilişkilidir. Aynı zamanda bu durum, toplumsal bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Filistin ekseninde bu ihtiyaçları şöyle kategorize etmek mümkündür:

Kimlik ve Aidiyet: Filistin halkı, tarih boyunca kendi kimliğini ve aidiyetini koruma ihtiyacı hissetmiştir. FKÖ, bu kimlik ve aidiyet arayışını temsil eden bir yapı olarak ön plana çıkmıştır.

Adalet Arayışı: Filistin meselesi, adalet talebiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Toplum, işgal altındaki topraklarda yaşanan haksızlıklara karşı mücadele etmek istemiştir. FKÖ, bu adalet arayışını örgütleyen bir platform olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bağımsızlık İhtiyacı: Filistin halkı, her zaman kendi devletini kurma arzusu taşımıştır. FKÖ, bağımsız Filistin Devleti'nin kurulmasını amaçlayan bir örgüt olarak bu ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.

Sosyal ve Siyasi Dinamikler: FKÖ, farklı ideolojik ve siyasi grupları bir araya getiren bir yapıdır. Bu gruplar arasındaki etkileşim, toplumsal ilişkileri de şekillendirmiştir. Örgütün içindeki grupların güç dengeleri, liderlik değişiklikleri ve dış politika yönelimleri, toplumsal etkileşimleri belirlemiştir. Uluslararası arenada da FKÖ'nün etkisi büyük olmuş, örgütün geliştirdiği dış ilişkiler, Filistin'deki toplumsal dinamikleri de etkilemiştir.

1.5.2. Siyasi İdeoloji ve Gruplar

FKÖ, farklı ideolojik ve siyasi grupları bir araya getiren siyasi bir yapılanmadır. Bu gruplar arasındaki etkileşim ve iş birliği, sosyal ilişkileri de şekillendirmiştir. Marksist, milliyetçi ve diğer ideolojik akımların FKÖ içinde nasıl bir araya geldiği ve nasıl etkileşimde bulunduğu hususu

³⁵ "El-Fetih Hareketi dışında, Marksist anlayışta olan ilk siyasal gruplar arasında Filistin Halk Kurtuluş Cephesi ve daha sonra bu gruptan ayrılan Maocu olarak bilinen Cemal Abdülnasır muhalifi olan Filistin Demokratik Kurtuluş Cephesi bulunmaktadır. Ayrıca Suriye Baas Partisi'nin desteklediği El Saika da FKÖ'nün önemli bileşenlerinden biridir." Havari Grubu, Filistin Kurtuluş Cephesi, Arap Kurtuluş Cephesi, vb. gibi irili ufaklı diğer hareket ve gruplar da bu çatı örgütlenmenin içinde yer almaktadır. Mehmet Kaya-Elif Polat, "Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) Diploması Serüveni: Oslo Barış Süreci", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2023), 229.

önemlidir. Bu durum Filistin meselesinde zamanın, zeminin ve şartların da etkisiyle ortak bir çaba etrafında birleşebilmenin önemini resmeden bir tablo olarak ortaya çıkmaktadır.

1.5.3. Dönüşüm ve Değişim

FKÖ, zaman içinde siyasi özellikleri, liderlik yapısı ve hedefleri konusunda önemli değişiklikler yaşamıştır. Bu dönüşümler, toplumsal ve siyasi dinamiklerle ilişkilidir. Örgütün içindeki grupların güç dengeleri, liderlik değişiklikleri ve dış politika yönelimleri, toplumsal etkileşimleri şekillendirmiştir. Şöyle ki:

Uluslararası Boyut: FKÖ, sadece Filistin içinde değil, aynı zamanda uluslararası arenada da etkili olmuştur. Dış ilişkileri, toplumsal dinamikleri etkilemiştir. Uluslararası destek, örgütün başarısını ve etkisini artırmıştır.

Toplumsal Katılım ve Destek: FKÖ'nün toplumsal tabanı, Filistin halkının desteği ve katılımıyla şekillenmiştir. Toplumun örgüte olan inancı ve desteği, sosyal etkileşimleri belirlemiştir.

Netice itibarıyla, FKÖ'nün sosyolojik analizi, toplumsal dinamikler, siyasi ideolojiler, liderlik yapıları ve dönüşümler gibi faktörleri içermektedir. Bu örgütün Filistin meselesine olan etkisi, sosyal bilimler açısından önemli bir araştırma alanı olarak karşımızda canlılığını korumaktadır.

Arap devletlerinin desteğiyle kurulan FKÖ, zaman içinde siyasi özellikleri, ilişkileri ve içerdiği gruplar ile siyasi organlarında önemli dönüşümler yaşamıştır.³⁶ Bu örgüt, Filistin meselesinin çözümüne yönelik süreçte önemli bir rol oynamış ve günümüzde hala etkisini sürdürmektedir.

1.6. Ortadoğu'nun Dönüm Noktası: 1967 Altı Gün Savaşı

İsrail, Ürdün, Suriye ve Mısır arasındaki çatışma, askeri strateji, siyasi manevralar ve tarihsel sonuçlar açısından oldukça ilginç bir konudur. 1967'de yaşanan "Altı Gün Savaşı" sonucu İsrail, Ürdün, Suriye ve Mısır'a karşı savaşmış ve kısa zaman zarfında büyük bir zafer kazanmıştır. İsrail, Doğu Kudüs, Batı Şeria, Gazze Şeridi, Golan Tepeleri ve Sina Yarımadası'nı işgal etmiştir.³⁷ Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi İsrail'in, (alınan 242 sayılı karar gereği), işgal ettiği topraklardan çekilmesini ve bölgede barışçıl bir çözüm bulunmasını istemiştir.³⁸ Kısa sürmesine rağmen bölgenin geleceğini şekillendiren önemli bir tarihi gidişatı vurgulayan bu savaş, İsrail-Filistin sorununu daha da derinleştiren bir vaka olmuştur. İsrail-Filistin çatışması, sonraki yıllarda daha fazla savaş, antlaşma ve işgalle devam etti. Başlıca olaylardan bazıları şunlardır:

1.6.1. Yom Kippur Savaşı

1973 yılında, Mısır ve Suriye'nin İsrail'e karşı giriştiği Yom Kippur Savaşı, Mısır'ın sürpriz bir hamlesiyle başlayarak bir döneme damgasını vurmuştur. Bu hamle, Yahudi dinî bayramı Yom Kippur'un kutlandığı zamanlarda gerçekleşmiştir. Mısır Süveyş Kanalı'nın doğu yakasında bir

³⁶ Leysan Shamsutdinova, "Filistin Kurtuluş Örgütünün Meşruiyet Kazanması Süreci", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Ankara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012).

³⁷ Rahim Ay, "İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Soruşturma", *Eskiye* 43 (Mart 2021), 354.

³⁸ Sançar Sefer Süer, "Uluslararası Adalet Divanının İşgal Altındaki Filistin Topraklarında Duvar İnşasının Hukuki Sonuçları Konusundaki Danışma Görüşü", *Yasama Dergisi* 14 (2010), 27.

kuvvet bulundurarak İsrail'in işgal ettiği Sina Yarımadası'nın geri kalanını müzakere masasına getirmeyi hedeflemiştir. Savaşın patlak vermesiyle birlikte, Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği, kendi müttefiklerine büyük yardım operasyonları başlatmış, bu durum iki nükleer güç arasındaki gerilimi arttırmıştır. Savaş, Arap koalisyonunun başarılı bir şekilde Süveyş Kanalı'nı geçmesiyle devam etmiştir. Mısır birlikleri, İsrail ateşkes hatlarını aşarak neredeyse sorunsuz bir şekilde Sina Yarımadası'na ilerlemiş ancak, İsrail üç gün içinde büyük bir karşı saldırı başlatmış ve Mısır'ın ilerleyişini durdurarak bir askerî çıkmaza yol açmıştır. Suriye ise Golan Tepeleri'ne saldırmış ve başlangıçta İsrail'in kontrolündeki topraklarda ilerleme sağlamıştır. Ancak, yoğun çatışmaların ardından İsrail güçleri Suriyelileri geri püskürtmüş ve savaş öncesi ateşkes hatlarına geri dönmüştür. İsrail ordusu daha sonra Suriye topraklarına yönelik bir karşı saldırı başlatmış ve bir hafta içinde Şam'ın çevresini bombalamıştır.³⁹

BM Güvenlik Konseyi ateşkes ilan eden ve 242 sayılı kararın uygulanmasını talep eden 338 sayılı kararı yayınlamıştır. İsrail'in Ortadoğu'da varlığını sürdürebilmesi için kendi siyasi ve askeri yapısını yeniden düzenlemesi, böylece Ortadoğu'nun değişen koşullarına uyum sağlayıp hazırlıklı olması ve en önemlisi de rakiplerini küçümsememesi gerektiğini acı bir dersle öğrenmiştir. İsrail, ABD'nin desteğiyle durumu kurtardı denilebilir. Arap ülkeleri ise İsrail'in Ortadoğu ve dünya siyasetinin bir gerçeği olduğunu kabullenmek zorunda kalmıştır. Bu gerçeği ilk dile getiren ülke ise Mısır olmuştur.⁴⁰ Bu savaş İsrail'in bölgedeki gücünün sarsıldığını ve Arap ülkelerinin diplomasiye daha açık hale geldiğini göstermiştir.

1973 Yom Kippur Savaşı'nı sosyolojik açıdan analiz etmek gerekirse bu hadisenin, uluslararası ilişkilerin, askeri stratejilerin ve siyasi dinamiklerin etkileşimini vurguladığı söylenebilir. İlk olarak savaşın tarihsel bağlamı, Mısır ve Suriye'nin İsrail'e karşı saldırıları, ulusal ve dini bayramlarla ilişkilendirilen bir savaş hadisesi dikkat çekmektedir. Bu durum, savaşın simgesel ve sembolik boyutunu vurgulayarak, savaşın tarafları arasındaki ulusal kimliklerin ve sosyo-dinî duyguların nasıl etkilendiğini göstermektedir.⁴¹

³⁹ Hikmet Mengüaslan, "Yom Kippur'dan İkinci Lübnan Savaşı'na: İsrail'de Devlet -Toplum ilişkisi ve Savaş'a Bakış", *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (Aralık 2018), 102-114.

⁴⁰ Mehmet Erkan Killoğlu, "1973 Ramazan/Yom Kippur Savaşı ve Ortadoğu". *Türk Savaş Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2022), 148.

⁴¹ Savaşın patlak vermesiyle birlikte, Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği gibi büyük güçlerin müdahalesi ve taraflara yardım etmesi, uluslararası ilişkilerin ve güç dengelerinin savaşın seyrini nasıl etkilediğini göstermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, bölgede yaşanan savaşın sadece yerel bir çatışma olmadığını, aynı zamanda küresel güçlerin çatışmasının bir parçası olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Savaşın askeri stratejileri ve USA ve SSCB'nin müdahaleci taktikleri, her iki tarafın da askeri kapasitelerini ve zayıf noktalarını ortaya koymaktadır. Mısır ve Suriye'nin sürpriz saldırıları ve İsrail'in karşı saldırıları, askeri planlamanın ve operasyonların süreçte nasıl belirleyici rol oynadığını bizlere göstermektedir. BM Güvenlik Konseyi'nin ateşkes ilan etmesi ve 242 ve 338 sayılı kararların alınması, uluslararası toplumun savaşa müdahale etme ve çatışmaları sonlandırma çabalarını yansıtır. Bu durum uluslararası toplumun, bölgede kalıcı barış ve istikrarın sağlanması için nasıl ve neden harekete geçmesi gerektiğinin önemini açığa çıkarmaktadır. Son olarak, savaşın sonuçları ve etkileri, bölgesel güç dengelerinin nasıl değiştiğini ve taraflar arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini, İsrail'in gücünün sarsılması ve Arap ülkelerinin diplomatik açılımlara daha açık hale gelmesi, bölgesel dinamiklerin nasıl değiştiğini ve taraflar arasındaki ilişkilerin nasıl evrildiğini gösterir. Gözden kaçmaması gereken önemli bir husus ise; savaşın sadece askeri bir çatışma olmadığı, aynı zamanda uluslararası ilişkilerin, siyasi dinamiklerin ve toplumsal etkileşimlerin karmaşık bir kombinasyonunun bir yansıması olduğu gerçeğidir.

1.7. Barış Arayışında Bir Dönüm Noktası: Camp David Süreci

1978 yılında, Ortadoğu'da yaşanan sorun için tarihi bir olay gerçekleşmiştir. İsrail ve Mısır, ABD'nin arabuluculuğunda Camp David'de barış görüşmeleri yapmıştır.⁴² Bu antlaşma, iki ülke arasındaki uzun süren çatışmaya son vermek için önemli adımlar içermektedir. İsrail, 1967'deki Altı Gün Savaşı'nda ele geçirdiği Sina Yarımadası'nı Mısır'a geri vermiş, Mısır ise İsrail'i tanımış ve İsrail ile diplomatik ilişkiler kurmuştur. Bu antlaşma, İsrail ile Arap ülkeleri arasında imzalanan ilk barış antlaşması olmakla birlikte Arap dünyasında tepkiyle karşılanmıştır. Birçok Arap ülkesi, Mısır'ı İsrail ile iş birliği yapmakla suçlamış, Arap Birliği, Mısır'ı üyelikten çıkarmış ve başkentini Kahire'den Tunus'a taşımıştır. Camp David süreci, ABD ve Mısır arasında bir yakınlaşmaya yol açmıştır.⁴³

Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) Camp David Antlaşması'nı Filistin davasına ihanet olarak görmüştür. FKÖ lideri Yaser Arafat bu antlaşmanın Filistinlilerin haklarını yok saydığını ve İsrail'in işgal altındaki topraklardan çekilmesine aracı olmadığını belirtmiştir. Arafat Camp David'in bölgede karışıklığı tetikleyeceğini ve derinleştireceğini düşünmüştür. Antlaşma, Ortadoğu'da barışı sağlamak yerine bölgede daha fazla kaosa sebep olmuştur. İsrail, antlaşmanın şartlarına uymayarak, işgal ettiği toprakları ilhak etmiş, yeni Yahudi yerleşimleri kurmuş ve Lübnan'ı işgal etmiştir. FKÖ ise, İsrail'in varlığını tanıyan BM kararlarını reddetmiş ve Lübnan'dan çıkmak zorunda kalmıştır. Camp David Antlaşmaları, Ortadoğu'da sorunları çözmekten çok derinleştirmiş⁴⁴ ve bölgedeki sorunları tamamen çözmemiştir. İsrail ve Mısır arasındaki ilişkiler zaman zaman gerilmekle birlikte Filistin meselesi (İsrail sorunu) halen devam etmektedir. Camp David Antlaşması, Ortadoğu tarihinde önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilse de bölgenin geleceği için daha fazla çaba gerektiği de bir gerçektir.

1.8. Lübnan Savaşı

1982 yılında İsrail-Filistin çatışmasının bir parçası olarak patlak veren Lübnan Savaşı, İsrail'in Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) Lübnan'daki varlığını ortadan kaldırmak için Lübnan'a askeri müdahalede bulunmasıyla başlamıştır. İsrail güçleri, Lübnan'ın başkenti Beyrut'u abluka altına alarak FKÖ lideri Yaser Arafat ve diğer üst düzey yetkilileri Tunus'a gitmeye (sürgüne) zorlamıştır. Bu arada, İsrail'in müttefiki olan Lübnanlı Hıristiyan milisler, Sabra ve Şatilla isimli Filistinli mülteci kamplarına baskın düzenleyerek çoğunluğu kadın, çocuk ve yaşlılardan oluşan 3000'den fazla savunmasız sivil mülteci Filistinliyi, İsraili askerlerin

⁴² Ortadoğu'da barışın sağlanması için ABD'nin öncülüğünde 1978 yılında Mısır ve İsrail arasında Camp David Antlaşmaları imzalandı. Bu antlaşmalar, bölgede yeni bir dönemin başlamasına neden oldu. Mısır, İsrail'i tanıyarak Arap Birliği'nden ayrıldı ve Filistin davasını yalnız bıraktı. Bu durum, Arap Birliği'nin gücünü ve birliğini zayıflattı. Bugün de Camp David Antlaşmaları'nın etkileri devam ediyor. ABD, bölgedeki başat aktör olarak kalmaya çalışıyor. Camp David Antlaşmaları'nın nasıl oluştuğunu, ne amaçladığını ve bölgedeki sonuçlarını günümüze kadar incelemek için bakınız: Elif Miray Yazıcı, "Camp David Antlaşmaları Çerçevesinde Mısır-İsrail İlişkileri ve Günümüze Yansımaları", *Uluslararası İlişkiler ve Politika Dergisi* 1/1 (2021), 1-19.

⁴³ Bu yakınlaşmanın önemli yönlerinden biri de askeri alandır. Mısır ordusu, ABD ile birçok alanda askeri iş birliği yapmıştır. Bunlar arasında silah anlaşmaları, ortak tatbikatlar, maddi yardımlar, ortak operasyonlar, istihbarat çalışmaları gibi faaliyetler bulunmaktadır. Bu iş birliği, Mısır ordusunun modernizasyonu ve güçlenmesine katkı sağlamıştır. Detaylı bilgi için: Alptuğ Kudoğlu, "Camp David Sonrası ABD-Mısır Yakınlaşması: Askeri Boyut", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 101-137.

⁴⁴ Ekrem Memiş, *İsrail Nereye Koşuyor* (Ankara: Ekin Kitabevi, 2006), 149-154.

yardımla⁴⁵ katletmiştir.⁴⁶ Bu katliam⁴⁷, uluslararası toplumun sert eleştirilerine ve kınama kararlarına neden olmuştur.

1.9. Kolektif Başkaldırı: Birinci İntifada

“İntifada”, Filistinlilerin İsrail’in Filistin toprakları üzerindeki işgaline karşı gösterdikleri direnişin bir ifadesi olarak kabul edilir. Bu terim, genellikle “Filistin halkının başkaldırısı” olarak tanımlanır⁴⁸ ve Arap halkının İsrail işgaline karşı gösterdiği kolektif başkaldırının sembolüdür.⁴⁹ İntifada, Filistinlilerin toprakları üzerindeki egemenlik haklarını geri kazanma çabalarının bir parçası olarak tarihe geçmiştir. Bu olaylar, bölgedeki siyasi dinamikler üzerinde derin etkiler bırakmış ve Filistin halkının ulusal kimliğinin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. İntifada, aynı zamanda uluslararası toplumun dikkatini Filistinlilerin yaşadığı zorluklara ve hak arayışlarına çekmiş, bölgesel ve küresel düzeyde önemli bir mesele haline gelmiştir.

İsrail-Filistin çatışmasının bir dönüm noktası olan Birinci İntifada, 1987 yılında Filistinlilerin İsrail’in işgaline karşı başlattıkları kitlesel direniş hareketidir.⁵⁰ Filistinliler, taşlar, molotof kokteylleri ve sivil itaatsizlik eylemleriyle İsrail güçlerine karşı koymuş; İsrail ise, bu ayaklanmayı bastırmak için aşırı güç, tutuklama, sınır dışı etme ve yerleşim inşası gibi yöntemler kullanmıştır. Bu süreçte, binlerce sivil ve çocuk Filistinli yaralanmış veya hayatlarını kaybetmiştir. Bunun yanı sıra birçok Filistinli psikolojik ve fiziksel işkence görmüştür. Bu nedenle Birinci İntifada, Filistin halkının yaşadığı toplumsal, ekonomik ve siyasi sorunları daha da derinleştirmiştir.⁵¹ Bu ayaklanma, Filistinlilerin kendi kaderlerini tayin etme hakkını ve ulusal kimliklerini ortaya koymuştur. Filistin coğrafyasında yaşanan İntifada hareketleri, işgalci İsrail ile yaşanan anlaşmazlıkların en kayda değer yönlerinden birini temsil etmektedir.⁵²

1.10. Oslo Anlaşması

Zorlu bir mücadele sürecinin ardından, İsrail ile FKÖ (Filistin Kurtuluş Örgütü) arasında 13 Eylül 1993 tarihinde Oslo Anlaşması imzaya açılmıştır.⁵³ İsrail-Filistin çatışmasında barış umutlarını yeşerten Oslo Barış Süreci, İsrail ve FKÖ arasında gizli görüşmelerin sonucunda başlamıştır.⁵⁴ Taraflar, birbirlerini tanımayı ve Filistin’e kademeli olarak özerklik vermeyi kabul etmiştir. Filistinlilerin meşru temsilcisi olarak FKÖ’yü tanıma taahhüdünde bulunan İsrail,

⁴⁵ Mustafa Dutak, *İsrail Devletinin Kuruluşundan Filistin Devletinin Kuruluşuna Kadar Arap Ülkeleri ve İsrail İlişkileri (1948-1988)* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 100.

⁴⁶ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi* (Bursa: Alfa Yayınları, 2017), 101-108.

⁴⁷ Bu katliam, İsrail askeri tarafından tamamen kuşatılmış olan kamplarda, dönemin İsrail savunma bakanı Ariel Şaron’un bilgisi ve desteği dâhilinde gerçekleştirilmiştir. Bu bilginin ortaya çıkması üzerine, Şaron uluslararası toplumun ve İsrail halkının tepkisiyle karşılaşmış ve istifa etmek zorunda kalmıştır. Şaron, bu olay nedeniyle “Sabra ve Şatilla kasabı” olarak anılmaya başlanmıştır. Detaylı bilgi için: Rüyeyda Andırırbu, “Lübnan Hükümeti’nin Güvenlik Sorununa Dönüşen Filistinli ve Suriyeli Mülteciler”, *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 5/1 (2022), 244-256.

⁴⁸ *Türk Dil Kurumu*, “İntifada” (Erişim 14 Ocak 2024).

⁴⁹ Savaş Kurtuluş Çevik, “Sanatsal İntifada Bir İşgalin Anatomisi/Filistin”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 9/73 (2020), 1365.

⁵⁰ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanmasının Muhasebesi* (İstanbul: İNSAMER, 2019), 2-3.

⁵¹ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanmasının Muhasebesi*, 3.

⁵² Hamdullah Baycar-Emrah Atar, “An Analysis of the Impacts of the First Palestinian Uprising (Intifada) on the Israeli Economy”, *İmgelem* 5/9 (2021), 565.

⁵³ Erhan Çağrı, “Filistin-İsrail Barış Süreci Nereye Gidiyor”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/02 (2001), 174.

⁵⁴ Özge Özkoç, “Savaş ve Barış: Doksanlı Yıllarda Filistin-İsrail Sorunu”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64/03 (Mart 2009), 178.

FKÖ'nün de İsrail devletini tanınması ve İsrail'in varlığına yönelik her türlü şiddet eyleminden feragat etmesi karşılığında, Filistin Yönetimi'nin denetimindeki topraklarda Filistinlilerin seçeceği bir yasama meclisinin kurulmasına izin verecekti. Ayrıca, Filistinliler, Gazze Şeridi'nin ve Batı Şeria'nın bir kısmında özerk bir yönetim oluşturma hakkına sahip olacaklar ve bu topraklarda yaşayan Filistinlilere egemenliğin bir göstergesi olarak nüfus cüzdanı ve pasaport verilecekti.⁵⁵

ABD'nin başkenti Washington'da düzenlenen tarihi bir törende, İsrail Başbakanı Yitzhak Rabin ve FKÖ lideri Yaser Arafat el sıkışmıştır. Ancak, 1995 yılında İsrail Başbakanı Yitzhak Rabin, barış anlaşmasına karşı çıkan bir Yahudi radikal tarafından suikasta uğramıştır.⁵⁶ Bu olay, barış sürecini sekteye uğratmış ve taraflar arasındaki güveni zedelemiştir. Anlaşmanın imzalanmasından sonraki beş yıllık süreçte, “en başından beri Filistin topraklarında işgalci, sömürgeci ve yerleşimci bir devlet olma yolunu seçen”⁵⁷ İsrail, verdiği taahhütleri yerine getirmemiştir.⁵⁸

1.11. İkinci İntifada (El Aksa İntifadası): Tarih ve İçerik

El Aksa İntifadası olarak bilinen ikinci İntifada⁵⁹ 2000 yılı Eylül ayından başlayıp, 2005 yılına kadar süren Filistinlilerin ikinci büyük ayaklanmasıdır. Bu çatışma, İsrail ve Filistin arasındaki gerilimlerin yükseldiği bir dönemde patlak vermiştir. İkinci İntifada, İsrail-Filistin çatışmasının önemli bir dönemi olarak kabul edilir ve bu dönemdeki olaylar, İsrail'in sağcı lideri Ariel Şaron'un, Müslümanlar için kutsal kabul edilen Mescid-i Aksa'ya girmesiyle tetiklenmiştir.⁶⁰ Bu ziyaret, Filistinlilerin büyük tepkisine neden olmuş ve İsrail'e karşı silahlı bir ayaklanma başlatmıştır. İsrail ise, Filistinlilere karşı askeri operasyonlar düzenleyerek sert bir şekilde müdahale etmiştir. Bu süreçte, taraflar arasında şiddetli çatışmalar yaşanmış ve binlerce kişi ölmüş veya yaralanmıştır. Bu ayaklanma, İsrail-Filistin barış sürecini durma noktasına getirmiş ve bölgedeki istikrarsızlığı artırmıştır. İkinci İntifadanın ana noktaları:

Tarih ve Direniş: İkinci İntifada, 28 Eylül 2000 tarihinde başlamıştır. Ariel Şaron'un Tapınak Tepesi'ne gezisi, bu dönemdeki gerilimi artıran bir olaydır. İntifada, Filistin halkının İsrail işgaline karşı direnişini ifade eder.

Olaylar ve Çatışmalar: İntifada sırasında, Batı Şeria ve Gazze Şeridi gibi birçok bölge, İsrail askerlerinin istilasına maruz kalmış ve bu durum tarım alanlarının tahrip edilmesine neden olmuştur. Ayrıca, bölgede birçok evin yıkılması da söz konusu olmuş, bu durum yerel halkın yaşam koşullarını ciddi şekilde etkilemiştir. Bu süreç, bölgedeki insani durumu ağırlaştırmış ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Binlerce insan hayatını kaybetti. İkinci İntifada (El Aksa İntifadası) yaşanan olay ve çatışmalar yönüyle Filistin-İsrail çatışmasının önemli bir dönemidir ve sosyolojik açıdan incelendiğinde olaylar ve çatışmalar şu şekilde analiz edilebilir:

⁵⁵ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanması Muhasebesi*, 3.

⁵⁶ M. Lutfullah Karaman, “Filistin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2024).

⁵⁷ Berdal Aral, “Oslo 'Peace Process' As A Rebuttal of Palestinian Self-Determination”, *Ortadoğu Etütleri* 10/1 (2018), 1.

⁵⁸ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanması Muhasebesi*, 4.

⁵⁹ Davut Ateş, “Gazze Trajedisi: Sorumluluk ve Kavramların Haklılaştırma İşlevi”, *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2009), 67.

⁶⁰ Zafer Balpınar, *İsrail'in Demir Yumruk Politikası-İki İntifada ve Barış Süreci Bağlamında Bir Analiz* (Ankara: Nobel Yay. 2021).

Toplumsal Hareketlilik ve Katılım: İntifada, İsrail'in haksız işgal, baskı ve uygulamalarına toplumsal bir tepki olarak ortaya çıkmış; Filistin halkı, işgale karşı direniş göstermek amacıyla bir araya gelmiştir. Gösteriler, mitingler, boykotlar ve sivil itaatsizlik gibi toplumsal hareketlilik biçimleri, İntifada'nın temel öğeleri olarak göze çarpmaktadır.

Kimlik ve Dayanışma: İntifada hareketi, Filistinlilerin kimliklerini koruma ve topraklarını savunma amacıyla bir araya gelmelerini sağlamıştır. Toplum içinde dayanışma artmış ve Filistinliler, işgalci güce karşı birlikte mücadele etmiştir. Bu da İntifadanın Filistin halkında toplumsal bütünleşme adına etkin bir işlev gördüğünü göz önüne sermektedir.

Sokakta ve Evlerde Direniş: İntifada sırasında sokaklarda çatışmalar yaşanmıştır. İsrail askerleri ile Filistinli gençler arasında taşlı çatışmalar, göz yaşartıcı gaz kullanımı ve silahlı çatışmalar süregelirken evlerde de güçlü direnişler yaşanmıştır. Filistinli aileler, evlerinin zorba ve işgalci İsraililer tarafından yıkılmasına karşı bir araya gelmiştir. Sokak direnişlerine ilave olarak evlerde yaşanan bu güçlü direniş örneklerinin toplumsal direniş kültürüne katkıları tüm Filistin coğrafyasında görülmüştür.

Medya ve Propaganda: İntifada, medyanın etkili bir şekilde kullanıldığı bir dönemdir. Televizyon, radyo, gazete ve internet gibi medya kanalları, İntifada'nın gelişimini ve etkisini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Filistinli aktivistler, olayları dünya kamuoyuna duyurmak için anılan medya araçlarını aktif olarak kullanmış; Medya, İsrail'in Filistinlilere yönelik saldırılarını nasıl sunacağı konusunda da önemli bir rol oynamıştır. Bu, algı yönetimi ve propaganda stratejileriyle ilgili bir sosyolojik boyuttur. İşgalci İsrail yönetimi de kendi propagandasını yaparak, Filistinlileri terörist olarak göstermeye çalışmıştır. Filistinlilerin acıları, direnişleri ve kayıpları medya aracılığıyla dünyaya aktarılmış ve medyanın görsel ve yazılı içerikleri, insanların duygusal tepkilerini etkilemiştir. Bu duygusal etki, toplumsal hareketliliği arttırmış ve Filistin halkının birlikte mücadele etme isteğini güçlendirmiştir.

Medya, uluslararası toplumun dikkatini çekmiş ve Filistinlilere destek vermiştir. İnsan hakları ihlalleri, medya aracılığıyla dünya gündemine taşınmış ve İsrail'in eylemleri eleştirilmiştir. İntifada dönemi, medyanın gücünü ve toplumsal dinamikleri anlamak için önemli bir örnektir. Bu süreç, insanların bilgiye erişimini, duygusal tepkilerini ve toplumsal hareketliliği nasıl etkilediğini göstermektedir.

İnsan Hakları ve Uluslararası İlişkiler: İntifada, insan hakları ihlallerinin arttığı bir dönemdir. İsrail'in Filistinli sivillere yönelik saldırıları, uluslararası toplumun dikkatini çekmiştir. Birçok ülke, İntifada sırasında Filistinlilere destek vermiş ve İsrail'i eleştirmiştir. İkinci İntifada dönemi, Filistin-İsrail çatışmasının bir yansıması olarak insan hakları ihlallerinin arttığı bir dönemdir. İntifada, Filistin halkının işgale karşı direnişini ifade ederken, insan hakları ihlalleri bu direnişin merkezinde yer almıştır. Filistinli aktivistler, insan haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulayarak toplumsal bilinci arttırmıştır. İntifada sırasında medya, insan hakları ihlallerini dünya kamuoyuna taşımıştır. Görsel ve yazılı içeriklerle Filistinlilere yönelik saldırılar belgelenerek yayımlanmıştır. Bu, uluslararası toplumun dikkatini çekmiş ve İsrail'in eylemleri eleştirilmiştir. Birçok ülke, İntifada sırasında Filistinlilere destek vermiştir. Bu, insan hakları ihlallerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. İsrail'in Filistinli sivillere yönelik saldırıları, uluslararası ilişkilerde gerginliklere yol açmış ve İsrail eleştirilmiştir.

İntifada, insan hakları ihlallerine karşı toplumsal bir tepki olarak başlamıştır. Filistin halkı, dayanışma içinde işgale karşı mücadele etmiştir. İnsan hakları savunucuları, bu dönemde Filistinlilere destek vermek için bir araya gelmiştir. İntifada dönemi, insan hakları ihlallerinin toplumsal dinamikleri, kimlik oluşumunu ve dayanışmayı nasıl etkilediğini göstermek açısından önemlidir. Bu süreç, insan haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulayan bir toplumsal hareket olarak tarihe geçmiştir.

İntifada'nın Sona Ermesi: Oslo Anlaşmalarının başarısızlığı ve Ariel Şaron'un Tapınak Tepesi'ni ziyareti gibi olaylarla tetiklenen İkinci İntifada'da yaşanan çatışmalar, Şubat 2005'te Ariel Şaron ve Mahmud Abbas'ın katılımıyla gerçekleşen Sharm el-Sheikh Zirvesi ile sona ermiştir. Bu ayaklanma, Filistinlilerin milli kurtuluş çabalarının bir yansıması olarak görülürken, İsraililerce terörizm olarak değerlendirmiştir. İkinci İntifada, Filistin ve İsrail arasındaki karmaşık siyasi ve toplumsal dinamiklerle şekillenmiş ve büyük insani kayıplara yol açmıştır. Filistin tarafında toplam ölü sayısı 4412 iken, İsrail cenahında 1069'a ulaşmıştır.⁶¹ Ayrıca birçok yabancı da ayaklanma sürecinde hayatını kaybetmiştir. Bu dönem, barış sürecinin başarısızlığını ve taraflar arasındaki derin güvensizliği yansıtmaktadır. İkinci İntifada, toplumsal dinamikleri, kimlik oluşumunu ve dayanışmayı anlamak için önemli bir örnektir. Bu dönem, Filistin halkının direniş ruhunu ve İsrail işgaline karşı mücadelesini yansıtmaktadır.

İntifada, Filistin halkının işgale karşı direnişini sembolize eder. Bu olay, toplumsal bir tepki olarak ortaya çıktı ve geniş bir kesimi içermiştir. Direniş, sadece silahlı çatışmalarla değil, aynı zamanda sivil itaatsizlik, gösteriler, boykotlar ve kültürel etkinliklerle de ifade edilmiştir. İntifada, Filistinlilerin kimliklerini koruma, topraklarını savunma ve bağımsızlık taleplerini dile getirme amacıyla bir araya gelmelerini sağlamıştır. İkinci İntifada, Filistin halkının direniş ruhunu ve İsrail işgaline karşı mücadelesini yansıtan önemli bir sosyolojik evredir. Sosyolojik olarak incelendiğinde, bu dönem, toplumsal dinamikleri, kimlik oluşumunu ve dayanışmayı anlamak için önemli bir örnek teşkil eder.

2005 yılında İsrail, ayrılma planının bir parçası olarak Gazze Şeridi'nden çekilmiştir. Ancak İsrail Gazze'nin sınırlarını, hava sahasını ve sularını kontrol etmeye devam etmiştir. Gazze Şeridi kuşatma altında yoğun nüfuslu ve yoksul bir bölge haline gelmiştir.

1.12. Hamas'ın Parlamento Zaferi ve Bölünme

Filistin'de 2006 yılında gerçekleşen parlamento seçimleri, Filistin siyasetinde ve İsrail-Filistin çatışmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu seçimlerde, İsrail'i tanımayan ve silahlı direnişi savunan bir İslamcı grup olan Hamas, çoğunluğu elde etmiştir. Ancak, Hamas'ın zaferi, uluslararası toplumun ve özellikle İsrail, ABD ve AB'nin tepkisine neden olmuştur. Bu ülkeler, Hamas ile görüşmeyi reddetmiş ve Filistin'e ekonomik ve siyasi yaptırımlar uygulamıştır. Bu durum, Filistin içinde de bölünmeye yol açmıştır. Hamas ile FKÖ'nün laik ve ılımlı kanadı olan El Fetih arasında bir iç savaş çıkmıştır. 2007 yılında, Hamas tarafı Gazze Şeridi'nde, El Fetih tarafı ise Batı Şeria'da iktidarı ele geçirmiştir. Böylece, Filistin toprakları iki

⁶¹ Olayların yaşandığı süreçte 48.322 Filistinli 4.500 İsraili yaralandı. AA, "İkinci İntifada'nın sembol ismi Muhammed Durra'nın öldürülmesinin üzerinden 21 yıl geçti", (Erişim 25 Mayıs 2024).

ayrı yönetim altında bölünmüştür. Bu bölünme, Filistinlilerin ulusal birliğini ve kendi devletlerini kurma umudunu zayıflatmıştır.

Gazze Şeridi, İsrail ve Filistin arasındaki çatışmanın en kritik bölgelerinden biridir. Gazze Şeridi, 2007 yılından beri Hamas'ın kontrolü altındadır. İsrail, Gazze'den kendisine yönelen roket saldırılarını durdurmak iddiasıyla Gazze'ye üç büyük askeri operasyon düzenlemiştir. Bu operasyonlar, 2008-2009, 2012 ve 2014 yıllarında gerçekleşmiştir. Bu operasyonlar sırasında, çoğu sivil binlerce insan hayatını kaybetmiş, yaralanmış ve Gazze'de büyük bir yıkım meydana gelmiştir. Uluslararası toplum, İsrail'in orantısız güç kullanımını, insan hakları ve uluslararası hukuk ihlallerini kınamıştır.

1.13. Canlanan Umutlar: BM'nin Haksız Yerleşimlerin Durdurulması İstemi

İsrail-Filistin çatışmasında barış umutlarını canlandırmak için 2016 yılında Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, 2334 sayılı kararı kabul etmiştir. Bu karar, Filistin topraklarındaki İsrail varlığını (işgal sonucu yerleşim faaliyetlerini) “hukuka aykırı” olarak nitelendirmiş ve “derhal ve tamamen durdurulmasını” istemiştir.⁶² Ayrıca, bu karar, işgale son verilmesi ve 1967 sınırlarına dayalı iki devletli bir çözümün desteklenmesi çağrısında bulunmuştur. Bu karar, İsrail tarafından reddedilmiş, ancak Filistin tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.

1.14. Barış Sürecinin Karmaşık Hale Gelişi: Trump'ın Kudüs Hamlesi

Kudüs, İsrail-Filistin çatışmasının en hassas ve kritik konularından biridir. Kudüs hem Yahudiler hem de Müslümanlar için kutsal bir şehirdir. 2017 yılında Amerika Başkanı Donald Trump, Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanıdığını ve ABD Büyükelçiliğini Tel Aviv'den buraya taşıdığını dünyaya ilan etmiştir. Bu karar, gelecekteki Filistin devletinin başkenti olarak Doğu Kudüs'ü görmek isteyen Filistinliler, Arap ülkeleri ve uluslararası toplumun büyük bir bölümü tarafından kınanmış ve reddedilmiştir. Bu karar, bölgede yeni bir gerilim ve şiddet dalgasına neden olmuş ve İsrail-Filistin barış sürecini daha da zorlaştırmıştır.⁶³

Trump'ın Kudüs kararı, uluslararası toplumun büyük bir kısmı tarafından tepkiyle karşılanmış ve uluslararası ilişkilerde büyük bir gerilime neden olmuştur. Bu vakia uluslararası toplumun, bölgesel çatışmalar ve barış süreçleri üzerindeki etkisini ve küresel dayanışmanın nasıl şekillendiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu karar, bölgede yeni bir şiddet dalgasına yol açmış, sosyal hareketlilik ve protesto eylemleri gibi sosyal dinamikleri de tetiklemiştir. Bu durum bölgede, sosyal ve siyasi istikrarsızlığın artmasına ve toplumsal gerilimlerin yükselmesine sebebiyet vermiştir. Sonuç olarak, Trump'ın Kudüs kararı, Filistin-İsrail barış sürecini daha da karmaşık hale getirmiştir. Bölgedeki siyasi, sosyal ve uluslararası

⁶² “Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 2334 sayılı kararı, İsrail'in 1967'deki Altı Gün Savaşı'ndan sonra ele geçirdiği topraklardaki yerleşim faaliyetleri ile ilgilidir. Bu karar, İsrail'i “uluslararası hukuka aykırı yerleşim faaliyetlerini derhâl ve tamamen durdurmaya” çağırmıştır” ve 23 Aralık 2016'da kabul edilmiştir. Bu karar, “Filistin, İsrail ve Filistin-İsrail meselesinin çözümü için siyasi ve hukuki önem taşımaktadır. Ayrıca, 2334 no'lu karar, sorunun ve haliyle çözümün sadece İsrail'i değil, Filistin ve İsrail olmak üzere iki tarafı kapsadığını hatırlatmıştır. 1967 sınırlarının kabulü ve çözümün buna göre olması gerektiği BMGK tarafından yeniden tekrarlanmıştır.” *Ankara Kriz ve Siyaset Araştırmaları Merkezi*, “BM Güvenlik Konseyi'nin 2334 Sayılı Kararı Nasıl Yorumlanabilir?” (Erişim 25 Mayıs 2024).

⁶³ Mehmet Öztürk, “Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2876-2905.

ilişkilerin karmaşıklığını ve hassasiyetini vurgulayan bu karar, barış sürecinin zaten zorlu olan dinamiklerini daha da kötüleştirmiş ve bölgedeki istikrarsızlığı artırmıştır.⁶⁴

1.15. Filistin Davasına İhanet: Abraham Anlaşmaları

İsrail, 2020 yılında dört Arap ülkesiyle ilişkilerini normalleştiren anlaşmalar imzalamıştır. Bu anlaşmalar, ABD'nin aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu anlaşmaların adı Abraham Anlaşmalarıdır.⁶⁵ Bu anlaşmaları imzalayan Arap ülkeleri şunlardır:

Birleşik Arap Emirlikleri (BAE), 13 Ağustos 2020'de İsrail ile ilişkileri normalleştirmeyi kabul etmiş ve İsrail'i tanıyan üçüncü Arap ülkesi ve Körfez ülkeleri arasında ilk ülke olmuştur. Bahreyn, 15 Eylül 2020'de Beyaz Saray'da düzenlenen törende İsrail ile ilişkilerini normalleştiren anlaşmayı imzalayarak, İsrail'i tanıyan dördüncü Arap ülkesi olmuştur. Sudan, 23 Ekim 2020'de İsrail ile ilişkileri normalleştireceğini duyurmuş ve Arap ülkeleri arasında beşinci sırayı almıştır., Altıncı sırada yer alan Fas ise, 10 Aralık 2020'de İsrail ile ilişkilerini normalleştirmeyi kabul etmiştir. Bu anlaşmalar, İsrail'in Arap dünyasıyla ilişkilerinde bir atılım olarak görülürken, aynı zamanda bazı Filistinliler ve Araplar tarafından Filistin davasına ihanet olarak nitelendirilmiştir. Bu anlaşmaların Filistinlilerin kendi devletlerini kurma hakkını ve 1967 sınırlarına dayanan iki devletli bir çözümü zedelediği öne sürülmüştür.

1.16. Yakın Tarih Şiddet Dalgaları: 2021 Sonrası Yaşananlar

İsrail-Filistin çatışmasında 2021 yılında yaşanan son şiddet dalgası, Kudüs'te yaşanan gerginliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kudüs'te Şeyh Cerrah mahallesindeki Filistinli ailelerin İsrail mahkemesi tarafından tahliye edilmek istenmesi, Filistinlilerin tepkisine neden olmuştur. Ayrıca, Ramazan ayı boyunca İsrail polisinin Mescid-i Aksa'ya yaptığı baskınlar, Filistinlilerin kutsal mekânına saygısızlık olarak algılanmıştır. Bu olaylar, Gazze'yi yöneten Hamas'ın İsrail'e roket saldırısı başlatmasına yol açmıştır. İsrail ise, Gazze'ye hava saldırıları düzenleyerek karşılık vermiştir. Bu çatışmalarda, çoğu Gazze'de olmak üzere yüzlerce insan hayatını kaybetmiş veya yaralanmıştır. Bu şiddet dalgası, uluslararası toplumun endişesini ve tepkisini çekmiştir. Birleşmiş Milletler (BM), ABD ve diğer ülkeler, taraflara derhal ateşkes yapılması ve durumun gerginliğinin azaltılması çağrısında bulunmuştur. Ancak, taraflar arasında bir uzlaşma sağlanamamıştır. İsrail, Hamas'ı tamamen yok etmek istediğini, Hamas ise İsrail'in işgaline son verilmesini istediğini belirtmiştir.

1.17. Aksa Tufanı: Filistin-İsrail Çatışmasında Bir Dönüm Noktası

El-Aksa Tufanı, Hamas'ın topraklarını elinden alan uzun yıllar boyunca halkına ölüm kusan işgalci İsrail'e yönelik gerçekleştirdiği geniş çaplı saldırılarının adıdır. Bu saldırı ismi, İslam'ın

⁶⁴ Donald Trump'ın Kudüs hamlesi, İsrail-Filistin çatışmasının önemli bir dönüm noktası olmuştur ve bu durum, sosyolojik ve uluslararası ilişkiler açısından derinlemesine incelenmelidir. Kudüs hem Yahudiler hem de Müslümanlar için kutsal bir şehir olması sebebiyle bu kararın yansımaları etnik, dini ve ulusal kimlikler üzerinde derin ve karmaşık bir etki yaratmıştır. Trump'ın Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanınması ve ABD Büyükelçiliğini Tel Aviv'den Kudüs'e taşıma kararı başta Türkiye olmak üzere; Filistinliler, Arap ülkeleri ve uluslararası toplumun geniş kesimleri tarafından kınanmış ve reddedilmiştir. Bu durum, Filistinlilerin ulusal kimliklerinin ve gelecekle ilgili beklentilerinin nasıl şekillendiğini ve Trump'ın kararının bu beklentilerle nasıl çeliştiğini göstermektedir.

⁶⁵ Detaylı bilgi için bakınız: Kemal Başak, "İbrahim Anlaşmaları'nın Ortadoğu Bölgesel Barışına Etkileri", *Orta Doğu ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3/2 (2023), 1-17.

üçüncü en kutsal mabedi olan Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya referansla verilmiştir ve Filistinli Müslümanlar için önemli bir sembolü temsil eder. Bu çatışma, 7 Ekim 2023'te paramiliter örgüt Hamas'ın silahlı kanadı İzzeddin el-Kassam Tugayları'nın İsrail geneline yayılan büyük çaplı saldırısıyla başlamıştır.⁶⁶ Bu çatışma, İsrail-Filistin çatışmasının bir parçası olarak Gazze Şeridi'nde devam etmektedir. Son zamanlarda, Refah'ta da İsrail güçlerinin mülteci çadırlarını hedef aldığı ve sivilleri katlettiği bilinmektedir. 28 Mayıs 2024 itibarıyla, İsrail güçlerinin kadın, erkek, yaşlı, genç, çocuk ayrımı yapmadan 40 bine yakın kişiyi katlettiği ve soykırım yaptığı görülmektedir. Bu suçlamalar nedeniyle İsrail hakkında çeşitli davalar açılmış ve uluslararası platformlarda yargılama süreçleri başlatılmıştır. Bu davalar, insan hakları ihlalleri ve uluslararası hukukun ihlali iddialarına dayanmaktadır. Uluslararası toplum, bu tür olayların değerlendirilmesi ve adaletin sağlanması amacıyla çeşitli mekanizmalar aracılığıyla bu süreçlere katkıda bulunmaktadır.

7 Ekim 2023'den sonra yaşanan gelişmeler, neredeyse son asrın Filistin ve İsrail arasında yaşanan çatışmaların en şiddetli evrelerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Bu çatışma, meşru Filistin direnişinin kendi topraklarındaki bir işgalciyi savuşturma mücadelesi ile Siyonizm'in yasadışı işgaline karşı yıllardır süregelen bir mücadelenin parçasıdır. Hamas operasyonları, Filistin'de çatışmasızlık dönemini sonlandırmak için değil, uzun süredir devam eden işgal ve çatışma faaliyetlerini Filistin lehine bir kazanç sağlama amacını taşıyan taktiksel bir hamle olarak yorumlanmalıdır. Bu nedenle, bu operasyonların gerçekleştiği süreçte zaten bölgede tam anlamıyla bir barış atmosferi bulunmamaktaydı ve Filistin tarafı olmayan bir barış ortamını bozmamıştır. Filistin direniş tarihi açısından bu durum oldukça önemli bir dönem olarak değerlendirilmektedir.⁶⁷

Netanyahu'nun 1996 yılında iktidara gelmesinden bu yana, barış süreci tıkanmıştı ve bu durum Filistin halkı için büyük bir hayal kırıklığına neden olmuştur. Filistin direniş gruplarının İsrail ile müzakerelere zorlama amacıyla gerçekleştirdiği eylemsel manevralar ve Arafat döneminden başlayarak bütün siyasi aktörlerin çabaları olumlu sonuçlar doğurmamıştır.⁶⁸ Oslo'dan bu yana müzakere masasına oturan ve beş yıl içinde bağımsız bir devlete sahip olacakları vaadinde bulunulan Filistin toplumu, 30 yıldır büyük bir hayal kırıklığı yaşamaktadır.⁶⁹

Halkının yaşadığı baskı ve ablukalar artarken, bölgede 7 Ekim 2023 tarihinde Hamas'ın başlattığı taarruz, geniş çaplı bir halk başkaldırısından ziyade, direniş güçlerince işgalcilere yönelik şaşırtıcı bir atak olarak değerlendirilmiştir. “Ekim saldırıları, daha önce görülmemiş bir

⁶⁶ Cenk Özgen, “Yom Kippur 2.0: Askeri Düzlemde İsrail-Hamas Savaşı'na Dair İlk Gözlemler”, *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 9/2 (2023), 105-124.

⁶⁷ Ahmet Emin Dağ, “Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı” *İlke Analiz* (Erişim 26 Mayıs 2024).

⁶⁸ Filistin tarafının işgalci güçlerle yaptığı barış anlaşmaları, bağımsızlık getirmemiş ve verilen sözler de tutulmamıştır. İsrail'in toprak işgali ve katliam politikası devam etmiş ve bu süreçte Filistinliler kolayca ezilebilecek bir halk haline gelmiştir. Çatışmasızlık dönemlerinde, birçok Filistinli yönetici katledilmiş ve Filistin halkı katliamlara maruz kalmıştır. 2000 senesinde “Aksa İntifadası” ile başlayan süreçte Filistinliler, Siyonist yönetime ve uluslararası topluma güçlü bir mesaj vermiş olsa da işgalciler buna da yeni katliamlarla cevap vermişlerdir. Binlerce Filistinli İntifada sürecinde hayatını kaybetmiş ve 2006'dan beri uygulanan muhasara sebebiyle bölge yaşanılmaz bir hal almıştır. Buna ilaveten 2008 ve 2014 senelerinde Gazze'de gerçekleştirilen iki büyük katliamda binlerce Filistinli sivil acımasızca katledilmiştir. Sonuç olarak, İsrail ile barış yapmak Filistinlilere siyasal ve ekonomik anlamda bağımsızlık sağlamadığı gibi, keyfi öldürme ve suikastları da engelleyememiştir.

⁶⁹ Dağ, “Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı”.

şekilde gerçekleşmiş; Siyonistlerin kontrolündeki şehirlere çok sayıda roket atılmış, işgal ordusu ilk defa etkili olamamıştır.”⁷⁰ Ancak işgal ordusunun karşı saldırısı, her zamanki gibi Gazze'ye ağır bombardımanlar düzenlemek ve sivilleri katletmek şeklinde olmuştur. Bu olay, Filistin-İsrail çatışmasında önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Siyonist işgal politikalarına karşı direnişin gücü ve halkın iradesi bu süreçte belirleyici oldu.⁷¹ Hamas güçlerinin 7 Ekim tarihinde İsrail'e karşı gerçekleştirdiği saldırılar, sadece Hamas'ın güç kapasitesini göstermekle kalmamış, aynı zamanda İsrail Devleti'nin hava savunma sistemindeki yetersizliği ve güvenlik kapasitesinin zafiyetini de açığa çıkarmıştır. Özellikle "Demir Kubbe" adıyla bilinen hava savunma sistemi, bu saldırılarda etkisiz kalmış ve İsrail'in savunma mekanizmasının zayıf noktalarını gözler önüne sermiştir.⁷²

Aksa Tufanı, 7 Ekim 2023 tarihinden beri yaşananlarla birlikte, asrın Filistin-İsrail çatışmasının en şiddetli aşamalarından birini oluşturmakta ve Filistin direnişi ile Siyonizm arasındaki uzun dönemli mücadeleyi yansıtmaktadır. Aksa Tufanı'nı sosyolojik açıdan inceleyecek olursak bu sürece giden aşamaları şöylece sıralamak mümkündür:

Hayal Kırıklığı ve Barış Süreci: Oslo Anlaşması'ndan bu yana İsrail ile masaya oturan Filistin halkı, bağımsızlık ve barış umuduyla bu süreci takip etmiş ancak her defasında verilen sözler tutulmamış ve İsrail tarafı işgalci politikalarına devam etmiştir. Bu süreçte İsrail, Filistin halkı ile barışmak ve ortamı yumuşatmak yerine, suikast ve işgallere devam ederek tepki çekmiş ve ortamı germiştir.

Abluka ve Sindirme: 2000 yılında Aksa İntifadası ile Filistin halkı isyan etmiş, ancak İsrail'in katliamları sona ermemiştir. 2008 ve 2014 yıllarında Gazze'ye yönelik iki büyük katliamda binlerce Filistinli sivil acımasızca hayatını kaybederken, 7 Ekim 2023'e kadar neredeyse her gün Filistin tarafında İsrail'in sebep olduğu siyasi, askeri ve ekonomik ablukalar halkı bezdirmiştir.

Normalleşme Süreci ve Hakikatler: Abraham Anlaşmaları adı altında bölgede İsrail ile normalleşme süreci devam ederken, Filistin halkının acıları görmezden gelinmiştir. Aksa Tufanı, Filistin halkının haklı mücadelesini dünya gündemine taşıyarak Siyonist işgalinin gerçek yüzünü tüm dünyaya göstermiştir. Bu çatışma, sadece Filistin ve İsrail arasında değil, tüm bölge ülkeleri ve uluslararası toplum için önemli bir meseledir. Aksa Tufanı, barış arayışında bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.⁷³

1.18. İsrail-Filistin Sorunu: İnsan Hakları ve Barış İçin Uluslararası Toplumun Rolü

Siyonist İsrail yönetiminin kuruluşundan bugüne kadarki süreçte gerçekleşen şiddet dolu ve insani olmayan saldırılar, binlerce masum Filistinlinin kendi topraklarında öldürülmesine, yaralanmasına ve topraklarının gasp edilerek sürülmesine sebep olmuştur. 7 Ekim 2023'ten sonra yaşanan olaylar, İsrail'in Gazze'de savaş hukukuna ve insan haklarına aykırı olarak devlet terörü uyguladığını açıkça göstermiştir. Bu trajik durumu gören ve uzun yıllardan beri süregelen katliam ve sürgünlerin sonlandırılması için uluslararası toplumun harekete geçmesi kaçınılmaz

⁷⁰ Dağ, "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı".

⁷¹ Yasin Aktay, *Aksa Tufanı Günlüğü* (İstanbul: Kadim Yayın Grubu, 2024).

⁷² Hüseyin Mucuk vd. "El-Aksa Tufanı Operasyonu ve Türkiye'de Kamuoyunun Filistin Algısı", *Fikiryat* 3/2 (2023), 109.

⁷³ Ahmet Emin Dağ, "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı".

hale gelmiştir. Uluslararası toplumun bu soruna müdahalesi, barışın sağlanması ve insan haklarının korunması açısından da kritik bir rol oynamaktadır.⁷⁴ Diplomatik girişimler, arabuluculuk çabaları ve uluslararası hukukun uygulanması, İsrail-Filistin sorununun çözümünde hayati bir öneme sahiptir.

Sonuç

İsrail-Filistin sorunu, askeri çatışmalar ve toprak taleplerinin ötesinde, derin sosyal, kültürel ve psikolojik dinamiklere sahip bir meseledir. Bu çatışma, iki halk arasında yerleşik olan kimlik, kültür ve tarih anlayışlarının bir yansıması olarak öne çıkmaktadır. Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, bu sorun, tarihsel travmalar, kolektif bellek, kimlik inşası ve güç dinamikleri çerçevesinde derin analizlerle incelenmeyi gerektiren bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İsrail, 1948'deki kuruluşu ile birlikte ulusal kimliğin pekiştirilmesi, güvenlik kaygıları ve tarihsel Yahudi travmalarının üstesinden gelme çabası içindedir. Bu bağlamda, Filistin topraklarının işgali, güvenliğin sağlanması için bir araç olarak görülmekte ve bu durum, İsrail toplumunda geniş bir destek bulmaktadır. Ancak, bu yaklaşım, aynı zamanda Filistinlilerin de kendi kimliklerini ve ulusal haklarını savunma kavramları üzerinde derin etkilere neden olmaktadır. Filistinliler, tarihi ve kültürel bağlarının olduğu topraklarda bağımsız bir devlet kurma hakkını savunarak, ulusal kimliklerini pekiştirme çabasına girmektedir. Bu süreç, yalnızca mevcut coğrafi sınırlara dokunmakla kalmaz; aynı zamanda iki halk arasında yaşanmış olan ve hâlâ süregelen sosyo-tarihi travmalarla şekillenen psikolojik duyguları da içermektedir.

Toprak talepleri, sadece fiziki bir mücadele değil, aynı zamanda kimlikler üzerinde bir savaş hâlini almıştır. Filistin halkı, işgal altındaki topraklarda varlığını sürdürme çabasıyla, İsrail bu işgali haklı göstererek kendi ulusal güvenliğini ve kimliğini koruma çabası güttüğünü iddia etmektedir. Her iki taraf da kendi hikâyesinin meşruiyetini savunma çabası içine girmiştir; bu da karşılıklı anlayışın ve uzlaşmanın önünde engelleyici bir unsur olarak durmaktadır.

Güven eksikliği, bu çatışmanın çözüm sürecinde önemli bir engel teşkil etmiştir/etmektedir. Her iki taraf da birbirlerine karşı derin bir güvensizlik beslemekte, bu da barış sürecini daha da karmaşık hale getirmektedir. Güvensizliğin ardında yatan tarihsel travmalar, birbirlerinin hak ve çıkarlarına yönelik duyulan şüpheyle birleşerek, barış için gereken diyalog ve iş birliğini zorlaştırmıştır/zorlaştırmaktadır.

Uluslararası toplumun bu karmaşık sorunların çözülmesindeki rolü ise bu kritik bir öneme sahiptir. Ancak, bu aktörlerin alandaki güç dinamikleri, tarafların uluslararası destek ve meşruiyet arayışlarıyla şekillenmektedir. Bu bağlamda, bölgesel aktörlerin de durumu daha da karmaşık hale getirdiği bir gerçektir. Örneğin, bazı Arap ülkeleri, Filistin davasını kendi ulusal çıkarları doğrultusunda kullanmakta ve bu durum, Filistinlilerin bağımsızlık mücadelesi üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır/yaratmaktadır.

⁷⁴ Uluslararası toplumun sorunun çözümünde nasıl etkisiz kaldığına örnek olarak yapılan bir çalışmada 2006-2016 döneminde bazı Avrupa ülkelerinin İsrail'in bölgesel çatışmalarda izlediği yasadışı ve saldırgan politikaları eleştirmesine rağmen, Avrupa Birliği'nin ve İsrail askeri ilişkilerinin bu eleştirilerden ciddi şekilde etkilenmediği görülmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Mohammed Abu Saada-Yıldırım Turan "European-Israeli Military Relations during Israel Regional Wars (2006-2016)" *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 7/2 (2020), 209-232.

Netice itibariyle, İsrail-Filistin sorununun çözümü, yalnızca bir siyasi mesele değil; aynı zamanda derin sosyal ve psikolojik dinamiklerin de çözülmesi beklediği bir sorundur. Tarafların birbirlerini anlaması, tarihsel travmalarını tanınması ve kolektif kimlik anlayışlarını gözden geçirmesi, kalıcı bir barış için atılması gereken adımlar arasında yer almaktadır. Bu karmaşık süreçte, uluslararası toplumun aktif ve yapıcı bir rol üstlenmesi, bölgesel aktörlerin de sorunun çözümüne katkı sağlaması büyük önem taşımaktadır. Bu şekilde, yalnızca toprak üzerinde değil, aynı zamanda kalplerde ve zihinlerde de bir uzlaşma sağlamak mümkün olabilir.

İTHAF

“Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.”⁷⁵

⁷⁵ Bu metnin alındığı makale için bakınız: Yılmaz Arı, “A Crime against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism against Palestinians”, çev. Mustafa Turan, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 445-465; Çalışmanın Türkçesini okumak için bk: Yılmaz Arı, “Bir İnsanlık Suçu ve Soykırım Trajedisi: İsrail'in Filistinlilere Uyguladığı Devlet Terörü Nedeniyle Yargılanması Gerektiğine Dair Bir Değerlendirme”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 22-44.

Kaynakça | References

- AA, Anadolu Ajansı. "İkinci İntifada'nın sembol ismi Muhammed Durra'nın öldürülmesinin üzerinden 21 yıl geçti". Erişim 25 Mayıs 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ikinci-intifadanin-sembol-ismi-muhammed-durrarin-oldurulmesinin-uzerinden-21-yil-gecti/2379292>.
- Abu Saada, Mohammed–Turan, Yıldırım. "European-Israeli Military Relations during Israel Regional Wars (2006-2016)" *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 7/2 (2020), 209-232. <https://doi.org/10.26513/tocd.735508>
- Akçapa, Mevlüt. "Arap Baharı Öncesi Filistin'in İçsel Dinamikleri Bağlamında Türkiye'nin Filistin Meselesine Yaklaşımı". *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Dergisi* 4/1 (Mart 2021), 33-45.
- Aktay, Yasin. *Aksa Tufanı Günlüğü*. İstanbul: Kadim Yayın Grup, 2024.
- Andırırbu, Rüveyda. "Lübnan Hükümeti'nin Güvenlik Sorununa Dönüşen Filistinli ve Suriyeli Mülteciler". *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 5/1 (2022), 244-256.
- ANKASAM, Ankara Kriz ve Siyaset Araştırmaları Merkezi. "BM Güvenlik Konseyi'nin 2334 Sayılı Kararı Nasıl Yorumlanabilir?". Erişim 25 Mayıs 2024.
- Aral, Berdal. "Oslo 'Peace Process' As a Rebuttal of Palestinian Self-Determination". *Ortadoğu Etütleri* 10/1 (2018), 7-26.
- Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. Bursa: Alfa Yayınları, 2017.
- Arı, Yılmaz. "A Crime Against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism Against Palestinians". çev. Mustafa Turan. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 445-465. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10429568>
- Arı, Yılmaz. "Bir İnsanlık Suçu ve Soykırım Trajedisi: İsrail'in Filistinlilere Uyguladığı Devlet Terörü Nedeniyle Yargılanması Gerektiğine Dair Bir Değerlendirme". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 22-44. <https://doi.org/10.61216/darulhadisdergisi.1392165>
- Asalya, İslam. *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanmasının Muhasebesi*. İstanbul: İNSAMER, 2019.
- Ateş, Davut. "Gazze Trajedisi: Sorumluluk ve Kavramların Haklılaştırma İşlevi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2009), 61-83
- Ay, Rahim. "İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Soruşturma". *Eskişeyi* 43 (Mart 2021), 351-370.
- Ballı, Abdulvehap–Gökçe, Ali Fuat. "Yahudi Göçleri ve Yahudi Kimliğinin Oluşumu." *İletişim ve Diplomasi* 5 (2021), 57-80.
- Balpınar, Zafer. *İsrail'in Demir Yumruk Politikası-İki İntifada ve Barış Süreci Bağlamında Bir Analiz*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2021.
- Başak, Kemal. "İbrahim Anlaşmaları'nın Ortadoğu Bölgesel Barışına Etkileri". *Orta Doğu ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3/2 (2023), 1-17.
- Bauman, Zygmunt. *Auschwitz and Modernity: The Sociological Context of Genocide*. Routledge, 1989.
- Baycar, Hamdullah–Atar, Emrah, "An Analysis of the Impacts of the First Palestinian Uprising (Intifada) on the Israeli Economy". *İncelem* 5/9 (2021), 565-578.
- Çağrı, Erhan. "Filistin-İsrail Barış Süreci Nereye Gidiyor?". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/02 (2001), 173-180.
- Çakmak, Diren. *Yakup'tan Binyamin'e: Antik Siyonizm'den Modern Siyonizm'e Antisemitizm*. İstanbul: Libra Yay., 2021.
- Çevik, Savaş Kurtuluş. "Sanatsal İntifada Bir İşgalin Anatomisi/Filistin". *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 9/73 (2020), 1363-1378.

- Çorbacı, İsmail. *Siyonizm'in ve Yahudiliğin Gizli Tarihi-Dünya'ya Hakim Olma Planı*. İstanbul: Çınaraltı Yayınları, 2020.
- Dağ, Ahmet Emin. "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı". *İlke Analiz*. Erişim 26 Mayıs 2024. <https://www.ilkeanaliz.net/2023/11/03/aksa-tufani-ve-yeni-bolgesel-duzen-arayisi/>
- Dutak, Mustafa. *İsrail Devletinin Kuruluşundan Filistin Devletinin Kuruluşuna Kadar Arap Ülkeleri ve İsrail İlişkileri (1948-1988)*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ediz, İsmail. "Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin'de Toplum ve Siyaset 1919-1922". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi 2 / 2* (Nisan 2016), 141-176.
- Ediz, İsmail. *Balfour Deklerasyonu: Yahudi Devletinin Kökenleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- El-awaisi, Khalid. "Beytülmakdis'in İşgali ve Bilgi Krizi". *Milel ve Nihal* 16 (2019), 143-174.
- euronews. "1948'de yaşanan Nekbe (Büyük Felaket) nedir, Filistinliler için ne anlama geliyor?". Erişim 25 Mayıs 2024. <https://tr.euronews.com/2024/05/15/1948de-yasanan-nekbe-buyuk-felaket-nedir-filistinliler-icin-ne-anlama-geliyor>
- Gilbert, Martin. *Israel: A History*. HarperCollins, 1997.
- Güngör, Özcan. *İsrail'in Teo-Politik Vadedilmiş Topraklar*. İstanbul: DBY Yayınları, 2024.
- Hinton, Alexander Laban. *Genocide and Globalization*. Routledge, 2002.
- Özgen, Cenk. "Yom Kippur 2.0: Askeri Düzlemde İsrail-Hamas Savaşı'na Dair İlk Gözlemler". *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi 9/2* (2023), 105-124. <https://doi.org/10.46849/guıbd.1401052>
- Özhan, Taha. "Ortadoğuda Yeni Güçler Dengesi ve Nakba". *Eskiye* 9 (Haziran 2008), 36-43.
- Özkoç, Özge. "Savaş ve Barış: Doksanlı Yıllarda Filistin-İsrail Sorunu". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 64/03* (Mart 2009), 167-195. https://doi.org/10.1501/SBFder_000002117
- Öztürk, Mehmet. "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 8/4* (2019), 2876-2905. <https://doi.org/10.15869/itobiad.597096>
- Özmen, Seda. *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014.
- Karaman, M. Lutfullah "Filistin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/filistin>
- Karaman, M. Lutfullah "Siyonizm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/filistin>
- Kasalak, Kadir. "İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 25* (2016), 65-78.
- Kaya, Mehmet-Polat, Elif. "Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) Diploması Serüveni: Oslo Barış Süreci", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 26* (2023), 226-240. <https://doi.org/10.29029/busbed.1297870>
- Kemiksiz, N. Neşe. "Ürdün-Filistin İlişkilerine Tarihsel Bir Bakış". *The Turkish Yearbook of International Relations 50* (Mart 2021), 181-213.
- Kıllıoğlu, Mehmet Erkan. "1956 Süveyş Krizi ve Ortadoğu'ya Etkisi". *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi 6/2* (2021), 726-757.
- Kıllıoğlu, Mehmet Erkan. "1973 Ramazan/Yom Kippur Savaşı ve Ortadoğu". *Türk Savaş Çalışmaları Dergisi 3/2* (2022), 129-151.
- Kılıç, Davut. "Ortadoğu'nun Dini Jeopolitiği ve Günümüze Yansımaları Üzerine Bir Deneme". *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/1* (2008), 65-86.

- Kızıoğlu, Sedat. "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi". *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2012), 35-64.
- Kişi, Erden. "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile "İsrail- Filistin Sorunu". *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 262-274.
- Kitabı Mukaddes*. Korea: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Kuduoğlu, Alptuğ. "Camp David Sonrası ABD-Mısır Yakınlaşması: Askeri Boyut". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 101-137.
- Kudüs Araştırmaları. "Bir Milletin Sürgünü: Nekbe". (Erişim 25 Mayıs 2024).
<https://kudusarastirmalari.org/bir-milletin-surgunu-nekbe-2/>
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Mil ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 33-59.
- Küçük, Abdurrahman. *Arz-ı Mev'üd*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 3. Cilt. İstanbul: 1991, 442-444.
- Mengüaslan, Hikmet. "Yom Kippur'dan İkinci Lübnan Savaşı'na: İsrail'de Devlet-Toplum İlişkisi ve Savaş'a Bakış". *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (Aralık 2018), 102-114.
- Memiş, Ekrem. *İsrail Nereye Koşuyor*. Ankara: Ekin Kitabevi, 2006.
- Mezkit, Mesut. "Siyonizmin Siyon Protokolleri' ile 'Dünya Hakimiyeti' Düşüncesi". *Yeni Fikir Dergisi* 6/13 (December 2014), 69-92.
- Mucuk, Hüseyin. vd. "El-Aksa Tufanı Operasyonu ve Türkiye'de Kamuoyunun Filistin Algısı". *Fikriyat* 3/2 (2023), 101-118. <https://doi.org/10.61960/fikriyat.1402697>
- Pappé, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oneworld Publications, 2006.
- Seyfeli, Canan-Akdemir, Hüseyin. "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240-262.
- Shamsutdinova, Leysan. *Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Meşruiyet Kazanması Süreci*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- Schneer, Jonathan. *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. Random House, 2010.
- Süer, Sançar Sefer. "Uluslararası Adalet Divanının İşgal Altındaki Filistin Topraklarında Duvar İnşasının Hukuki Sonuçları Konusundaki Danışma Görüşü". *Yasama Dergisi* 14 (2010), 25-58.
- Şahin, Furkan. *perspektif.eu*. "Antisemitizm". (Erişim 26 Mayıs 2024).
<https://perspektif.eu/2020/07/26/antisemizm-kavraminin-ortaya-cikisi-ve-tarihsel-gelisimi/>
- Tokgöz, Habip. "İsrail Devleti'nin Kuruluşunda Theodor Herzl ve Siyonizm". *Anasay* 1 (2017), 183-195.
- Tekdal Fildiş, Ayşe. "Birleşmiş Milletler'in Taksim Kararı ve İsrail Devleti'nin Yaratılışı". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Mart 2012), 337-348.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 14 Ocak 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, Mehmet Bülent. "Manda Sistemi". *TÜBİTAK Ansiklopedi*. Erişim 25 Mayıs 2024.
https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/manda_sistemi
- Yamaç, Müzehher-Cartmill, Hazel, "The Balfour Declaration". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2018), 134-143.
- Yazıcı, Elif Miray. "Camp David Antlaşmaları Çerçevesinde Mısır-İsrail İlişkileri ve Günümüze Yansımaları". *Uluslararası İlişkiler ve Politika Dergisi* 1/1 (2021), 1-19.
- Yıldırım, Yusuf. "İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları". *OPUS International Journal of Society Researches* 18/41 (2021), 3840-3884. DOI: 10.26466/opus.874933



Şeybânîler ile Safevîlerin Kuruluş Dönemi (1500-1524) Rekabetlerinin Meydana Getirdiği Jeopolitik Parçalanma

Abdulkadir Macit

[0000-0002-5446-1924 | abulkadir.macit@kocaeli.edu.tr](mailto:abulkadir.macit@kocaeli.edu.tr)

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: [0411seq30](https://orcid.org/0411seq30)

Öz

İslam tarihinde 16. yüzyıl, Müslüman toplumlarda yeni düzenlerin ortaya çıkması itibarıyla dikkat çekicidir. Bu yüzyılda Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler şeklinde üç büyük devlet ve Timurular topraklarında Özbekler ve Kazaklar şeklinde hanlıklar ortaya çıkmıştır. Bu yeni düzenler, beraberinde yeni çatışma alanlarını ve aralarında çok boyutlu bir rekabeti ön plana çıkarmıştır. Şeybânîler ile Safevîlerin rekabeti özellikle ekonomik değeri yüksek topraklar olan Horasan üzerinde çakışınca meydana gelmiştir. Şeybânî hanları, Mâverâünnehir ve Horasan'da tek bir yönetim oluşturmak istemişlerdir. Buna karşın Safevî şahları Timurlu şehzadelerin miras hakkını öne sürerek açıkça Şeybânî hanlarına meydan okumuş ve Horasan'ın Timur'un varislerine iadesini talep etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki taraflar arasında savaşlar meydana gelmiştir. Denilebilir ki, bütün bu savaşlarda son tahlilde galibiyeti elde eden Safevîlerin, Şeybânîlere karşı takip ettiği ana siyaset savunma pozisyonunda kalmak ve Horasan hâkimiyetini kaybetmemek şeklinde olmuştur. Bu savaşlardan Merv, Câm ve Ribât-ı Puryân, tarihi verilerle mutabık bir şekilde büyük meydan muharebeleridir. Bunlardan Merv savaşı Şeybânî Özbek Hanlığı'nın kısa süreli dağılmasına ve Mâverâünnehir ile Horasan topraklarının Şah İsmail ve Bâbür Sultan arasında paylaşılmasına sebep olmuştur. Cam savaşı, Şeybânî Han'dan sonra Safevîlerle mücadele etme ve onların ilerleyişine engel olma siyasetini devralan Ubeydullah Han'ın Horasan seferlerinin başlangıcını teşkil etmiştir. Safevîler ile Şeybânîler arasındaki savaşlar en son Timuruların sağladığı Mâverâünnehir-Horasan merkezli coğrafi bütünlüğün parçalanması ile neticelenmiştir. Diğer taraftan Safevîler yine en son Timuruların temsil ettiği Mâverâünnehir-Horasan merkezli Sünnî düşünceye dayalı bütünlüğü Horasan bölgesini şifileştirerek parçalanmanın bir diğer kapısını aralamıştır. Bu savaşlar ayrıca kadim İpek Yolu'nun kavşak ve merkezî yerleri olan Mâverâünnehir-Horasan merkezli ticarî bütünlüğün parçalanması şeklinde de anlaşılmalıdır. Son olarak bu savaşlar Mâverâünnehir-Horasan şehirlerinde ilmî-kültürel alanda da parçalama meydana getirmiştir. Eğer muhakkak söylemek gerekirse Mâverâünnehir-Horasan merkezli yaşanan tüm bu çatışmalar Müslüman toplumları yeni bir tıkanmanın içine dahil etmiştir. Bu rekabette özellikle Osmanlılar ile Şeybânîler, Osmanlılar ile Bâbürlüler ve Şeybânîler ile Bâbürlüler arasında Safevîler bir blokaj oluşturmuş ve İran-Azerbaycan-Basra üzerindeki Şark İslam'ı ile Osmanlı Garp İslam'ı arasında jeo-politik bir kopuş meydana getirmiştir. Bu kopuş sebebiyle Şark İslam'ı ile Garp İslam'ı arasında insan-toplum, bilgi-fikir ve mal-ticaret hareketliliği ve akışı bu yüzyıl itibarıyla tıkanmaya başlamıştır. Safevîlerin oluşturduğu bu blokaj örneğin Mâverâünnehir, Türkistan ve Horasan dinamikleri insan, bilgi ve ticaret kaynağı olarak Osmanlıları beslemeye başlamıştır. Bu dinamikleri Safevîler yönetmiş ve bundan dolayı büyük bir güç elde etmişlerdir. Bu gücü özellikle Osmanlılar ve Şeybânîler ile çatışmaya dayalı bir şekilde kullanması 16. asır itibarıyla tüm Müslüman toplumlar arasında insan hareketliliğinin tıkanmasını ve demografik durağanlaşmayı, ilmî akışın bozulmasını ve durağanlaşmasını, ticarî hareketliliğin tıkanmasını ve ilerleyen asırlarda Müslümanların dünya kamuoyunda etkisinin azalmasını beraberinde getirmiştir. Bu çalışma Şeybânîler ile Safevîlerin kuruluş dönemi (1500-1524) rekabetine odaklanarak bunların özellikle Timuruların mirasını elde etmeye yönelik çok boyutlu bir mücadele verdiklerini gözler önüne sermiştir. Dahası bu mücadelenin bıraktığı en tahir edici sonucun Mâverâünnehir-Horasan merkezli Şark İslam'ında

var olan siyasî, coğrafi, dinî, mezhebî, ticarî, ilmî ve kültürel bütünlüğün parçalanması olduğunu tahkik etmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tarih, İslam Tarihi, Safevîler, Şeybânîler, Horasan, Mâverâünnehir

Atıf Bilgisi

Macit, Abdulkadir. "Şeybânîler ile Safevîlerin Kuruluş Dönemi (1500-1524) Rekabetlerinin Meydana Getirdiği Jeopolitik Parçalanma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 666-688. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1463288>

Geliş Tarihi	02.04.2024
Kabul Tarihi	28.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Geopolitical Fragmentation Caused by the Rivalry Between the Shaybanids and the Safavids During Their Founding Period (1500-1524)

Abdulkadir Macit

[0000-0002-5446-1924 | abulkadir.macit@kocaeli.edu.tr](mailto:abulkadir.macit@kocaeli.edu.tr)

Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: [0411seq30](https://orcid.org/0411seq30)

Abstract

In Islamic history, the 16th century is remarkable for the emergence of new orders in Muslim societies. During this century, several powerful states, including the Ottomans, Safavids and Baburids, as well as khanates like the Uzbeks and Kazakhs, arose in the territories previously controlled by the Timurids. These emerging actors brought to the forefront new areas of conflict and a multi-dimensional competition between them. It can be said that the main policy pursued by the victorious Safavids against the Shaybanids was to maintain a defensive position and not lose control over Horasan. Among these wars, battles such as the Battle of Merv, the Battle of Jam, and the Battle of Ribat-i Puryan stand out as significant engagements supported by historical evidence. The Battle of Merv caused the Shaybanid Uzbek Khanate to temporarily collapse, and the divisions of Mawarannahr and Horasan lands between Shah Ismail and Babur Sultan. The Battle of Jam marked the beginning of Ubaydullah Khan's campaigns in Horasan, who succeeded Shaybanid Khan and aimed to combat the Safavids and hinder their advance. Safavids and the Shaybanids wars which began with the aim of obtaining the legacy of the Timurids during their establishment period, ultimately resulted in the fragmentation of the geographical integrity centred around Mawarannahr-Horasan, which was last established by the Timurids. Conversely, through their Shiitization of the Horasan region, shattered another facet of the Sunni-based unity that the Timurids had previously embodied in Mawarannahr-Horasan. These wars should also be understood as leading to the fragmentation of the commercial integrity centred around Mawarannahr-Horasan, which served as the crossroads and central locations of the ancient Silk Road. Finally, these conflicts also contributed to fragmentation in the intellectual-cultural sphere in the cities of Mawarannahr-Horasan. In essence, all these conflicts centred around Mawarannahr-Horasan resulted in a geo-political fragmentation leading Muslim societies into a new phase of stagnation. The Safavids established a blockade, especially between the Ottomans-Shaybanids, Ottomans-Baburids and Shaybanids-Baburids, resulting in a geo-political break between Eastern Islam in Iran-Azerbaijan-Basra and Ottoman Western Islam. This rupture began to block the mobility and flow of people-society, knowledge-ideas, and goods-commerce between Eastern Islam and Western Islam in this century. The rivalry between the Shaybanids and the Safavids particularly intensified when it intersected over the economically valuable land of Horasan. The Shaybanid khans aiming to establish a single administration in Mawarannahr and Horasan. However, the Safavid shahs openly challenged the Shaybanid khans by asserting the inheritance rights of Timurid princes and demanding the return of Horasan to Timur's heirs. The blockade created by the Safavids, for example, the dynamics of Mawarannahr, Turkestan, and Horasan ceased to nourish the Ottomans as sources of human capital, knowledge, and trade. These dynamics came under the control of the Safavids, leading them to gain significant power. Especially through conflicts with the Ottomans and the Shaybanids, the Safavids wielded this power, causing a stagnation of human mobility and demographic changes, disruption and stagnation of intellectual flow, blockage of commercial mobility, and ultimately a decline in the influence of Muslims on the world stage in the following centuries. This study focuses on the rivalry between the Shaybanids and the Safavids during the founding period (1500-1524), revealing that they waged a multi-dimensional struggle to obtain the legacy of the Timurids. Moreover, the research

demonstrated that the most destructive result of this struggle was the disintegration of the political, geographical, religious, sectarian, commercial, scientific, and cultural integrity that existed in Eastern Islam centered in Transoxiana-Khorasan.

Keywords

History, Islamic History, Safavids, Shaybanids, Horasan, Mawarannahr

Citation:

Macit, Abdulkadir. "The Geopolitical Fragmentation Caused by the Rivalry Between the Shaybanids and the Safavids During Their Founding Period (1500-1524)". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (Eylül 2024), 666-688. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1463288>

Date of Submission	04.02.2024
Date of Acceptance	06.28.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

11. yüzyılın sonunda başlayan Haçlı Savaşları ve 13. yüzyılın başında vuku bulan Moğol istilası sonuçları itibariyle Müslümanlar için köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Zira bu iki hadise 10. yüzyıl itibariyle başlayan parçalı ve birbiri ile mücadele eden Müslüman toplumları yeni bir idarî yapıya taşımıştır. Moğollar konar-göçer topluluklar olarak İslam topraklarını hızlı bir şekilde istila etse de güçlü bir kültür ve medeniyet üretmiş olan Müslüman toplumlarla karşılaşmaları sonrasında bütün coğrafyayı bir araya getirerek İlhanlı, Çağatay ve Altınordu gibi büyük devletlerin kurulmasını sağlamışlardır. Bu devletler fetih coğrafyasında var olan güçlü toplumsallıkların sistemi yeniden oluşturması karşısında çok uzun süreli bir ömür sürememiştir. Yerlerine birkaç yüzyılda Osmanlılar (1300-1922), Safevîler (1501-1736) ve Bâbürlülüler (1526-1858) gibi üç büyük devleti ve özellikle Mâverâünnehir, Türkistan ve Horasan coğrafyasında önce Timurlular (1370-1507) sonrasında ise Özbek ve Kazak hanlıklarını bırakmışlardır. Bunlar arasında özellikle 16. yüzyılın başından itibaren Osmanlılar ile Safevîler,¹ Safevîler ile Şeybânîler (1500-1599), Şeybânîler ile Bâbürlülüler arasında çok boyutlu bir rekabet ortaya çıkmıştır.

Rekabetin taraflarından birisi olan Şeybânîler, 15. yüzyılda konar-göçer Özbek toplulukları halinde iken 16. yüzyıl itibariyle Timurluların merkezi konumunda olan Mâverâünnehir havzasında Muhammed Şeybânî Han (ö. 1510) liderliğinde yerleşik ve toplumsal bir hale bürünerek mülk/devlet sahibi olmuşlardır. Bu mülk 16. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. Safevîler ise bugünkü İran coğrafyasının tamamında ve Herat'ta egemenlik kurmuş bir Türk devletidir. Safevîler devletleşme sürecine girmeden evvel Şâfî mezhebine bağlı Safeviye isimli Sünnî bir tarikattı. Adını da tarikatın kurucusu Şeyh Safiyüddin'den (ö. 1334) almıştır. Şeyh Safiyüddin 1252-1334 yılları arasında yaşamış, 14. yüzyılın başında da mürcîdî Şeyh Zâhid-i Gîlânî'nin ölümü üzerine tarikatın başına geçmiş, ayrıca tarikatın merkezini de Erdebil'e taşımıştır. Artık bundan sonra "Erdebil Tekkesi" olarak tarih kitaplarında yerini alan tarikatın kuruluşu ile tam devlet hâline gelişi arasında yaklaşık iki yüz yıl gibi bir süre geçmiştir. Bu iki yüzyıllık süreç içerisinde tarikatın geçirdiği ilk büyük dönüşüm Ehl-i Sünnet Şâfîliği'nden On İki İmam Şîalığı'na geçiş olmuştur. İkinci ve asıl büyük dönüşüm ise şeyhlikten şahlığa geçiş, yani devlet haline geçiştir.²

Bu dönüşüm esasen Şeyh Cüneyd (ö. 1460) devrinde politik hedefleri olan bir yapıya evrilmesi ile meydana gelmiştir. Bu doğrultuda Şîa mezhebini önemli bir araç kabul eden Şeyh'in mezkûr gayesi, Şah İsmail (1501-1524) ile vücut bulmuştur. Şah İsmail önceleri Akkoyunluların devamı sadedinde Şîliğe dayalı bir devlet kurmayı hedeflese de³ çok kısa bir zaman içerisinde neredeyse bütün İran'da egemen olmuştur. Dahası Horasan, Azerbaycan ve Bağdat gibi kritik

¹ Adıgüzel Adnan ve Alper Yıldırım, "I. Mahmud Dönemi (1730-1754) Osmanlı-İran İlişkileri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 59-96.

² Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi, "Safevî Tarihi (1501-1736) Kronikleri", *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* içinde, ed. Serhan Afacan vd. (Ankara: İLEM Yayınları, 2021), 265.

³ Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 10/53-59; "Şah İsmail", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 11/275-279; Abdullah Gündoğdu, "Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulusunun Teşekkülü", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 8/612.

yerleri ele geçiren Şah İsmail, aynı zamanda Horasan'ı da Şeybânîlerin idaresinden koparmayı başarmıştır.⁴

Kuruluş döneminde Şeybânîler ile Safevîlerin rekabeti özellikle tarihi İpek Yolu'nun kavşakları arasında yer alan Horasan üzerinde çakışınca gerçekleşmiştir. Bu rekabette iki devletin de gayesi Horasan sakinlerinin her türlü baskıdan kurtarılmasına yönelik olmuştur. Bu hususta Şeybânî hanları, Mâverâünnehir ve Horasan'da önceden var olan bütünlüklü hakimiyeti sürdürmek istemişlerdir. Buna karşın bölgede var olan yoğun Türk kitesini Şeybânîlerin hakimiyetine terk etmeyi arzu etmeyen Safevî şahları da Timurluların verasetini dile getirerek açıkça Şeybânîlere karşı çıkmış ve Horasan'ın Timur ahfadına geri verilmesini dile getirmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, 16. yüzyılın başında tarafların kuruluş aşamasında sürekli savaşlar husule gelmiştir. Şüphesiz bu savaşların çoğunda Safevîler, Şeybânîler karşısında galip taraf olsa da özellikle Osmanlılarla gerçekleşen savaşlardan dolayı Şeybânîlere karşı daha çok Horasan topraklarını elden çıkarmamak gayesiyle savunma pozisyonunda kalmışlardır. Kuruluş dönemindeki bu savaşlardan Merv (1510) ve Câm (1528) sonuçları itibariyle önemli harplerdir. Bu harplerden Merv, Şeybânîlerin kısa süreli bir parçalanmasına ve Mâverâünnehir ile Horasan havzalarının Şah İsmail ve Bâbüir Sultan (ö. 1530) ikilisi tarafından bölüşülmesine neden olmuştur. Câm savaşı ise Şeybânîlerin maktul hanlarının ardından Safevîlere karşı yeniden mücadele etme ve onların genişlemesine mani olma vazifesini üzerine alan Ubeydullah Han'ın Horasan'a yönelik mücadelesinin başlangıcını teşkil etmiştir.

Şeybânîler ile Safevîlerin kuruluş dönemi ile ilgili doğrudan veya dolaylı olan pek çok çeviri ve telif eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Şeybânîler ile ilgili çalışmalar yoğun olmakla birlikte hem Şeybânîler hem de Osmanlılarla kuruluşundan yıkılışına kadar savaş, barış, ticaret veya insan geçişkenlikleriyle sürekli etkileşim halinde bulunan Safevîler, ülkemiz akademisinde hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Türkçe literatürde Safevî tarih kaynaklarının bir dökümü çıkarılmış⁵ ve kroniklerin tercümesi daha yakın zamanda yapılmaya başlanmıştır.⁶ Bu literatür Şeybânîler ve Safevîler ile ilgili ya bir boyuta odaklanmış, bu yüzden bütünü ıskalamış; ya da bütünü ele alarak parçalardan koparak İslam dünyasında 16. yüzyılda yaşanan devletler arası ilişkiler ve jeopolitik parçalanmaya dair açık bir alan bırakmıştır. Bu sebepten İslam medeniyetinin iki ana havzası olan Horasan ile Mâverâünnehir'de meydana gelen Şeybânîler ile Safevîler arasındaki rekabetinin karşılaştırmalı bir şekilde -kendi dönemi ve sonrası için- nasıl bir konum teşkil ettiğinin tartışılmasının yanı sıra Müslümanlarda bu havzalarda yaşanan rekabetin doğurduğu jeopolitik parçalanmanın ne tür süreçlerden geçerek şekillendiğini ortaya çıkarma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu gayeyle bu çalışmada Şeybânîler ile Safevîlerin kurucu

⁴ Mirza Muhammed Tahir Vahid Kazvinî, *Cihân Ârâ-yı Abbâsî (Abbâsnâme)*, haz. Seyyid Said Mir Muhammed Sadık (Tahrân: İntişârât-ı Pejuheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mutâla'at-ı Ferhengî, 1383), 235-241; Hasan Bey Rumlu, *Âhsenü't-Tevârih*, haz. Abdu'l-Hüseyn Nevaî (Tahrân: İntişârât-ı Esâtîr, 1384), 1/147-148.

⁵ Safevî kroniklerinin geniş tanıtımı için bk. Deniz ve Asadi, "Safevî Tarihi (1501-1736) Kronikleri", 265-296.

⁶ Anonim, *Tarih-i Kızılbaşîye (Kızılbaşlığın Tarihi)*, çev. Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020); Abdi Beğ Şirazi, *Tekmiletü'l-Ahbar (Başlangıçtan 1571'e Kadar Safevîlerin Tarihi)*, çev. Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021); Budak Münşî Kazvinî, *Cevahirü'l-Ahbar (Başlangıçtan 1576'ya Kadar Safevîlerin Tarihi)*, çev. Şefaattin Deniz (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023); Kadî Ahmed Gaffarî, *Tarih-i Cihan-Âra (Osmanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler)*, çev. Buket Gündüz (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023).

liderlerinin, yani Muhammed Şeybânî Han (1500-1510), Ubeydullah Han (1512-1538) ve Şah İsmail (1500-1524) dönemlerine odaklanarak İslam dünyasının doğusunda yaşanan siyasî, askerî, iktisadî, dinî ve mezhebî, ilmî ve kültürel rekabetin, hususi olarak doğu Müslüman toplumlarında genelde ise tüm Müslümanlarda nasıl bir jeopolitik parçalanma meydana getirdiği ortaya konulmuştur.

1. Siyasî Rekabet

16. yüzyıldaki Şeybânî-Safevî siyasî rekabeti ile ilgili pek çok sebep belirtebiliriz. Bunlar arasında bu rekabetin ilkin bir önceki asrın Çağatay-Türkmen rekabetinin bir devamı olduğu görüşü dile getirilmiştir. Buna göre bu dönemde özellikle Safevîlerin Şîa mezhebine dayalı yayılcı tavrı ve propagandası ile havzalarda bir tehdit oluşturması sebebiyle Şeybânîler Sünnî dünyanın koruyucusu rolünü oynamak zorunda kalmıştır.⁷ Diğer taraftan bu rekabetin arka planında Muhammed Şeybânî Han'ın 1510 yılında Merv Savaşı'nda hunharca katledilmesi;⁸ Safevîlerin, Şeybânîlerin kendilerinden önceki idarenin hâkimiyeti altında olan Horasan coğrafyasında söz sahibi olmayı iddia etmesi ve bunun gereğini yerine getirecek şekilde bir mücadele içinde yer alması olmuştur.⁹

Kurucu liderler olan Muhammed Şeybânî Han ve Şah İsmail devletlerinin sınırlarını genişletmek ve ülkelerinde birliği sağlamakla uğraşırken 1510'da Şah İsmail Fars, Azerbaycan, Irak-ı Acem, Irak-ı Arap, Şirvan ve Kirman gibi önemli bölgelerde hâkimiyetini kurmuştur. Bu sayede Safevîlerin sınırı 1507 yılında batıda Diyarbekir vilayetinin ele geçirilmesiyle Osmanlı Devleti'nin sınırlarına ulaşmıştır. Dolayısıyla Şah İsmail doğusu ve batısı itibarıyla Ehl-i Sünnet çizgisi içerisinde hareket eden iki devletle komşu olmuştur.¹⁰ Bu komşuluk sebebiyle Şah İsmail aynı dönemde Batı Türkistan, Mâverâünnehir, Fergana ve Horasan'a hâkim olan Muhammed Şeybânî Han ile yüz yüze gelmiştir.

Bu karşılaşmayı Karadağ, tarafların görünürde kendi mezheplerini karşısındakine kabul ettirebilme hedefine;¹¹ Bregel ise iki tarafın rekabetinin Horasan bölgesini karşı tarafın mezhebi tasallutundan kurtarmaya dayalı olarak gerçekleştiğini dile getirmiştir.¹² Bu minvalde Muhammed Şeybânî Han, Şah İsmail'e 1508 tarihinde yolladığı nâmesinde onu Şîliği terk etmeye çağırmıştır. Şah İsmail bu mektuba cevap vermemiştir. Bu sükutu kendi hanesine kaydedilecek bir artı olarak değerlendirmek isteyen Muhammed Şeybânî Han, hanlığının alanını daha da genişletmek; bölücü ve aşırı hareketlerle mücadele etmek için sistematik faaliyetlere girişmiştir.

⁷ M. Fuat Köprülü, "Çağatay Edebiyatı", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 3/306.

⁸ Muhammed Yusuf Vâle-i İsfahânî, *Holdeberrîn (Iran Der Devre-yi Safeviye)*, haz. Mir Haşim Muhaddis (Tahran: İntişârât-ı Movkufat, 1372), 195-196; Herevî, *Fütûhât-ı Şâhî Târih-i Safevî Tâ Âğâz Tâ Sâl-i 920 Hicri/Kameri*, haz. Muhammed Rıza Nasrî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), 344-346; Rumlu, *Ahsenu't-Tevârîh*, 2/1052-1053.

⁹ Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ-yı Abbasi*, 235-241; Rumlu, *Ahsenu't-Tevârîh*, 1/147-148.

¹⁰ Kazvinî, *Târih-i Cihân Ârâ-yı Abbasi*, 264-273; İsfahânî, *Holdeberrîn*, 182.

¹¹ Çınar, *Safevî-Özbek Siyasî İlişkileri*, 26.

¹² Yuri Bregel, "Bukhara iv. Khanate of Bukhara and Khorasan", *Encyclopedia Iranica*, 4/5 (Columbia University Center for Iranian Studies, 2000), 521-524.

Bu süreçte Muhammed Şeybânî Han ile Şah İsmail arasında başka yazışmalar da gerçekleşmiştir.¹³

Şeybânîler ile Safevîler arasındaki bu rekabet, harbi kaçınılmaz hale getirince 1510'da hazırlığını tamamlayan Şah İsmail, kuvvetlerini toplayarak harekete geçmiştir.¹⁴ Muhammed Şeybânî Han ise Hezarelere¹⁵ karşı başarısız bir saldırıdan yeni döndüğü için psikolojik olarak hayli yıpranmıştır. Ayrıca kış şartlarında Türkistan, Kirman ve Irak'tan gelen askerlere yurtlarına dönüş izni vermiştir.¹⁶ Bu şartlarda Muhammed Şeybânî Han'ın harbe hazırlıksız ordusu ile Şah İsmail'in hazırlıklı ordusu arasında 1510 yılının Ramazan ayında bir Cuma günü¹⁷ Merv yakınlarında¹⁸ yapılan savaşı Şeybânîler kaybetmiş ve Muhammed Şeybânî Han ve 10.000 Özbek askeri savaş meydanında öldürülmüştür.¹⁹ *Sultanî* veya *Merv* şeklinde maruf bu savaş neticesinde Şeybânîlerin hem idarî düzenleri ciddi bir şekilde sarsılmış hem de Mâverâünnehir ve çevre bölgelerde hakim oldukları topraklar ellerinden çıkmıştır.

Muhammed Şeybânî Han'ın vefatından sonraki 1510-1512 yıllarında Şeybânîler, bütün taraflardan gelen saldırılara karşı çok boyutlu mücadele etmek zorunda kalmıştır. İşgalcilerin coğrafyada kalıcı olmaya çalışarak yerleşmeye çalıştığı bu dönemde Şeybânî yöneticileri, öncelikle, Şah İsmail'in Mâverâünnehir cihetinde daha fazla genişlemesine engel olmak ve onu seferden vazgeçirmek için ona elçiler ve hediyeler göndermişlerdir. Karşılıklı elçilik hareketliliği neticesinde Şeybânî hanlarının isteklerini kabul eden ve seferinden vazgeçen Şah İsmail, taraflar arasında sınır olarak Ceyhun nehrini belirlemiştir. Ayrıca taraflar arasında sağlanan sulh neticesinde tarafların birbirlerinin topraklarında talepte bulunmamaları kararlaştırılmıştır. Bunun üzerine Şah İsmail, Horasan bölgesini emirleri arasında paylaştırıp Irak tarafına geri dönmüştür.²⁰

Şah İsmail bu antlaşmayı yapmakla elde ettiği kazanımları elbette topyekün elinden bırakmamıştır. Ancak aşamalı bir şekilde gayesini gerçekleştirmek için Timurlulara yardım teklifinde bulunmuş ve Şeybânîlerin hâkimiyet topraklarını bölmek ve kendisine problem

¹³ Hürşâh b. Kubâd Hüseyinî, *Târîh-i İlçî Nizâm Şâh (Târîh-i Safevîyye ez Âgâz tâ sâl 972 Hicrî/Kamerî)*, haz. Muhammed Rıza Nasîrî ve Kûîcî Hânedâ (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr Ferhengi, 1379), 38-40; Mirza Şems Buharayî, *Târîh-u Buhara, Hokand ve Kâşgar der şerh-i hükümrânî Emir Mir Haydar der Buhara, Muhammed Ali Han der Hokand ve Cihangir Hâce der Kaşgar*, haz. Muhammed Ekber Aşık (Tahran: İntişârât-ı Ayne-i Mîras, 1377), 19.

¹⁴ Muhammed Yar bin Arap Kutgan, *Musahharü'l-Bilâd, (Târîh-i Şeybânîyân)*, haz. Nadir Celalî (Tahran: İntişârât-ı Mîrâs-ı Mektûb, 1385), 105; Giovanni Maria Angioiello and Vincenzo Dalessandri, *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar (Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnâmeleri)*, çev. Tufan Gündüz (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2006), 94-95; Böriyab Ahmedov, *el-Arab ve'l-İslâm fi Uzbekistân Târîh-u Âsya'l-Vustâ min Eyyâmî'l-Üsrü'l-Hâkimeti hatte'l-Yevm*, Arapça'ya çev. Zâhidullah Menruf (Beirut: Şeriketü'l Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 1992), 309.

¹⁵ Gazne dağlarında yaşayan bazı kabilelerdir (Zahîrüddin Muhammed Bâbü, *Bâbü'nâme (Bâbü'ün Hatratı)*, Doğu Türkçesinden çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970), 2/203).

¹⁶ Mirza Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidî*, thk. Abbas Kulî Çaffârî Ferd (Tahran: İntişârât-ı Mîrâs-ı Mektûb, 1383), 231.

¹⁷ Hoca Bahaddin Hasan Nisârî Buhârî, *Müzekkîr-i Ahabb*, tsh. Seyyid Muhammed Fazlullâh (Hindistan Eğitim Bakanlığı, Haydarabâd: Câmîatü Osmânî, 1929), 22.

¹⁸ Şeybânîler ve Safevîler savaş güzergâhları ve mevkiileri için bk. Ek 1 (Hanbaba Beyânî, *Tarih-i Nizâmî Irân cenkhâ-yı devre-yi Safevîyye* (Tahran: İntişârât-ı Sitâd-ı Bozorg-ı Erteştârân, 1353), 413).

¹⁹ Hüseyinî, *Târîh-i İlçî-i Nizâm Şâh*, 53; İsfahânî, *Holdeberrîn*, 196. Bu hususta ayrıca bk. Arminius Hermann Vambéry, *Travels in Central Asia Being The Account Of A Journey From Teheran Across The Turkoman Desert On The Eastern Shore Of The Caspian To Khiva, Bokhara, And Samarqand Performed In The Year 1863* (Washington: Praeger Publishers, 1970), 269.

²⁰ Herevî, *Fitühât-i Şahi*, 364; Ahmedov, *el-Arab ve'l-İslâm fi Uzbekistân*, 310.

çıkarmayacak bir hale getirmek istemiştir. Bu hususta 1511 yılında Şeybânîlerin bölünmüşlüğü ve düzen kaybını bir taraftan kollayan Sultan Bâbü Şah, Şah İsmail'in desteğini talep etmiş ve kendisine müttelik olmayı teklif etmiştir. Bu talebin kabulü doğrultusunda Safevî kuvvetlerinin Bâbü Şah'ın ordusuna dahil olmasıyla birlikte tüm güçler Semerkant üzerine hareket etmiş ve şehri ele geçirmiştir.²¹ Bu mütteliklik mucibince Şah İsmail, Bâbü Şah'ın ordusunu desteklemiş ve ele geçirilen şehirleri kendisine bırakmış; buna mukabil, Bâbü Şah de ona bağlılığını bildirmiş, hatta Şah İsmail adına hutbe irad ettirmiş ve para basımı gerçekleştirmiştir. Bâbü Şah nihayet Safevîlerin doğu sınırlarının muhafızı gibi hareket eder hale gelmiştir.²² Bu sebeple Şeybânîler, Mâverâünnehir'i fethetmeden önceki ikamet yerleri olan Taşkent, Sıgnak ve Yesi'ye geri dönmek mecburiyetinde kalmıştır. Böylece, Şeybânîlerin Mâverâünnehir'deki yönetimleri bölgeye hâkim olmalarının üzerinden henüz on beş sene geçmeden yıkılmıştır.²³

Şah İsmail, Bâbü Şah'ın devam eden yardım talebini ve Şeybânîlerin yeni güçler devreye koyarak Mâverâünnehir ve Horasan havzasına yönelik elde ettikleri sınırlı başarılarını dikkate alarak 1512'de Horasan valisi Emir Necm-i Sâni'yi buraya yeniden sevk etmiştir. Necm-i Sâni Karşi'den Buhara'ya doğru yürüyüşünü herhangi bir engelle rastlamadan devam ettirirken yolu üzerinde bulunan ve Şeybânîlerin de hakimiyetinde olan Gicduvan'ı kuşatma altına almıştır.²⁴ Ancak kış şartları dolayısıyla Necm-i Sâni'nin halinin zorda olduğunu öğrenen Ubeydullah Han hızlı bir hazırlık süreci yürüterek Gicduvan üzerine hareket etmiş ve burada Safevîleri mağlup etmiştir.²⁵ İçinde yaşadıkları sancılı süreçten Gicduvan zaferi ile çıkan Şeybânîler, 1513'te Şeybânî sultanlarından Ubeydullah, Cânî Beg ve Muhammed Timur Sultan'ın ordularından müteşekkil bir halde bu sefer Meşhed'e hareket etmiştir.

Yüzyılın başından itibaren taraflar arasında rekabet sahası olan Horasan'a yönelik mücadeleyi Şeybânîler adına bu sefer Ubeydullah Han üstlenmiş, sultanlığında iki defa (1515, 1521); hanlığında ise beş defa (1524-25, 1526-28, 1529-31, 1532-33, 1535-38) bölgeyi ele geçirme teşebbüsünde bulunmuştur.²⁶ Ubeydullah Han bu teşebbüsler çerçevesinde ilk Horasan seferini 1515'te Cânî Beg ile birlikte, bir sonraki güçlü saldırısını ise 1521'de gerçekleştirmiştir. Bu olay, Şah İsmail'in 1524 tarihinde gerçekleşen ölümünden önce Şeybânîlerle vuku bulmuş son savaşı olarak kaydedilmiştir. Ubeydullah Han'ın Safevîlere karşı gerçekleştirdiği savaşların en önemlilerinden biri 1528'deki Câm Savaşı'dır. Bu savaşı Safevîler kazanmıştır.²⁷ Kuruluş dönemi Safevîler ile Şeybânîler arasında gerçekleşen tüm bu savaşlar, sonuçları itibarıyla büyük kayıplar

²¹ Vahid Kazvinî, *Cihân Ârâ-yı Abbâsî*, 35-36; Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, 2/1060-1061.

²² Herevi, *Fütühât-ı Şahi*, 373; İsfahanî, *Holdeberrîn*, 209.

²³ Kadı Ahmed Tetevî-Âsaf Han Kazvinî, *Tarih-i Elfi*, nşr. Gulam Rıza Tabatabai Mecd (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1381/2003), 6/5507.

²⁴ Giyaseddin b. Hamidüddinü'l-Hüseynî Hâdemîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer fî Ahbârî Efrâd-ı Beşer*, haz. Celaleddin Hümaî (Tahran: İntişârât-ı Hayyam, 1380), 4/528; Kutgan, *Musahharü'l-Bilâd*, 130.

²⁵ Hafız Tanış İbn Mir Muhammed Buhârî, *Şerefnâme-i Şâhî*, Sâzmân-ı Esnâd ve Kitâbhâne-i Millî Cumhûr-ı İslâm-ı İran (Tahran: İntişârât-ı Bahş-i İrânşenâsi, 1983), 1/87a-87b.

²⁶ Vambéry, *History of Bokhara from the Earliest Period Down to the Present: Composed for the First Time After Oriental Known and Unknown Historical Manuscripts* (Londra: Kraus Reprint Corporation, 1979), 277-8; E. Shraghi, "Persia During The Period Of The Safavids, The Afshars And The Early Qajars", *History of Civilization of Central Asia* (Paris: Unesco Publishing, 2003), 5/254.

²⁷ Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, 2/1178-1179; Hüseynî, *Târîh-i Elçî-i Nizâm Şâh*, 102.

meydana getirmemiş olsa da devletler arasındaki fitne ve düşmanlığın devamını ve bölgenin siyasî ve coğrafi olarak jeopolitik parçalanmasını beraberinde getirmiştir.

2. Askerî Rekabet

Siyasî rekabetin doğal yansıması mesabesinde olan askerî rekabet hususunda Şeybânîler, Mâverâünnehir bölgesinde hâkimiyetleri süresince sürekli savaş ortamı içinde olmuştur. Şeybânîler için bu durumu zorunlu kılan mühim sebeplerden birisi Safevîler başta olmak üzere Kazaklar ve Bâbürlülere karşı sürekli rekabet halinde olmalarıdır. Bu rekabette tarafların ordu sayısı hakkında, özellikle Safevî tarihçilerinin eserlerinde yer alan Safevî ordusuna dair bilgilerde hemen hemen aynı ifadeler kullanılırken Şeybânî ordusuna dair veriler çok çelişkili bir hal almaktadır. Şeybânî ordusu düşmanın durumuna, hanlığın içinde yer aldığı vaziyete ve Şeybânî sultan ve emirlerinin savaşa dahil olmalarına göre bu rakamlarda sürekli değişiklik arz etmiştir.

Şeybânîlerin kuruluş döneminde öncelikle Muhammed Şeybânî Han'ın ordusu ile ilgili şu detayları verebiliriz: Meşhur Semerkant fethinde yanında 8.000; 1507'de Kandahar seferinde ise 60.000 asker mevcuttur.²⁸ Huncî, Muhammed Şeybânî Han'ın saltanat ordusunda üç yüz binden fazla insanın toplandığını dile getirmiştir.²⁹ Muhammed Şeybânî Han'ın da vefat ettiği Merv Savaşı'nda ise Şeybânîlerin ordusu 30.000, Safevîlerin ordusu 70.000 veya 100.000 kişiden teşekkül etmiştir. Bu savaşta Muhammed Şeybânî Han'ın savaş meydanından geri çekilirken yanında 500 kadar asker olduğu, savaş sonunda ise toplam 10.000 Şeybânî askerinin öldürüldüğü rivayetlerde geçmiştir.³⁰

Kuruluş döneminin diğer önemli ismi olan Ubeydullah Han komutasında Horasan üzerine 1521 yılında 30.000 kişiden teşekkül eden bir ordu ile hareket edilmiştir.³¹ Kaynaklarda 1526'da Şeybânî ve Safevî kuvvetlerinin İsfarayn'da karşılaştığı, sonuç itibarıyla 600 kişilik Safevî ordusundan 300 kişi, 3.000 kişilik Şeybânî ordusundan da 700 kişinin katledildiği bir savaş nakledilmiştir.³² Diğer taraftan Ubeydullah Han, yanında yer alan 80 sultan ve 200.000 asker ile³³ 24.000 civarında olan Safevî ordusu ile 1528'deki Câm Savaşı'nda karşı karşıya gelmiş ve Safevîlere mağlup olmuştur.³⁴

Kroniklerde var olan bu detaylar ışığında Şeybânî askerlerinin ortalama 100-150 bin kişiden oluştuğunu söyleyebiliriz. Ancak Safevî kroniklerinde Safevî-Şeybânî orduları hakkında verilen bilgilerin abartı taşıdığına dikkat çekmeliyiz. Nitekim çalışmamızda kullandığımız kroniklerde

²⁸ Rumlu, *Ahşenü't-Tevârîh*, 2/962-965; Kutgan, *Musahharü'l-Bilâd*, 46, 53-68.

²⁹ Fazlullah b. Ruzbehân Huncî, *Mihmânnâme-i Buhara (Târîh-i Padişahî Muhammed Şeybânî)*, haz. Menuçehr Sutude (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1384), 122-127.

³⁰ Ahat Andican, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye ve Orta Asya* (İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 2009), 139-140; Rumlu, *Ahşenü't-Tevârîh*, 2/1040-1054.

³¹ Kazvinî, *Târîh-i Cihân Ârâ*, 279; Rumlu, *Ahşenü't-Tevârîh*, 2/1116-1117.

³² Rumlu, *Ahşenü't-Tevârîh*, 2/1152.

³³ Kâdî Ahmed b. Şerafeddin el-Hüseynî'l-Hüseynî el-Kummî, *Hülâsatu't-Tevârîh*, thk. İhsan Eşrâkî (Tahran: Müessesesi-İ İntişârât-u Çâb Dânişgâh-i Tahran, 1383), 1/180.

³⁴ İskender Bey Münşî, *Âlem Ârâ-yı Abbasî*, haz. M. İ. Rıdvanî (Tahran: İntişârât-ı Dünya-yı Kitâb, 1377), 1/89; Emir Yahya b. Abdullatif Kazvinî, *Lübbü't-Terâvîh (be sâl 948 Hicri/Kameri)*, haz. Mir Haşim Muhaddis (Tahran: İntişârât-ı Ecümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1386), 293; H. H. Howorth, *History of the Mongols From the 9th to the 19th Century* (Londra: Longmans, Green and Co, 1927), 2/714).

Şeybânîlerin ordusu Safevîler karşısında dâimi surette fazla gösterilmiş ve Safevî ordusu sayı bakımından az olduğu halde Şeybânîler karşısında galip geldiği özellikle vurgulanmıştır. Genel olarak Safevî kaynaklarında bu şekilde bir yaklaşımın ortaya konulmasından hareketle bu bilgilere eleştirel bir şekilde yaklaşılması salık verilmiştir.³⁵

Burada askerî rekabet konusu ile ilgili Şeybânîlerin ateşli silahlara sahip ve asker sayısı bakımından üstün oldukları halde daha az sayıdaki Safevîler karşısında aldıkları mağlubiyetin nedeni üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Safevîler, top, silah ve tüfek gibi muhtelif askerî teçhizatlarını asrın başından itibaren Hürmüz'de bulunan Portekizlilerden temin etmiştir. Bu teçhizatları kullanan Safevîler örneğin 1528'de Horasan'da 24.000 civarında askerleri olduğu halde 200.000 civarındaki Şeybânî ordusunu mağlup etmeyi başarmıştır.³⁶ Bu savaşta Safevîlerin Şeybânîleri mağlup etmelerinin en önemli nedeni Anadolu tarzı top ve 6000 adet tüfeği uhdelerinde bulundurmaları olmuştur.³⁷

3. Dinî ve Mezhebî Rekabet

Şeybânîler ile Safevîlerin rekabet alanlarından birisi Sünnî eğilimli Nakşibendiye tarikatına mensubiyet ile Şîliği devletin resmi mezhebi olarak kabul eden anlayış arasında ortaya çıkmıştır. Şüphesiz Şeybânîlerin Nakşibendîler ile yakınlık kurmalarının mühim sebepleri arasında Safevîlerin ve onların savunduğu Şîliğin olduğu izahtan varestedir. Bu hususta Şeybânîler Safevîlere karşı Sünnî inanca mensup bu tarikatı bir sığınma mercii olarak görmüştür. Bu sebeple de bu tarikatın güçlü bir örgütlenmeyle oluşturduğu sosyal yapısının kendileri için hem Mâverâünnehir ve Türkistan bölgesinde hem de diğer İslam beldelerinde meşruiyetlerinin de temini için bir dayanak oluşturacağına kanaat getirmişlerdir.³⁸

Şeybânîler ile Safevîlerin kuruluş aşamasında Nakşibendîlik ile Şîliğin rekabetinin temel sebebi esasında Nakşibendîlik'teki silsilenin başında Hz. Ebû Bekir'in olmasına dayalı bir tartışma değildir. Aksine Safevîlerin Horasan bölgesinde Şîî bir devlet tesis ettiklerinde Nakşibendîlerin onların baskı ve katliamına uğraması ve tarikatın iki önemli mensubu konumunda olan Şeybânîler ve Osmanlı Devleti ile sürekli bir rekabet halinde olmalarıdır. Bir diğer rekabet sebebi Şîliğin Hint Alt Kıtası'na doğru genişleme tehdidinin varlığıdır.³⁹ Diğer taraftan Safevîlerin Nakşibendîlere fiili müdahalede bulunması, rekabetin boyutlarını daha da derinleştiren bir başka etken olmuştur. Nitekim Tebrizli bir Nakşibendî olan Derviş Kasım 1486'da Yakup Akkoyunlu tarafından öldürülmüştür. Batı İran'da Derviş Kasım'ın şehit edilmesini Safevîler tarafından daha yarım yüzyıl geçmeden neredeyse bütün Nakşibendîlerin yok edilmesi takip etmiştir. Bütün bunlardan dolayı tarikatın ve özellikle Şeybânîlerin tarihinde Nakşibendî ve Şîîler arasındaki karşılıklı husumet sıklıkla gündeme gelmiştir.⁴⁰

³⁵ Çınar, *Safevî-Özbek Siyasî İlişkileri*, 62.

³⁶ İskender Bey Münşi, *Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 1: 89; Kazvinî, *Lubbu't-Tevârih*, 293.

³⁷ Bu durum "toplara oklara ve yedeciliğe üstün gelmesi" (Bâbü, *Bâbürnâme*, 3/565-66) veya "Portekizlilerin muzafferiyeti" (Togan, *Bugünkü Türkîli*, 117) şeklinde tasvir edilmiştir.

³⁸ Holzwarth, "The Shaybanids and the Khan Princedoms", *Islam Art and Architecture* içinde, ed. Markus Hatstein-Peter Delius (Cologne, Konemann, 2002), 433.

³⁹ Hamid Algar, *Nakşibendîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 35.

⁴⁰ Algar, *Nakşibendîlik*, 69-70.

Bu düşmanlık zemini üzerinden Şeybânî hanlarına göre Horasan, Safevîlerin elinden muhakkak surette alınmalı ve burada yaşayan müminler, Kızılbaşın zulmünden kurtarılmalıdır. Bunun sebepleri arasında evvela vurgulanması gereken husus, Safevîlerin Şîî inanç ve ayinlerini kabul etmesi ve ilk üç halifeye yönelik menfi söylem ve eylem içinde bulunmaları sebebiyle İslâm dinini tahrif etmeleri hatta İslâm aleyhtarı bir hal içerisine girmiş olmalarıdır.⁴¹ Ayrıca bölgede hac ibadetini yapmak isteyen Müslümanların yolculukları esnasında Safevîlerin ülkesinde zorluklara ve zulme maruz kalmaları da önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴² İşte tüm bu sebeplerden dolayı Şeybânî ulemâsı Şîîlerin öldürülmelerinin caiz olduğuna dair fetvalar dahi vermiştir.⁴³

Şeybânîler, Safevîlere karşı sürdürdükleri mücadelelerinde İslam dinini ve Sünnîliği sürekli siyasi bir koz olarak ön planda tutmuşlardır. Bunun belirgin akisleri Muhammed Şeybânî Han'da görülmektedir. Nitekim o, kendisini “Allah'ın halifesi ve zamanın imamı” şeklinde ilan etmiştir.⁴⁴ Bu tanımlamadan da hareketle taraflar arasında bir mefkûre mücadelesine dönüşen rekabet öyle bir noktaya ulaşmıştır ki Şah İsmail'in kırmızı/kızıl tacına karşılık Muhammed Şeybânî Han'a yeşil sarık sardığından dolayı *Yeşilbaş* lakabı takılmıştır.⁴⁵ Muhammed Şeybânî Han, Şah İsmail'in bölge üzerinde dikkat çekici bir hakimiyet kurması üzerine bir taraftan onu Sünnî mezhebine davet eden diğer taraftan ona tehdit savuran mektuplar göndermiştir. Bu mektupların birinde Muhammed Şeybânî Han, Şah İsmail'in derviş kaşkülü ve asası ile birlikte atalarının yolu olan dervişliğe dönmelerini, askerliği ise Cengiz soyunun temsilcisi olan kendisine bırakmasını salık verici istihzalı bir mektup göndermiştir.⁴⁶ Buna Şah İsmail'in cevabı, savaş niyetini ortaya koyacak şekilde; “Dervişliğimin icabı olarak ceddîm İmam Rıza'nın kabrini ziyaret için Meşhed'e geliyorum.”⁴⁷ şeklinde olmuştur.

⁴¹ Abdu'l-Hüseyn Nevaî, *Şah Tahmasb Safevî, Mecmû'a-yi Esnâd ve Mekâtibât-ı Târîh-i Hemrâh bâ Yâddâstehâ-yî Tafsilî* (Tahran: İntişârât-ı Erguvan, 1368), 43-44; Abdylkader Durguti, “Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2016), 157-159.

⁴² Hüseyinî, *Târîh-i Elçi-i Nizâm Şâh*, 38-40. Bu konuda ayrıca bk. Nevaî, *Şah Abbas Mecmua-i Esnad ve Mekâtibât-ı Târîh-i Hemrâh bâ Yâddâstehâ-yî Tafsilî* (Tahran: İntişarat-ı Zerrin, 1367), 1/184; Martin B. Dickson, “Shah Tahmasb and the Uzbeks” (The Duel for Khurasan, With Ubayd Khan: 930-940/1524-1540), Ph. D. Dissertation (New Jersey: Princeton University, 1958), 91, 142, 321, 327-29.

⁴³ Nevaî, *Mekâtibât-ı Şah Abbas*, 1/188-93.

⁴⁴ Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*, 121. Muhammed Şeybânî Han'ın kendisi hakkında halife ifadesini kullanması Hz. Peygamber'den itibaren yürüyen âlemşümül hilafet silsilesinin son temsilcisi olmasını vurgulamak, yani kendisini tüm Müslümanların halifesi olarak tanımlamak anlamında değildir. Zira bu dönemde âlemşümül hilafet makamını Memlükler himayesinde Abbasiler temsil etmektedir. Esasında Muhammed Şeybânî Han buradaki hilafet ifadesini farklı İslam coğrafyalarında bağımsız sultanların, yöneticilerin ve emirlerin devlet başkanı manasında kullandıkları bir unvan olarak kullanmıştır. Bu hususta detaylı bilgi için bk. Azmi Özcan, “Osmanlı Geleneğinde Hilafet”, *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. Mustafa Sabri Küçükbaş vd. (Ankara: İLEM Yayınları, 2022), 241-242.

⁴⁵ Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 31. Bu hususta Caterino Zeno, İran'a gerçekleştirdiği yolculuğunda Muhammed Şeybânî Han'ı yeşil kaftanlı olarak belirtmektedir (“Travels in Persia”, in *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, çev. Charles Grey (London: Hakluyt Society, 1873), 55-56).

⁴⁶ Jean-Louis Bacqué Grammont, “Bir Osmanlı Vesikasına Göre Orta Asya'da 1510'da Cereyan Eden Olaylar”, *VII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler içinde* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972), 288; Mehmet Hazar, *Hermann Wambery Buhara Yahud Maveraünnehr Tarihi Özbek Türkçesi (Transkripsiyon-Dil Özellikleri-Sözlük)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 109.

⁴⁷ Rumlu, *Ahsenu't-Tevârih*, 147-149.

Bu süre zarfında aralarında başka yazışmalar da gerçekleşmiştir.⁴⁸ Bu yazışmaların birinde Muhammed Şeybânî Han “Bizim Irak’ın harap mülküne tamahımız yoktur, Mekke ve Medine’yi ele geçiremedikten sonra bir önemi yoktur” beyti ile, Horasan seferiyle gayesinin esasen İran ve Irak havzalarını hakimiyeti altına almak değil, Mekke ve Medine’ye giden hac yollarının güvenliğini sağlamak olduğunu dile getirmiştir.⁴⁹ Buna karşılık Şah İsmail de İmam Rıza’nın türbesinin bulunduğu Meşhed’i ziyaret etme isteğini mektubunda dile getirmiş ve bu doğrultuda Nevruz’dan sonra harekete geçeceğini ve buna hiç kimsenin mani olamayacağını bildirmiştir. O, Meşhed’de bulunduğu zaman zarfında ziyaretlerin dışında Horasan seferi için de hazırlık yapmış ve bu hususta Muhammed Şeybânî Han’ı bilgilendirmekten çekinmemiştir.⁵⁰

Ubeydullah Han da selefi Muhammed Şeybânî Han gibi Safevî Şiîliği’ne karşı aktif bir politika takip etmiştir. Bunu bir taraftan Safevîlerle her fırsatta gerçekleştirdiği savaşlarında diğer taraftan yazışmalarında müşahade etme imkânı bulmaktayız. Bu yazışmalardan birisinde Ubeydullah Han, “Her Müslüman’ın görevi İslâm’a fesat ve ihtilaf sokanlarla mücadele etmektir.”⁵¹ diyerek Horasan seferlerine meşruluk kazandırmak istemiştir. Bu meyanda Muhammed Şeybânî Han’ın vefatıyla bölgede Kızılbaşların halka zulmettiğini ve halkı zorla Şî mezhebine mensup hale getirmek için baskı yaptıklarını hatırlatarak Horasan’a yönelik gerçekleştirdiği harekâtın, üzerinde bulunan en büyük vazife ve dini görev olduğunu ifade etmiştir. Bu görev gereğince de Horasan akınlarıyla gerçekte zulmü değil adaleti gerçekleştirmeye çalıştığını şu beyitle açıklamıştır: “Dünyada ne kadar zulm varsa, hepsi adalettendir ama zulm görünür.”⁵²

4. İktisadî Rekabet

Mâverâünnehir ve Horasan, Hazar Denizi’nden Çin’in başkenti Beijing’e, Sibiryadan Hindistan’a kadar genişleyen ticarî ağın tam da kavşak noktasında bulunmaktadır. Bundan dolayı burası dünya tarihinde muhtelif devletlerin ya hayatını sürdürdüğü ya da üzerinde hükümdarlık tesis etmeyi hedeflediği bölgeler olmuştur. Bu iki bölge ayrıca doğu-batı ve kuzey-güney bölgelerinin kesişim yeri, kadim İpek ve Baharat Yolu’nun üzerinden geçtiği ve özellikle Çin ve Hint’in diğer toplumlara açılan kapısı olma gibi stratejik bir konumda yer almıştır. Bütün bu hususiyetler bölgenin cazibesini artırmış ve ticarî trafiği yoğunlaştırmış, iktisadî hayatı canlandırmıştır. Bahsettiğimiz bu durumdan müstağni kalmayan Şeybânîler ve Safevîler de 16. yüzyıl boyunca bu bölgeler üzerinde ticarî hayatta söz sahibi olmak için yoğun bir rekabet içinde olmuştur. Zira bu bölgeler daha önce Timurlu sultanlar tarafından idare olduğu için Şeybânîler, Timurlu topraklarında hak iddia etmiş ve Mâverâünnehir ile Horasan’ın geçiş yolları üzerinde bulunması hasebiyle buraları kendi tasarruflarında tutmak istemişlerdir.⁵³

Bu kavşakta Safevîler ile Şeybânîler arasında siyasî ve askerî münasebetin yanı sıra ticarî münasebetin, Hac ibadeti için yolcuların güvenliğini sağlama girişimlerinin ve bu maksatla

⁴⁸ Hüseyinî, *Târîh-i Elçî-i Nizâm Şâh*, 38-40; Mirza Şems Buharayî, *Târîh-u Buhârâ*, 19.

⁴⁹ Mektubun tamamı için bk. Hüseyinî, *Târîh-i Elçî-i Nizâm Şâh*, 38-40; Nevaî, *Mekâtibât-ı Şah İsmail*, 73.

⁵⁰ Nevaî, *Mekâtibât-ı Şah İsmail*, 73.

⁵¹ Nevaî, *Mekâtibât-ı Şah Tahmasb Safevî*, 28.

⁵² Nevaî, *Mekâtibât-ı Şah Tahmasb Safevî*, 29.

⁵³ Grammont, “Bir Osmanlı Vesikasına Göre Orta Asya’da 1510’da Cereyan Eden Olaylar”, 288; Hazar, *Hermann Wambery Buhara Yahud Maveraünnehr Tarihi*, 109.

elçilik teatisi üzerinden mektuplaşmaların ve görüşmelerin varlığına da özellikle atıf yapmamız gerekmektedir. İşte burada, Mâverâünnehir-Horasan coğrafyası arasında bütün bu ilişki trafiğinin cereyan ettiği güzergâhı üç hat üzerinden izah edebiliriz.⁵⁴ Bunlar: Meşhed güzergâhı, Şamahı ve Bakü güzergâhı, İsfehan, Kaşan ve Kazvin güzergâhıdır.⁵⁵ Bunlardan Meşhed güzergâhında Buhara ile Merv arasında 15 günlük bir mesafe bulunmaktadır.⁵⁶ Hazar Denizi'nin batısında yer alan Şamahı ve Bakü'ye ulaşmak için takip edilen ikinci güzergâh üzerinde Şamaki ile Bakü arası 1-2, Bakü ile Estarabad arası yaklaşık 31, Estarabad ile Meşhed arası 12, Meşhed ile Buhara arası 28-37 gün olarak hesaplanırsa toplamda 73-82 gün (11-12 hafta) süren bir yolculuk yapılmaktadır.⁵⁷ Buhara'dan İran'a takip edilen üçüncü güzergâhtaki İsfehan ile Buhara arasındaki mesafe ise 850 mil (1.360 km) olduğu için bu yolculuk takriben 45 gün sürmektedir.⁵⁸

Mâverâünnehir-Horasan coğrafyası arasında Safevîler ile Şeybânîler arasında vuku bulan iktisadî rekabetin çevre faktörleri arasında en sarsıcı hadise bu ticaret güzergâhlarının değişmesi olmuştur. Zira 15. asra kadar doğu-batı istikametinde Mâverâünnehir şehirlerinden seyreden ticaret, bu yüzyıl itibarıyla yerini kuzey-güney yönündeki şehirlere bırakmıştır. Togan'ın üzerinde sıklıkla durduğu, kara ticaret yollarının eski önemini yitirip okyanus ticaretinin ön plana çıkmasını⁵⁹ ve bölgenin yerleşim ve tarım olarak can damarları mesabesinde olan ırmaklarının mecralarını değiştirmesini,⁶⁰ Safevîler ile Şeybânîler arasındaki iktisadî rekabetin sebepleri arasında özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim bu durum Kaşgar, Semerkant, Buhara, Belh, Herat ve Merv gibi belli başlı Şeybânî şehirlerinin iktisadî ve ticarî hayatlarını derinden etkilemiştir.⁶¹ Neticede Şeybânîlerin iktisadî düzeninin bozulması ve şehir hayatlarının sönmesi, Safevîlere karşı özellikle Horasan topraklarında verdikleri hakimiyet mücadelesini ve yağmacılığı daha fazla tetiklemiştir.

Muhammed Şeybânî Han mezkur çevresel şartların değişmesinin tesiriyle iktisadî yapıyı geliştirmek için pek çok adım atmak durumunda kalmıştır. Bunlar arasında onun ekonomik alanda sıkı kuralları ihdas etmesi, tüccarlara ait kabilelerin emniyetini sağlamaya çalışması, ticaretin ilerlemesi için muhtelif tedbirler alması, para biriminin ayarı üzerinde tasarrufla bulunması ve vergi düzenlemeleri dikkate şâyândır.⁶² Sözü ettiğimiz adımların, özellikle konumuza ışık tutması için para biriminin ayarı ile ilgili yapılan değişikliklerin genel karakteristiğini şöyle hülâsa edilebiliriz: Mâverâünnehir-Horasan coğrafyasında Şeybânîlerden önce Timurlular döneminde de *tenge* veya *tenke* şeklinde ifade edilen gümüş sikke tedavülde

⁵⁴ Mâverâünnehir-Horasan güzergâhı haritası için bk. Ek 2 (Audrey Burton, *Bukharans A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550-1702* (İngiltere: Curzon Press, 1997), 391).

⁵⁵ Burton, *Bukharans*, 412.

⁵⁶ Huncî, *Mihmannâme-i Buhara*, 1; Taniş, *Şerefnâme-i Şâhî*, 2/123a-123b, 125b, 128a, 141a.

⁵⁷ Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 2/1152; Burton, *The Bukharans*, 400-401.

⁵⁸ Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 2/1045, 1185, 1195; Burton, *The Bukharans*, 401-402.

⁵⁹ Togan, *Bugünkü Türkîli*, 112-113.

⁶⁰ Seyfî Çelebi, *L'Ouvrage de Seyfî Çelebi, Historian Ottoman du XVI e Siecle*, ed. J. Matuz (Paris: Institut Français d'archeologi, 1968), 46.

⁶¹ Togan, *Bugünkü Türkîli*, 121.

⁶² Köprülü'ye göre, bu dönemde uygulanan malî tedbirler, ayrıca yağmalar, müsadereler ve para değerinin halkın zararına olacak şekilde düzenlenmesi Horasan'ın, özellikle de Herat'ın eski zenginliğine büyük bir darbe vurmuş, ardından gelen Safevî istilası ise şehir için bundan daha ağır bir felaket olmuştur ("Çağatay Edebiyatı", 3/306-314).

olmuştur.⁶³ Muhammed Şeybânî Han hanlık alametlerinin gereği olarak Merv şehrinde 1504 tarihinde adına gümüş para darb ettirmiştir. Ancak para darb etmenin ortaya çıkardığı esas sorun; Muhammed Şeybânî Han'ın fetihleri neticesinde bölgenin ekonomik yapısında ilk olarak gümüş tenge ile bakır dinarın oran sorununu doğurmasıdır.⁶⁴ 1 miskal (4.8 gr) olan 1 Timurlu gümüş tengesi, Muhammed Şeybânî Han'ın müdahalesi ile 1507'de ortalama 5.1-5.2 gr ağırlığına yükseltilmiştir.⁶⁵ Ayrıca Muhammed Şeybânî Han, ekonomik yapıyı düzenleme sadedinde yeni dirhem ve dinarlara önceki tengelerin eklenmesini emretmiştir.⁶⁶ Muhammed Şeybânî Han'ın para düzenleme konusunda yaptığı bu ayar değişiklikleri Herat'tan sonra 1508'de bütün Mâverâünnehir şehirlerinde standart ağırlık olarak uygulanmaya başlamıştır. Ancak bu durum yiyecek ve tüketici mallarında perakende satışın dinarın oranına bağlı olarak işlediğini göz önüne alırsak iktisadî sistemi ziyadesiyle etkilemiştir. Bu zaman itibarıyla Safevîler ile devam eden savaşların da husule getirdiği sarsıntının bir sonucu olarak, ticarî malların ve yiyeceğin fiyatları da yükselmiştir.⁶⁷ Bu ekonomik bunalım özellikle Ubeydullah Han döneminde Muhammed Şeybânî Han zamanında basılan paraların tedavülden kaldırılarak standart ağırlığın eski oranına yaklaştırılmasını zaruri hale getirmiştir. Dolayısıyla 1512 yılında tengenin ağırlığı 5.2'den 3.2'ye hatta 2.8'e kadar düşürülmüştür.⁶⁸ Ancak paranın standart ağırlığının bu ani düşürülüşü fiyatların yeniden yükselmesini beraberinde getirmiş ve bunun sonucunda farklı oranlarda, yerli olan ile olmayan paralar tedavüle sokulmuştur.⁶⁹

Bu dönemde Safevîler de altın, gümüş ve bakır sikke olarak bu para birimini yürürlükte tutmuştur. Safevîlerin sikke birimleri 400 miskal ağırlığındaki altın "toman"a dayanmış ve 1 miskal 4,60 gr. ağırlığında olmuştur. Şah İsmail de tahta geçtikten hemen sonra 1502'de bir sikke reformu yapmıştır. Bu reform doğrultusunda Safevî altın sikkeleri 3,50 gr. ağırlığında *eşrefî* standardında basılmış, ancak 1 miskal (4,60 gr.) ağırlığında altın sikkeler de piyasada var olmuştur. 11 gr. ağırlığındaki "mühür" olarak adlandırılan altın sikkeler ise daha nadir yürürlükte kalmıştır.⁷⁰

Farkedileceği üzere tarafların kuruluş döneminde karşı karşıya kaldıkları rekabetin önemli bir sebebi de iktisadî boyutta husule gelmiştir. Bu sebeple taraflar bu rekabette nihayetle öyle bir noktaya gelmişlerdir ki hem savaş hem de savaşın getirdiği ekonomik problemleri aşmak için iktisadî düzenleme yapma döngüsü tebellür eder hale gelmiştir. Kuruluş dönemi için kesin bir hüküm vermek kolay olmasa da bu savaşlar ve gerçekleştirilen iktisadî düzenlemeler Mâverâünnehir-Horasan coğrafyası arasında iktisadî bütünlüğün bozulması olarak telakki edilmelidir.

⁶³ Hâdemîr, *Târîh-i Habibü's-Siyer*, 3/346.

⁶⁴ E. A. Davidovich, "Northern Parts of Central Asia: Monetary Policy And Currency Circulation Under The Shaybanid and The Janid (Astarkhand) Dynasties", *History of Civilization of Central Asia* (Paris: Unesco Publishing, 2003), 5/433.

⁶⁵ "Tenge" veya "tenkçe" denilen gümüş sikkeler miskalin üçte biri ağırlığındadır (Oğuz Tekin, "Sikke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/182).

⁶⁶ Vambery, *History of Bokhara*, 262; Davidovich, "Northern Parts of Central Asia", 431.

⁶⁷ Zeyneddîn Mahmud Vasîfî, *Bedâiyü'l-Vekâyi*, haz. Aleksandr Bolderof (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1349), 1/365-377; 2/73-77.

⁶⁸ Davidovich, "Northern Parts of Central Asia", 436-37.

⁶⁹ Davidovich, "Northern Parts of Central Asia", 437.

⁷⁰ Tekin, "Sikke", 37/181; Allworth, *The Modern Uzbeks*, 61.

5. İlmî ve Kültürel Rekabet

Safevîler ve Şeybânîler arasında yaşanan ilmî ve kültürel rekabetin en önemli sebebi Timurlu hakimiyet merkezleri olan Mâverâünnehir, Horasan ve Harezm topraklarında Timurlu ilim ve kültür mirasının da varisi olmaları üzerine gerçekleşmiştir.⁷¹ Şüphesiz Şeybânîlerin yeni şartlardaki ilim, kültür ve sanat faaliyetlerinin temel dayanağını Timurlular döneminde gerçekleştirilen kültürel faaliyetler oluşturmuş⁷² ve Şeybânîler, Mâverâünnehir ve Harezm şehirlerinde Timurlu ilim ve sanat geleneklerini zayıf da olsa devam ettirmiş ve kültürel faaliyetleri ara vermeden sürdürmüştür. Bu bağlamda Togan, Şeybânîlerin mezkûr sırda şehirlerde oturanlar arasında okuma yazma uğraşlarının, keza şehir hayatının, ziraat ve ticaretin kıymetini idrak düzeylerinin önceki Türk kavimlerinden geri kalır yanının olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan şehirlerin yanı sıra büyük kasabalarda dahi Şeybânî beylerinin hatta kadınlarının mescit ve medreseler imar etmek, vakıflar tesis etmek, arklar kazdırmak gayreti içinde olduklarını ilave etmiştir.⁷³ Yine bozkırlarda kervansarayların kuruluşu, yolların onarılması ve uzun süredir sulamada büyük başarılar kaydeden bu ülkede yapılan sulama kanalları projeleri ve bunların yeniden işler hale getirilmesi ayrıca eğitim-öğretim kurumlarının inşa edilmesi, camilerin ve kabirlerin yapımı gibi uygulamalar Şeybânî hanlarının katkıları sadedinde zikredilebilir.⁷⁴

Şeybânîlerin kültürel anlamda Timurlu geleneklerini sürdürme faaliyetleri edebiyat, sûfi ve tarikat yapılarıyla sıkı iletişim, tarihe eğilim ve ilim meclislerinin biçimlenmesinde kendini göstermiştir. Bunların yanı sıra bu dönem kitaplarının resim, cilt ve tezhip özellikleri dikkate alındığında görsel sanatların da bu bütünün bir parçası olduğu anlaşılmıştır. *Timurlu Rönesansı*⁷⁵ tanımlamasının yakıştırdığı seçkin yapıyı devralan Şeybânî hanları, tıpkı Timurlu yöneticileri gibi ilim ve sanat hamisi kimlikleriyle de öne çıkmak istemişlerdir. Bunu başarabilmek için de yine Timurluların oluşturduğu ilmî ve kültürel gelenekten yararlanmışlardır. Zira Şeybânîlerin önlerinde 15. yüzyılda İslâm medeniyetinin ilim ve sanat faaliyetlerinin biçimlenmesinde büyük katkısı olan Timurlular gibi güçlü bir model var olmuştur.

Bu dönemde Safevîlerin Horasan'da Sünnîlere yönelik katı tutumları sebebiyle ilim, kültür ve sanat camiasından bir grubun göç ederek Şeybânîlere sığınması, Şeybânîlerin bu faaliyetlerinin diğer bir muharrik unsuru olmuştur. Bunlar daha önce Timurlu ve Akkoyunlu ilim, kültür ve sanat çalışmalarına öncülük eden yazar, hattat, şair ve bilim adamları iken bu göçle birlikte bu sefer Şeybânîlerin saray çevresinde yerlerini almışlardır. Şeybânî hanlarının miras olarak devraldıkları Timurlu geleneğini sürdürmelerinde en büyük güç, Timurlular içerisinde yetişmiş ve devlet kademelerinde önemli görevler üstlenmiş olan bu kişiler olmuştur. Timurluların yıkılışı ile sarayda buldukları konumlarını kaybeden bu kişiler adeta bir kültür danışmanı gibi Şeybânî saraylarında hanlara dersler vermiş, Şeybânî hanları da bu isimlerin

⁷¹ Vincent Fournieau, "Özbek Fethi: Orta Asya Türk Topluluklarının ve Siyasî İktidarların Teması", *X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 3/803.

⁷² Kemal Eraslan, "Çağatay Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/168.

⁷³ Togan, *Bugünkü Türkleri*, 121-22.

⁷⁴ Abdulkadir Macit, *Şeybânî Özbek Hanlığı (1500-1599)*, Genişletilmiş 2. Baskı (Ankara: İLEM Yayınları, 2023), 449-494.

⁷⁵ Mirza Şems Buharayı, *Târîh-u Buhara*, 17.

fikirlerinden, tecrübelerinden ve eserlerinden yoğun bir şekilde yararlanmışlardır. Bunlar içinde yer alan özellikle Zeyneddin Vasıfî, Muhammed Salih, Mevlana Benaî ve Huncî el-İsfahânî'yi ehemmiyetlerine binaen belirtmemiz gerekmektedir.⁷⁶

Bölgenin ilim ve sanat faaliyetleriyle ilintili olarak devrin ilim ve kültür merkezleri olarak özellikle Horasan'da Herat, Mâverâünnehir'de ise Semerkant ön plana çıkmıştır. Bu iki merkez Şeybânîlerden önce Timurlu dünyasının tercihleriyle biçimlenerek oluşturulmuştur. Şeybânîler ile birlikte bu merkezlerde üretilmeye devam edildiği anlaşılan eserler, yeni hamilerin ilme ve sanata olumlu tutumlarının sonuçlarındandır. Ancak Şeybânîler ve Safevîler arasında yaşanan rekabetin en büyük zararlarından birisi Herat'ın eski önemini kaybetmesi olmuştur. Muhammed Şeybânî Han'ın şiddetli tedbirleri Herat'ın eski zenginliğine büyük bir darbe vurmuş, Safevî istilası da şehir için bir felaket olmuştur. Bu yüzden Timurlular sonrasında Herat ilim ve kültür merkezi olarak eski önemini kaybetmiştir. Bundan böyle ilim ve kültür alanında Horasan değil Mâverâünnehir bir gelişme kaydetmiş ve Timurluların Herat'ına mukabil Şeybânîlerin Buhara ve Semerkant'ı ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Burada başta Herat olmak üzere diğer Horasan vilayetlerinden kaçan Sünnî âlimlerin, sanatkârların, musikişinasların, hattatların ve nakkaşların Mâverâünnehir'e gelip yerleşmiş ve Şeybânîler sülalesine mensup hanların ve beylerin sarayları etrafında eski faaliyetlerini devam ettirmiş olmasının etkisini önceki satırlarda belirtmiştik. Bu sebeptendir ki, ilim ve kültür tarihi bakımından Şeybânîler devrini göçebe Türk gelenekleriyle karışmış, umumi çizgileri ile Timurlular devrinin bir devamı gibi görmek yanlış olmayacaktır.

Şeybânîlerin Mâverâünnehir'de oluşturduğu ilim ve kültür merkezlerinden birincisi Buhara'dır. Nisârî, Buhara'nın Şeybânîler döneminde ilim merkezi olarak şöhret bulmasında muhaddislerden İmam Muhammed b. İsmail'in, fakihlerden İmam Ebû Hafs'ın, ehl-i nazardan Şeyhu'r-Reîs Ebû Ali'nin bu şehirden olmasının çok büyük katkısı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ İkinci merkez ise Semerkant'tır. Semerkant'ın Şeybânîler döneminde temsil ettiği merkezî kıymetin ardında İslam ilimlerinde gerek önde gelen ulemanın yetiştirilmesi gerekse de yetişme imkânı sunması bulunmaktadır. Buna ilave olarak Hz. Peygamber'in soyunu temsil eden *seyyid* ve *şerif*lerin şehirde yerleşmiş olmasını da belirtmek gerekmektedir.⁷⁸ Bundan dolayı Semerkant'ta binlerce öğrenciyi hizmet veren medreselerden çok sayıda ulema ve fuzelâ yetişmiştir. Bu hususiyeti itibarıyla Nisârî, şehrin 16. asırda da *dâru'l-ilm* olarak nitelendirildiğini belirtmiştir.⁷⁹

Durum böyle olmakla beraber Buhara ve Semerkant Şeybânîler devrinde hiçbir zaman Hüseyin Baykara devri (1469-1506) Herat'ı ile boy ölçüşecek bir düzey yakalayamamıştır. Bu yüzden bu yüzyılda Timurluların en ihtişamlı dönemlerinde şöhret sahibi olan Uluğ Bey ve Ali Kuşçu gibi Semerkant Rasathanesi'nde astronomi alanında önemli çalışmalar gerçekleştiren ilim adamları artık yetişmemeye başlamıştır. Pozitif bilimlerle ilgili çalışmalarda ilerleme kaydetmek bir yana gerileme yaşanmıştır. Bu durumun da etkisiyle 16. yüzyılda medreselerde daha çok İslam ilimleri ağırlıklı bir öğretim ön plana çıkmıştır. Bunu doğuran etkenlerden birisi, özellikle Safevîlerin baskılarından göç etmek zorunda kalan Mevlânâ İbrahim, Celâleddin Devvânî,

⁷⁶ Holzwarth, "The Shaybanids and the Khan Princedoms", 432.

⁷⁷ Nisârî Buhârî, *Müzekkiru'l-Ahbâb*, 35.

⁷⁸ Taniş, *Şerefnâme-i Şâhi*, 2: 231b.

⁷⁹ Nisârî Buhârî, *Müzekkiru Ahbâb*, 45.

Mollacan Şirazî ve Molla Yusuf Karabağî gibi İslam alimlerinin Buhara'da ders vermeleri olmuştur. Netice itibariyle Mâverâünnehir coğrafyasında buraya kadar bahsettiğimiz ilim ve kültür çalışmalarında Şeybânîler Timurlular kadar yüksek düzeyde bir faaliyet ortaya koymamış, Timurlu kültür formasyonunu daha ilerilere taşıyamamışlardır. Bu yüzdendir ki Togan, bu dönemi Mâverâünnehir'de ilim, fen ve kültürel hayatın sükût ettiği,⁸⁰ Fournieau ise gerilediği dönem olarak nitelermektedir.⁸¹

Sonuç

16. yüzyıl itibariyle Safevîlerin İslam dünyasının batısında bulunan Osmanlı Devleti ve doğusunda bulunan Şeybânîler ve Bâbürlülere ile rekabeti Şark İslam'ı ile Osmanlı Garp İslam'ı arasında jeopolitik bir kopuş meydana getirmiştir. Bu kopuş sebebiyle Müslüman toplumlar arasında insan-toplum, bilgi-fikir ve mal-ticaret hareketliliği ve akışı tıkanmıştır. Özellikle Safevîlerin ortaya çıkışı bu toplumlar arasında bir blokaj oluşturmuştur. Bu vakit itibariyle örneğin Mâverâünnehir, Türkistan ve Horasandaki insan, bilgi ve ticaret dinamiklerini Safevîler yönetmiş ve bundan dolayı büyük bir güç elde etmişlerdir. Bu gücü özellikle Osmanlılar ve Şeybânîler ile çatışmaya dayalı bir şekilde kullanmışlardır.

Bu çatışmanın çok çarpıcı bir örneği Safevîler ile Şeybânîler arasında yaşanmıştır. Taraflar arasında Timurluların mirasını elde etmeye yönelik kuruluş dönemi itibariyle başlayan siyasî ve askerî savaşlar en son Timurluların sağladığı Mâverâünnehir-Horasan merkezli coğrafi bütünlüğün parçalanması ile neticelenmiştir. Bu durum siyasî jeopolitiğin parçalanmasını da beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan Safevîler yine en son Timurluların temsil ettiği Mâverâünnehir-Horasan merkezli Sünnî düşünceye dayalı bütünlüğü Horasan bölgesini şifileştirerek dinî ve mezhebî bütünlüğün parçalanmasının kapısını aralamıştır. Yapılan savaşlar doğu-batı hattında karadan devam eden ticarî güzergahın kuzey-güney hattı ve okyanuslar üzerinden yeni ticaret yolları ile değişmesini ve Avrupa'nın ticarî hayata tesirinin artması sonuçları ile birlikte kadim İpek Yolu'nun kavşak ve merkezi yerleri olan Mâverâünnehir-Horasan merkezli ticarî bütünlüğün parçalanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Son olarak bu savaşlar Mâverâünnehir-Horasan şehirlerinde en son medreseler ve rasathaneler ile Timurluların sağladığı ilmi ve kültürel bütünlüğün parçalanmasını doğurmuştur.

Doğruyu söylemek gerekirse bu mücadelelerin sonucunda İslam dünyasının batısında yaşanan kopuşun ve doğurduğu bozulma ve durağanlığın bir benzeri doğuda da yaşanmıştır. Mâverâünnehir-Horasan merkezli yaşanan tüm bu çatışmalar siyasî, idarî, dinî, mezhebî, ticarî, ilmi ve kültürel bütün alanlarda jeopolitik parçalanmanın yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu ayrışma ve çatışma 16. yüzyıl itibariyle tüm Müslüman toplumlar arasında insan hareketliliğinin tıkanmasını ve demografik durağanlaşmayı, ilmi akışın bozulmasını ve gerilemesini, ticarî hareketliliğin tıkanmasını beraberinde getirmiştir. Netice itibariyle Müslüman toplumlarda meydana gelen bu bozulma, durağanlık ve tıkanma birkaç yüzyıl sonrasında Müslüman toplumların dünya kamuoyunda etkisinin azalmasını ve tüm coğrafyalarının işgalini kaçınılmaz kılmıştır.

⁸⁰ Togan, *Bugünkü Türkleri*, 121-122.

⁸¹ Fournieau, "Özbek Fethi", 3/803.

Kaynakça | References

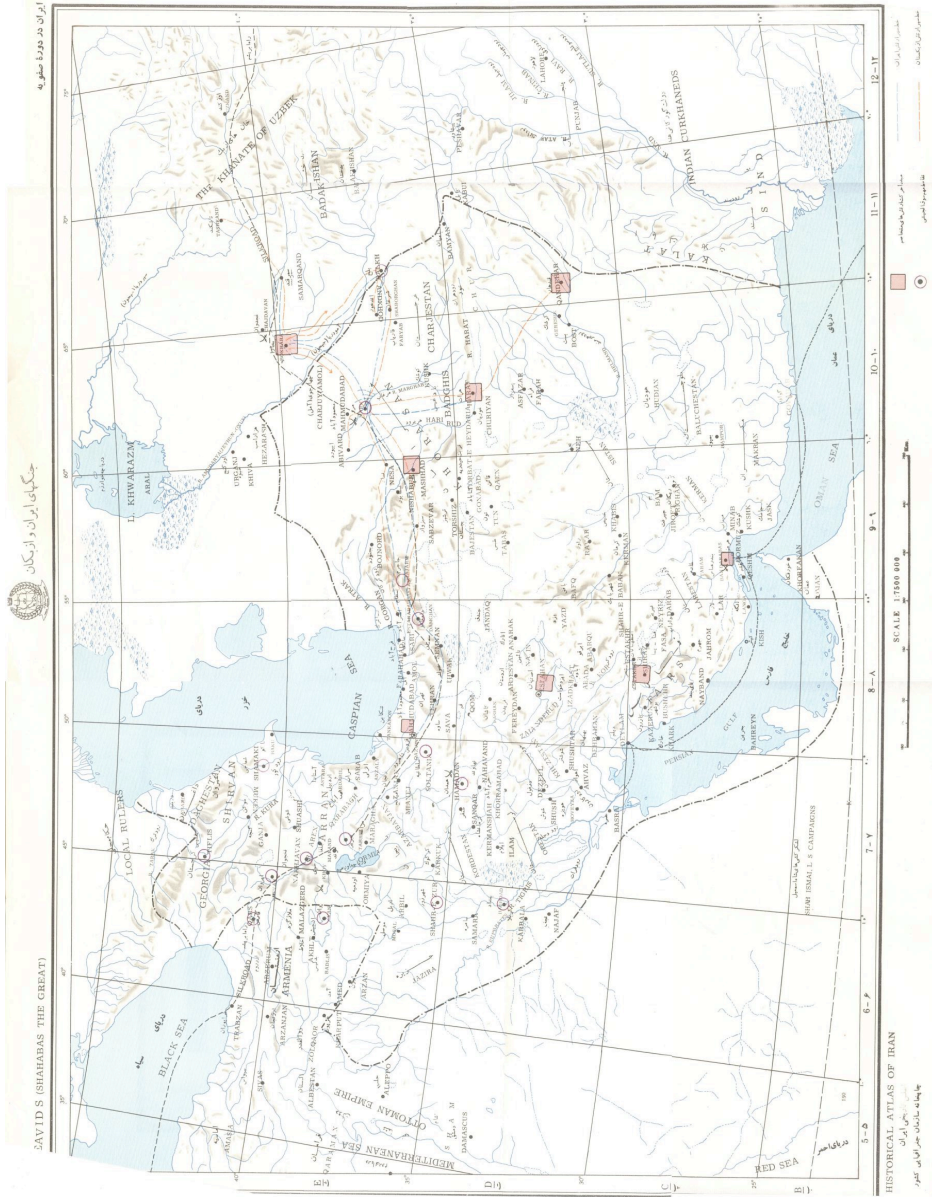
- Adıgüzel, Adnan-Yıldırım, Alper. "I. Mahmud Dönemi (1730-1754) Osmanlı-İran İlişkileri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 59-96.
- Ahmedov, Börıbay. *el-Arab ve'l-İslâm fî Uzbekistân Târîh-u Âsya'l-Vustâ min Eyyâmî'l-Üsrü'l-Hâkîmeti hatte'l-Yevm*. Arapça'ya çev. Zâhidullah Menruf. Beyrut: Şeriketü'l Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 1992.
- Algar, Hamid. *Nakşibendîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Alpargu, Mehmet. *Onaltıncı Yüzyılda Türk Dünyası-1: Özbek ve Kazak Hanlıkları*. Ankara: Ofset Tesisleri, 1994.
- Alpargu, Mehmet. "Şîbânî Muhammed Han ve Özbek Hanlığının Yükselişi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/4 (Ankara 1992), 115-142.
- Alpargu, Mehmet. "Türkistan Hanlıkları". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 8/229-312. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Angiolello, Giovanni Maria-Vincenzo Dalessandri. *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar (Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnâmeleri)*. çev. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2006.
- Anonim. *Tarih-i Kızılbaşiyye (Kızılbaşlığın Tarihi)*. çev. Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020.
- Bâbü, Zahîrüddîn Muhammed. *Bâbü'nâme (Bâbur'un Hatıratı)*. 3 Cilt. Doğu Türkçesinden çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970.
- Beyânî, Hanbaba. *Tarih-i Nizâmî İrân cenkhâ-yı devre-yi Safevîyye*. Tahran: İntişârât-ı Sitâd-ı Bozorg-ı Erteştârân, 1353.
- Bregel, Yuri. "Bukhara iv. Khanate of Bukhara and Khorasan". *Encyclopedia Iranica*, 4/5:521-524. Columbia University Center for Iranian Studies, 2000.
- Burton, Audrey. *Bukharans A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550-1702*. İngiltere: Curzon Press, 1997.
- Çınar, Gülay Karadağ. *Safevî-Özbek Siyasî İlişkileri ve Osmanlı'nın Tesiri (1524-1630)*. Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Davidovich, E. A. "Northern Parts of Central Asia: Monetary Policy And Currency Circulation Under The Shaybanid and The Janid (Astarkhanid) Dynaties". *History of Civilization of Central Asia*. 5 Cilt. Paris: Unesco Publishing, 2003.
- Deniz, Şefaattin ve Asadi, Hasan. "Safevî Tarihi (1501-1736) Kronikleri". *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarih yazımı*. ed. Serhan Afacan vd. Ankara: İLEM Yayınları, 2021.
- Dickson, Martin B. "Shah Tahmasb and the Uzbeks" (The Duel for Khurasan, With Ubayd Khan: 930-940/1524-1540). Ph. D. Dissertation. New Jersey: Princeton University, 1958.
- Duğlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşîdi*. thk. Abbas Kulî Ğaffârî Ferd. Tahran: İntişârât-ı Mîrâs-ı Mektûb, 1383.
- Durguti, Abdylkader. "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2016), 149-176.
- Eraslan, Kemal. "Çağatay Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/168-176. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Eravcı, H. Mustafa. "Safevî Hanedanı". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 8/882-892. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Eshraghi, E. "Persia During The Period Of The Safavids, The Afshars And The Early Qajars". *History of Civilization of Central Asia*. Paris: Unesco Publishing, 2003.
- Fournieau, Vincent. "Özbek Fethi: Orta Asya Türk Toplulukların ve Siyasî İktidarların Teması". *X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. 3/803-809. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

- Gaffarî, Kadî Ahmed. *Tarih-i Cihan-Âra (Osmanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler)*. çev. Buket Gündüz. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023.
- Grammont, Jean-Louis Bacqué. "Bir Osmanlı Vesikasına Göre Orta Asya'da 1510'da Cereyan Eden Olaylar". *VII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler Kitabı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.
- Gündoğdu, Abdullah. "Şîbân Han Sülalesi ve Özbek Ulusunun Teşekkülü". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 8/606-615. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Hafız Tanış, İbn Mir Muhammed Buhârî. *Şerefnâme-i Şâhî*. 2 Cilt. haz. Sâzmân-ı Esnâd ve Kitâbhâne-i Millî Cumhûr-ı İslâm-i İran. Tahran: İntişârât-ı Bahş-i İrânşenâsi, 1983.
- Hammer, Joseph Freiherr von. *Osmanlı Devleti Tarihi*. çev. Mehmet Ata Bey. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
- Hânemîr, Gıyaseddin b. Hamîdüddinü'l-Hüseynî. *Târîh-i Habîbü's-Siyer fi Ahbârı Efrâd-ı Beşer*. haz. Celeleddin Hümaî. Tahran: İntişârât-ı Hayyam, 1380.
- Hayit, Baymirza. *Türkistan: Rusya ile Çin Arasında*. Ankara: Otağ Yayınevi, 1975.
- Hazar, Mehmet. *Hermann Wambery Buhara Yahud Maverâünnehr Tarihi Özbek Türkçesi (Transkripsiyon-Dil Özellikleri-Sözlük)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Herevî. *Fütûhât-ı Şâhî Târîh-i Safevî Tâ Âğâz Tâ Sâl-i 920 Hicri/Kameri*. haz. Muhammed Rıza Nasîrî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Holzwarth, W. "The Shaybanids and the Khan Princedoms". *Islam Art and Architecture*. ed. Markus Hatstein-Peter Delius. Cologne, Konemann, 2002.
- Huncî, Fazlullah b. Ruzbehân. *Mihmânnâme-i Buhara (Târîh-i Padişahî Muhammed Şeybânî)*. haz. Menuçehr Sutude. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1384.
- Hüseynî, Hürşâh b. Kubâd. *Târîh-i İlçî Nizâm Şâh (Târîh-i Safevîyye ez Âğâz tâ sâl 972 Hicri/Kameri)*. haz. Muhammed Rıza Nasîrî ve Kûîçî Hânedâ. Tahran: İntişarat-ı Encümen-i Âsâr ve Mefâhir Ferhengi, 1379.
- İbn İyas, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed. *Bedâiü'z-Zuhûr fi Vekâi'd-Duhûr*. thk. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- İsfahanî, Muhammed Yusuf Vâle-i. *Holdeberrîn (Iran Der Devre-yi Safevîye)*. haz. Mir Haşim Muhaddis. Tahran: İntişârât-ı Movkufat, 1372.
- Kafalı, Mustafa. "Şîbân Han Sülalesi ve Özbek Ulusu". *Atsız Armağanı*. haz. Erol Güngör ve Mustafa Kafalı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1976.
- Kazvîni, Budak Münsî. *Cevâhirü'l-Ahbâr (Başlangıçtan 1576'ya Kadar Safevîlerin Tarihi)*. çev. Şefaattin Deniz. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023.
- Kazvîni, Emir Yahya b. Abdullatif. *Lübbü't-Terâvîh (be sâl 948 Hicri/Kameri)*. haz. Mir Haşim Muhaddis. Tahran: İntişârât-ı Ecümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1386.
- Kazvîni, Kadî Ahmed Tetevî-Âsaf Han. *Tarih-i Elfi*. nşr; Gulam Rıza Tabatabai Mevd. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1381.
- Kazvîni, Mirza Muhammed Tahir Vahid. *Cihân Ârâ-yı Abbasî (Abbasnâme)*. haz. Seyyid Said Mir Muhammed Sadık. Tahran: İntişârât-ı Pejuheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mutâla'at-ı Ferhengî, 1383.
- Kılıç, Nurten. "XVI. yüzyılda Orta Asya'da Politik Düzen: Mâverâünnehr-Özbek Hanlığı (Şîbâniler) Meşruiyet, Hâkimiyet ve Hukuk". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 8/624-633. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kılıç, Nurten. *Siyasal Kültürde Değişim: Şeybânî Han ve Özbek Siyasal Oluşumu: 1500-1510*. Ankara: A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Köprülü, M. Fuat. "Çağatay Edebiyatı". *İslam Ansiklopedisi*. 3/270-323. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Kummî, Kâdî Ahmed b. Şerafeddin el-Hüseynî'l-Hüseynî el-. *Hülâsatu't-Tevârîh*. thk. İhsan Eşrâkî. Tahran: Müesses-e İntişârât-ı Çâb Dânişgâh-i Tahran, 1383.

- Macit, Abdulkadir. *Şeybânî Özbek Hanlığı (1500-1599)*. Genişletilmiş 2. Baskı. Ankara: İLEM Yayınları, 2023.
- Malikov, Azim. “Semerkant Bölgesi’ndeki Özbeklerin Etnik Tarihi”. *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 8/617-648. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Mirza Şems Buharayî. *Târîh-u Buhara, Hokand ve Kâşgar der şerh-i hükümrânî Emir Mir Haydar der Buhara, Muhammed Ali Han der Hokand ve Cihangir Hâce der Kaşgar*. haz. Muhammed Ekber Aşık. Tahran: İntişârât-ı Ayne-i Mîras, 1377.
- Muhammed Hakîm Han. *Muntehabu’t-Tevârîh*. tsh. Yâyûî Kâvâherâ ve Kûîçî Hânedâ. Tokyo: İntişârât-ı Müessesesi-i Mutâlaât Ferhenghâ ve Zebânhâ-yı Âsyâ ve Âfrîkâ, 2009.
- Münşî, İskender Bey. *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*. haz. M. İ. Rıdvanî. Tahran: İntişârât-ı Dünya-yı Kitâb, 1377.
- Nevâî, Abdu’l-Hüseyn. *Şah Abbas Mecmua-i Esnad ve Mekâtîbât Târîh-i Hemrâh bâ Yâddâştêhâ-yı Tafsilî*. Tahran: İntişârât-ı Zerrin, 1367.
- Nevâî, Abdu’l-Hüseyn. *Şah Tahmasb Safevî, Mecmû’a-yi Esnâd ve Mekâtîbât-ı Târîh-i Hemrâh bâ Yâddâştêhâ-yı Tafsilî*. Tahran: İntişârât-ı Erguvan, 1368.
- Nisârî Buhârî, Hoca Bahaddin Hasan. *Müzekkir-i Ahbâb*. tsh. Seyyîd Muhammed Fazlullâh. Hindistan Eğitim Bakanlığı, Haydarabâd: Câmîatiü Osmânî, 1929.
- Özcan, Azmi. “Osmanlı Geleneğinde Hilafet”. *Geçmişten Günümüze Hilafet*. ed. Mustafa Sabri Küçükaşçı vd. Ankara: İLEM Yayınları, 2022.
- Rumlu, Hasan Bey. *Âhsenü’t-Tevârîh*. 2 Cilt. haz. Abdu’l-Hüseyn Nevaî. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384.
- Sarıyar, Ayten. XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı-Özbek Münasebetleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi, 1965.
- Seyfi Çelebi. *L’Ouvrage de Seyfi Çelebi, Historian Ottoman du XVI e Siecle*. ed. J. Matuz. Paris: Institut Français d’archeologi, 1968.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Şirazî, Abdi Beğ. *Tekmiletü’l-Ahbâr (Başlangıçtan 1571’e Kadar Safevîlerin Tarihi)*. çev. Şefaattin Deniz ve Hasan Asadi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021.
- Tekin, Oğuz. “Sikke”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/179-184. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Togan, Zeki Velidi. *Bugünkü Türkî ve Türkistan Yakın Tarihi*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihi’ne Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Türkoğlu, İsmail. “Şeybânî Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/43-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Türkoğlu, İsmail. “Şeybânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/45-47. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Vamberg, Arminius Hermann. *Travels in Central Asia Being The Account Of A Journey From Teheran Across The Turkoman Desert On The Eastern Shore Of The Caspian To Khiva, Bokhara, And Samarcand Performed In The Year 1863*. Washington: Praeger Publishers, 1970.
- Vamberg, Arminius Hermann. *History of Bokhara from the Earliest Period Down to the Present: Composed for the First Time After Oriental Known and Unknown Historical Manuscripts*. Londra: Kraus Reprint Corporation, 1979.
- Vasîfî, Zeyneddîn Mahmud. *Bedâiyü’l-Vekâyî*. haz. Aleksandır Bolderof. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1349.
- Yazıcı, Tahsin. “Safevîler”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/53-59. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Zeno, Caterino. “Travels in Persia”. *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. çev. Charles Grey, London: Hakluyt Society, 1873.

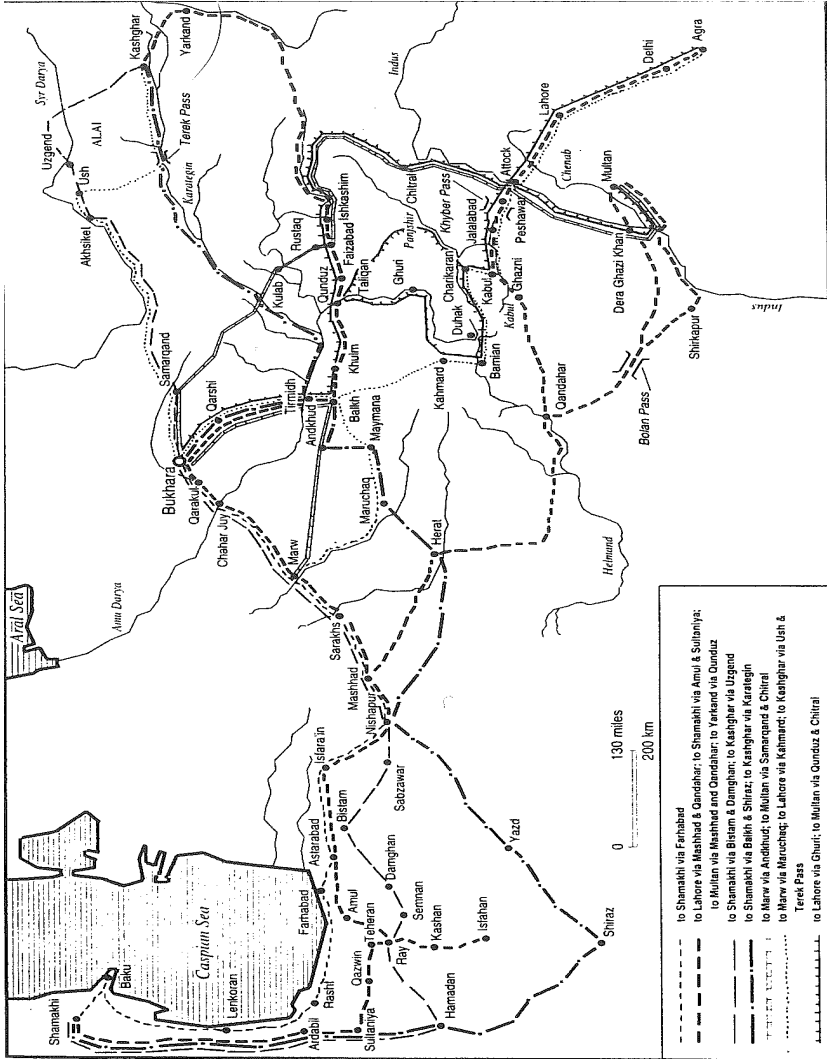
Ekler

Ek 1: Şeybânîler ve Safevîlerin Savaş Güzergâhları ve Mevkileri:⁸²



⁸² Beyânî, *Tarih-i Nizâmî Irân*, 413.

Ek 2: Mâverâünnehir-Horasan Güzergahı Haritası⁸³



⁸³ Burton, *Bukharans*, 391.



Arap Gramerine Ait Terimlerin Şiirdeki Kullanımına ve Estetik Yönüne Genel Bir Bakış

Ali Sevdî

0000-0002-1951-7232 | ali.sevdi@igdir.edu.tr

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İğdır, Türkiye

ROR ID: [05jstgx72](https://orcid.org/05jstgx72)

Öz

Bu makalede, Arap dili gramerine ait terimlerin şiirdeki kullanımı ve bu doğrultuda oluşan düşüncelerin literatür taraması yoluyla incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırıldığı kadariyle mevzunun akademik anlamda istenilen düzeyde incelenmediği tespit edilmiş ve ilgili mevzu, çalışma konusu olarak irdelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, literatür taraması ve analiz desenli yöntemle yazılmaya gayret edilmiştir. Arapça grameri, dilin yapısını ve kurallarını belirleyen kurallar bütünü olarak ele alan bir ilimdir. Arapça grameri kurallarının tespitinde Kur'an, hadîs, Arap kelâmı ve Arap şiiri gibi çeşitli referanslar yer edinmiştir. Arapça gramerinin tarihsel gelişimi ve standartlaşması açısından ilgili kaynaklar, birbirini tamamlayıcı özellikler taşımıştır. Kur'an, dilin kutsal ve temel yapı taşlarını sunarken, hadisler pratik ve uygulamalı dil örnekleri sağlamış, şiir ise dilin sanatsal ve estetik yönlerini sergilemiştir. Söz konusu referanslar içinde Arapça grameriyle şiir arasındaki ilişki oldukça derin olup Arap edebiyatının temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Arap şiiri, İslâm'dan önce ve sonra, Arap dilinin zenginliğini ve yapısal özelliklerini anlamada temel bir kaynak olarak öne çıkmış hem dilin estetik hem de gramatikal kurallarını yansıttığından gramer çalışmaları için kritik bir kaynak oluşturmıştır. Şiirin dil üzerindeki etkisi, Arap gramerinin daha sistemli ve tutarlı bir şekilde gelişmesine katkıda bulunmuştur. Böylece Arap şiiri, Arapça dilinin gramer kurallarının şekillenmesinde ve tanımlanmasında önemli bir kaynak olarak hizmet etmiş; şiir, dilin estetik ve gramatik kurallarını yansıttığından hareketle, dilbilimciler tarafından bu kuralları sistematize etmekte şiir, temel bir referans noktası olarak kullanılmıştır. Dili doğru biçimde konuşup doğru biçimde yazabilmenin felsefesini oluşturan gramer ilminin kriterlerini temellendirme noktasında önemli bir referans teşkil eden Arap şiiri, günümüze kadar içerik ve biçim olarak birçok değişikliğe uğramıştır. Pek çok sanatsal özelliğe sahip Arap şiirinin tarihi sanat estetiklerinden biri de şiirsel imajın oluşturulmasında tefsir, hadîs, mantık, astronomi, vezin ve gramere dair terimlerden yararlanma teşebbüsüdür. Gramer ilmine ait terimler gerek klasik gerekse modern şiirlerde çeşitli biçimlerde kullanılmıştır. Arapça gramer terimleri, sistematik bir hale gelmeden önce, Câhiliye Dönemi şiirlerinde de fâil, mef'ûl gibi kelimeler, genellikle sözlük anlamlarıyla yer almıştır. Ancak terimsel cihetiyle gramer teriminin şiirde kullanılması, hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren bazı şairler tarafından benimsenmiş, buna paralel olarak daha sonraki süreçte bir kısım şairler nezdinde söz konusu kullanım bir gelenek haline gelmiştir. Arap gramerinin felsefesine ve terimlerin mahiyetine aşina olan, bu alanda belli bilgi ve birikime sahip olan bu şairler, Arap gramerinin terimlerinden esinlenerek şiire estetik bir boyut kazandırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda birçok şair, duygu ve düşüncelerini Arap gramerine ait terimlerle dile getirmiştir. İki ilmin birbirini etkilemesinin zarif bir yansıması olan bu girişim, şiire sanatsal bir estetik katmakla birlikte aynı zamanda şiirin gramerden etkilendiğini de ortaya koymuştur. Bu perspektiften hareketle, analize ve araştırmaya değer bir edebî olgu haline gelen bu kullanımın ne zaman ortaya çıktığı; öncülerinin kimler olduğu, teknik ve estetik boyutlarının neler olduğu; şairin dilbilgisi ile şiir arasında nasıl bir ilişki kurabildiği ve onun kültürüyle ilişkisi ne olduğu gibi faktörler irdelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu çalışmanın Arap grameri ve şiir arasındaki etkileşimin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önem arz ettiği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Arap Grameri, Şiir, Terim, Etkileşim, Sanat

Atıf Bilgisi

Sevdi, Ali. "Arap Gramerine Ait Terimlerin Şiirdeki Kullanımına ve Estetik Yönüne Genel Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 689-708. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476002>

Geliş Tarihi	30.04.2024
Kabul Tarihi	21.08.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



A General Overview of the Use and Aesthetic Aspects of Arabic Grammar Terms in Poetry

Ali Sevdi

[0000-0002-1951-7232](https://orcid.org/0000-0002-1951-7232) | ali.sevdi@igdir.edu.tr

Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Iğdır, Türkiye

ROR ID: [05jstgx72](https://orcid.org/05jstgx72)

Abstract

In this article, it is aimed to examine the use of Arabic language grammar terms in poetry and the ideas formed in this direction through literature review. As far as researched, it was determined that the subject was not examined at the desired level academically and the relevant issue was tried to be examined as a subject of study. This study has been tried to be written with a literature review and analysis patterned method. It is a science that considers Arabic grammar as a set of rules that determine the structure and rules of the language. Various references such as the Quran, hadith, Arabic sayings and Arabic poetry have been used in determining the rules of Arabic grammar. In terms of the historical development and standardization of Arabic grammar, the relevant sources have complementary features. While the Quran presents the sacred and basic building blocks of the language, hadiths provide practical and applied language examples, and poetry exhibits the artistic and aesthetic aspects of the language. Among the references in question, the relationship between Arabic grammar and poetry is quite deep and has become one of the basic elements of Arabic literature. Arabic poetry, before and after Islam, stood out as a fundamental source for understanding the richness and structural features of the Arabic language, and constituted a critical source for grammatical studies as it reflected both the aesthetic and grammatical rules of the language. The influence of poetry on language contributed to the development of Arabic grammar in a more systematic and consistent way. Thus, Arabic poetry served as an important source in shaping and defining the grammatical rules of the Arabic language; Since poetry reflects the aesthetic and grammatical rules of the language, poetry has been used as a basic reference point by linguists in systematizing these rules. Arabic poetry, which constitutes an important reference in establishing the criteria of the science of grammar, which constitutes the philosophy of speaking the language correctly and writing it correctly, has undergone many changes in content and form until today. One of the historical artistic aesthetics of Arabic poetry, which has many artistic features, is the attempt to use terms related to exegesis, hadith, logic, astronomy, meter and grammar in creating the poetic image. Terms belonging to the science of grammar have been used in various ways in both classical and modern poetry. Before Arabic grammatical terms became systematic, words such as perpetrator and mef'ul generally appeared with their dictionary meanings in the poems of the Age of Ignorance. However, from its terminological perspective, the use of the term grammar in poetry was adopted by some poets starting from the first half of the third century Hijri. In parallel with this, in the later period, this usage became a tradition for some poets. These poets, who are familiar with the philosophy of Arabic grammar and the nature of the terms, and have certain knowledge and experience in this field, tried to add an aesthetic dimension to poetry by being inspired by the terms of Arabic grammar. In this context, many poets expressed their feelings and thoughts in terms of Arabic grammar. This initiative, which is an elegant reflection of the influence of two sciences on each other, not only adds an artistic aesthetic to poetry, but also reveals that poetry is influenced by grammar. In this sense, when this usage emerged, which has become a literary phenomenon worthy of analysis and research; Who were its pioneers, what were its technical and aesthetic dimensions; Factors such as how the poet can establish a relationship between grammar and poetry and what is its relationship with his culture will be examined. It is thought that the study in question

is important in terms of contributing to a better understanding of the interaction between Arabic grammar and poetry.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Arabic Grammar, Poetry, Terms, Interaction, Art

Citation:

Sevdi, Ali. "A General Overview of the Use and Aesthetic Aspects of Arabic Grammar Terms in Poetry". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 689-708. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476002>

Date of Submission	04.30.2024
Date of Acceptance	08.21.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Arap edebiyatı tarihi incelendiğinde Arapların yazıyla tanışmadan önceki en büyük edebî eserlerinin yanı sıra, duygu ve düşüncelerini karşı tarafa etkili bir şekilde aktardıkları araçlardan birisinin de şiir olduğu anlaşılmaktadır. “Arap toplumu kadar şiiri, -gündelik hayatları da dâhil olmak üzere- etkin bir şekilde kullanan bir topluma rastlamak neredeyse imkânsızdır. Günümüzde şiirle daha çok seçkin zümrenin ilgilendiği düşünülecek olursa, bedevileri medenilerinden fazla olan bir toplumda şiirin bu kadar öne çıkmış olması şaşırtıcı olmakla birlikte, şiire teşvik eden pek çok toplumsal unsurun var olduğu unutulmamalıdır. Her yıl haram aylarda düzenlenen ve âdeta edebî kongre mahiyetinde olan panayırılar, kabileler arasındaki rekabet ve şiirin düşman kabileye karşı bir silah gibi kullanılması, şiirin bir kazanç vesilesi olması, Arapçanın şiiri üretmeye elverişli zengin bir dil oluşu, bu unsurların önde gelenleridir.”¹ Bu gibi özellikleriyle Arap şiiri, Arap grameri başta olmak üzere birçok ilme kaynaklık etmiştir. Arap grameri kıstasları belirlenirken geliş güzel olmayıp bazı kaynaklar referans alınarak tesis edilmiştir. Bu kaynaklar arasında Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerle birlikte şiir önemli rol oynamıştır. Şiirle istihhâd hususu, genel olarak Arap dil mirasının, özel olarak ise Arap gramerinin büyük bir bölümünü oluşturmuştur. Ekseriyetle klasik şiir esasları üzerine Arapça gramer kuralları formüle edilmiş, gramercilerin çeşitli gramer kavramlarındaki farklılıkları onun etrafında dönmüş, sorunlu görünen gramer meseleleri veya farklı bakış açıları onun referansı ile çözülmeye çalışılmıştır.²

Günümüze kadar çeşitli aşamalardan geçen; konu, biçim ve telif amacı bakımından birçok değişikliğe uğrayan ve pek çok sanatsal özelliğe sahip Arap şiirinin sanatsal özelliklerinden biri de şiirsel imajın oluşturulmasında tefsir, hadis, mantık, astronomi, arûz ve gramere ait terimlerden yararlanma çabasıdır. Hicri üçüncü yüzyılın başından itibaren gramer terimleri, şairin fikrini ve şiirsel imajını anlama noktasında kritik bir öneme sahip olmuştur. Arap gramerine aşina olan, bu alanda belli bilgi ve birikime sahip olan şairler, Arap gramerinin terimlerinden esinlenerek şiire estetik bir bakış açısı kazandırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla araştırmada gramer teriminin Arap şiirindeki varlığı ve bu kullanımın sanatsal boyutu ve bu bağlamdaki hususlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Arap dili ve edebiyatı tarihinde şiirin bir referans ve Arap gramerinin arka planında şiirin önemli bir otorite olduğu ve dolayısıyla gramerin şiirden etkilendiği sıklıkla dile getirilmiştir. Ancak, şiirin, gramer ilminin felsefesi ve terimlerinden etkilendiği hususu, pek fazla mevzu bahis edilmemiş olmakla birlikte ülkemizde de bu mevzuda herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu anlamda söz konusu çalışma, incelenen

¹ Zahide Kutlay, Câhiliye’den Osmanlı’ya Arap Şiirinin Tarihî Serencamına Genel Bir Bakış / (Erişim: 05.10.2023). Ayrıca bk. Tahâ Hüseyin, *Min tarihîl-‘edebi’-‘Arap* (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi’l-Melâyîn, 1981), I: 88-91; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş’ari’l-‘Arab*, thk. Muhammed Ali el-Hâşimi (Dımaşk: Dâru Kalem, 1986), 1/113-139; Abbâs Mahmud ‘Akkâd, *el-Luğatu’ş-şa’ire* (Kahire: Dârü Nahdâti Mısır, 1995), 71-73; M. Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 9-11.

² Ebû Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü’n-naḥviyyîn*, nşr. Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1984), 1/11-12; İbn Sellâm el-Cumâhî, *Ṭabaḳātu fuḥūli’ş-şu’arâ’*, nşr. M. M. Şâkir (Kahire: y.y. 1953), 1 / 24; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’ş-şinâ’ateyn* (Kahire: Dâru Fikri’l-Arabiyye, 1971.), 1/138-139; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi’l-luğati’l-‘Arabiyye* (Kahire: Dâru’l-Hilâl, ts.), 1/58-59; Ömer Ferrûh, *Târîhu’l-‘edebi’-‘Arabî* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1981), 1/ 73; Yusuf Akçakoca, *Arap Dilinin Temel Dayanakları -Semâ- İcmâ- Kıyas- İstihâb-*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2023, 42.

konuyla ilgili nadir örneklerden biri olup, bu özelliğiyle önemli bir boşluğu dolduracağı ve yapılacak akademik çalışmalara da ışık tutacağı umulmaktadır.

1. Şiir ve Şiirsel Yaratım/İmge

Arapça kökenli bir kelime olan şiir, ölçülü, kafiyeli, belli bir manayı ifade etmesi ve hayal gücüne dayalı olmasıyla öne çıkan bir sanattır. Bundan dolayı şiir, kişiyi etkileyerek kendisinde güzel bir izlenim bırakan, seçilmiş ve bestelenmiş üstün söyleyiş gücü bulunan bir ifade türü olarak tanımlanmıştır.³ Şiir dilinin temel öğesi olarak kabul edilen ve Arapçada الصورة الشعرية kavramıyla ifade edilen şiirsel imge, şairin duyu ya da akıl yoluyla algılardan uygun gördüğünü çıkarma özgürlüğünü kullandığı bir yaratıcılıktır. Başka bir deyişle şairin dış dünyadan almış olduğu zihinsel uyarmaları yeni bir benzetme ya da metafor ile ifade etmesi ile gerçekleşen bir durumu ortaya koymasındır. Bu, şairin fotoğraf ve hayal gücünün aracı olup benzetme, somutlaştırma, kişileştirme ve soyutlama olmak üzere birçok üslûp ve yolla elde edilmektedir.⁴ *Edebî eserlerde imge, kurmacadan biyografiye kadar değişik nesir türlerinde özellikle kişi, nesne, mekân temsilini etkili bir biçimde sunmak maksadıyla kullanılsa da esasen şiir türünün temel yapı öğelerinden birisidir. İmge, ardışık sıralanmayı kıran ses düzenlemeleriyle birlikte şiirin düzyazıdan ayrılmasını sağlayan öğedir. İster dış dünyada karşılığı olsun ister olmasın imge, şiir dilinin iletişim dilinden ayrılmasını sağlayan asıl unsurdur. Mecâz ve metafor teknikleriyle sağlanan imge sayesinde şiir hem sözcük, ibare ve/veya metin düzeyinde iletişim işlevinden uzaklaşarak kendi üstüne kapanan ve böylece dili sanatlaştıran bir rol oynar. Aynı zamanda aklî mekanizmaların dışında bir hakikat arayışı yahut ifadesine imkân oluşturur.*⁵

Şiirsel imge okuyucuyu etkilemek ve anlamı vurgulamak bağlamında önemli bir unsurdur. Şiirsel imgenin fikre uygun ve duygunun şekillenmesinde önceliğe sahip olması, şair açısından önemsenen hususlardan biridir. Ancak zaman ilerledikçe, dünyalarına ışık tutan çarpıcı ve estetik pek çok imge başka şairler tarafından tüketilip kullanıldığından, imgelerin oluşturulması zorlaşmaktadır. Böylece yeni şair, eski imgelerin büyümesine kapılmış halde ya da taklit etmeyen, yaratıcı olma yeteneğini gösterebileceği yeni bir imaj arayışı içinde kendini bulur. Bu yeni imaj ise sanatsal deneyimde şairi uzman eleştirmen ve entelektüellerin önünde eleştirel bir sınava sokan bir macera olarak değerlendirilebilir.⁶

³ Ebü'l-Abbâs el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğaribi'ş-şerhi'l-kebir li'r-Râfi'î* (Kahire: y.y. 1901), 1/152; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/409; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ* (Beyrut: Müessisetü'r-Risale Li't-Tiba' ve'n-Neşr, 2005), 533; Abdülkâdir el-Baġdâdî, *Ĥizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüselâm Muhammed b. Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hânci, 1418/1997), 1/6-5.

⁴ Mahmûd Derâbeste: *Mefâhim fi'ş-şiiyye* (Ürdün: Dâru Cerir, 2010), 28-32; Tâniye Hattâb, "es-Suretu'ş-şiiyye fi tesavûri'l-Câhiz ve Abdülkâhir el-Cürcânî", *Cusûru'l-Marifa Dergisi* 10 (2017), 188-191.

⁵ Yılmaz Daşcıoġlu, İmge (<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/imge/> Erişim: 24.09.2023). Ayrıca detaylı bir şekilde bk. Doġan Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ty; Ömer Faruk Huyugüzel, "İmaj" Eleştiri Terimleri Sözlüğü içinde (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018); Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 2011; Louis Marin, *İmgenin İktidarları*, Çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 2013); Wellek-Varren, *Edebiyat Teorisi*, Çev. Ö. Faruk Huyugüzel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993); Yalçın Armaġan, *İmgenin İcadı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019); Halis Dede, "Arap Halk Nazım Şekillerinden Biri Olan Kâne ve Kâne Türü", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2023), 20-37.

⁶ Mine Mutlu İşġüven, "Şiir Dilinde İmge", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 12/1-2(1995), 98-133; Vedi Aşkaroġlu, "Şiirsel Yaratım, İmge ve Necip Fazıl'da 'Şiddetli İmge' Çözümlemesi", *Turkish Studies Dergisi* 11/4(2016), 147-160.

2. Arap Grameriyle İlgili Terimlerin Şiirdeki Tarihsel Kullanımına Kısa Bir Bakış

Arap şiirinin tarihsel sanatsal serüvenlerinden biri de şiirsel imajın oluşturulmasında tefsir, hadis, fıkıh, arûz, mantık, astroloji, sentaks ve morfoloji gibi bilimsel terminolojiden yararlanma serüvenidir.⁷ Hicri üçüncü asırdan itibaren Arap şiirinde gramer terimlerinin kullanıldığı ve şairin düşünce ve imgelerini anlamanın anahtarını temsil ettiği görülmektedir. Biyografi eserlerinden anlaşıldığı üzere şiirde dil terimlerini ve bu bilgiyi kullanan şairlerin çoğu, ilim, dil ve edebiyat insanı ya da dil bilimlerinden bazılarını tahsil etmiş kişilerdir. Bu durumun onların şiirlerine yansımaları olağandır. Şair, imge ve metaforlarını oluştururken çevresinde olup bitenlerden, bilgi ve ilimlerden yararlanarak bunları daha belîğ ve etkileyici bir şekilde şiirinde aktarmaya çalışır. Bu anlamda şairlerin anlatım yöntemlerinden biri de şiirde muhtelif disiplinlere ait kurallara, terminolojiye, gramer ve dilsel anlamlara yer vermiş olmalarıdır. Bu şiir türü meşakkatli bir yol ve şairlerin yarıştığı geniş bir alan olup onlardan kimisi bu hususta başarılı olmuş ve kimisi ise tökezlemiştir. Dilbilgisi ve dilbilimsel terimlerin şiirde bu şekilde kullanılması kimi edebiyat kitaplarında et-tevcîh, îhâmu't-tevcîh ve el-iktibâsu't-tevcîh⁸ gibi kavramlarla nitelendirilmekle birlikte bu kullanım dönemselsel olarak farklılık göstermiştir.⁹

Abbâsî döneminde Arapların farklı kültürlerle teması yoğunlaşmış, ilmî hareket ve tercüme faaliyetleri aktif hale gelmiş, aklî ilimler ve felsefenin kıstasları Müslümanlar tarafından yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Buna paralel olarak edebiyat alanında bu ilim ve bilgilerin birçoğuyla tanışan, bunlara hâkim olan, terminolojisini şiirlerinde mecazlı ve istiareli bir şekilde kullanan Ebû Temmâm et-Tâî (öl. 231/846), Ebü'l-Feth el-Büstî (öl. 400/1010) ve Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965) gibi pek çok şair yetişmiştir. Fakat tarihsel bağlamda gramerle ilgili terimleri şiirde kullanan ilk kişinin Ebû Temmâm olduğu kabul edilmektedir. “Ebû Temmâm, Arapçaya tercüme edilen yabancı kültür ürünlerinden de faydalanarak sanat gücünü geliştirmiş orijinaliteyi, ifadeden çok, muhtevada aramıştır. Bundan dolayı şiirlerinde mantikî dokuya ve ince kinayelere en fazla yer veren şairler arasında yer almıştır. Belki de sanattaki lirizmi yakalamak için cinâs, mutabakat ve istiâreye gereğinden fazla yer vermiştir. Bu durum bazıları tarafından eleştirmiştir. Bu sebeple Ebû Temmâm'ı takdir edenlerle tenkit edenler arasında derin görüş ayrılıkları vardır. Gelenekçiler onu, bediî sanatlara lüzumundan fazla yer vererek eski Arap şiir üslûbunun dışına çıkmakla suçlamışlar, yenilikçiler ise eski mazmunlardan kurtulup şiire yeni kavramlar kazandırdığını ileri sürerek kendilerine örnek almışlardır.”¹⁰ Onu Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Ebü'l-Feth er-Remlî (öl. 360/1262) ve Selâmî (öl. 393/1002) gibi bazı dördüncü asır şairleri izlemiştir. Fakat buradaki işleyiş ve kullanım sınırlı kalıp, birkaç beyti geçmemiştir. Beşinci yüzyıla gelindiğinde bu dönemin özellikle Ebü'l-Alâ' el-Maarrî (öl. 449/1057) gibi bazı şairlerin şiirlerinde söz konusu olgunun sayısal açıdan belirgin bir gelişiminin olduğu

⁷ Ayrıca bazen şair, kafiye ve vezin zorunluluğundan ötürü sentaks ve morfoloji kuralları dışına çıkmış ve bu kullanıma “zarûret” ismi verilmiştir (Zarûret hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*, thk. Rifat Akbaş (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

⁸ Mehmet Şirin Aladağ, *Klasik Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 222.

⁹ İlgüven, “*Şiir Dilinde İmge*”, 98-133; Aşkaroğlu, “*Şiirsel Yaratım, İmge ve Necip Fazıl'da 'Şiddetli İmge' Çözümlemesi*”, 147-160; M. Rami Awwad-Halis Dede, *Zühed Öğüt ve Hikmet Bağlamında Arap Şiirinden Seçme Kasideler*, ed. Ali Sevdî (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 83-84.

¹⁰ Hüseyin elmalı, “Ebû Temmâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/241-243.

görülmektedir. Bundan dolayı Şevkî Dayf (1910-2005), şairlerin metaforunu bilim ve sanat terimlerine uygulayan ve gramer terimlerini şiirde israf ölçüsünde kullanan ilk kişinin Ebü'l-Alâ' el-Maarrî olduğunu savunmuştur.¹¹

Altıncı asırda bu olgu, A'mâ et-Tuteylî (öl. 522/1135) ve İbnü'l-Kayserânî (öl. 548/1153) gibi bazı şairler tarafından yer yer kullanılmıştır. Yedinci yüzyıla gelindiğinde şiirde gramer terimlerinin kullanılması, genellikle bu yüzyılın birçok şairinde görülen bir olgu olarak öne çıkar. Bu dönemdeki şairler ve edipler gramer de dâhil olmak üzere farklı bilimlerin terminolojisini kullanma konusunda hemfikir olmakla birlikte nicelik, nitelik, gramer ve şiirsel amaç açısından farklılık göstermektedir. Bahâeddin İbnü's-Sââtî (öl. 604/1207), İbn Sînâ el-Melik (öl. 608/1121), İbn 'Uneyn (öl. 630/1232), Şevâ' el-Halebî (öl. 635/1237), İbn Sehl el-İşbîlî (ö. 649/1251 [?]), Bahâ Züheyr (öl. 656/1258), İbn Gazel el-Yârûkî'nin (öl. 656/1258), Şerefüddîn el-Ensârî (öl. 662/1264), Ali b. Abdullah (öl. 667/1268), İbn Mâlik et-Tâ' el-Endelüsî el-Ceyyânî (öl. 672/1274) ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî (öl. 695/1296 [?]) gibi isimler bu dönemin söz konusu şairlerindendir.¹²

Hicrî sekizinci yüzyıldan sonra gramer terimlerinin şiirde kullanımı bazı istisnalar dışında azalmaya başladığı, bu dönemin şairleri arasında bu kullanımın pek yaygın olmadığı görülmektedir. İbn Ma'tûk el-Huveyzî (öl. 1087/1676) ve Ali el-Gurâb es-Sefâkûsî (öl. 1769/11893) gibi şairler söz konusu istisnalar arasında yer almakta olup gramer bilimiyle ilgili terimleri şiire uyarlayan şairlerdir. Ali el-Gurâb es-Sefâkûsî'nin şu şiiri bunlardan biridir:

لَمَّا أَمَّ وَالْجَمْعُ الصَّحِيحُ يُكْسَرُ إِذَا رَفَعَ الْأَعْلَامَ فَاجْزَمَ بِتَفْجِهِ

“Bayrakları kaldırdığında ve önderlik yapıp sahih topluluk da kırıldığında onun fethini cezme et/fethinden emin ol.”

Bilindiği gibi burada kullanılan جَزَمَ ، فَتَحَ ، وَالْجَمْعُ الصَّحِيحُ ve يُكْسَرُ kelimeleri, Arap gramer ilmine ait terimlerdir.¹³ Klasik dönem ile modern dönem karşılaştırıldığında modern dönemde şiirlerinde Arapça gramer terimlerini kullanan şairlerin sayısının daha az olduğu ve bunun herhangi bir edebî olguyu teşkil etmediği görülmüştür.¹⁴

3. Terminolojinin Önemi ve Kapsamı

Terminoloji, ilimlerin özeti, bilginin mühürlü nektarı, bilgi iletişiminin alfabesi, ilimleri anlamının ve kavrayabilmenin ilk anahtarı, ilgili ilmin kapsamlı, sağlam ve koruyucu kalesi olması nedeniyle bilimin her kademesinde büyük bir yere sahiptir.¹⁵ Bu açıdan bakıldığında terimler, bilimin bildirişim aracı, özel göstergesi ve aynı zamanda onun için bir araçtır. Çünkü terminoloji dünyasının büyümesi, bilgi dünyasının büyümesine bağlıdır. Kavramlar sistemiyle sıkı sıkıya bağlantılı terimler sistemi olmadan bilgiyi oluşturmak mümkün değildir. Bu anlamda terimler, farklı insan kültürleri arasındaki ortak bir paydayı temsil edip çeşitli bilimlerin bilişsel gücünü tanımlayan kavramsal açıklama olması hasebiyle uzmanlar, terminolojinin bilimin

¹¹ Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi ş-ş-ri'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1946), 403.

¹² Hasan Hamîs el-Mulh, *İstidâmu istilâhâtu'n-nahviyye fi ş-şiir* (Kuveyt: Dâru'n-Naşr, 2005), 59.

¹³ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992), 233-234.

¹⁴ Cakûb Kurk, *el-Luga fi edebi'l-hadîs* (Bağdat: Daru'l-Me'mûn, 1989), 254.

¹⁵ Yusûf Vağlîsî, *İşkâliyyetu'l-mustalah fi hitâbi'n-nakdi'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Arabiyye li'l-'ulûm, 2008), 28.

anahtarları olduğu konusunda hemfikirdir.¹⁶ Kültürlerin birbirlerinden beslenmeleri gibi, dinî ve lisanî ilimler de farklı şekilde birbirini tamamlar ve destekler. Bu karşılıklı etkileşim Arap şiiri ile Arap grameri arasında belirgin bir şekilde görülmektedir. Nitekim Arap şiiri, gramer ilminin tesisinde önemli bir kaynak olduğu gibi onun terimlerinden de beslenmiştir.

4. Arap Grameri Literatürüne İlişkin Terimlerin Şiire Yansımaya Genel Bir Bakış

Söz konusu terimlerle hemhâl olmalarından dolayı, gramer ilmine ilişkin terminolojiyi şiirde ilk kullananların dilciler olduğu söylenebilir. Şair tarafında gramer terminolojisinin şiirde kullanılmasının birçok nedeni bulunmaktadır: Yaratıcı, sanatsal ve sofistike bir şiirsel imaj oluşturmak; dilbilgisinin eğitici bir şekilde öğretilmesi, insanların dilbilgisi öğrenmeye ve şiirdeki terimleri anlamaya teşvik edilmesi gibi hususlar, bu bağlamda öne çıkan nedenlerdir. Mesela, İbn Nübâte el-Mısırî (öl. 768/1366), övdüğü kişiyi ve onun diğer insanlardan üstünlüğünü ismin, fiilden önce gelmesine benzeterek şu şiiri kullanmıştır:

كَمَا قَدَّمَ التَّحَادَةَ الْإِسْمَ عَلَى الْفِعْلِ يُقَدِّمُ فِي أَهْلِ الْعُلَى شَرَفَ اسْمِهِ

“Tıpkı gramerilerin ismi, fiile önceledikleri gibi yüksek konumlular içerisinde isminin şerefine öncelik verilmiştir.”¹⁷

Nitekim gramer uzmanlarının çoğunluğu, isimlerin yapı itibarıyla herhangi bir zamanı ifade etmemesi; bileşik değil basit olması ve bileşik kelimelerin orijinalinin ve aslının basit olması nedeniyle isimlerin fiillerden daha üstün ve onlara göre öncelikli olduğunu savunmuşlardır.¹⁸

Ebu'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057),

مِثْلَ الْحُرُوفِ مُتَحَرِّكٌ وَمُسَكِّنٌ وَالنَّاسُ بَيْنَ حَيَاتِهِمْ وَمَمَاتِهِمْ

“Hayat ve ölüm arasında insanlar harfler gibidirler. Kimi hareketli, kimi sakin...”¹⁹

beytinde hayatla ölüm kavşağında yer alan insanı, duruma göre değişkenlik gösteren harflere benzetmiştir. Dolayısıyla şair, söz konusu şiirde gramer terimlerinden yararlanarak ve tevriyeli bir dil kullanarak olayı somutlaştırmaya çalışmıştır. Gramercilere göre fiil, geçmiş, şimdiki zaman ve emir kiplerine bölünmüştür. Başka bir ifadeyle mâzî, muzârî ve emir şeklinde tasnif edilmiştir. Geçmiş zaman mazi fiille, şimdiki ve gelecek zaman ise muzari ve emir fiiliyle ifade edilmiştir. Geçmiş sonsuzluğa eşlik etmediği için bu fiiller değişimle karakterize edilmiştir.²⁰ Bu perspektiften hareketle Ebu'l-Alâ el-Maarrî;

مَاضٍ وَفِي الْحَالِ وَمُسْتَقْبَلٍ إِنَّ أَدَاهَا مِثْلُ أَفْعَالِنَا

“Onun verdiği cefa geçmiş, şimdiki ve gelecekteki eylemlerimiz gibi değişkenlik gösterir.”

¹⁶ Abdülhâfız el-Hâşimî, Kadiyyetu't-ta'rîf fi'd-dirâsâti'l-mustalahiyyeti'l-hadîse (Cidde: y.y. 1998), 34.

¹⁷ Hasan Hamîs el-Mulh, *et-Tefkîru'l-ilmiyyu fi'n-nahv'l-Arabî* (Gazze: Dâru'n-Naşr, 2002), 113-114; Ömer Mûsâ Paşa, *İbn Nübâte el-Mısırî: Emîru şüerâi'l-meşrik* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1992), 32vd.

¹⁸ Abdullâh b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tebyîn 'an mezzâhibi'n-naḥviyyîn*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 2000), 145.

¹⁹ Ebu'l-Alâ el-Maarrî, *Lüzûmü mâ lâ yelzem /el-Lüzûmiyyât* (Beirut: Dâru'l-Erkan, 1953), 2/195.

²⁰ Muhammed el-Hâşî, *et-Tavdihâtu'l-celiye fi şerhi'l-ecrûmiyye* (Kuveyt: Dâru'n-Naşr, 2011), 62.

söylemiyle dünya eziyetini geçmişten bugüne ve geleceğe sürekli kılmış, dolayısıyla zararı statik değil değişken olarak değerlendirmiştir.²¹ Öte yandan, sevginin donuk veya kalıcı olduğunu ve sanılan aksine, muhatabın sevgisinin değişken bir mazi olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

قَلْبِي مِنْهُ بِفِعْلِ دَائِمٍ وَطَنْتُكَ وَجَدَكَ مَاضِيًا مُتَصَرِّفًا

“Aşkını değişken bir mazi olarak zannediyordum. Sürekli bir eylemle
beni ondan korusun.”²²

Başka bir şiirde ise zarif bir genç adam sarf ilmine ait kesra terimini, acısını göstermek için alıntılanmış, duygularını ve üzüntülerini simgelemek için mizah duygusuyla dolu, heyecanlı bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

وَأَيْسَ فِيهِ سِوَاكَ ثَانِي يَا سَاكِنًا قَلْبِي الْمُعْتَى
وَمَا أَلْتَقَى فِيهِ سَاكِنَانِ لِأَيِّ شَيْءٍ كَسَرْتَ قَلْبِي

“Ey kaygılı, zayıf kalbimin içinde yaşayan kişi! İçinde senden başkası
bulunmadığı halde!

İki sakinin peş peşe gelmediği, buluşmadığı kalbimi niçin kırdın?”²³

Yani şair, hiçbir sebep olmadığı için kalbinin kırılmasını hak etmediğini ifade etmiştir. Ayrıca, zamanın bazen adaletsiz olması-tıpkı i’rapta iki sakin/ünsüz harfin buluşması caiz olmadığı ve karşılaştıklarında birinin harekelendiği gibi-zaman da sevenlerin buluşmasına engel olduğuna dikkat çekmiştir.

Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965), Seyfüddevle el-Hamdânî’yi (öl. 356/967) methederken gramer terimlerini şiire uyarlayarak övgüsünü şu şekilde dile getirmiştir:

مَضَى قَبْلَ أَنْ تَلْقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ إِذَا كَانَ مَا تَتَوَيَّهُ فِعْلًا مُضَارِعًا

“Şayet senin kast ettiğin muzari fiiliyse, cezm edatlarıyla
karşılaşmadan geçip gitmiştir.”²⁴

Sanki bu beyitte: Bir şeyin acilen yapılması gerekiyorsa, o iş hakkında “yapma” ve “yapmasın” gibi olumsuzluklar devreye girmeden önce, onun yapılması vurgulanıyor. Dolayısıyla niyet ettiğin fiili muzari, şimdi yapılması gereken bir şeyse onu cezm edatları olumsuz hale getirmeden önce gerçekleştirilmeye çalış, neticesine varılabilir.

Ebü’l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219) ise burada tevriye sanatı olduğunu iddia etmiş ve şair, düşmanlarının kararlı kılıçlarının kendisine engel olamamasını istediği için Seyfüddevle’nin emrinin uygulanabilirliğini kastetmiştir.²⁵

Arap şiirinde i’râpla ilgili terimler çokça kullanılmıştır. Bunlardan biri de Ebu’l-Alâ el-Maarrî’nin şu beytidir:

²¹ Hasan Hamîs el-Mulh, *İstidâmu istilâhâtu n-nahviyye fi’ş-şiir* (Kuveyt: Dâru’n-Naşr, 2005), 39.

²² Ebu’l-Alâ el-Maarrî, *Sağtû’z-zend* (Beyrut: Dâru’l-Erkan, 1998), 227.

²³ Muhammed Sıddık Hasan Hân, *Neşvetu’s-sukrân* (Mısır: Matbaatu’r-Rahmâniyye, 1920), 72. Konuyla ilgili bu ve başka örnekler için bk. Aladağ, *Klasik Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı*, 222-224.

²⁴ Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânî Ebi’t-Tayyib el-Mütenebbî* (Bayrut: Dâru’t-t-ıbaa ve’n-neşr 2008), 2006.

²⁵ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ ‘aleyh* (Kahire: Mektebetu’l-Hüseyn et-Ticariyye, 1333/1915), 122.

مِثْلُ الْفَوَاصِلِ مَخْفُوضٌ وَمَرْفُوعٌ الدَّهْرُ كَالشَّاعِرِ الْمَقْوِيِّ وَنَحْنُ بِهِ

“Zaman, güc veren bir şair gibidir ve biz de eklemeler gibiyiz, alçalıp yükseliriz”

Şair söz konusu şiirinde zamanı güçlü şaire benzetirken, insanı da Arap gramerinde i'râbla ilgili مخفوض ve مرفوع terimlerine benzetmiştir.²⁶

Zeynüddîn İbnü'l-Verdî (öl. 749/1349), dünyayı ve akıbetini, insana ne kadar güzel yaklaşırsa yaklaşsın ve ona ne kadar güzel görünse de insanın buna aldanmaması gerektiğini, çünkü ibretin onun sonucunda ve akıbetinde olduğunu ifade ederek şöyle demiştir:

ولكن انظر خَيْرَ الْمُبْتَدَأِ مُبْتَدَأٌ حَلَقَ لِمَنْ ذَاقَهُ
ما زهد الزهَادُ فِيهَا سَدَى غَدَارَةٌ حَوَانَةٌ أَهْلُهَا

“Onu tadanlar için tatlı bir mübtedâdır/başlangıçtır dünya, fakat sen mübtedânın haberine bak.

Vefasızdır, halkı da oldukça haindir, zahitler boşuna ondan yüz çevirmemişlerdir.”²⁷

Yani şair, dünyayı güzel bir başlangıç (mübteda), tatlı ve cezbedici olarak tasvir etmiş, ancak nihayetinde anlamsal olarak özne yüklemeye bağlı olduğu gibi dünyanın güzel ve tatlı olup olmadığı -tıpkı mübtedânın haberinde olduğu gibi- neticesinde saklıdır. İbnü'l-Verdî aynı şekilde başka bir şiirinde mübtedâ ve haber terimlerini kullanarak duygu ve düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

ما الْمُبْتَدَأُ وَالخَبْرُ وَأَغْيِبِ بِيَسْأَلِنِي
فَقَلَّتْ أَنْتَ الْقَمْرُ مِثْلَهُمَا لِي مَسْرَعًا

“Yakışıklı bir delikanlı bana sık sık mübtedâ ve haber nedir diye sorardı? İkişile ilgili bana çabucak örnek ver derdi, ben de "Sen aysın" dedim.”²⁸

Dolayısıyla şair burada, أَنْتَ الْقَمْرُ cümlesini zikrederek أَنْتَ zamirinin mübtedâ ve الْقَمْرُ kelimesinin ise onun haberi olduğuna dikkat çekerek muhatabına cevap vermiştir.

Arapçada isim tamlaması, birbirinin manasını tamamlamak üzere iki ismi yan yana getirmekle yapılan terkiptir. Arapçada bu isimlerden baştakine muzâf, ikincisine muzâfun ileyh ve meydana gelen terkibe de izâfet terkibi denir. Muzâf cümledeki yerine göre hareke alır, yani fâil olduğunda merfû, mefûl olduğunda mansûb ve harfi cerden sonra geldiğinde ise mecrûr olur. Muzâfun ileyh'in ise hep mecrûrdur.²⁹ İbnü'l-Verdî bundan ilham alarak sabit ve değişken insanların durumu üzerinde düşünmüş ve istikrarın erdemini şu şekilde tasvir etmiştir:

مُضَافًا إِلَيْهِ إِنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ فَلَا تَكُ فِي الدُّنْيَا مُضَافًا وَكُنْ بِهَا

²⁶ Ebu'l-Alâ el-Maarrî, el-Lüzûmiyyât, 2/87.

²⁷ Zeynüddîn İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer (Târîhu İbnü'l-Verdî), (Dâru'l-Kutub il-İlmiyye, 1996), 2/152.

²⁸ Tâceddin es-Sübkî, Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübra, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv-Mahmûd M. et-Tanâhî (Kahire: 1348/1964), 10/357.

²⁹ İbnü's-Serrâc, el-Uşûl fi'n-naḥv, nşr. 'Abdu'l-Huseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 2/5; Ebû Hayyân el-Endelüsî, İrtişâfî'ü'd-darab min lisâni'l-'Arab, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1804; Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî, Şerhu't-Taşriḥ 'ale't-Tavzîh, thk. Muhammed Bâsîl Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2000), 2/673; <https://fasiharapca.com/arapca-isim-tamlaması-muzaaf-muzaafun-ileyh/867> (Erişim: 04.10.2023).

وقد حُصِّنَ بالخفضِ المُضَافِ إليه فَكُلُّ مُضَافٍ للعواملِ عَرَضَةٌ
 “Dünyada muzâf (konumunda) olma, yapabiliyorsan muzâfun ileyhi
 olmayı tercih et.

Zira bütün muzâflar, etkenlere maruz kalabiliyorken, muzâfün ileyhi
 ise cerle tahsis edilmiştir.”³⁰

Gramerle ilgili terimlerin şiire uyarlanması hususunda yaşanan en zarif olaylardan biri de Irak'ta Ömer ve Ahmed adında iki işçinin hakkında rivayet edilen hikâyedir. Ömer'in işten atılması, Ahmed'in ise zenginliği nedeniyle başka bir yere yerleşmesiyle ilgili bazı şairler mezkûr olayı gramer terimleriyle şöyle tasvir etmiştir:

فَأَحْمَدُ فِي الْوَلَايَةِ مُطْمَئِنٌّ وَأَحْمَدُ فِيهِ مَعْرِفَةٌ وَوَزْنٌ
 وَأَحْمَدُ فِيهِ مَعْرِفَةٌ وَعَدْلٌ وَأَحْمَدُ فِيهِ مَعْرِفَةٌ وَعَدْلٌ
 “Ey Ömer, bundan başka bir şeye hazırlan, çünkü Ahmed dostluk
 konusunda tatmin olmuştur.

Sende marifet ve adl, Ahmed'de ise marifet ve vezn vardır.”³¹

Burada marifet, adl ve vezn vb. gramatik terimler kullanılarak kelimelerin anlamları ile şahıslar arasında bir bağlantı kurulmuştur. Marifelik (tanınma), adl (dönüşüm ve adalet), vezn kelimesi ise (ölçü) anlamında kullanılmıştır. Nitekim burada kullanılan marife, adl ve vezn kelimeleri gramer ilişkin terimlerdir. Arap dilinde bazı özelliklerden dolayı kimi isim grupları kesra yerine fetha ile mecrûr olur ve tenvîn almaksızın sadece hareke alırlar. Bu tür isimler, dilbilimciler tarafından gayri munsarîf olarak nitelendirilmektedir. Başka bir ifadeyle gayri munsarîf, bir kelimenin son harekesinin cümledeki rolüne bağlı olarak normal şartlarda olması gerektiği gibi kullanılamaması durumunu karakterize etmektedir.³² Bu bağlamda şair, söz konusu şiirinde Arap dil kurallarına göre iki şahısta da ismi gayri munsarîf yapan özelliklerin bulunduğu, tanınma, adalet ve mutedil gibi özellikleriyle her birinin yüksek makamları hak ettiğini, kovulmaları için bir neden bulunmadığını sanatsal bir dille ifade etmiştir.

Aynı şekilde dil terimlerini sıklıkla kullanan şairlerden biri olan İbn ‘Uneyn (öl. 630 /1232) de söz konusu gayri munsarîf terimlerini şu şiirinde kullanmıştır:

فَلَا عَدْلَ فِيكَ وَلَا مَعْرِفَةَ وَلَا تَعَجِّبَنَّ إِذَا مَا صُرِّقْتَ
 “Bir şeyden engellendiğin zaman (munsarîf olduğunda) sakın şaşırma; zira
 sende (gayri munsarîflığı gerektiren) ne adl ne de marifelik vardır.”

³⁰ Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Divân-u İbnü'l-Verdî, thk. Ahmed Fevzî el-Heyyib (Küveyt: Dâru'l-Kâlem, 1407/1986), 203.

³¹ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe ve gâyetü'l-erebe*, nşr. ‘İşâm Şakyû (Beirut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 2/309.

³² “Yabancı dilden Arapçaya giren özel isimler, müennes özel isimler, sonunda (ن) bulunan özel isimler, fiil vezninde olan özel isimler, مُضَافٌ veznindeki özel isimler, mezcî terkeb denen kaynaşmış iki kelime, (أَفْعَلٌ) veznindeki sıfatı müşebbehe ve ism-i tafidiller, (فَعْلَانٌ) vezninde olanlar, birden 10'a kadar olan üleştirme sayıları, sonunda elif-i memdüde (ة) olan isimler, sonunda elif-i maksûre (ى) bulunan isimler, müntehe'l-cumûz vezninden olan isimler gayri munsarîf olarak değerlendirilmiştir.” (Ebü'İshâk İbrahim ez-Zeccâc, Mâ yansarîf ve mâ lâ yansarîf, nşr. Hudâ Mahmûd Firâğe (Kahire: y.y. 1981), 9-11; Ebu'l Fadl İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15 Cilt (Beirut, Dâr-u Sadir, 1990/1410); Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Hemu'l-hevâmî şerhu cemi'l-cevâmî*, 2 Cilt (Beirut: Dâru'l-Mâ'rife, 1401/1981), 1/24).

Yani sende ne adalet ne tanınma bulunmamaktadır. Başka bir yerde ise İbn 'Uneyn, cahil ile âlim arasındaki ayrımı yapmak için, ifadede mefûlün bihin öne geçmesi ve sonra gelmesinin mefhumunu kullanarak şöyle demiştir:

فِي مَجْلِسِ فَوْقَ الْعَلِيمِ الْفَاضِلِ إِنَّ الْجَهْلَانَ إِذَا تَصَدَّرَ بِالْعَيْتِ
كَتَفُّمُ الْمَفْعُولِ فَوْقَ الْفَاعِلِ فَهُوَ الْمُؤَخَّرُ فِي الْمَحَافِلِ كُلِّهَا

“Câhil kimse zenginliğiyle, bir mecliste bilgili ve erdemli kişinin önüne geçse bile tıpkı mefûlün, fâilin önüne geçmesindeki gibi bütün meclislerde câhil âlimin gerisindedir.”³³

Nitekim Arap grameri kurallarına göre fâilin konumu ve rütbesi, mefûlün konumundan öncedir. Dolayısıyla mefûl zahiren failin önüne geçse dahi, konum cihetiyle onun arkasındadır.³⁴ Şairin burada gramer terimlerini kullanarak kastettiği anlam tam olarak budur. Burada câhilin âlimin önüne geçmesi, sahibine herhangi bir rütbe ve terfi kazandırmayan şekilsel bir durumdur.

Ebü'l-Alâ el-Muarrî, sahih ve mu'tel fiillerden türetmeyle ilgili bazı konulara değinerek şunları aktarmıştır:

وَكَيْفَ وَفَاءَ النَّجْلِ وَالْأَبِّ غَايِرُ وَفِي الْأَصْلِ عَيْشٌ وَالْفُرُوعُ تَوَابِعُ
بِحَالَاتِهَا أَسْمَاؤُهَا وَالْمَصَائِرُ إِذَا اِعْتَلَّتِ الْأَفْعَالُ جَاءَتْ غَلِيَّةً

“Asılda/temelde aldatma vardır ve fîrûlar da onlara tabidir. Baba hain olduğu halde çocuk nasıl vefalı olabilir ki?

Fiiller illetli olduklarında, kendilerinden türetilen isim ve mastarlar da onlar gibi illetli olarak gelirler.”³⁵

Şair, fillerin illetlerini kökenlerine hamlederek şöyle demektedir: "Bir fiil, mu'tel olduğunda onun türevleri olan isim, mastar ve müştakları da köken/aslı olan fiile bağlı olarak mu'tel olurlar. Nasıl ki fiillerde fer olan aslın hükmüne tabi ise baba hain olunca fer olan evlatlar da ona tabidir." şeklinde bir argüman ileri sürerek iddiasını ispat etmeye çalışmıştır.

Arap gramerinde belirli bir kişiyi veya şeyi gösteren, söylendiğinde kimden veya neden bahsettiği tam olarak anlaşılan isimlere marife denir. 'Alem/özel isimler, başına harf-i tarif (ال – el takısı) alan isimler, zamirler, ism-i işâretler ve muzâf durumundaki kelimeler marife kategorisinde kabul edilip belirlilik ifade ederler. Bundan dolayı özel isimler marife olduklarından ayrıca marifeliğin başka bir aracı olan el takısını almaz. Zira gramer kıstaslarına göre iki belirlilik alameti aynı anda bir isimde bir araya gelemez.³⁶ Bu anlamda Ebü'l-Alâ el-Muarrî ilgili ilmin terimlerinden esinlenerek hislerini şu şekilde aktarmıştır:

غَنِيَّ الْوَسْمِ عَنْ أَلْفٍ وَوَلَامٍ مَضَى وَتَعَرَّفُ الْأَعْلَامِ فِيهِ

“O geçti ve orada ileri gelenler tanındığından dolayı elif-lâma ihtiyaçları yoktur.”

³³ İbn 'Uneyn, *Divânu İbn 'Uneyn* (Beirut: Dâru Sâdır, 1959), 147.

³⁴ Ebû Bişr Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk: 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 4 Cilt (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 1/37-39.

³⁵ Ebü'l-Alâ el-Muarrî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/335.

³⁶ İbnu'l-Hâcib, *Kâfiyye* (Pakistan: Mektebu'l-Buşrâ, 2008), 126; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 758-759; Mustafa el-Galâiyîni, *Câmi'u'd-durûsü'l-'Arabiyye* (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsü'l-'Arabî, ts.), 1/103.

Burada şair, özel ismin tek başına marifeliğe delalet ettiğini, elif-lâm ile tanımlanmasına gerek olmadığını, dolayısıyla her şekilde atalarının ünlü olduğunu dile getirmiştir.³⁷ Elif-lâm edatının kullanımına diğer bir örnek Muhammed bin Mûsâ es-Sîrâfî'nin şu sözüdür:

وَأَنْتَ مُهَيَّبٌ، عَلَّمٌ، إِسْمٌ وَقَانِلَةٌ أَرَاكَ بَعِيرٍ مَالٍ
وَمَا تَخَلَّتْ عَلَيَّ الْأَعْلَامُ لَأَمْ فَكَلْتُ: لِأَنَّ مَالًا عَكَّسَ لَأَمْ

“Sen terbiyeli, ‘alem/ünlü, seçkin ve önder olduğun halde, seni parasız olarak görüyorum diyen kadının birine; çünkü mâl, lââm'ın zıddıdır, özel isimlerin başına lââm gelemeyi diye cevap verdim.”³⁸

Yani elif-lâm takısının zaruret dışında özel ismin başına gelmesi uygun değildir. Aslında burada ifadeye güzellik katmak amacıyla bir durumu, gerçek sebebi zikredilmeyip, bunun yerine konuşan kişi ya da şairin olay için kendi ruh haline göre gerçek dışı bir sebep zikretmesi anlamına gelen hüsn-i ta'lîl sanatı bulunmaktadır.³⁹ Yani şair, parası olmasa da ünlü bir şahsiyet olduğuna dikkat çekmiştir.

Aynı zamanda gramer kurallarına göre elif-lâm takısının hükümlerinden biri de tenvînle bir arada olmamasıdır. Bu nedenle bu kural onun imkânsızlığının bir göstergesi haline gelmiştir. Buna atfen Kâdî el-Fâzîl (öl. 596/1200), varış tarihinden ve borcunun ödenmesinden ümitsizliğe kapılarak gramer terimleriyle şunları ifade etmiştir:

مِنْ طَالِبٍ وَفُؤَادِي الْمَوْهُونُ لِي عِنْدَكُمْ ذَنْبٌ وَلَكِنْ هَلْ لَهْ
وَكُلُّ مَنْ مَرَعِدَ وَصَلَّيْكُمْ تَنْوِينُ فَكَأَنِّي أَلْفٌ وَلَا أَمْ فِي النَّوِي

“Benim size borcum var, fakat ona kalbim ipotekli olduğu halde onun herhangi bir talibi var mı?

*Sanki ben aşkta elif-lâm'im ve sanki vuslatınızın randevusu tenvîndir.*⁴⁰

Ebü Temmâm (öl. 231/846), şarabı anlatırken, tıpkı fiillerin isimleri kontrol etmede ve konuma göre onları merfû, mensûb ve mecrûr yapıp bir halden başka bir hale soktuğu gibi, içkinin de içenlerin akıllarıyla iyi oynadığını ve bunu başarılı bir şekilde yaptığını şu şekilde dile getirmiştir:

كَتَلَعِبِ الْأَفْعَالِ بِالْأَسْمَاءِ خَرَقَاءُ يَلْعَبُ بِالْعُقُولِ خَبَائِبِهَا

“Fiillerin isimlerle oynadığı gibi içkinin köpküleri de zihinlerle öyle oynuyor.”⁴¹

Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ise kendisini öldürmek için bir araya gelen toplulukla ilgili duygularını aşağılayıcı bir dille şöyle ifade etmiştir:

وَيَقْتَلِي تَحَدَّثُوا إِنَّ قَوْمِي تَجَمَّعُوا
كُلُّ جَمْعٍ مُؤْتِنٌ لَا أَبَالِي بِجَمْعِهِمْ

³⁷ Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Saqî'z-zend, 45, 470.

³⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, Buğyetü'l-vu'ât fi t̄abakâti'l-luğaviyyin ve'n-nühât, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1976), 1/252.

³⁹ Hatîb el-Kazvîni, el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga, nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî (Kahire: y.y. 1400/1980), 2/369-372; Sa'düddîn et-Teftâzânî, el-Muhtaşaru'l-meânî (İstanbul: Eser Kitapevi, 1960), 409-412.

⁴⁰ Hasan Hamîs, İstidâmu istilâhâtu'n-nahviyye fi ş-şiir, 43.

⁴¹ Ebû Temmâm, Dîvân-u Ebû Temmâm, thk. Muhammed Abduh Azzâm (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964), 29; Abdullah et-Tetâvî, Sekâfetu Ebû Temmâm min ş'irihî (Kahire: Mektebetu Gârîb, 1984), 134.

“(Duydum ki) halkım bir araya gelmiş ve ölümüm hakkında konuşmuşlar. Onların bir araya gelmelerini umsamıyorum, çünkü bütün çoğullar müennestir/dışildir.”⁴²

Arap gramerinde çoğulların (özellikle akılsız varlıkların çoğulları) kahir ekseriyeti müennes olarak kabul edildiğinden dolayı müellif onların bir araya gelmesini bu bağlamda değerlendirmiştir. Fakat görünen o ki bu iki mısra, söyleyenin duygularını ve iki beytin manasını ifade etmektedir. Zira bununla kastedilen, onu öldürmek için toplanan halkının dışıl çoğula benzetilerek cesaretsiz oldukları vurgulanmış ve onların erkek değil kadın olduğu belirtilmiştir. Her ne kadar gerçekte durum böyle olmasa da bu onları küçümsemeye yönelik bir ifade olarak yorumlanabilir.

Gramer kıstaslarına göre hafd/cer isme, cezm ise fiile özgü olduğundan hafd ile cezm arada olamaz. Hiçbir zaman bir isim meczûm ve bir fiil de mecrûr olmaz. Başka bir deyişle mecrûr olan kelime meczûm ve meczûm olan kelime ise mecrûr olmaz. Buna atfen dilsel kavramları sıklıkla kullananlardan biri olan İbn Sehl el-İşbîlî (öl. 649/1251) mezkûr durumu şu şekilde betimlemiştir:

وليس مجازاً قولِي الكَلِّ والنَّبْعَا
أَمْوَسَى أَيَا بَعْضِي وَكُلِّي حَقِيقَةً
فَكَيْفَ جَمَعْتَ الْجَزْمَ عِنْدِي وَالخَفْضَا
خَفَضْتَ مَكَانِي إِذْ جَزَمْتَ وَسَائِلِي

“Ey Musa! Gerçekte benim bir parçamsın, hem de her şeyimsin. Benim bir parçam, hem de her şeyim(sin) şeklindeki ifadem mecaz olarak söylenmiş bir söz değildir.

Vesilelerimi cezm ettiğinde mekânımı mecrûr ettin. Peki benim katımda cezm ve hafdı nasıl birleştirdin?”⁴³

Arap gramerinde izâfet, ittisâlin ve tenvîn ise infisâlin işareti olması yanı sıra izâfet marifeliği ve tenvîn ise nekireliği ifade ettiğinden ikisinin bir arada olması sahih değildir. Başka bir ifadeyle izâfet ve tenvîn zıt kutuplar olduklarından ikisi bir arada bulunamazlar. Bu bağlamda on beş yıllık dostluk ve aşktan sonra sevdiğinden ayrılan şair Şevvâ' el-Halebî (öl. 635/1237), bu iki kavramı kullanarak duygularını şu şekilde ifade etmiştir:

على رِغْمِ الحَسَوِدِ بغير آفةٍ
وَكَلَّا حَمْسَ عَشْرَةَ فِي التَّنَامِ
حَبِيبِي لَا تُفَارِقُهُ الإِضَافَةُ
فَقَدْ أَصْبَحْتُ تَنَوِينًا وَأَضْحَى

“Kıskaçlara rağmen, zarar vermeden birlik içinde on beş yıl geçirdik.

Şüphesiz ben daha sonra tenvîn oldum ve sevgilimin ise izâfet yakasını bırakmıyor.”⁴⁴

İzâfet ve tenvîn ikisi bir arada bulunmadığından dolayı şairler arasında bu iki terim çok kullanılmıştır. Bu bağlamında söylenen diğer bazı şiiirler ise şunlardır:

فحيثُ تراني لا تحلُّ مَكَانِي
كَأَنَّكَ تَنَوِينٌ وَأَيُّ إِضَافَةٍ

“Sanki sen tenvîn, ben ise izâfetim, beni gördüğün yerde konaklamıyorsun.”

⁴² Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiyetü'l-Ş-Şabbân 'alâ şerhi'l-üşmûnî* ((Beirut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1931), 2/77.

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl el-İsrâîlî el-İşbîlî, *Divânü İbn Sehl*, thk. Ahmed Hüseyin el-Kârî (Kahire: Müessisetü'l-Hendeavânî, 2017), 42.

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, 8 Cilt (Beirut: Dâru Sekkâfe, 1968-1972), 7/234.

ورقيبه يُعريه بالثنوين علمته باب المضاف تفاعلاً

“Ona iyimserlikle muzâf/tamlanan konusunu öğretirken rakibi
ise onu tenvînle aldatıyor.”

وحذفنا الرقيب كالثنوين وقرأنا باب المضاف عنافاً

“Kucaklaşarak muzâf konusunu okuduk ve casusu ise tenvîn
gibi aramızdan hazfettik/sildik.”⁴⁵

Bütün bu örneklerden hareketle gramer ilmine ait terimler gerek klasik gerekse modern şiirlerde kullanılmıştır. Fakat Arapça gramer terimleri olgunlaşmış sistemli hale gelmeden önce fâil, mef’ûl gibi terimler leksik/sözlük anlamlarıyla Cahiliye Dönemi şiirinde kullanıldığı söylenebilir. Ancak terimsel cihetiyle gramer teriminin şiirde kullanılması, büyük olasılıkla hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısında Ebû Temmâm ile başladığı söylenebilir. Kendisinden sonra gelen bazı şairler, özellikle de yedinci ve sekizinci yüzyıl şairleri onu takip etmişlerdir. Başka bir ifadeyle Ebû Temmâm gramer terminolojisini kullanarak şiirsel bir imaj oluşturmayı denemek istemiş, daha sonra bu yenilikçi deneyim bazı şairlerin takip ettiği bir gelenek haline gelmiştir. Bu nedenle bir yeniliği ortaya koyan ile onu takip edeni eşit tutmak, aynı kefeye koymak mümkün değildir. Nitekim Ebû Temmâm, kendisinden sonra gelen ve genellikle dil, sentaks, morfoloji, hadis ilmi, mantık ve dönemin diğer disiplinlere ait terimleri şiirde kullanmayı gelenek haline getiren Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, İbn 'Uneyn, Şerefüddîn el-Ensârî (öl. 662/1264), Safiyüddîn el-Hillî (öl. 749/1348) ve İbn Nübâte el-Mısrî (öl. 768/1366) şairler gibi, gramatik terimlerin kullanımında aşırıya kaçmamıştır. Aksine o, bu konuda dengeli bir duruş sergilemiştir.

Yedinci ve sekizinci yüzyıl şairleri arasında gramer terimlerinin şiirde kullanılması olgusunun ortaya çıkması, bu iki yüzyılın kültür ve tarihsel açısından gramer çalışmalarının gelişmesinin ikinci altın çağı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Söz konusu ilim hakkındaki altın çağ ise üçüncü ve dördüncü yüzyıllar olarak kabul edilmektedir. Gramer çalışmalarının parlaması, çok sayıda insanın gramer ilmi üzerinde çalışması anlamına gelmektedir. Bu dil çalışmaları arasında özellikle *Elfiyye* gibi ezberi kolay didaktik şiir tarzı bilgi aktaran gramer türünden veya nesir gibi düz yazı örneklerinden fazlaca olduğu gözlenmektedir.⁴⁶ Bu çalışmalar gramer metinleri olgusuyla doğrudan ilişkili olduğundan gramer terimlerinin yayılmasına yol açmıştır. Bu iki asrın şairlerinin gramer terimlerini kendi şiirsel fikirlerinin açıklayıcı bir eşdeğeri olarak görmelerinin nedeni bu olabilir. Söz konusu olgunun boyutlarından biri de şairlerin büyük çoğunluğunun gramer kültürüyle yetişmiş olmalarıdır. Başka bir ifadeyle şair, sözlerinin ve yapılarının gramer bütünlüğünün gereğini yerine getirebilmesi için gramer ilmini yeterince bilmesi gerektiği, böylece dilin her türlü imkânlarını yoklayan ruhsatlı biri olduğu bilinmektedir. Nitekim bu şairlerden Ebü'l-Alâ' el-Maarrî, İbn Verdî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) gibi bazılarının aynı zamanında dönemin önde gelen dilbilimcilerden olup Arap dili ve grameri alanlarında ün yapmış âlimlerden olmaları bu gerçeği teyit etmektedir.

⁴⁵ Râid b. Nâsir el-Âmiri, *Isti'mâlu'l-meâni ve ve'l-mustelâhâtu'n nahviyye fi'siir*, <https://maarig.com> (Erişim: 15.11.2023); <https://www.aarood.com/vb/archive/index.php/t-5615.html> (Erişim: 15.11.2023).

⁴⁶ Yusuf Akçakoca, "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme, el-Lâmiyyetu'l-ef'al Örneği." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020): 1393-1416, 1396.

Yâkût el-Hamevî'nin (öl. 626/1229), insanların Alî b. el-Hasan el-Bâharzî'nin (öl. 467/1075) şiirlerine karşı tutumu hakkındaki, *İsfahan'da dönemin insanların onun şiirine tutkulu, büyüüne âşık olduğunu gördüm* sözünden anlaşıldığı üzere Arap gramer terminolojisinin şiire uyarlanması ve şiirde kullanılması aynı zamanda dönemin edebî bir zevki olarak da görülmektedir. Gramer terminolojisi şiirde gazel, övgü, hikmet, hiciv, mersiye ve diğer tüm şiirsel temalar için kullanılmış, özellikle ağıt içerikli şiirlerde daha yaygın olarak işlenmiş ve bu bağlamda çok güzel kasideler kaydedilmiştir.⁴⁷ Böylece şairler, şiirlerinde gramer terimlerini orijinal anlama yeni bir renk katarak, ancak aslı anlamından tamamen kopuk olmayacak bir şekilde kullanmışlardır. Gramer terimlerinin ve kurallarının şiirde kullanılması, bu kurallara yeni bir görünüm kazandırmış, bu kuralları donuk halinden çıkararak onlara zamanla yıpranmayacak yeni bir giysi giydirmiştir. Söz konusu olgu, gramer eğitim ve öğretimine heyecan katmış ve güzel edebî anlatımın önemli bir teşvik unsuru haline gelmiştir. Bu, Arapçaya ve okuyucularına hafife alınmayacak bir katkı, sanatsal ve psikolojik bir zevk sunmuştur. Ancak gerek kadim gerekse modern dönemde eleştirmenler, -gramer de dâhil olmak üzere- bilimsel terimlerin şiirde kullanımına ilişkin tek bir görüş üzerinde anlaşmamışlardır. Nitekim halkın bilimsel konuları ve terminolojisini bilmediğinden İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073) ve Ebü'l-Hasen el-Kartâcennî (öl. 684/1285) gibi edip, münekkit ve dilbilimci âlimler farklı ilimlere ait terimlerin şiire uyarlamasına karşı çıkmış ve bunu hoş karşılamamışlardır.⁴⁸ Ancak Alevî el-Yemenî (öl. ?), İbn Hicce el-Hamevî (öl. 837/1434), Şihâbüddîn el-Kalkaşendî (öl. 821/1418) ve Şemsüddîn en-Nevâcî (öl. 859/1455) gibi yedinci yüzyıldan sonraki eleştirmenlerinin çoğu bu kullanımı onaylamış ve bunun şiire farklı bir renk ve hava kattığını savunmuşlardır.⁴⁹ Okuyucunun ilgili terimlerden haberdar olmaması nedeniyle terminolojinin aşırı kullanılması, şiirin asıl amacından sapmasına neden olabileceğinden Hafâcî ve Kartâcennî'nin görüşlerinin daha bilimsel, şiirin ruhuna ve amaçlarına daha yakın görüldüğü söylenebilir. Netice itibarıyla şiirde bilimsel bir terimin tekellüf ve yüzeysellikten uzak ve yeterli düzeyde kullanılması kabul edilmiş; ancak terminolojinin aşırı kullanılması veya şiirde alışılmadık dışında garip ifadelerin kullanılması ise reddedilmiştir. İbn Mu'tî (öl. 628/1231) ve İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) gibi dilbilimciler ise Arap gramerine dair manzum eserlerinde gramere yönelik terimleri şiirde kullanmaları, şiire estetik katmak için değil, gramer ilmine ait bilgileri daha kalıcı olması için eğitsel bir metot olan didaktik şiirle anlatmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla şiirsel bir imaj oluşturmaya uygun olmayan bu tür eserlerde söz konusu terimler şiirde estetikten çok, terimsel anlamıyla kullanılmıştır.⁵⁰

Sonuç

Yeryüzündeki diller, farklı şekillerde birbirlerinden etkilenip birbirlerini besledikleri gibi ilimlerin de birbirlerinden etkilenmeleri doğal yapılarının bir gereğidir. Temel İslâmî ilimlerdeki

⁴⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2/288-289; İbn Nübâte el-Mısrî, *Divân*, 406; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Betrut: Müessesetü Risale, 1993), 333; İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emşâr*, thk. Kâmil Selman el-Cubûrî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 2010), 7/185.

⁴⁸ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1982), 166; Ebü'l-Hasen el-Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ' ve sirâcü'l-üdebâ'*, thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 25, 29, 30.

⁴⁹ Hasan Hamîs el-Mulh, *İstidâmu istilâhâtü'n-nahviyye fi ş-şiir*, 68-71.

⁵⁰ Abdülbaki Turan, "Elfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/27-28.

tefsir, hadis, fıkıh, kelam, Arap dili ve edebiyatı gibi disiplinlerin yanı sıra Arap grameri ile şiirin karşılıklı etkileşimi bunun somut örneğidir. Arap şiiri Arap grameri kıstaslarının belirlenmesinde ve temellendirmesinde önemli bir referanstır. Bununla birlikte sonraki süreçte şiirin kendisinin de gramerden beslenmesi söz konusu etkileşimin bir sonucudur. Hicri üçüncü yüzyılın başından itibaren gramer terimleri, kimi şiirlerde şairin fikrini ve şiirsel imajını anlamının anahtarı haline gelmiştir. Felsefesine, mahiyetine ve doğasına vukûfiyetlerinden dolayı gramer terimini şiirde ilk kullananlar, gramerci şairler olmuştur. Arap gramerine vakıf olan şairler, Arap gramerinin terimlerinden esinlenerek şiire estetik bir bakış açısı kazandırmaya çalışmışlardır. Söz konusu terimler, Cahiliye Dönemindeki şiirde lugavî anlamıyla ve sonraki dönemde ise terimsel anlamıyla kullanılmıştır. Gramer terminolojisinin şiirde kullanılmasının bazı nedenleri vardır. Şairin gramer kurallarından ve terminolojiden yararlanarak yaratıcı ve üst düzey sanatsal bir imaja ulaşma arzusu; dilbilgisi teriminin şiirde kullanılarak insanların dilbilgisi öğrenmeye ve şiirdeki terimleri anlamaya teşvik edilmesi ya da bu terimlerin dilin göz ardı edilemeyecek bir parçası haline gelmesi gibi farklı nedenler bu kullanımda önemli etkenler olmuştur. Ancak Arap grameriyle ilgili terimlerin şiirdeki kullanımının yaygınlık kazanmadığı farklı nedenlerden dolayı sınırlı kaldığı görülmüştür. Gramer terminolojisinin kullanıldığı bu tür şiirlerin analizinde retorikğin tek bir renge bürünmediği görünmüş, aksine metafor/mecâz, teşbih, istiâre, iktibâs ve tevriye gibi pek çok belâğî sanatları barındırmış ve onlara yer vermiştir. Gramer terminolojisinin şiirde kullanılması özellikle Abbâsî Dönemi şairleri arasında öne çıkan bir özellik olmakla birlikte, gramer ilmiyle ilgili terminolojiyi şiirde yoğun ve belki de aşırı bir şekilde kullanan ilk kişi Ebü'l-Alâ el-Maarrî olmuştur. Bu terminolojiyi yaratıcı ve sanatsal bir biçimde kullanmayı başaran ve birçok bilim adamının hayranlığını kazanan şairler olduğu gibi, gerçek anlamıyla onu kavrayamadığı veya ifade edemediğinden ötürü, ilgili terimin varlığı üzerinden anlamlı bir resim çizemeyen şairler de olmuştur. Bu durum, şairlerin yaratıcılık ve şiirsel imgelerin oluşumu açısından gramer terimlerini kullanımlarında farklılık gösterdiği sonucunu doğurmuştur.

Kaynakça | References

- Akçakoca, Yusuf. "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme, el-Lâmiyyetu'l-Ef'al Örneği." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1393-1416. <https://doi.org/10.17859/pauifd.793914>
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dilinin Temel Dayanakları-Semâ-İcmâ-Kıyas-İstihâb-*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023.
- 'Akkâd, Abbas Mahmud. *el-Luğatu's-şâ'ire*. Kahire: Dâru Nahđati Mısır, 1995.
- Aksan, Doğan. *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ömer Faruk Huyugüzel, "İmaj" Eleştiri Terimleri Sözlüğü içinde. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Aladağ, Mehmet Şirin. *Klasik Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- AROOD. <https://www.aood.com/vb/archive/index.php/t-5615.html>. Erişim: 15.11.2023.
- Armağan, Yalçın. *İmgenin İcadı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Aşkaroğlu, Vedi. "Şiirsel Yarattım, İmge ve Necip Fazıl'da 'Şiddetli İmge' Çözümlemesi". *Turkish Studies Dergisi* 11/4(2016), 147-160. 10.7827/TurkishStudies.9103
- Awwad, M. Rami-Dede, Halis. *Zühhd Öğüt ve Hikmet Bağlamında Arap Şiirinden Seçme Kasideler*. ed. Ali Sevdî. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çetin, M. Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Daşcıoğlu, Yılmaz. İmge <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/imge/> Erişim: 24.09.2023.
- Dayf, Şevkî. *el-Fen ve mezâhibühû fi's-şîri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1946.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Dede, Halis. "Arap Halk Nazım Şekillerinden Biri Olan Kâne ve Kâne Türü". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1(2023), 20-37. <https://doi.org/10.32711/tiad.1232891>
- Derâbeste, Mahmûd. *Mefâhim fi's-şîriyye*. Ürdün: Dâru Cerir, 2010.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfî'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *Kitâbu's-sinâ'ateyn*. Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabiyye, 1971.
- Ebû Temmâm, Habîb. *Dîvân-u Ebû Temmâm*. thk. Muhammed Abduh Azzâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.
- Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh. *Lüzûmü mâ lâ yelzem /el-Lüzûmiyyât*. Beyrut: Dâru'l-Erkan, 1953.
- Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh. *Sahtü'z-zend*. Beyrut: Dâru'l-Erkan, 1998.
- Elmalı, Hüseyin. "Ebû Temmâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ezherî, Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-taşrih 'ale't-tavzih*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2000.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâfîn, 1981.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs. *el-Mişbâhu'l-münir fi ğaribi's-şerhi'l-kebir li'r-Râfiî*. Kahire: y.y. 1901.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsü'l-muhtâf*. Beyrut: Müessisetü'r-Risale Li't-Tiba' ve'n-Neşr, 2005.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*. thk. Rifat Akbaş. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Hân, Muhammed Siddik Hasan. *Neşvetu's-sukrân*. Mısır: Matbaatu'r-Rahmâniyye, 1920.
- Hâşimî, Abdullhâfiz. *Kadiyyetu't-tarîfi'd-dirâsâti'l-mustalahiyyeti'l-hadise*. Cidde: y.y. 1998.

- Hattâb, Tâniye. “es-Suretu’ş-şiiiriyye fi tesavûri’l-Câhiz ve Abdülkâhir el-Cürçânî”, *Cusûru’l-Marifa Dergisi* 10 (2017), 188-191. <https://doi.org/10.31121/tader.515622>
- Hüseyn, Tahâ. *Min tarihi’l-edebi’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru’l-‘ilmi’l-Melâyin, 1981.
- İbn ‘Uneyn. *Dîvânu İbn ‘Uneyn*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1959.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sekkâfe, 1968-1972.
- İbn Hicce el-Hamevî. *Hzânetü’l-edeb ve gâyetü’l-ereb*. nşr. ‘İşâm Şakyû. Beyrut: Dâru’l-Mektebetü’l-Hilâl, 2004.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut, Dâru Sâdır, 1990/1410.
- İbn Sehl el-İşbîlî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Divânu İbn Sehl*. thk. Ahmed Hüseyin el-Karnî. Kahire: Müessisetü’l-Hendeânî, 2017.
- Luğavî, Ebû Tayyib. *Merâtibü’n-naḥviyyîn*. nşr. Ebu’l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1984.
- Râid b. Nâsır el-Âmirî, *İsti’ mâlu’l-meâni ve ve’l-mustelâhâtu’n naḥviyye fi’şîir*, <https://maarig.com>. Erişim: 15.11.2023.
- Teftâzânî, Sa’düddîn. *el-Muḥtaşaru’l-meânî*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1960.
- Tetâvî, Abdullah. *Sekâfetu Ebû Temmâm min ş’irihî*. Kahire: Mektebetu Gârîb, 1984.
- Ukberî, Abdullâh b. el-Hüseyn. *et-Tebyîn ‘an mezâhibi’n-naḥviyyîn*. thk. Abdurrahman el-Useymîn. Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 2000.
- Vağlîsî, Yusûf. *İşkâliyetu’l-mustalah fi hitâbi’n-nakdi’l-Arabî*. Mısır: Dâru’l-Arabiyye li’-‘ulûm, 2008.
- Wellek-Varren. *Edebiyat Teorisi*. Çev. Ö. Faruk Huyugüzel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Mâyansarif ve mâ lâ yansarif*. nşr. Hudâ Mahmûd Firâğge. Kahire: y.y. 1981.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi’l-lujati’l-‘Arabiyye*. Kahire: Dâru’l-Hilâl, ts.



Kudüslü İbn Ebû Şerîf'in Kevser Sûresi Tefsiri'nin Tefsir Metodu Açısından Değerlendirilmesi*

Nazife Vildan Güloğlu

0000-0001-7126-7691 | nguloglu@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye

ROR ID: [015scty35](https://orcid.org/015scty35)

Öz

Kudüs'lü ulema bir aileye mensup olan İbn Ebû Şerîf (ö. 923/1517); Fıkıh, Hadis, Akaid, Tefsir ve Kıraat gibi alanlarda kitaplar yazmış çok yönlü bir âlimdir. Aynı zamanda Memlükler dönemi müfessirlerinden biri olan İbn Ebû Şerîf'in çoğu eserinin günümüze ulaşmamış olduğu, günümüze ulaşmış bazı eserlerinin ise çeşitli kütüphanelerde yazma hâlinde bulunduğu bilinmektedir. Yeni yapılan tahkik çalışmalarıyla müellifin bazı eserlerinin gün yüzüne çıkarıldığı görülmektedir. Bunlardan biri de müellifin Kevser Sûresi tefsiridir. Eser, Şam'da Zâhiriyye Kütüphanesi'nde 5881 numarada kayıtlı yazma nüsha esas alınarak Tâhâ Fâris tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır. Eserin bu tahkik çalışması dışında herhangi bir araştırmaya konu edildiği görülmemektedir. Hâlbuki bir tefsirin özgün yönlerinin ortaya konulması, Tefsir tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu da ilgili eserin tefsir metodunun değerlendirilmesi ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bu makalede zikri geçen eserin tefsir yönteminin araştırılması amaçlanmıştır. Bu kapsamda eser, rivayetleri nakil usulü ile dirayet unsurlarına yer vermesi bakımından değerlendirilmiştir. Böylece eserin literatür içerisindeki durumunun ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Aynı zamanda bu çalışmanın, ilgili müellifin eserinden hareketle Kudüs ve Memlük dönemi âlimlerinin İslâm medeniyeti içerisindeki yeri ve önemini tespit konusunda literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır. Nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemi kullanılan bu araştırma ile eser hakkında şu sonuçlara ulaşılmıştır: *Tefsîru sûreti'l-Kevser* adlı eserin, İbn Ebû Şerîf'e aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Müellifin bu eseri yazma sebebinin Kevser Sûresi özelinde Kur'an'ın edebî mucizesini ifade etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda o, Kevser Sûresi tefsirinde Kur'an'ın bir satır kadar kısa olan bir sûresinin dahi son derece edebî inceliklere sahip olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Bu bağlamda âyetlerde geçen kelimeler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak onların anlatıma sağladıkları katkıları ifade etmiştir. Mesela onun izahına göre sûrenin ilk âyetinde "ben" yerine "biz" ifadesinin kullanılması, nimetleri veren zatın son derece yüceliğini beyan etmektedir. Yine aynı yerde tekid edatının kullanılması, verilen nimetlerin devamlı olacağını bildirmektedir. Bunlara ek olarak ilgili âyette fiilin geçmiş zaman kipinde olması ise Hz. Peygamber'e vaat edilen şeyin kesinlikle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Müellif tefsirinde, gerekli gördüğü yerlerde âyetlerde geçen cümleleri tahlil ederek bu kullanımlarda cereyan eden belâgat inceliklerini de açıklamıştır. Mesela o, ilk âyette gerçekleştirilen cümle kurulunun, orada beyan edilen nimetin ne kadar özel olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Müellifin tefsirinde, kullandığı edebî üsluba uygun bir şekilde rivayetlere yer verdiği ve bazen telmih denilebilecek bir tarz ile onlara işaret ettiği görülmektedir. İbn Ebû Şerîf'in eserinde kelâmî izahlara pek girmediği söylenebilir. Bununla birlikte onun Farz, Vacip gibi fikhî açıklamalarda bulunmamakla birlikte kelimelerin ifade ettiği bazı fikhî anlamları beyan ettiğine rastlanmaktadır. Eserin hacmine göre ise ondaki işârî izahların oldukça çok olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum da müellifin derin tasavvufî anlayışını yansıtmaktadır. Eserde ismi geçmemekle birlikte Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Özellikle de bazı edebî inceliklerin ifade edilmesi ve bazı rivayetlerin aktarımıyla ilgili olarak bu durumdan bahsetmek kaçınılmazdır. Ancak müfessirin gerek tamamıyla edebî incelikleri beyan etmeye yönelik bir tarz ortaya koyması gerekse bunları son derece ağıdalı denebilecek bir üslup ile ifade etmesi, onun eserini zikri geçen

müfessirin tefsirinden ayırmaktadır. Netice itibariyle İbn Ebû Şerîf'in Kevser Sûresi tefsiri, gerek dil gerekse metod bakımından diğer tefsir müellifatından ayrılan nadir bir belâğî tefsir örneği teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kevser Suresi, İbn Ebû Şerîf, Belâğî Tefsir, Kudüs, Mucize

Atıf Bilgisi

Güloğlu, Nazife Vildan. "Kudüslü İbn Ebû Şerîf'in Kevser Sûresi Tefsiri'nin Tefsir Metodu Açısından Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 709-726. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1455553>

Geliş Tarihi	19.03.2024
Kabul Tarihi	16.07.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 13-14 Ekim 2023 tarihlerinde düzenlenen "III. Uluslararası Kudüs Sempozyumu: Kudüs'te İz Bırakan Alimler" adlı sempozyumda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "İbn Ebû Şerîf'in Tefsiri Sûretî'l-Kevser Adlı Eserinin Kevser Tefsir Metodu Açısından Değerlendirilmesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Evaluation of Jerusalemite Ibn Abū Sharīf's Tafsīr of Sūrah al-Kawthar in Terms of the Method of Tafsīr*

Nazife Vildan Güloğlu

0000-0001-7126-7691 | nguloglu@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kastamonu, Türkiye

ROR ID: [015scty35](https://orcid.org/015scty35)

Abstract

Ibn Abu Sharif (d. 923/1517), a scholar from a prominent family of Jerusalem, was a versatile intellectual who authored books in fields such as Fiqh, Hadīth, 'Aqīdah, Tafsīr, and Qirā'āt. He was also one of the exegetes of the Mamlūk period. It is known that most of his works have not survived to the present day, and some of the surviving works are in manuscript form in various libraries. Recent critical studies have revealed some of his works, one of which is his exegesis of Sūrah al-Kawthar. This work, critically edited and published by Ṭāhā Fāris, is based on the manuscript registered under number 5881 at the Zāhiriyya Library in Damascus. Apart from this critical edition, the work has not been the subject of any other research. However, revealing the original aspects of a tafsīr is of great importance for the history of Tafsīr. This is possible through the evaluation of the tafsīr methodology of the relevant work. Therefore, this article aims to investigate the exegesis method of the mentioned work. In this context, the work has been evaluated in terms of its method of narration and its inclusion of elements of reasoning. Thus, it is aimed to determine the status of the work within the literature. At the same time, it is hoped that this study will contribute to the literature by determining the place and importance of Jerusalem and Mamlūk period scholars in Islamic civilization, based on the author's work. This study, which employs the qualitative research techniques such as document analysis and content analysis, has reached the following conclusions about the work: There is no doubt about the authorship of the work *Tafsīr Sūra al-Kawthar* by Ibn Abū Sharif. It is understood that the reason for writing this work is to express the literary miracle of the Qur'ān, specifically through Sūrah al-Kawthar. In this regard, he tried to emphasize that even a short surah like Sūrah al-Kawthar possesses profound literary subtleties. In this context, he elaborated on the words in the verses, explaining their contributions to the expression. For example, according to his explanation, the use of "we" instead of "I" in the first verse of the surah indicates the exalted nature of the one bestowing blessings. Similarly, the use of an emphatic particle in the same place signifies the continuity of the blessings given. Additionally, the use of the verb in the past tense in the relevant verse indicates the certainty of what is promised to the Prophet. The author also analyzed sentences in the verses where necessary, explaining the rhetorical subtleties present in these usages. For instance, he noted that the sentence structure in the first verse indicates the special nature of the blessing mentioned there. It is observed that the author included narrations in his tafsīr in a manner appropriate to his literary style, sometimes alluding to them in a way that could be considered allusive. It can be said that Ibn Abū Sharif did not delve much into theological explanations in his work. However, although he did not provide explicit fiqh explanations, he did convey some juristic meanings implied by the words. The work is particularly noteworthy for its numerous mystical interpretations, reflecting the author's deep Sūfī understanding. Although not explicitly mentioned, it is understood that the author benefited from the tafsīr of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). This is particularly evident in the expression of some literary subtleties and the transmission of certain narrations. However, the author's distinct literary style, aimed entirely at expressing literary subtleties and articulated in a highly ornate manner, distinguishes his work from the tafsīr of the aforementioned exegete. In conclusion, Ibn Abū

Sharîf's tafsîr of Sûrah Al-Kawthar constitutes a rare example of a rhetorical tafsîr that stands out from other tafsîr works in terms of both language and method.

Keywords

Tafsîr, Sûrah al-Kawthar, İbn Abû Sharîf, Rhetorical Tafsîr, Jerusalem, Miracle

Citation:

Güloğlu, Nazife Vildan. "The Evaluation of Jerusalemite İbn Abû Sharîf's Tafsîr of Sûrah al-Kawthar in Terms of the Method of Tafsîr". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 709-726. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1455553>

Date of Submission	03.19.2024
Date of Acceptance	07.16.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	<p>* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The Evaluation of İbn Abû Sharîf's Tafsîr of Sûrah al-Kawthar in Terms of the Tafsîr Methodology", orally delivered at the Symposium titled "III. International Jerusalem Symposium: The Scholars Who Left Their Mark in Jerusalem" organized by Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology on 13-14 October 2023.</p> <p>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</p>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kudüs şehrinin dünya dinler tarihinde ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bütün ilâhî dinler, bu şehri kutsal kabul etmekte ve şehrin manevi kimliği her üç dinin mensuplarınınca kabul edilmektedir. Son ilâhî din olan İslâm'ın özelinde ise bu belde, özellikle isrâ mi'rac mucizesiyle anılmış ve mübarek oluşunu bizzat yüce Allah'ın kelamıyla tescillemiştir. Nitekim İsrâ Sûresi'nde bu durum, “etrafını bereketli kıldığımız Mescid-i Aksâ”¹ beyanıyla zikredilmektedir.² Kudüs'e bahşedilen bereketin en önemli tezahürlerinden birinin, bu şehirde yetişen âlimler olduğu söylenebilir.

Kudüs, Hz. Ömer devrinde İslâm topraklarına katılmıştır.³ Şehrin fethedilmesinden sonra pek çok sahâbî ve tâbiîn burayı ziyaret etmiş ve bazıları buraya yerleşmişlerdir. Bununla birlikte şehrin farklı zaman dilimlerinde çeşitli siyasi çekişmelerden de nasibini aldığı anlaşılmaktadır.⁴ Kudüs, bütün bu çalkantılara rağmen önemli âlimlerin uğrak yeri olmakla kalmamış bazı âlimlerin doğduğu, yetiştiği ve yaşadığı bir İslâm şehri olmakla da temayüz etmiştir. Kudüs'te doğan ilim adamlarından biri de Burhâneddîn İbn Ebû Şerîf el-Makdisî'dir (ö. 923/1517).⁵

Bu makalede İbn Ebû Şerîf'in *Tefsîru sûreti'l-Kevser* adlı eserindeki tefsir metodu ele alınacaktır. Bu kapsamda onun orijinal tefsir tekniğinin, rivayetleri nakil usulü ile dirayet unsurlarına yer vermesi açısından değerlendirilmesi söz konusu olacaktır. Böylece eserin literatür içerisindeki durumunun ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Aynı zamanda çalışmanın, ilgili müellifin eserinden hareketle Kudüs ve Memlûk dönemi âlimlerinin İslâm medeniyeti içerisindeki yeri ve önemini tespit konusunda literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır. Nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemi kullanılan bu çalışmanın birinci bölümünde İbn Ebû Şerîf ve onun *Tefsîru sûreti'l-Kevser* adlı eseri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise söz konusu eser, tefsir yöntemi bakımından tahlil edilecektir. Çalışma genel bir değerlendirme ve tekliflerin yapıldığı sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

1. İbn Ebû Şerîf ve *Tefsîru sûreti'l-Kevser* Adlı Eseri

Çalışmanın esas amacı, İbn Ebû Şerîf'in tefsir yönteminin araştırılmasıdır. Bununla birlikte onun hayat ve eğitiminden söz edilmesi gerekir. Zira bunlar, bir müfessirin ilmî faaliyetlerde gösterdiği performansı doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle bu bölümde önce müellif kısaca tanıtılacak sonra da onun Kevser Sûresi tefsiri hakkında genel bir malumat verilecektir.

¹ el-İsrâ 17/1.

² Kur'an'da el-Mescidü'l-aksâ ismiyle zikredilen yerin Beytülmakdis olduğu konusunda müfessirlerin ittifakı vardır. bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân v.dğr. (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 13/248; Bu konuda farklı iddia ve cevapları için bk. İsmail Altun, “Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 293-316.

³ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beirut: Müessesetü'l-Maârif, 1407/1987), 189.

⁴ bk. Casim Avcı, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ekim 2023).

⁵ Müellifin adının yazımı esnasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımı tercih edilmiştir. bk. Ali Özek, “İbn Ebû Şerîf, Burhâneddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Ekim 2023).

1.1. İbn Ebû Şerîf el-Makdisî'nin Hayatı

Burhâneddîn İbn Ebû Şerîf, 836/1433 yılında Kudüs'te doğmuştur. İlk hocaları arasında ağabeyi Kemâlüddîn İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500) de bulunmaktadır. Henüz yedi yaşlarında iken Kur'an hafızı olmuştur. Âsım, İbn Kesîr ve Ebû Amr kıraatlerinin kaideleri üzere tecvid eğitimi almıştır. Şemsüddîn b. İmrân'dan (ö. 873/1469) İbn Kesîr ve Ebû Amr kıraatlerini öğrenmiştir. Kudüs'te Sirâcüddîn er-Rûmî (ö. 856/1453) gibi zatlardan Arap dili ve edebiyatına dair tedrisatta bulunduğu; ayrıca usul, mantık, meânî ve fikh-ı Hanefî tahsili gördüğü bilinmektedir. Kahire'ye giderek, orada Emîn Aksarâyî'den (ö. 879/1474) Teftâzânî'nin akâid şerhini ve Celâlüddîn el-Mahallî'den (ö. 864/1459) de bir fıkıh usulü eseri olan *Cem'ü'l-cevâmî*'nin şerhini okuduğu nakledilmiştir. Alemüddîn el-Bulkînî (ö. 868/1464), Kâdilkudât Şemsüddîn el-Kâyatî (ö. 850/1447) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) fıkıh eğitimi aldığı hocalarındandır. Ferâiz ve hesap ilmini ise Şehâbüddîn el-İbşî'tî'den (ö. 883/1478) tahsil etmiştir. İbnü'd-Dîrî'den (ö. 867/1463) tefsir dersleri aldığı nakledilmiştir. 853/1449'te babası ve kardeşiyle birlikte hacca gitmiş, orada İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî (ö. 854/1451) ve Takıyyüddîn el-Mekkî (ö. 871/1467) gibi âlimlerin hadis rivayetlerini dinlemiştir. Bazı üstatları, kıraat okutma ve fetva verme hususunda kendisine icâzet vermişlerdir. Hac dönüşü Mısır'ın kâdilkudâtı olan Şerefüddîn el-Münâvî'nin (ö. 871/1467) kızıyla evlenmiş ve sonrasında onun derslerine katılmıştır. Hocası ve kayınpederi olan Münâvî'den sonra Mısır kadısı olarak atanmış ve bu görevini dört yıl sürdürmüştür. Ezher ve diğer bazı camilerde çeşitli dersler vermiştir. Mesela Tolunoğlu Camii'nde tefsir, Hicâziyye Medresesi'nde fıkıh ve hitabet okutmuştur. Şam'ın Sümeysât şehrinde kaldığı sıralarda (898/1493) Şemsüddîn b. Tolun (ö. 953/1546), Kahire'de bulunduğu ise Zeynüddîn Ömer eş-Şemmâ (ö. 936/1530) ve Bedrüddîn el-Gazzî (ö. 984/1576) onun derslerine devam eden öğrencilerdendir. Tabiat olarak da sözünde duran, son derece kabiliyetli, akıllı, dindar ve sakin bir kimse olarak tanıtılmaktadır. İbn Ebû Şerîf, dört yıl süren kadılık görevinin ardından bir müddet Kahire'deki Gavri Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. 923/1517'de 87 yaşında Kahire'de vefat ederek İmam Şâfiî'nin kabrinin yakınında bir yere defnedilmiştir.⁶ Hayatının önemli bir kısmını Mısır'da geçiren İbn Ebû Şerîf, Memlük dönemi müfessirlerinden biridir.⁷

Müellifin Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hadis Usulü ve Akaid sahalârında büyük bölümü şerh ve haşiye mahiyetinde olan eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu'l-Hâvî*, *Şerhu'l-Minhâc*, *Şerhu't-Tuhfeti'l-kudsiyye fi'l-ferâ'iz*, *Şerhu'l-İrşâd fi usûli'l-hadîs*, *el-İkdü'n-nadîd fi şerhi 'Akîdeti'bni Dakîk'îd*, *Hâşiye 'alâ Şerhi 'Akâ'idi'n-Nesefî*. Müellifin bazı önemli eserleri nesirden nazma çevirdiği de bilinmektedir. Bunlardan bir kaçısı şöyledir: *Nazmü Luktati'l-'aclân*, *Nazmü Tehzîbi'l-mantik*, *Nazmü 'Akâ'idi'n-Nesefî*, *Nazmü rivâyeti Ebî 'Amr*. İbn Ebû Şerîf'in *Tefsîrü'l-âyeteyn ve'l-hadîs* gibi tefsir ve hadis şerhi olarak yazmış olduğu eserleri de vardır. Onun çoğu eserinin günümüze ulaşmamış olduğu, günümüze ulaşmış bazı eserlerinin ise çeşitli kütüphanelerde yazma hâlinde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁸ Yeni yapılan bazı tahkik çalışmaları ile müellifin bazı eserlerinin gün yüzüne

⁶ Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), 1/135-137; Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/18-20; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehbe*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-1414/1986-1993), 10/166-167.

⁷ bk. Harun Savut, *Memlük Müfessirleri*, Ankara: İlahiyat, 2016, 196.

⁸ Eserler hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/135; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/18; Özek, İbn Ebû Şerîf, Burhâneddîn; Tâhâ Fâris, "Mukaddime", *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, mlf. Burhâneddîn İbn Ebû Şerîf el-Makdisî (y.y.: Alukah, 1441/2019), 14-16.

çıkarıldığı görülmektedir. Bunlar arasında *el-Mevâhibü'l-müddehara fî havâtîmi sûreti'l-Bakara*⁹ ve bu araştırmamızın da konusunu teşkil eden *Tefsîru sûreti'l-Kevser* adlı eserler sayılabilir.

1.2. Tefsîru sûreti'l-Kevser Adlı Eserin Tanıtımı

Bu başlık altında eser hakkında genel bir bilgi verilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda eserin adı, yazılma sebebi, literatürdeki yeri ile dil ve üslubu beyan edilmeye çalışılacaktır.

1.2.1. Eser Hakkında Bazı Bilgiler

Bu çalışmada esas alınan *Tefsîru sûreti'l-Kevser* adlı eser,¹⁰ Tâhâ Fâris tarafından tahkik edilip yayıma hazırlanmıştır. Bu tahkik çalışmasında esas alınan nüsha, 'Ukûdü'd-dür ve'l-cevher fî nebzetin min esrâri sûreti'l-Kevser ismiyle Şam'da Zâhiriyye Kütüphanesi'nde 5881 numarada kayıtlıdır. Muhakkikin beyanına göre bu nüshanın tercih edilme sebebi, bizzat müellifine okunup rivayeti hakkında ondan icazet alınan nüsha olmasıdır. Muhakkik, nüshanın hatt-ı Fârisî (ta'lik) ile istinsah edilmiş olduğunu, son sayfasında okunma ve icazet tarihi olarak hicrî 879 senesinin kaydedildiğini ve son derece rutubete maruz kaldığı için bazı yerlerindeki yazıların zarar görmüş bulunduğunu ifade etmektedir. Yine muhakkik, tahkikte kullandığı diğer bir nüshanın ise Medine-i Münevver'e'deki Şeyh Arif Hikmet kütüphanesinde 80/88 numarada kayıtlı mecmuanın içerisinde bulunduğunu ifade etmektedir. Onun beyanına göre bu nüsha, açık seçik güzel bir nesh hattıyla yazılmış olup üzerinde bazı düzeltmeler bulunan, ancak bazı cümlelerin atıldığı anlaşılabilir ve hicrî 11. asırda Ahmed el-Behûtî tarafından istinsah edilen bir nüshadır.¹¹ Mezûr eser, gerek Sehâvî (ö. 902/1497) gerekse Dâvûdî (ö. 945/1539 [?]) tarafından *Tefsîru sûreti'l-Kevser* adıyla İbn Ebû Şerîf'e nispet edilmektedir.¹² Bu sebeple ilgili eser adının bu araştırmada *Tefsîru sûreti'l-Kevser* şeklinde ifade edilmesi daha uygun görülmüştür.

Eser, adında da işaret edildiği üzere Kevser Sûresi'nin bir tefsiridir. Müellifin bu eserde, Kur'an'daki en kısa sûre olan Kevser Sûresi'ni ele almak suretiyle bazı mesajlar verdiği anlaşılmaktadır. Zira eserin girişinde müellif, hamdele ve salvele beyanından sonra Allah'ın peygamberler gönderip onları da mucizelerle desteklemesinin insanlara büyük bir lütuf olduğundan ve bu mucizelerin de peygamberlerin gönderildikleri asırda yaşayan insanların maharetlerine göre tespit edildiğinden bahsetmektedir. Burada Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ örneğini veren müellif, Hz. Peygamber'e de onun zamanındaki kimselerin söz ve beyandaki maharetleri sebebiyle üslup ve edebî açıdan eşsiz olan Kur'an mucizesinin verildiğini belirtmektedir. Buna ilave olarak, talep edildiği hâlde, en hatip kimselerin dahi Kur'an'ın tek sûresinin bir benzerini bile vücuda getiremediklerini ifade etmektedir. Kur'an sûrelerinin en kısası olan Kevser Sûresi'nin de gerek i'câz gerekse icâz yönüyle hitabet ve edebiyat sahasının zirvesinde olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla eserde bu sûrenin i'câz yönlerini beyan etmeye çalışıldığını belirtmektedir.¹³ Buna göre müellifin bu eseri yazma sebebinin Kevser Sûresi özelinde Kur'an'ın

⁹ Burhâneddîn İbn Ebû Şerîf el-Makdisî, *el-Mevâhibü'l-muddahara fî havâtîmi sûreti'l-Bakara*, thk. Abdüssettâr Ebû Guddê (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 1-126.

¹⁰ Eserin yazma bir nüshasının Türkiye Yazma Eserler Kütüphaneleri'nde olup olmadığı araştırılmış ve olumlu bir sonuca ulaşılamamıştır. bk. <https://portal.yek.gov.tr/works/search/full>

¹¹ Tâhâ Fâris, "Mukaddime", 18-19.

¹² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/135; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1/18.

¹³ Burhâneddîn İbn Ebû Şerîf el-Makdisî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, thk. Tâhâ Fâris (y.y.: Alukah, 1441/2019), 18-19.

belâğî mucizesini ifade sadedinde olduğu açıktır. Müellifin eserin sonunda verdiği bilgiye göre ise eser tek bir günde yazılmıştır.¹⁴

1.2.2. Tefsîru sûreti'l-Kevser'in Literatürdeki Yeri

Kevser Sûresi, Kur'an'ın tamamını yorumlayan bütün tefsir çalışmalarında yer aldığı gibi literatürde müstakil olarak çalışılan sûreler arasında da girmiştir. Bu çalışmaya konu olan eser dışındaki bazı müstakil Kevser Sûresi tefsirlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) *İ'câzu sûreti'l-Kevser'i*,¹⁵ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Tefsîru sûreti'l-Kevser'i*,¹⁶ İbnü'l-Menfelûtî'nin (ö. 774/1372) *Tefsîru sûreti'l-Kevser vemâ Yelîhâ'sı*,¹⁷ Şemseddin et-Tebrîzî'nin (ö. 900/1495 [?]) *Risâle fi tefsîri sûreti'l-Kevser'i*,¹⁸ Ömer el-Âmidî'nin *Tefsîru sûreti'l-Kevser'i*,¹⁹ Yâsîn b. Hamza'nın *Tefsîru sûreti'l-Kevser'i*.²⁰ Burada zikredilen son iki müellifin vefat tarihleri bilinmemektedir. Diğer müelliflerin vefat tarihlerine bakılırsa İbn Ebü Şerîf'in eserinin, onlardan sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun, bu eserlerden herhangi birine atıfta bulunduğu görülmemektedir. Ancak yukarıda adı geçen müelliflerden özellikle Zemaşerî; Kur'an'ı lûgat, nahiv ve belâgat ilkeleri doğrultusunda yorumlaması bakımından öne çıkan bir müfessirdir. İbn Ebü Şerîf'in onun eserinden alıntı yaptığına dair bir bulguya rastlanmasa²¹ da en azından *İ'câzu sûreti'l-Kevser* adlı eserin, ilgili sûrenin i'câzına yönelik bir çalışma olması sebebiyle, müellifi etkilediği söylenebilir.

Günümüzde de Kevser Sûresi hakkında yapılmış bazı müstakil çalışmalardan söz etmek mümkündür. Mesela *Sûretü'l-Kevser el-i'câz en-nefsî ve'l-belâğî*,²² *el-Lü'lü' ve'l-cevher el-müstahrac min sûreti'l-Kevser*²³ ve *Havle tefsîri sûreti'l-Kevser*²⁴ isimli çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Ülkemizde ise son yıllarda yapılan araştırmalar arasında Kevser Sûresi ile ilgili bir tez, bir de makale çalışmasının olduğu müşahede edilmektedir.²⁵ Bütün bu çalışmalarda ise İbn Ebü Şerîf'in eserine dair herhangi bir beyana rastlanamamıştır. Dolayısıyla eserin, kendinden sonraki çalışmalara tesiri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

¹⁴ İbn Ebü Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 34.

¹⁵ Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *İ'câzu sûreti'l-Kevser*, thk. Hâmid el-Haff (Beyrut: Dârü'l-Belâğa, 1411/1991), 1-64.

¹⁶ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ'*, nşr. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım (Riyad: Mektebetü Melik Fahd el-Vataniyye, 1425/2004), 16/526-532.

¹⁷ Veliyyüddîn Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Menfelûtî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser vemâ yelîhâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, 54), 1a-237b.

¹⁸ Şemseddin et-Tebrîzî, *er-Risâle fi tefsîri sûreti'l-Kevser* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2754), 11a-14b.

¹⁹ Ömer el-Âmidî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3796), 180a-191b.

²⁰ Yâsîn b. Hamza, *Tefsîru sûreti'l-Kevser* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1964), 1a-27b.

²¹ Zemaşerî'nin tefsir sahasında meşhur olan Keşşâf'ında da İbn Ebü Şerîf'e kaynaklık ettiğine dair bir bulguya rastlanmamıştır. bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1430/2009), 1224.

²² Muhammed Rıfat Zencîr-Ömer Hamdân el-Kebîsî, *Sûretü'l-Kevser el-i'câz en-nefsî ve'l-belâğî* (Beyrut: Dârü İkra', 1431/2010), 1-81.

²³ Nâyif b. Ahmedü'l-Hamd, "el-Lü'lü' ve'l-cevher el-müstahrac min sûreti'l-Kevser", Noor (Erişim 23 Ekim 2023).

²⁴ Abdullah Sirâcüddîn el-Hüseynî, *Havle tefsîri sûreti'l-Kevser* (PDF: Mektebetü Nûr, 2013), 1-174.

²⁵ Halime Erarslan, *Kevser Sûresi Tefsiri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1-175; Ali Rıza Güneş, "Tevhit Vurgusu Bağlamında Kevser Suresinin Meali ve Analizi: Bir Tefsir Denemesi", *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/2 (2022), 537-552.

1.2.3. Dil ve Üslubu

Eser, müellif tarafından edebî bir Arapça ile kaleme alınmıştır. Müellifin şair kişiliği bunda etkili olmuş gözükmektedir. Zira müellif, eserleri hakkında bilgi verilirken de değinildiği üzere bazı kaynak eserleri manzum hâle getirmiş usta bir şairdir. Tefsirinin girişinde sûrenin i'câz ve îcâzına yönelik yaptığı açıklamalara bakarak müellifin sûrenin anlatış biçimine yakışır bir üslup kullanmayı tercih ettiği düşünülebilir.

2. Tefsir Yöntemi

Müfessirlerin âyetlerin tefsiri sırasında başvurdukları yöntemler vardır. Bunları genel bir tabirle rivayetlere başvurmak ve bazı dirayet unsurlarını kullanmak olarak ifade etmek mümkündür. Bununla beraber Emin el-Hûlî'nin (1895-1966) de dediği gibi “her vakit ve her çağda, rivayet ve dirayet, hangi tefsir yöntemi kullanılırsa kullanılsın, Kur'an'ı yorumlamaya çalışanların şahsiyetlerinin izlerini, telif ettikleri tefsire naksettikleri” görülmektedir. Diğer bir ifadeyle tefsiri yazan kişinin kültürü, yazdığı tefsire etki etmektedir. Öyle ki müfessirin tefsirdeki ilgi ve çalışma sahasını, ibarelerdeki manaları çıkarmak için yararlandığı öğeleri ve bu anlamlarla ilgilenirken yoğunlaştığı tarafları belirlemektedir.²⁶ Dolayısıyla İbn Ebû Şerîf'in de kullandığı tefsir metodunda elbette onun şahsiyetinin, kültürünün ve ilmi birikiminin izlerini görmek mümkün olacaktır. Burada *Tefsîru sûreti'l-Kevser* müellifinin nasıl bir yöntemle tefsirini kaleme aldığı tespit edilerek bu esnada uyguladığı esaslara ulaşılmaya çalışılacaktır.

2.1. Belâğî ve Dilbilimsel İzahlar

İbn Ebû Şerîf'in Kevser Sûresi tefsiri, belâğî tefsir niteliği taşıyan nadir bir eserdir. Zira tefsirin belâğî ve dilbilimsel izahlara yoğunlaşarak genel tefsir metodlarının dışında bir usul takip ettiği müşahede edilmektedir. Bu nedenle burada öncelikle müellifin belâğî ve dilbilimsel izah metodu üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Kur'an'ın ve Kevser Sûresinin Belâğî Özelliklerinden Bahsetme

İbn Ebû Şerîf, tefsirinin girişinde genel olarak bütün Kur'an'ın i'câz ve belâgatinden bahsetmiş; onun sûre ve âyetlerinin tenasübü ile cümle ve kelimelerinin ahengi bakımından en büyük mucize olduğunu ifade etmiştir. Yine aynı yerde müellif; yüce Kur'an'ın üslup, i'câz ve îcâz bakımından son derece mükemmel bir yapıda olması sebebiyle, ondaki bir sûrenin benzerinin getirilmesi şeklindeki meydan okumaya, en ileri gelen hatip ve edebiyatçıların bile karşılık veremediklerini ve hatta Kur'an'daki en kısa sûrenin dahi emsalini meydana getirmekten aciz kaldıklarını beyan etmiştir. Bu durum karşısında onların, lisan ile mücadele eden mızraklarla mücadeleye yönelmek zorunda kaldıklarını belirtmiştir.²⁷

Yukarıda özetle zikredilen beyanları “Arap edip ve şairleri, nesir ve nazım ortaya koyma metodlarına sahip oldukları hâlde, onları lâl ve şaşkın kılan Allah'ı tesbih ederim!”²⁸ ifadesiyle bitiren müellifin bu cümlesinden dolayı, sarfe nazariyesine mi sahip olduğu sorusu akla gelebilir.

²⁶ Emin el-Hûlî, “Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu”, çev. Mevlüt Güngör, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (Mayıs 1988), 103.

²⁷ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 24-25.

²⁸ bk. İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 25.

Ancak eserinin hemen her yerinde Kur'an'ın beyan, belâgat, nazım güzelliği, sûre ve âyetlerinin tenasübü gibi i'câz yönlerini anlatan İbn Ebû Şerîf'in, sadece bu bir tek cümlesine dayanarak sarfe teorisine sahip olduğunu söylemek pek de uygun gözükmemektedir. Zira sarfe teorisi; Kur'an'ın edebî özellikleri cihetiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlayan bir mûcize olmadığı, aksine Allah'ın inkârcıların meydana koyma iktidarına sahip oldukları "Kur'an'ın benzerini getirme işinden" onları geri çevirmesinin mucize olduğu esasına dayanmaktadır.²⁹ Hâlbuki yukarıda da belirtildiği üzere müellife göre Kur'an'ın belâğî bakımdan mucize olması söz konusudur.

Müellifin eserinde, Kur'an'ın belâğî i'câzını ifadeden sonra ise Kevser Sûresi'nin belâğî özelliklerinden bahsettiği müşahede edilmektedir. Bu bağlamda müellif, sûrenin hem nazım hem anlatım hem de üslup bakımından güzel ve hoş bir yapıya sahip olduğunu gerek lafız gerekse tertip açısından tatlı ve parlak, aynı zamanda maksadı tam bir şekilde ifade eden bir yapıda bulunduğunu beyan etmiştir. Ayrıca sûrenin belâgatli kelimeleri, ahenkli ifadeleri ve hatta çok hayır ve ihsanı bir kelime kalıbıyla beyan etme gibi pek çok edebî inceliği bünyesinde topladığını belirtmiştir. Müellife göre sûrenin içerisinde bahşedileceği anlatılan nimetler; Hz. Peygamber'i destekleyici, onun kalbini ilahi nurla doldurucu ve onu kendinden başkasına yöneliştiren alıkoyucu bir mahiyet taşımaktadır.³⁰

2.1.2. Kelime Tahlili

Müellifin âyetleri tefsir ederken gerekli gördüğü yerlerde anahtar kelimeleri tahlil ettiği söylenebilir. Bunun için de önce ele aldığı kelimenin sarf yönünden durumunu belirttiği görülmektedir. Mesela sûrenin birinci âyetini tefsir ederken, burada geçen ve aynı zamanda sûrenin de adı olan *kevser* kelimesini izah etmiştir. Buna göre *kevser*, kesret kelimesinden türemiş olup mübalağa sığasında bir kelimedir. Öyle ki kelime, ifade etmesi gereken manaları en yüksek derecede anlatma gücüne sahiptir.³¹ Yine âyette *kevserin* mevsufunun hazfedilmiş olması da onun son derece geniş ve engin anlamlara gelmesini sağlamıştır. Çünkü belirsiz bırakılan ifadeler, mana bakımından çok daha kapsamlı olmaktadır. *Kevserin* kelime yapısı ve kullanımıyla ilgili izahlarda bulunan müellifin, edebi bir üslup içerisinde onun ne gibi anlamlara gelebileceğini de sıraladığı görülmektedir. Buna göre *kevser*; çok hayır, ihsan, bir insanın künhüne vakıf olamayacağı türde olan nübüvvet, hikmet, mebde bilgisi, marifet, razı olunma makamına kavuşmak, yüce bir mertebeye erişmek, diğer insanların çok üzerinde bir yüceliğin bahşedilmesi, efendilik tacının ve saadet elbisesinin giydirilmesi, cennette etrafında inciden

²⁹ Sarfe nazariyesi, insanların Kur'an'ın nazirini ortaya koyma güçlerinin olduğu, lakin Allah'ın bu iktidarı kullanma konusunda onları engellendiği yönündeki bir i'câzü'l-Kur'ân kuramıdır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Ekim 2023).

³⁰ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 26-27.

³¹ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 27.

kaplar olan büyük bir nehir, mahlûkatı (mahşerde) uzun müddet beklemekten kurtaracak şefaât³² ve Kur'an gibi anlamlara gelebilir.³³

2.1.3. Kelimelerin Belâgî İzahı

İbn Ebû Şerîf, âyetlerde kullanımı tercih edilen kelimelerin belâgat açısından da izahını yapmıştır. Mesela Kevser Sûresi'nin başındaki “لَنْ” tekid edatından sonra müfred mütekellim zamir değil de azemet nûnu³⁴ olan “نَا” kullanılmıştır. Ona göre bu kullanım, âyette bahsedildiği anlatılan nimetleri verenin kibriyâ sıfatıyla anılması anlamına gelmiş ve anlatıma son derece uygun düşmüştür. Aynı zamanda burada “لَنْ” tekid edatına yer verilmesi, anılan meziyetlerle donanan zatın zikrinin asla kesilmeyeceğini ve ona devamlı olarak nimetlerin verileceğini bildirmektedir. Yine cümlelerin bu edatla başlaması, cümleyi yemin cümlesi hâline getirmektedir.³⁵ Ayrıca bu kullanım, Hz. Peygamber'in yâdının yok olacağını dillendiren kimsenin ahmaklığını da beyan etmektedir. Zira sûrenin yapı güzellikleri ve belâgatli kelimeleri, bunların gerçek kaynağına işaret ederken, bunu kabul etmeyen kimsenin de ne kadar anlayışsız olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶

Müellifin beyanına göre sûrenin ilk âyetinde “أَعْطَيْنَاكَ” şeklinde mazi sîgasının kullanılması ise burada vaat edilen şeyin kesinlikle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.³⁷ Bu kullanımı, ilgili sûrenin yedinci belâgî inceliği olarak sunan Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre ise bu üslup ile Hz. Peygamber'e ihsan edilen bağışın geçmiş zamanda da mevcut olduğu vurgulanmaktadır.³⁸

İbn Ebû Şerîf'e göre “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ” âyetinde Allah'ın diğer isimlerinin kullanılmayıp rab isminin kullanılması ise “O'nun şükredilmeyi hak ettiğini, bütün övgülere ve her tür hizmete layık olduğunu” beyan etmektedir. Çünkü rab ismi; varlık nimetini, kerem ve cömertliğin akışını ve türlü lütuflar ihsan ederek terbiye etmeyi ifade eder. Yine rab ismi gerek nimetlerle ruhu rahatlatan gerekse azametle onu korku sahasına çeken ve neticede kuldaki recâ ve havf terazisini dengede tutan bir yapıyı haizdir. Ayrıca ilgili âyette rab kelimesinin kullanılması, bir tîbâk-ı

³² Hadis-i şerifte anlatıldığına göre mahşerde hesap kitabı yapılması için uzun müddet bekleyen kimseler hesabın başlatılması için Hz. Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ ve İsâ'dan şefaât isteyecekler ancak onlar, şefaât etme yetkisini kendilerinde bulamayacaklardır. Nihayet Hz. İsâ, onlara şefaati Hz. Muhammed'den talep etmelerini öğütleyecektir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'den şefaât istenecek, onun yapacağı şefaati de yüce Allah kabul buyurup hesabı başlatacaktır. bk. Buhârî, “Tevhîd”, 19; “Rikâk”, 51; “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 17/5.

³³ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 28.

³⁴ Bu üslup, eylemi yapanın birden fazla olduğunu değil yücelik ve azametini, daha da öte yüce Allah hakkında beyan edildiği vakit O'nun şerikten ne denli beri bulunduğunu ifade eder; bu kullanımı sağlayan nûnlara da nûn-u azamet denir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1401/1981), 28/226; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 5/356.

³⁵ Râzî'nin de tefsirinde “Yüce Allah, bu beyanın başına, yemin yerine geçen tekid edatını getirmiştir.” diyerek aynı hususa işaret ettiği görülmektedir. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/122.

³⁶ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 28.

³⁷ bk. İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 29.

³⁸ Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in mazide de izzet sahibi, kollanan ve arzularına karşılık verilen bir birey olması, bu meziyetlere sonradan erişmesinden daha üstündür. Ona göre ayetteki bu kullanım, Allah Teâlâ'nın mahlûkatı mutlu veya bedbaht, varlıklı veya muhtaç kılmasına ilişkin olan buyruğunun, henüz ortaya çıkmış bir eylem olmadığına, tam tersine tüm bunların, ezelde olup bittiğine de işaret etmektedir. Aynı zamanda yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in saadet sebeplerini o, varlık âlemine girmeden önce hazırladığını ve onu, ibadeti sebebiyle tercih etmediğini de bildirmektedir. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/122.

manevi³⁹ de oluşturmaktadır. Şöyle ki rab ismi, yüce Allah'ın celâl ve izzetini ifade ederken rab edinenin de zillet ve aczini ima etmekte, fakirlik ve kırıklık sıfatının kulun lâzımî bir sıfatı olduğunu göstermektedir.⁴⁰

İbn Ebü Şerîf'ten önce Râzî de yukarıdaki âyette Allah yerine rab kelimesinin kullanıldığına dikkat çekmiş ve bunun daha belîğ bir kullanım olduğunu ifade etmiştir. O buradaki rab kelimesini, hem “*Şüphesiz biz sana kevseri verdik.*” beyanıyla işaret edilen geçmiş bir terbiyeyi, hem de yüce Allah'ın gelecekte Hz. Peygamber'i eğitip büyüteceğine ve onu terk etmeyeceğine dair güzel bir vaadi ifade etmesi gerekçesiyle daha belîğ bulduğunu beyan etmiştir.⁴¹ Bu açıklamalarında Râzî'nin ilgili âyetteki rab kelimesine daha çok “ihسانlarla terbiye eden” anlamını yüklediği anlaşılmaktadır. İbn Ebü Şerîf'in ise bu kelimeyi “şükredilmeyi hak eden, bütün övgülere ve her tür hizmete layık olan; hem çeşitli lütuflarda bulunarak terbiye eden hem de azametiyle muamelede bulunan” şeklinde kulda recâ ve havf dengesini sağlayacak bir yapıda değerlendirdiği görülmektedir. Esasen rab kelimesi, kadim sözlüklere göre “mâlik, sahip” anlamındadır⁴² ve cahiliye şairinde de bu kelimenin hükümdar manasında kullanıldığı ifade edilmiştir.⁴³ Rab kelimesinin “bir şeyi kemal noktasına ulaşıncaya değin aşama aşama inşa etmek” anlamında bir “terbiye” olarak izah edilmesi⁴⁴ ise yukarıda zikredilen asıl manaya ilave bir kullanım olarak durmaktadır. İlgili yerde Râzî'nin rab kelimesinin bu ikincil anlamını bir yönüyle de olsa tercih ettiği söylenebilir. İbn Ebü Şerîf'in de rab kelimesine dair izahında onun asıl anlamını ifade etmemesi bir eksiklik olarak görülebilir ancak onun bu kelimeyi sadece mürebbi olarak değerlendirmemesi, bu açıklamayı hoş görmeye imkân sağlamaktadır.

2.1.4. Cümle Tahlili ve Cümle Yapısıyla İlgili Belâğî İzahlar

İbn Ebü Şerîf, gerekli gördüğü yerde âyetlerde kullanılan cümleleri tahlil ederek bu kullanımlarda cereyan eden belâğat inceliklerini açıklamıştır. Mesela ilk âyette cümlenin “fiilin mübtedaya haber kılınması şeklinde” oluşturulmasının, beyan edilen nimetin hususiyetini ifade ettiğini belirtmiştir.⁴⁵ Râzî de bu kullanımdaki belâğî inceliğe dikkat çekmiştir. Ona göre ise burada fiilin mübtedaya isnat edilerek onun haberi yapılması şeklindeki kullanım, tekid ifade etmektedir.⁴⁶

İbn Ebü Şerîf, cümle yapısını etkileyen kelimelerle ilgili olarak da bazı izahlarda bulunmuştur. Mesela “*فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ*” âyetinin başında bulunan fâ harfinin sebep bildiren bir

³⁹ Varlığı cümlenin gelişinden anlaşılan ve bir kelime ile onun mana bakımından zıddını, o zit anlamlı kelimeye lafızda yer vermeden mana bakımından çağırıştıran türdeki tıbâktır. bk. Mir'î b. Yûsuf el-Hanbelî, *el-Kavlu'l-bedî fi ilmi'l-bedî*, thk. Muhammed b. Ali es-Sâmil (Riyâd: Künûzü İşbiyâ, 1425/2004), 121.

⁴⁰ İbn Ebü Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 31.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/131.

⁴² Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfî'l-mu'cem*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), “rbb”, 2/86; Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “rbb”, 67; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehtizbü'l-luga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr. (Beirut: Dârü'l-Misriyye, 1384/1964), “rbb”, 15/176.

⁴³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh: *Tâcü'l-luga ve shâhu'l-'Arabîyye*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), “rbb”, 383.

⁴⁴ Hüseyin b. Muhammed b. Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: ed-Dârü'l-Şâmîyye, 1412/1992), “rbb”, 336.

⁴⁵ İbn Ebü Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 28.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/121.

takibiye fâsî olduğunu ifade etmiş ve bunu “Çünkü nimetlerin vaat edilmesi ve ihsanların verilmesi, onları verene şükretme sebebidir.” diyerek gerekçelendirmiştir. Yine bu âyette kullanılan tatlı hitap üslubunun muhatabın kalbine yönelişi ifade eden bir yapı arz ettiğini belirtmiştir.⁴⁷

2.2. Tefsirde Başvurulan Diğer Yöntemler

Bu başlık altında İbn Ebû Şerîf'in Kevser Sûresi tefsirinde öncelikle sûreyle ilgili rivayetlerden nasıl yararlandığı üzerinde durulacak, sonra da belâğî ve dilbilimsel izahlar dışında kelâmî, fikhî ve işarî yorumlar gibi dirayet unsurlarına ne oranda başvurduğunu ele alınacaktır.

2.2.1. Sebeb-i Nüzul ve Rivayetlere Yer Verme

Müellif, son derece edebî bir üslup kullandığı tefsirinde nüzul sebebiyle ilgili malumata da bu üslubu bozmayacak bir şekilde temas etmiştir. Mesela “Kevser Sûresi'nin nüzul sebebi şudur” veya “bu sûre şu olay üzerine nazil olmuştur” demek yerine “Bu âyette, Âs b. Vâil adındaki düşmanın sözüne bir karşı koyuş vardır ki o, alametleri kâinata nakşolmuş, mucizeleri çağlar boyunca devam eden bir zata ebter demiştir.” şeklinde bir anlatım kullanmıştır.⁴⁸ Kaynaklara bakıldığında sûrenin Âs b. Vâil hakkında nâzil olduğuna yönelik izahların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu rivayetlere göre Âs b. Vâil, Hz. Peygamber'in oğlu Abdullah'ın vefatından sonraki bir zamanda Mekke'li müşriklere Hz. Peygamber hakkında “soyu kesik/ebter” demiş, sûre de bunun üzerine nâzil olmuştur. Kaynaklarda Mekke'ye gelen Kâ'b b. Eşref'e Kureyş müşriklerinin, kendilerinin daha hayırlı olduklarını beyan ederek Hz. Peygamber için “soyu kesik” demeleri veya Ukbe b. Ebû Muayt'in onun hakkında “ebter” sözünü söylemesi üzerine Kevser Sûresi'nin nâzil olduğu bilgileri de bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatı sebebiyle müşriklerin onun neslinin kesilip devam etmeyeceğini ifade etmeleri üzerine ilgili sûrenin nâzil olduğu da belirtilmiştir.⁴⁹ Bütün bu rivayetler nazarıtibara alındığında, İbn Ebû Şerîf'in sûrenin nüzülü hakkında çoğunluğun görüşüne göre izahta bulunduğu ve tercih ettiği nüzul sebebini ise özet bir şekilde naklettiği anlaşılmaktadır.

Müellifin tefsirinde ilgili sûreye nazire yazma çabasına giren Müseylime'nin (ö. 12/633) sözlerini de naklettiği görülmektedir. Buna göre Müseylime, Kevser Sûresinin benzerini söylemeye çalışarak “إِنَّا أُعْطَيْنَاكَ الْجَمَاهِرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَهَاجِرْ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمَكَابِرَ” yani “Biz sana pek çok şey bahsettik. Bu sebeple rabbin için namaz kıl ve hicret et. Kuşkusuz kibirlenenlere karşılık biz sana yeteriz!” demiştir. Müellif, onun bu sözlerinin ancak anlayışsızlık, rezillik ve cehaletle vasıflandırılmaya sebebiyet vereceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda Müseylime'nin bu sözlerinde kulakları tırmalayan bir yapı bulunduğundan da bahseden müellif, onun bu beyanı Kevser Sûresi'nin kelimelerini değiştirmek suretiyle ortaya koyduğunu, bununla birlikte sözün bütünlüğünü bozup bağlamlarını kopardığını ve o sûreden çaldığı her kelimenin bu durumun şikâyetçisi olduğunu belirtmiştir. Müellife göre hiç kimse Bârî'nin kelamının kadrini tayin

⁴⁷ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 29.

⁴⁸ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 29.

⁴⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Kahire: Dâri Hicr, 1422/2001), 24/697-699; Celâleddin es-Süyûtî, *Lübâbû'n-nukul fi esbâbi'n-nüzul* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1422/2002), 308.

edemez ve de onun bir benzerini ortaya koyamaz. Allah'ın kitabı, bir avuç su almakla eksilmeyecek bir ummandır ve arif olan kimse, o kelam karşısında ancak onu hakkıyla anlayıp bilmekten aciz kaldığını ifade eder.⁵⁰

İbn Ebû Şerîf'in Müseylmetülkezzâb'tan naklettiği bu nazireye Kevser Sûresi tefsirinde yer veren başka bir müfessir var mı, sorusunun cevabı tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'dir. O, bu nazireyi bazı kelime farklılıklarıyla “*Biz sana pek çok şey bahsettik. Bundan dolayı rabbin için namaz kıl ve açıktan oku. Kuşkusuz sana gazap eden, inkârcının ta kendisidir.*” anlamına gelecek şekilde “*إِنَّا أَغْطَيْنَاكَ الْجَمَاهِرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَجَاهِرْ إِنَّ مُبْعَضَكَ رَجُلٌ كَافِرٌ*” ifadeleriyle nakletmiştir. Bu beyandaki lafızların ve sıralamanın ilgili sûreye bakılarak yapıldığını ifade eden Râzî, bunun layıkıyla yapılmış bir muâraza olamayacağını belirtmiştir. Ona göre Kevser Sûresi, kendinden önceki sûreleri tamamlayan ve kendinden sonraki sûrelere de temel teşkil eden bir yapıda bulunmaktadır. Dolayısıyla yalnızca bu kelimeleri söylemek, bu âyetlerdeki inceliklerin çoğunu ihmal etmek anlamına gelir ve gerçek zevk sahibi şahısların da kanıtlayabileceği üzere iki kelam arasında büyük bir fark bulunmaktadır.⁵¹

İbn Ebû Şerîf tefsirinde, âyetlerle ilgili hadis rivayetlerini “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur” diyerek açıkça beyan etmemiştir. Ancak onun bazı yerlerde ilgili rivayetlerin verdiği bilgiler doğrultusunda beyanatta bulunduğu ve dolayısıyla bu rivayetlerden yararlandığı söylenebilir. Mesela “*فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ*” âyetinin izahı sırasında “kibriya izarı, azemet ridası olan kimse” şeklinde yüce Allah'tan bahseden müellifin “İzzet benim izârım, kibriyâ da ridâmdır. Bunlardan biri (kendisinde de varmış gibi davranıp) benimle rekabet eden kimseye azap ederim.”⁵² şeklindeki hadis-i kutsîye telmihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Burada zikredilen rivayet türlerine ilave olarak müellifin tefsirinde, ilgili sûrenin faziletine ve havâssına dair rivayetlere değinmediği gibi İsrâîlî rivayetlere de yer vermediği görülmektedir.

2.2.2. Kelâmî-Fikhî ve İşârî⁵³ İzahlar

İbn Ebû Şerîf'in eserinde kelâmî izahlara pek girmedeği söylenebilir. Bununla birlikte tefsirinin sonunda Eş'arî akaidine sahip olduğunu beyan eden müellifin eserini bu akaid çerçevesinde yazdığı anlaşılmaktadır. Yine tefsirinin sonunda amelde Şâfi mezhebi üzere olduğunu ifade eden müfessirin⁵⁴ eserinde Farz Vacip gibi fikhî açıklamalarda bulunmamakla birlikte kelimelerin ifade ettiği bazı fikhî anlamları beyan ettiği görülmektedir. Mesela müellife

⁵⁰ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 33-34.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/135.

⁵² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Birr” 136; Hadisin farklı rivayetlerde kelimelerin takdim ve tehirleriyle ifade edildiği görülmektedir: “Kibriyâ benim ridâm, izzet de izârımdır. Birisi (kendinde de var gibi davranıp) benimle rekabet eden kimseyi cehennem atarım.” bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Libâs”, 25; “Kibriyâ benim ridâm, azemet de izârımdır. Bunlardan biri (kendisinde de varmış gibi davranıp) benimle rekabet eden kimseyi cehennem atarım.” bk. Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Zühûd”, 16; “Kibriyâ benim izârım, izzet de ridâmdır. Bunlardan biri (kendisinde de varmış gibi davranıp) benimle rekabet eden kimseyi cehennem atarım.” bk. Ahmed b. Hanel, *el-Müsned*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/248, 376, 414, 427, 442, 4/416.

⁵³ Bu yorum tarzı, ehl-i sülûka şâikâr olan bir kısım manalar ve örtülü işaretler sayesinde Kur'an'ı görünen anlamından farklı bir mana ile yorumlamak demektir ki bu yorum, zahir mana ile uzlaştırılabilir olmalıdır. bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 2/245.

⁵⁴ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 34.

göre “وَأَنْحَرْ” kelimesi, “kurbanı boğazlamak” veya “namaz esnasında sağ elin sol el üzerine ve göğsün üst kısmına gelecek şekilde konulması” ya da “iftitah tekbiri getirirken ellerin göğsün üst kısmı hizasına kaldırılması” anlamlarını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu beyan, “düşmanları boğazlama” yani onlarla savaş etme veya “ebter diyen kimseden yüz çevirip Allah’a yönelerek ona en içerikli ve tesirli cevabı verme” anlamlarını da kapsamaktadır. Müellife göre ilgili âyetlerde malî ibadetlerin direği mesabesindeki kurban kesme ile bedenî ibadetlerin direği mesabesindeki namaz kılma peş peşe zikredilmiştir.⁵⁵

İbn Ebû Şerîf’in bazı izahlarını, işârî tefsir kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Mesela “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ” âyetinin tefsirini yaparken müellif, şu açıklamalarda bulunmuştur: “Namaz ile O’na erişme yoluna sülûk etmek, tam bir ihtimamı hak etmektedir. Aynı zamanda bu beyanda himmeti hizmete yöneltmenin gerekliliğine ve hürmeti muhafaza ederek heybetin mütalaa edilebileceğine işaret vardır. Bu âyetlere göre namaz ibadetini ihlaslı bir şekilde yapmayı isteyen kimseye layık olan, onu (yüce Allah’ın) zatına mahsus kılmayı istemesi, beşerî kirlerden arındırması ve O’ndan başkasını gözetme kalıntılarında temizlemesidir. Ayrıca bu beyan ile yakınlık vesilelerini kendisinde toplayan ve Rabbin huzurunda yakınlığı sağlayan bir duruşu ifade eden ve bedenle yapılan ibadetlerin en üstünü olan bir namaz ibadeti emredilmektedir. Yine bu namaz ibadeti; kendisini Allah’tan meşgul edecek şeyleri bırakıp akla gelen hatıraları uzaklaştırarak zikir ile yalnız sevgiliye yönelme, yücelik ve azamet bilgisinin sonucu olan bir tazim hâline bürünerek kendi nefsinin hakir görme durumunu da sağlar. Bu kendini zelil görme durumuyla rabbi yüce bilme hâlinin birleşiminden ise yüce Allah’ı tazim ile birleme nurları doğar. Neticede tam bir kudret, irade, güç ve zenginlik ile birlikte kişide, marifetten nasibi oranında haşyet hâli belirir ve heybet hâli ortaya çıkar.”⁵⁶

Yine aynı âyetin izahında “Namaz esnasında kulun tek düze bir biçim ortaya koymaması, (namazda ulaşılan) bağışların türlü türlü ve makamların farklı farklı oluşuna işaret etmektedir.” diyen müellifin; namazdaki dik duruş, rükû ve secde hâlini kuldaki tevazuun kademe kademe artışıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Müellife göre secdede alınan toprağa konulması, secde eden kişiye mebbe ve meâdi hatırlatır. Bu derece bir tevazua erişmek ise onu, yüce Allah’ın huzuruna girmeye ve O’nunla tahıyyata/selamlaşmaya ehil kılar.⁵⁷ Bu örneklerde müellifin, namaz ibadetindeki rükünlerle ilgili olarak bazı manevi makam ve hâlleri zikrettiği görülmektedir.

Sonuç

‘*Ukûdü’l-dür ve’l-cevher fî nebzetin min esrâri sûreti’l-Kevser* adlı çalışma veya bazı kaynakların beyanına göre *Tefsîru sûreti’l-Kevser* ismindeki eser, belâgî tefsir türünün güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Temel İslâm ilimlerinin pek çok alanında önemli bir âlim olan İbn Ebû Şerîf’e aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt bulunmayan eserin, müellifin şair kimliğini de yansıtan edebî bir üslupla kaleme alındığı görülmektedir.

⁵⁵ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti’l-Kevser*, 31-32.

⁵⁶ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti’l-Kevser*, 30.

⁵⁷ İbn Ebû Şerîf, *Tefsîru sûreti’l-Kevser*, 31.

Müellif, tefsirinin girişinde Peygamberlere verilen mucizelerin onların gönderildikleri çağda yaşayan kimselerin maharetlerine göre ihsan edildiğini, bunun da o insanları etkileme alanında çok büyük bir tesir oluşturduğunu beyan etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'e verilen Kur'an mucizesinin de bu usule uygun olarak, o çağdaki insanların maharetli oldukları beyan ve bedî'in en mükemmel şekilde kullanıldığı bir kitap şeklinde verilmesi söz konusu olmuştur. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan bu mübarek kitabın edebî i'câz ve îcâzının tefsire yansıtılması büyük önem arz etmektedir. Müfessirin tefsirinde bu bilinçle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda müellifin Kevser Sûresi tefsirinde, Kur'an'ın bir satır kadar kısa olan bir sûresinin dahi son derece belâğî inceliklere sahip olduğunu vurguladığı ve neticede Hz. Muhammed'in en yüce mucizesi olan Kur'an'ı zikri geçen yönüyle idraklere sunmayı başardığı söylenebilir. Bununla birlikte eserin Kevser Sûresi'nin belâğî inceliklerini tamamıyla ortaya koyan bir eser olduğunu söylemektense onun bu sahada kaleme alınmış güzel bir çalışma olduğunu ifade etmek daha uygun olacaktır. Zira Kur'an'ın mucizevî yapısı gereği onun belâğî incelikleri de bitmez tükenmez bir derya mesabesindedir.

Eserde ismi geçmemekle birlikte Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Özellikle de bazı belâğî inceliklerin beyanı ve bazı rivayetlerin aktarımıyla ilgili olarak bu durumdan bahsetmek kaçınılmazdır. Bu itibarla eserin en önemli kaynakları arasında *Mefâtîhu'l-gayb*'i zikretmek gerekir. Ancak *Tefsîru sûreti'l-Kevser*'in gerek tamamıyla belâğî incelikleri serdetmeye yönelik bir tarz ortaya koyması gerekse bunları son derece ağıdalı denebilecek bir üslup ile ifade etmesi, onu *Mefâtîhu'l-gayb*'den ayıran en çarpıcı hususiyetler olmuştur. Kur'an'ı belâgat ilkeleri doğrultusunda yorumlaması bakımından öne çıkan bir müfessir de Zemahşerî'dir. İbn Ebû Şerîf'in onun eserlerinden alıntı yaptığına dair özel bir bulguya rastlanmamıştır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin *İcâzu sûreti'l-Kevser* adlı eseri, en azından ilgili süre hakkında konuya özel bir çalışma olması hasebiyle müellifi etkilemiş olabilir.

Tefsirde gerekli görülen yerlerde, kullanılan edebî üsluba uygun bir şekilde rivayetlere yer verildiği ve bazen telmih denilebilecek bir tarz ile onlara işaret edildiği görülmektedir. Eserin hacmine göre ise ondaki işârî izahların oldukça çok olduğu söylenebilir. Bu durum da müellifin derin tasavvufî anlayışını yansıtmaktadır.

Kur'an mucizesinin her yönüyle takdimine ihtiyaç duyulduğu bu günlerde, İbn Ebû Şerîf'in eseri gibi çalışmaların gün yüzüne çıkarılması, büyük önem arz etmektedir. Zira özellikle müsteşrikler son zamanlarda Kur'an metni üzerinde yaptıkları bazı araştırmalarla onun ilâhîliğini tartışmaya açmaya çalışmaktadırlar. Onlara karşı sunulacak en birinci kanıt, Kur'an'ın belâğî yapısı olabilir. Bu bakımdan öncelikle tefsir tarihinde pek de gündemde olmayan belâğî tefsir çalışmalarının araştırılıp değerlendirilmesi uygun gözükmektedir. Bundan başka Kur'an tefsirinde belâğî tefsir özelliği taşıyan yeni çalışmaların ortaya konulmasına da ihtiyaç vardır. Son dönemde bazı belâğî tefsir çalışmaları girişimlerinden söz edilebilir. Ancak Kur'an'ın edebî mucizesine yakışır bir şekilde bu çalışmaların artarak devam etmesi ve belâğî tefsir metodunun da tefsirde aktif olarak kullanılması alana büyük katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Altun, İsmail. "Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 293-316.
- Âmidî, Ömer b. Muhammed. *Tefsîru sûreti'l-Kevser*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3796, 180a-191b. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/192308>
- Avcı, Casim. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudus#2-fethedilisinden-hacl-i-istilasina-kadar>
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007.
- Dâvûdî, Muhammed b. Alî. *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Erarslan, Halime. *Kevser Sûresi Tefsiri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Güneş, Ali Rıza. "Tevhit Vurgusu Bağlamında Kevser Suresinin Meali ve Analizi: Bir Tefsir Denemesi". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/2 (2022), 537-552.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn müratteben 'alâ hurûfî'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hanbelî, Mir'â b. Yûsuf. *el-Kavlü'l-bedî' fi ilmi'l-bedî'*. tah. Muhammed b. Ali es-Sâmil. Riyâd: Künûzü İşbiyyâ, 1425/2004.
- Hûlî, Emin. "Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu". çev. Mevlüt Güngör. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/7 (Mayıs 1988), 103-114.
- Hüseynî, Abdullah Sirâciüddîn. *Havle tefsîri sûreti'l-Kevser*. PDF: Mektebetü Nûr, 2013. <https://www.noor-book.com/كتاب-حول-تفسير-سورة-الكوثر-pdf>
- İbn Ahmedü'l-Hamd, Nâyif. "el-Lü'lü' ve'l-cevher el-müstahrac min sûreti'l-Kevser". *Noor*. Erişim 23 Ekim 2023. <https://www.noor-book.com/كتاب-اللؤلؤ-والجوهر-المستخرج-من-سورة-الكوثر-pdf>
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Ebû Şerîf, Burhâneddîn el-Makdisî. *'Ukûdü'd-dür ve'l-cevher fi nebzeti min esrâri sûreti'l-Kevser/Tefsîru sûreti'l-Kevser*. thk. Tâhâ Fâris. y.y.: Alukah, 1441/2019. <https://www.alukah.net/library/0/150183/>
- İbn Ebû Şerîf, Burhâneddîn el-Makdisî. *el-Mevâhibü'l-muddahara fi havâtîmi sûreti'l-Bakara*. thk. Abdüssettâr Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- İbn Ebû'ş-Şihâb, Yâsîn b. Hamza. *Tefsîru sûreti'l-Kevser*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1964, 1a-27b. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/300104>
- İbn Hamza, Yâsîn. *Tefsîru sûreti'l-Kevser*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1964, 1a-27b.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'ü fetâvâ'*. 37 Cilt. nşr. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım. Riyâd: Mektebetü Melik Fahd el-Vataniyye, 1425/2004.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ'*. nşr. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım. Riyad: Mektebetü Melik Fahd el-Vataniyye, 1425/2004.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb*. nşr. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-1414/1986-1993.
- İbnü'l-Menfelûtî, Ebû Abdullah Veliyyüddin Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru Sûreti'l-Kevser vemâ Yelîhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, 54, 1a-237b. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/322166>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Özek, Ali. "İbn Ebü Şerîf, Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-serif-burhaneddin>
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Savut, Harun. *Memlük Müfessirleri*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.
- Süyûtî, Celâleddin. *Lîbâbü'n-nukul fi esbâbi'n-nuzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tebrîzî, Şemseddin Muhammed. *er-Risâle fi tefsîri sûreti'l-Kevser*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2754. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/332100>
- Tebrîzî, Şemseddin. *er-Risâle fi tefsîri sûreti'l-Kevser*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2754, 11a-14b.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *et-Tefsîru'l-basît*. nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sarfe>
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1430/2009.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *İ'câzu sûreti'l-Kevser*. thk. Hâmid el-Haff. Beyrut: Dâru'l-Belâga, 1411/1991.
- Zencîr, Muhammed Rifat-Kebîsî, Ömer Hamdân. *Sûretü'l-Kevser el-i'câz en-nefsî ve'l-belâgî*. Beyrut: Dâru İkra', 1431/2010.



M-k-n Kavramının Etimolojik Yapısı, Semantik Analizi ve Kur'an'daki Kullanımı

Ahmet Tekin

0000-0002-3402-2895 | ahmettekin@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye

ROR ID: [0396cd675](https://orcid.org/0396cd675)

Öz

Bir sözcüğün hangi dile ait olduğu, bu dildeki hangi köke dayandığı, ilk olarak nasıl bir anlam için vazedildiği, zaman içerisinde ne gibi ses, biçim ve anlam değişiklikleri gösterdiği, benzer ve karşıtları arasında kurulan ilişkilerin neler olduğunu öğrenmek için etimoloji bilimini bilmek lazımdır. Bununla birlikte, cümle içindeki bir kelimenin sözlük anlamıyla birlikte biçimsel yapıdan kazanmış olduğu anlamı öğrenmek için morfoloji ilmini bilmek gerekir. Ayrıca sözcüğün anlamını oluşturan kök manaya inmek, bu kök anlamından hareketle tarihî süreçte anlam hareketliliğinin analizini yapmak, kelime ve türevlerinde esas manayı aramak, kelimedey meydana gelen anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması gibi anlama ilişkin hareketliliği tespit etmek için semantik bilimini öğrenmek lazımdır. Buna binaen, m-k-n kökünün etimolojik, morfolojik ve semantik yönleri ele alınmış, Cahiliye Dönemi şiirlerinde, Kur'an ve hadislerde genel kullanım durumu örneklerle ortaya konmuştur. Kökün hem sözlük anlamları hem de cümle içinde edindiği anlamlar irdelenmiştir. Bu kapsamda kök sözcüğün esas anlamı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Dilbilim, Etimoloji, Morfoloji, Semantik, Kur'an, M-k-n

Atıf Bilgisi

Tekin, Ahmet. "M-k-n Kavramının Etimolojik Yapısı, Semantik Analizi ve Kur'an'daki Kullanımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 727-741. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1470699>

Geliş Tarihi	19.04.2024
Kabul Tarihi	06.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Etymological Structure, Semantic Analysis and Usage of the Concept of M-k-n in the Qur'an

Ahmet Tekin

0000-0002-3402-2895 | ahmettekin@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Mardin, Türkiye

ROR ID: [0396cd675](https://orcid.org/0396cd675)

Abstract

Understanding the field of etymology is essential for determining a word's language of origin, identifying its root within that language, discovering its original meaning, tracing its development in terms of sound, form, meaning over time, and exploring the connections between its similar and opposite words. Furthermore, a thorough knowledge of morphology is crucial for comprehending the semantic implications of a word inside a sentence, encompassing both its formal structure and dictionary definition. Additionally, it is imperative to possess an understanding of the field of semantics in order to recognise the root meaning that underpins the word's meaning, analyse the mobility of meaning in the historical process in accordance with this root meaning, identify the primary meaning in the word and its derivatives, and ascertain the mobility of meaning, including contraction, expansion, and shift. Therefore, this investigation has examined the etymological, morphological, and semantic aspects of the root m-k-n, and it has provided examples of its general application in the poetry of the Jahiliya period, the Qur'an, and the hadiths. The root's meanings in sentences and in the dictionary have both been analysed. The root word's main meaning has been attempted to be clarified in this context.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Etymology, Morphology, Semantics, Qur'an, M-k-n

Citation:

Tekin, Ahmet. "Etymological Structure, Semantic Analysis and Usage of the Concept of M-k-n in the Qur'an M-k-n". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 727-741. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1470699>

Date of Submission	04.19.2024
Date of Acceptance	06.06.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Herhangi bir metnin etimolojik, morfolojik ve semantik yönünü bilmek o metni analiz etmede büyük bir önem arz etmektedir. Arapça karşılığı iştikak olan etimoloji, bir sözcüğün hangi dilden geldiğini, bu dildeki hangi köke dayandığını, ilk olarak nasıl bir anlam taşıdığını, zaman içerisinde ne gibi ses, biçim ve anlam değişiklikleri gösterdiğini inceleyen ilimdir.¹ Bir metinde okuduğumuz ya da duyduğumuz her kelimenin bir sözlük anlamı olduğu gibi bir de biçiminden (morf) kazanmış olduğu anlamı vardır. Bu biçimsel yapı bize kelimenin cümle içerisindeki anlamını tanımlamamız bakımından ipuçları vermektedir. Cümleye bu biçimsel yapının kazandırdığı anlama ise morfolojik anlam denir.² Arapça karşılığı sarf olan morfoloji, anlam bilimi (vad' ilmi) ile birlikte doğrudan etimoloji ile bağlantılıdır. Buna ilaveten etimoloji benzer ve karşıt sözcükler arasında kurulan ilişkilerin araştırılıp açıklanmasına da dayanmaktadır. Bu yapılırken yalnız sözcükler değil, onlardan yeni türetmelere yardımcı olan eklerden de yararlanır. Bir dildeki sözcüklerin köklerinin fonetik ve morfolojik farklılıkları ile bu köklerdeki anlam unsurlarının tespit edilmesi o dilin eskiliğinin belirlenmesinde önemli bir bilimsel çalışmadır. Bu çalışma sonucunda, aynı zamanda o dili konuşan milletin duygu ve düşünce yapısı da aydınlatılmış olur. Bununla birlikte, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan yeni sözcüklerin ve anlam gelişmelerinin de açıklığa kavuşturulması kolaylaşır.³

Sözcükler ve bunlara ait kuralların oluşturduğu bir değerler sistemi olan dil, toplumsal bir olgu olduğu için değişime maruz kalabilmektedir. Kuşaktan kuşağa farklı koşullar içinde gerçekleşen öğrenme süreci içinde toplumların sözcük dağarcıkları da değişir. Bazı sözcükler göndergenin yok olmasıyla kullanımdan çıkar, bazıları anlam kaymasına uğrar, söz varlığına yeni sesler eklenir. Dil serpilir, gelişir, zenginleşir. Bu değişimin nedenleri nüfus hareketleri, göçler, savaşlar ve devrimler gibi toplumu derinden etkileyen olaylar, ticari ilişkilerin gelişmesi, yeni siyasal koşullar, bilimsel ve teknik alandaki dönüşümler gibi dış etkenlerle açıklanabilir.⁴ Bu durum bütün dillerde olduğu gibi Arapça için de geçerlidir. Dolayısıyla Arapça kelimelerde de değişim söz konusudur. Bu bakımdan Arapçadaki herhangi bir cümlenin daha iyi anlaşılması için barındırdığı kelimelerin hem etimolojik hem de morfolojik açıdan analiz edilmesi ve anlam çerçevesinin net bir biçimde ortaya konulması gerekmektedir.⁵ Bu da hem sözcüğün anlamını oluşturan kök manaya inmekle, hem de onun bu kök anlamından hareketle tarihî süreçte anlam hareketliliğinin analizini yapmak, kelime ve türevlerinde esas manayı aramakla mümkün olabilmektedir.⁶ Dolayısıyla tarihî süreç içerisinde kelimedeki meydana gelen anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması gibi anlama ilişkin hareketliliği tespit etmek

¹ Tuncer Gülensoy, "Türkiye'de Etimolojik Sözlük ve Sözcük Etimolojisi Üzerine Yayımlanan Makalelere Dair Bir Bibliyografya Denemesi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 55 (2007/2), 35-36.

² Büşra Gürpınar-Muhammet Asutay, "Arap Dilinde Morfemler ve Cümlenin Anlamsal Yorumuna Etkileri", *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (Haziran 2020), 184.

³ Gülensoy, "Türkiye'de Etimolojik Sözlük ve Sözcük Etimolojisi Üzerine Yayımlanan Makalelere Dair Bir Bibliyografya Denemesi", 35.

⁴ Bahattin Sav, "Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/1 (Mart 2003), 148-149.

⁵ Ahmet Tekin-Mahmut Tekin, "Ç-v-y Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme", *Turkish Studies-Language and Literature* 18/3 (2023), 1999-2011.

⁶ Ahmet, Muhtar Ömer, *İlmu'd-delâle*. 'Alemlu'l-kutub, 1998, 20.

gerekmektedir. Büyük bir önem arz eden bu yöntem, Kur'an merkezli dil çalışmalarıyla başlamış olup anlam bilimi denilen semantik biliminin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.⁷ Bu yöntemle ele alınan kelimelerin temel anlamları belirtildikten sonra zaman içerisinde kazanılan yan anlam, anlamda genişleme, daralma ve başka kelimelerle anlam ilişkisi ortaya konmaktadır.⁸ Bu bakımdan çalışmamızın konusunu teşkil eden m-k-n kökü ve bu kökten türeyen kelimeler etimolojik ve morfolojik açılarından analiz edilmiş, Arap şiiri, Kur'an ve hadislerde genel kullanım durumu örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna ilaveten m-k-n kökünün sözlük anlamları araştırılmış ve bu kökün farklı bağlamlarda siyak ve sibaktan edindiği anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda kök sözcüğün esas anlamı açıklığa kavuşturulmaya gayret edilmiştir.

1. Etimolojik ve Morfolojik Açısından M-K-N Kökü ve Bu Kökün Sözlük Anlamları

M-k-n kökü, sarf ilminde fiillerin yapı kategorisini gösteren birçok bapta kullanılmaktadır. Örneğin مَكَّنَ-مَكَّنٌ olarak sülâsî mücerredin birinci babında "gizlendi" manasında kullanılmış olup masdarı "gizlenmek" manasındaki مَكَّنًا kalıbında gelmiştir.⁹ مَكَّنَ-مَكَّنٌ olarak sülâsî mücerredin dördüncü babında "keler veya çekirge yumurtladı, yumurtasını karnında topladı" manalarında kullanılıp masdarı "keler veya çekirgenin yumurtlaması ve yumurtasını karnında toplaması" manasındaki مَكَّنٌ ve مَكَّنٌ kalıplarında gelmektedir.¹⁰ مَكَّنٌ ve مَكَّنٌ kelimeleri "keler ve çekirge yumurtası" manasında da kullanılmıştır.¹¹ Aynı kökten olan مَكَّنٌ kelimesi ise "yumurtaları üzerinde oturan" keler için kullanılmıştır. Bunun tekili مَكَّنَةٌ şeklinde gelmektedir.¹² مَكَّنٌ-مَكَّنٌ olarak sülâsî mücerredin beşinci babından gelen fiilin masdarı مَكَّنًا ve مَكَّنًا şeklinde gelmekte olup "kuvvetli ve metin olmak, saygılı olmak, insanların katında saygın kişi olmak, kadri ve makamı yüce olmak, vakur olmak ve yüksek olmak" gibi manalarda kullanılmıştır.¹³ Bunun sıfatı müşebbehesi olan مَكَّنٌ kelimesi ise "itibarlı kimse" manasında kullanılmıştır.¹⁴

Bir harf ilaveli sülâsî mezidin if'âl babından m-k-n köklü مَكَّنَ fiili, "imkân ve kudret verdi, keler ve çekirge yumurtasını karnında topladı" anlamlarında kullanılmıştır.¹⁵ Bir harf ilaveli sülâsî mezidin tef'îl babından m-k-n köklü مَكَّنَ fiili ise "yetki verdi, iktidar sahibi kıldı ve bir şeyin yerleşip yayılmasını sağladı" gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁶ İki harf ilaveli sülâsî mezidin

⁷ Halil Akçay, "K-d-m (ك د م) Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme", *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2022), 224.

⁸ Mustafa Keskin, "Kur'an'da "hk" Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 434.

⁹ eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Um*, nşr. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 2/31.

¹⁰ el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî, (Kahire: Mektebetu'l-Hilâl, ts.), "mkn", 5/387; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, (Kahire: Dâru'l-hidâye, ts), "mkn", 36/187.

¹¹ İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1979), "mkn", 5/343; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, "mkn", 36/187.

¹² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Fârikî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), "mkn", 13/412.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "mkn", 13/413; İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyat-Hamid Abdulkadir-Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-vasîf*, (Kuveyt: Dâru'd-De'ave, ts.), "mkn" 2/881.

¹⁴ Mahmud b. Abdîrrahîm Sâfi, *el-Cedvel fi'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beirut: Muessesetu'l-îmân, 1418), 13/12.

¹⁵ Sâhib b. 'Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, (yrs. Ts.), "mkn" 2/56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "mkn", 13/412.

¹⁶ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf*, "mkn" 2/881.

tefe'ul babından m-k-n köklü تَمَكَّنَ fiili ise birlikte kullanıldığı cer harflerine göre “kuvvetlendi, yerleşti, yer edindi, yapabildi, edebildi, mümkün kıldı, yerleştirdi, bir adamı bir şeye muktedir kıldı ve teslimi nefis etti/kendini teslim etti, vakar ve temkin sahibi oldu, bir yerde karar verip oturdu, muktedir oldu, gücü yetti, imkân buldu, olanak sağladı, insanlar katında saygın oldu, makam ve mevki sahibi oldu, şanı yüce oldu ve bir şeyde karar kıldı” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁷ İki harf ilaveli sülâsî mezidin tefe'ul babından m-k-n köklü تَمَكَّنَ fiilinin ism-i faili olan مُتَمَكِّنٌ kelimesi Arap gramerinde murab sözcükler için kullanılmaktadır.¹⁸ Üç harf ilaveli sülâsî mezidin istif'âl babından m-k-n köklü اسْتَمَكَّنَ fiili ise “nesneyi yapabildi ve gücü yetti” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁹

M-k-n kökünden الْمَكُونُ kelimesi ise الصَّبَبَةُ الْمَكُونُ ifadesinde görüldüğü gibi yumurtasını karnında toplayan keler ve çekirge demektir.²⁰ M-k-n köklü مَكْنَانٌ kelimesi hindiba bitkisine benzer bir bitki ismidir. Müfredî مَكْنَانَةٌ olan bu sözcüğün ilkbaharda yeşeren bir bakla türü olduğu da söylenmektedir.²¹ Aynı kökten مَكْنَةٌ sözcüğü ise güç ve kuvvet manasındadır.²²

2. M-k-n Kökünün Eş-Yakın ve Karşıt Anlamlıları

Kelimenin anlamı içinde bulunduğu bağlama göre değişmektedir. Dolayısıyla sözcük bağlamına göre birçok kelimeyle muradif ya da yakın anlam durumuna sahip iken aynı şekilde birçok kelimeyle de karşıt anlam ilişkisi içerisinde de olabilmektedir.²³ Bu husus bütün sözcüklerde olduğu gibi m-k-n kökü için de söz konusudur.

2.1. Eş ve Yakın Anlamlıları

Sarf ilminde birçok bapta kullanılan m-k-n kökünden türeyen sözcükler birçok manada kullanılmaktadır. Dolayısıyla bunların eş ve yakın anlamları olmaktadır. Örneğin اِخْتَفَى kelimesi sülâsî mücerredin birinci babında “gizlendi” manasında kullanılan مَكَّنَ kelimesinin yakın anlamlısıdır.²⁴ عَظَمَ fiili ise sülâsî mücerredin beşinci babında “yüceldi” manasında kullanılan مَكَّنَ kelimesinin yakın anlamlısıdır.²⁵ Buna ilaveten جَمَعَ sözcüğü, sülâsî mücerredin dördüncü babında “keler veya çekirge yumurtasını karnında topladı” manasındaki مَكَّنَ kelimesinin yakın anlamlısıdır.²⁶ بَيَّضَ “yumurta” lafzı, keler veya çekirge yumurtası” manasındaki مَكَّنَ kelimesinin yakın anlamlısıdır.²⁷ Sülâsî mücerredin beşinci babından gelen ve “kuvvetli ve metin olmak,

¹⁷ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasıt*, “mkn” 2/881.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “mkn”, 13/413.

¹⁹ İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basrî, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987), 2/983; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “mkn”, 13/414.

²⁰ Ezherrî, *Tehzibu'l-luga*, “mkn”, 8/186; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “mkn”, 13/412.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “mkn”, 13/414.

²² ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “mkn”, 36/187.

²³ İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 2009), 19.

²⁴ eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Um*, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 2/31.

²⁵ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasıt*, “mkn” 2/881.

²⁶ el-Ferâhidî, *el-Ayn*, “mkn”, 5/387; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “mkn”, 36/187.

²⁷ İbn Fâris, Ebû'l-Hasan Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), “mkn”, 5/343; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “mkn”, 36/187; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “mkn”, 13/412.

saygılı olmak, insanların katında saygın kişi olmak, kadri ve makamı yüce olmak, vakur olmak ve yüksek olmak” gibi manalarda kullanılan مَكْنُ kelimesi قَوِي “kuvvetli oldu” lafzının eş anlamlıdır.²⁸

مَكْنَةُ kelimesinin yakın anlamlısı aç, bakım, bölge, kanton, kat, kaza, kıt, köşe, köy, su, taraf, vecih, yaka, yan, yer, yön, yöre, yüz, bucak ve nahiyе manasındaki نَاحِيَةٌ sözcüğüdür.²⁹ عَزِيْرٌ ve مُخْتَرَمٌ “saygın kişi” kelimeleri de bunun sıfat-ı müşebbehesi olan مَكِيْنٌ “itibarlı kimse” kelimesinin eş anlamlısıdır.³⁰ الأَعْنُسُ “kuş yuvası” kelimesi ise المَكْنُ kelimesinin eş anlamlısıdır.³¹ Bununla birlikte جَمَعَ sözcüğü, “imkân ve kudret verdi” dışında bir de “keler ve çekirge yumurtasını karnında topladı” şeklinde ikinci bir manaya sahip olan m-k-n köklü أَمَكَنَ fiilinin yakın anlamlısıdır.³² İki harf ilaveli sülâsî mezidin tefe'ul babından m-k-n köklü تَمَكَّنَ fiili ise تَمَكَّنَ عِنْدَ النَّاسِ ifadesinde olduğu gibi عِنْدَ kelimesiyle kullanıldığında علا شَأْنَهُ “şanı yüce oldu” fiilinin ve تَمَكَّنَ مِنْ من ifadesinde olduğu gibi تَمَكَّنَ مِنْ الشَّيْءِ ifadesiyle birlikte kullanıldığında قَدَرَ عَلَيْهِ “yapabildi ve edebildi” fiillerinin yakın anlamlısıdır.³³ مُعْرَبٌ kelimesi, تَمَكَّنَ fiilinin ism-i faili olan مُتَمَكِّنٌ kelimesinin yakın anlamlısı olarak kabul edilmiştir.³⁴ Bunun dışında تَمَكَّنَ ve اسْتَمَكَّنَ fiilleri مِنْ الشَّيْءِ ifadesiyle kullanıldıklarında ظَفِرَ و اسْتَطَاعَ sözcükleriyle anlamdaş olurlar.³⁵

M-k-n kökünden الْمَكُونُ kelimesi ise الصَّبْبَةُ الْمَكُونُ “yumurtasını karnında toplayan keler ve çekirge” ifadesinde kullanılan الصَّبْبَةُ kelimesinin eş anlamlısıdır.³⁶ Aynı kökten مَكْنَةٌ sözcüğü ise قُوَّةٌ “güç ve kuvvet” anlamdaşdır.³⁷

2.2. Karşıt Anlamlıları

تَكْتَفَى ve ظَهَرَ sözcükleri “gizlendi” manasında kullanılmış olup masdarı “gizlenmek” manasındaki مَكْنُ kalıbında gelen مَكْنُ kelimesinin karşıt anlamlısıdır.³⁸ مُعْرَبٌ sözcüğü de مُعْرَبٌ kelimesinin, muradifi olan مُتَمَكِّنٌ kelimesinin karşıt anlamlısı kabul edilmiştir.³⁹ صَغُرَ kelimesi, “yüceldi” manasında kullanılan مَكْنُ kelimesinin karşıt anlamlısıdır.⁴⁰ عَزِيْرٌ ve مُخْتَرَمٌ “saygın kişi” kelimelerinin muradifi olan مَكِيْنٌ “itibarlı kimse” kelimesinin karşıt anlamlıları رَذِيْلٌ ve خَقِيْرٌ sözcükleridir.⁴¹ Bunun dışında مِنْ الشَّيْءِ ifadesiyle birlikte kullanılan تَمَكَّنَ ve اسْتَمَكَّنَ fiillerinin eş anlamlıları ظَفِرَ و اسْتَطَاعَ sözcükleri iken karşıt anlamlıları عَجَزَ و فَتَسَلَّ gibi sözcüklerdir.⁴²

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “mkn”, 13/413; İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyat-Hamid Abdulkadir-Muhammed en-Neccâr, *el-Mu‘cemu'l-vasîf*, (Kuveyt: Dâru'd-Da‘ve, ts.), “mkn” 2/881.

²⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, “mkn”, 10/161.

³⁰ Mahmud b. Abdîrrahîm Sâfi, *el-Cedvel fi İrâbi'l-Kur‘âni'l-Kerîm*, (Beirut: Muessesetu'l-İmân, 1418), 13/12.

³¹ Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, (yrs. Ts.), “mkn” 2/56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “mkn”, 13/412.

³² Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, “mkn” 2/56.

³³ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemu'l-vasîf*, “mkn” 2/881.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “mkn”, 13/413.

³⁵ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Ba‘lebekkî, (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 2/983; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “mkn”, 13/414.

³⁶ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, “mkn”, 8/186; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “mkn”, 13/412.

³⁷ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “mkn”, 36/187.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “zhr”, 4/524.

³⁹ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemu'l-vasîf*, “bny” 1/72.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “sğr”, 4/458.

⁴¹ Mahmud b. Abdîrrahîm Sâfi, *el-Cedvel fi İrâbi'l-Kur‘âni'l-Kerîm*, (Beirut: Muessesetu'l-İmân, 1418), 13/12.

⁴² İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Ba‘lebekkî, (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 2/983; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “mkn”, 13/414; el-Fÿrûzâbâdî, Mecdudîd Muhammed b. Ya‘kub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Thk: Komisyon, Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2005, “fşg”, 1042.

3. Câhiliye Şiirinde M-k-n Kavramının Kullanılışı

Cahiliye dönemi şairlerinden Find ez-Zimmânî (ö. 573), aşağıdaki beyitlerinde geçen m-k-n köklü إِمكَانٌ kelimesini “güç ve kuvvet” manasında kullanmıştır: [el-Hezec]

وَفِي الطَّاعَةِ لِلجَاهِلِ عِنْدَ الحُرِّ عَصِيَانٌ..... فلما أُبِي الصُّلْحُ وَفِي ذَلِكَ جِنْدَانُ

شَدَدْنَا شِدَّةَ اللَّيْثِ غَدَاً وَاللَّيْثُ غَضْبَانٌ..... بِضَرْبٍ فِيهِ تَأْتِيمٌ وَتَفْجِيعٌ وَارِنَانُ

وَقَدْ أَدَهْتُ بَعْضَ القَوْمِ إِذْ فِي التَّبْعِي إِدْهَانُ..... وَقَدْ حَلَّ بِحُلِّ الحَيِّ بَعْدَ التَّبْعِي إِمكَانُ

“Özgür insanlar nezdinde cahile itaat etmeye isyan vardır. Sulh reddedildiğinde ki bunda da başarısızlık vardır.

Öğlen vakti öfkelenmiş aslanın gücüyle güçlendik. Bazı insanları yatıştırıyorum.

Zira haksızlıkta yatıştırma vardır. Bütün mahallede haksızlıktan sonra güç ve kuvvet oluştu.”⁴³

Görüldüğü gibi Find ez-Zimmânî, bu beytinde m-k-n kökünden güç ve kuvvet manasındaki إِمكَانٌ kelimesini kullanmıştır. Şair, bu beyitleri Besûs Savaşı sırasında irad etmiştir.⁴⁴

Cahiliye devrinin tanınmış Arap şairlerinden biri olan Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb Temîmî (ö. 620) aşağıdaki beytinde m-k-n köklü تُمكِنٌ kelimesine yer vermiştir: [el-Kâmil]

لَحَقْتُ بِأَرْضِ المُنكِرِينَ ولم..... تُمكِنٌ لِحَاجَةِ عَاشِقِي طَلَبَا

“(O kadın), hoş olmayan kimselerin toprağına ulaştı ve onu arzulayan aşığın ihtiyacına imkân vermedi.”⁴⁵

Bu beytinde kendisini terk edip aşkına karşılık vermeyen sevgilisinden yakınan Evs b. Hacer, m-k-n köklü تُمكِنٌ kelimesini “imkân vermek” manasında kullanmıştır.

Cahiliye devri şairlerinden Teebbeta Şerran (ö. 540) ise aşağıdaki beyitlerinde geçen m-k-n köklü أَمكِنْتُ kelimesine yer vermiştir. Teebbeta Şerran, bu kelimeyi “yerleştirmek/geçirmek” manasında kullanmıştır: [et-Tavîl]

سَكَتِي أَرَاهَا المَوْتَ لَا دَرَّ دَرُّهَا إِذَا أَمكِنْتُ أَنِيَانَهَا وَالتَّرَانِيَا

“Ben o, Allah'ın cezasını dişlerini ve pençelerini yerleştirdiğinde/geçirdiğinde onu ölüm olarak görür gibiyim.”⁴⁶

⁴³ Find ez-Zimmânî, Şi'ru Find ez-Zimmânî, thk. Hâtim ed-Dâmin, Mecelletu'l-Mecme'i'l-'İlmî el-'Irâkî, sayı 37, c. 4, 1986, ss. 26.

⁴⁴ Besus savaşı, Besûs adındaki yaşlı kadına ait dişi bir devenin Tağlibli bir reis tarafından yaralanması sebebiyle Bekir b. Vâil ile Tağlib b. Bekir kabileleri arasında ortaya çıkmıştır. Besûs Savaşı sırasında Bekir b. Vâil, Find ez-Zimmânî'den yardım talebinde bulunmuştur. Find ez-Zimmânî, bu talebe olumlu cevap verip kabilesinden birçok kişiyle yardımı gitmiştir. Besûs Savaşı Belli aralıklarla kırk yıl devam etmiş ve Hîre Kralı III. Münzir'in müdahalesiyle sona ermiştir. Bkz. Cevâd 'Alî, el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm, (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001), 10/13; Kadri Yıldırım, “Eyyâmü'l-'Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme”, Marife Dini Araştırmalar Dergisi 8/2 (Ekim 2008), 129.

⁴⁵ İbn Hacer, Evs, Divânü Evs b. Hacer, Thk. Muhammed Yûsuf Necm, (Beyrut: Dâru Sadr, 1979), 1.

⁴⁶ Divânü Teebbete Şerren ve ahhbâruhu, thk. Ali Zülfikâr Şakir. Beyrut: Dâru'l-'Çarbi'l-İslâmî, 1404/1984, 239.

4. Kur'an'da M-k-n Kavramının Kullanılışı

M-k-n kökü, farklı formlarıyla Kur'an'da 18 defa geçmektedir.⁴⁷ Bu kavram dört yerde isim on dört yerde de fiil formundadır. Ancak En'âm Sûresinin *قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَايِلٌ فَسَوْفَ يُنْفَخُ الظَّالِمُونَ* *De ki: “Ey kavimim! Elinizden gelen ne varsa yapın! Ben de yapacağımı! İleride göreceksiniz, güzel akıbet kimin olacak. Şu muhakkak ki zalimler iflâh olmaz.”*⁴⁸ ayetinde geçen *مَكَانَتِكُمْ* sözcüğü hakkında iki ihtimal söz konusu olmuştur. Dilciler, bu sözcüğün başındaki “mîm” harfinin asıl harf olması halinde m-k-n köklü “güç ve kuvvet” manasında kullanılacağını, zaid harf olması durumunda ise k-v-n kökünden ism-i mekan olacağını söylemişlerdir.⁴⁹ Birinci ihtimale göre hareket edilirse m-k-n kökünün, Kur'an'da 18 ayette olmak üzere toplam 19 defa geçtiği söylenebilir. İkinci ihtimalin dikkate alınması durumunda ise ilk verilen istatistik söz konusu olmaktadır. Ancak görüldüğü gibi Diyanet Vakfının mealinde de birinci ihtimal esas alınmış ve kelime “elden gelen ne varsa” yani güç ve kuvvet manasında kullanılmıştır.

Fiillerin bir tanesi bir harf ilaveli sülûsî mezidin if'âl babından olan “imkân ve kudret vermek” manasındaki *أَمْكَنَ* olup bir yerde kullanılmıştır.⁵⁰ Diğer bir tanesi *يُمْكِنُ مَكَّنَ* vezninde bir harf ilaveli sülûsî mezidin tef'îl babından muhtelif şahıs çekimlerinde mazi ve muzari kullanılmış olup “bir yere yerleştirmek, bir şeyin yerleşip yayılmasını sağlamak, güç, yetki, imkân ve iktidar vermek” anlamlarında her iki fiil kalıbıyla geçmektedir.⁵¹ İsim olarak ise dört yerde “yüksek makam sahibi olan kimse, sağlam bir yer ve itibarlı kimse” manasında kullanılan *مَكِينٍ* kelimesi geçmektedir.⁵² Bu anlam gruplarından her biri için birkaç örneği incelemek yeterli olacaktır.

4.1. İmkân Vermek

Bu anlamda m-k-n köklü kelimelerden biri Kur'an'da Enfâl Sûresi 71. ayette *أَمْكَنَ* sigasında geçmektedir: *وَإِنْ يُرِيدُوا حِيَابَتَكَ فَقَدْ خَالُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* *“Eğer sana hainlik etmek isterlerse (üzülme, çünkü) daha önce Allah'a da hainlik etmişlerdi de Allah da onları elinize düşürerek size imkân verdi. Allah bilendir, hikmet sahibidir.”* Bu ve ondan önceki birkaç ayet Bedir Savaşında esir alınan düşman savaşçılarıyla ilgilidir. Nitekim Bedir Savaşı'nda yetmiş kadar düşman savaşçısı esir alınmıştı. Bunlar İslâm'ın düşmanı ve onun mensuplarını yok etmeyi amaç edinmiş kimselerdi. Bunlar arasında Peygamberimizin, amcası Abbas ve Ebü'l-Buhtürî gibi bazı isimler de vardı. Peygamberimiz amcası Abbas ve Ebü'l-Buhtürî gibi bazı isimleri sayarak bunların kerhen Bedir'e getirildiklerini bildirmiş ve öldürülmelerini istemişti. Hz. Peygamber ve Sahabe arasındaki istişareler neticesinde bunların bir daha Müslümanlar aleyhine hareket etmeyeceklerine dair söz alınması kaydıyla fidye karşılığı serbest bırakılması kararlaştırılmıştı. Bunlar arasından erdemli kişilerin sözlerini tutma ihtimali yüksek olduğu için bu yöntemin bir faydası vardı. Buna

⁴⁷ el-Ezherî, Tehzîbu'l-luga, “mkn”, 10/162; Muhammed Zeki Muhammed Hıdr, Mu'cemu kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, (Yrs: 2012), 205; Ahmet Muhtar Ömer, el-Mu'cemu'l-mevsû'î li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim ve kırâatuh, (Riyad: 1423), 1219.

⁴⁸ En'âm, 6/135.

⁴⁹ Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuh, (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Yemâme, 1415), 3/232; 4/415;8/293.

⁵⁰ Bu yer için bkz. Enfâl, 8/71.

⁵¹ Bu yerler için bkz. En'âm, 6/6; A'râf, 7/10; Yûsuf, 12/21; Yûsuf, 12/56; Kehf, 18/84; Kehf, 18/95; Hac, 22/41; Nûr, 24/55; Kasas, 28/6; Kasas, 28/57; Ahkâf, 46/26.

⁵² Bu yerler için bkz. Yûsuf, 12/54; Mû'minun, 23/13; Müselât, 77/21; Tekvîr, 81/20.

karşın bir kısmının sözünden cayması ve eskisi gibi Müslümanlar aleyhine mücadele vermesi ihtimali yok değildi. Gerçekleşmediği halde böyle bir ihtimal var diye ele geçen esirleri öldürmek, İslam'a ve Müslümanlara yakışmazdı. Zira ihtimale dayanılarak insan hakları çiğnenemez. Yaşama hakkı bunların başında gelir. Yüce Allah, bu ayette şu mesajı vermektedir: Hıyanet ihtimali gerçekleşirse hainler er geç yine yakalanır ve hak ettikleri cezayı görürler. Çünkü bunlar daha önce Allah'a da hainlik etmişlerdi de Allah onlara karşı Hz. Peygambere Bedir Savaşında imkân ve kudret vermişti.⁵³ Ayetteki *أَمْ كُنْتُمْ فِي الْأَرْضِ مَدْرَارًا* ve *وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَاهْلَاكْتُمْ بِنُؤْيُوبِهِمْ قَبْلِهِمْ مِنْ قُرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِزْرَارًا* ve *وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَاهْلَاكْتُمْ بِنُؤْيُوبِهِمْ قَبْلِهِمْ مِنْ قُرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِزْرَارًا* “Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz onca imkânı kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmur indirip (evlerinin) altlarından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik. Biz onları günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller meydana getirdik.” ayetinde geçen *مَكَّنَّا* ve *تُمَكِّنْ* sözcüklerinde olduğu gibi “imkân vermek” manasında kullanılmıştır.⁵⁴ Ayrıca Hac Sûresinin *الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ الْأَقْصَىٰ وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ الْأَقْصَىٰ وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ الْأَقْصَىٰ وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ الْأَقْصَىٰ* “Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde imkân ve iktidar versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır.”⁵⁵ ayetinde geçen *مَكَّنَّا* sözcüğü de “imkân vermek” manasında kullanılmıştır.⁵⁶ Bununla birlikte Kehf Sûresinin *وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ الْأَقْصَىٰ وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ الْأَقْصَىٰ* “Zülkarneyn, "Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır. Şimdi siz bana gücünüzle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir engel yapayım" dedi.”⁵⁷ ayetinde geçen m-k-n köklü *مَكَّنِي* kelimesi de bu manada “imkân vermek” kullanılmıştır.⁵⁸

4.2. Bir Yere Yerleştirmek

A'râf Suresinin *وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ* “Doğrusu sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!”⁵⁹ ayetinde geçen m-k-n köklü *مَكَّنَّا* kelimesi “yeryüzüne yerleştirmek” manasında kullanılmıştır.⁶⁰ Yusuf Sûresinin *وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّجِدَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الَّذِي كَفَرَ بِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ الْغَايِبِ* “Mısır'da onu satın alan adam karısına dedi ki: «Ona değer ver ve güzel bak! Umulur ki bize faydası olur. Veya onu evlât ediniriz.» İşte böylece (Mısır'da adaletle hükmetmesi) ve kendisine (rüyadaki) olayların yorumunu öğretmemiz için Yusuf'u o yere yerleştirdik. Allah, emrini yerine getirmeye kadirdir. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler.”⁶¹ ayetinde geçen m-k-n köklü *مَكَّنَّا* kelimesi de bu manada “bir yere yerleştirmek” kullanılmıştır.⁶² Kasas Sûresinin *وَتَمَكِّنْ*

⁵³ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), XIV, 75-77; Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *et-Tefsîrû'l-Basîf*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd., (Riyad: 1430), X, 262-263; *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıncı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Enfâl 8/71.

⁵⁴ Zemaşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vucûhî't-Te'vîl, (Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût, 1407), II, 6.

⁵⁵ Hac, 22/41.

⁵⁶ Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basîf*, VIII, 18.

⁵⁷ Kehf, 18/95.

⁵⁸ Zemaşerî, el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vucûhî't-Te'vîl, II, 747.

⁵⁹ A'râf, 7/10

⁶⁰ Zemaşerî, el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vucûhî't-Te'vîl, II, 89.

⁶¹ Yûsuf, 12/21.

⁶² Zemaşerî, el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vucûhî't-Te'vîl, II, 483.

لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُلُودَهُمَا مِثْلَهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ
Hâmân'a ve ordularına, sakındıkları şeyi onların eliyle başlarına getirip göstermek (istiyorduk)."⁶³ ve
وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ تَتَخَطَّفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبَّى إِلَيْهِ تَمْرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا
يَعْلَمُونَ "Seninle beraber doğru yolu izlersek yurdumuzdan sökülüp atılırız" diyorlar. Peki biz onları
dokunulmaz, güvenli, katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin içinde toplandığı bir yere
yerleştirmedik mi? Fakat çoğu bunun şuurunda değildir."⁶⁴ ayetlerinde geçen m-k-n köklü نُمَكِّنْ
kelimesi de bu manada "bir yere yerleştirmek" kullanılmıştır.⁶⁵

4.3. Yetki Vermek

وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ
"Böylece Yûsuf'a orada dilediği gibi hareket etme üzere ülke içinde yetki verdik. Biz dilediğimiz kimseye
rahmetimizi erİştiririz. Güzel davrananların mükâfatını zayı etmeyiz."⁶⁶ ayetinde geçen m-k-n köklü
مَكَّنَّا kelimesi "yetki vermek" manasında kullanılmıştır.⁶⁷

4.4. İktidar Sahibi Kılmak

Kehf Suresinin اِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا
kıldık, ona (muhtaç olduğu) her şey için bir yol öğrettik."⁶⁸ ayetinde geçen m-k-n köklü مَكَّنَّا kelimesi
"iktidar sahibi kılmak" manasında kullanılmıştır. Nitekim Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn
Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) de bu kelimeye aynı manada
kullanmıştır.⁶⁹

4.5. Bir Şeyin Yerleşip Yayılmasını Sağmak

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْنَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ
لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
"Allah, içinizden iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki,
kendilerinden öncelilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek, onlar için
hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını
güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler.
Bütün bunlardan sonra kim inkâra saparsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır."⁷⁰ ayetinde
geçen m-k-n köklü يُمَكِّنَنَّ kelimesi müfessirler tarafından "yerleşip yayılmasını sağlamak"
manasında kullanılmıştır. Nitekim Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö.
468/1076), et-Tefsîrü'l-Basîf adlı eserinde bu kelimeyi "yerleşip yayılmasını sağlamak" şeklinde
yorumlamıştır.⁷¹

⁶³ Kasas, 28/6.

⁶⁴ Kasas, 28/57.

⁶⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf An Hakâiki Çavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl, II, 6.

⁶⁶ Yûsuf, 12/56.

⁶⁷ er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, et-Tefsîru'l-Kebîr, (Tah. İbrâhîm Şemsuddîn-Ahmed Şemsuddîn), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1420, IVIII, 435.

⁶⁸ Kehf, 18/84.

⁶⁹ Bkz. Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, XXI, 495.

⁷⁰ Nûr, 24/55.

⁷¹ Vâhidî, et-Tefsîrü'l-Basîf, XVI, 345.

ذالك قال : فأتته فتعرضت له فلم يلتفت إليها فأمكنك نفسها من راع كان يأوي غنمه إلى أصل صومعة جريح فحملت فولدت غلاما فقالوا : ممن ؟ قالت : من جريح فأتته فاستنزلوه فشتموه وضربوه وهدموا صومعته فقال : ما شأنكم ؟ قالوا : إنك زنيت بهذه البغي فولدت غلاما فقال : وأين هو ؟ قالوا : هو هذا قال : فقام فصلى ودعا ، ثم انصرف إلى الغلام فطعنه بإصبعه فقال : بالله يا غلام من أبوك ؟ فقال : أنا ابن الراعي فوثبوا إلى جريح فجعلوا يقبلونه، وقالوا : نبني صومعتك من ذهب قال : لا حاجة لي في ذلك ابوها من طين كما كانت

“Benî İsrâîl’den Cüreyc el-‘Abid adında biri mabedinde ibadet ederken bir kadın onu yoldan çıkarmak amacıyla gelir ve kendini ona arz eder/kendisiyle birlikte olma fırsat ve imkânını verir fakat Cüreyc bu teklifi reddeder. Bunun üzerine kadın, mabedin yanında koyun gütmekte olan bir çobana kendini ona arz eder/kendisiyle birlikte olma fırsat ve imkânını verir ve ondan hamile kalarak bir oğlan doğurur; bu kadın gittiği her yerde çocuğun babasının Cüreyc olduğunu söyler. Halk zâhid olarak tanıdığı Cüreyc’le ilgili haberi duyunca ona hakaret ederek mabedini yıkar. Bu iftira üzerine Cüreyc abdest alıp namaz kıldıktan sonra çocuğa, “Baban kim?” diye sorar; çocuk da “Çobandır” cevabını verir. Bunun üzerine oradakiler Cüreyc’in elini öper ve ona altından bir mabed yapmayı teklif ederler. Ancak Cüreyc bunu kabul etmeyerek mabedin aslına uygun çamurdan yapılmasını ister.”⁸¹

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Cüreyc’e musallat olan fahişe bir kadından bahsederken m-k-n köklü أمكنت kelimesini “arz etmek, imkân ve fırsat vermek” manasında kullanılmıştır.

M-k-n köklü kelimelerden birinin içinde yer aldığı diğer bir hadis de Hz. Peygamberin şu hadisidir: أَقْرُوا الطَّيْرَ عَلَى مَكَانِهَا “Kuşları yumurtalarının üzerinden kaldırmayınız!” hadisteki مَكَانِهَا kelimesi yumurta manasındaki مَكَانِ kelimesinin çoğuludur.⁸² Rivayete göre Araplar yolculuğa çıkacakları vakit yolları üzerinde yer alan yuvasındaki bir kuşu kaldırır ve kuşun izleyeceği güzergâha göre o yolculuğun hayır mı şer mi olduğu yönünde fikir edinirdi. Kuş sağ tarafa uçarsa yolculuğun hayırlı olacağı ümit edilir, sol tarafa uçarsa şerli bir yolculuk olduğu düşünülür ve buna göre karar verilir. Ancak Hz. Peygamber, bu uygulamanın Cahiliye döneminden kalma bir uygulama olduğunu ve Müslümanların bu yanlış teamülden uzak durmaları yönünde ikazda bulunmuştur.⁸³

Sonuç

Araştırmacının bir metni sağlıklı bir biçimde anlaması için metnin içinde yer alan sözcükleri etimolojik, morfolojik ve semantik açıdan bilmesi gerekmektedir. Bahse konu metnin kutsal alana ait olması durumunda içinde yer alan sözcüklerin bu açılardan analiz edilmesinin önemi daha da artmaktadır. Dolayısıyla Kur’an kavramlarından olan m-k-n kökü türevleriyle birlikte bu açılardan ele alınmıştır. Kökün daha iyi anlaşılabilmesi için Arap dilinin önemli sözlükleri esas alınarak anlamı tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna ilaveten sözcüğün Cahiliye Dönemi

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Thk. Şu‘ayb el-Arnaût vd.. (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1416/1995-1421/2001), 13/434, (No. 8071).

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/434, (No. 27139).

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/381, (No. 27680); İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “mkn”, 13/412.

şairlerindeki örnekleri incelenmiş, Kur'an ve hadislerdeki kullanımları tahlil edilmiştir. Kur'an'da isim ve fiil formunda farklı kalıplarda on sekiz yerde m-k-n köklü kelimelerin olduğu tespit edilmiştir.

Cahiliye Dönemi şairlerinde esas manası olan “güç, kuvvet, yerleştirmek, imkân ve fırsat vermek” gibi anlamlarda kullanılan bu kelimenin sonraki dönemlerde tedricen anlam genişlemesine uğradığı ortaya çıkmıştır. Buna ilaveten sözcüğün temel anlamının yanında izafi anlamlar da kazandığı ve temel anlamın, sözcüğün bütün izafi kullanımlarında var olduğu sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla bu sözcük, ilk başlarda temel manasında “gizlenmek, güç, kuvvet, yerleştirmek, imkân ve fırsat vermek” gibi anlamları ifade ederken sonraki dönemlerde içinde bulunduğu bağlama göre “bir yere yerleştirmek, yetki vermek, iktidar sahibi kılmak, bir şeyin yerleşip yayılmasını sağlamak, yüksek makam sahibi olan kimse, sağlam bir yer ve itibarlı kimse” gibi farklı anlamlar da ifade etmektedir. Siyak ve sibakın tali anlamların oluşmasında etkili olduğu kadar kökün farklı kalıplarda gelmesi de ona kök anlama ek yeni anlamların yüklenmesini sağlamıştır. Sonuç olarak m-k-n kökünün Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında bu husus net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca m-k-n kökü ve türevleriyle yakın ve karşıt anlam ilişkisinde olan sözcükler de tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kökünün yakın anlamlısının اِخْتَفَى sözcüğü ve zıt anlamlısının da ظَهَرَ ve تَكْتَفَى sözcükleri olduğu ortaya çıkmıştır.

M-k-n kökünün türevlerinden olan ve keler veya çekirge yumurtası manasındaki مَكْنُ kelimesinin yakın anlamlısının بَيْضُ “yumurta” lafzı olduğu tespit edilmiştir. Buna ilaveten مَكَانَةٌ kelimesinin yakın anlamlısının; açığı, bakımı, bölge, kamun, kanton, kat, kaza, kıt, köşe, köy, su, taraf, vecih, yaka, yan, yer, yön, yöre, yüz, bucak ve nahiye manasındaki نَاحِيَةٌ sözcüğü olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca مَكِينٌ “itibarlı kimse” kelimesinin eş anlamlısının عَزِيزٌ ve مُخْتَرَمٌ “saygın kişi” kelimeleri olduğu ve العُنُقُ “kuş yuvası” kelimesinin de المَكِينُ kelimesinin eş anlamlısı olduğu tespit edilmiştir. M-k-n kökünün türevlerinden olan تَمَكَّنَ fiilinin ism-i faili olan مَتَمَكَّنُ kelimesinin de مُعَرَّبٌ kelimesinin eş anlamlısı olarak kabul edilmiştir. Bunun dışında تَمَكَّنَ ve اسْتَمَكَّنَ fiillerinin اِسْتَطَاعَ ve اِسْتَطَاعَ sözcükleriyle anlamdaş oldukları sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte bu kökün ve türevlerinin beraberinde kullanıldığı cer harfleriyle birlikte تَمَكَّنَ “şanı yüce oldu” fiilinin ve تَمَكَّنَ مِنْ الشَّيْءِ örneğinde olduğu gibi تَمَكَّنَ مِنْ الشَّيْءِ ifadesiyle birlikte kullanıldığında قَدْرٌ عَلَيْهِ “yapabildi ve edebildi” ظَفَرَ ve اِسْتَطَاعَ sözcükleriyle başka manalar da elde ettiği görülmüştür. Ayrıca ظَهَرَ ve تَكْتَفَى sözcüklerinin “gizlendi” manasındaki مَكْنُ kelimesinin karşıtı, مَبْنِيٌّ sözcüğünün مُعَرَّبٌ kelimesinin muradifi olan مَتَمَكَّنُ kelimesinin karşıt anlamlısı kabul edilmiştir. Ayrıca صَعُرَ kelimesinin “yüceldi” manasında kullanılan مَكْنُ kelimesiyle عَزِيزٌ ve مُخْتَرَمٌ “saygın kişi” kelimelerinin muradifi olan مَكِينٌ “itibarlı kimse” kelimesinin karşıt anlamlısının رَزِيلٌ ve حَقِيرٌ sözcükleridir. Bunun dışında تَمَكَّنَ مِنْ الشَّيْءِ ifadesiyle birlikte kullanılan تَمَكَّنَ ve اسْتَمَكَّنَ fiillerinin karşıt anlamlılarının عَجَزَ ve فَتَلَّ gibi sözcükler olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî. *el-Müsned*, Thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1416/1995-1421/2001.
- Ahmet Muhtar Ömer. *el-Mu'cemu'l-mevsû'î li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve kırâatuh*. Riyad: 1423.
- Akçay, Halil. "K-d-m Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme". *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2022), 220-243.
- 'Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'İved Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *el-'Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî. Kahire: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Find ez-Zimmânî, Şî'ru Find ez-Zimmânî. thk. Hâtîm ed-Dâmin, *Mecelletu'l-mecme'i'l-'ilmî el-'İrâkî*, sayı 37, c. 4, 1986, 1-26.
- el-Fîyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. Thk: Komisyon, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Gülensoy, Tuncer. "Türkiye'de etimolojik sözlük ve sözcük etimolojisi üzerine yayımlanan makalelere dair bir bibliyografya denemesi", *Türk Dili Araştırmaları Yılığ-Belleten*, 55 (2007/2), 35-66.
- Gürpınar, Büşra-Asutay, Muhammed. "Arap dilinde morfepler ve cümlelerin anlamsal yorumuna etkileri". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (Haziran 2020), 183-195. <https://doi.org/10.46595/jad.721824>.
- İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, Beyrut: Dâru'l-'İlm, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1979.
- İbn Hacer, Evs. *Divânu Evs b. Hacer*, Thk. Muhammed Yûsuf Necm, Beyrut: Dâru Sadir, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Fârikî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyat-Hamid Abdulkadir-Muhammed en-Neccâr. *el-Mu'cemu'l-vasit*. Kuveyt: Dâru'd-Da've, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-kalem, 2009.
- Keskin, Mustafa. "Kur'an'da "hkm" kökünden türeyen kelimelerin semantik tahlili". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 431-462.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Mahmud b. Abderrâhîm Sâfî. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Muessesetu'l-îmân, 1418.
- Muhammed Zeki Muhammed Hıdr. *Mu'cemu kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yrs: 2012.
- Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuh*. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 1415.
- Ömer, Ahmet. Muhtar. *'İlmu'd-delâle*. 'Alemu'l-kutub, 1998.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1420.
- Sâhib b. 'Abbâd, *el-Muhîd fi'l-luga*. yrs. Ts.
- Sav, Bahattin. "Anlam değişimleri üzerine artzamanlı bir inceleme". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23/1 (Mart 2003), 147-166.
- eş-Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Um*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2001.

- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tekin, Ahmet-Tekin, Mahmut. "Ğ-v-y Kökü Üzerine Morfolojik ve Semantik Bir İnceleme". *Turkish Studies-Language and Literature* 8/3 (2023), 1999-2011.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *et-Tefsîrül-Basît*. nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd., Riyad: 1430.
- Yıldırım, Kadri. "Eyyâmu'l-Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Ekim 2008), 129.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon, Kahire: Dâru'l-hidâye, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, (Nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1407.



Molla Musennif-i Çevrî'nin Sirâcü't-Tarîk'i ve Semâ'a Bakışı

Seyid Muhammed Taki Hüeyni

[0000-0003-2709-2315](mailto:huseyni@cumhuriyet.edu.tr) | huseyni@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

ROR ID: [04f81fm77](https://orcid.org/04f81fm77)

Öz

Semâ', (سمع) fiilinden üretilmiş olup "işitmek, duymak, dinlemek ve işitilen söz" manasındadır. Semâ' kavramı, taşıdığı anlamlardan dolayı din âlimleri ve mutasavvıflar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Zamanla kompleks bir forma dönüşen semâ, tasavvuf tarikatlarında ibadî bir eylem olarak, müzikal bir yapıda, şairler, zikirler, deverenlar ve bazen enstrümanlar eşliğinde icrâ edilmiştir. Semâ'nın bu yapısı sebebiyle mutasavvıflar ile fakihler arasında âyet ve hadislerle dayanarak muhalif ve muvafık yorumlar yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de mûsikî ve semâ ile ilgili herhangi bir muhkem ve kat'î âyet bulunmamakla birlikte, Semâ' lehine veya aleyhine müteşabih âyetlere dayanarak hükümler verilmiştir. Semâ'î câiz gören âlimler, Zümer (18. âyet), Mâide (83. âyet), Zâriyât (21. âyet) gibi âyetlere istinat ederek semâ lehine hüküm verirken, bazı âlimler ise Lokman (6. âyet) gibi âyetlere dayanarak aleyhine hüküm vermişlerdir. Semâ'î câiz görenlerin görüşleri iki başlıkta sınıflandırılabilir. Bazı mutasavvıflar, Baklî-i Şîrâzî gibi, Semâ'nın vacip olduğuna hükmetmişken, bazıları da Zünnûn-i Mîsrî ve Ebû'l-Mefâhir Bâharzî gibi Semâ'ı belirli şartlarla caiz görmüştür. Necmüddîn-i Râzî, Semâ'ı Hakk'ı tanımak için bir vasıta olarak nitelendirerek, niyeti sâdik olan müritlerin Hakk'ı idrak edip batıldan uzaklaştıkları için kendilerine Semâ'nın yapılmasının câiz ve helal olduğunu açıklamıştır. Tasavvufî ve dinî kaynaklarda büyük âlimlerin Semâ' ile ilgili görüşlerine yer verildiği gibi, Semâ'nın felsefesi ve mahiyeti üzerine ister müstakil, isterse kitap bölümü olarak birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri de 16. yüzyılın sufilerinden Molla Musennif-i Çevrî'nin Farsça kaleme aldığı Sirâcü't-tarik adlı eseridir. Molla Musannif, Sirâcü't-tarik'ini İmam Kuşeyri, İmam Gazzâlî, Hakîm Senâî-i Gaznevî, Feridüddin Attâr-ı Nişâburî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, İbn Yemin Feryümedî, Hafız-i Şîrâzî, Kemal-i Hücendî ve Abdurrahman Câmî gibi büyük mutasavvıflar ve şairlerin eserlerinden ve şairlerinden istifade ederek yazmıştır. 50 bölümden oluşan Sirâcü't-tarik'in 45. bölümü Semâ' ile ilgilidir. Molla Musannif, Semâ' ile ilgili aktardığı mutasavvıfların görüşleri sırasında kendi olumlu görüşünü de açıklamıştır. Molla Musannif, Semâ'ı şartlar ile câiz gören mutasavvıf ve din âlimlerinden biri olarak Ebû Alî Dekkâk, Ebû'l-Hüseyn Nûrî, Ebû Bekr Şîblî, Ebû Abdurrahmân Sülemî, Ebû Osmân Mağribî, İbn-i Şahab, Takıyyüddîn es-Sübkî, İmam Fahrreddin Râzî ve Necmeddin-i Kübrâ gibi büyük mutasavvıfların ve din âlimlerinin sözlerini ve hikâyelerini aktararak kendi görüşlerini de paylaşmıştır. Molla Musannif'e göre, ruhânî ve ilâhî bir cezbe ile vecde gelen sâlik, Hak yolunda olduğu ve gönüllü gaybî manaların varidatına mazhar olduğundan, nefsi Hakk'ı bâtın gözüyle gördüğü ve kulağıyla duyduğundan, Hak'tan doğan bir hale büründüğü için kendinden geçip manevî sarhoşluğa müptela olur. Bu halde sâlikin bir coşku ve vecd hâline geldiği ve bunu gayr-i iradî olarak semâ ile ifade etmesinin kabul gördüğü belirtilmiştir. Ancak, tarikat ehli olmayan ve adabını bilmeyenler için bu durum, tezahür ve sun'î bir eylem niteliğinde olduğundan haram kılınmıştır. Sâlikin vecdini idrak edemeyenler ise bu durumu inkâr ve tekfir etmişlerdir. Söz konusu Molla Musannif'e göre, Semâ'î ilâhî bir cezbe ve vecdin neticesinde olduğundan câiz ve helaldir. Ancak sâlik, Semâ' ile ruhani bir cezbeye ulaşımın sınırlarını keşfetse de dünya hayatına bağlı olduğundan dolayı şeriatın emirlerinden muaf tutulamaz. Bu makalede, semâ hakkında mutasavvıfların yaklaşımlarına değindikten sonra Molla Musennif'in hayatından, kaleme aldığı *Sirâcü't-tarik*'ten ve Semâ'a olan görüşünden bilgi verilecektir. Ardından eserin semâ bölümünün Türkçe tercümesine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Dini Müsiki, Tasavvuf, Molla Musennif-i Çevrî, Sirâcü't-Tarik, Semâ'

Atıf Bilgisi

Hüeyni, Seyid Muhammed Taki. "Molla Musennif-i Çevrî'nin Sirâcü't-Tarik'i ve Semâ'a Bakışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 742-766. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491116>

Geliş Tarihi	28.05.2024
Kabul Tarihi	26.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	Üç Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Molla Musannif Chevri's Sirâj al-Tarik and His View on Sama'

Seyid Muhammed Taki Hüeyni

[0000-0003-2709-2315 | huseyni@cumhuriyet.edu.tr](mailto:huseyni@cumhuriyet.edu.tr)

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, Sivas, Türkiye

ROR ID: [04f81fm77](https://orcid.org/04f81fm77)

Abstract

The term "Sama'," derived from the verb (سمع), means "to hear, listen, and the spoken word that is heard." Due to its meanings, the concept of Sama' has been interpreted differently by religious scholars and Sufi mystics. Over time, Sama' evolved into a complex form and was performed in Sufi orders as a devotional act, involving a musical structure that included poems, chants, whirling dances, and sometimes instruments. Due to this structure, both opposing and supportive interpretations based on verses and hadiths have been made by mystics and jurists. Although there are no explicit and definitive verses in the Qur'an regarding music and Sama', rulings have been derived from allegorical verses either in favor of or against Sama'. Scholars who deem Sama' permissible refer to verses such as Al-Zumar (39:18), Al-Ma'idah (5:83), and Adh-Dhariyat (51:21) to support their rulings. In contrast, other scholars rely on verses like Luqman (31:6) to argue against it. The views of those who consider Sama' permissible can be classified into two categories. Some mystics, such as Bakli Shirazi, have ruled that Sama' is obligatory, while others, like Dhul-Nun al-Misri and Ebu al-Mafakhir al-Bakharzi, have deemed Sama' permissible under certain conditions. Najm al-din Razi characterized Sama' as a means of recognizing the Truth, explaining that it is permissible and lawful for sincere disciples to engage in Sama' because it allows them to comprehend the path of Truth and distance themselves from falsehood. In both Sufi and religious sources, the views of prominent scholars on Sama' are included, and numerous works have been written on the philosophy and nature of Sama', either as standalone pieces or as chapters in books. One of these works is Siraj al-tariq, written in Persian by Molla Musannif Chevri, a Sufi from the 16th century. Molla Musannif composed Siraj al-tariq by drawing on the works and poems of prominent Sufi mystics and poets such as Imam Qushayri, Imam Ghazali, Hakim Sanai of Ghazni, Farid al-din Attar al-Nishapuri, Jalaluddin Rumi, Saadi al-Shiraz, Ibn Yamin al-Feryumed, Hafiz al-Shiraz, Kamal Khujandi, and Abdurrahman Jami. Siraj al-tariq, consisting of 50 chapters, dedicates its 45th chapter to Sama'. In discussing the views of various mystics on Sama', Molla Musannif also expresses his own positive opinion. As one of the Sufi and religious scholars who consider Sama' permissible under certain conditions, Molla Musannif shares the words and stories of great mystics and scholars such as Abu Ali Dakkak, Abu al-Husayn al-Nuri, Abu Bakr Shibli, Abu Abdirrahman al-Sulami, Abu Osman al-Maghribi, Ibn Shahab, Taqiyuddin al-Subki, Imam Fakhruddin Razi, and Najmuddin Kubra. According to Molla Musannif, a seeker who experiences spiritual and divine ecstasy, being on the path of Truth and receiving the influx of hidden meanings into their heart, perceives the Divine with their inner eye and hears with their inner ear. This leads to a state of self-loss and spiritual intoxication. In this state, it is accepted that the seeker's expression of ecstasy and spiritual fervor through Sama' is involuntary and genuine. However, for those who are not initiated into the Sufi path and do not understand its etiquette, this practice is considered an artificial and ostentatious act, and thus it is deemed forbidden. Those who cannot comprehend the seeker's state of ecstasy have denied and condemned this practice. According to Molla Musannif, Sama' is permissible and lawful as it results from divine attraction and spiritual ecstasy. However, even if a seeker reaches a state of spiritual ecstasy and uncovers the secrets of the unseen through Sama', they are not exempt from the commandments of Sharia due to their attachment to worldly life. This article will first touch on the approaches of Sufis towards Sama', provide information about Molla Musannif's life and his Siraj al-Tarik,

and then present his view on Sema. Finally, the Turkish translation of the section on Sema from his work will be included.

Keywords

Religious Music, Mysticism, Molla Musannif Chevri, Siraj al-Tarik, Sama'

Citation:

Hüeyni, Seyid Muhammed Taki. "Molla Musennif Chevri's Siraj al-Tarik and His View on Sama". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 742-766. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491116>

Date of Submission	28.05.2024
Date of Acceptance	26.06.2024
Date of Publication	15.09.2024
Peer-Review	Double anonymized / Three External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Semâ' kavramı içerdiği mana ve ibâdî nitelikler açısından uygulandığı şekliyle, varlığından itibaren mutasavvıflar ve din âlimleri arasında tartışmalara neden olmuştur. Bazı âlimler ve sûfiler, âyetlere ve hadislere dayanarak Semâ'ı savunmuş, diğerleri ise yine âyetlere ve hadislere dayanarak reddetmiştir. Semâ', (سمع) fiilinden üretilmiş olup "işitmek, duymak, dinlemek ve işitilen söz" manasındadır.¹ Kulağa hoş gelen ses manasında da bazı mutasavvıflar tarafından açıklanmıştır.² Semâ'ın lügat manası dışında, "ehl-i marifetin ruhlarının gıdasıdır" şeklinde olumlu bir tanımlama yapılmışsa da karşı çıkan âlimler de olmuştur.³ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Semâ'a dair bu muhtelif görüşler için *er-Resâil* adlı eserinde müstakil bir başlık açmıştır.⁴ Şehabüddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî (öl. 632/1234) tasavvuf ve tarikat konusunda yazdığı *'Avârifü'l-ma'ârif*'inde mutasavvıfların Semâ'a olan görüşlerini ikiye ayırarak bazı sûfilerin Semâ'ı fitne ve fesât gördüklerini, bazılarının da Hak'ı ve hakikati aşikâr eden niteliğinde bir görüşe sahip olduklarını beyan etmiştir. Devamında da her iki kesimin de ifrât ve tefrîte düştüklerini ifade etmiştir.⁵

Kur'an-ı Kerim'de mûsikî ve Semâ' ile ilgili herhangi bir muhkem ve kat'i âyet bulunmamaktadır. Bu konuda hem destekleyici hem de karşıt görüşler ileri süren âlimler, müteşâbih âyetlere dayanarak mûsikî ve Semâ' hakkında hüküm vermişlerdir.⁶ Semâ'ı câiz gören âlimler, Zümer suresinin 18. âyetinde⁷ geçen "en iyi sözü" (القول) ve "en güzelini duyanlar" ibarelerinden yola çıkarak Semâ'ın cevazına hüküm vermişlerdir.⁸ Bazı mutasavvıflar ise Mâide suresinin 83. âyetinde⁹ geçen (سمعوا) kelimesinin doğrudan Semâ' ile ilişkili olduğunu savunmuşlardır.¹⁰

¹ Ebü'l-Feyz Zebidî, *Tâcül-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beirut: Dârü'l-fîkr, 1414), 11/222.

² Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 2005), 7/257; Muhammed Gazzâlî, *el-Mürşidü'l-emin ile mevzietü'l-müminin* (Beirut: Dârü'l-fîkr, 1416), 67.

³ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kureşşîyye* (Ghom: Neşr-i Bidâr, 1374ş), 473.

⁴ Cüneyd el-Bağdadî, *Resâilü'l-Cüneyd* (Cemal Receb, Dımaşk: Dâr İkrâ, 1425), 274.

⁵ Şihabüddin Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif* (Beirut: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1426), 91.

⁶ Muhkem âyetler, başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadislerle fıkıh usulünde açıklık bakımından en üst düzeydeki lafız türü için kullanılan bir terimdir. Müteşâbih âyetler, mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade demektir. bk. Tuncay Başoğlu, "Muhkem", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/42-44; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-207.

⁷ "Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar kâil sahiplerinin ta kendileridir."

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى * فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

⁸ Ebü'l-Mefâhir Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbâb ve'l-fusûsi'l-âdâb* (Tahran: Ferheng-i İrân-zemin, 1358ş), 180; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kureşşîyye*, 466; Muhammed b. Ebu Bekr Râzî, *Hedâiku'l-hakâik* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1422), 238.

⁹ "Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıtığını görürsün. "Ey Rabbimiz! İnanırdık. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenler (Muhammed'in ümmeti) ile yaz" derler."

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ

¹⁰ Zâriyât suresi 21. âyet, Fâtır uresi 1. âyet, Lokman suresi, 19. âyet, Rum suresi 15. âyetlerine de istinsat ederek semâ'nın cevâzına yönelik hüküm verilmiştir. (Ebu Nasr Sirâc, *el-Lüma'* (Kahire: Dârü'l-kutub, 1380), 344; Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbâb ve'l-fusûsi'l-âdâb*, 180; Muhammed Saidizâde, "Berresi-i intikâdi-i câygâh-ı hüner-i semâ ve rak der âyat ve rivâyât", *Ayin-i Hikmet* 31/53-85, 1396), 56; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 104.

Bazı âlimler âyetler ve hadislerle Semâ' ve mûsikînin cevazına hüküm verirken, diğer bazı âlimler de yine âyetler ve hadislerle dayanarak Semâ' ve mûsikînin haramlığına hüküm vermişlerdir. Bu âyetlerden biri Lokman suresinin 6. âyetidir. Bu âyette "boş söz" manasında olan (لَهُ الْحَدِيثُ) ibaresi, İbn Mesud tarafından mûsikî ve Semâ'a atfedilmiştir.¹¹ Ancak bazı sufiler, bu âyette kastedilenin şeytânî ve nefsanî mûsikî olduğunu öne sürmüşlerdir.¹²

Semâ'a muvafık olanlar ise ikiye ayrılır. Baklî-i Şîrazî (öl. 606/1209) gibi büyük mutasavvıflar, Semâ'ın vacib olduğuna hükmetmişlerdir. Baklî, *Risâletü'l-kuds*'unda "ibâdet ile kat edilmesi mümkün olmayan bin yıllık marifet yolu, Semâ'ın bir lezzeti ile kat edilir" şeklinde Semâ'ı yorumlamıştır.¹³

Bazı mutasavvıflar ise Semâ'ın şartlar dahilinde câiz olduğuna hükmetmişlerdir. Zünnûn-i Mısrî'ye (öl. 245/859?) göre "Semâ'ı Hak ile duyan herkes Hakk'a yol bulur; nefsiyle duyan ise zındıklığa düşer".¹⁴ Ebû'l-Mefâhir Bâharzî (öl. 736/1335) de aynı görüşte olarak "Semâ', kalp ile işitilir helâl ve eğer şehvet ve nefis hevesi ile işitilirse harâm" olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Necmüddîn-i Râzî (öl. 654/1256), *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd* adıyla 620'de (1223) telif ettiği eserinde Semâ'ı, Hakk'ı tanımak için bir vasıta olarak nitelendirerek niyeti sâdık olan müritlerin Hakk tarikini idrak edip batıldan uzaklaştıkları için kendilerine Semâ'ın yapılmasının câiz ve helal olduğunu açıklamıştır. Râzî, "Tef çalarak da olsa evliliğinizi ilan edin"¹⁶ hadisine dayanarak, sâlikin zemmedilmiş sıfatlardan temizlendiği, gönlüne gaybî manaların varidatına mazhar olduğundan, nefsin Hakk'ı bâtın gözüyle gördüğü ve kulağıyla duyduğundan, bir coşku ve vecd hâline geldiğini ve bunu Semâ' ile ifade etmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁷

Necmüddîn-i Râzî, bir rubaisinde bu konuyu şu şekilde açıklamıştır:¹⁸

رقص آن نبود که هر زمان برخیزی بی درد چو گرد از میان برخیزی
رقص آن باشد که دو جهان برخیزی دل پاره کنی و ز سرجان بر خیزی

"Raks (Semâ'), dertsizce toz gibi yerden kopup havada dolaşmak değildir.
Raks (Semâ'), yüreği parçalayıp can ü gönül ile iki cihandan kopmaktır."

Bazı mutasavvıflar, Semâ'a koydukları koşulların yanı sıra, adabından ve faydalarından bahsetmişlerdir. Hazîn-i Lâhîcî (öl. 1180/1766), semâ hakkında yazdığı *Fevâidü's-Semâ'* adlı eserinde Semâ'ın üç faydasından şu şekilde söz etmiştir: Sâlikin semâ ile şevke gelerek seyr ü sülûkunda engelleri aşmasına, vecd u hâllerini tahrik etmesine ve ruhânî kulaklarının açılmasına yardımcı olur. Lâhîcî, Semâ'ın adabı için de niyetin halis olması, Semâ'ın amacını bilerek sefâ, diyânet, sıdk ve mücâhedet hâllerinde ilerleme kaydetmek, nefsin arzularından arınmayı

¹¹ Muhammed Gâzzâlî, *Ihyai'l-ulum* (Beyrut: Darul'l-kalem, 1419), 2/376.

¹² Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbâb ve'l-fusûsi'l-âdâb*, 187.

¹³ Baklî-i Şîrazî, *Risâletü'l-kuds* (Tahran: Hankah-ı Ni'metullahî, 1351), 50.

¹⁴ Ali Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Tahran: Suruş, 1384), 589.

¹⁵ Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbâb ve'l-fusûsi'l-âdâb*, 184.

¹⁶ Necmüddîn-i Râzî, bu hadisi (أعلنوا النكاح ولو بضرب دف) şeklinde kaydetmiştir. Kaynaklarda bu hadisin az bir farkla başka şekillerde de rivâyet edilmiştir. bk. Muhammed Sehâvî, *el-Mağâşidü'l-hasene fi beyâni keşrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine* (Beyrut: Dâru'l-kitabî'sl-Arabiyye, 1985), 125.

¹⁷ S. M. T. Hüseyîni, "Necmeddîn-i Râzî'den Abdülâhad Sivâsî'ye Kadar Tasavvuf ve Semâ' Anlayışı", *Şemseddin Sivâsî Anısına Şehir ve Kimlik* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 138-139.

¹⁸ Necmeddîn Râzî, *Mirsâdü'l-ibâd* (Tahran: Bongâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1973), 165-166.

temenni etmek, tarikat ehli olmayanları semâ meclisinden uzak tutmak, Semâ' esnasında küçük bir vecd ile serhoş olmamak ve abartıcı hareketler yapmamak gerektiğini açıklamıştır.¹⁹

Tasavvufun temel konularını içeren eserlerden biri de Molla Musannif-i Çevrî'nin 984'te (1576) Farsça olarak kaleme aldığı *Sirâcu't-tarik* adlı eseridir. Molla Musannif, eserini 50 bölümde işlemiştir ve 45. bölümünü Semâ'a tahsis etmiştir.

1. Molla Musannif-i Çevrî'nin Hayatı ve Eserleri

Molla Ebu Bekir, Molla Musannif, Musannif-i Çevrî ve İbn Hidâyetullah lakaplarıyla bilinen Ebu Yusuf Seyyid²⁰ Hasan b. Hidâyetullah Pîr Hazrânî el-Hüseynî el-Kürdî el-Gürânî, 10. (16.) yüzyılın mutasavvıf, fakih ve şairlerindedir. Doğum tarihi ile ilgili kaynakların çoğu 909 (1503) yılını kaydetmişlerse de İsmail Paşa, *Keşfü'z-Zunûn*'a yazdığı *Zeyl*'inde 940 (1533) yılını vermiştir.²¹ Molla Musannif, ilk eğitimini doğduğu Merivân medreselerinde aldı.²² Daha sonra Dimaşk'a giderek hadis başta olmak üzere dinî ilimler ve Şâfi'î fıkhını öğrendi. Eğitimini tamamlayabilmek için Mısır'a giden Molla Musannif, el-Azhar medresesinde derslerine devam etti. Hac farzasını yerine getirmek için Mısır'dan ayrılarak Hicaz'a gitti ve bir süre Mekke ve Medine-i Münevvere'de kaldı.²³

Molla Musannif, 970 (1562) yılları civarında Merivan'a döndü. Merivan hâkimi Hulu Hân-i Erdelan (öl. 1025/1616) tarafından yaptırılan medresede müderris olarak çalışmaya başladı ve kendisine Veşkîn köyü tahsis edildi. Bu dönemde, Molla Musannif'in medreseye olan katkıları ve eğitime verdiği önem sayesinde bölgedeki eğitim seviyesinin yükselmesine önemli katkılarda bulundu. Veşkîn köyü tahsisi ise, onun ilmi çalışmalarını ve eğitim faaliyetlerini sürdürmesi için sağlanan bir imkândı. Hulu Hân-i Erdelan, bölgenin eğitim ve kültürel gelişimine büyük önem veren bir yönetici olarak tanınır ve Molla Musannif gibi âlimlere destek vermesi de bu tutumunun bir yansımasıdır.²⁴

Molla Musannif, hayatının son yıllarında Veşkîn köyünü Çevr köyü ile değiştirerek bu köyde yerleşti. Çevr'de yaptırdığı mescit ve medresesinde hayatının sonuna kadar halka vaazlar vermek ve irşad etmekle meşgul oldu. Aynı zamanda çeşitli eserlerini de burada meydana getirdi. İlmi çalışmalarını ve manevî rehberliğini sürdürerek bölgede önemli bir dinî ve kültürel merkez oluşturan Molla Musannif, 1014 (1605) yılında Çevr'de vefat etti. Onun çalışmaları ve öğretileri, yaşadığı dönemde ve sonrasında bölgedeki ilim ve irfan hayatına önemli katkılar sağlamıştır.²⁵

¹⁹ S. M. T. Hüseyini & U. Sezikli, "Hazîn-i Lâhîcî'nin Fevâidü's-Semâ' Adlı Eseri ve Semâ'a Bakışı". *Turkish Academic Research Review*, 6/5 (2021), 1605-1623.

²⁰ Musannif-i Çevrî, *Tabakâtu's-Şâfiyye* adlı eserinde künyesini Ebu Bekir olarak yazmıştır. (İbn Hidâyetullah, 1982: 9).

²¹ Cemal Ahmedi, "Risale-i Kuşeyriye ve tesir-i an ber yeki ez mütun-i Sûfiyane". *Edebiyat-ı İrfani-i Danişgah-ı ez-Zahra*, (1391), 8.

²² Muhammed Mükrî, "Siracu't-tarik ve Riyâzu'l-hulûd, telif-i Ebu Bekir Hidâyetullah el-Hüseynî", *Mecelle-i Yâdigâr*, 6-7 (1327ş), 38-48.

²³ Molla Abdülkerim Müderris, *Bene Mâle-i Zânîrân* (Bağdad: Matbaatü Şafik, 1984), 496.

²⁴ Abdülkerim Babanî, *Siyerü'l-Ekrâd* (Tahran: İntişarat-ı Tevekkülü, 1377ş), 40.

²⁵ Ahmedi, "Risale-i Kuşeyriye ve tesir-i an ber yeki ez mütun-i sūfiyane", 9; Müderris, *Bene Mâle-i Zânîrân*, 498.

Kaynaklar, Molla Musannif'in dinî ve tasavvufî konularda Farsça ve Arapça dillerinde birçok eser yazdığını ve bu nedenle Musannif lakabını aldığını kaydetmişlerse de telif ettiği bu eserlerin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Molla Musannif'in tespit edilen eserleri şunlardır:

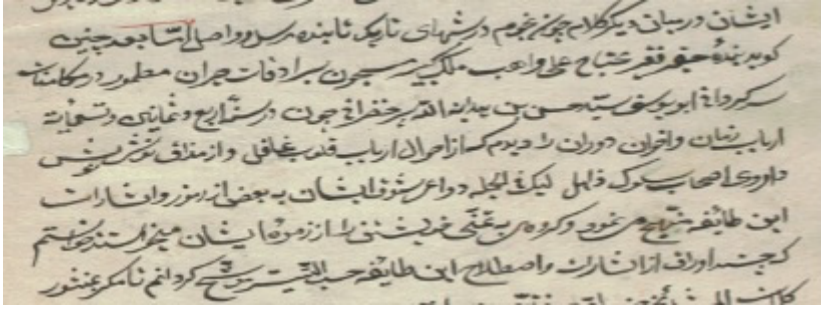
Sirâcü't-Tarik, Riyâzu'l-Huld, Âftâb-ı Âlem, el-Vuduh Şerhü'l-Muharrer fî Fikhi'l-İmam eş-Şafii, Tabakâtu's-Şâfiyye, Sirâcü't-Tarih, Tezkiretü's-Selâtin, Kifâyetu'l-İslâm, Câmiu'l-Kerâmât, Esmâu'r-Ricâl, Hesâbu'l-Ferâiz.²⁶

2. Sirâcü't-Tarik'in İçeriği

Molla Musannif-i Çevrî, *Sirâcü't-Tarik*'ini tasavvuf ve ahlak üzerinde nazım ve nesir olarak 50 bölümde kaleme almıştır. Eserin dibacesinde, eserin sebep-i telifi şu şekilde açıklamıştır:

Şekil 1

Molla Musannif, *Sirâcü't-Tarik*, Milli ktp., nr. 2687, vr.1b.



«اما بعد چنين گوید بنده حقیر فقیر، ... ابو یوسف سید حسن بن هدایة الله پیر خضرانی، چون در سنه اربع وثمانین و تسعمایه ارباب زمان و اخوان دوران را دیدم که از احوال قلوب غافل و از مذاق نوش داروی اصحاب سلوک ذاهل لیک فی الجملة دواعی شوق ایشان به بعضی از رموز و اشارات این طائفه منهج می نمود ... خواستم که چند اوراق از اشارت و اصطلاحات این طائفه موشح گردانم»

“Ama ba'd: [Allah'in] bu hakir ve fakir kulu, Ebu Yusuf Seyid Hasan b. Hidâyetullah Pir Hazrânî der ki; 984 (1576) senesinde, bazı zamanın erbabı ve devranın dostlarının kalp ve gönül hallerinden gafil olup sülûk ashâbının merhemlerinin tadından mahrum kaldıklarını, ancak ehl-i sülûkun hallerine, işaretlerine ve zevklerine meyilli olduklarını gördüm. [Bu nedenle], bu tayfanın işaretleri ve istihlâhları hakkında birkaç varak yazmak istedim, ... “

Bu açıklamaya göre, Molla Musannif ismini veya isimlerini açıklamadan 984'te (1576) seyr ü sülûka meyilli olup ancak tarikat adabı ve usulünden gafil olan bazı dostları için kaleme almıştır.

²⁶ A.R. Karabulut, *Mu'cemi Târihi't-türâsi'l-İslâmî fî mekâtibi'l-âlem* (Kaysari: Dâr'u'l-ukbâ, 1422), 2/882; A. M. Habeşi, *Câmiu's-Şurâh ve'l-hevâşî* (Abu Dabî: Mecmeu's-sekâfî, 2004), 3/1819; Mustafa Dirâyetî. *Fihristgân-ı Nûsha-hâ-yi Hattî-i İrân* (Tahrân: İntişarat-ı Sazman-ı Esnad ve kitabhane-i milli-i İrân, 1393), 5/35.

Molla Musannif, eserini âyetler, hadisler, şiirler, hikayeler ve büyük sûflere ait sözlerden yararlanarak kaleme almıştır. Eserin içinde İmam Kuşeyri'nin (öl. 465/1072) er-Risâle'si, İmam Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Câmiu'l-hakâik*'i ve *İrşâd*'i, Emînüddîn el-Fazl b. Hasen b. Fazl et-Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Makârimu'l-ahlâk*'i, *Riyâzu'l-ebrâr*, *Câmiu'l-kerâmât*, *Besâtu'l-meclis*, *Câmiu'l-menâkıb*, *Fâtihu'l-ulum*, *Havâsu'l-Kurân* ve *Câmiu'l-hikâyât* gibi kitaplardan yararlanmıştır.

Şiirlerinde "İbn-i Hidâyet" mahlasını kullanan Molla Musannif, kendi şiirleri dışında Hakim Senâ-i Gaznevî (öl. 525/1131?), Feridüddin Attâr-ı Nişâburî (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (öl. 672/1273), Sa'dî-i Şirâzî (öl. 691/1292), İbn Yemin Feryûmedî (öl. 769/1368), Hafız-i Şirâzî (öl. 792/1390?), Kemal-i Hücendî (öl. 803/1401) ve Abdurrahman Câmî'den (öl. 898/1492) de şiirler nakletmiştir.

Açıklandığı üzere, Molla Musannif eserini "makam" adında 50 bölümde kaleme almıştır. Bu bölümler şunlardır:

1. Tarikler, 2. tasavvuf ehlinin işaretleri ve ıstılahları, 3. tevbe, 4. nefis ile mücâhede, 5. uzlat, 6. takva, 7. sükût, 8. havf ve rica, 9. hırak, 10. açlık ve şehvetlerin terki, 11. tevâzü, 12. nefise muhalefet, 13. haset ve gıybet, 14. kanaat, 15. tevekkül, 16. şükür, 17. yakîn, 18. Sabır, 19. murâkabet, 20. rızâ, 21. ubûdiyyet, 22. irâdât, 23. istikâmet, 24. ihlas ve sıdk, 25. hayâ, 26. hüriyet, 27. zikir ve adabı, 28. fütüvvet, 29. ferâset, 30. iyi huyluk, 31. vücud, 32. gayret, 33. velâyet, 34. duâ ve adabı, 35. fakirlik, 36. tasavvuf, 37. adap, 38. safer ve hükümleri, 39. yardım, 40. tevhid, 41. ölüm zamanında sâliklerin halleri, 42. marifet, 43. sohbet, 44. muhafaze, 45. Semâ', 46. kerâmetin isbatı, 47. vasiyet, 48. hırka, 49. ehl-i tasavvufun bazı faydalı sözleri, 50. bazı âyetler ve hadislerin tefsiri.

Sirâcü't-tarik'ten sekiz nüsha tespit edilmiştir. Bu nüshalar, istinsah tarihleri sırasına göre şu şekildedir:

1. 1.Tahran Milli Ktp, nr. 2687. Bu nüshanın sonu eksiktir, katalogdaki bilgilere göre müellif nüsha olma ihtimali vardır (Anvar, 1379: 6/255-257).
2. Tahran, Nurbahş Ktp., nr. 731. Bu nüsha 13. (19.) yüzyılda istinsah edilmiştir.
3. Meşhed, Âsitân-ı Kuds-i Razavî Ktp., nr. 37583. Bu nüsha 30 Zilhicce 1226 (15 Ocak 1812) tarihinde istinsah edilmiştir.
4. Tahran, Dâiretü'l-maârif Ktp., nr. 623. Nüsha Süleyman b. Cemşid tarafından Muharrem 1245 (Temmuz 1829) tarihinde istinsah edilmiştir.
5. Kum, Âyetullah Mar'aşî-i Necefi Ktp., nr. 14553. Nüsha Mahmud b. Muhammed tarafından 1291 (1874) yılında istinsah edilmiştir.
6. Tahran, Danişgah-ı Tahran Ktp., nr. 2243. Nüsha Muhammed Hüseyin Karabâğî tarafından 13. (19.) yüzyılda istinsah edilmiştir.
7. Tahran, Danişgah-ı Tahran Ktp., nr. 7579. Nüsha Cemaziyülevvel 1334 (Nisan 1916) yılında istinsah edilmiştir.

8. Tahran, Dâiretü'l-maârif Ktp., nr. 1149. Nüsha 9 Zilhicce 1350 (16 Nisan 1932) tarihinde istinsah edilmiştir.²⁷

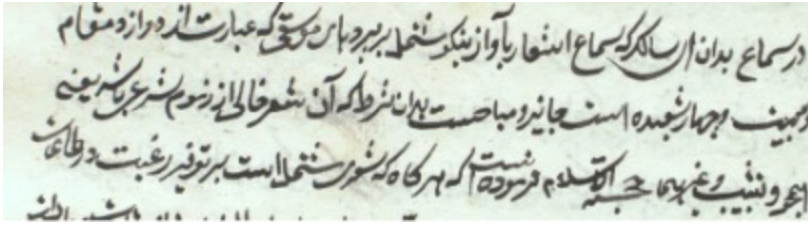
Bu çalışmada eserin Semâ' bölümünün incelenmesi için Tahran Milli Kütüphanesi'nde bulunan ilk nüsha esas alınmıştır.

3. Sirâcü't-tarik'in Semâ' Bölümü

Sirâcü't-tarik'in 45. Bölümü Semâ' konusundadır. Bu bölüm esas aldığımız nüshanın (Milli Ktp., nr. 2687) 55a- 57a varakları arasında yer almaktadır. Molla Musannif, Semâ' konusunu birçok büyük mutasavvıfın görüşlerine ve sözlerine dayanarak hem mensur hem de manzum şekilde işlemiştir. Süfilardan naklettiği sözler ve hikâyeler arasında kendi görüşlerine de yer vermiştir. Molla Musannif, Semâ'ı şartlar ile câiz görenlerden biri olarak, Sirâcü't-tarik'in Semâ' bölümünü kendi görüşünü açıklayarak şu şekilde başlatmıştır:

Şekil 2

Molla Musannif, Sirâcü't-Tarik, Milli ktp., nr. 2687, vr.55a.



«بدان ای سالک که سماع، اشعار به آواز نیکو مشتمل بر پرده‌های موسیقی که عبارت از دوازده «مقام» و بیست و چهار «شعبه» است، جایز و مباح است؛ بدان شرط که آن شعر، خالی از ذموم شرعی باشد یعنی «هجو» و «تشبیب» و غیرهم.»

“Ey Sâlik! Bil ki semâ, müzik perdelerinde yani on iki makam ve yirmi dört şubede güzel sesle şiir okumaktır. Eğer bu şiir şeriat açısından mahzurlu görülmeyen bir türdeyse, mesela hiciv veya teşbib²⁸ içermiyorsa, o zaman câiz ve mübâh sayılır; aksi takdirde haramdır.”

Bu açıklamadan, Molla Musannif'in müzik alanında da bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Molla Musannif, Semâ' konusunu mûsikî ve şiir olarak iki boyutta değerlendirmiştir. Mûsikî kısmında, makam (edvâr) sistemini zikretmiştir²⁹. Mûsikî ve güzel sesin fazileti için de “Güzel ses, ruh kuşun gıdasıdır” diye görüşünü zikrederek mûsikînin ispatı için istinat edilen şu meşhur hadisini nakletmiştir:

²⁷ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüsha-hâ-yi Hattî-i İnan*, 35/1000-1001.

²⁸ Teşbib, edebî terimlendendir. Şiirde özellikle kaside formunda kullanan teşbib, bir kadının cemâlini tavsif edilen beyitlere denir.

²⁹ İslâm müziğinde Edvâr (devirler/makamlar) sistemi, Safiyüddin Urmevî'nin (ö. 693/1294) *Kitâbü'l-Edvâr* adlı eserinde sunduğu metoduna dayanmaktadır.

حَيْتُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنُ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا³⁰

“Kurân’ı sesleriniz ile güzelleştiriniz, zira güzel ses, Kurân’ın güzelliğini daha da arttırır.”

Molla Musannif, Semâ’nın şiirleri bakımından, şeriat kurallarına aykırı olmamak kaydıyla câiz olduğunu düşünmüş ve bu görüşünü İmam Gâzzalî’nin (öl. 505/1111) sözleriyle güçlendirmiştir. İmam Gâzzalî’ye göre, Semâ’da okunan şiirler, ibadete olan rağbeti artırarak müminlerin derecelerini yükseltir ve kötü ahlaktan uzaklaşmalarına yardımcı olursa câiz görülmüştür. Molla Musannif, semâ konusunda sâlikin vecd ve haline çok önem vermiştir. Ruhânî ve ilâhî bir cezbe ile vecde gelen sâlik, Hak yolunda olduğu ve Hak’tan doğan bir hale büründüğü için kendinden geçip manevî sarhoşluğa müptela olur. Bu halde sâlikin gayr-i irâdî olarak yaptığı Semâ’ da câiz görülmüştür. Ancak, tarikat ehli olmayan ve adabını bilmeyenler için bu durum tezahür ve sun’i bir eylem niteliğinde olduğundan haram kılınmıştır.³¹

Molla Musannif, bu bağlamda görüşünü bir rubaî ile açıklayarak Ebû Alî Dekkâk’ın³² görüşünü de aktarır. Dekkâk’a göre Semâ’, nefsi ölmeyenler için haramdır. Ancak nefisleri ile mücâhede de ve savaşta olanlar için mübahdır. Zira Semâ’, bunlar için savaş davulu gibidir. Ebû’l-Hüseyn Nûrî (öl. 295/908) de aynı fikirde olarak Semâ’, ölü bir nefse sahip olmayanların içinde nifak doğurur diye söylemiştir.

Semâ’nın mâhiyetini ve amacını bilmenin gerektiği hususunda, Molla Musannif, “Midesinde yiyeceği tam olarak hazmetmemiş olanlar için müşhil ilacının vebalden başka bir getirisi olmaz” misalini vererek, Zünnun-ı Mısrî (öl. 245/859?) gibi, Semâ’nın ehli olmayanlar için tehlikeli olduğunu düşünmüştür. Zünnun-ı Mısrî’ye göre, semâ Hakk’ın kalbe olan vâridâtlarındandır. Semâ’ı gönül kulağıyla dinleyenler tahkik ehli olurlar; baş kulağıyla dinleyenler ise zındıklık vadisine düşerler. Ebû Bekr Şiblî (öl. 334/946) de kendisine Semâ’ hakkında sorulan soruya, “Zâhiri fitne, bâtım ise ibrettir. İşaret ve manâ ehli Semâ’dan ibret duyar, ibaret (zâhir) ehli ise fitne duyar,” diye cevap vermiştir.

Molla Musannif, tarikat sâlikinin her şeyden ruhânî bir idrak sahibi olduğunu vurgulayarak, kalbi ile görüp duyduğu için vecde geldiğini belirtir. Sâlikin vecdini idrak edemeyenler ise bu durumu inkâr ve tekfir etmişlerdir. Molla Musannif, bu konuyla ilgili olarak Ebû Abdîrrahmân Sülemî’nin (öl. 412/1021) zikrettiği bir hikâyeyi anlatır. Bu hikâyeye göre, Sülemî bir gün Ebû Osmân Mağribî’nin (öl. 373/983) huzurundayken, bir kimse su kuyusundan su çekerken kuyu çarkından sesler çıkıyordu. Mağribî, Sülemî’ye kuyu çarkının ne dediğini sormuş. Sülemî bilmediğini cevaplayınca, Mağribî “Allah Allah diyor” diye yanıtlamış. Molla Musannif, bu hikâyeye benzer İbn-i Şahab’dan ve Hazret-i Musa’dan da hikâyeler nakledilmiştir.

Sâlikin Semâ’ yapabilmesi için gerekli şartlardan biri “lisân-ı hâl” olarak tanımlanmıştır. Lisân-ı hâl, sâlikin duyduğu her bir nağme ve terennümü anlayıp idrak etmesi şeklinde ifade

³⁰ Sahih hadislerdendir (Sagidî 1992: hds. nr. 650, s. 125). Bu hadis, birçok mûsikî konusunda yazılan kaynaklarda da nakledilmiştir. Abdulkâdir Merâgî’ (öl. 838/1435) *Camîu’l-elhân*’ında bu hadise yer vermiştir. Ancak (حَيْتُوا) kelimesi yerine (يَبْرُوا) kelimesi kaydedilmiştir. Bk. Abdulkâdir Merâgî, *Camîu’l-elhân* (Tahran: Ferhengistan-ı Hüner, 1388ş), 3.

³¹ Molla Musannif, *Sirâcu’t-tarik*, Milli ktp., nr. 2687, vr.55a-55b.

³² Kâtib Çelebi, Dekkâk’a *Kitâbü’l-d-dahâyâ* adında bir eser nispet etmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır. Dekkâk’ın sözlerine ve görüşlerine en geniş şekilde damadı İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî *er-Risâle*’sinde yer vermiştir. bk. Recep Uslu. "Dekkâk, Ebû Ali". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/112.

edilir. Bu bağlamda, kendisinin hasta olduğunu, hayattan ümidini kestiğini ve o sıralarda duvar dibinde duyduğu kurbağa sesini, “سُبُوحٌ قُدُوسٌ، رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ” (Münezzehdir ve Pak'tır, meleklerin ve ruhların Rabbi) zikri olarak duyduğunu ve bundan dolayı vecde geldiğini ve hastalığının iyileştiğini açıklamıştır.

Yine bu konu çerçevesinde, Şiblî'den şöyle bir hikâye anlatılmıştır: Birisi, “On hıyar bir para” diye bağırarak hıyarlarını satıyordu. Şiblî, “hıyar” kelimesini “hayırlı” olarak algılayarak, “On hayırlının bedeli bir paraysa, şerli olanların bedeli ne olacak?” diye feryat etmiştir. Bu hikâye, Gazzâlî, Şems-i Tebrizî (öl. 645/1247?) ve Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) tarafından da nakledilmiştir.³³

Semâ'da mûsikî aletlerin kullanılması konusunda, Molla Musannif, İmam Gazzâlî ile hemfikir olarak tasavvuf ehlinin her şeyden kendilerine özgü bir idrakleri ve algıları olduğundan dolayı müzik aletlerinin onlara haram olmadığını savunur. Ancak şeriatın kurallarına uyarak fık meclislerinde icrâ edilen ve şeriatın haram olarak nitelendirdiği çenk, ud, berbat, erganun, tanbur, rebap, nây-ı Farsî (mızmâr), ney, mûsikâr, kernây, nakara, davul, çeğâne, nâkus (çan) gibi çalgılardan uzak durulması gerektiğini tavsiye eder. Molla Musannif'e göre Sâlik, Semâ' ile ruhani bir cezbe ulaşmış ve gaybın sırlarını keşfederse de dünya hayatına bağlı olduğundan dolayı şeriatın emirlerinden muaf tutulamaz. Def ve neyin çalınması hususunda Molla Musannif'e göre şeriatla caiz kılınmış ve tüm imamların ittifak ettiği aletlerdir. Bazı âlimler def ve neyin birlikte çalınmasına karşı çıksa da bu görüş, genel olarak âlimler tarafından kabul edilmemiştir.

Molla Musannif, Semâ'ı sadece mutasavvıfların görüşleriyle değerlendirmemiş, aynı zamanda büyük din âlimlerinin düşüncelerine de başvurmuştur. Büyük Şâfiî âlimi Takıyyüddîn es-Sübkî'den (öl. 756/1355), tasavvuf ehlinin şiddetle eleştirdiği bir mektupta “İnsanların gıybet etmeleri mi daha kötü yoksa def, ney ve Semâ' yapmaları mı?” şeklinde fetva talebinde bulunmuş ve Sübkî, 10 beyitte verdiği cevapta, “raks, tef ve yüksek sesle zikirler” konusunda imamlar arasında ihtilaf olduğunu ancak yaşama dair kesin bir delil olmadığını vurgulayarak, vecd ve hal içinde olan bir kişinin yaşadığı sarhoşluğu gayr-i iradi bir şekilde gösterdiğinde bunda sakıncalı bir durum olmadığını açıklamıştır.³⁴ Takıyyüddîn Sübkî ile çağdaş olan ve görüşlerini tenkit edip reddiye yazdığı Selefî âlimi İbn Teymiyye'den (öl. 728/1328), aynı soru sorulduğunda İbn Teymiyye de manzum olarak şiddetle tasavvuf ehlini eleştirmiştir.³⁵

Nakledilen bir diğer hikâye, İmam Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) ile Necmeddin-i Kübrâ (öl. 618/1221) arasında geçen bir olayı anlatmaktadır. *Mefâtihu'l-gayb* tefsiri ve usûl-i fıkhta yazdığı *el-Mahsûl* adlı eseriyle tanınan Hanefî âlimi İmam Fahreddin Râzî, Necmeddin-i Kübrâ'nın müritlerinin zikirlerini Semâ', vecd, devran ve alkışlarla icrâ ettikleri için melametlerde bulunmuştu. Bir gece rüyasında mahşer olmuş ve herkesin Allah'ın huzurunda hazır bulunduğunu görmüş. Bu sırada, Necmeddin-i Kübrâ'nın Allah'ın tahtının yanında durduğu ve müritlerine “Kalkın ve Allah için raks edin,” diye seslendiğini duymuş. Râzî, uykudan kalkıp gördüğü rüyadan dolayı istigfar etmiş. Tekrar uyuduğunda aynı rüyayı görmüş. Sabah olunca

³³ Muhammed Gâzzâlî, *Kimiyâ-yı Saâdet* (Tahran: İlmî ve Ferhengî, 1386), 2/609-610; Şems-i Tebrizî, *Makâlât* (Tahran: İntişarât-ı Harezmi, 1385ş), 1/110, 127; Abdurrahman Câmî, *Nefehati'l-uns* (Kelkete: Matbaa-i Leysi, 1858), 204.

³⁴ Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Beyrut: Dâri İhyai'l-kutubi'l-Arabiyye, 1413), 10/182.

³⁵ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil* (Mekke: Dâri 'Âlemi'l-fevâid li'n-neşr ve't-tevzi', 1422), 9/296.

Râzî, Kübrâ'nın dergâhına gitmiş. Kübrâ, İmam Râzî'nin ayak seslerini duyar duymaz müritlerine "Kalkın ve Allah için raks edin," demiş. İmam Fahreddin Râzî, bu durumu görünce Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın haklı olduğunu anlayıp yaptıklarından istiğfar etmiş. Taşköprizâde de İmam Fahreddin Râzî'nin Necmeddin-i Kübrâ'ya intisap ettiğini ve tarikat ehli olduğunu yazmıştır.³⁶ Muhammed b. Münevver, dedesinin menkıbesi olarak yazdığı *Esrârü't-tevhîd* adlı eserinde bu olayı Şeyh Abdullah Bakû ile dedesi Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (öl. 440/1049) arasında yaşandığını kaydetmiştir.³⁷

4. Sirâcü't-Tarik'in Semâ' Bölümünün Tercümesi

Ey Sâlik! Bil ki semâ, müzik perdelerinde yani on iki makam ve yirmi dört şubede güzel sesle şiir okumaktır. Eğer bu şiir şeriat açısından mahzurlu görülmeyen bir türdeyse, mesela hiciv veya teşbib³⁸ içermiyorsa, o zaman câiz ve mübâh sayılır; aksi takdirde haramdır.

İmam Gazzâlî şöyle buyurmuştur: "İbadete rağbeti arttıran, müminlerin mertebelerini yükselten, kötü ahlaktan kaçınmalarını sağlayan, gönül ehlinin makamları ve manevî halleri ile ilgili olan şiirler, dinin müstehapları ve şeriatın onayladıkları arasında yer alır.

Peygamber (s.a) de şöyle buyurmuştur:

حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا³⁹

"Kurân'ı sesleriniz ile güzelleştiriniz; zira güzel ses, Kurân'ın güzelliğini daha da arttırır"

Bu hadis, güzel sesin faziletine işaret eder. Büyüklerden de "Güzel ses, aşk bineğin kırbacıdır." diye meşhur kelamı nakledilmiştir.

Bu fakir de "(Güzel ses) ruh kuşun gıdası ve aşk avcısının milvâhidir.⁴⁰" der.

Ebû Alî Dekkâk'ın şu sözleri vardır:

"Semâ, halk için haramdır. Çünkü onların nefisleri henüz ölmemiştir. Fakat zühd sahipleri için mübâhtır. Çünkü onlar nefisle mücadele halindedir ve Semâ', onlar için bir savaş davulu gibidir. Nefisleri ölüp ruhları canlı olanlar için ise Semâ' yapmak müstehaptır."

دَلْ مُرْدَه رَا سَمَاعَ نَبَايَدَ چَو حَالِ نَيْسْتِ مَسْتَانِ خَوَابِ رَا خَبْرِيْ اَزِ وصالِ نَيْسْتِ
مَسْهَلِ زِ بَهرِ دَارُوِيْ اَوْ جِزِ وِبَالِ نَيْسْتِ اَنْ رَا كِهْ خَلَطَ مَعْدَه نَگَرْدِيْدَه نَيْكِ هَضْمِ

(Gaflet) uykusuyla sarhoş olanlara visâl olmayacak;

Kalbi ölü olanın halı olmaz, onlara Semâ' câiz değildir.

Midesinde bağlam iyice hazm olmamış olanlara,

Müşhil ilacı vebaldan başka getirisi olmaz.

³⁶ İsamüddin Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (Kahire: Dâru'l-kutubî'l-hadise, 1968), 2/117, 122-127.

³⁷ Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd fi makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd* (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1332), 69.

³⁸ Teşbib, edebî terimlendendir. Şiirde özellikle kaside formunda kullanan teşbib, bir kadının cemâlini tavsif edilen beyitlere denir.

³⁹ Sahih hadislerdendir (Sagîdî 1992: hds. Nr. 650, s. 125). Bu hadis, birçok mûsikî konusunda yazılan kaynaklarda da nakledilmiştir. Abdulkadir Merâgî' (öl. 838/1435) Camiu'l-elhân'ında bu hadise yer vermiştir. Ancak (حَسِّنُوا) kelimesi yerine (حَسِّنُوا) kelimesi kaydedilmiştir. (Merâgî, 1388: 3)

⁴⁰ Milvâh (ملواح), Arapça bir kelime olarak kuşları avlayabilmek için tuzağa bağlanan kuşa denir.

Zünnun-ı Mısrî buyuruyor ki: Semâ', Hakk'ın kalbe olan vâridâtlarındandır. Gaflet diyarından şühûd âlemine götürür. Semâ'ı gönül kulağıyla dinleyen her kes tahkik ehliendir. Baş kulağıyla dinleyenler de zındıklık vadisine düşenlerdendir.

Şiblî'ye "Semâ' hakkında ne düşünüyorsun?" diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "Zâhiri, fitne; bâtınıysa ibrettir. İşaret ve manâ ehli Semâ'dan ibret duyarken, ibaret (zahir) ehli fitne duyar."

Mısrâ': Herkes içebileceği kadar kadehini doldursun.

Nûrî şöyle demiştir: "Semâ', zinde bir kalbe ve ölü bir nefse sahip olmayanların içinde nifak doğurur."

Haberlerde şöyle nakledilmiştir ki; Hazret-i Musa (Aleyhisselam) bir şeyler okuyordu. Bu sırada orada bulunan biri duyunca coşup feryat etti. Musa, onu azarlayarak rencide etti. Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Ey Musa! Ümidini sadece bana bağlamış kullarımı neden inkâr ediyorsun? Onlar bana yakarırlar ve vecd ve hâllerinden dolayı feryat ederler. Sen neden buna karışıyorsun?"

Ey sâlik! Bil ki Semâ' yapan için şöyle bir şart vardır: duyduğu her bir nağmeden ister hayvanlardan olsun ister cansızlardan olsun, bir şeyler anlayıp idrak etmelidir. Buna tasavvuf istilahında "lisân-ı hâl" denir.

Ebû Abdirrahmân Sülemî şöyle rivâyet etmiştir:

"Ben Ebû Osmân Mağribî'nin yanına gitmiştim. O sırada biri kuyudan su çekiyordu ve su kovasının çarkı ses çıkarıyordu. Ebû Osmân dedi ki: "Ey Ebû Abdirrahmân! [kuyu çarkı] ne diyor, biliyor musun?". Ben de "Bilmiyorum" dedim. O da şöyle dedi: "Allah Allah diyor."

İbn-i Şahab şöyle nakletmiştir: Ali-i Murtaza bir gün bir ses duydu. Sordu: "Ne dediğini biliyor musunuz?" Biz dedik ki, "Ey Emir, sen daha iyi bilirsin." O da şöyle dedi: "سبحان الله حقاً، إن "المولى صامد وبيقى" yani "Allah gerçekten münezzehtir, gerçekten de Rab daimî ve bâkîdir" diyor.

Şiblî bir gün, bir bakkalın "on hıyar bir dang" diye bağırдыğını duydu. Şiblî feryat ederek dedi ki, "Eğer on hayırlının bedeli bir dang ise, kötülerin bedeli ne kadar olur?"

Bu fakir, ağır hastalığımda vücudumda hiçbir güç kalmamışken, yaşama isteğimi tamamen yitirmişken, duvar dibinde hoş bir ses duydum. Dikkatlice dinlediğimde (سُبْحَانَ قُدُّوسٍ، رَبِّ الْمَلَائِكَةِ) yani "Münezzehtir ve Pak'tır, meleklerin ve Ruhların Rabbi" zikrini duydum. Baktığımda, bu zikri söyleyenin bir kurbağa olduğunu gördüm. Bu zikirle içimde oluşturduğu coşku ve zevk sayesinde sağlığıma kavuştum. Hastalığı hiç yaşamamış gibi hissettim.

Hüccetü'l-İslâm İmam Muhammed Gazzâlî, *İrâd* kitabında şöyle der ki; bu tayfa (tasavvuf ehli), her şeyden kendilerince bir idrakları ve algıları olduğundan dolayı müzik aletleri onlara haram değildir. Ancak, şeriat kurallarına riâyet etmek de gereklidir. Çenk, ud, berbat, organun, tanbur, rebap, nây-ı Farsî adıyla bilinen mızmâr, ney, mûsikâr, kernây, nakara, davul, muhannislerin çaldığı çeğâne- ister tahtadan ister demirden yapılmış olsun-, nakus ve fisk meclislerinde icrâ edilen ve şeriatın haram olarak nitelendirdiği tüm çalgılardan uzak durulmalıdır.

Sâlik, Semâ' ile ruhânî bir cezbeyle ulaşır ve gaybın sırlarını keşfederse bile, dünya hayatına bağlı olduğundan dolayı şeriatın emirlerinden muaf tutulamaz.

Def ve hatta zilli olanı ile ney ister birlikte ister ayrı çalınınsınlar, şeriatta caiz olan ve tüm imamların ittifak ettiği aletlerdir. Bazı âlimler, def ile neyin birlikte çalınmasını haram kılmışlardır. Ancak bu görüşe, âlimlerin geneli arasında ittifak yoktur. Alkışlamanın, Gazali'nin *İrşat* kitabında da belirtildiği gibi caiz olduğu kabul edilir.

Vecd ve hâl içinde, irade dışında gerçekleşen raks ve ayak vurma, şeriat tarafından övülmüştür. Eğer bu vecd nedeniyle oluyorsa ve iradeye dayanmıyorsa, genel olarak âlimler tarafından caiz görülmüştür. Ancak muhanneslerin yaptığı gibi iradi bir şekilde gerçekleşen raks ve ayak vurma ise yapılması ve gözlemlenmesi haramdır.

Şöyle nakledilmiştir ki; bir gün Mısır'dan bir elçi, Ebü'l-Hasan Ali el-Sübki'nin huzuruna gelerek bir mektup teslim etti. Mektupta kendisinden şu soru sorulmuştu: İnananların gıybet etmeleri mi daha iyi yoksa def, ney ve Semâ' yapmaları mı? Mektupta manzum olarak vecd ve hal ehli şiddetle de mezemmet edilmişti ki ilk beyti şöyleydi:

يستفتون سماعهم بقراءه والذكر والتسبيح وفي الخلوات

Halvetlerinde (meclislerinde) semâlarını zikir ve tesbih okumakla başlarlar.

Ali es-Sübki de kalem ve mürekkep talep ederek Mısır elçisinin cevabında şu beyitleri yazdı:

<p>وَالذِّكْرُ وَالسَّبِيحُ فِي الْخُلُوتِ قَطْعًا بِنَصْنِ اللَّهِ فِي الْحِجْرَاتِ لَهُوَ بِه نَوْعٌ مِنَ السَّبِيحَاتِ عَنْهُ سَأَلْتُ وَقَلْتُ فِي أَصْوَاتِ سِرْجِ الْهُدَايَةِ سَادَةِ السَّادَاتِ طَلِبْتَهُ أَوْ جَعَلْتَهُ فِي الْقُرْبَاتِ وَجَدْتُ فَقَامَ بِهَيْمٍ فِي سَكْرَاتِ يَا طَيْبٌ مَا يَلْقَى مِنَ اللَّذَاتِ وَعَنِيَّتِ فِيهِ عَن فِتَاوَى الْفَاتِي الْعَظِيمَةِ صَاحِبِ الْحَسْرَاتِ</p>	<p>يَا صَاحِبَ الْأَحْوَالِ وَالزَّفْرَاتِ أَمَّا اغْتِيَابُ النَّاسِ فَهُوَ مُحْرَمٌ فَحَذَارُ مِنْهُ حَذَارٌ لَا تَعْدِلُ بِهِ وَأَعْلَمُ بِأَنَّ الرِّقْصَ وَالذَّفَّ الَّذِي فِيهِ خِلَافٌ لِلْأَنْمَةِ قَبْلَنَا لَكِنَّهُ لَمْ تَأْتِ قَطُّ شَرِيعَةً وَالْعَارِفُ الْمَشْتِاقُ إِنْ هُوَ هِزَةٌ لَا لَوْمَ يَلْحَقُهُ وَيَحْمَدُ خَالَهُ إِنْ نَلَيْتَ ذَا يَوْمًا فَقَدْ نَلَيْتَ الْمَنَى هَذَا جَوَابُ عَلِيِّ السُّبْكِيِّ ذِي الْحَجْبِ</p>
--	---

Ey hallerin, nefeslerin ve halvette zikir ve tesbiheden sahibi
İnsanların gıybetine gelince, bu da Allah'ın Hucurat suresinin âyetiyle kesinlikle yasaktır.

O halde bundan sakının, zira onunla oyalanmak, çeşitli şüphelerle karşılaşmana neden olabilir.

Ve şunu bil ki, sorduğun raks, tef ve yüksek sesle zikirler konusunda,
Bizden önceki imamlar, hidâyetin eyeri ve sedat efendileri aralarında ihtilaf var

Ama hiçbir zaman onu zorunlu kılan ya da adaklara dahil eden bir yasa olmadı.

Arif ve müştak kişi, eğer bir vecd ve zevka gelirse kendini sarhoşluk içinde bulur.

Ona hiçbir kınama gelmez ve aldığı zevklerden dolayı, durumunu över ve ne kadar hoş şeyler yaşadığını takdir eder.

Eğer o günü yakaladıysanız, gerçekleştirilmesini istediğiniz dileklerinizi gerçekleştirmişsiniz demektir ve merhumun fetvasına ihtiyacınız olmayacaktır.

Bu, mahcup ve hasret sahibi Ali es-Sübki'nin cevabıdır.

Nakledilmiştir ki, İmam Fahreddin-i Râzî, Şeyh Necmeddin-i Kübrâ'nın müritlerinin zikirlerini Semâ', vecd, devran ve alkışlar ile icrâ ettikleri için Allah'ın rızasına aykırı olduğu ve Allah'ı arayan ile nefisini çoşturanlar arasında bir çelişki olduğu gerekçeleriyle hakkında melametlerde bulunmuştu.

Bir gece İmam Râzî, tesadüfen rüyasında kıyametin koparak tüm insanların mahşerde hazır olduklarını gördü. Şeyh Necmeddin de bâriğah tahtının kenarında durup müritlerine (قوموا ارقصوا الله) “kalkın ve Allah için raks edin” diye sesleniyordu. İmam, uykudan kalkıp istiğfar etti. Tekrar uyuya daldığında aynı rüyayı üç kez gördü. Sabah olunca İmam, bazı müritleri ile Şeyh Necmeddin'in hangâhına girdi. Şeyh, İmam'ın ayak seslerini duyunca müritlerine (قوموا ارقصوا الله) diye buyurdu. İmam Râzî, bu olayın ardından Şeyh Necmeddin'in haklı olduğunu anlayarak yaptıklarından dolayı istiğfar etti.

Şeyh Necmeddin'in müritlerinden biri de bu münasebetle nazım olarak şu beyitleri inşat etti:

دل تو زنده ابد گردد کز دمش همدم مدد گردد در مقام صفا سندن گردد نیکیت از سماع بد گردد روح انسانیت چو دد گردد یک نهالی ازو به صد گردد خار ازو زشت و بی عدد گردد از سماع آن صفت خرد گردد نیک ازو خوب تا ابد گردد تا به جان زنده از صمد گردد استمع تا تو را مدد گردد	گر ز آب حیات ذکر او رود صیقلش نغمه های الحان دان روح را صوت خوب و نغمه ساز ور به دل مرده ای و زنده به نفس در دل تو نفاق رویانند همچو آب است لذت آواز گل ازو تازه جمیل شود هر صفت کان شاعر جان تو شد زشت را نیک زشتی افزایش گر شد این هدایت از دل و جان ای رسولا به گوش دل هر دم
--	---

Hayat suyu gibi olan zikri edilirse, senin ruhun ebede kadar zinde kalır
Ruhunun cilası lehinler ve nağmelerden bil, deminden ve nefesinden
medet yaverin olur

Ruhu hoş sesler ve nağmeler ile besle ki safa makamında yerin sabit olsun
Eğer ruhun ölüyse ve nefsin canlıysa, Semâ' sana kötü gelir

Kalbinde nifakı canlandırır, insanî ruhun hayvanî ruha dönüşür.

Avazın lezzeti su gibidir, bir fidanı yüz fidana çevirir.

Gül ondan taze ve güzel olur, diken ise değersiz ve kıymetsiz olur

Ruhun kendisine şiar kıldığı her sıfat, Semâ'ın vasıtasıyla hakir ve az
görünür

Semâ, kötülüğü daha da arttırdığı gibi iyiliği de ebede kadar arttırır.

Canına ve ruhuna bu hidâyet ermişse, Samed'in inâyeti ile ebede kadar
diri kalır.

Ey Resul, can kulağıyla her an Semâ' işit ki sana medet gelsin.

Sonuç

Semâ', seyr ü sülûk ehli tarafından ibadî bir konumda icrâ edildiğinden, mutasavvıflar ile din âlimleri arasında birçok tartışmaya sebep olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de mûsikî ve semâ ile ilgili herhangi bir muhkem ve kat'i âyet bulunmamakla birlikte, Semâ' lehine veya aleyhine müteşabih âyetlere dayanarak hükümler verilmiştir. Semâ'ı câiz gören âlimler, Zümer (18. âyet), Mâide (83. âyet), Zâriyât (21. âyet) gibi âyetlere istinat ederek semâ lehine hüküm verirken, bazı âlimler ise Lokman (6. âyet) gibi âyetlere dayanarak aleyhine hüküm vermişlerdir.

Semâ'ı câiz görenlerin görüşleri iki başlıkta sınıflandırılabilir. Bazı mutasavvıflar, Baklî-i Şîrazî gibi, Semâ'nın vacip olduğuna hükmetmişken, bazıları da Zünnûn-i Mısrî ve Ebü'l-Mefâhir Bâharzî gibi Semâ'ı belirli şartlarla caiz görmüştür. Necmüddîn-i Râzî, Semâ'ı Hakk'ı tanımak için bir vasita olarak nitelendirerek, niyeti sâdik olan müritlerin Hakk tarikini idrak edip batıldan uzaklaştıkları için kendilerine Semâ'nın yapılmasının câiz ve helal olduğunu açıklamıştır.

Tasavvufî ve dinî kaynaklarda büyük âlimlerin Semâ' ile ilgili görüşlerine yer verildiği gibi, Semâ'nın felsefesi ve mahiyeti üzerine ister müstakil, isterse kitap bölümü olarak birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri de 16. yüzyılın şair, fakih ve mutasavvif şahsiyetlerinden Molla Musennif-i Çevrî'nin 984'te (1576) kaleme aldığı *Sirâcü't-tarik* adlı eseridir. Molla Musannif, *Sirâcü't-tarik*'ini İmam Kuşeyri, İmam Gazzâlî, Hakim Senâ-i Gaznevî, Feridüddin Attâr-ı Nişâburî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrazî, İbn Yemin Feryümedî, Hafız-i Şîrazî, Kemal-i Hücendî ve Abdurrahman Câmî gibi büyük mutasavvıflar ve şairlerin eserlerinden ve şiirlerinden istifade ederek yazmıştır.

50 bölümden oluşan *Sirâcü't-tarik*'in 45. bölümü Semâ' ile ilgilidir. Molla Musennif, Semâ' ile ilgili aktardığı mutasavvıfların görüşleri sırasında kendi olumlu görüşünü de açıklamıştır. Molla Musannif, Semâ'ı şartlar ile câiz gören mutasavvif ve din âlimlerinden biri olarak Ebü Alî Dekkâk, Ebü'l-Hüseyn Nûrî, Ebû Bekr Şiblî, Ebû Abdîrrahmân Sülemî, Ebû Osmân Mağribî, İbn-i Şahab, Takıyyüddîn es-Sübkî, İmam Fahreddin Râzî ve Necmeddin-i Kübrâ gibi büyük mutasavvıfların ve din âlimlerinin sözlerini ve hikayelerini aktararak kendi görüşlerini de paylaşmıştır.

Molla Musannif'e göre, ruhânî ve ilâhî bir cezbe ile vecde gelen sâlik, Hak yolunda olduğu ve gönlü gaybî manaların varidatına mazhar olduğundan, nefsi Hakk'ı bâtın gözüyle gördüğü ve kulağıyla duyduğundan, Hak'tan doğan bir hale büründüğü için kendinden geçip manevî sarhoşluğa müptela olur. Bu halde sâlikin bir coşku ve vecd hâline geldiği ve bunu gayr-i iradî olarak semâ ile ifade etmesinin kabul gördüğü belirtilmiştir. Ancak, tarikat ehli olmayan ve adabını bilmeyenler için bu durum, tezahür ve sun'î bir eylem niteliğinde olduğundan haram kılınmıştır. Sâlikin vecdini idrak edemeyenler ise bu durumu inkâr ve tekfir etmişlerdir.

Semâ'da mûsikî aletlerinin kullanılması konusunda, Molla Musannif, İmam Gazzâlî ile hemfikir olarak tasavvuf ehlinin her şeyden kendilerine özgü bir idrakleri ve algıları olduğundan dolayı müzik aletlerinin onlara haram olmadığını savunmuştur. Ancak şeriatın kurallarına uyarak fisk meclislerinde icrâ edilen ve şeriatın haram olarak nitelendirdiği çenk, ut, berbat, erganun, tanbur, rebap, mızmâr, ney, mûsikâr, kernây, nakara, davul, çeğâne, nâkus gibi çalgılardan uzak durulması gerektiğini tavsiye eder.

Söz konusu Molla Musannif'e göre, Semâ'i ilâhî bir cezbe ve vecdin neticesinde olduğundan câiz ve helaldir. Ancak sâlik, Semâ' ile ruhani bir cezbeyle ulaşıp gaybın sırlarını keşfetse de dünya hayatına bağlı olduğundan dolayı şeriatın emirlerinden muaf tutulamaz.

Kaynakça | References

- Ahmedi, Cemal. "Risale-i Kuşeyriye ve tesir-i an ber yeki ez mütun-i Sûfiyane". *Edebiyat-ı İrfani-i Danişgah-ı ez-Zahrâ* 7 (1391), 7-21.
- Anvar, Seyid Abdullah. *Fihrist-i Kitabhane-i Milli-i İnan*. Tahran: İntişarat- Kitabhane-i Milli, 1379ş.
- Babanî, Abdülkerim. *Siyerî'l-Ekrâd*. thk. Tevekkülü, M.R. Tahran: İntişarat-ı Tevekkülü, 1377ş.
- Bâharzî, Ebü'l-Mefâhir. *Evrâdü'l-ahbâb ve'l-fusûsi'l-âdâb*. thk. İrec Efşâr. Tahran: Ferheng-i İnan-zemin, 1358ş.
- Baklî-i Şirâzî. *Risâletü'l-kuds*. thk. Nurbahş, J. Tahran: Hankah-ı Ni'metullahî, 1351ş.
- Başoğlu, Tuncay. "Muhkem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehati'l-uns*. Kelkete: Matbaa-i Leysi, 1858.
- Cüneyd el-Bağdadî. *Resâli'l-Cüneyd*. thk. Cemal Receb. Dimaşk: Dâr İkrâ, 1425.
- Ebu Nasr Sirâc. *el-Lüma'*. thk. Mahmud. A. Kahire: Dâru'l-kutub, 1380.
- Gazzâlî, Muhammed. *el-Mürşidü'l-emin ila mevzeti'l-müminin*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416.
- Gazzâlî, Muhammed. *İhyai'l-ulum*. thk. Halidi, A. Beyrut: Darul'l-kalem, 1419.
- Gazzâlî, Muhammed. *Kimiyâ-yı Saâdet*. thk. Hadivcem, H. Tahran: İlmi ve Ferhengi, 1386.
- Habeşî, A. M. *Câmiü's-şurûh ve'l-hevâşî*. Abu Dabî: Mecmeu's-sekâfî, 2004.
- Hücvîrî, Ali. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. Mahmud Abidi. Tahran: Suruş, 1384ş.
- Hüseyni, S. M. T. "Necmeddîn-i Râzî'den Abdülhad Sivâsî'ye Kadar Tasavvuf ve Semâ' Anlayışı". *Şemseddin Sivâsî Amsına Şehir ve Kimlik*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Hüseyni, S. M. T., & Sezikli, U. "Hazîn-i Lâhîcî'nin Fevâidü's-Semâ' Adlı Eseri ve Semâ'a Bakışı". *Turkish Academic Research Review* 6/5 2021, 1605-1623.
- İbn Hidâyetullah (Molla Musannif). *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-cedîde, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Câmiu'l-mesâil*. Mekke: Dâri 'Âlemi'l-fevâid li'n-neşr ve't-tevzi', 1422.
- İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfü'l-zünûn*. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, (ts).
- Karabulut, A.R. *Mu'cemi Târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mekâtibi'l-âlem*. Kaysari: Dâru'l-ukbâ, 1422.
- Abdulkâdir Merâğî. *Câmiu'l-elhân*. Thk. Khazrâî, Babek. Tahran: Ferhengistan-ı Hüner, 1388ş.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kureysîyye*. thk. Abdülhalim Mahmud. Ghom: Neşr-i Bidâr, 1374ş.
- Muhammed b. Münevver. *Esrârü't-tevhîd fi maķâmâti's-şeyh Ebî Sa'îd*. nşr. Zebîhullah Safâ. Tahran: İntişarât-ı İlmî, 1332.
- Mustafa Dirâyetî. *Fihristgân-ı Nüsha-hâ-yi Hattî-i İnan*. 5/35. Tahran: İntişarat-ı Sazman-ı Esnad ve kitabhane-i milli-i İnan, 1393.
- Müderriş, Molla Abdülkerim. *Bene Mâle-i Zânirân*. Bağdad: Matbaatü Şafik, 1984.
- Mükrîf, Muhammed. "Siracu't-tarik ve Riyâzu'l-hulûd, telif-i Ebu Bekir Hidâyetullah el-Hüseyni". *Mecelle-i Yâdigâr*. 6-7 (1327ş), 38-48.
- Necmeddîn Râzî. *Mirsâdü'l-ibâd*. haz. M.Emin Riyâhî. Tahran: Bongâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1973.
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr. *Hedâiku'l-hakâik*. thk. Abdu'l-Fettah. S., Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1422.
- Sagidî, Muhammed. *en-Nevâfihu'l-atire fi'l-ahâdisi'l-müştahire*. thk. Ahmed Atâ M., Beyrut: Müessesetü'l-kutubi's-sakâfiyye, 1992.
- Saidizâde, Muhamed J. "Berresi-i intikâdi-i câygâh-ı hüner-i semâ ve rak der âyat ve rivâyât", *Ayin-i Hikmet*, 31 (1396ş), 53-85.
- Sehâvî, Muhammed. *el-Maķâşidü'l-hasene fi beyâni keşîrin mine'l-eĥâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabiyye, 1985.

- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed. Beyrut: Dari İhyai'l- kütübi'l-Arabiyye, 1413.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *'Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Halidi, M.A. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426.
- Şems-i Tebrizî. *Makâlât*. thk. Muvahhid, M.A. Tahran: İntişarat-ı Harezmi, 1385ş.
- Taşköprizâde, İsmâüddin. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-hadise, 1968.
- Uslu, Recep. "Dekkâk, Ebû Ali". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ali Şiri. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414.

Ek 2

Molla Musannif, Sirâcü't-Tarik, Milli ktp., nr. 2687, vr.55b.

دل مرده لکسماء نباید چو حال نیست آنکه خطای معده نکر دیده بند فغصم مهر زهر دارا و
 جزو بال نیست دو النون مهر صیفی باید که سماع از واردات حقاقت دلرا از خانه غفلت
 بقضای ثور و سیر و هر کسی که شش برسد به او اید عقیقت و هر که گوش برسد بر او
 در ورطه زند قبست بشی را پرسید نه ندر سماع چه میگو گفت ظاهرش فتنه است باطنش
 عبرت هر کسی که از اهل انصار است او عبرت من شود هر کسی که از ارباب عمال است
 او در فتنه افشند مصلح هر کسی بقدر مشرب خود جاها بر کند نور گفته است هر کسی در
 زند و نفسی مرده نزارد سماع نفاق در دوا در و یاند در اجناس است که سری علیه السلام
 چیز مرغ از مرغ دل نفاخ مرغ بود نفوه زرد و کوفه کوفه زرد موسی او را خبر کرد و بخانیند حق تعالی فرودان
 موسی چند کار بندگان من مکن و شاید دارند ربانی مناجات میکند و بوجد من نفوه من نندوف
 اندر میان فضولها بسینگی و بدین اساکه که شرط صابرا سماع انست که آوازش که نشود خواه از حیوانات
 و خواه از اجنات بحبه جال خود جز را در فهم کند و زبان حال در اصطلاح صورت نیست که ابو عبید
 الرحمان سر روایت میکند که من پیش اب عثمان مغربی رفتم در آن زمان مر و آب از بریدر میکنند
 بر کوه بیا و از میراد ابو عثمان گفت یا ابا عبد الله الرحمن مرفی که ابن بکره چه میگوید که فتم
 غرطه گفت مگر بد الله العله و ابن شهاب روایت میکند که علی المرتضی روزی آوازش ناویش نید کوفه
 میدانند چه میگوید که فتم یا امیر شهابت میدانند کوفت سبکند بر سبحان الله حقان الموط
 بسنی بیغی بشی روزی نید که بقالی میگفت الحیا عظمه بلانق بشی نفوه زرد و فراد کرد از اکان
 الحیا عظمه بلانق فیکفیا بالشرم و قتی این فقیر اجمار صعبه رسید چنانکه نیم نفوه در اعضا غایب

Ek 3

Molla Musannif, Sirâcu't-Tarik, Milli ktp., nr. 2687, vr.56a.

نماید بود و دل از جان بگرفت بوم روز و ربی و یارک او از بالذات شنیدم که هر یک استی قدوس
 بتوجه خود رتبار اعلیٰ الله والوج نظیر از بسکوم غم غم که این ذکر میکرد و فغرا و ذوق آن حال مشاهده
 کردم صفای و صحیح خوانی بن رسید که پنداشتیم که بسیار بن رسید است حجت الاسلام بن
 الانام شمس الدین ابو حامد محمد بن محمد الغزالی در ارشاد آورده است که چون این طایفه از هر چه حسب
 حال خیرشتم سکنند و پیمان بود که هیچ آرزائی طلب بر ایشان خیر بنود آمار عیلت شرع نیز یافت
 واجبت ناهم که شرح جایز انداخته است چون ذکر و عود و بر بط و اغنق و طنبور و ریاب و مزار
 که اولیای ماسی میکنند و نار ایمنان و سق قار و کره ناهم و بی بعضی ناهم و جل مختار و جفا
 خرم جریین فراه ربین و ناهم و جز اینها هر چه غم را اهل ضعیف بنده سماه آنها مجده است که هر ساک اهل
 روحان پیدایش و در هم کلمه غیبی سماه آنها حاصل میشود زیرا که بنده را ناهم آجتماعی است از ناهم کیف
 شرح بدخورد و اما جز که از شر و چای بنده چون در آن که جدا جدا کنند بنده و عماره و قرد و هر اجتماع دفعی
 و افتراش از فراه ندارد و بعضی گفته اند که اجتماع و ذوق حرامست آن دل غیر ضعیف لاجماع الایمه علی
 جز اینها اجتماع افترا و دوست کو پندن جایز است علی الاطلاق غزالی در ارشاد صریح آورده است
 اما رقص و باک و بیدن اگر از سر بر جد و بی اجتناب است آن عمد و حست شرعی و عقلا در کافینا و ناهم بنده
 جمهر هم جایز است غزالی عثمان مغرب اما اگر رقص شمشلی است بر حرکه متناهد چنانکه عادات
 و قاع و مختار است آن رقص حرامست که دشمنی و بدوشی نقل است که در رقص و صراحت از هر بی اهل الحفی
 علی السبک آمده در رقص نرفته در آن رقص که با غیبت خلاق خور نیست با دن و فی و کما و بسیار
 ذم اهل ناهم و جدا و رو کرده بودند و بشو گفته بودند و یکی از اینها این بود و شوسین سفین بسیار هم تعلق

Ek 4

Molla Musannif, Sirâcü't-Tarik, Milli ktp., nr. 2687, vr.55b.

۱۱۱

والذکر والتبسیح في الخلوات على سبكي وواؤه وقدم لطلب كبره واین چند ایات را در جواب فاضل حضرت
نوشته شد اباصحاب الطالان والترزات والذکر والتبسیح في الخلوات اما اعتناء بالکثیر من فرجه
قطعا بنفق العوان والجزات فایناک لایک لا تقدر لهما ربنا ربنا ربنا واعلم بان الذوق الذوق
عسکت وفنت والاصوات فیدخل فی لایة قبلنا سبح المهدیه وسماه السلان والاکثر من فاضل
کراهه شرعا وانا العادات لکنه مات قطریة طلبه او جعلته القوبات فالعاری المشافان
وجرفایم والکرات لایم یلیقه ویدع حال با طرد لمن یلیق من اللذات ان یلت ذریعها
تقدرت المنی وینت عن فناء الیانا هذا جواب علی السبکی فی الحجیه العظیمه رصاحه الطالان
بایره فاکتفها وارحم حاله والطف بباغاف العذات نقلت ک امام فی الدین والزراد ویربان
ملازمه در حق نجم الدین کبره و ذکره بطلان الکه صیدنا اسماء ورنه جده پار کربان و منس زان ذکر
میکردند امام فرمود این غیر ضمیمت زیرا که خدا بر او طریقت نفس جاننده تاقی قانچ امام در واقع دیگر کربان
بر خاست و خلق اولی آفرید عرصه شمه شمشیر نجم الدین در باب تخت ایزد استاده بود و فیروزان
مرفوعه که نموا و ارض الله امام از واقعه سر برداشت ک مستعاده کرد و باز در واقع شمه همی صورت حال را
مشاهده کرد تا به بار پنجمین مهید بهی روزه شام با چند کسی از ملازمان بدر خانیه پیش آمدند شیخ
چون او از باران نماند او از برادر که حرم و ارضوا الله امام را صلوات الله علیه او شان بهر صفت از آن دان
چیز بود که در هر پیشه کشت نظم کز آج صحت ذکر او در دلی نوزده ابد کرد و صیقلی نفعی لایان
و کز و هوشی بود کرد و در هر صفت جز شمس در مقام صفا کند کرد و در هر صفت زنده بنفص
بنیکت از سماع بگردد در دلی نوزده ابرو باشد روح ان سینه بود کرد و ایچ آبست لایه آواز
۱۱۱

Ek 5

Molla Musannif, Sirâcu't-Tarik, Milli ktp., nr. 2687, vr.57a.

بکرمناوی از ربه کرد و کل از نواز چیل شود خدا از زشت پیوسته کرد و به صفت کاشمیر و جازان
 از سماع ان صفت خود کرد و زشت بیکر زشتی از ابره بیکر از زشتی تا بیکر کرد و کوشش این بلبنا از ویرجا
 نیاچان زنده از هم کرد و اسرولا بیکر دل بروم استخه نازماده کرد و باب حشر شام
 در انبات کلمات بدان اسرولا که در انبات کلمات دلایلی عقل است و بهم نقل است اما عقل است که کلمات
 امر سر مست و در شر آن رفی اصل نمیکند عقل پس در تحت قرة الله و نقل است و هر دو در ذر الله
 داخل است من از جز از حصول او نیست پس من از جز از حصول او نیست پس من از جز از حصول کلمات
 نیست و یکا که کلمات فعلیست ناقص عادت و فعل که ناقص عادت بشود در کلمات موجود است
 چون عین سمندر در آن شمشلا پس جایز است که کلمات هم موجود بشود و اما ویلی نقلی چون ظاهر طعام
 و شراب از برار میم مادی علی حال تله و آوردن غنای نفس از سبب شاه چنانکه شایسته این طاق
 فرزند بود و معرست و دیگر نقلی که از اولیای منقول است چنانکه امیر المؤمنین عمر سر بر شمر با وجود طول
 مسافه بانگشت فله کرد و با عرض سایه بی ک از مدینه تا ناس با و ناز کید و سخن گانید و آید پس هر سال
 مرا ستاد نبار کبیر صاحب حال در آنرا خند غرغرف تا بکرد و فقه بدست شاه داد که این رفو بود
 در شطینل اندازد و در رفو زینت اندکنت خیر و نفق باذن الله فلا نفق الی یوم النعمه از ان
 پس در پارس بنی کز نه اسناد و چنانکه امیر المؤمنین علی المرتضی بیکر روز از مدینه بود و آن روز بر رفت و بنده است
 و از در کشت و شهر را بیله کرد و بنور ز عمر شده بود باز عید آمد و نیز غیر اهفت بار کشت و بدی
 باز زنده میکرد و نیز دست مقلوع را بیکر فاقه درست کرد و نیز دست هزار و سیصد من در
 خیر بیکر بز و از جان بکند و نیز در رفو مشغول بودن او بی اف جره پنوع غرغرف او زینت کلفت



Şiirlerinin Kur'an'a Uygunluğu Bağlamında Lebîd b. Rebî'a'nın İslam Sonrası Şiir Söyleyip Söylemediğine Dair Bir Mülâhaza

Muhammed Eser Altuntaş

[0000-0001-8652-2536](mailto:muhammed.altuntas@cbu.edu.tr) | muhammed.altuntas@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Seracettin Eraydın

[0000-0003-4094-1246](mailto:seracettin.eraydin@cbu.edu.tr) | seracettin.eraydin@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Öz

Bu çalışmada Müslüman olan tek muallaka sahibi Lebîd b. Rebî'a'nın (öl. 41/661) Müslüman olduktan sonra şiir söyleyip söylemediği ve söylediye ne kadar söylediği sorunsalı üzerinde durulmakta ve bu konuda bir sonuca ulaşmak amaçlanmaktadır. Bilindiği üzere şiir, İslâm öncesi Arap toplumunda çok önemli bir yere sahipti. Öyle ki iyi şairlere sahip olmak veya olmamak herhangi bir kabilenin toplum içindeki itibarını ve konumunu büyük oranda etkileyen bir olguydu. Zira şiir, sözlü kültüre sahip olan Arapların kendilerini ifade etme yöntemi ve kültürün bir taşıyıcısı konumundaydı. Bu nedenle şairler de söyledikleri şiirlerin etki gücüne göre itibar görüyor ve belirli bir saygınlık elde ediyorlardı. Elbette şairlerin söylediklerini takdir eden ve onlara değer biçen belirli bir toplumsal muhayyile de bulunmaktaydı ve bu muhayyilenin ön plana çıkardığı belli başlı bazı şairler de vardı. Şüphesiz ön plana çıkan bu şairlerin en önemlileri belirli bir süzgeçten geçerek seçilen ve *muallakât* olarak bilinen şiirlerin sahipleriydi. İşte Lebîd b. Rebî'a da sözü geçen bu şairlerden birisi kabul edilmektedir. Öyle ki o, çok erken yaşlardan itibaren şairane ruh ve yeteneğiyle temayüz etmiş ve çeşitli temalarla söylediği şiirleriyle mensup olduğu kültüre renk katmış; bu yönüyle kavmini onurlandırmıştır. Onun Câhiliye döneminde söyleyip de bir divan oluşturacak kadar çok olan şiirleri o dönemin toplum yapısına ve zihin dünyasına çeşitli açılardan ışık tutmakta ve Arap dili ile belirli bir dönemin Arap kültürüne de kaynaklık teşkil etmektedir. Şairliğinin yanında muntazam kişilik ve olgun karakteriyle de dikkat çeken Lebîd b. Rebî'a, İslâm'la onurlanmış yegâne muallaka sahibi olmasıyla da farklı bir örneklik arz etmektedir. Onun onurlu davranış ve karakterini Müslüman kimliğine de taşıdığı bilinmekle birlikte yeni hayatında edebî kişiliğini sürdürüp sürdürmediği, dolayısıyla İslâm döneminde şiir söyleyip söylemediği konusu ise tartışılmıştır. Şöyle ki klasik dönemdeki bu tartışmalarda onun Müslüman olduktan sonra ya hiç şiir söylemediği ya da tek bir beyit söylediği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Açıkçası dikkatle incelendiğinde bu görüşün Lebîd b. Rebî'a'ya ait şiirlerin içerik ve üslubundan ziyade bazı rivâyet ve çıkarımlara dayandığı görülmektedir. Özellikle de kendisinden şiir okumasını isteyen Hz. Ömer'e Kur'an-ı Kerim'den ayet okuduğunu aktaran rivayetin bu görüşün yaygınlaşmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sebep her ne olursa olsun Lebîd b. Rebî'a'nın Müslüman olduktan sonra şiir söylemediği veya çok az söylediği yaygın varsayımı onun İslâm içerikli şiirinin ihmal edilmesine etki etmiştir. Hâlbuki onun şiirleri bütüncül bir şekilde incelenip karşılaştırıldığında İslâm ruhunu taşıyan ve İslâmî öğretilen süzüldeği anlaşılan; Kur'an-ı Kerim ile lafız veya mana itibarıyla örtüşen birçok beyti bulunmaktadır. Nitekim ona nispet edilen şiirler içerik ve mana itibarıyla ele alındığında bir taraftan Câhiliye zihin kodlarını taşıdığı çok açık olan kavram ve içerikli beyitler, diğer taraftan câhilî bir zihin dünyasından sâdir olması mümkün olmayacak kadar nezih ve yüce anlam içerikli beyitler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle Lebîd b. Rebî'a'nın hayatına kısaca değinilerek İslâm öncesi söylediği bazı şiir temalarından örnekler verilmiştir. Akabinde İslâm sonrasında şiir söyleyip söylemediğine dair literatürdeki görüşler değerlendirilmiş ve tespit

edilen bazı beyitleri Kur'an-ı Kerim'in ayetleriyle içerik ve üslup açısından karşılaştırılarak bu konuda bir kanaate varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Arap Şiiri, Lebîd b. Rebî'a, Muhadram Şair, Kur'an-ı Kerim

Atıf Bilgisi

Altuntaş, Muhammed Eser-Eraydın, Seracettin. "Şiirlerinin Kur'an'a Uygunluğu Bağlamında Lebîd b. Rebî'a'nın İslam Sonrası Şiir Söyleyip Söylemediğine Dair Bir Mülâhaza". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 767-796. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1474044>

Geliş Tarihi	26.04.2024
Kabul Tarihi	19.08.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



An Investigation on Whether Labīd b. Rabī'a Composed Poetry in the Islamic Period in the Context of the Compatibility of His Poems with the Qur'an

Muhammed Eser Altuntaş

0000-0001-8652-2536 | muhammed.altuntas@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Seracettin Eraydın

0000-0003-4094-1246 | seracettin.eraydin@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Abstract

This study centers on the inquiry regarding Labīd b. Rabī'a, the sole Muslim known to possess a mu'allaqa, concerning whether he continued composing poetry after his conversion to Islam. It aims to determine the extent of his poetic output post-conversion and endeavors to arrive at a conclusion regarding this matter. Poetry held a significant role in pre-Islamic Arab society. The presence or absence of skilled poets was a social phenomenon that substantially influenced the reputation and status of a tribe within the society. Poetry served as a vital medium for the expression of thoughts and values within the oral culture of the Arabs. It functioned as a cultural transmitter, enabling the preservation and dissemination of their heritage. Consequently, poets earned profound respect and developed a cult of personality based on the impact and resonance of their compositions. Within this context, there existed a specific social ability to interpret and deeply appreciate the poems created by poets. Moreover, certain elite poets garnered societal approval and recognition. Undoubtedly, among these esteemed poets, the most significant were the authors of the poems recognized as mu'allaqāt, a selection made after a meticulous elimination process. In fact, Labīd b. Rabī'a is regarded as one of these distinguished elite poets. His prodigious poetic talent and spirit propelled him to prominence at a remarkably young age, enriching the culture to which he belonged with his poems exploring diverse themes. Labīd b. Rabī'a penned numerous poems during the Jāhiliyyah period, enough to compile a comprehensive dīwān. These compositions offered multifaceted insights into the social structure and the prevailing mental landscape of that era. Hence, he brought honor to his people through this achievement. His extensive collection of poems from the pre-Islamic era, enough to form a dīwān, illuminates the social structure and the mindset of that period in multifaceted ways. Moreover, these works serve as a rich resource for understanding the Arabic language and the specific era of Arab culture. Labīd b. Rabī'a, renowned not only for his remarkable poetry but also for his admirable personality and mature character, stands as a unique figure, being the sole mu'allaqa poet honored within Islam. While it's established that Labīd b. Rabī'a carried his noble behavior and character into his Muslim identity, there has been a debate regarding whether he continued to express his literary persona in his new Islamic life. Consequently, the discussion revolves around whether he continued to compose poetry during the Islamic period. During the classical period, it was widely believed that following his conversion to Islam, Labīd b. Rabī'a either ceased composing poetry entirely or wrote only one couplet. Upon closer examination, it becomes apparent that this perspective is rooted in certain narrations and deductions, disregarding the content and style of Labīd's poems. It's inferred that a specific narration significantly contributed to the propagation of this view. According to this account, it was mentioned that he recited a verse from the Holy Qur'an to 'Umar b. al-Khattāb, who then requested him to recite a poem. For whatever reason, the prevailing

assumption that Labîd b. Rabî'a refrained from composing poetry or produced only one couplet after embracing Islam has led to the neglect of his poetry that encompassed Islamic themes. However, a thorough analysis and comparison of his poems reveals numerous verses that resonate with the essence of Islam. These poems are interpreted to derive from Islamic teachings and often mirror the wording or essence found in the Holy Qur'an. Upon evaluating the attributed poems in terms of content and significance, a distinction emerges: some couplets vividly embody the mentalities of the pre-Islamic Jâhiliyyah era, while others contain virtuous and profoundly meaningful content seemingly inconceivable within an ignorant worldview. Therefore, this study begins by briefly discussing Labîd's life and providing examples of his pre-Islamic poetry themes. The literature was subsequently reviewed to determine whether he wrote poetry after embracing Islam. An opinion was formed on this matter by comparing the content and manner of some of the identified couplets to the verses of the Holy Qur'an.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Labîd b. Rabî'a, Muhadram Poet, Holy Qur'an

Citation:

Altuntaş, Muhammed Eser-Eraydın, Seracettin. "An Investigation on Whether Labîd b. Rabî'a Composed Poetry in the Islamic Period in the Context of the Compatibility of His Poems with the Qur'an". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 767-796. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1474044>

Date of Submission	04.26.2024
Date of Acceptance	08.19.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Câhiliye dönemi Arap şiiri ile İslâm'ın hemen ilk döneminde söylenmiş Arap şiirini incelemenin ve anlamının hem İslâm'ın ortaya çıktığı toplumun kültür ve kodlarını çözmeye hem de Arap diliyle inen vahyi ve yine o dilin kalıpları içinde ifadesini bulan sünneti anlamaya ciddi bir katkı sağlayacağı kuşku götürmez bir gerçektir. Bu konuda özellikle toplumun muhayyilesinde takdir görmüş ve sözlü kültür içinde belli bir değerlendirmeden geçerek ön plana çıkmış şairler ve onların şiirleri ayrı bir önem arz etmektedir. Şüphesiz bunlardan muallaka sahibi olup da İslâm'ı kabul eden yegâne kişi olan Lebîd b. Rebî'a müstesna bir yere sahiptir. Zira onun şiiri, Câhiliye'den İslâm'a geçiş sürecinde Arap toplumunun o gün itibariyle en önemli kültür taşıyıcılarından biri olan şiirin, içerik ve üslup olarak nasıl bir dönüşüm sağladığını ve toplumun zihin dünyasında nasıl bir değişikliğin meydana geldiğini göstermesi itibariyle farklı bir konumdadır. Fakat klasik dönemde Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm'ı kabul ettikten sonra ya hiç şiir söylemediği veya çok az söylediği yaygın kabulü onun şiirinin bu yönüyle incelenip değerlendirilmesini sınırlamıştır. Hâlbuki dikkatlice incelendiğinde onun lafız veya anlam olarak Kur'an'dan esinlendiği ve dolayısıyla İslâmî bir ruh taşıdığı anlaşılan; ayrıca câhilî bir bilinçten sâdir olması çok zor gözükken onlarca beyti bulunmaktadır. Nitekim modern dönemde Lebîd b. Rebî'a'nın şiirine dair yapılan incelemeler de bu durumu destekler niteliktedir.¹

Esasında ülkemizde ve ülkemiz dışında Lebîd b. Rebî'a ve şiiri hem kitap hem de tez ve makale düzeyinde çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Ülkemizdeki en kapsamlı çalışma ise Abdurrahman Özdemir'in "Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı"² isimli eseridir. Yapılan söz konusu çalışmalarda araştırdığımız konu hakkında çoğunlukla teorik bilgi verilmekle yetinilmiş ve bunun sonucunda onun İslâm sonrası şiir söyleyip söylemediğine dair farklı kanaatler paylaşılmıştır. Çalışmamızda istifade ederek atıfta bulunduğumuz Recep Çinkılıç'ın "Lebîd b. Rabîa ve Divanındaki Dinî Şiir Örnekleri" adlı makalesi ile Vâil Salâh İsmâil isimli yazar tarafından hazırlanan "Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî" adlı makale konu itibariyle çalışmamıza benzetmekle birlikte içerik ve yöntem itibariyle ayrılmaktadır. Şöyle ki bu iki makalede Lebîd b. Rebî'a'nın sadece İslâm döneminde söylemiş olabileceği birtakım şiirlerine yer verilerek çeşitli kanaatlere varılmış ve bu şiirlerin temalarına ve üsluplarına değinilerek yer yer ayet veya hadislerle karşılaştırma yapılmıştır. Çalışmamızda ise diğer çalışmalardan farklı olarak Lebîd b. Rebî'a'nın Câhiliye dönemine ait şiirlerinden de örnekler verilmiştir. Böylece İslâmî döneme ait olabileceğine kanaat getirdiğimiz şiirleriyle karşılaştırılmasına imkân sağlayarak iddiamızı güçlendirmeyi amaçladık. Bunun yanı sıra kendisinin Müslüman olduktan sonra şiir söyleyip söylemediğine dair tartışmalara yer

¹ bk. Recep Çinkılıç, "Lebîd b. Rabîa ve Divanındaki Dinî Şiir Örnekleri", *Nüsha* 21/53 (Aralık 2021), 213-242; Vâil Salâh İsmâil Mahmûd, "Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî", *Mecelletü Külliyyeti'l-'Arabîyye bi İttâ'il-Bârûd* 35/2 (Nisan 2022), 281-348. Ayrıca bu konuda tespit ettiğimiz fakat içeriğine ulaşamadığımız Zekeriyâ 'Abdurrahmân Sıyâm'ın *Dâru'l-Matbû'ati'l-Câmi'iyye* yayınevi tarafından 1985 yılında yayımlanan "Şi'ru Lebîd b. Rebî'a beyne Câhiliyyetihî ve İslâmîhi" adlı bir çalışması mevcuttur.

² Yapılan bu çalışmanın birinci bölümünde Lebîd b. Rebî'a'nın yetiştiği çevre, hayatı, ailesi, kabilesi ve şahsiyeti hakkında bilgiler sunulmuştur. İkinci bölümde şairliği, şiirlerinin özellikleri ve divanı genel olarak ele alınmıştır. Akabindeki bölümde kafiyelerine göre divanındaki şiirlerin Türkçe'ye çevirisi aktarılmıştır. Son bölümde ise çevirisiyle karşılaştırılmasına imkân sağlamak amacıyla divanındaki şiirlerin Arapça metnine yer verilmiştir. bk. Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007).

verilmiştir. Son olarak şiirlerinden bazı beyitler içerik ve üslup itibarıyla Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri ile karşılaştırılıp tahlil edilerek onun İslâm döneminde şiir söyleyip söylemediğine dair bir kanaate ulaşmak hedeflenmiştir.

1. Lebîd b. Rebî'a'nın Hayatı ve Edebî Kişiliği

1.1. Lebîd b. Rebî'a'nın Hayatı

Nesebi Lebîd b. Rebî'a b. Mâlik b. Ca'fer b. Kilâb³ b. Rebî'a b. Âmir b. Sa'sa'a⁴ b. Mu'âviye b. Bekr b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe b. Kays b. 'Aylân b. Mudar⁵ olarak kaydedilen Lebîd b. Rebî'a'nın miladi 560 yılı civarında doğduğu nakledilmektedir.⁶ Lebîd b. Rebî'a henüz dokuz yaşlarını geçmemiş veya biraz daha ileri yaştaiken, babası yevm-i zî 'alak'ta⁷ kendi kavmiyle Benî Esed kabilesi arasındaki savaşta öldürülmüştür.⁸ Lebîd'in babası cömertliği ve yardımseverliği sebebiyle Rebî'u'l-muktirîn/Yoksulların ilkbaharı⁹ lakabıyla da bilinmekteydi. Annesi ise Cezîme bin Revâha'nın kızlarından biri olan Tâmile binti Zinbâ' el-'Absiyye'dir. Lebîd b. Rebî'a'nın hayatında önemli bir yeri olan amcası da Mülâ'ibü'l-Esinne lakabıyla bilinen Ebu Berâ' Âmir b. Mâlik'tir.¹⁰

Lebîd b. Rebî'a ömrünün önemli bir kısmını Câhiliye döneminde geçirdikten sonra kavmiyle birlikte Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelip iman etmiştir.¹¹ Hz. Ömer'in (r.a.) hilafeti döneminde Kûfe'ye yerleştiği ve Mu'âviye'nin hilâfetine başlangıcı olan hicri 41 senesine kadar, yani vefat edene kadar orada kaldığı nakledilir.¹² Vefatının ardından Benî Ca'fer b. Kilâb sahrasına defnedildiği bilinmektedir.¹³ Ayrıca kaynaklarda uzun bir hayat yaşadığı rivâyet edilmektedir.¹⁴ Öyle ki farklı rivâyetlere göre yüz kırk,¹⁵ yüz kırk beş¹⁶ veya yüz elli yedi¹⁷ sene gibi uzun bir müddet yaşamıştır.

³ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 1/274.

⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. 'Abdullâh 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2019), 3/321.

⁵ Ebü'l-Ferec 'Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 2008), 15/246; Ebü Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Kahire: Nahdatu Mısır, 1981), 82.

⁶ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, thk. 'Abdülhalîm en-Neccâr-Ramazân 'Abdüttevâb (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977), 1/145.

⁷ Yahyâ el-Cübûrî, *Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1983), 91.

⁸ Babasının öldürülmesiyle ilgili farklı rivâyetler için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, 1/274.

⁹ Bu ifade "*Rebî'atü'l-mu'terrîn/Yoksulların ilkbaharı*" şeklinde de nakledilmektedir. bk. Ahmed Hasan *ez-Zeyyât, Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 53.

¹⁰ İsfahânî, *el-Eğânî*, 15/246.

¹¹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, 1/275; Cübûrî, *Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, 135.

¹² Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 54.

¹³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, 1/275.

¹⁴ Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/136.

¹⁵ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 24/300.

¹⁶ İsfahânî, *el-Eğânî*, 15/246; Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 54. Corcî Zeydan, Lebîd'in 90 yılı Câhiliye dönemi olmak üzere 145 yıl yaşadığını nakletmiştir. bk. Corcî Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 131.

¹⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, 1/275.

Câhiliye döneminde atılganlığı, cesareti, cömertliği ve yüce gönüllü bir kişiliği ile bilinen Lebîd b. Rebî'a'nın bu hasletleri İslâm döneminde de sürdürdüğü aktarılmaktadır. Bu bağlamda sabâ rüzgarının esmesinden kesilmesine dek insanları doyurduğundan ve bunu kendisine bir görev kıldığından bahsedilmektedir.¹⁸ Ayrıca Ebû 'Akîl¹⁹ künyesiyle de bilinen Lebîd'in sözü geçen bütün hasletlerin yanında sadık ve samimi bir Müslüman olduğu da zikredilmektedir.²⁰

1.2. Lebîd b. Rebî'a'nın Edebî Kişiliği

Çok erken yaşlardan itibaren şiir söylemeye başladığı ve bu şekilde kavmini onurlandırdığı belirtilen²¹ şair sahabe²² Lebîd b. Rebî'a'nın hem Câhiliye hem de İslâm dönemlerinde Arapların en fasihlerinden biri kabul edildiği ve şiirlerinde boş sözlerin fazla yer almadığı nakledilmektedir.²³ Dilindeki muntazam akıcılıkla beraber, sertliği, sadeliği ve özlülüğü şiirinde bir arada bulundurmaktadır. Ayrıca manayı somutlaştırma üslubunu benimseyerek şiirlerinde genellikle latif ve kolay anlaşılabilir teşbihlere ve istiârelere yer vermiştir.²⁴

Lebîd b. Rebî'a'nın yüksek edebî kişiliğine vurgu yapan birçok vakıa ve edebî tenkitçilerin değerlendirmeleri bulunmaktadır.²⁵ Öyle ki Kûfe'de bir mecliste bulunduğu esnada kendisine Arapların en iyi şairinin kim olduğu sorulduğunda Lebîd'in ilk sırada İmruülkays'ı (öl. 545) ikinci sırada Tarafe b. 'Abd'ı (öl. 564 [?]) üçüncü sırada ise kendi ismini saydığı söylenmektedir.²⁶ Kaldı ki İbn Sellâm el-Cumahî'nin (öl. 231/846) belirttiğine göre Lebîd b. Rebî'a üçüncü tabaka şairleri arasında yer almaktadır.²⁷ Önde gelen Arap şairlerden Zürrümme (öl. 117/735) Lebîd b. Rebî'a'yı insanlığın en iyi şairi olarak nitelendirmektedir.²⁸

Yine Emevî dönemi meşhur şairlerinden Ferezdak (öl. 114/732) Benî Ukaysır mescidine uğradığında bir kişi ona Lebîd'in şiirini okur ve bunun üzerine secdeye kapanır. Ona bu davranışın sebebi sorulduğunda "Sizler Kur'an secdesini biliyorsunuz. Ben de şiir secdesini biliyorum"²⁹ diyerek Lebîd'e övgüde bulunur.

Lebîd b. Rebî'a'nın edebî kişiliğini öven açıklamaların yanında onun şiirinin eksik yönüne dikkat çeken değerlendirmeler de yapılmıştır. Arap şiirinin derlenmesine dair çalışmalar yapan Asmaî (öl. 216/831) Lebîd'in şiiri için "Sanat açısından mükemmel fakat tatsız tuzsuz" anlamında *ي كانه طيبلسان طبري* ifadesini kullanmıştır. Kendisine Lebîd'in büyük şair olup olmadığı sorulduğunda

¹⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, 1/276.

¹⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, 1/274.

²⁰ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, 1/135; Hasan Ca'fer Nûruddîn, *Lebid b. Rebî'a el-Âmirî: Hayâtühü ve şî'ruhü* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 31.

²¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdat, 1413/1993), 9/550; Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 131.

²² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/299.

²³ Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 82.

²⁴ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1986), 282.

²⁵ bk. İsfahânî, *el-Eğânî*, 15/253-258.

²⁶ İsfahânî, *el-Eğânî*, 15/251.

²⁷ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, 1/123.

²⁸ Cübûrî, *Lebid b. Rebî'a el-Âmirî*, 490.

²⁹ İsfahânî, *el-Eğânî*, 15/253.

ise onun büyük şair olmadığını ifade etmiştir.³⁰ Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 255/869) ise Lebîd'in salih bir kişi olduğunu zikrettiği fakat şiirinin niteliğini neredeyse benimsemediği nakledilmiştir. Yine Ebû 'Amr b. 'Alâ'nın (öl. 154/771) şiir bakımından Lebîd b. Rebî'a'dan daha çok sevilen hiç kimsenin bulunmadığını, zira şiirinde Allah'tan, İslâm'dan, dinden ve iyilikten bahsettiğini fakat şiirinin değirmen taşı gibi (kulağa hoş gelmeyecek kadar sert)³¹ olduğunu zikrettiği belirtilmiştir.³²

Netice itibarıyla Lebîd b. Rebî'a'nın divanında kendisine isnadı güvenilir olan 13 tanesi recez ve 51 tanesi kaside olmak üzere 1229 beyitten oluşan toplam 64 şiirinin bulunduğu³³ bilinmektedir. Lebîd'in şiiri en üstün bedevi şiirlerinden birisi kabul edilmiş ve Hammâd er-Râviye (öl. 160/776-77) onun şiirini muallakalar arasında saymıştır. Bütün bunlarla birlikte Lebîd'in, bedevi hayatına dair konuları büyüleyici bir üslupla ifade etmesi ve şiirinde dinî nağmeleri yoğun bir şekilde işlemesi onun şiirinin değerini daha da artırmaktadır.³⁴

2. Lebîd b. Rebî'a'nın Şiiri

Lebîd b. Rebî'a'nın şiiri adeta bedevi hayatından kesitleri yansıtan bir ayna misalidir. Şair, yaşadığı çevreyi en iyi şekilde şiirinde canlandırmış, çöl hayatının her yönünü ele almış ve bunlardan ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Dağlardan ovalara, yollara, çayirlara ve bitkilere dek pek çok şeye şiirinde yer vermiştir. Çevresindeki tarihi kalıntıların yanı sıra bulutları, yağmurları ve selleri de şiirinde tasvir etmiştir. Şiirlerinde evlerden, diyarlardan, insanların yolculuklarından ve kervanlardan bahsetmiştir. Dönemindeki bolluk ve bereket yıllarını anlattığı gibi sıkıntı, sefalet ve kıtlık dönemlerini de ele almıştır. Dolayısıyla onun şiirinde günlük yaşamdan izler, savaşlar, barışlar ve gelenekler gibi insanların doğal hayatını yansıtan olaylar gözlemlenmektedir.³⁵ Bunun yanında Lebîd b. Rebî'a'nın ilerleyen yaşıyla birlikte şiirlerinde yoğun bir dinî şuur ve hikmetin izleri görülmektedir.³⁶ Dinî içerikli şiirlerini özellikle iman, takva, güzel ahlak ve ölüm konuları³⁷ ekseninde işlediğini söylemek mümkündür.

Son dönem araştırmacılarından Şevkî Dayf, Lebîd b. Rebî'a'nın bazı şiirlerinin İslâm'la örtüşen manalarla ve manevi ideallerle dolup taşıdığı için onun şiirini Câhiliye ve İslâm dönemi olmak üzere iki kısma ayırmanın uygun olduğunu belirtmektedir.³⁸ Bu doğrultuda çalışmamızın merkezinde Lebîd'in İslâm sonrası şiiri yer almakla beraber muhadram bir şair olması³⁹ sebebiyle

³⁰ Ebû Sa'îd 'Abdûlmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Kitâbü fuhûleti's-şu'arâ*, thk. Salâhuddîn el-Müneccid (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980), 15; Ebû Hilâl el-'Askarî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1952), 170.

³¹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebl-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963), 92.

³² Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân el-Merzûbânî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-'ulemâi 'ale's-şu'arâ*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995), 88-89.

³³ Özdemir, *Lebid b. Rabia el-Âmirî ve Divanı*, 101; Abdurrahman Özdemir, "Muallaka Sahibi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî ve Divânına Şiir Konuları Bağlamında Bir Bakış", *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Nisan 2006), 124-125.

³⁴ Brockelmann, *Târîhu'l-edebl-'Arabî*, 1/145.

³⁵ Cübûrî, *Lebid b. Rebî'a el-'Âmirî*, 416.

³⁶ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân eş-Şentemerî, *Eş'âru's-şu'arâi's-sitte el-Câhiliyyin*, thk. Muhammed 'Abdulmün'im Hafâcî (Bursa: Mektebetü 'Abdilhamîd Ahmed Hanîfî, 1373/1954), 2/244.

³⁷ bk. Çinkılıç, "Lebid b. Rabia", 213-242.

³⁸ Dayf, *Târîhu'l-edebl-'Arabî*, 91.

³⁹ Nûruddîn, *Lebid b. Rebî'a el-'Âmirî: Hayâtuhû ve şî'ruhû*, 27; Brockelmann, *Târîhu'l-edebl-'Arabî*, 1/145.

onun şiirini tanımak ve her iki dönemi karşılaştırabilmek için İslâm öncesi ve İslâm sonrası şiiri şeklinde iki kısımda incelemek yerinde olacaktır.

2.1. Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm Öncesi Şiiri

Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm öncesi şiiri incelendiğinde onun birçok farklı temayla şiir söylediği görülsede bunlardan fahr, risâ, vasıf, hikmet ve hiciv gibi bazı temaları özellikle yoğun bir şekilde işlediği belirtilmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla burada onun İslâm öncesi şiiri ele alınırken özellikle ön plana çıkan bu temalar dikkate alınacaktır.

2.1.1. Fahr

Arap şiirinde fahr, şairin kendisi, kabilesi veya selefleriyle ilgili cesaret, kahramanlık, cömertlik, adalet ve iffet gibi vasıfları zikrederek övündüğü bir şiir temasıdır.⁴¹ Fahr, Câhiliye dönemi şiirlerinde işlenen en bariz temalardan birisi kabul edilmektedir. Özellikle kabile hayatı içinde kendi kavmini yücelten ve onları şiirsel bir dil ile yüce vasıflarla anan şairler çok büyük bir itibara sahiptiler. Bu sebeple Câhiliye döneminin en önemli şairlerinden birisi olarak kabul edilen Lebîd b. Rebî'a'nın de şiirinde fahr temasını çokça işlediği görülmektedir.⁴² Nitekim aşağıda aktarılan mısralar onun fahr temasını işlediği şiirlerindedir:

أَعَادِلَ قَوْمِي فَاعْذَلِي الْآنَ أَوْ دَرِي فَلَسْتُ وَإِنْ أَقْصَرْتُ عَنِّي بِمُقْصَرِ
أَعَادِلَ لَا وَاللَّهِ مَا مِنْ سَلَامَةٍ وَلَوْ أَشْفَقْتُ نَفْسَ التَّحِيحِ الْمُتَمَرِ
أَقِي الْعِرْضَ بِالْمَالِ الْيَلَادِ وَأَشْتَرِي بِهِ الْحَمْدَ إِنْ الطَّالِبَ الْحَمْدَ مُشْتَرِي
وَكَمْ مُشْتَرٍ مِنْ مَالِهِ حُسْنَ صَيْتِهِ لِأَيَّامِهِ فِي كُلِّ مَبْدِيٍّ وَمَحْضَرِ

“Ey beni kınayan kadın!⁴³ Kalk da şimdi beni kına yahut kınamaktan vazgeç artık.

Beni kınamaktan vazgeçsen de ben (hatalarımı) serzenişten vazgeçmem.

Ey beni kınayan! Oysa (ölümden) kurtuluş yok.

Mal çoğaltmaya çalışan açgözlü, dilediği kadar malına düşkün olsa da.

Mutlaka (bir gün) yok olacak mala karşı onurumu korurum.

Mala karşılık övgüyü satın alırım (tercih ederim). Zira gerçek alıcı övgüye talip olandır.

Malını verip karşılığında onur kazanan (benim gibi) nice kişiler var!

Bütün çöl ve şehir hayatındaki geçen günleri için.” (Tavîl)⁴⁴

Şairin başka bir beyti ise şöyledir:

وَلَقَدْ دَخَلْتُ عَلَى خُمَيْرِ بَيْتَهُ مُتَتَكِرًا فِي مَلِكِهِ كَالْأَغْلَبِ
فَأَجَازَنِي مِنْهُ بِطَرَسٍ نَاطِقٍ وَبِكُلِّ أَطْلَسٍ جَوْبُهُ فِي الْمَنْكِبِ

“Humeyyir'in⁴⁵ sarayına kadar gittim.

⁴⁰ Cübürî, Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, 221; Dayf, Târîhu'l-edebi'l-'Arabi, 92-92.

⁴¹ Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 73.

⁴² Lebîd'in şiirindeki fahr teması hakkında geniş bilgi için bk. Ebubekir Matpan, “Muhadram Şair Lebîd b. Rebî'a'nın Hayatı ve Muallakâsındaki Fahr Teması”, Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi 2 (Haziran 2022), 38-74.

⁴³ Şair muhtemelen burada malını dağıtması hususunda aşırı cömertliği sebebiyle kendisini kınayan eşine seslenmektedir. bk. Cübürî, Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, 69; Özdemir, Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı, 51.

⁴⁴ Lebîd b. Rebî'a, Dîvân-ı Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, thk. Hamdû Tammâs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 44.

⁴⁵ Humeyyir bir Habeş kralının ismidir. bk. Lebîd b. Rebî'a, Dîvân-ı Lebîd, 25.

Makamında onu aslan gibi ihtişamlı gördüm.

İsteğimi onaylayan bir vesika verdi.

Ve de her birinin omzunda zırhı olan muhafızlar.” (Kâmil)⁴⁶

Şairin başka bir beyti ise şöyledir:

فَلَمَّا رَأَيْنَا أَنْ نُرَكَّنَا لِأَمْرِنَا
وَجُرْتُومَةٌ عَادِيَةٌ أَنْ تَهْدِمَا
أَتَيْنَا الَّتِي كَانَتْ أَحَقَّ وَأَكْرَمَا

“Bizler kendi başımıza bırakıldığımızı görünce,

En iyi ve en cömert olan yere (vatanımıza) geldik.

Yardım, önderlik ve güç istedik.

Ve atalardan asla yıkılmayacak olan bir destek.” (Tavîl)⁴⁷

2.1.2. Risâ

Risâ, ölen bir kimsenin yiğitlik, cesaret, cömertlik ve kahramanlık gibi sıfatlarla methedilmesidir.⁴⁸ Câhiliye şiirinin önemli temalarından birisi kabul edilen risâ temasıyla yazılan mersiyelerin Lebîd'in şiirinde yaygın olarak kullanıldığı gözlenmektedir. Özellikle de beklenmedik bir şekilde vefat eden kardeşi Erbed hakkında yazdığı mersiyeler onun bu temayla yazdığı şiirlerin başında gelmektedir.⁴⁹ Lebîd b. Rebî'a'nın mersiye şiirlerine aşağıdaki örnekler verilebilir.

فُؤْمِي إِذَا نَامَ الْخَلِيُّ
عَوْفُ الْفَوَارِسِ وَالْمَجَا
فَأَتَيْتِي عَوْفَ الْفَوَاضِلِ
لِسِ وَالصَّوَاهِلِ وَالذَّوَابِلِ
يَا عَوْفُ أَحْلَمَ كُلِّ ذِي
حِلْمٍ وَأَقْوَلَ كُلِّ قَائِلِ
يَا عَوْفُ كُنْتَ إِمَامَنَا
وَبَقِيَّةَ النَّفَرِ الْأَوَائِلِ

“Kalk (Ey Kadın)! kaygısız tasasız uyuyorsa birisi,

Anlat (ona) erdemlerini/üstünlüklerini Avfın.⁵⁰

Avfın kahramanlıklarını, meclislerini, atlarını ve mızraklarını.

Ah, iyi huyluların en iyi huylusu!

Ve güzel konuşanların en iyi konuşanı Avf!

Sen bizim önderimiz,

Önde gelenlerinden de üstün olanıydın ah Avf.” (Kâmil)⁵¹

Şairin başka bir beyti ise şöyledir:

لِيُبَيْكَ عَلَى النَّعْمَانِ شَرِبٌ وَقَبِيَّةٌ
لَهُ الْمُلْكُ فِي ضَاحِي مَعَدٍ وَأَسْلَمْتُ
وَمُخْتَبَطَاتٌ كَالسَّعَالِي أَرَامِلُ
إِلَيْهِ الْعِبَادُ كُلُّهَا مَا يُحَاوِلُ
مَشْتَعِشَعَةً مِمَّا تُعْتَقُ بِأَيْلُ
إِذَا مَسَّ أَسَارَ الطُّيُورِ صَفَّتْ لَهُ

⁴⁶ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 25.

⁴⁷ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 125.

⁴⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 74.

⁴⁹ Nûruddîn, *Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî: Hayâtuhû ve şî'ruhû*, 53.

⁵⁰ 'Avf. b. el-Ahvas. bk. Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 84.

⁵¹ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 84.

“Nu'man⁵² (öldüğü) için ağlasın sefiller ve cariyeler.
Ve (saçı başı darmadağın) hortlak gibi yardım bekleyen aç ve yoksul dul kadınlar.
Yalnızca ona aittir mülk, Meadd'in kenar yerleşimlerinde dahi.
Hiç çabalamadan teslim oldu ona (Hire'deki) bütün 'İbâd halkı.
Kuşlardan kalan av etini yediğinde ise,
Sunulurdu ona Bâbil'in yıllanmış şarabı da.” (Tavîl)⁵³

2.1.3. VASF

Vasf, varlıkların hissî veya manevî özelliklerinin tasviri veya bir eşyanın içinde bulunduğu durumun zikredilmesidir.⁵⁴ Çöl yaşamında doğaya ve içindekileri resmetmeye dair çok yaygın bir kullanıma sahip olan vasf temalı şiirin Lebîd b. Rebî'a'nın şiirinde birçok örneği bulunmaktadır.⁵⁵ Aşağıdaki beyitler de onun vasf temalı şiirlerindedir.

وَوَلَّى تَحْسُرُ الْعَمْرَاتُ عَنْهُ كَمَا مَرَّ الْمُرَاهُنُ ذُو الْجَلَالِ
وَوَلَّى عَامِدًا لَطِيَّاتٍ فُلَجْ يُرَاوِحُ بَيْنَ صَوْنٍ وَابْتِذَالِ

“Savaşın ızdıraplarından kurtularak dönüp gitti arkasını.

Çulu üzerinde hızla giden atlar gibi.

Yöneldi Felc istikametine doğru,

Bazen hızlı giderek bazen yavaş.” (Vâfir)⁵⁶

Şairin başka bir beyti ise şöyledir:

فَوَرَدْنَا قَبْلَ فُرَاطِ الْقَطَا إِنَّ مِنْ وَرْدِي تَغْلِيْسِ النَّهْلِ
طَامِي الْعَرْمَضِ لَا عَهْدَ لَهُ بِأَبْيَسِ، بَعْدَ حَوْلٍ قَدْ كَمَلْ

“Ulaştık (suya) en önde giden kuşlardan da önce.

Benim adetimdir ilk yudumu içmek, gecenin sonundaki karanlıkta.

Geldik üzeri yosun tutmuş bir dereye.

Tam bir senedir hiç kimsenin dolaşıp uğramadığı bir yere.” (Remel)⁵⁷

2.1.4. Hikmet

Arap şiirinde hikmet teması, kâmil insan olmanın gerektirdiği hasletlerden ve ölüm karşısında insanın aciziyetini ortaya koyan ifade ve hayat tecrübelerinden bahseden öğüt içeren sözlerdir.⁵⁸ Câhiliye şiirinde şairlerin doğal duygularından beslenen ve bolca işlenen hikmet teması Lebîd b. Rebî'a'nın şiirinde de yer edinmektedir. Onun kişiliğinden, yaşadığı çevreden ve tecrübelerinden esinlenerek söylediği⁵⁹ bu türden şiirlere aşağıdaki mısralar örnek olarak verilebilir.

⁵² Nu'mân b. el-Münzir miladi 7. yüzyılın başında vefat etmiştir. bk. Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 84.

⁵³ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 85.

⁵⁴ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019), 145.

⁵⁵ Nûruddîn, *Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî: Hayâtuhü ve şî'ruhü*, 69.

⁵⁶ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 68.

⁵⁷ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 93.

⁵⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 76.

⁵⁹ Cübürî, *Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, 331.

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ أَنْخَبْتُ فَيَقْضَى أَمْ ضَلَّالٌ وَبَاطِلٌ
حَبَائِلُهُ مَبْنُوتَةٌ بِسَبِيلِهِ وَيَقْنَى إِذَا مَا أَخْطَأَتْهُ الْحَبَائِلُ
إِذَا الْمَرْءُ أَسْرَى لَيْلَةً ظَنَّ أَنَّهُ قَضَى عَمَلًا وَالْمَرْءُ مَا عَاتَنَ عَامِلٌ

“Sormaz mısınız insana ne yapmaya çalışıyor?

Bir adağı mı var yerine getirilecek yoksa boş şeyler için mi uğraşıyor?

İpleri (hayat şeridi) yola dizilmiş duruyor.

Fakat ipleri bir sapsa/kopsa o da yok olup gidiyor.

Geceleyin (bir işte) uyumadan çalışan kişi bütün işleri tamamlandığını zanneder.

Oysa insan yaşadığı sürece hep çalışır durur.” (Tavîl)⁶⁰

Şairin başka bir beyti ise şöyledir:

كُلُّ بَنِي حَرَّةٍ مَصِيرُهُمْ قُلٌّ وَإِنْ أَكْثَرَتْ مِنَ الْعَدَدِ
إِنْ يُغْنِبُوا يُغْنِبُوا وَإِنْ أَمَرُوا يَوْمًا يَصِيرُوا لِلْهَلْكِ وَالنَّكَدِ

“Bütün insanların kaderi eksilmektir.

Sayıları ne kadar çoğalsa da...

Her ne kadar övülseler de alçaltılacaklardır.

Her ne kadar emir veren (konumunda) olsalar da bir gün helak olacaklar ve sıkıntıya düşeceklerdir.”

(Münserih)⁶¹

2.1.5. Hiciv

Medhin zıddı olan hiciv, korkaklık ve cimrilik gibi bazı yergi içeren sıfatlarla bir kişinin veya kabilenin nitelenmesidir.⁶² Câhiliye şiirinde en az fahr teması kadar yer edinen hiciv teması Lebîd b. Rebî'a'nın şiirinde onun mülayim kişiliğinden dolayı çok yaygın bulunmamaktadır.⁶³ Bununla birlikte aşağıdaki dizeler onun hiciv temasıyla söylediği şiirlerine örnek teşkil etmektedir.

أَبْنِي كِلَابٍ كَيْفَ تَنْقَى جَعْفَرٌ وَيَبْنُو ضُبَيْبَةَ حَاضِرُوا الْأَجْبَابِ
قَتَلُوا ابْنَ عُرْوَةَ ثُمَّ لَطَّوْا دُونَهُ حَتَّى تُحَاكِمَهُمْ إِلَى جَوَابِ
بَيْنَ ابْنِ قَطْرَةَ وَابْنِ هَاتِكِ عُرْشِهِ مَا إِنْ يَجُودُ لَوْ أَفِدَ بِخَطَابِ

“Ey Benî Kilâb! Nasıl olur da Cafer oğulları sürgün edilir?

Üstelik Dübeyne oğulları kuyuların başındayken.

Onlar ki İbn-i Urve'yi öldürüp gömdüler.

Ardından biz de onları Cevvâb'a dava ettik.

Onun tahtı İbn Kutra ve İbn Hâtik⁶⁴ arası kadardı.

Hatta kibirden huzuruna çıkanlarla muhatap bile olmazdı.” (Kâmil)⁶⁵

⁶⁰ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 84.

⁶¹ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 34.

⁶² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 134.

⁶³ Cübârî, *Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, 368.

⁶⁴ İbn Kutra ve İbn Hâtik iki meşhur kraldır. bk. Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 14.

⁶⁵ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 14.

2.1.6. Gazel

Gazel, özellikle aşk, güzellik ve şarap konularını içeren şiirlerdir.⁶⁶ Lebîd b. Rebî'a'nın şiirlerinde gazel hem kemiyet itibariyle hem de konu çeşitliliği itibariyle sınırlıdır. Bu durum onun vakarlı ve mutedil kişiliğinden ileri gelmektedir.⁶⁷ Buna rağmen aşağıdaki dizelerde olduğu gibi onun şiirinde gazel örneklerine de rastlanmaktadır.

أَوَلَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَارًا بَأَنِّي
وَصَالَ عَقْدَ خَبَائِلٍ جَدًّا مَهْمَا
تَرَكَ أَمَكْنَةً إِذَا لَمْ أَرْضَهَا
أَوْ يَعْثَلُ بَعْضَ النَّفْسِ جَمَامَهَا

“Nevâr⁶⁸ bilmiyor muydu ki benim nasıl biri olduğumu?
Muhabbet bağının düğümünü sert bir şekilde bağladığımı ve kopardığımı,
Hoşlanmadığım zaman bir yeri terk ettiğimi,
Veya kişiyi bir yere kaderinin bağladığını.” (Kâmil)⁶⁹

Şairin başka bir beyti ise şöyledir:

طَافَتْ أُسَيْمَاءُ بِالرَّحَالِ فَفَدَتْ
هَيَّجَ مَيِّ خَيَالَهَا طَرَبًا
إِخْدَى بَنِي جَعْفَرٍ بِأَرْضِهِمْ
لَمْ تُمَسِّ مَيِّ نَوْبًا وَلَا قُرْبًا

“Rüyalarımın girdi Üseymâ'nın ayrılıp gitmesi.
Hüzünlü bir heyecan kattı içime hayali.
Benî Ca'fer'den biriydi o, onların yurdundan.
Benden bir değil üç gün üç gecelik bir mesafe uzaktaydı.” (Münserih)⁷⁰

2.2. Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm Sonrası Şiiri

Lebîd b. Rebî'a'nın hicri dokuzuncu yıl civarlarında Müslüman olduğu rivayet edilmekte⁷¹ ve Müslüman olduktan sonra kabilesinin yanına dönüp Kur'an'la meşgul olduğu ve onlara yeniden diriltirme, cennet ve cehennem gibi konulardan bahsettiği aktarılmaktadır.⁷²

Arap dili ve edebiyatçıları arasında Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm sonrasında hiç şiir söylemediğini iddia edenler olduğu gibi birçok şiir söylediğini kabul edenler de bulunmaktadır.⁷³ İbn 'Abdilberr (öl. 463/1071) çoğu tarihçinin İslâm sonrasında onun hiç şiir söylemediği iddiasında bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Yine benzer görüşte olan İbn Kuteybe (öl. 276/889) Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm sonrası sadece bir beyit söylediğini fakat bu beytin hangisi olduğu hususunda ihtilaf bulunduğunu ifade etmektedir. Ebu'l-Yekzân (öl. 281/894) da Lebîd'in İslâm sonrasında sadece “الحمد لله إذ لم يأتي أبي ... حتى لبست من الإسلام سربالاً” Allah'a hamd olsun ki ecelim gelmedi, ben

⁶⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 142.

⁶⁷ Cübürî, *Lebid b. Rebî'a el-Âmirî*, 348.

⁶⁸ Bir kadın ismi. bk. Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 113.

⁶⁹ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 113.

⁷⁰ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 15.

⁷¹ Bununla beraber Lebîd'in tam olarak ne zaman İslâm'a girdiğini belirlemek kolay değildir. Hicri dördüncü yıldaki Bi'r-i Ma'üne olayı ile hicri sekizinci yıldaki Huneyn savaşı sonrasında Hevâzinliler'den ele geçirilen ganimetlerden müellefe-i kulüb arasında bulunan Lebîd b. Rebî'a'ya da verildiği bilinmektedir. Bu ganimetler ise Tâif kuşatmasının sonra hicri sekizinci yılda dağıtılmıştır. bk. Yahyâ el-Cübürî, *Şi'ru'l-muhadramîn* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1964), 232.

⁷² Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 90.

⁷³ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), 1/232.

⁷⁴ İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/322.

İslâm'dan bir gömlek giyene dek.” beytini söylediğini aktarmaktadır.⁷⁵ Fakat diğer bazı kaynaklarda da الصَّالِحُ الْمَرْءُ الْكَرِيمُ كَنَفْسِهِ... وَالْمَرْءُ يُزَيِّدُهُ الْفَرِيضُ الصَّالِحُ (Kişi) kendisine benzeyen asil bir kimseyi suçlamaz. Kişiye erdemli bir dost doğru yolu gösterir.” beytini söylediği nakledilmektedir.⁷⁶

Bazı rivayetlerden hareketle Lebîd'in Kûfe'deyken genellikle Kur'an tilavetiyle meşgul olduğu ve bu yüzden çok az şiir söylediği ileri sürülmekte ve bu görüş Hz. Ömer'in (r.a.) Mugîre b. Şu'be'yi (öl. 50/670) Kûfe'deyken Lebîd'e şiir söylemesi için elçi olarak göndermesi hadisesiyle de desteklenmektedir.⁷⁷ Şöyle ki Hz. Ömer'in Lebîd b. Rebî'a'dan şiirlerinden birisini okumasını istediği, bunun üzerine onun da Bakara suresini okuduğu ve “Allah bana Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini öğrettikten sonra şiir söylemedim” dediği nakledilmektedir.⁷⁸ Yine Hz. Ömer'in bu hadiseden sonra Lebîd'e verilmekte olan iki bin dirhem olan teberrûyu beş yüz dirhem daha artırdığı belirtilmektedir.⁷⁹

İslâm sonrası şiiri hakkındaki bu görüşlerin aksini iddia eden Müberred (öl. 286/900) ise Lebîd b. Rebî'a'nın hem Câhiliye hem de İslâm döneminin saygın bir şairi olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁰ Carl Brockelmann, Müberred'in bu görüşüne de atıfta bulunarak Lebîd'in İslâm sonrası hiç şiir söylemediğine dair iddiaların doğru olmadığını, zira onun birçok şiirinin vahyin içeriğine uygun bir yapı arz ettiğini savunmaktadır.⁸¹ Son dönem araştırmacılarından Abdurrahman Özdemir de bazı kaynaklardaki Lebîd b. Rebî'a'nın Müslüman olduktan sonra bir beyit haricinde hiç şiir nazmetmediğine dair görüşün hatalı olduğunu ve divanında tespit ettiği dört şiirin bulunduğunu ifade etmektedir.⁸²

Bu hususta Safedî (öl. 764/1363) Lebîd'e ait عندَ الْإِلَهِ الْمُحَاصِلُ... إِذَا كُتِبْتُ عَنْهُ... (Her bir kişi bir gün öğrenecek amelini, yapıp ettikleri Allah katında ortaya dökülünce.” beytinin onun İslâm sonrası dönemde şiir söylediğine delalet ettiğini belirtmektedir.⁸³ Yine Lebîd'in إِنَّ رَبِّمِيزَةَ كَرَامٍ... وَبِإِذْنِ اللَّهِ رَبِّي وَعَجَلٌ (Rabbimize karşı takvalı olmak en hayırlısıdır nasibin. Yalnızca Allah'ın izniyledir (ecelimde) geride kalmam ve öne geçmem.” şeklinde başlayan ve İslâmî unsurlar barındıran şiirini Câhiliye döneminde söylediği iddia edilse de bunun pek mümkün olmadığı gözükmektedir. Zira Lebîd b. Rebî'a'nın bu şiiri kardeşi Erbed'in ölümünden sonra yazdığı ve o dönemde de zaten Müslüman olduğu rivâyet edilmektedir.⁸⁴

Açıkçası Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm döneminde şiir söylemediğine dair görüşün bazı rivâyet ve çıkarımlara dayandığı anlaşılmaktadır. Buna karşı bizzat ona ait bazı şiirlerin üslup ve içeriği,

⁷⁵ Bu beytin Lebîd'e ait olmadığını iddia edip onu Kırdâ b. Nüfâse'ye nisbet edenler de vardır. bk. Cevâd 'Alî, *el-Mufassal fi târihi'l-'Arab*, 9/555.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, 1/275.

⁷⁷ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 90.

⁷⁸ Bu hadise biraz farklı şekilde de rivâyet edilir. Şöyle ki Hz. Ömer (r.a.) Mugîre b. Şu'be'yi (öl. 50/670) Kûfe'deyken Lebîd'e şiir inşâd etmesi için elçi olarak göndermiştir. Bunun üzerine Lebîd de bir sayfaya Bakara suresini yazıp ona teslim etmiş ve “Allah beni İslâm sonrası şiir yerine bununla değiştirdi.” şeklinde cevap vermiştir. bk. İsfâhânî, *el-Eğânî*, 15/252.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, 1/275-276; İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/325.

⁸⁰ İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/322.

⁸¹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/145.

⁸² Özdemir, *Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı*, 88-89.

⁸³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24/299.

⁸⁴ Cevâd 'Alî, *el-Mufassal fi târihi'l-'Arab*, 9/555.

söz konusu dönemde onun şiir söylediğine işaret etmekte ve karşı rivâyet ve çıkarımları çürütmektedir.

2.2.1. Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm Sonrası Şiir Örnekleri

Lebîd b. Rebî'a'nın şiiri bütüncül bir şekilde ele alınıp incelendiğinde ondan İslâmî manalar ve izler taşıyan örnekler bariz bir şekilde görülmektedir.⁸⁵ Özellikle bazı ayetlerin lafız veya mana itibariyle şiirine yansımaları, onun İslâm sonrasında da şiir söylediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu bölümde onun divanında geçen ve İslâm sonrası söylemiş olabileceğine ihtimal verilen bazı beyitleri konu, lafız ve mana itibariyle ayetlerle karşılaştırma yapılarak tahlil edilecektir.

وَلَهُ الْعُلَى وَأَثِيثَ كُلِّ مُؤْتَلٍّ	لِلَّهِ نَافِلَةٌ الْأَجَلِ الْأَفْضَلِ
أَنَّى وَلَيْسَ قَضَاؤُهُ بِمُتَدَلٍّ	لَا يَسْتَطِيعُ النَّاسُ مَحْوَ كِتَابِهِ
سُبْعًا طِبَاقًا فَوْقَ فَرْعِ الْمُنْقَلِ	سَوَى فَالِقِ دُونَ غُرَّةِ عَرْشِهِ
تَبَيَّنَتْ حَوَالِقُهَا بِصَمِّ الْجَنْدَلِ	وَالْأَرْضِ تَحْتَهُمْ مَهَادًا رَاسِبًا
فِيهِنَّ مَوْعِظَةٌ لِمَنْ لَمْ يَجْهَلِ	وَالْمَاءِ وَالنَّيْرَانِ مِنْ آيَاتِهِ
فَإِذَا انْقَضَى شَيْءٌ كَأَنْ لَمْ يُفْعَلِ	بَلْ كُلُّ سَعِيكَ بَاطِلٌ إِلَّا النَّقَى
عَصْمَاءُ مُؤَلَّفَةٌ ضَوَاحِي مَاسَلِ	لَوْ كَانَ شَيْءٌ خَالِدًا لَتَوَاعَلَتْ
صَعْبٌ تَرُلُّ سَرَائُهُ بِالْأَجْدَلِ	بِظُلُوفِهَا وَرَقُّ النَّشَامِ وَدُونِهَا

“En yüce ve en faziletli ihsan yalnızca Allah'a aittir.

Ulviyet ve daim olan bolluk da sadece O'na aittir.

Silemezler insanlar O'nun kitabını.

Hükmü değiştirebilir değilken nasıl mümkün olabilir bu?

Ölçülü yapılarak şekil verdi ve başlangıcı olmadan örttü arşını.

Ve dağın zirvesinin üzerindeki yedi kat göğü.

Yeri de dümdüz eyledi altlarına sağlam bir döşek gibi.

Sert kayalarla/dağlarla sabitledi etrafını.

Su ve ateş de delillerindendir O'nun.

İbret vardır onlarda cahil olmayanlara.

Bütün çaban dahi beyhudedir takva hariç.

Sanki yapılmamışçasına bir şey tamamlandığı vakit.

Ölümsüz olsaydı herhangi bir şey, kurtulurdu elbet,

Me'sel dağının kuytu köşelerine sığınmış dağ keçileri.

Toynaklarında Beşâm ağacı yaprakları, altlarında sapa bir dağ,

Patıkası tökezletir şahini dahi.” (Kâmil)⁸⁶

Lebîd b. Rebî'a'nın yukarıdaki şiirinde genel tema olarak İslâm'ın öğretileriyle örtüşen manalar ve ayetlerden izler görülmektedir. Nitekim ilk beyitte şair faziletin, yüceliğin ve ihsanın bütünüyle Allah'a izafe edildiğini belirtmiştir. Bu kısımda *“Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki,*

⁸⁵ Mahmûd, “Şîru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 298-299.

⁸⁶ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 81-82.

şan ve şeref bütünüyle Allah'a aittir.”⁸⁷ ve “Allah, büyük lütuf sahibidir.”⁸⁸ ayetlerinin izleri görülmektedir. İkinci beyitte Kur'an-ı Kerim'in yok edilemeyeceği ve insanlar tarafından hükümlerinin değiştirilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu beyitte de “Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku. O'nun kelimelerini değiştirecek hiçbir kimse yoktur.”⁸⁹, “Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek bir güç de yoktur.”⁹⁰ ve “Allah'ın hükmü değişmez kaderdir.”⁹¹ ayetlerinin mana olarak yansımaları göze çarpmaktadır. Üçüncü ve dördüncü beyitlerde Allah Teala'nın yedi kat göğü direksiz bir örtü gibi, yerin de etrafı dağlarla sabitlenmiş bir döşek gibi olduğu dolayısıyla yaratılış ölçüsündeki bu eşsizlikten ve incelikten bahsedilmiştir. Zira “Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?”⁹², “Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükselten, sonra Arş'a kurulan, güneşi ve ayı buyruğu altına alandır.”⁹³, “Yeryüzünü sizin için bir beşik yapan, onda size yollar açan ve gökten su indiren O'dur.”⁹⁴, “O, yaratıp şekillendiren, âhenk veren ve düzene koyandır. O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir.”⁹⁵, “Her şey O'nun katında bir ölçü iledir.”⁹⁶ ve “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁹⁷ ayetlerinden alıntı yapıldığı görülmektedir. Beşince beyitte suyun ve ateşin Allah'ın varlığının delillerinden olduğu fakat bunlardaki ibretleri cahil kimselerin idrak etmesinin mümkün olmadığı vurgulanmıştır. Nitekim ayetlerde de beytin içeriğiyle örtüşen “Allah, gökten su indirdi de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum için bir ibret vardır.”⁹⁸ ve “Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki yanlarına uğrarlar da onlardan yüzlerini çevirerek geçerler.”⁹⁹ ayetlerine işaret edilmiştir. Altıncı beyitte dünyalık çaba ve menfaatlerin faydasız olduğu ve takvadan başka hiçbir şeyin hakikat olmadığı ifade edilmiştir. Nitekim bu beyitte de “Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır.”¹⁰⁰, “Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor.”¹⁰¹, “Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”¹⁰² ve “Evlerine (gümüştan) kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar ve altın süslemeler yaptık. Bütün bunlar, sadece dünya hayatının geçimliğidir. Rabbinin katında ahiret ise, O'na karşı gelmekten sakınanlarındır.”¹⁰³ gibi ayetlerden mefhum yönüyle etkilenildiği muhtemeldir. Yedinci ve sekizinci beyitlerde hiçbir canlılığın ölümden kurtulamayacağı hükmü, en sarp dağ yamaçlarındaki kayaların altlarına çok iyi şekilde gizlenmiş dağ keçilerinin dahi ölümü tadacaklarına dair bir tasvirle aktarılmıştır. Bu anlatımda da “Yer

⁸⁷ Fâtır 35/10.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/74.

⁸⁹ el-Kehf 18/27.

⁹⁰ el-En'âm 6/34.

⁹¹ el-Ahzâb 33/38.

⁹² en-Nebe 78/6-7.

⁹³ er-Ra'd 13/2.

⁹⁴ Tâhâ 20/53.

⁹⁵ el-A'lâ 87/2-3.

⁹⁶ el-Furkân 25/2.

⁹⁷ el-Bakara 2/29.

⁹⁸ en-Nahl 16/65.

⁹⁹ Yûsuf 12/105.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/197.

¹⁰¹ el-Enfâl 8/67.

¹⁰² el-Hucurât 49/13.

¹⁰³ ez-Zuhruf 43/34-35.

üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.”¹⁰⁴, “Her canlı ölümü tadacaktır.”¹⁰⁵ ve “Sonunda anladık ki yeryüzünde Allah'ın iradesini asla engelleyemeyiz; kaçmakla da O'nun elinden kurtulamayız.”¹⁰⁶ ayetlerine işaret edildiğini görmek mümkündür.

وإِلَى اللَّهِ يَسْتَوِرُ الْقَرَارُ
إِنَّمَا يَحْفَظُ النَّقَى الْأَبْرَارُ
اللَّهُ وَرُذُ الْأُمُورِ وَالْإِصْدَارُ
وَالِي اللَّهِ تُرْجَعُونَ وَعِنْدَ
وَلَدِيهِ تَجَلَّتِ الْأَسْرَارُ
كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَى كِتَابًا وَعِلْمًا

“Ancak dürüst olan iyi kişiler muhafaza eder takvayı.
Ve yalnızca Allah'a döner bütün işlerin kararı/hükmü.
Döndürüleceksiniz yalnızca Allah'a.
İşlerin varacağı ve çıkacağı yer Allah'ın katıdır.
Hey şeyin hesabını yaptı yazarak ve bilerek.
Ve O'nun nezdinde ayan beyan olur sırlar.” (Tavîl)¹⁰⁷

Yukarıdaki ilk beyitte ancak özünde ve sözünde doğru olan iyi insanların takvayı barındırdıkları ve bütün işlerin kararının/hükmünün varacağı yerin yalnızca Allah Teala olduğu vurgulanmıştır. Nitekim bu beyitte “Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır.”¹⁰⁸, “Şüphesiz, iyiler Naîm cennetindedirler.”¹⁰⁹, “Hüküm ancak Allah'ındır.”¹¹⁰, “Artık hüküm yüce ve büyük Allah'a aittir.”¹¹¹ ve “Önce de sonra da emir Allah'ındır.”¹¹² gibi ayetler mana itibarıyla zikredilmiştir. İkinci beyitte ise yaratılanların Allah'a döndürüleceği ve bütün işlerin ondan hasıl olup sonunda ona varacağı beyan edilmiştir. Bu bağlamda “Ancak O'na döndürüleceksiniz.”¹¹³, “O, sizin Rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz.”¹¹⁴, “Öyle bir günden sakının ki, o gün hepiniz Allah'a döndürülüp götürüleceksiniz.”¹¹⁵, “Bütün işler ancak Allah'a döndürülür.”¹¹⁶, “İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner.”¹¹⁷ ve “İşlerin sonu ancak Allah'a varır.”¹¹⁸ gibi ayetlerden iktibaslar yapıldığı anlaşılmaktadır. Üçüncü beyitte Allah Teala'nın her şeyi bir hesaba göre yaptığı, bunları bilip levh-i mahfuzda yazdığı ve bütün sırların onun katında apaçık olduğu şeklinde İslâm'ın özüne uygun manalar zikredilmiştir. Bu beyitte de “Biz ise, her şeyi bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) tamamıyla sayıp tespit ettik.”¹¹⁹ ve “Şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi

¹⁰⁴ er-Rahmân 55/26.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/185.

¹⁰⁶ el-Cin 72/28

¹⁰⁷ Labîd b. Rabî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 49.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/189.

¹⁰⁹ el-İnfîtâr 82/13.

¹¹⁰ Yûsuf 12/67.

¹¹¹ el-Mü'min 40/12.

¹¹² er-Rûm 30/4.

¹¹³ el-Bakara 2/245.

¹¹⁴ Hûd 11/34.

¹¹⁵ el-Bakara 2/281.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/109.

¹¹⁷ eş-Şûrâ 42/53.

¹¹⁸ Lokmân 31/22.

¹¹⁹ en-Nebe 78/29.

yapandır.”¹²⁰ ayetlerindeki terkiplerden ve muhteviyatından alıntı yapılmıştır. Dolayısıyla bu beyitlerde de açık bir şekilde İslâmî inancın izleri görülmektedir.¹²¹

وَاللّٰهُ رَبِّيْ مَا جَدُّ مَحْمُوْدُ
وَلَهُ اَثِيْبُ الْخَيْرِ وَالْمَعْدُوْدُ
وَلَقَدْ بَلَّغْتُ اِرْمَ وَعَادَ كَيْدَهُ
وَاللّٰهُ رَبِّيْ مَا جَدُّ مَحْمُوْدُ
وَلَهُ اَثِيْبُ الْخَيْرِ وَالْمَعْدُوْدُ
وَلَقَدْ بَلَّغْتُ اِرْمَ وَعَادَ كَيْدَهُ

“İşler bitirildi, vaad yerine getirildi.

Rabbim Allah şanı yüce olandır ve övgüye çok layıktır.

Yalnızca O'na aittir bütün lütuflar, ihsanlar ve yücelik.

Ve O'nundur hayrın çoğu ve sayılabilen her ne varsa.

İrem ve Âd kavimleri sırandılar O'nun imtihanında.

Daha sonra da imtihan oldu Semûd kavmi.” (Kâmil)¹²²

İlk beyitte Hz. Nûh kıssasındaki “İş bitirildi.”¹²³ ayetine atıf vardır. Bununla beraber Allah'ın vaadinin mutlak surette gerçekleşeceği, şanının yüceliği ve her türlü övgüye layık olduğu da vurgulanmıştır. Nitekim burada değinilen hususlar da “Rabbimizin şanı yücedir. Rabbimizin va'di mutlaka gerçekleşecektir, derler.”¹²⁴, “Rabbimin vaadi de haktır.”¹²⁵, “Her türlü övgüye lâayık olan yalnız Allah'tır.”¹²⁶ ve “O, övülmeye lâayıktır, şanı yücedir.”¹²⁷ ayetlerinde zikredilmiştir. İkinci beyitte ise bütün lütufların, iyiliklerin ve hayırların sahibinin Allah Teala olduğu hususlarında “Allah, büyük lütufların sahibidir.”¹²⁸, “Şüphesiz Allah insanlara karşı lütuflkârdır.”¹²⁹, “Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır.”¹³⁰ ve “Hayır senin elindedir.”¹³¹ ayetlerine mealen temas edilmiştir. Üçüncü beyitte ise Fecr suresinde “Ey Muhammed!) Rabbinin, (Hûd'un kavmi) Âd'e, şehirler içinde benzeri kurulmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e, vadide kayaları oyan (Salih'in kavmi) Semûd'a, kazıklar sahibi Firavun'a ne yaptığını görmedin mi?”¹³² şeklinde zikredilen İrem, Âd ve Semûd kavimlerinin başlarına gelen hadiselerle imtihan edildiklerine işaret edilmiştir. Nitekim Araplar da Kur'an'ın nüzülundan önce bu kavimlerin varlığından veya onların helak olmalarından haberdar değillerdi.¹³³

اِنَّ تَقْوٰى رَبِّنَا خَيْرٌ نَّفَلٌ
اَحْمَدُ اللّٰهِ فَلَا يَدُّ لَهُ
مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ اَهْتَدٰى
وَبَادِنِ اللّٰهِ رَبِّيْ وَعَجَلٌ
بِيَدِّيْهِ الْخَيْرُ مَا شَاءَ فَعَلٌ
نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ اَضَلَّ

“Rabbimize karşı takvalı olmak en hayırlısıdır nasibin.

¹²⁰ en-Nisâ 4/86.

¹²¹ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 302.

¹²² Lebîd b. Rebî'a, *Divân-ı Lebîd*, 32.

¹²³ Hûd 11/44.

¹²⁴ el-İsrâ 17/108.

¹²⁵ el-Kehf 18/98.

¹²⁶ Lokmân 31/26.

¹²⁷ Hûd 11/73.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/74.

¹²⁹ el-Mü'min 40/61.

¹³⁰ en-Nisâ 4/79.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/26.

¹³² el-Fecr 89/6-10.

¹³³ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 307.

*Yalnızca Allah'ın izniyledir (ecelimde) geride kalmam ve öne geçmem.
Hamd ederim Allah'a ki eşi benzeri yoktur.
Hayır onun elindedir, dilediği her şeyi yapar.
Her kimi hayır yollarına götürürse o huzur bularak hidayete erer.
Dilediğini de saptırır.” (Remel)¹³⁴*

İlk beyitte Rabbimize karşı takva sahibi olmanın kazançların en hayırlısı olduğu hususu “Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır.”¹³⁵ ve “Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır.”¹³⁶ ayetlerindeki manaya uygun olarak beyan edilmiştir. Yine beytin devamında kişinin ecelinin geride bırakılması ve öne alınmasının yalnızca Allah'ın elinde olduğu konusu “Ecelleri geldiği zaman ise ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.”¹³⁷, “Her milletin belli bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.”¹³⁸ ayetlerindeki mefhûma mutabık olarak zikredilmiştir. İkinci beyitte Allah'a hamd ile başlayan şair, O'nun eşinin ve benzerinin bulunmadığını, bütün hayırların elinde olduğunu ve dilediği her şeyi yapabildiğini ifade etmiştir. Nitekim bu beyitte “O'nun benzeri gibi bile hiçbir şey yoktur.”¹³⁹, “Çünkü Rabbin dilediğini yapandır.”¹⁴⁰, “Ve Allah dilediğini yapar.”¹⁴¹ ve “De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.”¹⁴² ayetlerinden mana ve lafız yönüyle iktibaslar yaptığı görülmektedir. Üçüncü beyitte de Allah'ın dilediğini hidayete erdirdiği, dilediğini de saptırdığı ifade edilerek “Allah, kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.”¹⁴³ ve “Allah, kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.”¹⁴⁴ manalarındaki ayetlerinden alıntı yapılmıştır. Nitekim yukarıdaki beyitlerden İslâmî inancın Lebîd'in içine işlediği ve kalbine yerleştiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁵

عَلُ فَوْقَهُ حَسْبًا وَطِينَا	وَإِذَا تَفَقَّتْ أَبَاكَ فَاجِدْ
سِيهَا يُسَيِّدُنَ الْغُضُونَا	وَصَفَانَحًا صُمًّا رَوَا
سَمَاتِ التَّرَابِ وَلَنْ يَقِينَا	لِيَقِينَ وَجْهَ الْمَرْءِ سَفَا
طَلِكْ، إِذْ تَوَى جَدْنَا جَنِينَا	تَمَّ اعْتَبِرْ بِنَاءِ رَهْ

*“Defnedeceğin zaman babanı,
Koy üstüne tahta ve toprak.*

¹³⁴ Lebîd b. Rebî'a, *Divân-ı Lebîd*, 90.

¹³⁵ el-Bakara 2/197.

¹³⁶ el-A'râf 7/26.

¹³⁷ en-Nahl 16/61.

¹³⁸ el-A'râf 7/34.

¹³⁹ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁴⁰ Hûd 11/123.

¹⁴¹ İbrâhîm 14/27.

¹⁴² Âl-i İmrân 3/26.

¹⁴³ el-A'râf 7/178.

¹⁴⁴ el-Kehf 18/17.

¹⁴⁵ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 300.

Ayrıca koy sarsılmayan sert ve iri taşları.
Örtsünler diye kemikleri...
Kişinin yüzünü korumak içindir tüm bunlar,
Kalkan tozlardan, koruyamazlar fakat.
Sonra ibret al kavmindeki kimselerin övmelerinden.
Gömerlerken cenazeyi mezara.” (Kâmil)¹⁴⁶

Üstteki beyitlerde Lebîd b. Rebî'a vefatından sonra definin en güzel şekilde yapılmasına dair vasiyetini dile getirmiştir. Mezara konulurken üzerine tahta ve toprak, onların üstüne de cesedi örten taşların konulmasını talep etmiştir. Bununla beraber insanların ölünün ardından hayattayken benimsediği güzel ahlaki değerler ve davranışlar sebebiyle övgüyle bahsetmelerinin ibretlik bir olay olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla insanların itibarını artıran faziletli kazanımların hem bu dünya hem de ahiret için yönelinmesi gereken davranışlar olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Lebîd b. Rebî'a'nın ölüm hakkındaki şiirlerinin dini içerikli şiirleri arasındaki yeri büyüktür¹⁴⁷ ve bunlar onun benimsediği ve hayatında tasdik ettiği övülen islâmî faziletler içermektedir.¹⁴⁸

يَوْمَ لَا يُدْخِلُ الْمَدَارِسَ فِي الرَّحْ
وَجَسَنًا أَعْدَهُنَّ لِأَسْهَابِهَا
وَمَقَامَ أَكْرَمٍ بِهِ مِنْ مَقَامِ
حَمَّةٍ إِلَّا بَرَاءَةً وَعَيْتَانُ
دِوَعْفَرُ الَّذِي هُوَ الْعَقْفَارُ
وَهَوَادٍ وَسِنَّةٌ وَمَسْنَانُ

“O gün dahil etmez günahkarları merhametine.
Arınmayıp af dilemedilerse eğer.
Hayırlı amel işlemeye meyilli kıldı yazıcı şahitlerini (meleklerini)
Bağışlamak ise onun bizzat kendisidir, çok bağışlayandır O.
Ne kadar çok övgüye layık bir makamdır hidayet makamı
Sünnet-i seniyye ve salih amelin olduğu.” (Hafif)¹⁴⁹

Lebîd b. Rebî'a yukarıda geçen birinci beyitte günahkarların işlediklerinden ancak tövbe edip vazgeçmeleri halinde Allah'ın affına mazhar olacaklarını belirtmiştir. Dolayısıyla bu beyit konuyla ilgili “Şüphesiz yok ki ben, tövbe edip inanan ve salih ameller işleyen, sonra da doğru yol üzere devam eden kimse için son derece affedicimim.”¹⁵⁰, “Ancak tövbe edip durumlarını düzeltenler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar (lânetlenmekten) kurtulmuşlardır. Çünkü ben onların tövbelerini kabul ederim. Zira ben tövbeleri çok kabul ederim, çok merhamet ederim.”¹⁵¹ ve “Her kim de işlediği zulmünün arkasından tövbe edip durumunu düzeltirse kuşkusuz, Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁵² ayetleriyle benzer içeriğe sahiptir. İkinci beyitte meleklerin sadece iyilik yapma iradesine meyilli oldukları ve bağışlama iradesinin Allah Teala'nın bizzat kendi zâtına ait olduğu ifade edilmiştir. Bu söylemde “Üzerlerinde hâkim ve üstün

¹⁴⁶ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 138.

¹⁴⁷ Çinkılıç, “Lebîd b. Rabî'a”, 219.

¹⁴⁸ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 316.

¹⁴⁹ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 49.

¹⁵⁰ Tâhâ 20/82.

¹⁵¹ el-Bakara 2/160.

¹⁵² el-Mâide 5/39.

olan Rablerinden korkarlar ve emroldukları şeyleri yaparlar.”¹⁵³, “O ateşin başında gayet katı, çetin, Allah'ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan melekler vardır.”¹⁵⁴, “Allah'tan başışlama dile. Şüphesiz Allah, çok başışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁵⁵ ve “Şüphesiz Rabbin çok başışlayandır, çok merhametlidir.”¹⁵⁶ gibi ayetlerin tesirini görmek mümkündür. Üçüncü beyitte de salih amel işlemek ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) sünnetine tabi olmakla hidayet makamına erişileceği ifade edilerek İslâm'ın özüne uygun söylemler benimsenmiştir.

بلى كلُّ ذي لُبٍّ إلى الله وإسئلُ	أرى النَّاسَ لَا يَدْرُونَ مَا قَدْرُ أَمْرِهِمْ
وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ	ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلُ
ذُوْهِبِيَّةٌ تَصْفَرُّ مِنْهَا الْأَنْبَاءُ	وكلُّ أناسٍ سوفُ تَدْخُلُ بَيْنَهُمْ
إِذَا كُتِبَتْ عِنْدَ الْإِلَهِ الْمَحَاصِلُ	وكلُّ امرئٍ يَوْمًا سَيَعْلَمُ سَعْيُهُ

“İnsanların işlerine dair takdir-i ilahinin şuurunda olmadıklarını görüyorsunuz.

Evet gerçekten de her akıl sahibi yalnızca Allah'ı vesile kılandır.

İyi bilin ki Allah'ın dışındaki her şey yok hükmündedir.

Ve her nimet kaçınılmaz bir şekilde yok olup gidecektir.

Bütün insanların arasına büyük bir felaket girecek.

Parmak uçları bu yüzden sapsarı kesilecek (ölüm tasviri).

Her bir kişi bir gün öğrenecek amelini.

Yapıp ettikleri Allah katında ortaya dökülünce.” (Tavîl)¹⁵⁷

Lebîd b. Rebî'a yukarıdaki ilk beyitte hayattaki her işin bir ölçüye ve takdire göre belirlendiğini fakat insanların buradaki ilahi iradenin farkında olmadıklarını ancak akıl sahiplerinin her iş için Allah'ı vesile kıldıklarını söylemiştir. Nitekim bu beyit “Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.”¹⁵⁸, “Her şey O'nun katında bir ölçü iledir.”¹⁵⁹ ve “O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”¹⁶⁰ ayetlerinin içeriğiyle örtüşmektedir. İkinci beyitte Allah'tan başka var olan her şeyin fani olduğu ve bütün nimetlerin kuşkusuz yok olacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla burada da “Yer üzerinde bulunan her şey fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”¹⁶¹ ve “O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.”¹⁶² ayetleri mana olarak yansıtılmıştır. Üçüncü beyitte “De ki: “Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır.”¹⁶³ ayetinde de zikredildiği üzere ölümün insanların arasında gezdiği bildirilmiştir. Son beyitte ise her bir kimsenin yapıp ettiklerinin Allah'ın katında hesap gününde ortaya konulduğunda karşılığını göreceği ifade edilmiştir. Bu beyitte de “En büyük felaket

¹⁵³ en-Nahl 16/50.

¹⁵⁴ et-Tahrîm 66/6.

¹⁵⁵ en-Nisâ 4/106.

¹⁵⁶ el-En'âm 6/145.

¹⁵⁷ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 85.

¹⁵⁸ el-Kamer 54/49.

¹⁵⁹ er-Ra'd 13/8.

¹⁶⁰ el-Furkân 25/2.

¹⁶¹ er-Rahmân 55/26-27.

¹⁶² el-Kasas 28/88.

¹⁶³ el-Cuma 62/8.

(kıyamet) geldiği zaman, o gün insan yaptıklarını hatırlar.”¹⁶⁴, “İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir.”¹⁶⁵ ve “Herkes yaptığı için karşılığı tam olarak verilir. Allah, onların yaptıklarını en iyi bilendir.”¹⁶⁶ Dolayısıyla şiirinde kelimeler veya ibareler yönüyle Kur'an'dan açıkça etkilenildiği görülmekte olduğundan¹⁶⁷ ayetlerden lafzen ve manen iktibaslar yapıldığı anlaşılmaktadır.

وَهَلْ لِي مَا أَمْسَكْتُ إِنَّ كُنْتُ بِأَجَلٍ	تَلُومٌ عَلَى الْإِهْلَاكِ فِي غَيْرِ ضَلَّةٍ
رَبَاحاً إِذَا مَا الْمَرْءُ أَصْبَحَ نَاقِلًا	رَأَيْتُ النَّقْيَ وَالْحَمْدَ خَيْرَ تِجَارَةٍ
إِذَا قَدَّفُوا فَوْقَ الضَّرِيحِ الْجَنَادِلَا	وَهَلْ هُوَ إِلَّا مَا ابْتَنَى فِي حَيَاتِهِ
وَ عَضَّ عَلَيْهِ الْعَادَاتُ الْأَنَامِلَا	وَأَثْوَا عَلَيْهِ بِالذِّي كَانَ عِنْدَهُ

“Boşa gitmeyen/hayırlı için harcamayı dahi kınıyorsun!

Cimri olsaydım tuttuğum şeyler benim mi kalacaktı?

Anladım takvanın ve hamd etmenin kazanç bakımından en iyi ticaret olduğunu,

Her ne zaman öldüğünde biri.

Hayattayken yaptıklarından başka neyi var ki kişinin?

Attıklarında kabrinin üstüne taşları,

Övdüklerinde onun yaptıklarını,

Ve de ısırıklarında (mezara) uğrayan kadınlar parmak uçlarını.” (Tavil)¹⁶⁸

Lebîd b. Rebî'a ilk beyitte malı hayırlı bir gaye için harcamanın suçlanacak bir durum olmadığını ve malı tutup cimriliği benimseyenlerin de zaten o malın daimî sahibi olamayacaklarını dolayısıyla ihsana teşviği vurgulamıştır. Nitekim ayette de “İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağırılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur.”¹⁶⁹ şeklinde buyrulmuştur. Şair ikinci beyitte bir kimse öldüğünde takvalı olmanın ve hamd etmenin hayattaki en karlı ticaret olduğunun farkına vardığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Lebîd'in şu ayetten etkilendiğini söylemek de mümkündür:¹⁷⁰ “Şüphesiz, Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden, gizlice ve açıktan Allah yolunda harcayanlar, asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilirler.”¹⁷¹ Diğer beyitlerde ise kişiyi mezara koyduklarında orada bulunanlar her ne kadar onu övseler de geriye sadece hayattayken işlediği amellerin kaldığını ifade ederek İslâm'ın öğretilerine uygun içerikte şiir söylemiştir.

وَلِلَّهِ الْمَوْلُتُ وَالْعَدِيدُ	حَمِيدٌ اللَّهُ، وَاللَّهُ الْحَمِيدُ
وَلَا يَقْتَالُهَا إِلَّا سَعِيدُ	فَإِنَّ اللَّهَ نَافِلَةٌ تَقَاهُ

“Hamd ettim Allah'a, ki Allah en çok hamd edilmeye layık olandır.

İzzet ve sonsuz (övgü) yalnızca Allah'a aittir.

¹⁶⁴ en-Nâziât 79/34-35.

¹⁶⁵ en-Necm 53/39-40.

¹⁶⁶ ez-Zümer 39/70.

¹⁶⁷ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 319-320.

¹⁶⁸ Lebîd b. Rebî'a, *Divân-ı Lebîd*, 77-78.

¹⁶⁹ Muhammed 47/38.

¹⁷⁰ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 312.

¹⁷¹ Fâtır 35/29.

Şüphesiz Allah takvayı ihсан edendir.

Ancak (kulluğunu) hakkıyla yerine getiren ona nail olur.” (Vâfir)¹⁷²

İlk beyitte tıpkı “Şüphesiz Allah, her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye lâyık olandır.”¹⁷³ ve “Ey insanlar! Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır.”¹⁷⁴ ayetlerinde buyrulduğu gibi Allah Teala’nın hamde ve övülmeye en lâyık varlık olduğu zikredilmiştir. İkinci beyitte de takvayı ancak Allah’ın bahsettiği, buna da kulluk görevlerini yerine getiren kulların erişebileceği ifade edilmiştir. Nitekim ayette de “... Takva kabiliyetini ilham edene yemin olsun ki...”¹⁷⁵ şeklinde takvalı olmayı¹⁷⁶ Allah Teala’nın kullarına ihسان ettiği buyrulmaktadır.

اغفلي ان كنت لما تغفلي ولقد افلح من كان عقلاً
ان تزي رأسي أمسى واصباحاً سلط الشيب عليه فاشتعل

“Aklını kullan eğer henüz kullanmadıysan!

Kurtuluşa erdi aklını kullananlar.

Başımın beyazlaştığını görüyorsan eğer,

Başa geldi yaşlılık ve ağardı saçlarım.” (Remel)¹⁷⁷

Yukarıdaki ilk beyitte Allah’ın hükümlerine tabi olanların aklını kullanan ve kurtuluşa eren kimseler oldukları belirtilmiştir. Şu ayetlerde de “*Ey akıl sahipleri! Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.*”¹⁷⁸ ve “*Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.*”¹⁷⁹ şeklinde benzer manalar zikredilmiştir. İkinci beyitte şair saçının beyazlaştığını ve yaşlandığını ifade ederken lafzen ve manen Zekeriyâ (a.s.)’in “*Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı.*”¹⁸⁰ şeklindeki hâl-i arzına atıfta bulunmuştur.

وما البر إلا مضمرات من النقى وما المال والأهلون إلا ودیعة
ولا بُدَّ يوماً أن تُردَّ الودائع كما ضمَّ أحرى التالیات المشایع
ويتبر ما يبني، وأخر رافع وما الناس إلا عامِلان: فعامل
ومنه سقي بالمعيشة. قانع فمَنهم سعيذ أخذ لنصيبه

“İyilik ancak gizli yapılan işlerdir takvadan ötürü.

¹⁷² Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 31.

¹⁷³ Lokmân 31/26.

¹⁷⁴ Fâtır 35/15.

¹⁷⁵ eş-Sems 91/9.

¹⁷⁶ Allah Teala takva sahibi kimselerin özelliklerini şöyle tanımlamaktadır: “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorla, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, takvâ sahiplerinin ta kendileridir.” (el-Bakara 2/177).

¹⁷⁷ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 31.

¹⁷⁸ el-Mâide 5/100.

¹⁷⁹ ez-Zümer 39/18.

¹⁸⁰ Meryem 19/4.

*Mallar da ancak emanet verilen borçlardan ibarettir.
Mal ve eş dost akraba da ancak bir emanettir.
Geri verilmesi gerekir bir gün emanetlerin.
Bütün bunlar geçip giderler, arkalarından da biz geliriz.
Develeri arkalarından bağırıp çağırarak takip eden (çobanlar) gibi.
İnsanlar da ancak şu iki işçi gibidir:
Birisi yapılan binayı yıkar, diğeri de onu inşa eder ve yükseltir.
İnsanlardan mutlu olanlar vardır nasibini alarak.
Bedbaht/mutsuz olanlar da vardır rızka kanaat etmek (zorunda kalarak).” (Tavîl)¹⁸¹*

Yukarıdaki ilk beyitte iyiliklerin ve sadakaların gizli yapılmasının takvanın bir gereği olduğu vurgulanmıştır. Nitekim burada “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da kefarettir. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”¹⁸² ayetine atıf vardır. Beytin devamında insanlara verilen malların emanetlerden ibaret olduğu belirtilmiş, ikinci beyitte de benzer içerikteki “Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Baki kalacak sâlih ameller ise, Rabbinin katında, sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır.”¹⁸³ ayetinde de zikredildiği üzere hem malların hem de eş dost ve akrabaların zamanı geldiğinde iade edilecek emanetler olduğu vurgulanmıştır. Üçüncü beyitte tüm bu emanetlerin gelip geçiciliğini develere, onların ardından gidenleri de develeri arkalarından bağırıp çağırarak takip eden çobanlara benzetmiştir. Dördüncü beyitte insanları bina yapan ve yıkanlar olarak fayda değerine göre sınıflandıran şair, son beyitte ise Hûd suresindeki “Onlardan kimi bedbahttır, kimi mutlu!”¹⁸⁴ ayetinden lafzen ve manen iktibasta bulunarak bazılarının nasibine düşenden ötürü mutlu, bazılarının da rızıkına kanaat etmek zorunda kalarak bedbaht/mutsuz olduklarını ifade etmiştir. Nitekim burada da baştan sona bütün beyitlerin İslâm’ın öğretisi ve mesajlarıyla dolu olduğunu görmektedir.¹⁸⁵

لَتَرْحَمَنَا مِمَّا لَقِينَا مِنَ الْأَزْلِ	أَتَيْنَاكَ يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ كُلِّهَا
وَقَدْ دَهَلْتُ أُمَّ الصَّبِيِّ عَنِ الطِّفْلِ	أَتَيْنَاكَ وَالْعَنْدَرَاءَ يَدْمَى لَبَائِهَا
مَنْ الْجُوعُ صُمْتًا لَا يُبْرُ وَلَا يُحَلِي	وَأَلْقَى تَكْتِيهِ الشَّجَاعِ اسْتِكَانَةً
سِوَى الْعُلْبِزِ الْعَمِيِّ وَالْعَيْبِزِ الْفَسْلِ	وَلَا شَيْءٍ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ عِنْدَنَا
وَأَيْنَ يَفِرُّ النَّاسُ إِلَّا إِلَى الرَّسْلِ	وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا إِلَيْكَ فِرَارُنَا
سَمَاءَ لَنَا وَالْأَمْرُ يَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ	فَإِنْ تَدْعُ بِالسَّقْيَا وَبِالْعَفْوِ نُرْسِلِ الدَّ

*“Sana geldik ey bütün yaratılanların en hayırlısı!
Düştüğümüz geçim kıtlığından bize merhametin için.
Sana geldik genç kızların göğüsleri kanarken.
Çocuğun annesi bebeğine bakamazken...
İtaat etti yiğit kimse açlığa boyun eğerek.
Ve susarak, artık bu ona acı da gelmez tatlı da.*

¹⁸¹ Lebid b. Rebî'a, *Divân-ı Lebid*, 56.

¹⁸² el-Bakara 2/271.

¹⁸³ el-Kehf 18/46.

¹⁸⁴ Hûd 11/105.

¹⁸⁵ Mahmûd, “Şi’ru Lebid b. Rebî’a el-İslâmî”, 303-304.

Hiçbir şey yok insanların yediklerinden yanımızda.
Yıllanmış 'ılhizden¹⁸⁶ ve tadı berbat nergizden başka.
Kimsemiz yok sığınabileceğimiz senden başka.
İnsanlar Peygamberlerden başka nereye sığınır ki?
Dua edersen su ve af için,
Gönderir sema bize, her iş de devam eder aslı üzerine." (Tavîl)¹⁸⁷

Lebîd b. Rebî'a bu beyitleri kavminden bir grupta beraber içinde buldukları kuraklık ve fakirlik haline çare bulması için Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ziyarete gittikleri zaman söylemiştir.¹⁸⁸ İlk başta kavmindeki çoluk çocuk, kadın erkek herkesin içinde bulunduğu şiddetli geçim sıkıntısını mahirane bir üslupla arz etmiştir. Sonra da Peygamberlerin Allah'la aralarında bir bağ bulunduğuna ve dualarının kabul edileceğine inandığını ifade ederek yaşadıkları zorlukların kavminden def'i için kendisinden dua etmesini istemiştir. Bu beyitler de onun Hz. Peygamber'e olan muhabbetine ve imanının hakikatine delalettir.¹⁸⁹

وَلَا زَا جِرَاتِ الطَّيْرِ مَا اللَّهُ صَانِعٌ
يَدُوقُ الْمَنَائِبَ أَوْ مَتَى الْغَيْثُ وَاقِعٌ
لَعَمْرُكَ مَا تَدْرِي الضَّوَّارِبُ بِالْحَصَى
سَلُّوهُنَّ إِنْ كَذَّبْتُمُونِي مَتَى الْفَتَى

"Hayatına yemin olsun ki ne çakıl taşlarıyla vuranlar bilir.
Ne de kuşları bağırarak kovanlar, Allah'ın yapacaklarını.
Eğer inanmıyorsanız bana, sorun onlara!
Şu genç ne zaman ölümü tadar veya yağmur ne zaman yağar?" (Tavîl)¹⁹⁰

Lebîd b. Rebî'a ilk beyitte Allah'ın gerçekleştireceği fiilleri hiçbir varlığın bilemeyeceğine dair bir tasvir zikretmiştir. Nitekim "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın."¹⁹¹ ayetinde de farklı örneklerle bu husus vurgulanmıştır. İkinci beyitte de falanca gencin ölüm vaktine ve yağmurun ne zaman yağacağına dair sorular yönelterek fikrini desteklemiştir. Bu beyitte de "Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olmandır."¹⁹² ve "Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur."¹⁹³ ayetlerinin manen izleri görülmektedir.

مَنْ يَبْسُطُ اللَّهُ عَلَيْهِ إِصْبَعًا

¹⁸⁶ 'İlhiz; Câhiliye döneminde kıtlık zamanında kan ve deve yününün karıştırılıp sonrasında ateşte kızartılmasıyla veya iri kenelerle karıştırılmasıyla hazırlanan bir yiyecek türüdür. bk. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcû'l-luga ve şihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdülğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'iyîn, 1987), 3/887; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 15/243.

¹⁸⁷ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 97-98.

¹⁸⁸ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 97; Mahmûd, "Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî", 309.

¹⁸⁹ Mahmûd, "Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî", 310.

¹⁹⁰ Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân-ı Lebîd*, 57.

¹⁹¹ el-En'âm 6/59.

¹⁹² Lokmân 31/34.

¹⁹³ el-En'âm 6/2.

بِالْخَيْرِ وَالشَّرِّ بَأَيِّ أَوْلِعَا
يَمْلَأُ لَهُ مِنْهُ ذُنُوبًا مُنْزَعَا
وَقَدْ أَبَادَ إِرْمًا وَتَبِعَا
وَقَوْمَ لُقْمَانَ بْنِ عَادٍ أَخْشَعَا
إِذْ صَارَ غَوْهُ فَأَبَى أَنْ يُصْنَعَ
وَالْفَيْلِ يَوْمَ عُرْنَاتٍ كَعَكَعَا
إِذْ أُرْمِعَ الْعُجْمُ بِهِ مَا أُرْمَعَا
نَادَى مُنَادٍ رَبِّهِ فَأَسْمَعَا
فَدَبَّ عَنْ بِلَادِهِ وَوَرَّعَا
وَحَاتِسَ الْحَاسِرَ وَالْمُقَنَّعَا
وَأَقْلَتَ الْحَيْثُ بِحَزِيٍّ مُوَجَعَا
ثُمَّ أُخْرَاهُمْ دِمَاءً دُفَعَا

“Kimin üzerine uzatırsa parmaklarını Allah,
Hayra da düşkün olsan şerre de,
Doldurur onun için katından nasibini.
Helak etmişti İrem ve Tübbâ’ kavimlerini.
Zelil etti Lokman b. Âd’in kavmini de.
Zira mukavemet ettiler O’na, Lokman da karşı koydu onlara mücadeleyeyle.
Urenat194 günü fili durdurdu ve geri çekti.
Karar verdi acem (Ebrehe) yapacağı şeye.
Bir münâdî nidâ etti Rabbine ve duyurdu sesini.
Rabbi de müdafaa etti yurdunu ve engel oldu (yıkıma).
Durdurdu miğfersiz ve miğferi olan askerleri.
Kaçarak kurtuldu ordu acı veren bir utançla.
Askerlerin diğerleri ise fişkıarak kan kusuyordu.” (Recez)¹⁹⁵

Yukarıdaki ilk üç beyitte Allah Teala’nın ister iyi ister kötü karakterli olsun dilediği herhangi bir kimseye rızkından bolluk sunacağı ifade edilmiştir. Nitekim bu beyitlerde “Allah, rızkı dilediğine bol verir, (dilediğine de) kısar.”¹⁹⁶, “De ki: “Şüphesiz, Rabbim rızkı kullarından dilediğine bol bol verir ve (dilediğine) kısar.”¹⁹⁷ ve “Bir de Yahudiler, “Allah’ın eli bağlıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”¹⁹⁸ ayetlerinin izleri görülmektedir. Devamındaki beyitlerde şair, İrem ve Tübbâ’ ve Âd kavimlerinin resullerine karşı mukavemet etmeleri sebebiyle helak edildiklerini ve Hz. Lokman’ın kavmiyle mücadelesini dile getirmiştir. Nitekim bu beyitlerde “Onlardan önce Nûh kavmi, Ress halkı ve Semûd kavmi, Âd ve Firavun, Lût’un kardeşleri, Eykeliler, Tübbâ’ kavmi de yalanlamıştı. Bütün bunlar (kendilerine gönderilen)

¹⁹⁴ Arafat’ın alt tarafında bir yer. bk. Lebîd b. Rebî’a, *Dîvân-ı Lebîd*, 61.

¹⁹⁵ Lebîd b. Rebî’a, *Dîvân-ı Lebîd*, 60-61.

¹⁹⁶ er-Ra’d 13/26.

¹⁹⁷ Sebe’ 34/39.

¹⁹⁸ el-Mâide 5/120.

peygamberleri yalanladılar, böylece kendilerini uyardığım şey gerçekleşti.”¹⁹⁹, “(Ey Muhammed!) Rabbinin, (Hûd'un kavmi) Âd'e, şehirler içinde benzeri kurulmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e, vadide kayaları oyan (Salih'in kavmi) Semûd'a, kazıklar sahibi Firavun'a ne yaptığını görmedin mi?”²⁰⁰, “Bunlar mı daha hayırlı, yoksa Tübba' kavmi ile onlardan öncekiler mi? Onları helâk ettik. Çünkü onlar suçlu kimselerdi.”²⁰¹, “Âd kavmine gelince, onlar da uğultulu ve dondurucu şiddetli bir rüzgârla helâk edildi.”²⁰² ve “Biliniz ki Âd kavmi, Rablerini inkâr etti. (Yine) biliniz ki Hûd'un kavmi Âd, Allah'ın rahmetinden uzaklaştı.”²⁰³ ayetlerine işaret edilmektedir. Son kısımdaki beyitlerde ise fil vakası, yenilgiye uğrayıp harap ve bitap halde kaçmak durumunda kalan aciz askerler, onlara karşı koymak için rabbine nida eden bir münâdî ve Allah'ın onların planlarını boşa çıkarması hususları tasvir edilmiştir. Nitekim bu beyitler de Lebîd b. Rebî'a'nın müslüman olduktan sonra şiirinin özüne ve şairliğine İslâm'ın hâkim olduğuna delalet etmektedir.²⁰⁴ Netice itibariyle bu çalışmada Lebîd b. Rebî'a'nın divanında Kur'an-ı Kerim ayetleri ile lafız veya mana itibariyle örtüşen 62 beyit tespit edilmiştir.

Sonuç

Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm öncesi söylemiş olduğu muhtemel beyitleri incelendiğinde fahr, risâ, vasıf, hikmet, hiciv ve gazel gibi klasik Arap şiiri konularıyla beraber hanîf inancının tezahürlerini de görmek mümkündür. İslâm sonrasında ise hiç şiir söylemediği ya da tek bir beyit söylediğine dair iddialar, genellikle aynı ifadeler ve örneklerle klasik kaynaklardan aktarılmıştır. Hâlbuki onun şiirleri bütüncül bir şekilde incelenip karşılaştırıldığında İslâm ruhunu taşıyan ve İslâmî öğretilerden süzülmesi anlaşılan; Kur'an-ı Kerim ile lafız veya mana itibariyle örtüşen birçok beyti bulunmaktadır. Nitekim ona nispet edilen şiirler içerik ve mana itibariyle ele alındığında bir taraftan Câhiliye zihin kodlarını taşıdığı çok açık olan kavram ve içerikli beyitler, diğer taraftan câhilî bir zihin dünyasından sâdır olması mümkün olmayacak kadar nezih ve yüce anlam içerikli beyitler bulunmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmada Lebîd b. Rebî'a'nın İslam sonrası söylediği muhtemel beyitleri ayetlerin içeriğiyle karşılaştırılarak ayrıntılı olarak incelenmiş olup bu şiirlerinde ele alınan konuların ve vurgulanan mesajların İslâm'ın ruhuna ve özüne uygun bir mana ve üslupla aktarıldığı saptanmıştır. Nitekim birçok beyitte hamd, yücelik, fazilet ve ihsan gibi kavramların sahibinin yalnızca Allah olduğu ifade edilmiştir. Yine Allah Teala'nın gökleri, yeri ve bütün kâinatı yaratmasındaki eşsiz ve hassas ölçüden bahsedilmiştir. Bunların yanı sıra Allah Teala'nın varlığının delillerinde cehalete düşmeyenler için nice ibretler olduğu, Kur'an-ı Kerim'in yok edilemeyeceği ve hükmünün değiştirilemeyeceği gibi hususlar vurgulanmıştır.

Ölüm konusuna da birçok beyitte değinen şair, canın bir emanet olduğu ve herkesin Allah'a döndürüleceğini ifade ederek hiçbir canlının ölümden kurtulamayacağına dair tasvirler yapmıştır. Kişinin ecelinin geride bırakılması veya öne alınması, Allah'ın dilediğini hidayete

¹⁹⁹ Kâf 50/12-14.

²⁰⁰ el-Fecr 89/6-10.

²⁰¹ ed-Duhân 44/37.

²⁰² el-Hâkka 69/6.

²⁰³ Hûd 11/60.

²⁰⁴ Mahmûd, “Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî”, 309.

erdirip dilediğini de dalalette bırakması, hayrın elinde olması ve dilediği her şeyi yapması ve insanların Allah'ın kitabını silemeyeceklerine dair beyitlerde zikredilen manalar ayetlerle tamamen örtüşmektedir. Ayrıca bütün işlerin hükmünün Allah'tan gelip yine Allah'a varacağı inancı sıklıkla vurgulanmıştır. Farklı beyitlerde de İrem, Âd ve Semûd kavimlerinin helak olmalarından bahsedilmiştir. Takva konusu üzerinde de bilhassa duran şair, Rabbimize karşı takvalı olmanın ölçülerinden bahsetmiş ve inanan kimseler için takvanın en üstün kazanç olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hitaben beyitlerinde yaratılan aralarındaki güçlü bağa ve kabul edileceğine inandığını belirterek kendisinden dua etmesini istemiştir.

Lebîd b. Rebî'a'nın İslâmî şiirlerinin muhteviyatına bakıldığında genellikle tevhîd ekseni olduğu, Allah'a itaati ve takvalı olmayı vurguladığı görülmektedir. Bütün bu tespit ve tahlillerden sonra Lebîd b. Rebî'a'nın İslâm sonrası söylediği anlaşılan beyitlerinde bazen lafzen bazen de mana itibarıyla Kur'an ayetlerinden iktibaslar yaptığı ve çoğu beyitte de ayetlere mefhûm yönüyle işaret ettiği aşikâr bir durumdur. Sonuç olarak Lebîd b. Rebî'a'nın Müslüman olduktan sonra İslâm ruhunu taşıyan önemli ölçüde birçok beyit söylediği görülmektedir. O halde Lebîd b. Rebî'a'nın tevhîd, nübüvvet, ahiret, ecel, tevbe, tevekkül, ihsan, takva, salih amel vb. içeriklere sahip şiirlerinin İslâm dönemine ait olması gerekir ki makalemizin sonunda da bu kanaate varılmıştır.

Kaynakça | References

- 'Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmîatü Bağdat, 1413/1993.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî vd. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1952.
- Asmaî, Ebû Sa'îd 'Abdülmelik b. Kureyb. *Kitâbü fuhûleti's-şu'arâ*. thk. Salâhuddîn el-Müneccid. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. thk. 'Abdülhalîm en-Neccâr-Ramazân 'Abdüttevâb. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve shâhûl-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdülhafîr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cumahî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cübûrî, Yahyâ. *Lebîd b. Rebî'a el-'Âmirî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1983.
- Cübûrî, Yahyâ. *Şi'ru'l-muhadramin*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1964.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Çinkılıç, Recep. "Lebîd b. Rabî'a ve Divanındaki Dinî Şiir Örnekleri". *Nüşa* 21/53 (Aralık 2021), 213-242.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- İbn 'Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. 'Abdullâh 'Abdulmuhsin et-Turkî. 9 Cilt. b.y.: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec 'Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs. 25 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 2008.
- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. Kahire: Nahdatu Mısır, 1981.
- Lebîd b. Rebî'a. *Divân-ı Lebîd b. Rebî'a el-'Âmirî*. thk. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Mahmûd, Vâil Salâh İsmâîl. "Şi'ru Lebîd b. Rebî'a el-İslâmî". *Mecelletü Külliyyeti'l-'Arabiyye bi İtâi'l-Bârûd* 35/2 (Nisan 2022), 281-348.
- Matpan, Ebubekir. "Muhadram Şair Lebîd b. Rebî'a'nın Hayatı ve Muallakâsındaki Fahr Teması". *Dariühadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 38-74.
- Merzûbânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân. *el-Müveşşah fî meâhizi'l-'ulemâi 'ale's-şu'arâ*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Nûruddîn, Hasan Ca'fer. *Lebîd b. Rebî'a el-'Âmirî: Hayâtuhû ve şî'ruhû*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Özdemir, Abdurrahman. *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî ve Divanı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Özdemir, Abdurrahman. "Muallaka Sahibi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rebî'a el-'Âmirî ve Divânına Şiir Konuları Bağlamında Bir Bakış". *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Nisan 2006), 117-143.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000.

Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân. *Eş'âru'ş-şu'arâi's-sitte el-Câhiliyyin*, thk. Muhammed 'Abdulmün'im Hafâcî. 2 Cilt. Bursa: Mektebetü 'Abdilhamîd Ahmed Hanîfî. 1373/1954.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.

Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.



Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı

Bünyamin Korucu

[0000-0001-8788-6171 | bunyamin@pau.edu.tr](mailto:bunyamin@pau.edu.tr)

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01et21309](https://orcid.org/01et21309)

Öz

Hicri ikinci asrın ilk evrelerine kadar fakihler fıkıh düşüncesinin birincil kaynakları olarak Kur'an ve Sünnet'in sağladığı verileri kullanarak karşılaştıkları problemlere çözüm bulabilmişlerdir. Ancak her meslek ve sanatın doğal seyrinde ortaya çıkan uzmanlaşma olgusu fıkıh tarihinde de tezahür etmiş, sonraki asırlarda birincil kaynaklarla doğrudan muhatap olma ve onlar üzerinden fikhî bilgi üretme faaliyeti üst düzey bilgi ve donanım gerektiren bir uzmanlık haline gelmiştir. Hicri ikinci asırla birlikte bu tür bir uzmanlığa sahip olmanın çok ayrıcalıklı ve külfetli bir iş olduğu fark edilmiş ve böylesi üst düzey bir yetkinliğin değeri hakkında Müslüman toplumlarda bir bilinç ve kanaat hâsıl olmuştur. Dinin asli kaynaklarıyla irtibatın sağlanması ve sürdürülmesi adına mutlak ictihâd yetisine sahip fakihlerce yürütülen fikhî bilgi üretme çabaları ve onlar tarafından ortaya konan bilgi ürünleri ilim çevrelerinde büyük bir talep ve itibar görmüştür. Bu düzeydeki faaliyetlere büyük önem atfedilmiş, bu tür çalışmalar Müslüman toplumlarda büyük bir ilgi ve saygıya mazhar olmuştur. Mutlak ictihâd ehli fakihlere gösterilen bu ilgi onların zamanla birer cazibe merkezi haline gelmesine neden olmuş ve bu süreç mutlak müctehid fakihlerin mezhep imamlarına dönüşmesiyle sonuçlanmış, bu aşamadan sonraki fikhî faaliyetler belli bir mezhep imamının fıkıh paradigmasına (imamın usûlü) bağlı kalınarak yürütülmeye başlanmıştır. Hicri beşinci asırdan sonra belli mezheplere bağlı fıkıh faaliyetinin türlerinin tespit etmek, bu faaliyetleri tanımlamak ve hiyerarşik düzeylerini tayin etmek amacıyla "müctehid tabakaları" olarak adlandırılan tasnifler yapılmıştır. Bu çalışma hicri beşinci asır Hanefî fakihlerden Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) müctehid tabakalarındaki konumunu, mezhep bünyesinde icra ettiği fikhî faaliyet türlerini ve bu faaliyetlerin hususiyetlerini tespit odaklanmaktadır. Makalede Serahsî'nin müctehid tabakalarındaki konumu Hanefî fakihler tarafından yapılan tabakat tasnifleri üzerinden incelenmiş ve diğer mezheplerde yapılan tasniflerde bu konunun mukabili tayin edilmeye çalışılmıştır. Serahsî'nin fıkıh faaliyetinin hususiyetleri ise onun meşhur eseri el-Mebsût dikkate alınarak incelenmiş ve elde edilen veriler üzerinden onun Hanefî mezhep birikimine sunduğu katkılara ilişkin birtakım tespitlerde bulunulmuştur. Çalışmada elde edilen sonuçlara göre Serahsî, fıkıh mezheplerinin teşekkül ederek istikrar kazandığı ve fıkıh çalışmalarının belli mezhepler bünyesinde, belli bir imamın usulüne bağlı kalınarak yürütüldüğü bir dönemde yaşamış ve fıkıh araştırmalarını böyle bir ortamda gerçekleştirmiştir. Hanefî fakihlerin fikhî faaliyet türleri ve düzeylerine ilişkin tasniflerde Serahsî için belirlenen konum dikkate alındığında onun icra ettiği fıkıh çalışmalarının "mezhep içi fıkıh faaliyeti" olarak nitelenebileceği anlaşılmaktadır. İlgili tasniflerde Serahsî "meselede müctehid" olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte Serahsî'ye ait fıkıh çalışmalarının farklı düzeylerde birden çok fikhî faaliyet türünü kapsadığını ve bu faaliyetlerin "tahrîc" ve "tercîh" olmak üzere iki başlıkta ele alınabileceğini söylemek mümkündür. Onun tahrîc faaliyeti, mezhep imamlarına ait asıllardan yeni meseleler türetmek ve mevcut fikhî mesâil üzerinden yeni asıllar tespit etmek şeklinde tezahür etmiştir. Serahsî'nin tercîh faaliyetleri ise daha ziyade mezhep imamlarından gelen rivayet ve görüşleri tespit, ta'lîl ve tashih etmek amacıyla yürütülen tevcih türü faaliyetlerdir. Serahsî'nin tahrîc ve tercîh faaliyetlerinin temel hedefi, mezhep imamlarından gelen rivayet ve görüşleri sonraki nesil fakihlerin fıkıh faaliyetlerinde kullanmaya elverişli hale getirmek, bu amaçla söz konusu rivayet ve görüşlerin daha tutarlı ve sistematik bir şekilde sunulmasını sağlamak; mezhep imamlarından tevarüs edilen mesâili onların usûlü uyarınca

daha spesifik problemlere dönüştürmek ve bunlara ilişkin kavramların anlam çerçevesini netleştirmek olarak tespit edilebilir. Onun alımaları sayesinde Hanefi fıkıh mesali büyük ölçüde tekmle ermiş, sonraki dönemde fukah tarafından yürütülecek mezhep içi fıkıh faaliyetleri için gerekli erve Serahs tarafından belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefi Mezhebi, Serahs, Tabakat, Fıkıh Faaliyet Türleri

Atıf Bilgisi

Korucu, Bünyamin. "Mctehid Tabakalarında Serahsnn Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 797-820. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1488662>

Geliş Tarihi	23.05.2024
Kabul Tarihi	06.07.2024
Yayım Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / ift Tarafli Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
ıkar atıması	çıkar atıması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alımaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Sarakhsi's Position in the Juristic Typologies, His Fiqh Activity and Contribution to the Legacy of the Madhhab

Bünyamin Korucu

[0000-0001-8788-6171 | bunyamink@pau.edu.tr](mailto:bunyamin@pau.edu.tr)

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Abstract

Until the early periods of the second century after the Hijra, the jurists were able to find solutions to the problems they encountered by using the data provided by the Quran and the Sunnah as the primary sources they directly addressed. However, the phenomenon of specialization, which occurs in the natural course of every profession and art, also manifested itself in the history of fiqh, and in the following centuries, the activity of directly dealing with primary sources and producing fiqh knowledge through them became an expertise that required high-level knowledge and equipment. In later periods, Muslim society in general, and particularly the scientific circles, realized in later periods that possessing this expertise was an extremely challenging and taxing task, leading to the emergence of an awareness and opinion about the value of such high-level competence. For this reason, the fiqh knowledge production efforts of the jurists with the skills and competence at the absolute level of *ijtihad*, as well as, the knowledge products, they produced have naturally attracted great interest and respect. Activities at this level were given considerable importance in order to preserve and maintain the connection with the primary sources of religion. This attention was directed towards jurists who were experts in absolute *ijtihad*, which resulted in their becoming centers of attraction over time. This process resulted in the transformation of jurists with absolute *ijtihad* ability into the imams of the madhhabs they were affiliated with, and the fiqh activities after this phase began to be carried out within the fiqh paradigm (*usūl* of the *imām*) of a certain madhhab imam. After the formation of the fiqh madhhabs, many studies were carried out to determine the types of fiqh activities within the madhhab. These studies revealed the classifications known as *tabaqāt al-mujtahidīn* or *tabaqāt al-fuqahāʾ*?. This article focuses on determining the place of Sarakhsi (d. 483/1090[?]) in the Hanafī madhhab, the types of fiqh activities he performed, and the characteristics of these activities, based on the data found in similar classifications made for jurists belonging to the Hanafī madhhab. This paper aims to make some inferences about Sarakhsi's intra-madhhab fiqh activity, by taking into account the fiqh activities of Sarakhsi in his famous work *al-Mabsūt*. According to the results obtained in the study, Sarakhsi is described as "a mujtahid in the matter" in studies on the types and levels of fiqh activities of Hanafi jurists. However, it is understood that the fiqh studies carried out by Sarakhsi can be described as "intra-madhhab fiqh activities". It is possible to say that Sarakhsi's fiqh studies cover more than one type of fiqh activity at different levels and that these activities can be discussed under two headings: "takhrij" and "tarjih". Sarakhsi's activities in the field of *furūʾ al-fiqh* as well as his methodological studies (*usūl*) have guided the studies after him. It is possible to collect his fiqh activities in general under two headings and to identify these activities as *takhrij* and *tarjih*. *Takhrij* activity mostly manifested itself as deriving new issues from the originals. In addition, Serahsi determined many originals by using the *takhrij* method, based on the past texts. Sarakhsi's *tarjih* activities are rather *tawjih* type activities carried out in order to qualify and refine the narrations and opinions coming from the imams of the madhhab. The main goal of Sarakhsi's *takhrij* and *tarjih* activities is to make the narrations and opinions coming from the imams of the madhhab suitable for use in the fiqh activities of the next generation of jurists, and for this purpose, to provide a more consistent and systematic

presentation of these narrations and views. It can be determined by transforming concepts into more specific problems.

Keywords

Islamic Law, Hanafi Madhhab, Sarakhsi, Tabaqāt, Types of Fiqh Activities

Citation:

Korucu, Bünyamin. "Sarakhsi's Position in the Juristic Typologies, His Fiqh Activity and Contribution to the Legacy of the Madhhab". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 797-820. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1488662>

Date of Submission	05.23.2024
Date of Acceptance	07.06.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hicri beşinci asır itibarıyla fıkıh mezhepleri teşekküllerini tamamlamış ve bu tarihten sonra mezheplerin hususi tarihlerini, mezhep bünyesinde üretilmiş fikhî birikimi ve mezhep içi fikhî faaliyet türlerini nitelenmek üzere müntesip fakihler tarafından tabakat çalışmaları yapılmıştır. İlgili kaynaklarda bu tasnifler “tabakâtü'l-müctehidîn”, “tabakâtü'l-fukahâ” ve “tabakâtü'l-müftîn” gibi isimlerle anılmıştır.¹ Fıkıh tarihini süreç içinde ortaya çıkmış fıkıh ekolleri, bu ekollere mensup fukahâ ve onlar tarafından icra edilen fikhî faaliyetler bağlamında ele alarak resmeden bu tasnifler fukahânın fikhî istidlâl faaliyetlerini derecelendirmeye tabi tutarak bu faaliyetlerin türlerini, düzeylerini ve her bir düzeyin ayırıcı yönlerini tespit eder. Fıkıh mesleğiyle iştigal eden fakihlerin yürüttükleri fikhî faaliyet türlerini belli kriterlere göre tayin eden tabakat çalışmaları geçmiş ve halihazırdaki mezhep fukahâsının birbirleriyle olan entelektüel münasebetlerini, mezhep bünyesinde icra edilen fikhî bilgi işleme süreçlerini, fakihlerin bu süreçlerde üstlendikleri rolleri ve mezhep birikimine sundukları katkıları görme imkânı sağladığı gibi, meslekteki uzmanlık ve yetkinlik düzeylerine bağlı olarak mezhep fukahâsı tarafından ortaya konan fikhî görüşlerin tercih edilebilirlik durumlarını da nazara verir.

Serahsî üzerine yapılan yerli ve yabancı akademik çalışmalarda onun fıkıhçılığı, usûl anlayışı ve bunun furûa yansımaları üzerine birçok değerlendirme yapılmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu makalede konu edilen bahisler Serahsî hakkındaki önceki çalışmalarda bir arada değerlendirilerek tahlil edilmemiştir.² Serahsî'nin müctehid tabakalarındaki konumu, fıkıh faaliyeti ve Hanefî mezhep birikimine katkılarını araştıran bu çalışmada klasik ve modern dönem literatür esas alınarak kaynak taraması yapılmış ve elde edilen veriler değerlendirilerek bunlar üzerinden bir takım yorum, çıkarım ve çözümlenelerde bulunulmuştur. Serahsî'nin fıkıh faaliyetlerinin hususiyetlerini tespit için onun meşhur eseri el-Mebsût esas alınmıştır.

Çalışmanın ilk ana başlığı altında Hanefî mezhebinin iç örgütlenmesi, mezhep bünyesinde yürütülen fikhî faaliyet türleri, bu faaliyetlerin hiyerarşik düzeyleri hakkında bilgi ve açıklamalara yer verilmiştir. Bunun için Hanefî tabakat tasnifleri içinde özellikle klasik dönemde genel kabul gören Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) tasnifi esas alınarak bu tasnif

¹ Fukahâ tabakatına ilişkin ilk söylemler ve mülâhazalar için bk. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Fetâvây-i İbn Rüşd*, thk. el-Muhtar b. Tahir et-Tellî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), 3/1494; Ahmed b. Yahyâ el-Veşerîsî, *el-Mî'yarü'l-mu'rib ve'l-câmi'ü'l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 10/30-35.

² bk. Ali Ahmed en-Nedvî, “el-İmâm es-Serahsî ve kitabuhü “el-Mebsût” ve nemâzic mine'l-kavâidil-makâdisiyyeti'l-vâride fih”, *Mecelletü'd-dirâsâti'l-arabiyye*. 46/1 (Haziran 2022), 387-428; Muhammed Tâhir Hakîm, “et-Tak'îdü'l-fikhî inde'l-İmâm es-Serahsî min hilâli kitâbihil el-Mebsût fi şerhi'l-Kâfi”, *el-Kalem*, 24/1 (Nisan 2019), 169-189; Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, “Mukaddime”, *Usûlü's-Serahsî*, mlf. Şemsüleimme es-Serahsî, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/3-8; Heysem Abdülhamîd Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-hanefî-dirâse târihiyye tahliliyye tatbikiyye*- (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,2014); Ekrem Koç, *Serahsî*, (İstanbul : Siyer Yayınları, 2023); Eyyüp Said Kaya, “el-Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/214-216; Muhammed Hamîdullah, “Serahsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544-547; Joseph Schacht, “Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar”, çev. M. Esad Kılıçer, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-eimme es-Serahsî Armağanı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1965), 7-13.

üzerinden birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Daha sonraki ana başlıkta ise husûsen Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) müctehid tabakalarındaki yeri, mezhep içindeki konumu, fikhî mesaisinin öne çıkan yönleri, icra ettiği fikhî faaliyet türleri ve bu faaliyetlerin hususiyetleri ve mezhep müktesebâtına katkısı üzerinde durulmuştur.

1. Müctehid Tabakalarında Fikhî Faaliyet Türleri

Mezhep kavramıyla birlikte ortaya çıkan ve mezhep içi fikhî akıl yürütme kategorilerini tanımlamayı ve tasnif etmeyi hedefleyen tabakat çalışmaları fıkıh sahasında uzmanlığı olmayan âmmî-mukallit ile bu uzmanlığı en üst düzeyde temsil eden mutlak müctehid arasındaki kategorileri hiyerarşik bir düzen halinde resmeder. Söz konusu çalışmalarda öncelikle mezhep imamlarıyla mezhep mensubu müctehid fakihlerin ictihâd faaliyetleri birbirinden farklı düzeyler olarak ayrıştırılmak suretiyle tasnif edilir. Bu düzeyleri belirlemek amacıyla kullanılan “ictihâd-ı mutlak/ictihâd fi’ş-şer’”, “ictihâd-ı mukayyed”, “ictihâd fi’l-mezheb”, “ictihâd fi’l-mesele” gibi tabirler farklı ictihâd düzeylerini tespit amacıyla geliştirilmiş kavramlar olup ictihâd kapsamına dâhil edilmeyen fikhî faaliyet türleri ise “tahrîc”, “tercîh” ve “temyîz” olarak taksim edilmiştir. Tabakat tasniflerinde her bir fikhî faaliyet türü ve ilgili kategori hakkında örnek olarak birkaç fakih ismi zikredilir. Ancak her kategori için örnek olarak isimleri zikredilen fakihlerin bütün fikhî mesaisinin örnek verilen kategorideki faaliyet türüyle sınırlı kaldığını söylemek mümkün olmayıp, aynı fakihin diğer kategorilere dâhil edilebilecek türden faaliyetlerde de bulunduğu görülebilmektedir. Kemalpaşazâde'nin tasnifi dikkate alındığında, fıkıh mesleğindeki uzmanlık düzeylerine göre fukahânın hiyerarşik sıralaması “müctehid fakihler” ve “mukallid fakihler” olmak üzere başlıca iki kısımda mütâlaa edilebilir. Bu kısımlardan her biri kendi içinde alt kısımlara ayrılır. Buna göre müctehid fakihler i) mutlak müctehid fakihler, ii) mezhepte müctehid fakihler, iii) meselede müctehid fakihler olmak üzere üç farklı düzeyde tasnif edilir. Mukallid fakihlerin tasnifinde de aynı durum söz konusu olup onlar da i) tahrîc ehli fakihler, ii) tercîh ehli fakihler, iii) temyîz ehli fakihler olmak üzere üç farklı uzmanlık düzeyi olarak sınıflandırılırlar.³ Dolayısıyla mezkûr tasnif fıkıh mesleğinde icra edilen faaliyet türleri ve bunların düzeylerini gösteren bir piramit olarak okunabilir ve buna göre söz konusu faaliyet türleri piramidin en tepesinden aşağıya doğru müstakil başlıklar halinde sıralanabilir.

1.1. İctihâd Kapsamındaki Fikhî Faaliyet Türleri

Fikhî faaliyet türleri arasında ictihâd fikhî bilgi üretiminde en üst düzey uzmanlık ve etkinliği ifade etmek üzere kullanılır. İlgili kaynaklarda verilen tariflerdeki ortak kayıtlar dikkate alınarak ictihâd faaliyeti “hükmü hakkında kaynaklarda açık bir delil bulunmayan meselenin hükmünü tespit için fakihin bütün entelektüel birikimini ortaya koyması” olarak

³ Hanefî fakihlerden Taşköprülüzâde (ö. 968/1561), Kınalızâde (ö. 979/1572) ve İbn Âbidîn, (ö. 1252/1836) Kemalpaşazâde'nin 7'li tasnifini benimseyerek eserlerinde aynen nakletmişlerdir. bk. Ebü'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde *Tabakâtü'l-hanefiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2311), 4b-6a; Molla Alâeddin Ali b. Emrullah Kınalızâde, *Tabakâtü'l-hanefiyye*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, (Bağdat: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1/ 146; Ayrıca bk. Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 27/417; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûme el-müsemmat bi 'Ukûd-i resmî'l-müftî”, *Mecmû'atü resâilü İbn Âbidîn* (İstanbul: Dersâadet, 1320), 1/11-12; a.mlf., *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/179-180.

tanımlanabilir.⁴ İctihâd faaliyetinin kendisi üzerinden gerçekleştirildiği kaynakların kapsamı ve bu kaynaklardan fikhî bilgi elde etmek için gerekli görülen meslekî donanım düzeyi dikkate alınarak ictihâdın da alt uzmanlıklara bölünebilen (tecezzî) ve farklı düzeylerde icra edilen bir faaliyet olduğu hakkında usûlcüler arasında genel kanaat hâsıl olmuştur. Bu anlayışın neticesi olarak ictihâd kendi içinde “mutlak ictihâd”, “mezhepte ictihâd” ve “meselede ictihâd” olmak üzere alt kısımlara ayrılmış, mutlak ictihâd faaliyeti dışındaki diğer faaliyet türleri “mezhep içi fıkıh faaliyeti” olarak tanımlanmıştır.

1.1.1. İctihâd-ı Mutlak / İctihâd fi’ş-Şer’

Mutlak ictihâd birincil kaynaklardan hüküm çıkarmak için gerekli yöntemleri belirleme ve bu yöntemler uyarınca kaynaklardan fikhî hükümleri tespit etme yetisi ya da becerisini ifade eder. Kimi usûlcüler tarafından bu yetiyi ifade etmek amacıyla *meleke* kavramı kullanılmıştır. İctihâdın bu düzeyi, birincil kaynaklarla doğrudan muhatap olabilmek için gerekli bütün yeterlilik şartlarına haiz ve başka bir uzmanın yardımına ihtiyaç duymayacak düzeyde donanıma sahip fakîhin fıkıh faaliyetini ifade eder. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi *mezhep (usûl)* sahibi imamların fıkıh faaliyeti bu kategoride mütâlâa edilir.

Mutlak müctehid birincil kaynaklardan hüküm çıkarmak için özgün araç ve yöntemler (usûl) geliştirme başarısına sahip fakîhtir. Bu düzeyde fıkıh faaliyetinin ancak vahyin indirdiği devre yakın zamanlarda icra edilebileceği hakkında tartışmalar yapılmış ve bu tartışmaların uzantısı olarak belli bir imamın mezhebine mensubiyetin gerekliliğine dair fikirler ortaya atılmıştır. Bu tür bir yetkinlik için fakîhin Kur’an bilgisi yanında hadis rivayetlerinin metin ve senetlerine dair bilgiye, hadis ricâl tenkidi ve hadislerin sıhhat ölçülerine dair bilgilere ve hadisler arasındaki ihtilaf durumlarında tercih kriterleriyle ilgili bilgilere vakıf olması gerekir. Bundan başka, dil bilgisi ve fıkıh usûlü bilgisine sahip olması, ilgili meseleler hakkında daha önceki fukahânın görüşlerini ve ihtilaflarını, her bir görüşün delil ve dayanaklarını da bilmesi istenir.⁵

“Mutlak ictihâd düzeyinde fıkıh faaliyeti gerçekleştiren fakîh “mezhep sahibi” ya da “müessis fakîh” olarak anılır. Onun usûlünü benimseyen müntesip fukahâ açısından mutlak müctehid, mezhebin merkezi şahsiyeti olarak konumlandırılır ve mezhepteki hiyerarşi piramidinin tepe noktasında yer alır. Müessis fakîhin mezhepte başlıca iki işlevi ayırt edilebilir: i) Mezhebin yorum ilkelerini (usûl) ortaya koymak, ii) Bu ilkelerin fıkıh problemlerine (mesâil) nasıl tatbik edileceğini göstermek.⁶

1.1.2. İctihâd fi’l-Mezheb

İkinci düzey fıkıh faaliyeti belli bir mezhep imamının paradigmasına bağlı kalınarak icrâ edilen ve “mezhepte ictihâd” olarak isimlendirilen faaliyettir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam

⁴ Farklı tanımlar için bk. Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 49; Adem Yenidoğan, *Mütekellim Usûlcülere Göre İctihad* (İstanbul: İz Yay., 2020), 27.

⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 72.

⁶ bk. Imran A. Nyazee, *On the Secrets of Usûl al-Fiqh -Following a Madhhab and Rules for Issuing Fatwâs-* (b.y.: Advanced Legal Studies Institute, 2014), 28; Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: University Press, 2004), 15.

Muhammed (ö. 189/805) gibi Hanefî mezhebinde bu tabakada yer alan fukahâ Ebû Hanîfe'nin talebe halkasına mensup olup mezhep imamının belirlediği usûl kaidelerini kullanarak birincil kaynaklardan hüküm çıkarabilen fakîhlerdir. Her ne kadar onlar bazı fer'î hükümlerde Ebû Hanîfe'den farklı görüşler ortaya koysalar da hüküm elde ederken kullandıkları usûl, yöntem ve araçlar kendilerine ait olmayıp Ebû Hanîfe'ye aittir. Onlar mezhep imamıyla aynı usûlü kullandıkları halde bazı fikhî meselelerin hükümlerinde farklı sonuçlar elde etmişlerdir.⁷

Mutlak müctehid bir fakîh tarafından geliştirilmiş yöntem ve araçları kullanmaları nedeniyle mezhepte müctehid fakîhler tam anlamıyla özgün kabul edilmeyip yarı mukallid sayılırlar ve bu durumu ifade etmek için onlar tarafından icra edilen taklid türüne “usûlde taklid” (taklîd fi'l-usûl) denmiştir.⁸ Bu nedenle onlar mezhep sınırları dâhilinde müctehid (müctehid fi'l-mezheb), mezhep sınırları içinde bağımsız müctehid (müctehid müstakil fil mezheb), bir mezhep imamına müntesip müctehid (el-müctehidü'l-müntesib) gibi unvanlarla anılmışlardır.⁹

Mezhepte müctehid fakîhlerin fıkıh faaliyetinin kapsamı ve niteliği hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

- i. Bu tabakaya mensup fukahâ fıkıh araştırması gerçekleştirirken kullanacakları, kendilerine ait usûl ve araçlara sahip bulunmayıp mutlak müctehidlerden birinin usûlünü ve araçlarını kullanırlar. Ancak onları bu araçların sahibi olan mezhep imamından ayıran yön aynı aracı farklı tarzda kullanmalarındadır.
- ii. Usûlün fikhî meselelere uygulanma tarzındaki farklılık elde edilen sonuçlarda farklılığa yol açabilir. Bu nedenle onlar aynı fikhî mesele hakkında mezhep imamının vardığı sonuçtan farklı bir sonuç ortaya koyabilirler.
- iii. İmâmeyn gibi mezhepte müctehid fakîhleri mezhep imamlarından ayıran yön onların mezhep imamları gibi bütün fıkıh sahasına tatbik edebilecekleri bir sisteme sahip olmamalarıdır. Bu nedenle İmâmeyn “mezhepte müctehid” olarak vasıflanmıştır. Oysa diğer mezhep imamlarının kendilerine ait sistemleri, Ebû Hanîfe'ninkinden farklı usûlleri vardır. Bu durum onlara belli bir imamın usûlüne ve dolayısıyla mezhebine bağlı kalmaksızın fikhî bilgi üretme yetkisi kazandırmıştır.

⁷ Nyazee, On the Secrets of Usûl al-Fiqh, 30.

⁸ Adil Ahmed Abdülmecud, “Mukaddime”, *el-Azîz fî şerhi'l-Vecîz: eş-Şerhu'l-kebir*, mlf. Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvîni er-Râfî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/90. Mezhepte müctehid fakîhlerin fıkıh faaliyetinin itihâd-taklid kapsamında kabul edilmesiyle ilgili tartışmalar için bk. Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl* (İstanbul: Matbaatü'l-Hâcc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285), 2/467; Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâiyi* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/475; Muhammed Hasan Heyto, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-şâfiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1987), 37-39.

⁹ bk. Heyto, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-şâfiyye*, 37-39; Ziyaeddin Muhammed b. İbrâhim b. Abdurrahman Münâvî Selemî, *Ferâidü'l-fevâid fî ihtilâfi'l-kavleyn li-müctehidin vâhid*, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmail (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 55.

1.1.3. İctihâd fi'l-Mes'ele

Bu faaliyet türü hem usûl hem de furû' (mesâil) bakımından bir mezhep imamına tabi olan, fıkıh problemlerinin çözümünde imamın geliştirdiği kavram ve kuramları onun tarzına uygun olarak kullanan fakihin faaliyetidir. Bu düzeydeki fakihler farklı tabakat tasniflerinde "müctehidü'l-mezheb"¹⁰, "müctehidü't-tahrîc"¹¹, "ashâbü'l-vücûh"¹² gibi isimlerle anılmışlardır. Hanefî mezhebinde Hassâf (ö. 261/875), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Şemsü'l-eimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]), Fahru'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Fahrüddîn Kâdîhân (ö. 592/1196) gibi fukahânın yoğunluklu faaliyetleri bu kısma dâhildir.¹³ Tasniflerde adı geçmemekle birlikte ortaya koyduğu fıkıh faaliyeti dikkate alındığında Debûsî (ö. 430/1039) de bu tabakanın önde gelen isimleri arasında sayılabilir.¹⁴ Bu tabakaya mensup fukahânın mezhep imamı tarafından vaz edilen fıkıh yapma ilkelerini (usûl) farklı bir tarzda kullanma yeterliliğine sahip olmadıkları için "mezhepte ictihâd" düzeyine erişemedikleri, bu nedenle de İmameyn'den sonraki tabakada konumlandırıldıkları söylenebilir. Bu düzeydeki fakihler, hüküm hakkında mezhep imamlarından herhangi bir görüşün nakledilmediği meselelerde imamın usûlüne ve bu usûlü uygulama tarzına bağlı kalarak hüküm verirler.¹⁵

1.2. Taklîd Kapsamındaki Fikhî Faaliyet Türleri

Kemalpaşazâde'nin tasnifinde 4, 5 ve 6. tabakada konumlandırılan fukahânın, ilk üç tabakada zikredilen müctehidlik düzeylerinden hiç birine sahip olmadıkları ve bunlarla ilgili fikhî faaliyet türlerini icra etmek için gerekli ehliyet ve liyakate sahip bulunmadıkları belirtilir. Bu üç tabakaya mensup fukahânın fıkıh mesleğinde ictihâd-taklid bakımından uzmanlık düzeylerini tespit sadedinde Kemalpaşazâde, onların taklid ehli fakihler grubunda mütâlaa edilmesi gerektiğini ifade eden hususî kayıtlara yer verir.¹⁶ Kemalpaşazâde taklid kapsamındaki fikhî faaliyet türlerini ve bunların düzeylerini *tahrîc*, *tercîh* ve *temyîz* olarak sıralar.

1.2.1. Tahrîc

Kemalpaşazâde'nin tasnifinde tahrîc, mezhep imamından ve mezhepte müctehid diğer fukahâdan nakledilen iki farklı yoruma açık görüşler hakkında yorum yapma ve onlara kendi yorumlarıyla açıklık kazandırma faaliyeti olarak tanımlanır. Bu ehliyete sahip fakihler imamın usûlü, usûlün kaynaklar üzerinde uygulanaş ve fikhî mesâilin bu usûl uyarınca nasıl çözümlendiğine dair derinlemesine bilgi sahibidirler. Bu donanımları sayesinde onlar mezhep

¹⁰ bk. Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 119.

¹¹ Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *er-Red 'alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin farz*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 116.

¹² Ebu Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l- Mühhezzeb li'ş-Şîrâzi*, thk. Muhammed Necîb el-Mu'tî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 1/76.

¹³ Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Birketî, *Kavâidü'l-fikh* (Karaçi: Sadeq, 1407/1986), 568.

¹⁴ Nyazee, *On the Secrets of Usûl al-Fiqh*, 30.

¹⁵ bk. Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 1/9; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/180.

¹⁶ İlgili tasnifte bu üç tabakaya mensup fukahâ hakkındaki ifadeler "tabakatü ashâbi't-tahrîc mine'l-mukallidîn", "tabakatü ashâbi't-tercîh mine'l-mukallidîn", "tabakatü'l-mukallidîn el-kâdirîn ale't-temyîz" şeklindedir. bk. İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-Müftî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280), 51a-51b; Kınalızâde, *Tabakatü'l-Hanefiyye*, 1/151.

imamlarının yorumu açık görüşlerini imamların örnek mesâili üzerinden mukayese ederek çözüme kavuştururlar.¹⁷ Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin dördüncü tabaka fakihler tarafından icra edildiğini ifade ettiği tahrîc, daha ziyade mezhep imamlarından nakledilen rivayet ve görüşlerdeki anlam kapalılığını giderme ve izaha muhtaç hususları açıklığa kavuşturmaya yönelik bir faaliyettir.¹⁸ Bu anlamdaki tahrîcin tevcîh faaliyetine karşılık geldiği söylenebilir.¹⁹ Kemalpaşazâde, Hanefî mezhebinde bu tabakanın fıkıh faaliyetini temsil eden fakih tipine örnek olarak Cessâs'ın (ö. 370/981) ismini zikreder. Cessâs'ın öğrencilerinden Ebû Abdullah el-Cürcânî (ö. 398/1008) ve Ebû'l-Huseyn el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) yanı sıra Debûsî (ö. 430/1039) ve diğer bazı fakihleri de bu tabakadan sayanlar olmuştur.²⁰ Fıkıh eserlerinde yer alan “falanca fakihin tahrîcine göre bu meselenin hükmü şöyledir” vb. ifadeler söz konusu hükmün bu tür bir faaliyet neticesinde tespit edildiğine ve dolayısıyla bu hükmün tahrîc ürünü olduğuna işaret eder.²¹

1.2.2. Tercih

Mezhep içi fıkıh faaliyeti olarak tercih mezhep imamlarından nakledilen görüşlerden içerik itibariyle kapalı olanları açıklama ve daha sonrasında bu görüşler arasında tercihte bulunma faaliyettir. Tercih ehli fakihler “tercihe daha layık (evlâ) olan görüş budur”, “rivayet bakımından daha sahih olan görüş budur”, “içeriği daha açık olan görüş budur”, “kıyâsa (genel fıkıh prensiplerine) daha uygun olan görüş budur” ve “insanlar için daha uygun olan görüş budur” gibi ifadelerle herhangi bir meselenin hükmü hakkında kendi tercihlerini ortaya koyarlar.²² Mezhep imamlarına ait mesâil (mesâilü'l-usûl) itihâd ehli olmayan fakihler için bağlayıcı nitelikte olup tercih faaliyetinin amacı imamlara ait görüş farklılıklarını ele alarak onlar arasında tercihe uygun olanları tespit etmek, fetvâ ve yargı kararları için bunların kullanımını kolaylaştırmaktır. Tercih ehli fukahâ imamların ihtilafı mesâili üzerinde tercih faaliyeti yürüttükleri gibi imamların ele almadıkları meseleleri ele alarak hükme bağlama yetkisine sahip olan meselede müctehidler ve tahrîc ehli fakihler arasındaki ihtilâflarda da tercihe en uygun olan görüşü tespitte çalışırlar. Örneğin Serahsî'nin tercih faaliyetinin konusu daha ziyade bu tür görüşlerdir.

1.2.3. Temyîz

Kemalpaşazâde'nin yedili tabaka tasnifinde altıncı sırada zikredilen “temyîz” faaliyeti itihâd, tahrîc ve tercih için gerekli ehliyet ve liyakate sahip olmamakla birlikte mezhepte imamlardan nakledilen rivayet ve görüşlerin imamlara nispeti bakımından kuvvet ve zayıflık değerlendirmesini yapma kudretine sahip fakihlerin fıkıh faaliyettir. Mezhebin temel metinleri üzerindeki yüksek vukûfiyetleri ve bu eserlerde yer alan farklı görüş ve rivayetlere hâkimiyetleri nedeniyle bu tabakaya mensup fakihler *zâhiru'r-rivâye*, *nâdiru'r-rivâye*, *zâhiru'l-mezheb* ayrımını yetkinlikle yapabilirler ve mezhepte kabul görmeyen veya zayıf addedilen

¹⁷ Leknevî, en-Nâfi'u'l-kebir, 1/11.

¹⁸ Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî ve kavâidi'l-milkiyye ve'l-ukûd fih* (Beyrut : Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985), 145.

¹⁹ Yakub b. Abdülvehhâb el-Bâ Hüseyin, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1994), 306.

²⁰ Birketî, *Edebü'l-müftî*, (b.y.: y.y.: ts.), 55-56.

²¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/179-180; Birketî, *Kavâidü'l-fikh*, 568.

²² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/180; Nyazee, *On the Secrets of Usûl al-Fih*, 29; Hallaq, *Authority*, 16.

görürlere eserlerinde yer vermezler.²³ Müteahhir Hanefî fakîhlerden olup “ashâbü'l-mütûn” olarak bilinen Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö. 683/1284), Muzafferüddîn ibnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) ve Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa'nın (ö. 730/1329-30) isimleri bu tabakada zikredilir.

2. Tabakat Tasniflerinde Serahsî'nin Konumu

Tabakat tasniflerinden bir kısmı fakîhlerin mezhep içindeki fikhî yetkinlik düzeylerinin tespitini, diğer kısmı tabakat çalışmaları ise fukahânın yaşadığı asır ve zamanı dikkate alarak fakîhler arasındaki selef-halef münasebetini tespit etmeyi amaçlamıştır. Serahsî'nin Hanefî fakîhler arasındaki konumunu belirlemek için bu iki farklı tasnif türü dikkate alınabilir.

2.1. Fikhî Yetkinlik Tabakalarında Serahsî'nin Konumu

Hanefîler arasında fakîhlerin fikhî mesleğindeki yetkinlik düzeyleri ve buna bağlı hiyerarşinin tespitine yönelik olarak yapılmış en meşhur çalışma durumundaki Kemalpaşazâde'nin yedili tasnifinde Serahsî üçüncü tabaka fakîhleri arasında gösterilmiş ve onun fikhî mesleğindeki uzmanlık ve yetkinliği de “meselede ictihâd” olarak tespit edilmiştir. Kemalpaşazâde tarafından yapılan bu tasnif Kınalızâde (ö. 979/1572), Kefevî (ö. 990/1583), Temîmî (ö. 1010/1601), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Ömer el-Ezherî (1079/1668) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi sonraki dönem Hanefî fakîhler tarafından da benimsenerek aynen nakledilmiştir. Bu fakîhler de Serahsî'nin mezhep içindeki yeri ve yetkinliği hakkında aynı tespitlere katılmış olup onun fikhî faaliyetinin düzeyi hakkında farklı bir konum belirlememişlerdir.

Kemalpaşazâde'nin tasnifini benimseyip aynen nakleden fakîhlerden Kınalızâde, tabakalara örnek olarak verilen fakîh isimlerine bazı eklemeler yapmıştır. O da Serahsî'nin konumu hakkında farklı bir değerlendirmede bulunmamış, onun mensup olduğu meselede müctehidler tabakasından söz ederken ictihâd tabakalarının en düşüğünün bu tabaka olduğunu belirtmiştir.²⁴

Kefevî'nin tasnifi de esas olarak Kemalpaşazâde'den alınmış olmakla birlikte o, yedili taksimi beşe indirmiştir. Kemalpaşazâde'nin tasnifindeki birinci ve yedinci tabakaları dışarıda bırakan Kefevî'nin husûsen mezhebe müntesip fakîhlerin (mütefakkihûn) faaliyetlerini resmetmeyi amaçladığı, mutlak ictihâd ve mutlak taklid düzeylerini temsil eden birinci ve yedinci tabakaları da bu nedenle tasnife dâhil etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim tabakaları zikrettikten sonraki ifadeleri onun beşli tasnifteki maksadının bu olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵ Kefevî de tabakalara örnek fakîh isimleri zikrederken bazı eklemelerde bulunmuş, Serahsî'nin konumu hakkında farklı bir şey söylememiştir. Temîmî, Ali el-Kârî, Ömer el-Ezherî ve İbn Âbidîn'in tasnifleri de Kemalpaşazâde'nin tasnifiyle aynı olup onların

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/180; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 1/11.

²⁴ [فیهذه الطبقة هي الطبقة السفلى من طبقات الاجتهاد] bk. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-hanefiyye*, 1/149.

²⁵ bk. Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 1/15.

tabakatında da Serahsî'nin mezhep içindeki konumu ve fıkıh faaliyetinin düzeyi hakkında farklı bir yorum yapılmamıştır.²⁶

18. yy. Hanefî fakîhlerden Dihlevî (ö. 1176/1762) Kemalpaşazâde'nin tabakatını değil Şâfililerden Rafîî (ö. 623/1226) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) yapmış olduğu tasnifi esas almıştır. Dihlevî yapmış olduğu tabakat tasnifinde *mutlak müctehid*, *mezhepte müctehid* ve *fetvâ müctehidi* olmak üzere üç ana sınıf belirlemiştir. Mutlak müctehid sınıfını da kendi içinde *müstakil müctehid* ve *müntesip müctehid* olarak iki alt kısma ayıran Dihlevî *meselede müctehid* sınıfından söz etmemiştir. O, Kemalpaşazâde'nin tasnifindeki meselede müctehid sınıfının faaliyetini mezhepte müctehid fakîhlerin faaliyeti olarak göstermiştir. Dolayısıyla onun tasnifine göre Serahsî'nin fıkıh faaliyetinin mezhepte ictihâd sınıfında kabul edildiği anlaşılmaktadır.²⁷

Çalışmalarında çeşitli münasebetlerle Hanefî müctehid tabakalarından söz eden Leknevî (ö. 1886) ise, Kemalpaşazâde'nin tabakatındaki sınıfların ve bunlara mensup fakîhlerin konumlarına ilişkin tespitlerin tartışmaya açık yönlerinin bulunduğunu belirtmiş ve bu tasnife yönelik eleştiriler hakkında bilgi vermiştir. Son olarak Nevevî'nin tasnifini zikrederek bu sınıflar hakkında herhangi bir olumsuz yorum ve eleştiride bulunmamıştır.²⁸ Leknevî tabakalar hakkındaki tercihini sarîh olarak ifade etmiş olmamakla birlikte onun bu tavrı, Kemalpaşazâde'ye ait taksimi hatalı bularak Nevevî'ye ait tasnifi benimsediği yönünde yorumların yapılmasına neden olmuştur.²⁹ Serahsî'nin mezhep içindeki konumunu değerlendiren Leknevî onun müctehid olduğunu, Kemalpaşazâde'nin Serahsî'yi meselede müctehid kabul ettiğini belirtir.³⁰ Leknevî'nin bu ifadelerinde Serahsî'yi ictihâd düzeylerinden hangisinde konumlandığı açık değildir.

Nevevî'nin İbn Salâh'tan (ö. 643/1245) alarak geliştirdiği taksimde müctehid tabakaları *müstakil müctehid* ve *müntesip müctehid* olmak üzere başlıca iki kısma, daha sonra müntesip müctehid tabakası da kendi içinde dört alt gruba ayrılmıştır.³¹ Bu alt gruplardan ikincisi Serahsî'nin fıkıh faaliyetine tekabül etmekte olup bu yetkinlik düzeyine sahip fakîhlerin Şâfi mezhebinde *ashâbü'l-vücûh* olarak adlandırıldığı ifade edilmiştir.³² Dolayısıyla Nevevî'nin tasnifine göre Serahsî'nin ashâbü'l-vücûh sınıfına dâhil olduğu anlaşılmaktadır.

²⁶ Bu tasnifler için bk. Takıyyüddin b. Abdülkâdir et Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hilv (Riyad: Daru'r-Rifâî, 1403/1983), 1/32-34; Ebü'l-Hasen Nüreddîn Alî el-Kârî, *Şemmü'l-avârız fi zemmi'r-Ravâfız*, thk. Mecid Halef (Kahire: Merkezü'l-Furkan, 1425/2004), 111-115; Ömer b. Ömer ez-Zühri el-Ezherî, *el-Cevâhiru'n-nefise şerhu'd-Düretü'l-münife*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1/ 415), 185a; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1/180.

²⁷ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *'İkdü'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhammed Fehîm Ahter en-Nedvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 26.

²⁸ bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'u's-sağîr: Mukaddimetü'l-Câmi'u's-sağîr* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, 1411/1990), 1/7; Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye 'alâ şerhi'l-Vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut, 2009), 1/38-39.

²⁹ Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, *el-Medhalü'l-mufassal ile'l-fikhi'l-Hanefî* (Amman: Dâru'l-Feth, 1438/2017), 304.

³⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Dâru'l-Erkam, Beirut, 1418/1998), 261.

³¹ Osman b. Abdullah İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 86; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/75.

³² Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76.

Mâlikîlerden İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Karâfi (ö. 684/1285) tarafından üçlü bir tabakat tasnifi yapılmıştır.³³ Mezhepte genel kabul gören bu taksimlerde Serahsî'nin fıkıh faaliyeti mezhepte müctehidler tabakasının faaliyeti olarak resmedilmiştir.³⁴

Hanbelîler arasında genel kabul gören tabakat tasnifleri İbn Hamdân (ö. 695/1295) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) tasniflerine dayanır.³⁵ İbn Hamdân'ın taksimi de yine İbn Salâh'ın tasnifinden uyarılma olup onun tabakatında Serahsî'nin fıkıh faaliyeti “mezhepte müctehid olup usûl ve fûrûda imama tabi olan” ashâbü'l-vucûh tabakasındaki fukahânın faaliyetine tekabül eder.³⁶ İbn Kayyim'in tasnifinde ise bu faaliyetlerin, “tâbi olduğu imamın mezhebiyle mukayyed müctehidler” tabakasının faaliyetleri olduğu ifade edilir.³⁷

Fikhî faaliyet türleri ile bunların düzeyi, niteliği ve kapsamını tespitiye yönelik değerlendirmelerin genelde lafzî ihtilaflar olduğunu söylemek mümkündür. Farklı mezheplere mensup fakihler tarafından yapılan tabakat tasniflerindeki fikhî faaliyet türleri dikkate alınarak Serahsî'nin mensup olduğu tabakanın tespitinde farklı sonuçların ortaya çıkması da mezkûr lafız ihtilafının doğal sonucu olarak görülmelidir.

2.2. Selef-Halef Tabakalarında Serahsî'nin Konumu

Hanefî fakihlerin asır ve zaman bakımından tasnifinde yaygın taksimlerden biri *mütekaddimûn* ve *müteahhirûn* kavramlarıyla yapılan ikili taksimdir. Bu taksime göre “mütekaddimûn” kavramı Ebu Hanîfe (ö.150/767), Ebû Yûsuf (ö.182/798) veya Muhammed b. el-Hasan'dan (ö.189/805) birine yetişmiş olan fakihleri ifade ederken “müteahhirûn” kavramı ise bu mezhep imamlarından hiç birine yetişememiş Hanefî fukahâyı ifade etmek için kullanılmıştır.³⁸ Bu tasnife göre Serahsî müteahhirûn tabakasından sayılmaktadır.

Bazı tabakat tasniflerinde hem fikhî yetkinliği hem de asır ve zamanı itibara alan ayrımlar bir arada görülür. Kemalpaşazâde'nin tasnifini esas alarak Hanefî fakihlerin meslekî uzmanlık düzeylerini tespit amaçlı bir taksimden söz etmiş olmakla birlikte tasnifinde *mütekaddimûn* ve *müteahhirûn* kavramlarını kullanmış olan Kefevî'nin tabakatı buna örnektir. Söz konusu tasnifte ilk tabaka Ebû Hanîfe ve talebe halkasının bulunduğu “mütekaddimûn tabakası” olarak takdim edilirken ikinci tabaka “müteahhirûnun büyükleri tabakası” olarak isimlendirilmiştir.³⁹ Ebû Bekir el-Hassâf (v.261/874), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v.321/933), Ebu'l-Hasan el-Kerhî (v.340/952), Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147), Şemsü'l-eimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]),

³³ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. el-Muhtâr b. et-Tahir et-Telîlî (Beyrut : Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), 3/1503; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sinhâcî el-Karâfi, *el-Furûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/183-184.

³⁴ bk. Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik hayâtuhu ve asruhu - ârâuhu ve fıkhuhu*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1365/1952), 471-477; Nihat Temel, *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erbaa*, (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 88-91.

³⁵ bk. Ebû Abdullah Necmeddin Ahmed b. Hamdân, *Sifatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, Tahrîc ve Ta'lîk: Nâsiruddin el-Elbânî (Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380), 15; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *f'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 5/96.

³⁶ bk. İbn Hamdân, *Sifatü'l-fetvâ*, 17.

³⁷ İbn Kayyim, *f'lâmü'l-muvakkî'in*, 5/97.

³⁸ Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye*, 1/82.

³⁹ [...] و حالهم على خمس طبقات الأولى طبقة المتقدمين من أصحابنا... والثاني طبقة أكابر المتأخرين من أصحاب [...] bk. Kefevî, *Ketâbü a'lâmî'l-ahyâr*, 1/14.

Fahrulislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Kādîhan (ö. 592/1196) ve Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219) gibi isimlerle birlikte Serahsî de müteahhir Hanefî fakîhlerin büyüklerinden sayılmıştır.⁴⁰

Hanefî kaynaklarda *selef*, *halef*, *müteahhirûn* olmak üzere üçlü bir taksimden de söz edildiği görülür. Bu taslime göre *selef* olarak isimlendirilen tabaka Ebû Hanîfe'den İmam Muhammed'e kadar olan fakîhlerdir. İmam Muhammed'den Halvânî'ye (ö. 452/1060 [?]) kadar olan fakîhler *halef*, Halvânî'nin vefatından itibaren Hâfızüddîn Muhammed el-Buhârî'nin (ö.693/1294) vefatına kadarki evrede yaşayan fakîhler ise *müteahhirûn* tabakasından sayılmıştır.⁴¹ Bu tasnife göre de Serahsî müteahhir Hanefî fakîhler arasında yer almaktadır. Zaman ve asır esaslı bu üçlü taksim hakkında farklı görüş ve itirazlar bulunmakla birlikte Serahsî'nin müteahhir dönem fakîhlerden kabul edilmesine yönelik herhangi bir eleştiri ve itiraz vuku bulmamıştır.⁴²

Usûlcü fakîhleri mensubu buldukları itikadî-usûlî anlayışlara ve tabi oldukları gelenek ve silsilelere göre konumlandırılan tasniflere de rastlanır. Bu tasniflerde Hanefî usûlcüler kendi aralarında i) Irak fukahâ mektebi, ii) Horasan/Mâverâunnehir fukahâsı, iii) Mâturîdî Hanefîler olmak üzere üç grupta mütâlâa edilir. Serahsî bu gruplandırılmada Debûsî ve Pezdevî ile birlikte Horasan/Mâverâunnehir fukahâsından sayılmıştır. Diğer iki gruptan Irak fukahâ mektebine mensup en meşhur fakîhler Kudûrî (ö. 428/1037), Saymerî (ö. 436/1045), Dâmegânî (ö. 478/1085) olarak sayılırken Mâturîdî Hanefîler grubunda Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Lâmişî (ö. 6./12. yy.), Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) gibi fakîhlerin adları zikredilir.⁴³

3. Serahsî'nin Fıkıh Faaliyeti

Farklı tabakat tasnifleri itibara alınarak Serahsî'nin fıkıh faaliyeti ismen farklı kategorilerde değerlendirilebilir. Kemalpaşazâde'nin tasnifindeki “meselede ictihâd” faaliyetinin diğer mezheplerde yapılan tabakat tasniflerinde genellikle ashâbül-vucûh tarafından icra edilen tahrîce tekabül ettiği görülmektedir. Bu nedenle yakın dönem fakîhlerden bazıları Kemalpaşazâde'nin üçüncü ve dördüncü tabakada müstakil başlıklar altında zikrettiği bu faaliyetleri “tahrîc” başlığı altında toplamanın daha uygun olacağını belirtmişlerdir.⁴⁴ Dördüncü tabakada zikredilen ashâb-ı tahrîce ait faaliyetin ise daha ziyade tevçîh faaliyeti olarak konumlandırılması ve tercih faaliyeti kapsamında mütâlâa edilmesi gerektiği yönünde yorumlar yapılmıştır.⁴⁵

Bazı usûl eserleri, müctehid tabakalarında hiyerarşik olarak tasnif edilen fikhî faaliyet türleri arasında içlem-kaplam münasebeti bulunduğu ve dolayısıyla her basamaktaki faaliyet

⁴⁰ Kefevî, Ketâibü'l-lâmi'l-ahyâr, 1/14.

⁴¹ Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye, 412; a.m.lf., 'Umdetü'r-ri'âye, 1/83.

⁴² Üçlü tasnife yönelik itirazlar için bk. Leknevî, 'Umdetü'r-ri'âye, 1/83-84.

⁴³ Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 15.

⁴⁴ bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1394/1974), 396.

⁴⁵ Yakub b. Abdülvehhâb el-Bâ Huseyn, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414), 306.

türünün alt basamaktaki türleri kuşattığına işaret eden açıklamalara yer vermiştir.⁴⁶ Dolayısıyla belli bir tabakadaki fikhî faaliyet türlerinde yetkin olan fakîhin alt tabakadaki diğer faaliyet türlerinde de ehliyet sahibi kabul edildiği söylenebilir. Buna göre Serahsî'nin icra ettiği mezhep içi fikhî faaliyetlerini ağırlıklı olarak tahrîc ve tercih olmak üzere iki farklı tür ve düzeyde tasnif etmek mümkündür.

3.1. Tahrîc

Mezhep kavramı, belli bir müctehidin fikhî düşüncesinin bir fukahâ zümresi tarafından benimsenerek fikhî yapma tarzı ve yöntemi olarak kabul edilmesini ifade eder. Müntesip fakîhlerin bu yöntemi geliştirmek üzere ortaya koydukları fikhî faaliyetleri sayesinde fikhî mezheplerinin kurumsal yapıları dönüştüğünü söylemek mümkündür. Mezhep içinde gerçekleştirilen bu faaliyetler genel olarak tahrîc ve tercih başlığı altında mütâlâa edilebilir. Tahrîc faaliyeti, müntesip fakîhler tarafından benimsenen fikhî yapma tarzı ve yöntemi (usûl) uyarınca daha önce mezhep mesâilinde bulunmayan yeni fikhî meseleler türetme (tefrî'); tercih faaliyeti ise, mezhep tarafından üretilmiş geçmiş fikhî birikimi nitelemek suretiyle mevcut birikimi fikhî faaliyetlerde kullanıma hazır bilgi ürünlerine dönüştürme çalışması olarak tanımlanabilir.⁴⁷ Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda, bu faaliyetleri en nitelikli tarzda icra eden fakîhlerden biri hiç şüphesiz Serahsî'dir. Onun tahrîc faaliyetinin öne çıkan yönleri hakkında şunlar söylenebilir:

- i. Serahsî tahrîc faaliyetinin en zengin örneklerini verdiği *el-Mebsût* isimli eserinde kendi tahrîcleriyle elde ettiği fikhî mesele ve hükümlere işaret etmek üzere özellikle *tahrîc* ve türevlerinden oluşan kelimeler ve bunlardan oluşan ifade kalıpları kullanır.⁴⁸ Serahsî'nin bu amaçla kullandığı ifade kalıplarına örnek olarak şunlar gösterilebilir:

[فَهُوَ عَلَى هَذَا التَّخْرِيجِ...]⁵⁰, [فَتَبَيَّنِي التَّخْرِيجَ عَلَيْهَا فَتَقُولُ...]⁴⁹, [تَخْرِيجُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ...]⁵¹,
[وَالْمَسَائِلُ الْمَخْرَجَةُ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ...]⁵², [فَهُوَ فِي التَّخْرِيجِ مِثْلَ مَا ...]⁵³

- ii. Serahsî'nin tahrîc faaliyeti daha ziyade mezhep imamlarının usûlleri üzerinden yeni fikhî problemleri formüle etmek (tefrî') ve bu problemlere imamların yöntemlerini kullanarak cevap üretmek şeklinde tezahür eder. Bu nedenle o, tahrîc yoluyla çözüme kavuşturduğu meselelerde farklı imamların usûlllerine göre farklı tahrîclerde

⁴⁶ bk. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vüsûl* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/583.

⁴⁷ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 33.

⁴⁸ bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 2/80, 82; 3/217, 218, 219; 5/162, 163; 6/67, 69, 129; 7/137, 139.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/80

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/82

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/168.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/170.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/187.

- bulunur; hangi tahrîci hangi imamın usûlüne göre yaptığını belirtir ve buna göre ortaya çıkan farklı sonuçları gösterir.⁵⁴
- iii. Serahsî yaptığı tahrîciler esnasında Hanefî imamların benimsedikleri prensipler (asl) ve bunların dayanakları hakkında bilgiler vererek mezhep mesâiline hâkim ilkeleri ve bu ilkelerin delillerini de görme imkânı sunar.⁵⁵
- iv. Bazı meselelerde farklı fakihler tarafından yapılan tahrîclerden de söz eden Serahsî bu tahrîclerden bazıları üzerinde tashih ve tercihlerde bulunarak kendi yaklaşımını da ortaya koyar.⁵⁶
- v. Serahsî, *el-Kâfi* metninin müellifi Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) çok özet anlatmış olması nedeniyle muğlak kalan bazı bahisleri mezhepte tahrîc ehli fakihlerin görüş ve tercihlerini zikrederek zenginleştirir. Böylece o, izaha ihtiyaç duyan bahisleri açıklarken tahrîc ürünü meseleleri etkin bir tarzda ve büyük bir yetkinlikle kullanır.⁵⁷
- vi. *el-Mebsût*'taki bazı ifadelerinden anlaşılacağı üzere Serahsî mezhep imamlarına ait mesâil kadar, mezhepte tahrîc ürünü olan meselelerin menşei ve tarihi hakkında da etraflı bilgiye sahiptir. Nitekim o, mezhepteki fıkıh problemlerinin ilk defa hangi fakihler tarafından araştırma konusu yapıldığı ve bu problemlerin hangi fakihlerin tahrîclerine kaynaklık ettiğinden de söz eder.⁵⁸
- vii. Serahsî yapmış olduğu tahrîclerin yöntemi ve gerekçeleri hakkında öğretici bilgiler verir.⁵⁹ Bu açıdan onun eseri fıkıh mesleğinde yetişmekte olan yeni nesil fakihler için eğitici bir kaynak özelliği taşır. Nitekim kendisi de fikhî bahisleri ele alırken özellikle öğretici bir üslup kullandığını belirten ifadeler kullanır.⁶⁰

3.2. Tercih

Mezhep içi fıkıh faaliyetleri arasında tahrîcten sonraki en kapsamlı ikinci tür olarak tercih, Serahsî'nin yoğun olarak iştiğal ettiği diğer bir faaliyettir. Seleflerinden tevarüs ettiği mezhep birikimini büyük bir yetkinlikle işleyen Serahsî'nin bu amaçla gerçekleştirdiği merkezi faaliyet hiç şüphesiz tercih faaliyetidir. Tercih faaliyeti icra ederken Serahsî'nin izlediği yol şöyledir: Öncelikle o, ele alınan mesele hakkına mezhep imamlarından nakledilen rivayet ve görüşleri verir. Daha sonra her imamın görüşüne esas aldığı deliller ya da asılları ortaya koyar. Diğer mezhep imamlarının görüşlerini de verdiği yerlerde her zaman Hanefî mezhebinin görüşünü savunurken Hanefî imamların kendi aralarındaki ihtilaflarda neredeyse hiç tercih belirtmez.

⁵⁴ [تَخْرِيجُ قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/217; [وَتَخْرِيجُ قَوْلِ مُحَمَّدٍ] bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 6/130. [تَخْرِيجُ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ] bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 28/199. Ayrıca bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 2/80, 82; 3/169, 171, 177, 187, 200, 207; 5/162, 163; 6/67, 69, 129; 7/137, 139; 13/182; 14/74, 115, 170.

⁵⁵ [هَذَا عَلَى أَصْلِ مُحَمَّدٍ] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/128; [عَلَى أَصْلِ أَبِي حَنِيفَةَ] bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 3/20. Ayrıca bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 2/80, 82; 6/67; 13/23, 168; 170; 22/7; 26/3.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/141; 12/170; 13/180; 15/51; 20/8; 21/170; 24/38; 26/3; 27/150.

⁵⁷ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/146-147.

⁵⁸ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 23/178-179.

⁵⁹ [وَجِهَ التَّخْرِيجِ..] bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 5/165, 167; 6/196, 28/152. Ayrıca bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 2/80, 82; 3/169, 171, 177, 200, 207; 5/163, 165, 167, 178, 180; 6/195, 196; 7/138; 11/69, 172; 12/105, 106; 20/45.

⁶⁰ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3-4; 3/161.

Nadiren tercihte bulunduğu meselelerde ise Ebu Hanîfe'den yana görüş belirtir.⁶¹ Onun tercihleri daha ziyade imamlardan herhangi bir görüş nakledilmeyen meselelerde mezhepteki fakihlerin tahrîc yoluyla elde ettikleri hükümlerle ya da imamlardan nakledilen rivayet ve görüşleri tespit, tahkik, tashih, ta'lîl veya tevil ile alakalıdır.

Serahsî'nin tercih faaliyetinin öne çıkan diğer yönleri hakkında şunlar söylenebilir:

- i. Serahsî kendi tercihlerini daha ziyade *sahîh* ve *esahh* kavramlarını kullanarak ifade eder. Onun tercih faaliyetinde kullandığı ifade kalıplarına örnek olarak şunlar zikredilebilir:

[64] وَالْأَصْحُ عِنْدِي ... [63] وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ عِنْدَنَا... [62] ... وَهُوَ الصَّحِيحُ
وَهَذَا هُوَ [68] فَالصَّحِيحُ مِنْ قَوْلِ [67] الصَّحِيحُ مِنَ الْجَوَابِ [66] وَهُوَ الْأَصْحُ [65] [الْوَجْهَ الصَّحِيحُ
الْأَصْحُ]⁶⁹

- ii. Serahsî'nin tevcîhleri onun tercih faaliyetinin önemli bir aşamasını temsil eder. Bu nedenle o, özellikle mezhep imamlarından naklettiği rivayet ve görüşlerin gerekçelendirilmesine yönelik tevcîhlere sıkça başvurur.⁷⁰
- iii. O, bazı meselelerde diğer Hanefî fakihlerin tercihlerinden de söz eder. Bu tercihlerden bazıları hakkında onaylayıcı ifadeler kullanırken diğer bazı tercihlere itirazda bulunarak onlar hakkında şahsî yorum ve tercihini ortaya koyar.⁷¹
- iv. Serahsî mezhep imamlarından nakledilen bazı rivayetleri lafız ve ibare yönünden değerlendirir ve ibare yönünden daha sahih olduğu gerekçesiyle bazılarını diğer rivayetlere tercih eder.⁷² Bunun dışında mezhep imamının görüşünü nakleden birinci nesil fakihlerin rivayetlerini, imamın gerçek görüşünü ne kadar temsil ettiklerini tahkik bakımında da değerlendiren Serahsî, söz konusu nakilleri bu açıdan tercih faaliyetinin konusu yapar.⁷³
- v. Onun bazı tercihleri de mezhep imamlardan nakledilen rivayet ve görüşlerin yorumu hakkındadır. O, rivayetlerin lafızları hakkındaki farklı yorumları verir ve bunlar arasında kendi tercih ettiği yorumu ve bunun gerekçesini belirtir.⁷⁴

⁶¹ Hanefî fakihlerin tercih usülleri hakkında bk. Seyyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 55.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/29.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/64.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/64.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/205.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/119.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/120.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/123.

⁷⁰ [وَجْهٌ هَذِهِ الرَّوَايَةِ ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/121. Ayrıca bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 1/46, 68, 74; 2/112, 131; 3/93, 97, 105.

⁷¹ [وَاخْتَلَفُوا فِيهَا وَالصَّحِيحُ ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/29. [وَأُورِدَ الطَّحَاوِيُّ فِي مَخْتَصَرِهِ ... وَهُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّ ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/145. Ayrıca bk. 1/6, 59, 64; 2/88, 147, 148, 194; 3/21, 39, 41, 61.

⁷² [وَهَذَا لَيْسَ بِقَوِيِّ فَإِنَّ هَذَا الْمَذْهَبَ غَيْرُ مَحْفُوظٍ عَنْ مُحَمَّدٍ نَسَاءً، وَلَكِنَّ الصَّحِيحَ ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/53.

⁷³ [... فَالصَّحِيحُ مِنْ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/120. Ayrıca bk. 1/10; 3/56.

⁷⁴ [... وَقِيلَ أَرَادَ بِهِ رُغْبَ جَمِيعِ التَّوْبِ، وَهُوَ الصَّحِيحُ، وَهَذَا لِأَنَّ ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/55.

- vi. Serahsî şerh etmiş olduğu *el-Kâfi* metninin müellifi Hâkim eş-Şehîd'in fikhî meseleleri sunumunda kullandığı ibareler hakkında da zaman zaman değerlendirmeler yapar. Bazı meselelerin sunumunda yeterince dakik bulmadığı ibareleri tashih eder ve daha uygun görerek tercih ettiği ibareyi verir.⁷⁵

4. Serahsî'nin Hanefî Mezhep Birikimine Katkısı

Serahsî furû-i fıkıh sahasındaki faaliyetleri kadar usûl-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla da Hanefî fıkıh tarihinin en önemli usûlcüleri arasında yer almıştır. Debûsî'den (ö. 430/1039) sonraki evrede Pezdevî (ö. 482/1089) ile birlikte o, Hanefî usûlünü tekâmüle erdiren çalışmaları gerçekleştirmiştir. Yeni usûl prensiplerinin tespiti, önceki usûl meselelerinin işlenerek daha rafine haline getirilmesi, eksik bahislerin tamamlanması, mezhepteki usûl meselelerine ilişkin delillerin netleştirilmesi ve ilgili kavramların daha belirgin tarzda sunumu olarak ifade edilebilecek önemli çalışmalar Pezdevî ve Serahsî eliyle gerçekleştirilmiştir. Mezhepte ihraz ettiği üstün konumun göstergesi olarak onun Pezdevî ile ittifak ettiği hususlar sonraki nesil Hanefî usûlcüler tarafından mutemed kabul edilerek benimsenmiş, Pezdevî ile ihtilaf ettiği konularda ise üçüncü bir görüş tercih konusu olmayıp Serahsî'nin ya da Pezdevî'nin görüşünün dışına çıkılmamıştır. Kendilerinden sonraki Hanefî usûl çalışmalarını derinden etkileyen Serahsî ve Pezdevî'nin tarzı sonraki dönem çalışmalara esas teşkil etmiş ve mezhepteki usûl faaliyetleri bu iki fakih tarafından belirlenen çerçeve üzerine inşa edilmiştir.⁷⁶

Serahsî'nin *el-Mebsût*'daki fıkıh işçiliği göz önüne alındığında *el-Mebsût*'un tarz ve içerik yönüyle klasik şerh edebiyatından farklı ve özgün yönleri sahip olduğu görülür. Nitekim *el-Mebsût*'un, konu sistematikliğinde Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* metnini esas almakla birlikte Serahsî, eserlerinde yer yer değindiği üzere gerçekte Şeybânî'nin eserlerini şerh etmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla Serahsî'nin *el-Mebsût*'taki fıkıh faaliyetinin ana odağı Hâkim eş-Şehîd'e ait ibareleri birebir şerh etmek değil *el-Kâfi*'nin içeriğini teşkil eden Hanefî fikhî mesâilini işlemek olarak tespit edilebilir.⁷⁷

Serahsî mezhep imamlarının asıllarından yeni fer'î meseleler türetmek kadar, furû' müktesebâtına dayanarak bu meselelerin hükme bağlanmasında dikkate alınan asılların tespiti ile de iştigal etmiş, başta Debûsî olmak üzere Irak Hanefî meşâyihından tevârüs ettiği yöntemleri kullanarak tahrîc faaliyetinin hicri beşinci asırdaki en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.

Hanefî fıkıhında usûl ve furû alanının tekâmüle erdirilmesinde oynadığı önemli rol yanında Serahsî, Hanefî usûl düşüncesinin sünnileşme sürecine de önemli katkılar sunmuştur. Mutezile etkisinden uzak kalamayan Irak Hanefî usûl düşüncesini Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) üzerinden tevârüs eden Debûsî tarafından kısmen başarılan bu dönüşüm Pezdevî ile birlikte Serahsî'nin çabalarıyla büyük ölçüde tamamlanmıştır.⁷⁸ Nitekim her iki usûlcünün

⁷⁵ [... ولكنَّ العبارة الصحيحة أن يقال ...] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27.

⁷⁶ bk. Efgâni, "Mukaddime", 1/3; Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-hanefi*, 171.

⁷⁷ bk. Kaya, "el-Mebsût", 28/215.

⁷⁸ bk. Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-hanefi*, 172-173; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 13.

birçok meselede Irak Hanefî usûl anlayışına muhalefet ederek Semerkand merkezli Sünnî-Mâtûrîdî usûl düşüncesine uygun yaklaşımları benimstedikleri açıkça görülmektedir.⁷⁹

Şüphesiz ki Serahsî'nin Hanefî fıkıh düşüncesine sunduğu en önemli katkılardan biri mezhebin mevcut mesâilini işleyerek daha rafine hale getirmesi ve yeni fikhî meseleler formüle ederek mezhebin mesâil açığını kapatmış olmasıdır. Öyle ki, gerçekleştirmiş olduğu bu faaliyetlere istinaden Serahsî'nin Hanefî mezhebini yapısal anlamda tekâmüle erdiren ve bu yapının mütemmim cüzlerini bir araya getiren fakih olarak vasıflandırılması mümkündür. Onun Hanefî mezhebi içindeki yeri ve önemini ifade etmek için İbn Âbidîn tarafından Hanefî fıkıh tarihini özetleyen şu temsil hatırlanabilir:

“(Fıkıhın tohumunu) İbn Mes’ûd ekti, Alkame suladı, İbrahim en-Nehâî onu hasat etti, Hammâd harman edip dövdü, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yûsuf hamurunu yoğurdu, İmam Muhammed de ekmeği pişirdi. Diğer insanlar ise onun pişirdiği ekmeği yemektirler.”⁸⁰

Hanefî mezhebinde iş bölümünü tasvir eden bu anlatıyı tamamlamak için bir kişiden daha söz etmek gerekirse husûsen mezhep içi mesâil çalışmalarıyla mezhebe sunduğu müstesna katkılar nedeniyle bu payeyi hak eden kişinin Serahsî olduğu söylenebilir. Asırlar boyu süregelen bir birikimle büyük uğraşlar sonucunda üretilen manevî bir gıda olarak “fıkıh ekmeği”ne Serahsî'nin sunduğu katkının ne olduğu düşünüldüğünde, “fıkıh ekmeği”nin Hanefî fakihlerin usûlüyle üretimine yönelik tarzın Serahsî tarafından tekâmüle erdirildiği ve onun çalışmaları sayesinde bu ürünün daha alımlı ve tercih edilir hale geldiği söylenebilir.⁸¹

Serahsî'nin fıkıh faaliyetlerindeki kapsam ve derinlik onun çok farklı ilim alanlarındaengin bir birikim ve donanıma sahip olduğunu açıkça göstermektedir.⁸² Bu donanıma dayalı fikhî dirayeti sayesinde o, Hanefî fıkıh mirasının önemli temsilcilerinden biri olmuş ve bu mirasın daha tutarlı ve bütünlüklü bir yapıya kavuşturularak sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Kendisine kadar gelen mezhep birikimini ihata etme başarısı gösteren Serahsî, Hanefî mezhebinin fıkıh anlayışını diğer mezhepler karşısında başarıyla temellendirmiş ve mezhep mesâilini aklî ve naklî delillerle savunmuştur. Serahsî özellikle mezhep imamlarından nakledilen rivayet ve görüşlerin netleştirilmesi, farklı rivayetlerin birleştirilmesi, sıhhat ve zayıflık yönünden tenkidi gibi faaliyetler yanında rivayet ve görüşlerin gerekçelendirilmesi ve kapalı yönlerin izah edilmesine yönelik çalışmaları da büyük bir yetkinlikle icra etmiştir. Onun bu amaçla telif ettiği kapsamlı eseri *el-Mebsût*, sonraki fakihlerin mezhep içi tercihte kullanacakları öncelikli başvuru kaynağı olmuş; Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta naklettiği rivayet ve

⁷⁹ Örnek meseleler için bk. Serahsî, *Usûl*, 2/208, 212; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevi*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 4/38, 246.

⁸⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/34-35.

⁸¹ bk. Nyazee, *On the Secrets of Usûl al-Fiqh*, 40.

⁸² Serahsî'nin farklı ilim alanlarına ilişkin donanımı ve fıkıh faaliyetlerine bu birikimin yansması hakkında bk. Koç, *Serahsî*, 126-142.

görüşler son derece mutemed kabul edilmiş ve ona muhâlif görüşle amel etmek mezhebin fetvâ usûlüne aykırı görülmüştür.⁸³

Sonuç

Bu çalışma, özelde Hanefî fıkıh tarihi ve genelde bütün fıkıh tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Serahsî'nin fıkıh mesleğindeki konumunu, icra ettiği fıkıh faaliyetlerinin özelliklerini ve Hanefî fıkıh düşüncesine katkılarını konu edinmiştir. Serahsî fıkıh mezheplerin teşekküllerini tamamladığı ve fıkıh çalışmalarının belli bir imama intisapla, belli mezhepler bünyesinde yürütüldüğü bir evrede yaşamış ve fıkıh çalışmalarını böyle bir ortamda gerçekleştirmiştir. Hicri beşinci asır, Hanefî fıkıh tarihi kadar, bütünüyle fıkıh tarihi için de en verimli çalışmaların yapıldığı, usûl ve furû' alanında en kıymetli eserlerin verildiği, kendilerinden sonraki fıkıh faaliyetlerine yön verecek faaliyetlerin gerçekleştirildiği asır olarak itibar görmüştür. Bu asırda yaşamış önemli usûl ve fıkıh âlimlerinden biri olarak Serahsî birçok yönden fıkıh tarihinin önemli simalarından biri olarak anılmıştır.

Mezheplerin teşekkül ederek istikrar kazandığı evreden sonra, her mezhepte müntesip fukahânın fıkıh mesleğindeki yetkinlik düzeyini tespitiye yönelik çalışmalar yapılmış ve fakihleri belli kriterlere göre tasnif eden bu çalışmalar için "tabakât" kavramı kullanılmıştır. Geç dönem Hanefî fakihler tarafından birtakım yönlerden tenkit edilmiş olmasına rağmen klasik dönem Hanefîler arasında genel kabul gören Kemalpaşazâde'nin yedili tabaka tasnifine göre Serahsî'nin fıkıh faaliyeti ve bu faaliyetin fıkıh mesleğindeki düzeyi "mezhepte ictihâd" olarak tespit edilmiştir. Farklı tasniflerde Serahsî'nin fıkıh faaliyetiyle aynı özelliğe sahip faaliyetlerin "mezhepte ictihâd", "meselede ictihâd", "tahrîc ictihâd"ı vb. isimlerle anılmakla birlikte mezkûr farklılıkların son tahlilde lafız ihtilafından ibaret olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda müctehidler tabakasının son temsilcilerinden ve mezhepteki müteahhir dönem fakihlerden biri olarak anılan Serahsî'nin Irak Hanefîliği ile Horasan Hanefîliği arasında konumlandırılması mümkündür. Irak Hanefîliği Debûsî ile başlayan dönüşümünü Pezdevî ve Serahsî'nin çalışmalarıyla büyük ölçüde tamamlayarak Semerkand merkezli Mâturîdî Hanefîliğe iyice yaklaşmıştır.

Serahsî'nin usûl alanındaki çalışmaları kadar furû-i fıkıh sahasındaki faaliyetleri de kendisinden sonraki fakihlere yön vermiştir. Onun geçmiş fikhî birikimi işlemeye yönelik fıkıh faaliyetlerini tahrîc ve tercîh olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür. Tahrîc faaliyeti Serahsî tarafından yoğunluklu olarak, asıllardan yeni meseleler türetmek amacıyla başvuru olan bir fikhî akıl yürütme tarzı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte Serahsî geçmiş mesâilden yola çıkarak birçok asılları da yine tahrîc yöntemiyle belirlemiştir. Serahsî'nin tercîh faaliyeti ise daha ziyade mezhep imamlarından gelen rivayet ve görüşleri niteleyerek daha rafine hale getirmek amacıyla gerçekleştirilen ve asıl mahiyeti itibarıyla tevcîh türünden faaliyetlerdir.

Serahsî'nin tahrîc ve tercîh faaliyetlerindeki ana hedef mezhep imamlarından gelen rivayet ve görüşlerin sonraki nesil fakihlerin fıkıh faaliyetlerinde kullanılmaya elverişli hale getirilmesi, bunun için de bu rivayet ve görüşlerin daha tutarlı ve sistemli bir sunuma kavuşturulması; çerçevesi ve kavramları daha belirgin problemlere dönüştürülmesi olarak

⁸³ bk. İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûme", 1/20.

belirlenebilir. Onun gerçekleştirdiği çalışmalar sayesinde Hanefî fıkıh mesâili büyük ölçüde tamama erdirilmiş, mezhepte sonraki dönem fukahâ tarafından gerçekleştirecek alt mesâil çalışmaları için gerekli çerçeve Serahsî'nin eserleri üzerinden belirlenmiştir.

Kaynakça | References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevi*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Abdülmevcud, Adil Ahmed. "Mukaddime". *el-Azîz fi şerhi'l-Vecîzeş-Şerhu'l-kebir*, mlf. Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvîni er-Râfîi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Aksoy, Hasan. "Kınalızâde Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn. *Şemmü'l-'avârız fi zemmi'r-Ravâfız*. thk. Mecid Halef. Kahire: Merkezü'l-Furkan, 1425/2004.
- Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1994.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Birkerî, Muhammed Amîmü'l-İhsân. *Kavâidü'l-fikh*. Karaçi: SadeF, 1407/1986.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *'İkdü'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhammed Fehîm Ahter en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *el-İnsâfî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1986.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik hayâtuhu ve asruhu - ârâuhu ve fikhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1365/1952.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1394/1974.
- Ebû'l-Hâc, Salâh Muhammed. *el-Medhalü'l-mufassal ile'l-fikhi'l-Hanefi*. Amman: Dâru'l-Feth, 1438/2017.
- Efgânî, Ebü'l-Vefâ. "Mukaddime". *Usûlü's-Serahsî*. mlf. Şemsüleimme es-Serahsî. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 1/3-8. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Esen, Bilal. *Hanefi Usûlcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ezherî, Ömer b. Ömer ez-Zührî. *el-Cevâhiru'n-nefise şerhu'd-Dürretü'l-münife*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1/415, 185a. <https://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/300/185>
- Hakîm, Muhammed Tâhir. "et-Tak'îdü'l-fikhî inde'l-İmâm es-Serahsî min hilâli kitâbihî el-Mebsût fi şerhi'l-Kâfî". *el-Kalem*. 24/1 (Nisan 2019), 169-189.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: University Press, 2004.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hazne, Heysem Abdülhamîd. *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-hanefi -dirâse târihiyye tahliliyye tatbikiyye-*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâti müctehidi's-şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1987.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. "Şerhu'l-Manzûme el-müsemmat bi 'Ukûd-i resmi'l-müftî", *Mecmû'atü resâli İbn Âbidîn*. 2 Cilt. 1/9-52. İstanbul: Dersâadet, 1320.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Hamdân, Ebû Abdullah Necmeddin Ahmed. *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Tahrîc ve Ta'lîk: Nâsiruddin el-Elbânî. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Fetâvây-i İbn Rüşd*. thk. el-Muhtâr b. et-Tahir et-Telifî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Fetâvây-i İbn Rüşd*. thk. el-Muhtâr b. Tahir et-Telifî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1978.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdullah. *Edebü'l-müfî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- İsnevî, Ebü Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sül fi şerhi Minhâcî'l-vüsül*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sinhâcî. *el-Furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Kaya, Eyyüp Said. "el-Mebûsât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâbü'l-âlemi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *Mühimmâtü'l-Müfî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280, 51a-51b.
- Kınalızâde, Molla Alâeddin Ali b. Emrullah. *Tabakâtü'l-hanefiyye*. Dirâse ve thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 3 Cilt. Bağdat: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Koç, Ekrem. *Serahsî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. 'Umdetü'r-ri'âye 'alâ şerhi'l-Vikâye. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1998.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *en-Nâfi'u'l-kebir limen yutâli'u'l-Câmi'u's-sağîr: Mukaddimetü'l-Câmi'u's-sağîr*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, 1411/1990.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-Bedâyi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mir'âtü'l-Usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285.
- Nedvî, Ali Ahmed. "el-İmâm es-Serahsî ve kitabuhû "el-Mebûsât" ve nemâzic mine'l-kavâidi'l-makâdisiyyeti'l-vâride fih". *Mecelletü'd-dirâsâtî'l-arabiyye*. 46/1 (Haziran 2022), 387-428. <https://doi.org/10.21608/dram.2022.249477>
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l- Mühazzeb li's-Şîrâzi*, thk. Muhammed Necîb el-Mu'tî. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Nyazee, Imran A. *On the Secrets of Usûl Al-Fiqh -Following a Madhhab and Rules for Issuing Fatwās-*. b.y.: Advanced Legal Studies Institute, 2014.
- Schacht, Joseph, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar". çev. M. Esad Kılıçer. 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-eimme es-Serahsî Armağanı*. 7-13. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1965.
- Selemlî, Ziyaeddin Muhammed b. İbrâhim b. Abdurrahman el-Münâvî. *Ferâidü'l-fevâid fi ihtilâfî'l-kavleyn li-müctehidîn vâhid*. thk. Ebü Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebûsât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *er-Red 'alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin farz*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî ve kavâidi'l-milkiyye ve'l-'ukûd fih*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Tabakâtü'l-hanefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2311, 4b-6a.
- Temel, Nihat. *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-İlmiyye fî'l-mezâhibi'l-erbaa*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hilv. 4 Cilt. Riyad: Daru'r-Rifâî, 1403/1983.
- Uğur, Seyyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçerik Tercih ve Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Venşerîsî, Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yaru'l-mu'rib ve'l-câmi'i'l muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Yenidoğan, Adem. *Mütekellim Usûlcülere Göre İctihad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

صورة الوطن المأزوم في ضوء الواقعية الاجتماعية رواية "خطأ مقصود" للأديب العراقي محمد صابر عبيد " دراسة تحليلية نقدية

إيرفان كايا

[0000-0002-6169-2202 | irfan.kaya@bilecik.edu.tr](mailto:irfan.kaya@bilecik.edu.tr)

جامعة بيلجيك شيخ إديالي، كلية العلوم الإسلامية، قسم اللغة العربية وبلاغتها، بيلجيك، تركيا

ROR ID: [00dzfx204](https://orcid.org/00dzfx204)

ملخص

تناول هذا البحث مصطلح الواقعية الاجتماعية في النص الروائي الموسوم بـ "خطأ مقصود" للأديب والناقد العراقي محمد صابر عبيد، والواقعية الاجتماعية هي منهج يركز فيه كاتب الشعر أو النثر أو المسرحية على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، ويعطي الأولوية لتوظيف المنتج الأدبي في خدمة المجتمع، تقدم الواقعية الاجتماعية، كمنهج فني، تقنيات يمكن للكاتب الذي يرى نفسه عضواً مسؤولاً في مجتمعه وفي الإنسانية، ويرى أن من واجبه أن يساهم بإيجابية في إيجاد حلول لمشاكله، أن يتكيف مع النص الذي يقوم بروايته. كما دخلت التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أفرزتها التطورات الراهنة التي تؤثر على الإقليم العربي، والمشكلات التي أفرزتها هذه التغيرات على جدول أعمال الأديبات. في أوائل القرن الحادي والعشرين، مهدت الاضطرابات السياسية في العراق وسوريا في أعقاب غزو القوى الأجنبية الطريق لظهور تنظيمات شبه سياسية وشبه دينية مثل داعش. وقد مهدت هذه التشكيلات والتشكيلات المماثلة الطريق لمزيد من تدهور الأوضاع في البلدان التي تعاني بالفعل من عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وقد حددت رواية "خطأ مقصود"، وهي موضوع الدراسة، تحول الأزمة السياسية التي برزت في العراق في تلك الفترة المضطربة إلى أزمة بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية كموضوع رئيسي. حاول البحث استنطاق عناصر الواقعية الاجتماعية في هذه الرواية عبر دراسة تحليلية للأدوات الأسلوبية والفنية التي لجأ إليها الكاتب وهو ينهض بالواقعية الاجتماعية بقصد محاكاة واقع العراق المأزوم، وعكس جملة من القضايا المعيشية على المستوى الفردي والجماعي؛ إذ اتكأ الكاتب على مفهوم الواقعية في رسم سردية واقعية تاريخية توثيقية لعدد من المشاكل والقضايا السلبية التي عصفت بالعراق في الزمان والمكان التخيليين للرواية، فحملت روايته صبغة مصداقية رفيعة، فيها من حلاوة الأسلوب، وجمالية اللغة، وحسن الأداء، وبلاغة الصورة الشيء الكثير الذي يثبت أن النص الروائي لا بد له من طاقة لينهض بواجبه الاجتماعي، والواقع أن المؤلف الذي يملك إحساساً عميقاً بالمسؤولية تجاه المجتمع وأفراد هذا المجتمع، يعيد بناء الخبئة التي يتناولها في المستوى الروائي ليس فقط على المستوى الفني، بل أيضاً على مستوى يرتبط بالواقع الاجتماعي، لذا قد يمنح كاتبه مساحة مرنة في الخوض في القضايا التي تخص الواقع أكثر من الخطاب الشعري في بعض الأحيان، وأن الوعي الأدبي والانتماء الوطني لمحمد صابر عبيد يلقيان عليه مهمة مواكبة واقع وطنه العراق وتصويره بشكل موضوعي مسؤول في ضوء صراعه مع الاحتلال والظلم والفساد، وغياب مظاهر الحرية والعدل والمساواة. كما يشير الكاتب إلى ضعف الشعور بالانتماء للوطن على مستوى المواطن، وهو أساس هذه المشاكل الاجتماعية قبل دخول داعش إلى الأراضي العراقية، ويعطي رسالة مفادها أن الاخطاط الاجتماعي كان منتشرًا حتى قبل الغزو. دون أن يفقد الاتصال بالواقع، استطاع أن يكشف كل السلبيات والحقائق الخفية في وطنه. ويبدو أن الكاتب قد نجح في شخصيات الرواية في تجسيد مأزق المواطن العراقي المأزوم الذي تنتج عنه الهجرة إلى بلدان أكثر تقدماً، في جدلية الوطن وانعدام الجنسية، ومع تحقيق كل ذلك، ينقل المؤلف الرسالة التي يريد إيصالها إلى مخاطبيه على أرضية أكثر صلابة من خلال إشراك القارئ في العالم الأدبي الذي يبينه مستوحى من الواقع. وخلص البحث إلى أن الأطر النظرية والإجرائية لمفهوم الواقعية كانت أدوات ناجعة حين تبناها الكاتب في روايته، وكان لها كبير الأثر في تمثيل الواقع العراقي الذي يروم الكاتب خلقه في الفضاء التخيلي للرواية.

الكلمات المفتاحية

اللغة العربية وبلاغتها، الرواية، الواقعية الاجتماعية، محمد صابر عبيد، الوطن، المجتمع.

معلومات الاستشهاد

إرفان كايا. صورة الوطن المأزوم في ضوء الواقعية الاجتماعية رواية "خطأ مقصود" للأديب العراقي "محمد صابر عبيد" دراسة تحليلية نقدية. مجلة كلية الإحيات بجامعة إسكيشهبر عثمان غازي 2/11 (سبتمبر 2024)، 821-839. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1468271>

15.04.2024	تاريخ الوصول
17.07.2024	تاريخ القبول
15.09.2024	تاريخ النشر
محكممان خارجيان / مراجعة مزدوجة التعمية	التقييم
يُقر بالامتثال للمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إعداد هذه الدراسة، وبالإشارة إلى جميع الأعمال المستخدمة في قائمة المراجع.	البيان الأخلاقي
تم الفحص - بواسطة برنامج Turnitin	فحص التشابه
ethicilahiyat@ogu.edu.tr	الإشعار الأخلاقي
لم يتم التصريح بوجود أي تضارب مصالح.	تضارب المصالح
لم يتم استخدام أي تمويل خارجي لدعم هذا البحث.	التمويل
يحتفظ المؤلفون بحقوق نشر أعمالهم المنشورة في المجلة، وتُنشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0	حقوق النشر والترخيص



The Image of the Nation in Crisis in Iraqi Writer Muhammad Saber Obaid's Novel Named "Hataun Maksûd" in the Light of Social Realism: A Critical Analytical Research

İrfan Kaya

[0000-0002-6169-2202](https://orcid.org/0000-0002-6169-2202) | irfan.kaya@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye

ROR ID: [00dzfx204](https://ror.org/00dzfx204)

Abstract

This research dealt with the term social realism in the novel text labelled "Hataun Maksûd" by the Iraqi writer and critic Muhammad Saber Obaid. Social realism is an approach in which the writer of poetry, prose or theatre focuses on the economic, social and cultural problems of society and prioritises the employment of literary products in the service of society. Social realism, as an artistic approach, offers techniques that the writer, who sees himself as a responsible member of his society and humanity and who sees it as his duty to make a positive contribution to finding solutions to its problems, can adapt to the text he is fictionalising. The political, social and economic changes brought about by the current developments affecting the Arab geography and the problems produced by these changes have also entered the literature. In the early 21st century, the political turmoil in Iraq and Syria following the invasion of foreign powers paved the way for the emergence of semi-political and semi-religious organisations such as ISIS. These and similar formations have paved the way for the worsening of the situation in countries already struggling with political, social and economic instability. The novel "Hataun Maksûd", which is the subject of the study, has determined the transformation of the political chaos that emerged in Iraq in such a turbulent period into a crisis with its social and economic dimensions as the main theme. The study attempts to question the elements of social realism in this novel through an analytical examination of the author's use of style and artistic devices in promoting social realism to depict the reality of Iraq in crisis. The author relies on the concept of realism in drawing a realistic historical narrative that documents a number of negative problems and issues affecting Iraq in the fictional time and space of the novel. His novel has a high level of plausibility, sweetness of style, beauty of language, good execution and eloquence of imagery. This proved that the fictional text had to have the energy to fulfil its social task. In fact, the author, driven by a deep sense of responsibility towards society and its members, not only reconstructs the plot he deals with in the fictional realm, but also does so in a manner that resonates with social reality. In this context, the novelist may occasionally be given flexibility to delve deeper into issues of reality rather than poetic discourse. Muhammad Saber Obaid's literary awareness and commitment to his nation impose on him the task of adapting to the reality of his homeland, Iraq, and portraying it in an objective, responsible manner in the light of the struggle against occupation, injustice, corruption, occupation, and the absence of freedom, justice, and equality. Through the characters in the novel, the author effectively illustrates the predicament of Iraqi citizens facing a crisis that leads to migration to more developed countries, creating a dialectic between homeland and statelessness. The author highlights the weakening of citizens' sense of belonging to their homeland, which is at the root of these social problems before ISIS entered Iraqi territory, and conveys the message that social degeneration was widespread even before the invasion. He was able to reveal all the negativities and hidden truths in his homeland without breaking his connection with reality. Throughout the process of achieving these objectives, the author establishes a more solid foundation for the message he wishes to convey to his interlocutors by incorporating the reader into the literary universe he has created, which is inspired by reality. The research concluded that the use of theoretical and methodological frameworks pertaining to the concept of realism proves to be efficacious when employed by the author in

their novel. These frameworks significantly impact the portrayal of the Iraqi reality that the author aims to construct within the fictional realm of the novel.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Novel, Social Realism, Muhammad Saber Obaid, Homeland, Society

Citation:

Kaya, İrfan. "The Image of the Nation in Crisis in Iraqi Writer Muhammad Saber Obaid's Novel Named "Hataun Maksûd" in the Light of Social Realism: A Critical Analytical Research". Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 11/2 (September 2024), 821-839. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1468271>

Date of Submission	04.15.2024
Date of Acceptance	07.17.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

مقدمة

إن مسألتي الوعي والالتزام مسألتان مهمتان في الخطاب الأدبي الجانح صوب تقديم عمل أدبي يؤكد الدور الريادي والمسؤول للأديب تجاه قضايا وطنه وأمته، وهنا تبرز العلاقة الوثيقة الراسخة بين الأدب والمجتمع من جهة وبين الأديب والواقع من جهة أخرى، وقد جاء هذا البحث المعنون بـ (صورة الوطن المأزوم روائياً في ضوء الواقعية الاجتماعية رواية "خطأ مقصود" للأديب العراقي "محمد صابر عبيد") ليلقي الضوء على قضية الوطن من منظور الواقعية الاجتماعية، وأهميتها كمنهج ومصطلح في حضورها في النتاجات الأدبية التي يريد من خلالها أصحابها تقديم أدب واقعي ملتزم فيه نزعة واقعية ووعي عالٍ تجاه تطويع ضروب الأدب في خدمة القضايا الإنسانية والاجتماعية.

جاء البحث في مقدمة ومدخل ومبثين وخاتمة، المقدمة تناولت أهداف البحث وأهميته وأسئلته ومنهجه، وفي المدخل تحدث البحث بشكل موجز عن قضية الوطن في الأدب، ومدى مرونة النص النثري الروائي في معالجة بعض القضايا الواقعية والاجتماعية ذات الحساسية العالية، ومدى قدرته على خدمة الأهداف الفنية للأديب بغض النظر عن النص الشعري، كما تحدثت البحث عن قضية الوطن في الأدب وحساسية تعامل الأدباء معها على مستوى النهج والتقديم والآليات. المبحث الأول نظري، يتعلق بالمفهوم النظري التعريفي للواقعية الاجتماعية وتوجهاتها من جهة، وفيه سيرة ذاتية لمحمد صابر عبيد، ويحتوي أيضاً على ملخص لمضمون روايته "خطأ مقصود" .. أما المبحث الثاني التطبيقي، فقرأنا فيه تجليات الواقعية الاجتماعية وطرائق توظيفها في المتن السردي للرواية، حيث رصد تصوير الكاتب لأزمة العراق إبان دخول ما يعرف بتنظيم داعش إلى الموصل، وما ترتب بعدها من معاناة فريدة وجماعية ضربت الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية. والخاتمة كانت تلخيصاً لما ورد في متن البحث، مع محاولة تقديم جملة من النتائج المتعلقة بالعنوان الرئيس للبحث.

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي في استظهار ملامح الواقعية الاجتماعية في القضايا والظواهر الاجتماعية المزمع دراستها دراسة فنية للوقوف على أبعادها الاجتماعية وانعكاساتها في رواية "خطأ مقصود" هناك دراسة حول الرواية التي هي موضوع هذه الدراسة هو رسالة ماجستير نوقشت في جامعة الموصل عام 2023. في هذه الدراسة، التي لم تتمكن من الوصول إلى نصها - كما نفهم من العنوان والتقارير الإخبارية عنها - يتخذ المكان الذي تدور فيه أحداث الرواية مركزاً لها. إضافة إلى ذلك، فإن ظاهرة الواقعية الاجتماعية ليست المحور الرئيسي في هذه الأطروحة.

وتبرز أهمية الدراسة في إبراز أهمية المنهج الواقعي الاجتماعي في الحديث عن قضايا الأوطان المأزومة حين يعالج النص الروائي معالجة فنية مزج فيها بين الواقع والخيال حيناً؛ إذ يُعد منهجاً طبعاً لكل أديب يريد تقديم انعكاسات حياتية ومجتمعية لوسطه وبيئته، فهي - أي الواقعية الاجتماعية - تفرض نفسها بمعطياتها النظرية والإجرائية - تقانة منهجية آمنة يلجأ إليها الأديب الملتزم بقضايا مجتمعه وشعبه، توفر له طرائق مختلفة لعكس مجريات ووقائع وأحداث ومشاعر فردية وجماعية مما يواكبه في مجتمعه.

الإطار الزمني للبحث يمتد من وسط عقد الثمانينيات من الألفية الثانية، وصولاً إلى زمننا هذا. أما الإطار المكاني فهو العراق بجغرافيته الحديثة المعهودة. وسيحاول هذا البحث أن يعالج إشكاليات ما يعرف بجدلية الوطن واللاوطن،

والوطن والوطن البديل، والغربة، ومعاناة الفرد العراقي في التأقلم مع وطنه في ظلّ توالي أثن الحروب التي أرخت بظلال الفقر، واللاحرية، واللامدوقراطية، والصراعات الإيديولوجية والعرقية والدينية والطائفية المفتعلة على البلاد والعباد.

ويطرح الباحث إشكالية مهمة في بحثه هذا تكمن في درجة المصادقية التي يفرضها مفهوم الواقعية الاجتماعية على الأديب في أدبه، وإلى أي مدى يستطيع صاحب رواية "خطأ مقصود" محمد صابر عبيد أن يصور وطنه العراق من منظور الواقعية في نص روائي له فضاء خيالي خاص؛ بمعنى هل يتجاوز الكاتب الفضاء الخيالي للرواية لصالح الواقعية التي يريد تقديمها بأدق مظهراتها وانعكاساتها ودقائقها لتكون بمنزلة تأريخ توثيقي لمخيكات وأحداثيات هي في الأصل واقعة حاصلة ولا سيما أنه انتهج منهج التوثيق الزماني والجغرافي في روايته؟!

وجدير بالذكر أن نعالج رواية أخرى تحمل نفس العنوان، هي للكاتبة الأردنية عليا أحمد، وهي قصة تتناول فكرة الأقدار التي تنسج مصير الإنسان وتلاحقه، كحال قصة الشاعر محمد صابر عبيد، إذ كثرت الدراسات التي تتناول ثنائية الواقعية والمجتمع/الوطن، كما أُنجزت دراسات حول أدب صابر عبيد ونتاجاته النقدية.

تطرح الدراسة جملة من الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في متن الدراسة، وأهم هذه الأسئلة: ما مدى نجاعة الواقعية الاجتماعية في تقديم تقرير عالي المصادقية والأمانة تجاه ما يجري من قضايا في الواقع؟ كيف بدت ملامح الواقعية الاجتماعية-نظرياً وفاعلياً وإجرائياً وتوظيفياً- في الخطاب الروائي لرواية "خطأ مقصود"؟ كيف أفاد محمد صابر عبيد من معطيات الواقعية وإحداثياتها النظرية في ترسيخ مقولة الأديب ابن واقعه والشعر مرآة عصره؟

مدخل

يتبوأ حديثُ الوطن مساحاتٍ واسعةً في الدراسات الأدبية العربية الحديثة، فقد شُغل أهل الصنعة الشعرية والنثرية والمسرحية بمعالجة قضايا الوطن والمواطنة، والغربة، واللجوء، والوطن البديل وسواها، وأفردوا لها جزءاً كبيراً من نتاجاتهم وأعمالهم التي سعت إلى سبر أغوار الوطن، والغوص عميقاً في خفاياه، مستقرين أحواله وظروفه، ومشرحين بنيته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية في ضوء المستجدات الراهنة التي ألمت بوطن بلاد العرب في العقود الأخيرة من هذا القرن، ولم ينسوا أن يمتروا على معاناة المواطن العربي في وطنه الأم، فصوّروا وقائع حياته، وأفاضوا في تناول قضايا الانتماء والهوية، وفقدان أسباب البقاء في هذا الوطن، واتجاه الفرد نحو البحث عن مكان بديل يضمن فيه مفقودات الحرية، والكرامة، واستقلال الذات، والعيش الكريم وغيرها من المفقودات التي لم يتهياً للمواطن العربي أن يحظى بها في وطنه.

لا يمكن فصل الأدب عن الواقع بحال من الأحوال، وإيماناً من الباحث بالدور الفعّال للأدب في مواكبة سيورة الأوطان والمجتمعات في مراحل زمنية متتالية لكلّ منها خصائص وظروف وتحديات، يرى أن للخطاب الروائي دوراً مهماً في تقديم صورة صادقة وحيّة وواقعية للوطن؛ لأنه "منبع علمي وحضاري، يمدّ القارئ بشتى أشكال الثقافة" (حاج محمد، 2024، ص24)، ويمنح الأديب مساحةً نظرية سردية واسعة يُعمل فيها لغته وأساليبه الفنية وتقاناته السردية وخياله ومعجمه اللغوي في سبيل صياغة نص أدبي على درجة عالية من الشمولية والمكاشفة والملاحظة والتأويل والنقل والتوثيق، وقد لا يخدم النص الشعري أحياناً صاحبه حين يعالج قضايا بعينها دون غيرها، وقد يقول النص النثري ما لا يقوله النص الشعري والعكس صحيح. فالمساحة الواسعة التي يقدمها ضرب النثر الروائي للكاتب تجعله مرتاحاً من حيث الشكل

والمضمون في تقديم قراءته الأدبية والفنية والإنسانية والإيديولوجية للموضوعات التي يدرسها بلغة روائية لها جمالياتها الشكلية والمضمونية التي تختلف عنها في النص الشعري، والتي قد يجد الكاتب نفسه معها مقيداً إذا ما خلق مادتها الأدبية والفكرية في محبرة الشعري لا النثري.

1. المبحث الأول

1.1. الواقعية الاجتماعية: المفهوم والنشأة والتوجهات والخصائص

يُبنى شقاً هذا المصطلح على العلاقة الوصفية بين الواقعية والاجتماعية، ومنطلق البحث فيه إنمّا يعوّل على الأفق الدلالي والأدبي للواقعية قبل أن يُصار إلى وصفها بالاجتماعية، وميدان هذا المفهوم يكاد يكون واحداً، فالواقع وليد مجتمعه، وهو بالضرورة محتّم عليه التعاطي في شؤونه ومداورة وقائعه وأحداثه بعين الموضوعية لا بعاطفة الكاتب وميولاته.

سبق الفلاسفة الأدباء الغربيون في استخدام مصطلح الواقعية، وانضم إليهم جمهور الساسة والفن والفكر وغيرهم في التعامل مع هذا المفهوم (فضل، 1980، ص11). أما العربُ فمالوا إلى الاستئناس بمصطلح مذهب الحقائق (خضر، 1967، ص161)؛ إذ رأوا فيه تجلياً للواقع الحقيقي بلا تزيف أو إعمال لرتوش التمويه الغرضي المنافي للحقائق والواقع المعيش، ثم استُبدل بهذا الاسم المصطلح الجديد (الواقعية)، ومات باستخدام المصطلح الجديد المصطلح القديم تقادماً مع الزمن. والواقعية لغة تُعرّف بأنها السقوط والإصابة بالشيء، كما تعني الوجود والثبوت والحصول (الفيزوزآبادي، 2005، ص772).

أما الواقعية اصطلاحاً فهي صورةٌ حدوث الشيء في الواقع كما حدث، أو تخيُّله كما يحدث في الحقيقة بعيداً عن أوهام الكاتب وخياله؛ لأنّ الواقعيين لا يعتدّون بالخيال أو بالذات بل يرتبطون بالواقع الماديّ المحسوس (العالم الخارجي) المستقل عن الفكر عند (أرسطو) أو المنعكس عن الفكر (الذهن، المثل الأعلى) عند (أفلاطون) الذي يرى الصورة الذهنية أكثر واقعية من العالم الخارجي .

والواقعية في علم الجمال كلٌّ فيّ يحاول أن يُمثّل الأشياء بأقرب صورة لها في العالم الخارجي بعيداً عن المثالية والذاتية المفرطة. وهي عند السياسيين القبول بالأمر الواقع، والاعتراف بالأوضاع السائدة، وهي بهذا المعنى تعني الاستسلام وعدم فعل أيّ شيء، وقد يعدها بعضهم مرادفاً للرؤية الموضوعية الإيجابية (بدوي، بدون تاريخ، ص347).

تبرز فكرة الاتفاق على أهمية العالم الخارجي بشكل جلي مطرد في التعريفات الواردة أعلاه؛ أي الواقع كما يظهر من دون تدخل بشري مؤثر فيه، حتى أفلاطون عندما عكس مفهوم الواقعية المتمدّد عند أرسطو لم يخالفه في مسألة تعريف الواقعية، بل خالفه في أصل الواقعية؛ أي الحقيقة، فجعل الصورة الذهنية أو المثل الأعلى أصلاً للحياة الواقعية التي يعيشها الناس، لا العكس، وجددير بالذكر أنّ هذا الرأي الأفلاطونيّ غير متفق عليه عند الفلاسفة؛ لأنّ "المفاهيم المجردة ليس لها وجود حقيقي"، وهو ترجيح لرأي أرسطو السابق (بوشعير، 1996، ص7).

أما في الأدب فالواقعية لها تعريفات كثيرة مختلفة من حيث العمق والسطحية، ومن حيث الاتساع والضيق، ومن حيث الاتجاه أو الهدف حتى فاقت تعريفاتها كافة المصلحات عدداً، يقول محمد مندور: "لا نكاد نعرف لفظاً أو اصطلاحاً حديثاً في اللغة قد اضطربت دلالاته وتنوعت مفاهيمه مثل لفظة الواقعية..." (مندور، بدون تاريخ، ص90)،

وهذا ما جعل بعضَ النقادِ يمتنع عن تعريفها قائلاً: "أنا لا أريد التورط في تعريفات كلمة الواقعية" (ساعي، 1985، ص12)، أو يعرفها تعريفاً فضفاضاً فيقول: "إن الواقعية تعني أشياء مختلفة في سياقات مختلفة (فضل، 1980، ص32).

عرّف النقادُ الواقعيةَ تعريفاتٍ حذرةً ومختصرةً فيها بعض الغموض والضبابية، وكانت في مجملها تدور حول كلمة (الواقع)، وتختلف بين المعاصرة والتاريخ والمستقبل، وبين المعالجة أو المعرفة، وبين التصوير أو الانفعال...ومن هذه التعريفات: الواقعية مذهبٌ يدعو إلى "معالجة موضوعات واقعية مقبسة من الأحداث الحيّة أو مأخوذة من الدراسات التاريخية" (عبد النور، 1984، ص287)، والواقعية "عقيدة تقترح معرفة دقيقة وموضوعية بالواقع" (علوش، 1985، ص232)، وهي "التمثيل الموضوعي للواقع الاجتماعي المعاصر" (ويليك، 1978، ص164). ولا بد لنا من ذكر عطف توضيحي على التعريفات السابقة؛ إذ جاءت في مجملها كترجمات عن التعريفات الأصلية لأصحابها من النقاد الغربيين، وفقاً لقراءتهم وتحليلاتهم الخاصة المبنية على إطار الفكر الغربي للدراسات المنجزة حول الواقعية.

أما تعريفات الواقعية الحديثة فأبسط وأعمق وأوضح، ومنها: الواقعية "منهج فني يركز إلى معرفة عقلانية تتطابق مع القوانين الموضوعية الخاصة بالواقع الحقيقي الذي يتم إدراكه من جانب الفنان" (التكرتي، 1990، ص222)، وهي محاولة دراسة واقع الإنسان وتحسين حاله عن طريق الكشف عن حقيقته كشفاً موضوعياً، وتصوير حياته الملموسة التي يعيشها وتتحكم في صياغته ككائن" (بدوي، بدون تاريخ، ص347)، وهي محاولة تهدف إلى تصوير الحياة الطبيعية الإنسانية بأوسع معانيها وأبداً أمانة ممكنة، وهي بهذا المعنى ترفض أن ترفع الواقع إلى مستوى المثال، أو بمعنى آخر ترفض أن تصور الواقع في هيئة المتكامل أو المثالي من أجل أغراض معينة؛ أهمها تحقيق الجمال أو المحافظة على كمال الأسلوب، كما ترفض أن تعالج الموضوعات التي تسمو عن عالم الواقع إلى ما وراء الطبيعة" (العشماوي، 1994، ص177). والمتأمل المدقق في هذه التعريفات يجدها على درجة عالية من التأصيل والشمول والتحديد، وفيها إحاطة واسعة للأفق الموضوعية والدلالية للمصطلح؛ إذ كان قد نضج كمفهوم واختتم كمصطلح له أطره المحددة له على مستوى العلوم الاجتماعية والأدبية. إذن، الواقعية منهج نظري إجرائي يمثل بوصلة الأديب وهو يحاول تصوير الواقع ونقله للقارئ نقلاً تقريباً بكلّ فنية وموضوعية وأمانة.

تُعَدُّ الواقعية الاجتماعية العمل الأدبي غير المتضمن لغرض إنساني اجتماعي سام، والخالي من هدفٍ يخدم الفرد والمجتمع، كما تعتبره عملاً قاصراً لا يستحق القراءة والنقد، وترى أنّ مثل هذه الأعمال فارغة، لا تسهم في تغذية فكر المتلقي بحيثيات بيئته وواقعه؛ إذ هي تشغله بجماليات الشكل والصورة الفنية والطرح الأدبي المنمق على حساب الهدف الأسمى المتمحور حول جوهر القضايا الاجتماعية التي تستدعي استنفار الأديب وشحن أعلامهم لنقل القارئ نقلة نوعية تضمن له قراءة شمولية تحليلية للمادة الاجتماعية المتضمنة في العمل، فتوجه بصيرة القارئ صوب قضايا ووقائع جدية بلفت الانتباه إليها بدلاً من الانشغال بجمالية اللغة والأسلوب والصورة التي تبقي القارئ على مسافة بعيدة من الحقائق والوقائع الاجتماعية، حيث يشكل الخوض فيها تجربة قرائية ممتعة فيما لو أمكن لأديب نقل مشاركتها مع قرائه.

وللواقعية الاجتماعية أهداف وتوجهات لم تكن على درجة واحدة من الثبات؛ فكانت تتشعب وتتسع اطراداً مع تطور الأدب وفنونه من جهة، والمجتمع والواقع والحضارات من جهة موازية، والواقعية الاجتماعية بوصفها منهجاً علمياً أدبياً نقدياً تؤسس لتطبيق جملة من الأهداف والتطلعات والمرامي التي تؤمن بأن تحقيقها يكفل خلق انسجام فكري

واجتماعي بين الفرد والمجتمع، وبين الكاتب والمجتمع، وبين الكاتب والفرد من جهة، والواقع والمجتمع من جهة مقابلة، فالعملية أشبه بخلق تمازٍ بين ثلاثية الأدب والمجتمع والقارئ. ولعل من أهم أهداف الواقعية التوثيق والتأريخ، وتسجيل الأحداث الحياتية في الميادين كافةً تسجيلاً أميناً صادقاً، ونقل الواقع بصورته الحقيقية بلا تهذيب أو رتوش تجميلية تضليلية، فهي تقدّم رؤية إنسانية متكاملة عن المجتمع الذي ستكون شاهدة على تطوره (حمداوي، 2011، ص347)، وعلى أيديولوجيته الموجودة أو المقصودة (إيجلتون: بدون تاريخ، ص152). أما الواقعية الاشتراكية فقد جعلت هدفها بناء الإنسان ثقافياً وروحياً وفكرياً (فضل، 1980، ص84)، وبناء جسمه بناء قويا صحياً، وتحقيق السلام والديمقراطية والاشتراكية والتفاعلية التشاركية بين أطراف المجتمع، ونبذ الحدود الفاصلة بين الكاتب والحقيقة، وبالتالي نبذها- بالضرورة- بين المتلقي والمجتمع.

1.2. أهم سمات الواقعية الاجتماعية

للاواقعية الاجتماعية على مستويي التوجه والغرض المنهج الواقعي سمات وخصائص تجعل منها منهجاً علمياً لا يمكن للعلوم الأدبية والنقدية والاجتماعية والإنسانية... أن تتجاوزه لغيره وتستغني عنه فهو منهج وُلِدَ ليعيش، ويمكن لنا اختصار أهم خصائصه وأهدافه بالشكل الآتي:

1.2.1. العالمية

الواقعية تصف الحياة الطبيعية، حياة الناس كما يعيشون، بطبائعهم وصفاتهم وأخلاقهم، ولا تقتصر على حياة طبقة من دون غيرها، أو فئة محددة، فالواقعية في أصلها ثورة أدبية ضد التمايز الطبقي، والتعالي الاجتماعي (خضر، 1967، ص8)، فهي تصلح لنقد كل المجتمعات، مما جعلها تتجاوز الجغرافيا والتاريخ وتصبح مذهباً علمياً يجوز استخدامه في كل مكان وفي كل زمان

1.2.2. الاختيار

إن الشمولية تعني كلّ شيء، ولا يمكن للكاتب أن يكتب عن تفاصيل حياة الشخصية كلّها، أو حياة المجتمع أجمعها، بل يختار منها ما يراه لازماً لسير العمل الفني، أو ضرورياً لإيصال الفكرة التي يريدتها بلا نقص ولا إسراف، فالقصة تعبير عن الحياة بتفصيلاتها وجزئياتها، لكنها قائمة على الاختيارية الانتقائية (قطب، 2003، ص86).

1.2.3. الديمومة والحيوية

تستمد الواقعية مضمونها وأحداثها من الواقع، والواقع مستمر استمرار البشرية، فهي تصوّره وتنقده وتسعى إلى بنائه بناء أفضل، وهذا ما حدا بها إلى التخطيط للمستقبل ضمناً من دون تصريح، والمستقبل الذي تريده الواقعية أو تخطط له لن يكون مثالياً خالياً من عيوب جديدة وفق قانون التطور التاريخي. ستقوم الواقعية بنقدها، ففي كل عصر ولادة جديدة وأزمة جديدة، وعلى عاتق الأدب تقع مسؤولية النقد (ويليك، 1978، ص174). والأزمات الجديدة تفرض تصورات جديدة تحتاج إلى فهم متطور متجدد من قبل الأديب، فلكل مجتمع أطر زمانية مكانية تفرز مشاكل حياتية اجتماعية جديدة، يجب أن يواكبها الأديب بروح العصر؛ وهذا يفرض عليه تجديد أسلوب استقراء المشكلة تمهيداً لوضع

حلول جديدة منسجمة والمعطيات المستجدة، فلكل مشكلة حل مناسب... وعلى الأديب أن يفهم مجتمعه واحتياجاته فهما صحيحا، وأن ينسجم معه، وأن يحترم الإنسان، فيبتعد عما يضره، ويحرص على ما ينفعه.

1.2.4. الوضوح

فالواقعية تحول الواقع من حياة حقيقية قائمة في الواقع إلى نص مقروء، وهذا يحتاج إلى قدرة خارقة على الإبداع لتحويل الوجود الحقيقي إلى عالم تصوري، مع الإبقاء على خيط رفيع فاصل بينهما؛ إذ منطلق التصور هو الواقع، ويكون هذا العالم مبنيا على نظرة اجتماعية نفسية تعتمد على الملاحظة الدقيقة، وعلى الحقائق والوثائق القابلة للتحقيق، وتتم بالمشخصيات العادية (الدسوقي، 1954، ص167-168)؛ لأن الأدب مرتبط بثقافة الجمهور، فالجمهور المستنير يأخذ من تصوير الكاتب القصد المراد، وقد ترى العائمة ما لا يريد الكاتب، وقد يغيب عنها قصده (النساج، 1999، ص76).

1.2.5. الأسلوب

لا يعني الأسلوب هنا فصاحة الكاتب وبلاغته، بل يعني الأسلوب (الطريقة) الذي يعرض به الصورة أو الفكرة، إذ قد يصور الكاتب صورة قبيحة غير أخلاقية تصورا (واقعيًا) بطريقة ترغب فيها، ويستطيع أن يصورها تصورا (واقعيًا) بطريقة تنفر منها وتبين عورتها (أنيس، العالم، 1988، ص36)، والتصوير الفني الملائم للإنسان الكامل مسألة جمالية مركزية في الواقعية (لوكاتش، 1985، ص12)، بل مسألة أخلاقية إنسانية أدبية. فالأسلوب عملية تستلزم حيطة وحذر الكاتب في كيفية تطويع تقانات الكتابة والسرد والنظم الشعري... بطريقة تفاعلية توليدية تراعي الحس الذوقي العام، كما تراعي العرف السائد والصوابية المطلقة والاتفاق العام المجتمعي على ثوابت ومسلمات لا مصلحة للأسلوب أن يموهها أو يغير فيها.

1.2.6. الالتزام

وهو وقوف الكاتب بجانب قضية من القضايا الاجتماعية التي يتأثر بها وقوفًا ذاتيًا اختياريًا حرًا لا إلزام فيه، وهو من سمات الكاتب الهادف الذي يقف مع القضايا التي تستحق عنايته بكل طاقته مستعينًا بتجربته ومعتمدا على الإحساس بالمسؤولية تجاه تلك القضية (سارتر: بدون تاريخ، ص3 وما بعدها)، والالتزام الموضوعي إزاء قضية ما لا ينفي الحرية الشخصية للأديب إذ تضمن معايير الأدب وقوانينه مساحة للحرية وهامشاً مريحاً لدخول الذات الكاتبة في المنتج الأدبي، لكنه في الوقت ذاته لا يوافق على أدب ما يعرف بأدب البرج العاجي، وتدعو نحن بالطبقي الانفصالي.

1.2.7. الموضوعية

لم تكن الموضوعية بمعزل عن الالتزام في الواقعية، بل هما متلازمان تلازم الواقعية والواقع، والموضوعية تعني انتصار الكاتب للواقع متخليًا عن أهوائه وميوله ليحقق الجانب الأخلاقي للواقعية الحقّة (لوكاتش، 1985، ص19)، فالموضوعية جوهر الواقعية وشفيرتها السرية، والحديث عنها لا يهتم بوجودها بقدر اهتمامه بقدرة الكاتب على الالتزام، وحول منحه رخصة تجوّز له بتّ لمحات ذاتية في النص الواقعي.

1.3. التعريف بمحمد صابر عبيد

وُلد الأديب والناقد محمد صابر عبيد سنة 1955 في ريف العراق، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة تسكن قرية اسمها (زقار) تقع في الريف العراقي شمال قضاء الموصل على الحدود السورية التركية، تفتّح وعيه على الكتابة مبكراً رغم صعوبة الظروف البيئية والحياتية والاجتماعية التي كانت تلفّ مكان ولادته ونشأته. نمت ذائقته الأدبية منذ نعومة أظفاره، وقد استطاع صقلها واحترافها بالتحافه بجامعة الموصل كلية التربية قسم اللغة العربية، وسرعان ما أُطلِّب بصفته الأكاديمية (باحث) في المرحلة الدراسية الثالثة حين نشر باكورة نتاجاته الأدبية؛ إذ قدّم بحثاً موسوماً بعنوان (الليل في شعر البياتي)، نُشر في مجلة الجامعة بعد أن فاز بالجائزة الأولى. وأصدر أول ديوان شعري عام 1980، وحمل عنوان (التفاحة البنفسجية) (كافي، تشكار، 2022، 16-17).

عُيّن مدرساً للغة العربية في ثانوية زمار للبنين فور تخرجه في الجامعة عام 1979. يُعدّ عبيد من أعلام القصيدة العربية شعراً ونقداً، وهو من أعلام شعراء الثمانينيات، ويمتاز شعره بطاقات إيقاعية مناسبة تمنح نصّه إيقاعاً دلاليّاً يفتح باب السيميائية على درجة عالية من التميّز. تابع عبيد مشوار تحصيله العلمي والأكاديمي، فنال درجة الدكتوراه في الأدب العربي الحديث والنقد عام 1991 في جامعة الموصل، ثمّ حصل على درجة الأستاذية عام 2000. عمل بعدها أستاذاً للنقد الدبي الحديث، وأستاذ النظرية والمناهج النقدية الحديثة والنقد التطبيقي في الدراسات العليا في جامعتي تكريت والموصل في العراق. وإبان سيطرة ما يعرف بتنظيم (داعش) على موصل العراق، هاجر عبيد إلى تركيا، وعمل أستاذاً محاضراً لطلاب الدراسات العليا في جامعة يوزونجو بيل في مدينة وان الواقعة في شرق البلاد، بعد أن عاصر نكسة الاحتلال الداعشي للموصل، وشهد مآسي ونوابس أسرّ بها إلى ذاته الأدبية، فترجّمت أدبيّاً في نتاجه الشعري والروائي (خليل مزيد، 2016، ص11).

لعبيد عديد من النتاجات الأدبية والمؤلفات النقدية والدراسات الأكاديمية في الشعر والرواية والنقد، وهو يجمع بين الأسلوب المشريقي المتمثل بنقادنا العرب المشاركة، والأسلوب المغاربي المتمثل بنقادنا العرب المغاربة؛ فالأول يميل إلى السهولة في العرض والمقاربة، والثاني مائل إلى التعقيد في العرض من خلال إرهاب النص بالمصطلحات المعربة، والإيغال بعيداً في النحت للمفردات والكلمات العربية، يداني التجديد في اللغة والتحديث، وهذا التوسط في العرض بهذا الأسلوب المتميز هو الذي منحه جمهوراً عريضاً من القراء والمعجبين بكتاباته، كما له جمهور واسع من المشتغلين في حقول الأدب والنقد؛ إذ يتخذون من نتاجاته مرجعية أولى لا يمكن أن تُتجاوز إلى غيرها.

1.4. المضمون الفني لرواية خطأ مقصود

يعالج الكاتب في هذا الفضاء التخيلي/الواقعي قصة عائلة الساعاتي (عبد الرزاق عيد) وأولاده الثلاثة (عماد وسلام وسمير) وأقهم (سميحة)، والذين يسكنون في منطقة الشيخ حمصي التابعة لناحية زقار في قضاء الموصل في العراق، مسقط رأس الكاتب. امتنهن الأب مهنة تصليح الساعات حتى احترفها، وذاع صيته فيها كمتصلح وتاجر إلى درجة أنّه أصبح معلماً من معالم منطقة سوق السراي حيث دُكأه. يُعتَقَل الأب من جماعات داعش بعد دخولها الموصل وتقطع أخباره، يُسَمَع بعد ذلك بأنه أُعِدِم. أمّا الابن (عماد) فكان يعمل في فرنٍ في سوق السراي الذي عشقه مذ كان صغيراً، يصطحبه والده معه إلى هذا السوق ليعلمه مهنته، لكنّه اختار أن يجد ذاته في تأسيس معمل لإنتاج الخبز والحلويات.

أما (سمر) فهي البنت الوحيدة للعائلة، كانت تدرس في كلية الصيدلة، فتاة طموحة لها نصيب موفور من الذكاء والأنوثة، ولكنها غدت ضحية من ضحايا داعش الذين استباحوها وحولوها إلى سبيّة رخيصة لأمر من أمرائهم.

أما الأمّ (سميحة) فقد كان لها حضور متواضع؛ رافئة من الكاتبة بما لكيلا تعيش مصابات تفكك العائلة بعد احتلال داعش للمنطقة وإعدام زوجها (عبد الرزاق) على يد داعش، وهجرة فلذة كبدها الأوسط (سلام) إلى أوروبا، فلم يَحتمل قلب هذه الأمّ المفجوعة حجم المآسي والآلام التي توالى عليها؛ فماتت جزاء عدم تحمّلها جرعات زائدة من الوجع والقهر والكآبة.

(سلام) الابن الأوسط، والذي يمثّل الحبكة الروائية، كان ذا نزعة تمردية على ذاته ومجتمعه وعلى أسياد القرار في بلده؛ لذلك هاجر إلى ألمانيا بُعيد هجوم داعش على المنطقة، تاركًا دراسته في كلية الزراعة، وهناك تزوج بامرأة مطلقة مزدوجة الجنسية؛ تحمل الجنسية الألمانية إلى جانب جنسيتها الأصلية اللبنانية، وارتبط بها لتساعده في تأمين أسباب الاندماج والاستقرار والتألم مع مجتمعه الجديد، وعلى الرغم من انشغاله في ترتيب أوراقه الجديدة في بلاد اللجوء، فقد كانت روحه تخاطب عائلته عبر رسائل بريدية مكتوبة باليد، أرسلها إلى عائلته بشكل فردي كلّ باسمه وصفته، وقد شكّلت هذه الرسائل منعطفًا سرديًا في نهاية الرواية عندما وصلت إلى يد (فوزية الأمين) الموظفة في قسم بريد بغداد، والتي سمحت لنفسها بالتعدي على عذرية الرسائل وقراءتها بداعي الفضول؛ بعد أن جذبها خطّ (سلام) على الغلاف الخارجي الرسائل، كما استهوها فضول معرفة سبب إرساله أربع رسائل منفصلة لأفراد عائلته!. رأت (فوزية الأمين) في هذه الرسائل مادة فيّئة سردية تستأهل أن تضمّن في المادة السردية للرواية التي يعمل زوجها (مصطفى الفيل) على كتابتها، والذي سارع - بدوره - إلى توظيف رسائل (سلام) في روايته بشكل صريح وواضح، متخذًا من قصص هذه العائلة مادة درامية تشويقية لروايته.

ولكن سرعان ما يلازم (فوزية) الإحساس بالذنب؛ فتطلب من زوجها تجريد روايته من كلّ ما يمتّ بصلّة إلى رسائل (سلام)؛ علّما تكفّر عن شيء من ذنبها وذنّب خرقها مهنية وظيفتها الإدارية القائمة على أساس من السريّة والأمانة والتكتم، ومع رفض زوجها طلبها تتأزم علاقتهما إلى درجة استحالة بعدها اجتماعهما تحت سقف بيت الزوجية، ليُصبح موضوع نشر الرواية - بعد ذلك - بتحويلها الجديد تحدّيًا جديدًا لهذين الزوجين، إذ هدّدت الزوجة (فوزية الأمين) زوجها (مصطفى الفيل) بأن مبادرة نشر الرواية هي إيعاز ضمني ينزل منزلة ورقة طلاق تنهي علاقتهما. تنتهي الرواية بنشر (مصطفى الفيل) الرواية وقد غيّر عنوانها من (خطأ في ترتيب المكعبات إلى عنوان جديد هو (خطأ غير مقصود)، مع الاحتفاظ بأغلب التفاصيل المنزوعة من رسائل (سلام)؛ مما جعل (فوزية) تحاول - وعلى وجه السرعة - إنهاء حياتها بتناول دواء منوم بجرعات عالية؛ إقدامًا منها على الانتحار غير المباشر.

يكون سلام خلال هذه الأحداث قد رجع إلى العراق، بعد أن غادرت زوجته إلى لبنان دون رجعة، والتقى بمن بقي من أسرته. إذًا، هذه الرواية سرد حكائي شائق، هو مزيج من السيرداتية الحذرة التي تلجأ إلى الاحتراز عبر تقانة التخيل، والتاريخ الصادق لأحداث لا تخرج عن نطاق مصداقية الزمكانية، والتوثيق السوسولوجي والإيديولوجي لوقائع شهدتها جغرافية العراق في الموصل، وعلى مستوى الزمان فقد حدّد بصيف حزيناتي من سنة 2014، والحدث الروائي الدرامي الفارق هو احتلال تنظيم داعش للمنطقة (ينظر: كايفي، تشكار، 2021، ص 108-110).

2. المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية

اعتمد عبید كثيراً في روايته على شخصيتي (سلام)؛ بؤرة الحدث المركزي للرواية، وأخته (سمير)؛ إذ رسم لهاتين الشخصيتين نمطاً إيديولوجياً مدرسوّاً منطلقه تغيرات بيئة الواقع المحيط قبل دخول تنظيم داعش وبعده، استطاع أن ينفذ منه إلى الوضع العام للوطن العراق من مدخل الموصل. فشخصية (سلام) كشفت واقعاً متمثلاً في وضع ما قبل أزمة دخول داعش إلى المنطقة، وذلك عبر منح عبید (سلام) صكّ التوصيف الجريء للواقع المزري المعيش، فراحت هذه الشخصية- بإيعاز توجيهي من الكاتب- تشجّح بنية المجتمع العراقي الذي ابتلي بالفساد، والرشوة، والرشى، والمحسوبيات، وانعدام العدالة الفردية والاجتماعية، والافتقار إلى مقومات الحياة الكريمة والعيش الحرّ الكريم؛ مما اضطره إلى اتخاذ قرار ترك الوطن واللجوء إلى بلد أوروبي يبحث فيه عن الأنا المفقودة في الوطن العراق، لتبرز جدلية المكان واللامكان (الوطن والا وطن) متصدرة المشهد العام للحدث الروائي. يقول (سلام) في حديثه عن نفسه:

"عمري وبعد أيام قليلة يتجاوز العشرين وما زلتُ ضائعاً بين دراسة مرغم عليها في كلية الزراعة لا يمكن أن تحقق واحداً بالمتة من طموحاتي، ومكتب التصميم الذي يدّر عليّ مبلغاً لا يكاد يكفي حاجياتي مع أنني مصمم جيد بشهادة الكثيرين ممن يعرفون فن التصميم، وقد شاركت في كثير من المسابقات التي تعلن عنها المؤسسات الحكومية والشركات الكبرى لعمل تصاميم، ولم أفر ولا مرة في أيّ منها مع أنّ تصاميمي حين أقرنّها بالتصاميم الفائزة لا أشكّ لحظة واحدة في أنّها الأجل والأرقى. ثمّة خطأ شبه مقصود في مكان ما من الأشياء لا تثير فيّ سوى رغبة الهجرة وترك هذا المكان المسجون بسلسلة لا متناهية من الأخطاء..." (عبيد، 2021، 216-217).

ويقول في موضع آخر محاولاً صديقه الذي يحاول رده عن قرار الهجرة المتخذ:

"... طيب، ولماذا لا تتحقّق أحلامك هنا يا أخي، ألم يتمكّن غيرك أيضاً من بناء أنفسهم في وطنهم من دون المغامرة بالحياة والمستقبل والذاكرة؟

- لا، الوطن محدود ولا يسمح إلّا في حدود ضيقة لأصحاب المواهب مثلي أن يقفروا قفزات كبرى تختصر الزمن نحو الأهداف العظيمة، الوطن يكيل بمكيالين، وينظر إليهم بعينين مختلفتين متباينتين.

- الحكّام والمسؤولون هم من يفعلون ذلك لأنّ الوطن قيمة اعتبارية نصنعها أنا وأنت، فلا يصحّ وصم الوطن بالنفاق.

- الحكّام والمسؤولون عندنا هم الوطن، يشترون ويبيعون فيه كما يشاؤون كأنّه ملك أجدادهم ونحن خرجنا من شقّ الحائط، المال والشهرة خلف الحدود يا صديقي" (عبيد، 2021، ص 211-212-213).

لقد استطاع (سلام)-وكالة عن الكاتب عبید- أن يأتي على تلخيص فوضى وطن العراق/الموصل بنسق خطابي سردي مسترسل ومتسق في بنيتة السردية والحوارية- مثلما ورد في الاقتباسين السابقين-، إذ أطلع عبید قارئه على دقائق وحيثيات وتفصيل جزئية ترتبط بمشهد عام للواقع العراقي، عنوانه وطن بلا مواطنة؛ فسرديات هذين الاقتباسين أحاطت بالصورة العامة والجزئية- في آن- للوطن المتصدعة بنيته الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وشخصية (سلام) هنا معادل موضوعي بديل لنماذج من هم أتراب(سلام)، ممّن تقطعت به سبل التأقلم مع وطنٍ باع أسياده وأصحاب

القرار فيه مقابل الانتفاع الشخصي والمصالح الذاتية التي آثرها على حرمة العراق وسيادته وقوامته بالعدل والمساواة على أبنائه. في المفهوم النقدي للتجربة الأدبية الإبداعية، وعادة ما يهتم الأديب باستيعاب تجاربه وخبراته الفنية المهموم الاجتماعية، وتضمينها الوقائع المعيشة بعد توفير الأجناس والأنساق الأدبية اللازمة، فالأديب هو مكون فاعل ومؤثر ضمن المجتمع، يؤثر ويتأثر به، ويتفاعل الاثنان في عملية التعاطي مع هموم الحياة الفردية والجماعية (كافي، تشكار، 2021، ص86-88).

ومن جهة مقابلة نجد أنّ الكاتب في روايته قد تطرّق عبر نموذج العائلة، عائلة (عبد الرزاق عيد) وأولاده، إلى نماذج أخرى موازية ومشابهة لهذه العائلة، والخط البياني السردى للتحديات والصعوبات التي تواجه هذه العائلات يكاد يكون واحداً على مستوى الأسباب والنتائج؛ أي نموذج عائلة (عبد الرزاق عيد) يُعدّ فردياً، ولكنه قابل للتعميم والقياس على النسيج الاجتماعي لمجتمع الموصل. وقد عرض عبید التجربة الفردية لهذه العائلة عبر استقراء مجموعة واسعة من التجارب الفردية والأحداث الاجتماعية التي واجهت أفراد هذه العائلة بغية الوقوف على قراءة صادقة ومعكوسة للواقع، تمهيداً لإعمال اللغة النقدية فيها من خلال رصد محبوبات صور الفساد، والتسيّب، وغياب الشرائع والقوانين، وسيادة الظلم واللاعدل على حساب المساواة والعدالة. فعبید لم يعرض تجربة (سلام) أو أمثاله - ممّا يمكن أن يُلقى في بيئة الرواية الزمانية- بقصد التحليل فقط، بل تعرّض إليها محلّلاً وناقداً، لأنّ "النقد أوسع مجالاً من التحليل، والنقد يتجاوز التحليل إلى الحكم على الآثار الأدبي". (المخص، 2004، ص135).

لذلك يمكن القول إن النص الخطابي السردى، وهو يعرض صور الوطن في هذه الرواية ضمن ثنائيتي الواقع/الخيال والخيال/الواقع، جاء على درجة عالية مدروسة من التمحيص والتحليل والنقد، والنص الروائي -الذي يعد "من أكثر الأشكال الأدبية تداولاً وانتشاراً وتعبيراً عن البيئة العربية وأحداثها التاريخية والاجتماعية والواقعية والسياسية" (حاج محمد، 2020، ص264)- يمنح صاحبه مساحات أكثر حرية واتساعاً للحديث عن المشهد العام أولاً، والتفصيلات الجزئية المتعلقة بالعنوان الرئيس العريض لهذا المشهد ثانياً، وهنا يتجلى دور الأديب في تقسيم المتن السردى إلى مجموعة أحداث سردية تبقى تدور في محور البؤرة السردية للحدث/ المشهد المركزي، والمشهد المركزي هو صور الوطن، وأحداث السردية الجزئية تتفكك وتفترق فيما بينها لاستنطاق أكثر صور الواقع خفية وضموراً، ولتجميع جزئيات الصورة العامة للوطن والمجتمع والأفراد، ليُصار بعد ذلك إلى إعادة تضامن هذه الصور الجزئية واتحادها في قالب سردى متكامل يفصح عن ترسيم جديد للصورة العامة الكلّية للوطن كما هي في الواقع .

بالانتقال إلى شخصية (سمر) الابنة الوحيدة للعائلة، يؤول الحدث العام لصورة الوطن إلى مشهدية مركزية جديدة؛ تتمثل في المستجدات التي آلت إليها أحوال الوطن/العراق بعيد الغزو الداعشي من بوابة الموصل، فتسير بوصلة السرد الروائي صوب رسم منعكسات هذا الغزو على المستويات الدينية، والاجتماعية، والإيديولوجية، والتي تجلّت في سيورة حدثية سردية كشفت صيرورة الواقع الجديد المفروض في ضوء وجود هذا الدخيل المقتحم عموميات الحياة الفردية والجماعية للموصل وخصوصياتها في الوقت نفسه. حاول عبید عبر شخصية(سمر) تتبّع الصورى الجديدة للوطن وهو تحت وصاية الحكم الديني المتطرف لهذه الجماعة التي جاءت بشعارات إعادة هيكله البناء الديني والفكري والاجتماعي للحياة والأفراد .

ولم يكن حال العراق/ الموصل بأفضل فُيبل دخول هذا التنظيم- كما رأينا في حديث(سلام)، الأمر الذي يندر بحدوث انهزام كَلْبِي لمفاصل المؤسسة الدينية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد. والمهمة الموكلة إلى (سمر) بالنيابة عن الكاتب عبید تتمحور في تقديم صورة الواقع المستجد المرفوض، وما بين رفضه هذا الواقع وتقبله سرديات طويلة تفصح عن استحكام عقدة الحبل المعقود على رقاب أهل الموصل من قِبَل قيادات داعش وأفرادها. (سمر)، تلك الشابة الجامعية الحاملة والطموحة أضحت بين ليلة وضحاها سبيبة من سبايا الفكر المتطرف الشاذ للتنظيم، ولسوء الحظ اختيرت لتتقدم إلى أمير من أمراء داعش يُكْتَبَى بِ(أبي طلحة الصيني)، و(سمر) كشخصية روائية وُطِّقت سرديًا من طرف عبید لتفعيل عملية النمذجة المعول عليها تعويم الصورة العامة للوطن المأزوم، كما راهن عليها الكاتب لأجل عرض حالة المرأة العراقية/الموصلية الحرّة التي فقدت أنوثتها وشرفها وحرّيتها وكيونتها واسمها، فاخترت حضورها المجتمعي بكلمة سبيبة لا أكثر. تقول (سمر) مباحكة خطابية مع أناها الأثنوي المنصدم بالجوّ العام السائد في الموصل المفجوعة بالغزو الداعشي:

"صحيح أنّ هناك مئة مليون مسلم في الصين كما قرأت ذات مرّة في صحيفة أو مجلة، وهم لا يشكلون إلا نسبة ضئيلة للغاية من شعب يقترب من ملياري إنسان كأنهم جيوش من النمل أو الدود، لكن أن يأتي أحدهم عامدًا متعمدًا من هناك البعيد البعيد إلى هنا ليعيد أمجادًا مزيفة للخلافة فهو أمر مضحك حقًا ومثير للشفقة، والأدهى من ذلك والأمرّ يصبح أميرًا ومُهاجًا وسيّدًا مُطاعًا، يخدمه أبناء الموصل من المعزّز بهم والمخدوعون والسفلة وناقصي الأخلاق والضمير والوفاء، فنلك حزورة ملتوية يستحيل حلّها، أيّ معادلة حقيرة وتافهة هذه التي علينا أن نتفتح بها ونصدقها ونمشي تحت لوائها؟ وأيُّ إسلام جديد يستعجل الذبح قبل التوبة، والتدمير قبل الإعمار، والموت قبل الحياة." (عبید، 2021، ص127)

لم تختلف صورة الوطن السلبية قبل دخول داعش الموصل وبعد دخوله ذلك الاختلاف الكبير، فمظاهر الفساد، والتسيّب، وانعدام روح المواطنة والانتماء، واللاحرية، واللامساواة، واللاتكافؤ، وانعدام الأمان الحياتي وغيرها من المظاهر، بقيت طافية في الصورة العامة للوطن، وزيد عليها حلول مظاهر القمع، والترهيب، والاعتصاب، والحيانة، والتقتين في درجات الحريات الممنوحة على المستوى الفردي والجماعي. وعبید إذ يسرد على لسان (سمر) تفاقم معضلة غياب الوعي الوطني، وحضور المصلحة الفردية وتحييد المصلحة الجماعية العليا، فمن كان مخلصًا لمصالحه الشخصية بقي كما هو بحضور داعش، بل وجد في تملك داعش زمام إدارة البلاد فرصة للاندماج معهم، والانخراط في صفوفهم ليزيد من مكاسبه، راميًا وراء ظهره ما تبقي من بقايا الوطن .

ولكنّ السؤال الذي أرتق(سمر) واستهلك منطقتها وذاكرتها وثقافتها التاريخية والجغرافية هو: ما الذي جلب أهل الصين ليصلوا العراق فيحكموه دون أبنائه وسط انهزامية الدور الوطني المنوط بقيادات البلد وأجهزته العسكرية والأمنية والسياسية؟ ولعلّ هذا السؤال كان بيت القصيد السردية الذي راهن عليه عبید لكي يرسم أدق صورة روائية لمشهد مُحبط صار واقعًا بعد أن كان مرفوضًا ضمن حدود الجغرافية الوطنية والتاريخ القديم. وجواب هذا السؤال يكشف عن تردّي مفاصل البنية العامة للبلاد، فلولا أن نخر الفساد، والظلم، والمحسوبيات، ولولا وأد روح المواطنة، والانتماء، والشرف، والنخوة، والعروبة لدى أبناء العراق عامة والموصل خاصة، لَمَا وصلت الأوضاع إلى هذا الواقع المعيب بحق تاريخ بلاد الرافدين وأحفاد حضارات سومر وأكاد وبابل وآشور.

يقول الناقد محمد عزام في كتابه (فضاء النص الروائي) عن النصّ الأدبي بأنه عالم دلالات وبنيات تُنتج من خلال ذات النص، كما تتجلى من خلال الكاتب والقارئ. فالكاتب ينتج نصه ضمن بنيات نصية أُخَر كبرى تُعرف بالسوسيو-نصية، كما أنه- أي القارئ- يتلقى النص ضمن بنيات كبرى يُطلق عليها البنيات السوسولوجية. وبذلك يجعل النص منفطحاً على دلالات أعمق وأكبر، حين يُستنبط من البنيات، ويجوّل القراءة إلى نوع من التأويل. وعزج عزام على قضية سبق الرؤية الشخصية للرواي قبل التجلي السردى الكتابي لها في للرواية؛ ففي الخطاب الروائي إذا كان الراوي هو الشخص الذي يروي الرواية، فإن الرؤية هي الطريقة التي اعتبر بها الراوي الأحداث عند تقديمها، وبتعلق هذين المصطلحين يمكن القول إنه لا توجد رؤية دون راوٍ، ولا راوٍ دون رؤية، ويرى في الرؤية المتعددة الحظ الأوفر في الخطاب الروائي العربي الحديث. فالرؤية المتعددة تتمثل في الروايات التي تصور الصراع الفكري والحياتي، والنص الروائي مهما كان أحادي الرؤية، فإنّ رؤى أُخَر لا بدّ أن تتسلّل إليه من خلال الحوارات المتبادلة بين الشخصيات المختلفة في رؤاها وأفكارها، أو من خلال الرؤية الفكرية للمؤلف، والتي قد تتعارض مع رؤى بعض شخصياته (ينظر: 1996، ص77-11).

لذلك يمكن القول إنّ عبيد كان ذا رؤى نظيرية عميقة استمدّها بصفته الوطنية(مواطن) عراقي قبل أن يدخلها حرمه الأدبي الروائي، فلم يتخلّ- بحال من الأحوال- عن تقديم رؤيته الواقعية لوطنه المثكول بأبنائه كفرد عراقي وكأديب، وكلا التوصيفين مسؤول من وطنه ومجتمعه وأبناء بلده، وهذا التعلق بين هذين التوصيفين أكسب نصه الروائي مصداقية عالية سحبت من كونه عملاً أدبياً سردياً إلى جادة التاريخ والتوثيق والنقل الحقائق الأيمن لتشعبات مجريات كثيفة، ووقائع مصيرية، وتصارعات حياتية وفكرية واجتماعية بالغة التعقيد والتقاطع شهدها وطنه العراق/الموصل، وقد جاءت حمولته الفكرية بهذه المتعاطفات جميعها، فرتبتّها وصاغتها بشكل روائي فني وفق رؤى وقراءات متمنّة خاصة بالأديب عبيد، لتلقى بعد ذلك في المتن الروائي، ليعاد تشكيلها بنائياً على المستويات اللغوية والدلالية والإيحائية والتصويرية. ولا يُكتب لهذه العملية الأدبية الإبداعية المعقدة النجاح ما لم يُشرك القارئ في عملية القراءة التأويلية للمحكيات التي تناول صور الوطن المهزوم أمام نفسه وأبنائه وخصومه وأعدائه؛ فتتسع دائرة البُعد الفهمي للنص السردى، ويُضاف إليها دلالات أكثر عمقاً وشمولية من خلال عملية التلقي التي يعوّل عليها منتج النص لكي يستميل شغف المتلقي ويجفّز حسّه القرائي في عملية التركيب التصوري والدلالي والمفهومي للحدث الروائي.

خاتمة

قدّم هذا البحث دراسة نظرية تطبيقية لمصطلح الواقعية الاجتماعية في الأدب، وآلية توظيفه فنياً في النص الروائي عبر تتبع إحدائيات الواقعية في رواية "خطأ مقصود" لمحمد صابر عبيد، ورأينا أن الكاتب قد استند إلى مفهوم الواقعية بشكل كبير ومباشر في حديثه عن وقائع وطنه العراق، ووظّف الأبعاد النظرية للواقعية في خطابه الروائي بشكل في استطاع من خلاله كشف الوقائع والحقائق، وملازمة هموم بلده، واستنطاق المخبوءات، والإشارة إلى مواضع الخطأ والانحلال واللامنطقية والظلم والفساد... التي كانت العنوان الرئيس للمشهد العام المخيم على واقع العراق قبل ابتلائه بدخول ما يعرف بتنظيم داعش إليه وبعد دخوله. وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج نذكر أهمها:

أ- الأديب هو من يجسّر العلاقات بين الأدب والواقع، وهو معني بتحويل فكره ووعيه الإنساني والأدبي إلى نص أدبي ملتزم يسهم في عملية توثيق الوقائع والقضايا التي تحدث في محيطه.

ب- منحت الرؤى النظرية لمفهوم الواقعية الاجتماعية الكاتب مساحة واسعة لمزج الخيال الفضائي للرواية بالمحكيات المنبثقة من وقائع وحقائق حاصلة، استطاع الكاتب أن يمرر من خلالها مرحلة حساسة ومهمة من تاريخ العراق في العقد الأخير من القرن الواحد والعشرين.

ج- نهض محمد صابر عبيد ملاح مفهوم الواقعية الاجتماعية ليقدّم صور واقعية ممزوجة بالخيال في مواضع معينة من روايته- كما رأينا-، بمعنى واقعيته انطلقت من صلب الواقع ومن رحم المجتمع بدون تزيف أو تمويه، أي كان واقعيته معتمدة على الواقع الصرف الحقيقي والذي صاغه روائياً بشكل فني حذر.

د- تحضر النزعة الواقعية التجريدية في الخطاب الروائي في معرض الحديث عن صورة الوطن بتجلياتها وتمثلاتها الفردية والجماعية، في حين تنماهى الواقعية مع مخيال الشاعر في الخطاب الشعري.

هـ- يستطيع المتن الروائي أن يقف على جزئيات صور الأوطان المأزومة عبر عناصر الشخصيات، والحوار، وحضور الزمكانية في عملية خلق حقائق الصورة العامة الملموسة والمعيشة بدون رتوش أو تجميل أو تميع. بينما المتن الشعري يعوّل على خيالية الصور البلاغية والبيانية والبديعية وفنيتها في نقل الوقائع والمعطيات.

المصادر والمراجع

- أنيس، عبدالعظيم، و العالم، محمود، في الثقافة المصرية. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط3، بدون تاريخ.
- إنجلتون، تيري، النقد والأيدولوجية. ترجمة عن الإنجليزية بإشراف: فخري صالح، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون تاريخ.
- بدوي، أحمد، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، بدون تاريخ.
- بوشعير، الرشيد، الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوروبية. دمشق: الأهالي للطباعة، ط1، 1996م.
- التكريتي، جميل نصيف، المناهب الأدبية. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1990م.
- حاج محمد، ماجد حسن، القيم الدينية في الرواية العربية المعاصرة وأثرها في تكوين الشخصيات 1990-2015 دراسة تحليلية في نماذج روائية مختارة، تركيا: دار الإلهيات، ط2، 2024.
- حاج محمد، ماجد، أثر اللجوء في الأدب العربي المعاصر المسأسة السورية أمودجاً، تركيا: مجلة شرناق، مج 11، ع 24، 2020، (260-280).
- حمداوي، جميل، مستجدات النقد الروائي. منشورات موقع شبكة الألوكة، ط1، 2011م.
- خضر، عباس، الواقعية في الأدب. بغداد: دار الجمهورية، 1967م.
- خليل مزيد، زينب، البنات الدالة في شعر محمد صابر عبيد. عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، 2016.
- الدسوقي، عمر، المسرحية نشأتها وتاريخها وأصولها. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1954م.
- سارتر، جان بول، ما الأدب. ترجمة عن الفرنسية بإشراف وتقديم: محمد غنيمي هلال، القاهرة: نخضة مصر، بدون تاريخ.
- ساعي، أحمد، الواقعية الإسلامية في النقد والأدب. جدة: دار المنارة، ط1، 1985م.
- عبيد، محمد صابر، خطأ مقصود. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2021.
- عزام، محمد، فضاء النص الروائي: مقارنة بنوية تكوينية في أدب نبيل سليمان. اللاذقية/سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1996.
- العشماوي، محمد زكي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1994م.
- الخطوي، مسعود بن عيد، الشعر والمجتمع في المملكة العربية السعودية. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2، 2013م.
- الخطوي، مسعود بن عيد، الفكر والشكل في الشعر السعودي المعاصر. إربد/الأردن: عالم الكتب الحديث، 2013م.
- علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1985م.
- فضل، صلاح، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1980م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيظ. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م.
- قطب، سيد، النقد الأدبي أصوله ومناهجه. القاهرة: دار الشروق، ط8، 2003م.
- كافي، مراد - تشكار، محمد شيرين، شعرية النسخ الروائي اشتباك اللغة والصنعة دراسة سوسيو ثقافية نقدية في رواية "خطأ مقصود" لـ"محمد صابر عبيد"، العراق: دار ماشكي، ط1، 2021.
- كافي، مراد - تشكار، محمد شيرين، فاعلية تشكيل الخطاب بين الشعر والرواية "محمد صابر عبيد أمودجاً"، دار ماشكي، ط1، 2022.
- لوكتاش، جورج، دراسات في الواقعية. ترجمة عن الألمانية بإشراف: نايف بلوز، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط3، 1985م.
- الحص، عبد الجواد، تحليل النص الأدبي بين النظرية والتطبيق. حقوق النشر والطبع محفوظة للمؤلف، 2004.
- مندور، محمد، الأدب ومناهجه. القاهرة: نخضة مصر، بدون تاريخ.
- النساج، سيد حامد، في الرومانسية والواقعية. القاهرة: مكتبة غريب، بدون تاريخ.
- الهلالي، أحمد بن عيسى، "النور والظلام في الشعر السعودي-دراسة نقدية" (رسالة دكتوراه غير منشورة). المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، كلية اللغة العربية قسم الأدب والبلاغة، 2015م.
- ويليك، رينيه، مفاهيم نقدية. ترجمة عن الإنجليزية: محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م.

Kaynakça | References

- Allouch, Said, *Çağdaş Edebi Terimler Sözlüğü*. Beyrut: Lübnan Kitap Evi, 1985.
- Anis, Abdülazim-Al-Alim, Mahmud, *Fi's-sekafeti'l-Misriyye*. Kahire: Yeni Kültür Yayınevi, 3. Basım, ts.
- Ashmawi, Muhammed Zeki, *Dirasat fi'n-Nakdi'l-Edebi'l-Muasir*. Kahire: Şuruk Yayınevi, 1994.
- Atwi, Mesud bin Eid, *Eş-Şi'r ve'l-Mücteme' fi'l-Mülkiyyeti'l-Arabiyyeti's-Suudiyye*. Riyad: Kral Fahd Ulusal Kütüphanesi, 2. Basım, 2013.
- Atwi, Mesud bin Eid, *El-Fikr ve Şekil fi Şi'r'i'l-Suudiyi'l-Muasir*. İrbid/Ürdün: Modern Kitaplar Dünyası, 2013.
- Azzam, Muhammed, *Fedau'n-Nassi'l-Rivai*. Lazkiye/Suriye: Diyalog Yayınevi, 1996.
- Badawi, Ahmed, *Mu'cemu Mustalahati'l-Ulumi'l-İctimaiyye*. Beyrut: Lübnan Kitaplığı, ts.
- Bouchaïr, Rachid, *El-Vâkiyye ve Teyyârâtihâ fi'l-Adabi'l-Serdiyeyi'l-Avrubiyye*. Şam: Ahaliler Matbaası, 1996.
- Dessouki, Ömer, *Masrahıyye: Neşetuha ve Târihuha ve Usûluha*. Kahire: Anglo-Mısır Kitaplığı, 1954.
- Eagleton, Terry, *En-Nakd ve'l-İdololojiyye*. çev: Fakhri Saleh. Beyrut: Arap Çalışmaları ve Yayınları, ts.
- Fadl, Salah, *Menhecû'l-Vâkiyye fi'l-İbdâi'l-Edebiyyi*. Kahire: Maarif Yayınevi, 2. Basım, 1980.
- Fairuzabadi, Muhammed bin Yakub, *El-Kamus El-Muhit*. Beyrut: Risale Vakfı, 8. Basım, 2005.
- Haj Mohammad, Majid Hasan, *Çağdaş Arap Romanında Dini Değerler ve Karakter Oluşumuna Etkisi (1990-2015): Seçilen Romanlarda Analitik Çalışma*, Türkiye: İlahi Araştırmalar Yayınevi, 2. Basım, 2024.
- Haj Mohammad, Majed, Suriye Trajedisi Örneğinde Çağdaş Arap Edebiyatında Göç ve İltica. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 11, Sayı 24, 2020, (s. 260-280).
- Halil Mazid, Zeyneb, *Muhammed Sabir Ubeyd'in Şiirlerinde Anlam Yapıları*. Amman: Ghaida Yayınevi, 2016.
- Hamdawi, Cemil, *Roman Eleştirisindeki Gelişmeler*. Alukah Ağı Yayınları, 2011.
- Hilali, Ahmed bin İsa, Suudi Şiirinde Işık ve Karanlık: Eleştirel Bir İnceleme (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Medine: İslam Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2015.
- Kafi, Murad-Chekar, Muhammed Şirin, *Muhammed Sabir Ubeyd'in 'Kasitî Hata' Romanında Sosyo-Kültürel Eleştirel Bir İnceleme*. Irak: Maşki Yayınevi, 2021.
- Kafi, Murad-Chekar, Muhammed Şirin, *Şiir ve Roman Arasındaki Söylem Oluşumunun Etkinliği: Muhammed Sabir Ubeyd Örneği*. Maşki Yayınevi, 2022.
- Khidr, Abbas, *El-Vâkiyye fi'l-Edeb*. Bağdat: Cumhuriyet Yayınevi, 1967.
- Kutub, Seyyid, *En-Nakd'ul-Edebî ve Usûluhu ve Menâhicuhü*. Kahire: Şuruk Yayınevi, 8. Basım, 2003.
- Lukács, György, *Dirâsât fi'l-Vâkiyye*. çev: Nayif Beloso. Beyrut: Üniversite Çalışmaları ve Yayınları Kurumu, 3. Basım, 1985.
- Mahass, Abduljawad, *Tahlilu'n-Nassi'l-Edebî Beyne'n-Nazariyye ve'l-Tatbik*. 2004.
- Mandour, Muhammed, *El-Edeb ve Mezâhibuhu*. Kahire: Mısır'ın Yükselişi, ts.
- Nessac, Seyyid Hamid, *Fi'r-Rumansiyye ve'l-Vâkiyye*. Kahire: Garip Kitaplığı, ts.
- Sa'i, Ahmed, *E'l-Vâkiyyetu'l-İslâmiyye fi'n-Nakdi ve'l-Edeb*. Cidde: El-Manara Yayınevi, 1985.
- Sartre, Jean-Paul, *Edebiyat Nedir?*. çev: Muhammed Ganim Hilal. Kahire: Mısır'ın Yükselişi, ts.
- Takriti, Cemil Nasif, *Mezâhibu'l-Edebiyye*. Bağdat: Genel Kültür İşleri Yayınevi, 1990.
- Ubeyd, Muhammed Sabir, *Hataun Maksudun*. Şam: Suriye Genel Kitap Kurumu Yayınları, 2021.
- Wellek, René, *Mefâhim Nakdiyye*. çev: Muhammed Asfur. Kuveyt: Dünya Bilgisi, Ulusal Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi, 1978.



İslam Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme

Behram Hasanov

0000-0002-0717-173X | behramhasanov@bayburt.edu.tr

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye

ROR ID: [050ed7z50](https://orcid.org/050ed7z50)

Öz

Bu makale, Kuran ve Sünnete dayalı bir sosyoloji geliştirme yönündeki akademik çabaları eleştirel bir şekilde incelemektedir. Araştırmanın birinci problem cümlesi şöyle ifade edilebilir: Kur'an ve sünnetten hareketle bir "İslam toplumbilimi" disiplini geliştirmeyi hedefleyen çalışmaların mevcut sosyoloji disiplinine yaklaşımı, modernizm ve pozitivism ile ilişkisi, metodolojik tutumu ve İslam düşünce geleneği ile ilişkisi nasıldır? Araştırmanın ikinci problem cümlesi şu şekilde ifade edilebilir: Kur'an ve sünnetten hareketle bir "İslam toplumbilimi" disiplini geliştirmeyi hedefleyen çalışmaların hedeflerine dayalı işlevsel bir "İslam Sosyolojisi" geliştirmek için olanaklar ve koşullar nelerdir? Makale, bu çalışmaların güncel sosyoloji disiplinine yaklaşımları, modernizm ve pozitivismle ilişkileri, metodolojik duruşları ve İslami entelektüel gelenekle bağlantıları açısından kapsamlı bir analizini sunmayı amaçlamaktadır. Ek olarak, İslami medeniyete özgü bir sosyolojiyi şekillendirmenin mümkün olacağı koşulları tartışmaktadır. Kur'an ve sünnete referansla bir "İslam Sosyolojisi" geliştirmek amacıyla yapılan çalışmaların ortak zaafalarını tespit etmesi ve "İslam Sosyolojisi" disiplininin inşa edilmesinin şartlarına yönelik bütünlleştirici bir yorum ortaya koyarak, konuyla ilgili yeni bir perspektif geliştirmesi makalenin özgün değerini oluşturmaktadır. Makalede, İslami ilkelerden türetilen bir sosyoloji yaratmaya çalışan beş Müslüman akademisyenin -Ali Şeriatî, İlyas Bâ-Yunus, İbrahim Abdurrahman, Merryl Wyn Davies ve Mustafa Tekin- çalışmaları eleştirel çözümleme yoluyla incelenmiştir. Seçilen akademisyenlerin çalışmalarının eleştirel incelemesi birkaç önemli noktayı ortaya koymaktadır. Ali Şeriatî, İslami literatürde bulunan terminolojilere ve dünya görüşlerine dayalı bir sosyoloji geliştirmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. İlyas Bâ-Yunus, sosyolojinin İslamileştirilmesini savunmaktadır ve İslami ilkelerin sosyolojik araştırmalara entegre edilmesinin önemini vurgulamaktadır. İbrahim Abdurrahman, modern sosyal bilimlerle İslami öğretiler arasında yaratıcı bir senteze ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Merryl Wyn Davies, tamamen İslami kavramlar üzerine inşa edilmiş bir sosyoloji lehine modern sosyal bilimlerden tamamen ayrılmayı savunmaktadır. Öte yandan Mustafa Tekin, Müslüman toplumların kültürel ve sosyal bağlarına özgü, hikmete dayalı bir sosyoloji geliştirmeye odaklanmaktadır. Makalede, "İslam Sosyolojisi"ndeki mevcut çalışmaların güncel sosyoloji disiplinine karşı indirgemeci bir bakış açısı sergilediği tespit edilmiştir. Bu çalışmalar, modernist ve pozitivist tutumlarla karakterize edilir, sağlam bir metodolojik çerçeveye geliştirmede başarısızdır ve genellikle İslami düşünce geleneğiyle anlamlı bir bağlantı kurmayı başaramayan püriten bir bakış açısı benimser. Yaklaşık elli yıldır devam eden çabalara rağmen, makale "İslam Sosyolojisi"nin bağımsız ve tam olarak gerçekleştirilmiş bir disiplin arayışının yerine getirilmediğini belirtmektedir. Tutarlı metodolojiler geliştirmedeki başarısızlık ve indirgemeci bakış açıların benimseme eğilimi gibi yaygın zayıflıkları vurgulamaktadır. Makale, "İslami Sosyoloji" inşa etme çabasının, daha geniş bir İslam medeniyeti inşa etme projesinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Başarılı bir İslam sosyolojisi disiplini inşası yalnızca metodolojik bir revizyon değil, aynı zamanda İslam'ın entelektüel ve kültürel mirasına yönelik temel bir yeniden yönelimi de içerir. Makale, işlevsel bir İslam referanslı sosyolojinin ancak İslam medeniyetini inşa etme projesinin bir uzantısı olarak görüldüğü takdirde başarılı olabileceği sonucuna varıyor. Özetle, makale "İslam Sosyolojisi"nin mevcut durumuna dair eleştirel bir genel bakış sunuyor, ortak zayıf noktalarını belirliyor ve başarılı bir şekilde gelişmesi için gerekli koşulları tartışıyor.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, İslam Sosyolojisi, Bilginin İslamileştirilmesi, Postmodernizm, İslam Medeniyeti

Atıf Bilgisi

Hasanov, Behram. "İslam Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 840-865. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1466860>

Geliş Tarihi	08.04.2024
Kabul Tarihi	08.07.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



A Critical Analysis on Islamic Sociology Studies

Behram Hasanov

0000-0002-0717-173X | behrahasanov@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Bayburt, Türkiye

ROR ID: [050ed7z50](https://orcid.org/050ed7z50)

Abstract

This article critically examines academic efforts to develop a sociology based on the Quran and the Sunnah. The first problem statement of the research can be expressed as follows: What is the approach of the studies that aim to develop an "Islamic sociology" discipline based on the Quran and the Sunnah to the current sociology discipline, their relationship with modernism and positivism, their methodological stance and their relationship with the Islamic thought tradition? The second problem statement of the research can be expressed as follows: What are the possibilities and conditions for developing a functional "Islamic Sociology" based on the goals of the studies that aim to develop an "Islamic sociology" discipline based on the Quran and the Sunnah? The article aims to present a comprehensive analysis of these studies in terms of their approaches to the current sociology discipline, their relationships with modernism and positivism, their methodological stance and their connections with the Islamic intellectual tradition. In addition, it discusses the conditions under which it will be possible to shape a sociology specific to Islamic civilization. The original value of the article is that it identifies the common weaknesses of the studies carried out to develop an "Islamic Sociology" with reference to the Quran and the Sunnah, and that it develops a new perspective on the subject by presenting an integrative interpretation regarding the conditions for the establishment of the discipline of "Islamic Sociology". In the article, the works of five Muslim scholars who have tried to create a sociology derived from Islamic principles -Ali Shariati, Ilyas Bâ-Yunus, Ibrahim Abdurrahman, Merryl Wyn Davies and Mustafa Tekin- have been examined through critical analysis. The critical examination of the works of the selected scholars reveals several important points. Ali Shariati emphasizes the necessity of developing a sociology based on the terminologies and worldviews found in Islamic literature. Ilyas Bâ-Yunus advocates the Islamization of sociology and emphasizes the importance of integrating Islamic principles into sociological research. Ibrahim Abdurrahman emphasizes the need for a creative synthesis between modern social sciences and Islamic teachings. Merryl Wyn Davies advocates a complete departure from modern social sciences in favor of a sociology built entirely on Islamic concepts. Mustafa Tekin, on the other hand, focuses on developing a sociology based on wisdom specific to the cultural and social contexts of Muslim societies. The article finds that current studies in "Sociology of Islam" exhibit a reductionist perspective towards the contemporary discipline of sociology. These studies are characterized by modernist and positivist attitudes, fail to develop a sound methodological framework, and generally adopt a puritanical perspective that fails to establish a meaningful connection with the tradition of Islamic thought. Despite efforts over nearly five decades, the article argues that "Sociology of Islam" has not fulfilled its quest for an independent and fully realized discipline. It highlights widespread weaknesses such as the failure to develop coherent methodologies and the tendency to adopt reductionist perspectives. The article argues that the effort to build "Islamic Sociology" should be seen as part of a broader project of building Islamic civilization. The successful construction of a discipline of Islamic sociology involves not only a methodological revision but also a fundamental reorientation towards the intellectual and cultural heritage of Islam. The article concludes that a functional sociology with reference to Islam can only be successful if it is seen as an extension of the project of building Islamic civilization. In summary, the article provides a critical overview of the current state of "Islamic sociology," identifies its common weaknesses, and discusses the conditions necessary for its successful development.

Keywords

Sociology of Religion, Sociology of Islam, Islamization of Knowledge, Postmodernism, Islamic Civilization

Citation:

Hasanov, Behram. "A Critical Analysis on Islamic Sociology Studies". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 840-865. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1466860>

Date of Submission	04.08.2024
Date of Acceptance	07.08.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslam Sosyolojisi, İslam toplumu, İslam'ın toplumsal yapısı vb. başlıklar altında yapılan çalışmaların ilk örneklerine Batı'da rastlanmaktadır.¹Bu çalışmalar başlangıçta, ağırlıklı olarak Batı ülkelerinin sömürgeleştirdiği Müslüman toplumlarda çeşitli vesilelerle yaşamış ve görevlendirilmiş oryantalistler tarafından yapılmıştır. Özellikle de İslam dünyasının çoğunluğunu sömürgeleştiren Fransa, Birleşik Krallık ve Hollanda gibi ülkelerde bulunan akademik çevrelerde Müslüman toplumlara daha yoğun bir ilgi olmuştur.² Fakat İslam coğrafyasına yönelik bu ilginin 1960'lı-70'li yıllara kadar Avrupa merkezci bir yaklaşım sergilediğine dair akademik çevrelerce çok sayıda eleştiri getirilmiştir. Bu eleştirilerle Müslüman toplumların Avrupa toplumlarının sosyal ve dini-kültürel yapısından hareketle oluşturulan kavram ve yöntemlerle açıklanmaya çalışıldığına dikkat çekilmiştir. Genelde Avrupalı toplumbilimciler tarafından yapılan eleştirilerde Müslüman toplumların, İslam'ın toplumsal-kültürel özelliklerine referansla ele alınması gerektiği savunulmuştur.

Jasques Berque (1910-1995), Josef Chelhod (1919-1994) ve Jean Paul Charnay (1928-2013) gibi Fransız sosyologların bu konuda öncü isimler oldukları söylenebilir. Örneğin, Müslüman toplumların güncel meselelerini incelemeye yoğunlaşan Berque, Müslüman toplumları inceleyen Batılı uzmanların bundan böyle kendi toplum ve kültürlerini içeriden bilenlerle ortaklık halinde çalışmaları gerektiğini savunmuştur.³ Bazı şarkiyatçıların İslam'a Hristiyan bir görünüm verme yaklaşımından uzak durmaya çalışan Berque, İslam'ı kendi içinde kavranılacak ve kabul edilecek olan bir "öteki" olarak değerlendirmiştir.⁴

Berque ile aynı yıllarda Müslüman toplumlar üzerine araştırmalar yapan bir diğer Fransız sosyal bilimci Joseph Chelhod, Batı sosyolojisinin Müslüman toplumların araştırılması için yetersiz kaldığı noktaları daha sistematik bir şekilde ele almıştır. Chelhod, 1960 yılında kaleme aldığı, Türkçeye de "İslam Sosyolojisi Üzerine"⁵ başlığıyla çevirisi yapılan "Pour Une Sociologie de l'Islam" makalesinde dönemin sosyoloji disiplininin ve sosyolojide kullanılan metotların Müslüman toplumları incelemek için uygun ve yeterli olmadığını savunmaktadır. Ona göre, dinî organizasyonun incelenmesiyle sınırlandırılmış olan deskriptif sosyoloji, katoliklik söz konusu olduğunda metodolojik olarak mükemmel bir çalışma ürünü olsa da "İslam'a uygulandığı zaman şüpheli"dir.⁶ Müslüman toplumların deskriptif ve tipolojik incelemesinin uygun bir yöntem olmadığını savunan yazar, başka bir metoda başvurmak gerektiğini, "İslam Sosyolojisi açısından büyük bir sentezin çalışmasına başlamanın zamanı"nın⁷ geldiğini düşünmektedir.

Diğer bir Fransız sosyolog Jean-Paul Charnay, 1974 yılında yayımlanan, Türkçeye "İslamîyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri"⁸ başlığı ile çevirisi yapılan "Préalables

¹ Bk. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010).

² Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 23-83.

³ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 154.

⁴ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 161.

⁵ Joseph Chelhod, "İslam Sosyolojisi Üzerine", çev. Fazlı Arabacı, *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler* 1/2 (1998), 245-258.

⁶ Chelhod, "İslam Sosyolojisi Üzerine", 249-250.

⁷ Chelhod, "İslam Sosyolojisi Üzerine", 255-258.

⁸ Jean-Paul Charnay, "İslamîyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri", çev. Ünver Günay, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 493-505.

Epistémologiques A Une Sociologie Religieuse de l'İslam” isimli makalesinde Müslüman toplumların incelenmesi için farklı bir yaklaşım ve yöntem önermektedir. Yazar, sosyolojide alışlagelen, önce bir metodolojinin belirlenmesi, daha sonra sosyal olayların fenomenolojik olarak derlenmesi, tipolojilerin kurulması ve son olarak tarihi bakımdan özel sistemlerin ve fonksiyonel açıdan icrai modellerin teklifi şeklindeki yöntemin Müslüman toplumlar üzerine yapılacak araştırmalarda geçerli olamayacağını söylemektedir. O, bunun yerine, öncelikle İslamî kavramlardan hareketle sosyolojik bakımdan Müslüman dini yaşamı ayakta tutan büyük iskeletleri ve belli başlı şemaları ortaya çıkarmayı önermektedir. Charnay'e göre daha sonra söz konusu iskelet ve şemalar esas alınarak olayların gözlenmesi, gruplanması ve tipolojiler oluşturulması; yanı sıra Müslüman toplumlar üzerine sosyolojik incelemelerin özel teknikleri ve bu tekniklerin metodolojik öncüllerinin tanımlanması gerçekleştirilmelidir.⁹ Yazar, 1977 yılında *Sociologie Religieuse de l'İslam (İslam'ın Dinî Sosyolojisi)*¹⁰ başlığı ile yayımlanmış kitabında da Din Sosyolojisinin Hıristiyan toplumların inançları, kültürleri ve sosyal şartlarına göre geliştirildiğini, bu nedenle de kültürleri, tarihi, sosyal şartları, toplumsal yapıları, dinamikleri ve gelişmeleri oldukça farklı olan Müslüman topluluklara aynen uygulanamayacağını savunmuştur. Bu bağlamda, Müslüman toplumların özgün yönlerini hesaba katan özel araştırma yöntem ve tekniklerinin geliştirilmesi gerektiğini öne sürmüş ve önerilen yöntemin bir denemesini yapmıştır.¹¹

Müslüman toplumlara Batı-merkezci yaklaşımla ilgili yapılan eleştiriler tarihsel-kültürel açıdan ele alındığında, söz konusu eleştirilerin postmodernizmin boy göstermeye başladığı dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Moderniteyi ve modernizmi yoğun bir şekilde eleştiren ve birçok yönünü reddeden postmodernizmin temel savları şu şekilde özetlenebilir: Modern bilimin iddia ettiğinin aksine, gerçeklik kültüre, dile ve özneye bağlıdır. Aynı şekilde, gerçekliğe ilişkin nesnel bir bilgidende söz edilemez. Bilgi bağlamsaldır ve kültürün, dilin ve öznenin etkisi altında üretilir. Zaten bilim denen şey de nesnel verilerin birikimiyle ilerleyen bir şey değil, paradigmatiktir. Bu anlamda tarihin çeşitli dönemlerinde geçerli olmuş paradigmalardan bahsedilebilir ve bu paradigmlar mukayese edilemez; dolayısıyla biri diğerinden doğru veya yanlış olarak görülemez. Modern bilim, Batılı perspektifi yansıtır ve bu yüzden farklı kültürler ve farklı bilim insanları, farklı hareket noktaları seçebilirler. Genel anlamıyla evrensellik, beyaz ırkın değerlerini dünyaya dayatma aracıdır ve modernizmin bu tekçiliğine karşı çoğulculuğun yaygınlaştırılması esastır.¹² Bu bağlamda bazı araştırmacılar, postmodern tartışmaların birçoğunun *farklılığın ve ötekiliğin* önemini vurgulama konusunda yapıldığına dikkat çekmekte, evrensel kategorilerin postmodern eleştirisi ile yerleştirme süreci arasında bir bağlantı olduğunu savunmaktadır.¹³

⁹ Charnay, “İslamîyet Üzerine”, 504-505.

¹⁰ Kitabın Ünver Günay tarafından yapılan ayrıntılı tanıtımı için bk. “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Jean Paul Charnay, *Sociologie Religieuse De l'İslam*”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5 (1982), 245-251.

¹¹ Günay, “Kitap Tanıtma”, 248.

¹² Bk. Hasan Aydın, “Modern Bilime Yönelik Postmodern Eleştiriler ve Etik Değeri”, *Mantık, Matematik ve Felsefe 7. Ulusal Sempozyumu: Toplum, Bilim, Teknoloji ve Etik Değerler*, ed. Arzu Yemişçi Şen ve Mesut Yıldırım (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2010), 355-85.; Hasan Aydın, “Postmodernizm, Dayandığı İlkeler ve Bilim Felsefesi”, *İnsancıl Dergisi* 188 (2006), 16-17.

¹³ Bk. Bryan Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 27.

Batı'da sosyal bilimlerin Müslüman toplumlara yaklaşımı ile ilgili tartışmalarla birlikte Avrupa merkezcilikten uzaklaşan ve yerel olanın önemine vurgu yapan bir yaklaşım öne çıkmaya başlamıştır. Kavramların, kültür anlayışlarının ve sosyal yapı modellerinin Batılı ön kabuller ve gözlüklerle değil, Müslümanların toplumsal-kültürel realitelerinden hareketle oluşturulması ve analiz edilmesi gerektiği konusunda bir farkındalık ve çaba ortaya çıkmıştır. Sonuç itibarıyla, önceki Batılı sosyal bilim anlayışından farklı olarak, klasik toplumbilimini tartışmasız bir şekilde evrensel kabul etmek yerine, Müslüman toplumların kültürel-toplumsal özelliklerinden hareketle oluşturulan ve İslam Sosyolojisi, İslam Antropolojisi başlığı taşıyan alt disiplinler şekillenmiştir. Bu sürece paralel olarak, özellikle 1970-80'li yıllardan itibaren Müslüman kökenli entelektüeller de bir takım postmodernist argümanlara başvurmak suretiyle İslam referanslı bir toplumbilimi geliştirme çabası içine girmişlerdir. Makalede eserlerini çözümlediğimiz bu Müslüman entelektüellerin neredeyse tamamının yükseköğretim eğitimlerinin ve/veya akademik kariyerlerinin önemli bir kısmını Batı'da yapmış oldukları görülmektedir. Bu bağlamda onların yaklaşımlarının, Batı'daki tarihsel-kültürel ve entelektüel ortamdan bağımsız olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat İslam'ı sadece toplumsal-kültürel bir gerçeklik olarak ele alan ve bu gerçeklikten hareketle bir toplum analizi geliştirmeyi hedefleyen Batılı toplumbilimcilerden farklı olarak, Müslüman sosyal bilimciler Kur'an ve sünnete atıfla ve mevcut sosyoloji bilimine alternatif olacak şekilde bir "İslam Sosyolojisi" şekillendirme arayışına girmiştir.

İslam Sosyolojisi çalışmaları başlangıçta, büyük ölçüde, "Bilginin İslâmîleştirilmesi" projesinin üzerinde yükselmiştir. Söz konusu projenin öncüsü olan İsmail Raci Farukî (1921-1986) ve kurucusu olduğu *Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü (International Institute of Islamic Thought)* sosyal ve beşeri disiplinleri İslâmî ilkelere göre dönüştüren çalışmalar ortaya koymayı hedeflemekteydi. Bu hedefler doğrultusunda Batı'da yaşayan ve/veya eğitim alan Müslüman entelektüeller tarafından bazı çalışmalar yapılmış, bu çalışmaların etkisiyle Müslüman ülkelerde bulunan birçok sosyal bilimci de söz konusu tartışmaya dâhil olmuştur. Fakat "İslam Sosyolojisi" arayışları elli yıla yakındır devam etmesine rağmen, amacına uygun bağımsız bir disiplin doğurması yönünde herhangi bir emarenin bulunmaması dikkat çekmektedir. Bu makalede Kur'an ve sünnete atıfla toplumbilimi geliştirme çabası içine girmiş beş Müslüman toplumbilimcinin ilgili eserlerinden hareketle eleştirel bir çözümleme yapılmıştır. Burada söz konusu eserlerin tanıtımından ziyade eleştiriye açık yönleri ele alınmıştır. Makalenin sonunda "İslam Sosyolojisi" inşa etmenin gerekli şartları tartışılmıştır.

1. Araştırmanın Amacı, Soruları, Yöntemi ve Sınırları

Bu makalenin amacı, Kur'an ve sünnete atıfla mevcut sosyoloji bilimine alternatif olacak şekilde bir "İslam toplumbilimi" disiplini geliştirmeyi hedefleyen çalışmaların aşağıda belirtilen dört kritere göre eleştirel bir çözümlemesini yapmaktır. Buna göre, ele alınan çalışmalar; 1. Mevcut sosyoloji disiplinine yaklaşımı, 2. Modernizm ve pozitivism ile ilişkisi, 3. Metodolojik tutumu ve 4. İslam düşünce geleneği ile ilişkisi açısından eleştirel bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Ayrıca, ele alınan çalışmaların hedeflerine ulaşma imkânını ve işlevsel bir "İslam Sosyolojisi"nin hangi ölçü ve şartlarda mümkün olabileceğini tespit etmek de bu makalenin amaçları arasındadır. Bu bağlamda, makalemizin birinci problem cümlesi aşağıdaki şekilde ifade edilebilir: Kur'an ve sünnetten hareketle bir "İslam toplumbilimi" disiplini geliştirmeyi

hedefleyen çalışmaların mevcut sosyoloji disiplinine yaklaşımı, modernizm ve pozitivism ile ilişkisi, metodolojik tutumu ve İslam düşünce geleneği ile ilişkisi nasıldır? Araştırmamızın ikinci problem cümlesi şu şekilde ifade edilebilir: Kur'an ve sünnetten hareketle bir "İslam toplumbilimi" disiplini geliştirmeyi hedefleyen çalışmaların hedeflerine dayalı işlevsel bir "İslam Sosyolojisi" geliştirmek için olanaklar ve koşullar nelerdir?

Makalede Kur'an ve sünnete atıfla toplumbilimi geliştirmeyi amaçlayan, biri Türk olmak üzere beş sosyal bilimcinin; Ali Şeriatî, İlyas Bâ-Yunus, İbrahim Abdurrahman Recep, Merryll Wyn Davies ve Mustafa Tekin'in çalışmaları incelenmiştir. Bu beş yazarın tercih edilmesinin nedeni konuyu görece daha ayrıntılı şekilde irdeleyen eserler kaleme almalarıdır.

Başlığında "İslam" ve "sosyoloji" kavramlarını bir arada barındırmasına rağmen, Kur'an ve sünnete atıfla alternatif bir toplumbilimi geliştirmeyi hedeflemeyen birçok çalışma bu makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu bağlamda, Yumni Sezen'in *İslam Sosyolojisine Giriş*, Samiye Mustafa Haşşab'ın *İslam Sosyolojisi* ve Fazlı Arabacı'nın *İslam Sosyolojisi* isimli kitapları araştırma kapsamına alınmamıştır. Aynı şekilde İslam'a referansla bir toplumbilimi geliştirmek için kapsamlı bir çalışma ortaya koyan Kadir Canatan'ın *Beyan Sosyolojisi* isimli çalışması da bu makalenin sınırları dışında bırakılmıştır. Bunun nedeni, Canatan'ın bu makalede eserleri incelenen yazarlardan farklı olarak Kur'an ve sünnete atıfla değil, İslam düşünce geleneğinden hareketle bir toplumbilimi geliştirmeye çalışmasıdır.

İnceleme kapsamına alınan çalışmalarla ilgili diğer bir sınırlama lisan engeli ile ilgilidir. Şöyle ki, konuyla ilgili yapılan çalışmalardan sadece Türkçe ve İngilizce yayımlanmış eserler araştırma kapsamına dâhil edilmiştir.

2. İlgili Literatür

Kur'an ve sünnete dayanan "İslam Sosyolojisi" geliştirme arayışları, büyük ölçüde, sosyal beşeri disiplinlerin İslamileştirilmesini hedefleyen "Bilginin İslamileştirilmesi" projesi ile birlikte ivme kazanmıştır. Bu nedenle de konuyla ilgili literatür, İslamileştirilmek istenen disiplinler kadar "Bilginin İslamileştirilmesi" projesi üzerine de değerlendirmelerde bulunmaktadır.

İslamileştirme projesi ile ilgili sık sık dile getirilen konulardan biri metodolojik boyuttaki başarısızlıkla ilgilidir. Louay Safi 1993 yılında yayımlanan bir makalesinde bilginin İslâmileştirilmesi tasarısının hâlâ "metodoloji öncesi" bir safhada bulunduğunu savunmaktadır. O, klasik İslâmî ve modern Batılı bilimsel gelenekler içinde geliştirilmiş teknik ve metodların eleştirel şekilde ele alınarak metodolojideki boşluğun doldurulabileceğini düşünmektedir.¹⁴ Fakat projeye yeni selefî-köktenci yaklaşımın hâkim olduğuna ilişkin değerlendirmeler¹⁵ dikkate alındığında projenin klasik İslami düşünce geleneğine önem verme durumu da tartışmalı hale gelmektedir. Bu hususla bağlantılı olan diğer bir noktaya dikkat çeken bazı araştırmacılar

¹⁴ Lüey Safi, "İslâmî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslâmileştirilmesi Tasarısı", çev. Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1993), 31-57.

¹⁵ Bk. Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslam Düşüncesi Bağlamında Varoluşsal Arayışlar Olarak "Bilginin İslâmileştirilmesi" ve "İslâmî Bilim" Projeleri", *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu 27-28-29 Kasım 2015*, ed. Ömer Bozkur, (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 188-189.

“İslamileştirme” sürecinde referans noktası olarak Kur’an ve sünnetin temel alınması ve “İslâmî” olarak nitelenen bir bilgiye evrensel doğruluk atfedilme eğiliminden dolayı bazı tehlikelere işaret etmiştir. Örneğin, Abdülkerim Suruş bilimin bağlam-bağımlı, tarihsel, dolayısıyla da yanlış olma potansiyeline sahip olduğundan dolayı “eleştirilmeyecek bir İslâmî bilim hayali kurma”nın gerçekçi olmadığını söylemektedir. Suruş aynı zamanda “İslâmî” bilim ve bilginin ileride yanlışlığının anlaşılmasından kaynaklanacak faturanın İslam’a çıkarılabileceği konusunda da uyarılmaktadır.¹⁶ Benzer şekilde Muhammed Umziyan “İslâmî sosyal bilim”in Kur’anî beyanlardan ideolojik grupların eylem ve söylemlerini meşrulaştıran “toplumsal öğretiler” üretilmesi için kullanılma olasılığına işaret etmektedir.¹⁷

Bazı araştırmacılar disiplinlerin “İslamileştirilmesi” sürecinde isimlendirmenin dahi önemli olduğunu, fakat sık sık bu konuda yanlış eğilimler gözlemlendiğini savunmaktadır. Örneğin, Wyn Davies ve İbrahim Keskin Müslümanlara ait bir ilmi disiplinin Batı’daki şekilde isimlendirilmesine kesin bir şekilde karşı çıkmakta, “İslâmî sosyoloji”, “İslâmî antropoloji” vb. isimlendirmeleri başarısızlığın ilk emareleri olarak görmektedir. Wyn Davies’e göre, İslâmî disiplinlerin oluşturulabilmesinin zorunlu aşamalarından biri Batı bilgisine ait oturmuş disiplinleri terk etmektir. O, İslamileşmenin paradigma değişimini hedeflemesi gerektiğini ve bunun da sekülerist ve materyalist içerikler barındıran Batılı kavramlardan kaçınma ve İslâmî kavramlara başvurma sayesinde mümkün olabileceğini savunmaktadır.¹⁸ İbrahim Keskin de disiplinlerin isimlendirilmesini paradigmatik bağlamda ele almaktadır. O, İslam’dan farklı olarak modern bilgi kuramında özne aklının her türlü bilgiyi edinmede otorite olarak görüldüğünü vurgulamaktadır. Keskin’e göre, modern Batı medeniyetinin bir ürünü olan sosyoloji ismi beraberinde hükmünü de taşımakta, toplumsalın bilgisine yönelik bir bilgi inşa etme girişiminde modern öznenin kendine yüklediği anlamı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu, sosyoloji ismi taşıyan her disiplinin modern özne anlayışının ve pozitivistimin etkilerinden, dolayısıyla da İslam dışı olmaktan kurtulamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁹

Kadir Canatan da “İslami Sosyoloji” vb. kavramları sorunlu görmektedir. Fakat Canatan, kendi itirazını modern algı biçimindeki din ve bilim ilişkisi bağlamında gerekçelendirmektedir. Ona göre, her ne kadar İslam’ın varlık felsefesi açısından din ile bilim arasında bir çatışma söz konusu olmasa da salt bu modern algılaşmanın çıkardığı sorunları aşmak için dini çağrıştıran kavramlar yerine daha nötr kavramlar tercih edilmelidir.²⁰

Canatan, *İslam Sosyolojisi: Tarihsel ve Çağdaş Birikimin Değerlendirilmesi* isimli kitabında İslam Sosyolojisi bilimi geliştirmek isteyen araştırmacıların yaklaşımlarını incelemiştir. Fakat yazar bu kitabında bazı çağdaş yazarların çalışmalarının yanı sıra klasik İslam düşünürlerinin de toplumla ilgili fikirlerini incelemektedir. Aynı yaklaşım Mustafa Tekin’in *İslam Sosyolojisinin İmkânı* ve

¹⁶ Abdülkerim Suruş, “Bilginin İslâmileştirilmesi Mümkün mü”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi* 22-23 Şubat 1997 (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 126.

¹⁷ Safi, “İslâmî Bir Metodoloji Arayışı”, 44-45.

¹⁸ Merryl Wyn Davies, “Rethinking Knowledge ‘Islamization’ and the Future”, *Futures* 23/3 (1991), 242.; *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak*, çev. Tayfun Doğukargın (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 173, 202-203, 228.

¹⁹ İbrahim Keskin, “Sosyal Bilimler Bağlamında İslam Sosyolojisinin İmkânı: Paradigmatik Bir Sorgulama”, *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 7-29.

²⁰ Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi: Tarihsel ve Çağdaş Birikimin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 201.

Hikmet Felsefesi isimli kitabında da görülmektedir. Bize göre bu, isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü sosyoloji felsefi temelleri, tarihsel gelişimi, metodolojisi ve kavramsal çerçevesi itibariyle özgün bir disiplindir. Klasik çağda insan toplulukları üzerine söylenen fikirleri “sosyoloji” olarak nitelendirmek kanaatimizce anakronizmdir. Bu düşünceden hareketle araştırmada yalnızca “İslam Sosyolojisi” başlığı altında çağdaş yazarların çalışmaları ele alınmıştır. Literatür taraması sonucunda Kur’an ve sünnete referansla bir “İslam Sosyolojisi” geliştirmek amacıyla yapılan çalışmaları yukarıda bahsedilen boyutlarıyla ele alan, ortak zaafalarını tespit eden ve onların bütünleştirici bir yorumunu ortaya koyarak, konuyla ilgili yeni bir perspektif geliştiren çalışmalara rastlanılmamıştır. Bu makale, literatürdeki bu boşluğu doldurarak alana önemli bir katkı sunmayı ummaktadır.

3. “İslam Sosyolojisi” Çalışmalarının Eleştirel Çözümlemesi

Kur’an ve sünnete dayalı bir İslam toplumbilimi inşa etme çabalarını yansıtan eserler incelendiğinde, birçok açıdan eleştiriye açık oldukları görülmektedir. Aşağıda yapılan çalışmalardan hareketle bu eleştiri noktaları ele alınacaktır.

3.1. Mevcut Sosyoloji Disiplinine Yönelik Yaklaşım

Bu makalede eserleri incelenen sosyal bilimciler Kur’an ve sünnetten hareketle bir toplumbilimi geliştirmenin gerekliliğini temelde mevcut sosyoloji disiplininin yetersiz olduğu, hatta ciddi bir kriz yaşadığı argümanına dayanarak gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar. Fakat mevcut sosyoloji disiplininin sadece materyalist, pozitivist yaklaşıma ve sosyoloji teorisine indirgeyerek ele almakta, günümüzde var olan diğer teorileri, yaklaşımları, paradigmaları, akımları yok saymaktadır. Örneğin, İlyas Bâ-Yunus, kaleme aldığı birçok eserinde sosyoloji disiplininin sadece Marksist çatışmacı yaklaşım, yapısal işlevselcilik ve sembolik etkileşimcilik üzerinden ele almaktadır.²¹

Benzer şekilde İbrahim Abdurrahman Receb, sosyal bilimlerin pozitivist ve ampirist temellerine dikkat çekerek onu eleştirmekte ve modern bilimlerle dini inanç arasında gereksiz, yapay ve ideolojik bir bölünme oluşturulduğunu savunmaktadır. Receb’e göre bu bölünme, dini-manevi yönün ihmali nedeniyle beşeriyeti anlama ve insanî koşulları geliştirme çabalarını engellediği gibi sosyal bilimlere de kifayetsiz duruma düşürmektedir.²² Receb’in bu eleştirisi, sadece klasik dönem pozitivist sosyoloji yaklaşımları için geçerli olup, “anlam” sorununa insan davranışlarının arka planını oluşturması gerekçesiyle yoğunlaşan anlamacı sosyolojiyi, fenomenolojiyi, hermenötik akımları vb. birçok sosyolojik akımı görmezden gelmektedir.

Bu makalede eserlerini incelediğimiz diğer bir yazar Mustafa Tekin’e göre, sosyoloji hem inceleme konusu yaptığı insan ve toplumun aşkın boyutunu yok saymış, hem de kendisi toplumla ilgili bilgi üretirken bunu ilahi ve aşkın olandan kopuk bir şekilde, hatta ona karşı pozisyon alarak yapmıştır. Yazar, buna bağlı olarak sosyolojinin insan ve toplumu bütüncül bir

²¹ Bk. İlyas Ba-Yunus, “Sosyoloji ve İslam’ın Toplumsal Gerçekliği”, çev. Ensar Çetin, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (2012), 269-279.; “Contemporary Sociology: An Islamic Critique”, *Islam: Source and Purpose of Knowledge: Proceedings and Selected Papers of Second Conference on Islamization of Knowledge* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982), 273-284.; *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, çev. Rıdvan Kaya (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 68-69.

²² İbrahim Ragab, “İslâmîk Perspectives on Theory Building in the Social Sciences”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10/1 (1993), 5-10.

şekilde ele alma ve bütünsel incelemeler yapma konusunda başarısız olduğunu ve bu nedenle ciddi bir kriz içerisinde olduğunu öne sürmektedir. Yazara göre aşkın olanla bağın kopuk olması sosyolojinin en temel sorunu olsa da tek sorunu değildir. Şöyle ki, Batı sosyolojisi evrensel olduğu iddiasının aksine bir dünya görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Yine değerden bağımsız olduğu iddiasına karşın sosyoloji çalışmalarında Batı'nın değerleri projeksiyon kılınmaktadır. Mevcut sosyoloji bilimi Batı dışı toplumları açıklamada yetersiz kaldığı gibi, bu toplumların kültür ve dinlerinin incelenmesi söz konusu olduğunda kendi objektiflik iddiasını da gerçekleştirememektedir. Benzer şekilde, dinlerin kendi tanımını esas almadan din tanımları yapmakta, böylece söz konusu dinlerin temel niteliklerini ifade etme noktasında da yetersiz kalmaktadır. Tekin'e göre ²³, katı determinist bir tutum içerisinde bulunan sosyoloji özelde topluma dair anlam problemini de aşamamakta, "bilinemezci" bir yaklaşımla toplumu şeyleştirmekte ve sonuç itibarıyla sosyolojiyi amaçsız bir bilgi yığına dönüştürmektedir.

Sosyoloji disiplini ile ilgili yapılan bu eleştiriler, sosyolojiyi Batı'daki akademik çevrelerin artık terk ettiği pozitivist, determinist, materyalist, objektivist vb. birkaç öze indirgenenin ötesine geçmemektedir. Batı'daki sosyal teoriler, sadece klasik yaklaşımlar olarak bilinen çatışmacı teori, yapısal işlevselcilik vb. yaklaşımlar üzerinden eleştirilmekte, yeni yaklaşımlar görmezden gelinmektedir. Bu eleştiriler, postmodern dönemin sosyologları tarafından daha kapsamlı bir şekilde zaten yapılmıştır. Dahası, mevcut sosyoloji disiplini işlevselcilikten, çatışmacı teoriden vb. yaklaşımlardan ibaret olmayıp, sürekli gelişmekte olan yeni paradigmlar, teorik yaklaşımlar ve sosyolojik akımlarla klasik sosyolojinin eleştiriye konu olan yönlerini önemli ölçüde aşmış bulunmaktadır. Örneğin, anlamacı paradigmaya, fenomenolojik yaklaşıma, hermenötik akımlara, etnometodolojiye vb. yukarıda sosyoloji disiplinine yöneltilen eleştirileri yöneltmemiz pek mümkün gözükmemektedir.

3.2. Modernizm ve Pozitivizm ile İlişki

Bu makalede incelediğimiz eserlerin bazı konularda paradokslar barındırdığı görülmektedir. En fazla dikkat çeken paradokslardan biri, Batı'daki sosyal bilimlerin modernist özelliklerini sık sık postmodernizmin argümanlarını kullanarak eleştiren "İslam Sosyolojisi" çalışmalarının, kendi ilke ve değerlerini modernist ve pozitivist bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmasıdır. "İslam Sosyolojisi" çalışmalarında modernist ve pozitivist yaklaşım ifadesiyle kastettiğimiz şey, farklılıkları yok sayan, homojenist, merkezîyetçi, tepeden inmece, evrenselci, determinist, mutlak doğruluk iddiası taşıyan ve toplum mühendisliği eğilimi sergileyen yaklaşımdır.²⁴

"İslam Sosyolojisi" üzerine çalışmalarıyla bilinen İlyas Bâ-Yunus²⁵ (1932-2007) modernist ve pozitivist yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Bâ-Yunus "İslâmî Sosyoloji"nin üç temel özelliğinden bahsetmektedir: Karşılaştırmacı, eleştirel ve stratejik olması. Yazar, İslâmî sosyolojinin karşılaştırmacı olma görevini Max Weber'in "ideal tip" kavramından hareketle

²³ Mustafa Tekin, *Hikmet Sosyolojisi* (İstanbul: Mana Yayınları,2017),62-96.; *İslam Sosyolojisinin İmkânı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 122-142, 161-162.

²⁴ Modernizmin bu boyutlarıyla ilgili bk. James C. Scott, *Devlet Gibi Görmek: Bazı Toplumsal Kalkınma Planlarının Başarısızlık Hikayeleri*, çev. Ozan Karakaş (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020).

²⁵ Bk. İlyas Ba-Yunus ve Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, çev. Rıdvan Kaya (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 67-68.

açıklamaktadır. Ona göre, Müslüman bir sosyoloğun öncelikle Müslüman toplumların “İslâmî ideoloji”ye uyumlarının ölçülebileceği İslâmî bir model veya “ideal tip” geliştirmesi gerekmektedir.²⁶ Bu tür bir ölçüt “sosyologların ideal tip olarak adlandırdıkları bir model olarak, Müslümanların eylemlerinin İslâm’dan ne ölçüde saptığını ölçmekte kullanılabilir. Bu, Müslümanların geçmiş ve şimdiki tarihlerinin yargılanabileceği bir model işlevi görebilir.”²⁷

Bâ-Yunus’a göre Müslüman sosyolog “...kendisinin de katıldığı araştırmalar sonucu veya diğer araştırma teknikleriyle, istatistikî ilişkilerin yardımıyla, toplum ve ideolojisi arasındaki sapış derecesini tartışabilmelidir.”²⁸ Müslüman sosyoloğun aynı zamanda bir stratejist ve planlamacı gibi davranması gerekmektedir. O, ideal İslâmî toplumla gerçek toplum arasındaki makasın mümkün olduğu ölçüde kapatılmasını ve toplumun mevcut durumdan ideal çizgiye doğru çekilmesini sağlayabilecek stratejiler geliştirmek durumundadır.²⁹

Bâ-Yunus İslâmî sosyolojinin kuramsal çerçevesine ilişkin de bazı fikirler öne sürmektedir. Ona göre İslâmî sosyoloji kuramı Kur’anî görüşlere dayanmalı ve orta bir yol izlemelidir. Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetlerden hareketle Bâ-Yunus evrenin doğası, insanın doğası, sosyal düzenin doğası ve insan tarihinin doğası olmak üzere dört temel varsayım ileri sürmektedir. Bu varsayımlar İslâmî sosyoloji kuramının temelini oluşturmaktadır. Bâ-Yunus söz konusu varsayımlardan hareketle İslâmî sosyoloji kuramının aşağıdaki özellikleri taşıması gerektiğini düşünmektedir. İnsanın maddî olduğu kadar manevî varlığına da önem vermesi, toplumdaki hem uzlaşma ve iş birliğini hem de çatışma ve rekabeti kapsayabilmesi, toplumsal olduğu kadar, bireysel davranış kalıplarındaki değişimi de açıklayabilen ve bu zaman hem içsel hem de dışsal faktörleri hesaba katabilen yeteneğe sahip olması. Bâ-Yunus’a göre İslâmî sosyoloji kuramı sadece mevcut sosyoloji kuramlarını tek kuramda ihtiva etmekle kalmayacak, bu kuramların çok ötesine geçerek daha karmaşık ve kapsamlı bir davranış kuramı olacaktır: “Mademki, bu kuramın konusu insandır, öyleyse – zaman ve mekân boyutlarıyla – evrensel olarak insana uygulanabilir olmalıdır. Modern toplum modellerini olduğu kadar ilkel toplum modellerini de açıklayabilmelidir. Sosyal varlıklar arasında, yalnızca uyumu değil suçu da yalnızca düzeni değil düzensizliği de yalnızca barışı değil savaşı da yalnızca akıllılığı değil çılgınlığı da kapsamalıdır.”³⁰

Bir kuramın bütün zaman ve mekanlarda bulunan toplumları ve üstelik de bütün boyutlarıyla açıklayabilmesi kuşkusuz mümkün değildir. Bâ-Yunus burada “İslâmî teori”ye yüklediği “Kur’anîlik”, dolayısıyla da “mutlak doğru” statüsünden kaynaklı olarak, bütün teorik perspektifleri teke indirme eğilimindedir. Bu yaklaşım basitleştirici bir bakış açısıyla toplumsal gerçekliğin oldukça karmaşık ve farklı açılardan yorumlanabilme özelliğini reddetmektedir. Modernist, hatta pozitivist olarak niteleyebileceğimiz bu tutum postmodernist bir ortamda göreceleşmeye karşı kendini güvence altına alma ihtiyacından kaynaklanıyor olabilir.

Bâ-Yunus’un tek tipçi yaklaşımını, Müslüman toplumların eleştirisi için ölçüt olarak geliştirilmesi gerektiğine inandığı “ideal tip” düşüncesinde de görmek mümkündür.

²⁶ İlyas Bâ-Yunus, “Niçin İslam Sosyolojisi”, çev. İlm Güner, *Niçin İslam Sosyolojisi*, ed. İlyas Bâ-Yunus (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 32-33.

²⁷ Bâ-Yunus ve Ahmed, *İslam Sosyolojisi*, 73.

²⁸ Bâ-Yunus, “Niçin İslam Sosyolojisi”, 36.

²⁹ Bâ-Yunus, *İslam Sosyolojisi*, 89-102.; “Niçin İslam Sosyolojisi”, 34-36.

³⁰ Bâ-Yunus, *İslam Sosyolojisi*, 69.

Müslümanların geçmiş ve şimdiki tarihlerinin yargılanabileceği bir model işlevi görecektir olan “ideal tip” düşüncesi yerel-kültürel özellikleri görmezden gelen köktenci ve modernist bir nitelik taşımaktadır. Bu yaklaşım yerel kültürel şartlara göre şekillenen farklı dinî yorum ve gelenekleri reddeden köktenci ve tek tipçiliğe eğilimli modernist ve totalitarist yaklaşımlarla önemli benzerlikler göstermektedir. Özellikle sosyolojiyi araç olarak kullanmak suretiyle, bireysel hayatın ve aile hayatının birçok yönünü İslam’ın belli bir yorumuna dayanan ideolojik yaklaşıma göre şekillendirmeyi hedeflemek³¹ totalitarizmi çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda, Bâ-Yunus’un İslâmî sosyolojinin üç temel özelliği olan karşılaştırmacı, eleştirel ve stratejik boyutları tümüyle uygulamaya koyabilmesi, İslâmî sosyolojinin “ideal İslam toplumu”nu destekleyen bir devletin mevcudiyeti varsayımına dayanmaktadır.

Bâ-Yunus, İslâmî sosyoloji için tek ve mükemmel (fully developed) teorinin temellerini attığını ve bu teorinin gelişimini ilerde tamamlayarak evrensel geçerliliğe sahip bir toplum kuramı haline gelmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır.³² İslâmî sosyolojinin gerekliliğini Batı kültürünün ürünü olan mevcut sosyoloji disiplininin farklı kültür ve medeniyetlerin anlaşılması için geçerli olamayacağı teziyle temellendiren Bâ-Yunus, İslam kültürü bağlamında geliştirilecek bir sosyoloji disiplininin tüm mekân ve zamanlardaki toplumları anlama ve açıklama konusunda nasıl başarılı olacağıyla ilgili okurlarını aydınlatma ihtiyacı hissetmemektedir.

Modernizmin ve pozitivizmin etkilerini diğer yazarların çalışmalarında da gözlemlemek mümkündür. Örneğin, Ali Şeriatî’nin (1933-1977) toplumbilim yaklaşımı hem kesinlik ve determinizm içermesi hem de bir meta-anlatı olması hasebiyle modernist bir nitelik taşımaktadır. Şeriatî, toplumsal alanda keşfedilmeyi bekleyen olguların ve olgular arasındaki ilişkileri açıklayan kural ve yasaların varlığına inanmaktadır. Bu olgu ve yasalar “şehadet alemi”nde, yani toplumbilimcinin erişim alanı olan algılanabilir evrende aranmalıdır. O, her ne kadar toplumbilimcinin araştırma alanını fiziksel âlemle sınırlasın da toplumsal olgu ve yasaları metafizik âlemden bağımsız olarak ele almamaktadır. Nitekim Şeriatî olgu kavramına karşılık olarak “ayet”, olgular arası ilişkileri açıklayan ilahi yasalara karşılık olarak da “sünnet” kavramını kullanmaktadır.³³ Bu durumda toplumbilim araştırması yapmak Allah’ın ayetlerini ve sünnetlerini keşfetmek anlamına gelmektedir. Şeriatî, toplumsal değişimi açıklarken de onun kesin olan ve insandan bağımsız olarak işleyen toplumsal kanunlara göre gerçekleştiğini, toplumların kaçınılmaz olarak belli bir yöne doğru ilerlediğini ve en sonunda eşit, adil, sınıfsız vb. niteliklere sahip bir *tevhid* toplumunun ortaya çıkacağını kesin bir dille öne sürmektedir.³⁴

Benzer yaklaşım Mustafa Tekin’in eserlerinde de görülmektedir. Tekin, Kur’an ve sünnetten hareketle oluşturmak istediği “Hikmet Sosyolojisi”nin en temel hedefinin “toplumda cari olan sosyal ilke ve yasaları (sünnetullah) keşfetmek”³⁵ olduğunu ifade etmektedir. Yazar hikmet kavramının sosyal gerçeklikler alemindeki Tanrı kaynaklı sebeplilik ilişkisini, diğer bir ifadeyle

³¹ Bk. Bâ-Yunus, *İslam Sosyolojisi*, 73-102.

³² Bâ-Yunus, *İslam Sosyolojisi*, 36.

³³ Ali Şeriatî, *Makaleler*, çev. Serdar İslam (İstanbul: Objektif Yayınları, 1993), 28-34.; Ali Şeriatî, *İslam Bilim I-II*, çev. Faruk Alptekin (Van: Bilge Adam Yayınları, 2006), 87-90.; *İslam Nedir*, çev. Ali Seyyidoğlu (İstanbul: Bir Yayıncılık, t.y.), 53-57.

³⁴ Şeriatî, *İslam Bilim I-II*, 34-35, 57.

³⁵ Tekin, *İslam Sosyolojisinin İmkani*, 166.

sünnetullahı kavramak anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁶ Tekin'e göre, sünnetullah kavramı Allah'ın tabiat, insan ve toplum için koyduğu ilke ve düzenliliklere işaret etmektedir. Bilhassa sosyal alanda insanların bir araya gelmesi, toplumların değişim ilkeleri, temel dinamikler, yapı vb. temel işleyişin sıkı determinizme düşmemek şartıyla belli bir sünnet üzere işlediğini öne sürmektedir.³⁷ Ona göre sünnetullahı kavrayanlar "galibiyetin, hakimiyetin, refahın, felahın vb.'nin belirli bir "sünnet" üzerine oluştuğunu, dolayısıyla sünnetin gereklerini yerine getirenlerin onların sonuçlarına ulaşacağını" görmüş olacaktırlar.³⁸ Tekin başka bir yerde sünnetullahı insan eylemlerine bağlı olarak ve adeta söz konusu eylemlere karşılık, Tanrı'nın tarihe ve topluma müdahalede bulunması şeklinde tanımlamaktadır. Böylece Tanrı ile insanlar arasında işleyen ilkeler bulunduğunu ve Kur'an-ı Kerim'de geçen, "sen Allah'ın Sünnetinde bir değişiklik bulamazsın" ayetinin de bu ilkelere işaret ettiğini öne sürmektedir.³⁹

Tekin'in sünnetullah olarak ifade ettiği evrensel, nesnel toplum yasalarından bahsetmesi ve onları keşfetmeyi "Hikmet Sosyolojisi"nin temel hedefi olarak belirlemesi modernizmin ve pozitivistizmin bazı savlarıyla önemli benzerlikler arz etmektedir. Tekin her ne kadar toplum yasalarının sıkı determinizme düşmeden ele alınması gerektiğini vurgulasa da sünnetullah kavramının içeriği buna fazla imkân tanımamaktadır. Sünnetullah kavramına "Sen Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın" ayeti ile referansta bulunduktan sonra onu esnek toplum yasaları olarak ele almak pek mümkün gözükmemektedir.

Modernist yaklaşımın sosyal bilimlerdeki bir diğer yansıması olan etnomerkezci ve tepeden inmece yaklaşıma da bu makalede incelenen çalışmalarda sık sık rastlanmaktadır. Bâ-Yunus'un, Müslümanların eylemlerinin İslam'dan hangi ölçüde saptığını ölçmek için kullanmayı önerdiği "İslamî bir model" önermesi ve Kur'anî görüşlere dayanması gereken bir kuram teklifi⁴⁰, Wyn Davies'in toplum ve kültürleri kendi terimleriyle anlamaya çalışmak yerine, *nefs, fitrat, hilafet, din, ümmet, şeriat ve minhac gibi* analiz kategorilerini önceden belirleyerek⁴¹ değerlerin ampirik incelemesini hükümsüz kılması bahsettiğimiz yaklaşıma en iyi örneklerdir. Aynı şekilde Ali Şeriatî de toplumdaki hareketle toplumu anlamaya çalışan değil, dinî-mezhepsel inançlarından hareketle ve Kur'an'daki bazı kavramlar ekseninde tepeden inmece ve etnomerkezci sosyolojik analizler yapan bir yaklaşım sergilemektedir.⁴² Mustafa Tekin'in eserlerinde de aynı yaklaşımı görmekteyiz. Tekin, Hikmet Sosyolojisi'nin insan ve toplumla ilgili isabetli bilgiyi ve genel küllî ilkeleri Kur'an-ı Kerim'den çıkarsayabileceğine inanmaktadır. Yazar Kur'an ve sünnetin bize hayatın her alanıyla ilgili tafsilatlı bilgi vermese de ana görüş ve yolları gösterdiğini⁴³ ve özel sosyal olayları anlatırken, bunların genel küllî gerçekleşme ilkelerini verdiğini öne sürmektedir.⁴⁴ Tekin'e göre bir toplumdaki güç odakları, değişim dinamikleri, toplumun yerel

³⁶ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 225, 233.

³⁷ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 241-242.

³⁸ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 224-225.

³⁹ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 223-224.

⁴⁰ Bâ-Yunus, *İslam Sosyolojisi*, 68-69, 73.

⁴¹ Wyn Davies, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması*, 116-185.

⁴² Örn. Bk. Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kamil Can, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 97-101, 124-132, 151-152.; *İslam Bilim I-II*, 49-62, 122.

⁴³ Tekin, *İslam Sosyolojisinin İmkânı*, 83.

⁴⁴ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 217.

dinamikleri gibi konular Kur'an'ın kıssa anlatımlarından “rahatlıkla çıkarsanabilecek” “toplumsal ilkeler” olarak okunabilir.⁴⁵ Bunun yanı sıra Hikmet Sosyolojisi dinin kutsal metinlerinden teoriler üretilmesini olumlamaktadır.⁴⁶ Bu tür bir yaklaşım toplumun özelliklerinin ampirik olarak incelenmesinin hükümsüz kılınmasının ötesinde, kaçınılmaz olarak dogmatizmi de beraberinde getirmekte, kutsal metinlerden “çıkarsanan” ilke ve kuralların sorgulanmasının önünü kapatmaktadır.

3.3. Metodolojik Tutum

Kur'an ve sünnet referanslı toplumbilim geliştirme çabası içinde olan sosyal bilimciler arasında metodoloji konusuna en fazla eğilen kişinin İbrahim Abdurrahman Receb (1937-) olduğu görülmektedir. Receb'e göre, İslam referanslı toplumbilimi geliştirmeye gerçek anlamda katkı sağlayacak olan şey, sosyal bilimlerle İslâmî unsurlar arasında yapılan basit bir ekleme çıkarma işlemi olmayıp, “yaratıcı ve sofistike bir özgün sentez işlemidir.”⁴⁷

Receb, İslâmîleştirme hedefine, modern sosyal bilimler ile İslâmî müktesebatın sentezlenmesi sonucunda geliştirilecek teorilerle ulaşılabileceğini düşünmektedir. O, öncelikle sosyal bilimler alanında üretilen bütün teorilerin zorunlu olarak belli ön kabuller üzerine kurulu olduğuna dikkat çekmektedir. Teorilerin temelinde açık veya örtük şekilde var olan bu ön kabuller tümevarımsal yöntemle ulaşılmış sonuçlar değil, tümdengelimsel varsayımlardır. Fakat bu, onlara körü körüne, sürekli bağlı kalındığı anlamına gelmemektedir. Teoriler yanlışlanıncaya kadar kullanılabilen ve belli durumlarda yanlışlandığında temelindeki ön kabuller de gözden geçirilmek suretiyle yeniden geliştirilen modeller olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸

Receb bu tespitlerden hareketle, İslâmî sosyal bilimlerin inşasının sosyal bilimler alanında İslâmî ön kabullere dayanan teoriler üretmekle mümkün olduğu kanaatine ulaşmaktadır. Ona göre, Kur'an'ı ve sahih hadisleri doğru şekilde anladığımız ve yorumladığımız ölçüde “toplam gerçeklik”i anlayabileceğimiz teorik çerçeveler üretilebilir.⁴⁹ Bu bağlamda, dini anlayışı sosyal teorilerin geliştirilmesine dâhil etmek için takip edilmesi gereken stratejinin şu beş başlıkta öne sürülen süreçleri kapsaması gerekmektedir:

1. İnsan doğası, beşeriyetin evrendeki yeri, toplumsal düzen, bireysel ve toplumsal sorunların nedenleri üzerine dinî kaynaklardan, yani Kur'an ve sahih hadislerden ve onların ulema tarafından yapılan yorumlarından teorik çerçeveler üretmek.
2. Bu teorik çerçevelerden ampirik ve ampirik olmayan dünyayı kapsayan “toplam gerçeklik”te test edilmek üzere hipotezler üretmek.

⁴⁵ Tekin, Hikmet Sosyolojisi, 217.

⁴⁶ Tekin, Hikmet Sosyolojisi, 273.

⁴⁷ İbrahim A. Ragab, “Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Component of the İslâmization of Knowledge Effort”, *Intellectual Discourse* 5/1 (1997), 36-37.; İbrahim A. Ragab, “On the Nature and Scope of the İslâmization Process: Towards Conceptual Clarification”, *Intellectual Discourse* 3/2 (1995), 117-118.

⁴⁸ Ragab, “Islamic Perspectives on Theory Building”, 16-17.

⁴⁹ Ragab, “Islamic Perspectives on Theory Building”, 17.

3. Eğer dini kaynaklardan üretilmiş teorik çerçevelerden elde edilen hipotezler doğrulanırsa a) geçerli bulgu üretme konusunda başarı sağlamışız demektir. b) dinî kaynaklardan elde edilen teorik çerçeveye olan güvenimiz artar.
4. Eğer hipotezler doğrulanmazsa, demek ki: a) araştırma yöntemlerimiz ve araştırma prosedürümüz kusurludur veya b) dinî kaynakları anlama veya yorumlamamız yanlıştır ve yeniden düzenlemeye ihtiyaç duymaktadır.
5. Kur'an, sahih hadisler ve onların sahih yorumu ile doğrulanmış gerçeklikler arasında bir zıtlık olamaz. Çünkü Tanrı aynı anda kutsal metinlerin de evrenin de yaratıcısıdır.⁵⁰

Receb bu düşüncelerini sonraki yıllarda bir az daha ayrıntılı hale getirerek geliştirmeye çalışmıştır. 1999 yılında yayınlanmış bir makalesinde sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesi metodolojisini “teori ile araştırma arasındaki diyalektik ilişki” olarak kavramsallaştırmaktadır. Yazar söz konusu diyalektik ilişkiyi “bütünsel kuramlaştırma” (integral theorizing) ve “araştırma ve pratik yoluyla doğruluğun kontrolü” olmak üzere iki aşamalı bir süreç olarak ele almaktadır. Bütünsel kuramlaştırma olarak isimlendirdiği birinci aşama ilgili sosyal bilimler literatürünün eleştirel değerlendirmesi, ilgili İslâmî materyalin eleştirel değerlendirmesi ve “bütünsel” birleşik teorik çerçevenin geliştirilmesi olmak üzere üç basamaktan oluşmaktadır. Bu aşamada yerine getirilmesi gereken görevler, sosyal bilimlerin tarihsel gelişimini etkileyen faktörlerin farkına varılması, sosyal bilimler paradigmasının temelinde bulunan ontolojik ve epistemolojik varsayımların sorgulanması ve sosyal bilimlerin ve onların bulgularının İslâmî kritiğinin yapılmasıdır. Aynı şekilde modern sosyal bilimlerin “en sorunlu bileşeni” olan teorilerin ve teorik çerçevelerin sorgulanması da en önemli görevler arasındadır. Birinci aşamada yerine getirilmesi gereken diğer önemli görev de Kur'an-ı Kerim'i, hadisleri ve ulemanın eserlerini inceleyerek sosyal bilimlerde kullanılacak kavramsal bir çerçeve geliştirmektir. Son olarak en zorlu ve yaratıcılık gerektiren bir basamak olan İslâmî vahiy bilgisi ile modern sosyal bilimleri ayıklayarak elde edilen “geçerli” insan tecrübesini kaynaştırmak suretiyle “bütünsel” teorik çerçevenin geliştirilmesi gelmektedir.⁵¹

Receb'e göre, sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesinin ikinci aşaması, oluşturulan teorilerin ve teorik çerçevelerin doğruluğunun araştırma ve uygulama yoluyla kontrol edilmesini kapsamalıdır. Söz konusu kontrol sürecinde “bütünsel teorik çerçeve”den elde edilen hipotezler dünyanın duysal ve duyu-üstü yönlerini, diğer bir ifade ile *gayb alemi*'ni ve *“şehadet alemi”*ni kapsayan “toplam gerçeklik”te test edilecektir. Bu kontrol sürecinde hipotezlerin doğrulanması, teorik çerçevenin güvenilirliğini artırarak daha fazla geliştirilmesinin yolunu açacakken, yanlışlanması o noktaya kadar yapılanların tekrar gözden geçirilmesini ve yanlışların düzeltilmesini gerektirecektir.⁵²

İslâmî perspektifin insan davranışını yorumlarken odak noktasının ruhsal-manevi boyut olduğuna dikkat çeken Receb, İslâmî bir sosyal bilimler geliştirilecekse, ruhsal-manevi boyutun incelenmesini mümkün kılacak araştırma metot ve tekniklerinin de geliştirilmesinin zorunlu

⁵⁰ Ragab, “Islamic Perspectives on Theory Building”, 18.

⁵¹ İbrahim A Ragab, “On the Methodology of Islamizing the Social Sciences”, *Intellectual Discourse* 7/1 (1999), 41-46.

⁵² Ragab, “On the Methodology of Islamizing”, 46-48.

olduğunun farkındadır. Çünkü sosyal bilimlerde felsefi ön kabullerin araştırma metot ve tekniklerini de büyük ölçüde belirlediği bilinen bir husustur. Receb “bütünsel” teorik çerçeveden elde edilecek hipotezlerin, duyuşsal ve duyu-üstü dünyayı kapsayan “toplum gerçeklik”te test edilmesi gerektiğini söylerken söz konusu dünyanın incelenmesine yönelik metotların ve veri toplama tekniklerinin geliştirilmesinin kaçınılmaz olduğunun bilincindedir.⁵³ Bu bağlamda, İslâmî teorik çerçevenin geliştirilmesi de bir ölçüde söz konusu metot ve tekniklerin geliştirilmesine bağlıdır diyebiliriz. Fakat Receb görünmeyen (unseen) ve duyu-üstü boyutu inceleyen nesnel ve herkesçe uygulanabilir metot ve tekniklerin nasıl geliştirilebileceği hakkında herhangi bir ipucu sunmamaktadır. Ayrıca, bu metot ve tekniklerin tam olarak neyin “ölçeği” olacağı ve söz konusu “ölçme” işleminin nasıl yapılacağı da oldukça muğlak kalmaktadır.

Sosyal bilimler teorisinin İslâmîleştirilmesiyle ilgili Receb’in savunduğu yaklaşımda “İslâmîleştirme”nin neden gerekli olduğu konusunda yeterli ölçüde gerekçelendirme veya temellendirme yapıldığını söylemek pek mümkün değildir. Receb sosyal bilimler teorisinin geçerliliğinin, o teoriden türetilen hipotezlerin doğrulanması sonucunda kanıtlandığını savunmaktadır. “İslâmî” bileşenlerden inşa edilen bir teorik çerçevenin de geçerli olup olmadığını belirleyecek olan şey, onun hipotezlerinin doğrulanması olacaktır. Eğer geçerlilik için temel kriter teoriden türetilen hipotezlerin doğrulanması ise, o zaman bir teorinin ön kabullerinin hangi kaynaktan türetildiğinin ne önemi bulunmaktadır? Diğer taraftan geçerlilik için kriter teoriden türetilen hipotezlerin doğrulanması ise teorilerin hangisinin İslâmî, hangisinin gayri-İslâmî olduğunu belirleyen temel kriter ne olacaktır? Sonuçta hipotezleri doğrulanmış bütün teoriler geçerlilik açısından aynı statüye sahip değil midir? Bir sosyal bilimcinin İslâm kaynaklarından, fakat beşeri bir kavrayışla türettiği, geçerliliği ispat edilmiş ön kabuller ve bu ön kabullere dayanan bir teori, başka bir sosyal bilimcinin kendisi tarafından öne sürülen ve yine test edilerek geçerliliği ispat edilmiş ön kabullere ve ona dayanan bir teoriye neden tercih edilmelidir? Yazar bu soruların cevabını tatminkâr bir şekilde verememektedir. Kanaatimizce yazarın İslâmî sosyal bilimlerin ve teorik çerçevenin neden gerekli olduğu konusunda daha tutarlı ve doyurucu argümanlar ortaya koyması gerekirdi.

“İslam Sosyolojisi”nde ne tür bir metodoloji tercih edileceği genellikle ayrıntılı olarak tartışılmadan, genel ifadelerle geçiştirilmektedir. Örneğin, Bâ-Yunus İslâmî sosyolojinin araştırma metodolojisi üzerine fazla bir şey söylememektedir. Müslüman toplumların “İslâmî ideal”den sapış derecelerinin ölçülebilmesi için İslâmî teorinin metodolojisinin karşılaştırmacı olması gerektiğini belirtmekle birlikte, Müslüman toplumların mevcut durumunu ortaya koyacak araştırmaların ne tür metodolojik bir yaklaşımla gerçekleştirilmesi gerektiğini tartışmamaktadır. Araştırma tekniklerinden herhangi birini diğerinden üstün tutmadığını söylemesi⁵⁴ söz konusu tekniklerin dayandığı modern araştırma metodolojilerini de benimsediği anlamına gelmektedir. Hâlbuki araştırma teknikleri ile yakından ilgili olan modern araştırma metodolojilerinin bazı felsefi ön kabullere dayandığı dikkate alındığında, Bâ-Yunus’un her şeyden önce farklı felsefi ön kabullere dayanan çeşitli metodolojileri nasıl bağdaştırdığını açıklaması gerekmektedir. Fakat bundan da önemlisi, modern sosyoloji teorilerini ve onların

⁵³ Bk. Ragab, “Islamic Perspectives on Theory”, 20.; “Creative Engagement”, 41.; “On the Methodology of Islamizing”, 48.

⁵⁴ Bâ-Yunus, “Niçin İslam Sosyolojisi”, 36.

felsefi ön kabullerini kabul etmediği halde, Bâ-Yunus'un bu teori ve ön kabullere dayanan araştırma metot ve tekniklerini tartışmaya açmaması ve aynen kabul etmesidir. Halbuki Bâ-Yunus'un insanın, toplumun vb.nin doğasıyla ilgili ortaya koymaya çalıştığı "Kur'anı" ön kabullerle ve temellerini atmaya çalıştığı İslâmî kuramla uyum içinde olan metot ve teknikleri ortaya koyamasa bile, en azından gerekliliğinden bahsetmesi tutarlılık açısından daha doğru olacağı düşünülmektedir.

Metodoloji konusunda Mustafa Tekin'in de önerdiği İslam referanslı sosyal bilim modeli ile uyumlu herhangi bir çözüm ortaya koymadığı görülmektedir. Yazarın sosyolojik bilginin elde edilmesinde nasıl bir metodolojik yaklaşım sergileneceği konusunda söyledikleri oldukça belirsiz ve tartışmalıdır. Sosyolojik bilgi elde etmenin ilahi ve aşkın olandan kopuk bir süreç olmaması gerektiğini vurgulayan Tekin, sosyolojinin inceleme konusu yaptığı insan ve toplumun aşkın boyutunu dikkate almasının da büyük önem taşıdığını düşünmektedir. Ona göre sosyoloji insanın "metafizik uzantılı" bir varlık olduğu savını ve "sosyal gerçeklik hakikatten bağımsız değildir" önermesini dikkate almazsa insan ve toplumla ilgili gerçek, isabetli bilgilere ulaşamaz.⁵⁵ Fakat yazarın bu konuda söylediklerinin çok da açık ve anlaşılır olduğu söylenemez. Tekin birkaç yerde Hikmet Sosyolojisi'nin "toplumsal boyutuyla insan eylemlerini konu alan" bir disiplin olduğuna ve "sosyolojik sınırlar içinde" kalmanın önemine vurgu yapsa da⁵⁶ çeşitli yerlerde kullandığı ifadeler onun yaklaşımında metafizik boyutu da sosyolojinin inceleme alanına dâhil ettiği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim yazar sosyal gerçekliğin hakikatten bağımsız olmadığını, "sosyolojik gerçekliğin tamamen insan tarafından üretilmesi gerektiği fikrinin sosyal gerçeklik ve hakikat arasındaki ilişkide bir sorunsal" haline geldiğini öne sürmektedir.⁵⁷ Tekin aynı zamanda sünnetullahı, ki Hikmet Sosyolojisi'nin en temel hedefi sünnetullahı keşfetmektir, Tanrı'nın topluma müdahalesi olarak tanımlamaktadır. Bütün bu önermeleri bir araya getirdiğimizde Tekin'in, sosyal gerçekliği Tanrı'nın müdahaleleri ile şekillenen bir olgu olarak gördüğü ve sosyolojinin sosyal gerçeklik üzerine inceleme yaparken söz konusu ilahi müdahale boyutunun da hesaba katılması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Yazarın gerçekten de böyle bir yaklaşımı söz konusuysa toplumsal hayatın akışı içerisinde insanların davranışlarının ve etkisinin hangi aşamada bittiği ve Tanrı'nın müdahalesinin nerede başladığının tespiti ve daha da önemlisi bu tespitin hangi yöntemle yapılacağı, çözümü pek mümkün görünmeyen sorunlar olarak önümüzde durmaktadır.

Yöntem sorunu genel olarak Hikmet Sosyolojisi önerisi için en temel meselelerden biri olarak görünmektedir. Örneğin, toplumsal alandan hareketle değil de kutsal metinlerden hareketle sosyolojik bir kural veya ilkeye varmak için nasıl bir yöntem takip edilecektir. Dahası, Kur'an ve sünnetten kaçınılmaz bir şekilde belli bir yoruma dayanarak çıkarsanan, ayrıca bütün zaman ve mekânlardaki toplumlarda geçerli olma iddiası taşıyan, evrensel sosyolojik ilke ve kurallardan bahsetmek ne ölçüde mümkündür. Söz konusu ilke ve kurallar bir kere çıkarsandıktan sonra Kur'an ve sünnet kaynaklı olduğu gerekçesiyle onlara bir kesinlik

⁵⁵ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 198-200.

⁵⁶ Bk. Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 261-262, 265.

⁵⁷ Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 205.

atfedilecek mi? Eğer kesinlik atfedilmeyecekse bu kural ve ilkeler hangi yöntemle doğrulanacak veya yanlışlanacaktır? Tekin, bu sorulara herhangi bir cevap vermemektedir.

3.4. İslam Düşünce Geleneği ile İlişki

Araştırmada incelenen eserlerde insana ve topluma ilişkin belli ön kabuller, teorik çerçeveler ve metodolojik yaklaşımlar, İslam düşünce geleneğine herhangi bir referansta bulunmadan, onu yok sayarak, sıfırdan Kur'an ve sünnetten hareketle şekillendirilmek istenmektedir. Örneğin, İlyas Bâ-Yunus, İslâmî sosyoloji kuramının Kur'anî görüşlere dayanması gerektiğini savunurken ve İslâmî sosyoloji kuramının temelini oluşturmak üzere Kur'an'daki bazı ayetlerden hareketle evrenin, insanın, sosyal düzenin ve insan tarihinin doğası ile ilgili varsayımlar ileri sürerken⁵⁸, İslam düşünce geleneğine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Benzer şekilde, İbrahim Abdurrahman Receb İslam referanslı toplumbilim teorileri üretmek için Kur'an ve sahih hadislerin referans noktası olarak önemine işaret etmekle birlikte⁵⁹, İslam düşünce geleneğini adeta yok saymaktadır.

Ele alınan bir diğer eserin yazarı sosyal bilimci Wyn Davies, oluşturmayı hedeflediği ve İbn Haldun'a atıfla *ilmü'l umran* olarak isimlendirdiği yeni İslâmî sosyal bilimin temellerini ve terminolojisini Batı'nın düşünce geleneği dışındaki bir kaynağa-Kur'an'a-dayandırmaktadır. Yazar, bunu bir paradigma değişimi gerçekleştirmek ve Batı sosyal biliminden ayrı/farklı, Müslümanlara özgü ve referans noktaları, İslâmî kaynaklardan türetilen kavramlara dayalı bir sosyal sorgulama biçimi geliştirmek için zorunlu görmektedir. Ona göre bu İslami sosyal bilimin analiz araçları, yani kavramları da İslâmî kaynaklardan türetilmek zorundadır. Yazar bu doğrultuda Kur'an ayetlerinden hareketle bir kavram seti önermektedir.⁶⁰ Fakat modern sosyoloji bilimi bağlamında bir disiplinin gelişmesinde belli bir söylem tarihinin öneminden bahseden Wyn Davies,⁶¹ İslâmî sosyal bilimin temellerini atmaya çalışırken İslam coğrafyasına ait bir düşünce ve söylem tarihi yokmuş gibi davranarak referanslarını sadece Kur'an-ı Kerim'e dayandırmaktadır. Bu bağlamda onun tarihsel arka planı bulunan entelektüel bir söylem içerisinden konuştuğunu söylemek pek mümkün değildir. Wyn Davies *ilmü'l umranı* taşımak için bir İslâmî düşünce sistemine ihtiyaç olduğunu belirtse de eleştirel bir yaklaşımla dahi olsa, İslam düşünce geleneğine herhangi bir referansta bulunmamaktadır. O, İslam ilim ve düşünce geleneğinin çeşitli alanlarında üretilen ve bütün İslam coğrafyasının kültürel, düşünsel, tarihi mirasını ifade eden yaklaşım ve kavramlardan beslenerek yaratıcı analiz ve düşünsel inşaa girişiminde bulunmak yerine, sıfırdan İslâmî sosyal düşünce geleneği oluşturma gibi kolay-kolay üstesinden gelinemeyecek bir göreve soyunmaktadır. Böyle bir görev başarılsa dahi İslam coğrafyasındaki entelektüel söylem tarihiyle organik bir bağa sahip olmayacağı için buradaki tarihsel-kültürel kodları anlama ve açıklama konusundaki başarısı ciddi tartışmalara neden olacaktır. Benzer şekilde, Mustafa Tekin de "Hikmet sosyolojisi"nin inşası için ön kabuller, teorik çerçeve ve metodoloji konusunda Kur'an ve sünnete referanslarda bulunmakla yetinmekte, İslam düşünce geleneğine herhangi bir atıf yapmamaktadır.

⁵⁸ Bâ-Yunus, *İslam Sosyolojisi*, 68-69.

⁵⁹ Ragab, "Islamic Perspectives on Theory Building", 17-18.

⁶⁰ Bk. Wyn Davies, *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması*, 116-185.

⁶¹ Bk. Wyn Davies, *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması*, 26-44.

Tartışma ve Sonuç

Elli seneye yakındır devam eden Kur'an ve sünnete dayalı toplumbilim arayışları günümüze kadar özgün bir disiplin veya bilim dalının şekillenmesiyle sonuçlanmadığı gibi, bu yönde önemli emarelerin oluşmasına aracı olduğu da söylenememektedir. Söz konusu arayışlar birbirinin devamı veya birbirini tamamlayan bir bütünün unsurları olmaktan bir hayli uzaktır. Böyle bir bütünlüğü sağlamayı hedefleyen "Bilginin İslamlaştırılması Projesi" çerçevesinde yapılan çalışmaların da bir ekol oluşturabildiklerini söylemek mümkün değildir. "Epistemik Cemaat"ın, bilimsel bilginin hem kaynağı ve yaratıcısı hem inşa edicisi ve taşıyıcısı hem de sonraki kuşaklara intikal ettiricisi, olduğunu⁶² kabul edersek, İslam referanslı toplumbilim arayışındaki bilim insanlarının, "epistemik cemaat", dolayısıyla da özgün bir toplumbilimi oluşturmaktan bir hayli uzak olduklarını söyleyebiliriz. Sonuç itibarıyla İslam referanslı özgün bir toplumbiliminin gelişmesiyle ilgili bir ilerleme sağlanamadığı gibi, bu tür çalışmalara ilgi de giderek azalmaktadır. Söz konusu çalışmalar acaba neden önemli bir ilgiye mazhar olmamakta ve beklendiği gibi bir ilim dalının doğmasıyla sonuçlanmamaktadır?

Bu makalede çalışmaları analiz edilen araştırmacıların tamamına yakını mevcut haliyle sosyolojinin neden Müslüman toplumları incelemek için uygun olmadığını ve Müslümanlara ait bir toplumbilimine neden ihtiyaç bulunduğunu temellendirmeye çalışırken sosyolojinin Batı medeniyetinin felsefi ön kabulleri ve tarihi ile nasıl organik bir bağa sahip olduğunu uzun uzun anlatmaktadır.⁶³ Fakat ilginç bir şekilde söz konusu araştırmacılar İslam referanslı bir toplumbiliminin şekillenmesinin de uygun bir medeniyet ortamında mümkün olabileceğini gözardı etmektedir. Genellikle Ayet ve Hadislere birkaç atıf yapmanın ve bazı İslamî kavramların topluma ilişkin tazammunlarından bahsetmenin ötesine geçilememekte ve İslam referanslı alternatif bir toplumbiliminin bu şekilde inşa edilebileceğine inanılmaktadır.

Makalenin "İslam Sosyolojisi"nin gerekli koşulları konusundaki temel tezi, bunun bir disiplin veya ilim dalı oluşturmanın ötesinde, aslında bir medeniyet meselesi olduğudur. İslam referanslı özgün bir toplumbilimi sadece İslam referanslı bir medeniyetin ürünü olarak işlevsellik kazanabilir. O zaman, bir medeniyeti oluşturan parametrelerin neler olduğunu ortaya koyarak, bu bağlamda İslam referanslı toplumbilimin imkânı da tartışılabilir.

Ahmet Davutoğlu, tarihten verdiği örneklerle ortaya koyduğu bir çalışmada medeniyetleri oluşturan altı parametre tespit etmektedir: Ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik, zaman, mekansal ve kurumsal boyut.⁶⁴ Ontolojik boyuttan kasıt yeni bir varlık bilincine dayanan yeni bir ben-idrakidir. Ontolojik boyutla yakından bağlantılı olan epistemolojik boyut ise bilgi paradigmasının yeniden inşasını içermektedir. Bu boyut bilginin kaynağı, meşruiyeti, teoloji, felsefe ve bilim formunda teorik olarak sistemleştirilmesi, bilginin nakli ve kurumsallaşması vb. temel meselelerle ilgilidir. Aksiyolojik boyut ahlaki ve yasal çerçevede değerler sisteminin yeniden inşasını içermektedir. Zaman boyutu tarihsel şuurun yeniden inşasını ve yeni bir tarih tasavvurunu içerir. Mekânsal boyut varlık-bilgi-değer paradigmasına dayanarak mekânın

⁶² Bk. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992), 56-121.

⁶³ Örn. Bk. Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 19-62.; İslam Sosyolojisinin İmkânı, 122-128. Wyn Davies, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması*, 26-44.

⁶⁴ Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-İdraki: Medeniyet Teorisine Mukaddime* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 93-127.

yeniden inşasını içerir. Sonuncu temel medeniyet parametresi kurumsal boyut ise sosyal, siyasi ve ekonomik sorunların yönetilmesi için yeni imkânlar sunacak bir düzeni ihtiva etmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde İslam medeniyeti de yukarıda bahsedilen altı temel parametreye göre şekillenmiştir. Fakat bu parametrelerin günümüzde zihniyet ve düzen oluşturan bir işlev yerine getirdiği söylenemez. Söz konusu altı parametrenin tarihte veya kitaplarda bulunması bir medeniyetin tecessümü için yeterli olmamaktadır. Davutoğlu bir medeniyetin en önemli unsurlarından birisinin yeni bir ortak zihniyet ve bu ortak zihniyetin düşünce, sanat ve mimari gibi alanlarda tecessüm eden eserlerle ortak bir kültür ve hayat iklimine yansımaya olduğuna dikkat çekmektedir: *“Burada kritik kavram iklimidir... Aslında “medeniyet oluşumu” dediğimiz tarihi olgu, bu ortak zihniyet ve kültür ikliminin tutarlılık ve süreklilik ile zaman ve mekân aşan bir nitelik kazanmasıdır... Bir medeniyetin varlığını sürdürebilmesi de bu ortak iklimin yaşatılabilmesine bağlıdır.”*⁶⁵ Günümüzde, ne tarihtekinin devamı anlamında ne de yeni bir formda inşa edilmiş şekliyle canlı bir İslam medeniyetinden ve ortak zihniyetin ortak bir kültür ve hayat iklimine tutarlılık ve süreklilik ile yansımından bahsetmemiz mümkündür. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen altı medeniyet parametresinin, günümüzde İslam medeniyeti bağlamında bir tecessümü söz konusu değildir. Zamanın sorunlarıyla baş edebilen ve belli ilkeler temelinde her kes için anlaşılır, evrensel bir dille ifade edilmiş bir perspektif, dolayısıyla varlık, bilgi, ahlak, zaman, mekân ve düzen anlayışı ortaya konabilmiş değildir. Bunun yerine, ister zihniyet olarak, isterse de hayat düzeni olarak Batı medeniyetinin hâkim konumu dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle, Batı medeniyetinin şekillendirdiği zihniyet ve bu zihniyetle uyumlu olan bir düzen, kültür ve hayat iklimi hâkimdir.

Bugünkü sosyoloji disiplininin dışında bağımsız olarak var olmayı amaçlayan İslam referanslı bir toplumbiliminin sadece ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik, zamansal, mekânsal ve düzen boyutlarıyla varlık gösteren özgün bir İslam medeniyeti iklimi'nde, onun bir uzantısı olarak şekillenebileceğini savunuyoruz. Günümüzde böyle bir medeniyet iklimi'nin mevcut olduğundan bahsedilemeyeceği aşikardır. Dolayısıyla “İslam Sosyolojisi” çalışmaları, her biri değerli olmakla birlikte, köksüz ve izole kaldıkları için alternatif bir toplumbilimi oluşturamamaktadır. Halbuki bir ilmi disiplinin kavramsal çerçevesi, amacı, konusu, yöntemi ve sınırları, belli bir varlık bilinci, bilgi ve ahlak anlayışı, zaman-mekan görüşü ve spesifik bir kurumsal düzenden bağımsız değildir. Bu bağlamda sosyolojinin Batı'daki temellerine kısaca göz atmak faydalı olabilir.

Beyan ve hükümleri dinî hakikat statüsü taşıyan Kilise'nin yüzyıllar boyunca savunduğu dünya merkezli evren anlayışının akla, gözleme ve matematiksel ifadeye dayanan güneş merkezli evren anlayışı ile birlikte geçerliliğini kaybetmesi dinin dünyasını yıkarken, bilim için yeni bir dünya inşa etmiştir. Newtoncu kozmolojinin matematiksel bir formülasyonla savunduğu ve atıl bir tanrı anlayışını barındıran mekanik evren görüşüne göre evren, kendi iç yasaları ile çalışan dev bir makineyi anımsatmaktaydı. Felsefi düzlemde Descartes tarafından savunulan bilim anlayışı, evreni nedensel ve determinist yasalarla açıklanabilen bir otomat olarak görmekteydi. Dahası, deneysel tümevarım yöntemiyle insanın doğayı kontrol etmesi gerektiğine inanan Francis Bacon'ın ve Batılıları aklını kullanma cesaretini göstermeye davet

⁶⁵ Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben-İdraki, 134-135.

eden İmmanuel Kant'ın şahsında gözlemlenebilen entelektüel bir iklim oluşmuştu. Bütün bunlar Batılı bireyde bir varlık bilinci şekillendirmekteydi. Bu bilince göre birey, atıl bir Tanrı ve sadece kendi iç yasalarıyla çalışan deterministik mekanik bir evrenle karşı karşıya kalmıştır. Birey düşün, bu mekanik evreni akıl ve bilim sayesinde kontrol etmek ve bu sayede ilerleme sağlamaktı. Bu varlık bilincine bağlı olarak bir epistemoloji de şekillenmiştir. Artık insan bilgi kaynağı olarak sadece kendi aklına ve bilime güvenebilir hale gelmiştir. Bu nedenle de insanî kaynaklarla hakkında bilgi elde edilemeyen metafizik alan ne bilgi kaynağı ne de araştırma konusu olarak görülmüştür. Hakikatin fiziksel dünyada, insani bilgi kaynaklarıyla ulaşılabilen evrende aranması gerektiği düşünülmüştür. Bir makine gibi çalışan Newtoncu düşüncenin evrensel, değişmez, kesin yasaları vardı ve bu yasalar değer ve yargıları, öznel kanaat ve yorumları bir tarafa bırakarak, bağlamdan-bağımsız bilimsel kural ve yöntemler sayesinde saptanabilirdi.⁶⁶

Zaman anlayışı varlık ve bilgiyle ilgili temel kabullere dayanmıştır. Şöyle ki, bilim sayesinde, evrenin ve doğanın kesin yasalarının her geçen gün daha fazla keşfedileceği, ayrıca teknoloji alanında da gelişmeler olacağı ve bunların yaşam standartlarını giderek daha iyi duruma getireceği öngörülmüştür. Dolayısıyla hep iyiye doğru evrileceği varsayılan bir zaman anlayışı hâkim olmuştur. Bu bağlamda Batı, kendisini dünyanın ve bütün insanlığın lokomotifleri olarak görmüştür. Kesin bilgiyi elde etme yöntemine sahip olduğuna inanarak, bu yöntem sayesinde yaşam ile ilişkisinde de Batı dışındakilere göre daha ileri bir aşamada olduğu kanısına varmıştır. Bu nedenle dünyanın geri kalanıyla olan ilişkisini hep kendini merkeze alarak tanımlamıştır ki bu da Batı'nın mekân anlayışının en temel göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷ Son olarak, Westphalia ulus devlet sistemi, Newtoncu bilim devrimi, sanayi devrimi ve Fransız devrimi ile birlikte Batı, özgün ekonomik ve siyasal bir düzen kurmak suretiyle medeniyetlerin altıncı parametresi olarak işaret edilen özgün kurumsal düzenini de inşa etmiştir.⁶⁸

Sosyolojiye bu toplumsal düzeni, yani sınırları ulus devletin halkının sınırları ile tanımlanan modern sanayi toplumunu açıklama görevi yüklenmiştir. Mevcut varlık bilincinden hareketle toplum da mekanik bir yapı ve evrensel nesnel yasaları bulunan bir bütün olarak görülmüştür. Bu bütünün parçalarının yani toplumsal olguların tanımlanması, gözlemlenerek kendi aralarındaki ilişkilerin ortaya konması ve bu ilişkilerin yasalar şeklinde tespit edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Olgular arasındaki ilişkiler ve genel yasaların toplumların açıklanmasına imkan sağlayacağı tahmin edilmiştir. Böylece “ileri” toplumların toplumbilimi olan sosyolojinin sadece olup bitenleri açıklamakla kalmayacak, keşfettiği toplumsal yasalar sayesinde olayların nereye doğru evrileceğini tahmin edecek ve iyi yönde ilerleyebilmesi için neler yapılması gerektiğini söyleyeceği öngörülmüştür. Bütün bu sürecin yani nesnel hakikatin keşfedilmesinin, inanç, değer ve yargılar gibi bütün öznellik unsurlarının devre dışı bırakılmasıyla gerçekleştirileceği düşünülmüştür.

⁶⁶ Nevzat Can, “Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine”, *Kayıp. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 13 (2009), 101-112.; Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 91-93.

⁶⁷ Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben İdraki*, 52-56.

⁶⁸ Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben İdraki*, 126-127.

Temeli on yıllar süren entelektüel tartışmalarla şekillenen ama birkaç cümleyle özetlemek zorunda kaldığımız sosyoloji disiplininin bu kısa tartışmada bile Batı medeniyeti ile nasıl organik bir bağa sahip olduğunu görmek mümkündür. Kuşkusuz burada ifade edilen sosyoloji anlayışı zamanla değişmiştir. Artık ne toplum mekanik ve evrensel kesin yasaları olan bir yapı olarak görülmekte ne de sosyolojinin toplum yasalarını keşfetmeyi hedefleyen bir disiplin olduğuna inanılmaktadır. Sosyal bilimci de artık bir yasa koyucu değil, bir yorumcudur, hem de yansız olması mümkün olmayan bir yorumcu. Fakat genelde sosyal bilimlerin, özeldes sosyolojinin bu noktaya gelmesi büyük ölçüde Newtoncu kozmoloji görüşünde ve bilgi kuramında ortaya çıkan bazı değişikliklerin ardından gerçekleşmiştir. 20. yüzyılın başından itibaren doğa bilimlerindeki yeni gelişmeler, karmaşıklığın basitliğe, doğrusal olmayan gelişmelerin doğrusal gelişmeye üstünlüğünü, ölçeni ölçülenden ayırmanın olanaksızlığı ve bazı matematikçilere göre kalitatif yorumların kantitatif ölçümlerden daha üstün olduğunu ortaya koymaktaydı. En önemlisi bu bilim insanlarının zaman okunu vurgulamalarıydı. Artık evrenin determinist ve nedensel yasalarla açıklanabilen bir makine şeklinde değil, çok daha istikrarsız, çok daha karmaşık, dalgalanmaların büyük rol oynadığı bir yer olduğu kabul edilmekteydi. Bu karmaşık sistemlerin kendi kendilerini örgütledikleri, dolayısıyla doğanın artık edilgen olarak düşünülmesinin mümkün olmadığı vurgulanmaktaydı. Newtoncu bilimin incelediği istikrarlı, hareket yasalarına tabi ve zamanda-geri-dönüşlü (time-reversible) dengeli sistemlerin sonradan nasıl hareket edeceği öngörülebildiği halde, dengede olmayan sistemlerin çok önemli ve yapıcı bir role sahip “zaman oku”nun bir ifadesi olduğu öne sürüldü. Böyle bir sistemde gelecek belirsizdir ve şartlar tekrarlanamaz. Bu durumda, ortaya atılacak yasalar da olması kesin şeyleri değil, ancak olasılıkları sıralayabilir.⁶⁹

Yukarıda bahsedilen gelişmeler Batı medeniyeti içerisinde, tamamen yeni ve alternatif nitelikte olmasa bile, önemli bir paradigma değişimi olarak değerlendirilebilir. Tabii ki bu değişimi varlık bilinci ve bilgi kuramının ötesinde, medeniyetin diğer parametreleri, özellikle de kurumsal düzendeki değişimler bağlamında da ele almak mümkündür ki bu, sosyoloji disiplinindeki değişimler söz konusu olduğunda önemli bir boyuttur. Fakat konu açısından burada önemli olan nokta bir medeniyetin bütün unsurlarının kendi içinde görece tutarlılık içinde bulunmasıdır. İster kuruluş döneminde bulunsun, isterse bir değişim geçirsin, medeniyetin daha önce açıklanan altı temel parametresi o medeniyetin uzantısı olan diğer unsurları da şekillendirmektedirler. Dolayısıyla Batı’ya özgü bir toplumbilimi olan sosyoloji disiplininin gerek kuruluşu gerekse değişimi, nasıl bir boşlukta ortaya çıkmadıysa, bugün gerçekten bütün unsurlarıyla-felsefi temeli, amacı, konusu, kavramsal çerçevesi, yöntemi, sınırları vb.-Müslümanlara özgü bir toplumbilimi de yine Müslümanlara özgü bir *medeniyet iklimi* içerisinde şekillenebilir.

Bir İslam Sosyolojisi’nin inşası söz konusu olduğunda sık sık gündeme gelen İbn Haldun’un *umran* ilmi de *medeniyet iklimi* ile ilmi disiplinler arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Haldun’un *Mukaddime*’de geliştirdiği yaklaşımın İslam medeniyeti düşünce geleneğindeki varlık görüşü ve metafizik anlayışına dayandığına dair güçlü kanıtlar bulunduğu

⁶⁹ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 60-62.

ifade edilmektedir.⁷⁰ İbn Haldun'un klasik İslam metafiziğinin yaklaşım şekliyle hareketle toplumu bir varlık olarak gördüğü ve bir toplum metafiziği geliştirmeye çalıştığı vurgulanmaktadır. Ayrıca *Mukaddime*'deki bu ontolojik cihetin epistemoloji ve metodolojiyi de tayin eden önemli bir cihet olduğu saptanmaktadır.⁷¹ İçinde bulunduğu *medeniyet iklimi*'nin bir ürünü olması *Mukaddime*'nin sonraki yüzyıllarda da sürekliliğin sağlanmasına katkı yaparak söz konusu iklimin fikir dünyasını ciddi şekilde etkilemiştir. Cemil Meriç'in, İbn Haldun'u "kendi semasında tek yıldız"⁷² olarak nitelendirmesine rağmen, yakın dönemde yapılan araştırmalar onun kendinden önce ve sonra İslam medeniyeti ikliminde var olan entelektüel geleneğin önemli bir halkası olduğunu ortaya koymaktadır. Onun toplumla ilgili geliştirdiği yaklaşımın mevcut sosyoloji bilimine benzer bir disiplinin şekillenmesine neden olmaması, düşüncelerinin kendi döneminde var olan bir *medeniyet iklimi*'nin ürünü olmadığını göstermez. Felsefi temellerini döneminin düşünce geleneklerinden alan *Mukaddime* İslam dünyasında sosyoloji benzeri bir disiplinin doğmasına yol açmasa da çağın tarih felsefesi anlayışı ve siyaset bilimi üzerinde önemli etkiler bırakmıştır.⁷³

Sonuç olarak öncesi olmayan ve belli medeniyet temelleri üzerine oturtulmayan bir disiplin ve düşünce sisteminin, sonrasının olmasını beklemenin fazla iyimserlik olacağı söylenebilir. İslam referanslı bir toplumbiliminin felsefi temelleri, konusu, yöntemi, amacı vb. özelliklerinin, yine İslam referanslı bir *medeniyet iklimi*'nden beslenmesi gerekir. Günümüzde İslam medeniyetine dayanan disiplinler oluşturulmak isteniyorsa, bu, İslam medeniyetinin yüzleşmesi ve çözmesi gereken felsefi meseleleri yok sayarak gerçekleştirilemez. Kendini İslam medeniyetinin mirasçıları olarak gören entelektüeller arasında varlık, bilgi, değerler, kurumsal düzen vb. alanlarda karşı karşıya kalınan felsefi meseleleri topyekûn olarak tartışmak ve çözmek üzere bir *medeniyet iklimi* oluşmadan ilmi bir disiplin oluşturma girişimleri temelsiz ve köksüz kalmaya mahkûm olacaktır. Kabul etmek gerekir ki, bugün klasik İslam medeniyeti coğrafyasında bir medeniyet ihyasının işaretlerini verecek herhangi bir hareketlilik gözlemlenemeyecektir. Hem zihinsel hem de kurumsal düzen olarak Batı medeniyeti evreninde yaşayıp da İslam medeniyetine ait bir toplumbilim disiplini kurma çabasının sonuç verme ihtimali pek yüksek görünmemektedir.

Bu çalışmada ele alınan İslam referanslı toplumbilimi geliştirme girişimlerini incelerken, iç tutarlılık açısından yapılan değerlendirmeler kadar, bu girişimlerin İslam medeniyetinin bir unsuru ve uzantısı olup olmaması konusunun da büyük önem taşıdığı görülmüştür. Kur'an ve sünnete atıflar yapmakla yetinen alternatif toplumbilimi oluşturma girişimi İslam medeniyetine ait düşünce geleneklerinden herhangi birinin uzantısı olmadığı gibi mevcut bir *medeniyet iklimi* ortamından da mahrum durumdadır. Dolayısıyla köksüz ve temelsiz kalmaktan kurtulamamaktadır.

⁷⁰ Bk. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 49-78.

⁷¹ Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik".

⁷² Bk. Cemil Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-I", *Fikirde ve Sanatta Hareket* 100 (1974), 32-36.; Cemil Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-II", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, 101(1974), 8-18.

⁷³ Örnek olarak bk. Ejder Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15(2006), 141-185.; Ayşe Bedir, "17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatında İbn Haldun Etkisi: Tarih-i Naima Örneği", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/4 (2019), 2383-2406.

Kaynakça | References

- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.
- Aydın, Hasan. "Modern Bilime Yönelik Postmodern Eleştiriler ve Etik Değeri". *Mantık, Matematik ve Felsefe 7. Ulusal Sempozyumu: Toplum, Bilim, Teknoloji ve Etik Değerler*. ed. Arzu Yemişçi Şen ve Mesut Yıldırım. 355-387. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydın, Hasan. "Postmodernizm, Dayandığı İlkeler ve Bilim Felsefesi". *İnsancıl Dergisi* 188 (2006), 16-28.
- Bâ-Yunus, İlyas-Ahmed, Ferid. *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*. çev. Rıdvan Kaya. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Bâ-Yunus, İlyas. "Contemporary Sociology: An Islamic Critique". *Islam: Source and Purpose of Knowledge: Proceedings and Selected Papers of Second Conference on Islamization of Knowledge*. 273-284. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Bâ-Yunus, İlyas. "Niçin İslam Sosyolojisi". çev. İlm Güner. *Niçin İslam Sosyolojisi*. ed. İlyas Bâ-Yunus. 17-38. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- Bâ-Yunus, İlyas. "Sosyoloji ve İslam'ın Toplumsal Gerçekliği". çev. Ensar Çetin. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11 (2012), 267-282.
- Bedir, Ayşe. "17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatında İbn Haldun Etkisi: Tarih-i Naima Örneği". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/4 (2019), 2383-2406.
- Benton, Ted. *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Can, Nevzat. "Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 13 (2009), 101-112.
- Canatan, Kadir. *İslam Sosyolojisi: Tarihsel ve Çağdaş Birikimin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Charnay, Jean-Paul. "İslamîyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri". çev. Ünver Günay. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 493-505.
- Chelhod, Joseph. "İslam Sosyolojisi Üzerine". çev. Fazlı Arabacı. *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler* 1/2 (1998), 245-258.
- Davutoğlu, Ahmet. *Medeniyetlerin Ben-İdraki: Medeniyet Teorisine Mukaddime*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldun". *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 49-78.
- Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Günay, Ünver. "Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Jean Paul Charnay, Sologie Religieuse De L'İslam". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5 (1982), 245-251.
- Hollinger, Robert. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010.
- Keskin, İbrahim. "Sosyal Bilimler Bağlamında İslam Sosyolojisinin İmkani: Paradigmatik Bir Sorgulama". *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 7-29.
- Meriç, Cemil. "Kendi Semasında Tek Yıldız-I". *Fikirde ve Sanatta Hareket* 100 (1974), 32-36.
- Meriç, Cemil. "Kendi Semasında Tek Yıldız-II". *Fikirde ve Sanatta Hareket*, 101 (1974), 8-18.
- Okumuş, Ejder. "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkileri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 141-185.
- Ragab, İbrahim Abdurrahman. "Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Component of the Islâmization of Knowledge Effort". *Intellectual Discourse* 5/1 (1997), 35-49.

- Ragab, İbrahim Abdurrahman. "İslâmic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10/1 (1993), 1-22.
- Ragab, İbrahim Abdurrahman. "On the Methodology of Islamizing the Social Sciences". *Intellectual Discourse* 7/1 (1999), 27-52.
- Ragab, İbrahim Abdurrahman. "On the Nature and Scope of the Islâmization Process: Towards Conceptual Clarification". *Intellectual Discourse* 3/2 (1995), 113-122.
- Safi, Lüey. "İslâmî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslâmîleştirilmesi Tasarısı". çev. Akif Demirci. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1993), 31-57.
- Scott, James. Devlet Gibi Görmek: Bazı Toplumsal Kalkınma Planlarının Başarısızlık Hikayeleri, çev. Ozan Karakaş. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Suruş, Abdulkemal. "Bilginin İslâmîleştirilmesi Mümkün mü?". *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi* 22-23 Şubat 1997. 120-126. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Şeriati, Ali. *İslam Bilim I-II*. çev. Faruk Alptekin. Van: Bilge Adam Yayınları, 2006.
- Şeriati, Ali. *İslam Nedir*. çev. Ali Seyyidoğlu. İstanbul: Bir Yayıncılık, t.y.
- Şeriati, Ali. *İslam Sosyolojisi Üzerine*. çev. Kamil Can. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Şeriati, Ali. *Makaleler*. çev. Serdar İslam. İstanbul: Objektif Yayınları, 1993.
- Tekin, Mustafa. *Hikmet Sosyolojisi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Tekin, Mustafa. *İslam Sosyolojisinin İmkânı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Turner, Bryan. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2003.
- Uyanık, Mevlüt. "Çağdaş İslam Düşüncesi Bağlamında Varoluşsal Arayışlar Olarak "Bilginin İslâmîleştirilmesi" ve "İslâmî Bilim" Projeleri". *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu 27-28-29 Kasım 2015*. ed. Ömer Bozkur. 159-194. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Wyn Davies, Merryl. "Rethinking Knowledge 'Islamization' and the Future". *Futures* 23/3 (1991), 231-247.
- Wyn Davies, Merryl. *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak*. çev. Tayfun Doğukargın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.



Klasik Arap Şiiri ve Belagatinin İzinde: Muzaffer el-'Alevî'nin Nadratü'l-iğrîd'i Özelinde Mukayeseli Bir İnceleme

Yusuf Seller

[0000-0002-7530-1399](mailto:yusuf.seller@ikc.edu.tr) | yusuf.seller@ikc.edu.tr

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ROR ID: [024nx4843](https://orcid.org/024nx4843)

Öz

Bu çalışmada hicri VII. yüzyıl Arap dili ve belagati âlimi Muzaffer el-'Alevî'nin (öl. 656/1258) Nadratü'l-iğrîd fi nusratü'l-karîd adlı eseri, şiir ve belagat alanlarındaki içeriği açısından ele alınmıştır. Anılan eser bağlamında müellifin klasik Arap şiirine ve belagatin öne çıkan konularına dair sunduğu bakış açısı incelenmiştir. Özellikle, eserin ilk bölümünde Muzaffer el-'Alevî'nin şiire odaklanması, belagat literatüründe alışılmadık bir bakış açısını yansıtmaktadır. Nitekim bu eser belagatin ön plana çıktığı ancak eleştiri açısından durağanlığın başladığı bir dönemin ürünüdür. Böyle bir çalışmanın önemi ve özgünlüğü, ülkemiz Arap dili literatüründe hakkında henüz bir çalışmaya rastlanmayan bir belagat âlimi ve onun eserine ilişkin bir inceleme sunma çabasından ileri gelmektedir. Müellifin biyografisine ilişkin doyurucu bilgiye sahip olunamasa da eğitim hayatında hocaları ve ailesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, devlet erkanının önemli figürleriyle olan bağlantıları, onun akademik birikimini bir esere dönüştürmesinde etkili olmuştur. Ancak Şif kökeni ve dönemin sosyopolitik bağlamı gibi birçok faktör nedeniyle müellifin Arap dili ve belagati literatüründe yeterince keşfedilmemiş olabileceği düşünülmektedir. Çalışmada müellifin hayatına ilişkin tespit edilen anekdotlar yer almakla beraber, klasik Arap şiirine ve belagatin öne çıkan konularına dair iz sürümü gerçekleştirilmiştir. Yöntem olarak sosyal bilimler araştırma tekniklerinden nitel analiz esas alınmıştır. Eserin ilk bölümünde müellifin bakış açısından şiirle ilgili konular ele alınmış, ilgili dönemde şiir özelinde Arap edebi eleştirisi ve belagatinin doğası aydınlatılmaya çalışılmıştır. Nitel analiz yöntemi, eserin içeriğinin derinlemesine incelenmesine ve şiir ile belagat konularındaki özgün yaklaşımların ortaya çıkarılmasına olanak tanımıştır. *Nadra*'da şiir ve belagat konularının anlaşılır bir düzende sunulduğu ve dönemin belagat ve eleştiri anlayışına yeni bir yaklaşım getirildiği, bu çalışmanın öne çıkan bulgularındandır. Muzaffer el-'Alevî, eserinin ilk bölümünde şiirin mahiyetine odaklanmış, belagat literatüründe alışılmadık bir bakış açısıyla konuyu ele almış ve bu açıdan dönemin durağan eleştiri ortamında önemli bir adım atmıştır. Eserin beş bölümden oluştuğu ve konuların sistematik bir şekilde ele alındığı görülmektedir. İlk bölümde şiirin özellikleri, tanımı, tarihçesi ve temel unsurları detaylandırılırken ikinci bölümde şairlerin kullanması gereken ve kaçınması gereken hususlar vurgulanmıştır. Üçüncü bölümde şiirin faydaları ve toplum üzerindeki etkileri incelenmiş, dördüncü bölümde ise övgü ve yergi konularının şiirdeki yeri ele alınmıştır. Son bölümde şairin edinmesi gereken bilgiler ve entelektüel donanım üzerinde durulmuştur. Eserde şiirin etimolojisi ve mahiyeti hakkında detaylı analizler yapılmış ve Arap şiirinden geniş örnekler sunulmuştur. Muzaffer el-'Alevî'nin bu eseri, klasik Arap şiiri ve belagatine dair sunduğu yenilikçi yaklaşımları ortaya koymaktadır. Müellif, dönemin eleştiri anlayışına getirdiği yenilikler ile şiir ve belagat literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bu durum, onun eserini edebi eleştiri, özellikle de belagat alanında önemli bir eser olarak anmayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, Muzaffer el-'Alevî'nin eserinin önemi gözetilerek klasik Arap şiirine ve belagatine dair sunduğu yenilikçi yaklaşımlar detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Sonuç olarak ülkemiz Arap dili literatüründe Muzaffer el-'Alevî ve *Nadra*'sının ilk kez ele alındığı bu makale, Arap edebi eleştirisi ve belagatine dair yeni anlayışların keşfine katkı sağlama amacıyla özgün bir araştırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, Muzaffer'in eserinin klasik Arap şiirine ve belagatine dair sunduğu yenilikçi yaklaşımları ortaya koymakta ve onun edebi eleştiri alanındaki önemli katkılarını

aydınlatmaktadır. Gelecek araştırmalar için de müellifin diğer eserlerine dair bir iz sürümü yapılabilir. Ayrıca Nadra'daki meselelere ilişkin farklı çalışmalar ortaya konularak literatüre katkı sağlanabilir. Anılan hususlar ışığında bu araştırmanın, Arap edebi eleştirisi ve belagatine dair yeni bir perspektif sunarak literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Muzaffer el-'Alevî, Nadrâtü'l-iğrîd, Şiir, Belagat

Atıf Bilgisi

Seller, Yusuf. "Klasik Arap Şiiri ve Belagatinin İzinde: Muzaffer el-'Alevî'nin Nadrâtü'l-iğrîd'i Özelinde Mukayeseli Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 866-886. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1479550>

Geliş Tarihi	07.05.2024
Kabul Tarihi	17.07.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicalahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



In the Footsteps of Classical Arabic Poetry and Rhetoric: A Comparative Analysis of Muzaffar al-Alawî's Nadrah al- Ighrîd

Yusuf Seller

[0000-0002-7530-1399](mailto:yusuf.seller@ikc.edu.tr) | yusuf.seller@ikc.edu.tr

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir, Türkiye

ROR ID: [024nx4843](https://orcid.org/024nx4843)

Abstract

This study examines the work of Muzaffar al-'Alawi, an Arabic language and rhetoric scholar from the 7th century AH (d. 1258 CE), focusing on his book Nadrat al-Ighrid fi Nusrati'l-Qarid. The analysis delves into the content of this work in the context of classical Arabic poetry and rhetoric. Particularly, Muzaffar al-'Alawi's emphasis on poetry in the first chapter reflects an unconventional perspective within the rhetoric literature of the time. This work is a product of a period when rhetoric was prominent but literary criticism was beginning to stagnate. The importance and uniqueness of this study stem from its effort to examine a rhetoric scholar and his work, which has not yet been studied in our country's Arabic literature. Although detailed information about the author's biography is scarce, it is understood that his teachers and family were influential in his education. Additionally, his connections with influential figures in the state administration likely enriched his academic environment and played a role in transforming his academic knowledge into a written work. However, due to his shiah background and the sociopolitical context of the period, it is thought that he may not have been sufficiently discovered in the Arabic language and rhetoric literature. The study includes anecdotes related to the author's life and traces the prominent topics of classical Arabic poetry and rhetoric. Qualitative analysis methods from social sciences research techniques were employed. The first chapter examines the author's perspective on poetry-related topics and illuminates the nature of Arabic literary criticism and rhetoric during that period. The qualitative analysis method allows for an in-depth examination of the content and reveals the original approaches to poetry and rhetoric in the work. One of the key findings of this study is that Nadrah al-Ighrid presents poetry and rhetoric topics in a comprehensible manner and introduces a new approach to the rhetoric and criticism understanding of the period. Muzaffar al-'Alawi focused on the nature of poetry in the first chapter of his work, approaching the subject with an unconventional perspective within the rhetoric literature, thereby taking a significant step in the stagnant critical environment of the period. The work consists of five chapters, each systematically addressing different topics. The first chapter details the characteristics, definition, history, and fundamental elements of poetry. The second chapter emphasizes what poets should and should not do. The third chapter examines the benefits of poetry and its impact on society, while the fourth chapter discusses the place of praise and criticism in poetry. The final chapter focuses on the knowledge and intellectual equipment a poet should possess. The work provides detailed analyses of the etymology and nature of poetry and presents extensive examples of Arabic poetry. Muzaffar al-'Alawi's work reveals innovative approaches to classical Arabic poetry and rhetoric. The author made significant contributions to the poetry and rhetoric literature with the innovations he introduced to the critical understanding of the period. This study thoroughly analyzes the innovative approaches presented in Muzaffar al-'Alawi's work regarding classical Arabic poetry and rhetoric. In conclusion, this article can be considered a unique research initiative aiming to contribute to the discovery of new understandings of Arabic literary criticism and rhetoric by examining Muzaffar al-'Alawi and his Nadrah for the first time in our country's Arabic language literature. This research sheds light on the innovative approaches presented in Muzaffar's work regarding classical Arabic poetry and rhetoric and highlights his significant contributions to the field of literary criticism. Future research could trace his other works and further

explore the issues presented in Nadrah to contribute to the literature. Given these points, this study is expected to fill a significant gap in the literature by offering a new perspective on Arabic literary criticism and rhetoric.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Muzaffar al-Alawi, Nadrah al-Ighrid, Poetry, Rhetoric

Citation:

Seller, Yusuf. "In the Footsteps of Classical Arabic Poetry and Rhetoric: A Comparative Analysis of Muzaffar al-Alawi's Nadrah al-Ighrid". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 866-886. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1479550>

Date of Submission	05.07.2024
Date of Acceptance	07.17.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Hicri VII. asır, Arap dili ve belagati sahasında edebi eleştirinin durağanlık gösterdiği belagatin sistematikleştiği bir evreyi temsil eder. Böyle bir dönemde Sekkâkî (öl. 626/1229) ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) gibi eserleri ve belagate dair görüşleriyle edebi çevrelerde ses getiren isimler dikkat çekmektedir. Öte yandan Arap dili ve belagati sahasında mezkûr isimler kadar öne çıkmayan muhtemelen bundan dolayı da kendisi hakkında ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmadığı anlaşılan belagat âlimlerinden biri, Ebû Ali el-Muzaffer b. Saîd Ebî'l-Kâsım el-Fadl b. Ca'fer Yahya b. Ebî Ali Abdullah b. Ebî Abdullah Ca'fer el-'Alevî el-Hüseynî'dir.¹ Eldeki veriler el-Muzaffer el-'Alevî'nin² Musul'da 584/1188 yılında doğduğunu ve hayatının büyük çoğunluğunu Bağdat'ta geçirdiğini, hicri 656/1258 senesinde, doğduğu topraklarda - Musul'da- vefat ettiğini haber vermektedir.³

Muzaffer'in yaşamı konusunda çok detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak *Nadratü'l-iğrîd fî nusrati'l-karîd*⁴ adlı eserinden çıkarım yapabildiğimiz kadarıyla Ebû Muhammed b. Ebû'l-Berekât, İbnü'l-Bakkâl el-Mukrî'nin (öl.[?]) onun hocalarından biri olduğunu görüyoruz. Eserinde, hicri 603 yılında hocasından yaptığı bir nakil buna delâlet etmektedir.⁵ Yine kitabındaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla çocukluk yılları babasının⁶ tedrisinde geçmiştir.⁷ Baba tarafından *Şeyhuş-Şerîf* lakaplı bir neseb alimiyle de akraba olduğu erişilebilen bilgiler arasındadır. Musul'da bir müddet ikamet ettikten sonra Bağdat'a geçen Muzaffer, yaklaşık yüz yıllık bir yaşam sürmüştür.⁸ Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *Târihu Bağdat* isimli eserine eklenen zeyillerde şairlik yönünün olduğu belirtilir.⁹ Yaşamıyla ilgili dikkat çeken hususlar arasında Abbâsîlerin son halifelerinden Mu'tasım Billah'ın (öl. 656/1258) vezirlerinden İbnü'l-'Alkamî (öl. 656/1258) ile ilişkisi ön plana çıkmaktadır. Öte yandan, Şîf olduğu eserinde İbn Tabâtabâ el-'Alevî'den (öl. 322/934) yaptığı nakillerden ve Vezir el-Alkamî ile olan yakınlığından anlaşılmaktadır. Muzaffer'in belagate ve şiire dair konuları irdelediği araştırmamızın konusu olan *Nadra'sı* vezirin Muzaffer'den şiirin sınırları ve üstünlüklerine dair bir kitap telif etmesi isteği üzerine ortaya çıkmıştır. Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) eserin hicri 642 yılında müellifin vefatından on dört yıl önce tamamlandığını haber vermektedir.¹⁰ Modern dönem edebiyat araştırmacılarından İhsân

¹ Muzaffer el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd fî nusrati'l-karîd* (00937), vr. 3; Süleymaniye Kütüphanesi Reisulkuttub 00937, Damat İbrahim Paşa 00963, Hamidiye 01209 katolog numaralı yazma nüshalarda müellifin ismi bu şekilde anılmaktadır. Yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde mikrofilm olarak 01424 numara kaydıyla yer alan nüshada müellifin ismi bu şekilde zikredilmektedir.

² el-Muzaffer el-'Alevî ismini sonraki kullanımlarımızda kolaylık olması açısından "Muzaffer" olarak zikredeceğiz.

³ Hayruddin ez-Zirikli, *el-'Alâm* (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002), 7/257; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-müsenâ, ts.), 15/12/300; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin* (İstanbul: Meb, 1955), 2/2/464.

⁴ Çalışmamız boyunca bu eseri "*Nadra*" şeklinde kısaltarak anacağız.

⁵ Muzaffer el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd fî nusrati'l-karîd*, thk. Nühâ Arif el-Hasen (Dimâşk: Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye, ts.), 458.

⁶ Babası hakkında bilgi için bk. Kemalüddîn el-Müsülî, *Kalâidü'l-cümân fî ferâidü şu'arâi haze'z-zaman*, thk. Kâmil Selman el-Cubûrî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2005), 9/4/336.

⁷ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 347.

⁸ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, "Muhakkikin mukaddimesi", ç.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat ve zuyâluhâ* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1417), 24/21/173-174.

¹⁰ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, 1941), 6/2/1959.

'Abbâs (öl. 2003) ise *Nadra*'yı yetersiz bulduğundan vezirin böyle bir eserin ortaya çıkmasına sebep olmasını eleştirmiştir.¹¹

Muzaffer'in *Nadra*'da işaret ettiği¹² *er-Risâletü'l-Aleviyye* adlı bir eserinin olduğu anlaşılrsa da bunun, günümüze gelip gelmediği henüz meçhullüğünü korumaktadır. Risâlesine ilişkin ifadelerinden, bunu *Nadra*'dan önce kaleme aldığı ve eserin fesahat ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Muzaffer, bu eserde belagat âlimlerinden İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073) *Sırru'l-fesâha* adlı eserinden yararlandığını belirtmektedir.¹³ Tarihçi ve araştırmacı kimliğiyle bilinen Ömer Rızâ Kehhâle (öl. 1987) ise Muzaffer'in *Sarfu'l-mearreti'ani's-şeyhi'l-Me'arrî* isimli bir eserinden daha söz eder.¹⁴ Öte yandan, bilim tarihine ve İslâmî eserlere ilişkin önemli çalışmalarıyla tanınan Fuat Sezgin (öl. 2018) Muzaffer'in *Şerhu ba'di ebyâti'l-Mütenebbî* adıyla bir eserinden söz etmektedir.¹⁵ Çalışmamızda Muzaffer'in andığımız bu eserlerinden *Nadra* özelinde şiir ve belagete dair yaklaşımına odaklanacağız. Muzaffer ve eserine ilişkin Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi de dâhil olmak üzere ülkemizde henüz bir araştırmaya rastlanmaması araştırmamızın özgün yönlerinden biri olarak anılabilir.

1. Nadratü'l-iğrîd

Muzaffer *Nadra*'yı beş bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde şiirin özellikleri ve ahkâmını, durumlarını ve kısımlarını ele almaktadır. Burada "الشعر" şiir lafzının orijinine dair mülahazaları yer alır. İkinci bölümde şairin kullanmasının uygun olduğu ve olmadığı şeyler üzerine konuşur. Üçüncü bölümde şiirin faydaları ve tesiri üzerine analizlerde bulunup Arapların yaşamındaki yerini ele alır. Dördüncü bölümde ise şiirde övgü (medh) ve yergi (zem) konularına odaklanır. Beşinci bölümde şairin şiir konusunda edinmesi ve kaçınması gerekenlere değinir.¹⁶ Daha önce de belirttiğimiz gibi Muzaffer, *Nadra*'nın mukaddimesinde dönemin veziri el-Alkamî'nin isteği üzerine eserini kaleme aldığını belirtir. Kitabı neden böyle isimlendirdiğini ise şiirin güzelliğini ön plana çıkarmak ve bu konuya ilgi duyanlara yardımcı olmak maksatlarıyla açıklar.¹⁷

Muzaffer, kendisinden önceki dönemlerde kaleme alınan çalışmaların birçoğunun, şiir konusunda nüfuz edemediği birçok hususu etraflı bir şekilde ortaya koyar. Geniş bir şiir motifi sunar. Özellikle de Cahiliye'ye ve İslami Dönem'e ait şiirlere sıkça yer verir. Ayrıca muhdeslerin şiirine de müracaat ettiği görülür. Eserin yönteminde tartışma üslubundan ziyade meseleleri serdetme ve öğretme maksadı sezilir. Muzaffer'in özellikle İbn Reşik el-Kayrevânî'nin (öl. 456/1064) *el-'Umde*'sinden yararlandığı müşahede edilir. Mesela *Nadra*'daki konuların *el-'Umde*'yle örtüşmesi bunun göstergelerinden biridir.¹⁸ Bedî' konusundaki açıklamalar başta

¹¹ İhsân 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-sekâfe, 1983), 611.

¹² el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 61, 268, 441.

¹³ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 61,268, 441.; bk. el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, "Muhakkikin mukaddimesi", ; 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 608.

¹⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 15/12/300.

¹⁵ Fuat Sezgin, *Târihu't-turâsî'l-'Arabî*, çev. Mahmut Fehmî Hicâzî (Câmi'atü İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 4/38; bk. Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-turâsî'l-İslamiyyi fî mektebâti'l-'âlem (el-mahtâtât ve'l-matbû'ât)* (Kayseri: Dâru'l-akabe, 2001), 6/5/3768.

¹⁶ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*; bk. 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 608.

¹⁷ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 4.

¹⁸ Krş. İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-i'r ve âdâbihi ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: Dâru'l-cil, 1981).

olmak üzere konuların ele alınış üslûbu ve örneklerin seçimi Muzaffer'in eserinin *el-'Umde*'nin farklı bir versiyonu olduğu izlenimi vermektedir. *Nadra*'nın muhakkiki de bu duruma işaret etmektedir.¹⁹ İki eser böylesine birbirine yakın görünürken Muzaffer'in, İbn Reşîk'in hüküm verdiği birçok hususta yorum yapmaması dikkat çekicidir. Mesela *el-Bedî*²⁰ ve teşbih²¹ konularında Muzaffer şahsi kanaatlerini sunmamıştır.²²

Muzaffer, kimi konulardaki görüşleriyle muhalif bir tavır sergiler. Mesela Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) gibi döneminin önde gelen isimleri farklı iki şairin aynı şiiri söylemesini (tevârüd) normal kabul ederken²³ o, bunu serika olarak nitelendirir.²⁴ Sunduğu bazı konularda, örneğin eleştiri ve sanat,²⁵ hüküm vermekten kaçındığı görülür.²⁶ Yine kanaat bildirip açıklama yapmaktan geri durduğu konulardan biri de eleştirmenin şiir konusundaki bilgisi ve tecrübesidir.²⁷

Öte yandan, Muzaffer'in özgün olduğu hususlardan söz edilebilir. Mesela belagat ve tanımlı konusunda diğerlerinin görüşlerini sunmakla yetinmemiş "بلغ" kelimesinin kök harflerinden meydana getirilebilecek "الغب", "بغل", gibi kelimelerin analizine de odaklanmıştır.²⁸ Nitekim bu çözümleme, eserindeki en özgün yanlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bir başka örnekte "الصنعة" ve "المصنع" kelimeleri arasındaki farklılığa işaret etmiştir. Eser boyunca kudemânın görüşleri arasında tercihler yaptığı da müşahade edilmektedir.²⁹

Muzaffer'in sunduğu konuları desteklemede Arap şiirinden örneklere sıkça müracaat ettiği görülür. Bu bağlamda en fazla başvurduğu şiirler sırasıyla İmruülkays (öl. m. 540 [?]), Mütenebbî (öl. 354/965), Tarafe (öl. 564 [?]), Ebû Temmâm (öl. 231/846), Züheyr (öl. m. 609 [?]), Ferezdak (öl. 114/732), Aşâ (öl. 7/629 [?]), Nâbiga (öl. m. 604 [?]), Cerîr (ö. 110/728 [?]), Hassân (öl. 60/680 [?]), Antere (öl. 614 [?]) ve Ebû Nüvâ'sa (öl. 198/813 [?]) aittir.³⁰ Şairlerin isimleri ve dönemleri göz önüne alındığında, Muzaffer'in eserinde şahit olarak kullandığı şiirleri herhangi bir dönemle sınırlamadığı anlaşılmaktadır.

Önceki paragraflarda belirttiğimiz üzere, *Nadra*'nın referanslarının ilkinin *el-'Umde* olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında, Kudâme b. Ca'fer'in (öl. 337/948 [?]) *Nakdû-ş-şî'r* ve Hâtimî'nin (öl. 388/998) *Hilyetü'l-muhâdara*'sına başvurduğu anlaşılmaktadır. Mesela İbnü'l-Mu'tez'in (öl. 296/908) teşbih konusundaki maharetine dikkat çekmek adına *Hilyetü'l-muhâdara*'daki ibareleri

¹⁹ bk. el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, ج, 3.

²⁰ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/265.

²¹ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/286-299.

²² el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 150, 180.

²³ Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk fî'r-red 'ale risâleti'bnî'd-Dehhân el-müsemma bi'l-meâhizi'l-Kindiyye mine'l-me'ânî't-Tâiyye*, thk. Hafnî Muhammed Şerîf (Kâhire: Mektebetü'l-Anclû'l-Mısrıyye, 1958), 61-62.

²⁴ Bu konuda *Nadra* muhakkiki onun İbnü's-Sikkî't'in (öl. 244/858) yolundan gittiğini belirtir. Muhtemelen bunu Muzaffer'in eserinin 225. sayfasındaki açıklamasına dayanarak söyler. Çünkü İbnü's-Sikkî't'in elimizdeki eserlerinde bu konudaki görüşüne dair herhangi bir veriye erişemedik. ir delil tespit edemedik. el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, ج.

²⁵ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 26.

²⁶ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 26.

²⁷ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 331.

²⁸ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 18.

²⁹ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 69, 78, 99, 116.

³⁰ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğhrîd*, 387-507.

aynıyla zikrettiği görülür.³¹ Ayrıca İbn Tabâtabâ el-'Alevî'nin (öl. 322/934) 'İyâru-ş-şî'r'inden³² ve İbn Cinnî'nin (öl. 392/1003) *el-Hasâis*'inden³³ yararlandığı belirtilmelidir.

Sonuç itibarıyla eserin muhtevasının sarf, nahiv, belagat gibi sahalara ilişkin mülahazalar içerdiği ancak bunlara şiirin mahiyetini anlamak açısından³⁴ yer verildiği söylenebilir. Ayrıca Muzaffer'in şiirin değerine dair edebi çevrelerde meşhur olmuş hikayelere temas ettiği görülmektedir.³⁵ Son tahlilde Muzaffer'in "şiirin güzelliğini ön plana çıkarma ve konuya ilgi duyanlara yardımcı olma" maksadına hizmet eden bir çalışma yaptığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki mülahazalarda Muzaffer'in eserinde şiir ve belagatle dair konulara yaklaşımı ele alınarak çalışmasının Arap dili ve belagati açısından değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. Şiirin Mahiyeti

Muzaffer, şiirin kelime kökeni itibarıyla bilmek, idrak etmek ve yetenek kelimeleriyle ilişkili olduğunu vurgular. İbnü'l-'Arabî'nin (öl. 231/745):

"يَا لَيْتَ شِعْرِي وَالْمَنَى لَا تَنْفَعُ ..."

"Keşke temenninin fayda vermediğini bilseydim..."

şeklinde başlayan beyitlerinde "يَا لَيْتَ شِعْرِي" "Keşke bilseydim." ifadesini buna delil getirir. Şairin ise bilgi ve yeteneğinden dolayı şair olarak isimlendirildiğini söyler.³⁶

Öte yandan şiirin "القرىض" "el-Karîd" şeklinde isimlendirildiğine işaret eden Muzaffer, bu kelimenin kesmek, kat etmek manalarıyla terim anlamı arasında ilişki olduğunu belirtir. Muzaffer'e göre böyle bir adlandırma, sözden bir parçanın koparılarak mananın ifade edilmesinden ileri gelmektedir. Örneğin o, Kehf suresinde geçen şu pasajda "تَقْرَضُهُمْ" ibaresinde "قرض" kelimesinin kesmek anlamını delil getirir.³⁷

"... وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرَضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ ..."³⁸

"... Güneş battığında onları sol yandan keser-geçerdi ..."

Şiiri ifade etmede kullanılan bir diğer kelimenin "القصيد" "el- Kasîd" olduğunu bildiren Muzaffer, bunun cemisinin "القصيد" "el-Kasîde" olduğunu belirtir. Buradaki durumun "سفين-سفينة" kelimelerinin müfred ve cemisinin ifade edilışindekiyle aynı olduğuna dikkat çeker. "القصيد" lafzının "القطعة" "Parça, cüz, kt'a" manasında olduğunu ve kırılan bir şeyden kopan bir parçayı ifade etmede kullanıldığını belirtir. Bu nedenle de kasîde sözden bir parça olarak telakki

³¹ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 135, 139; krş. Ebü Ali el-Hâtîmî, *Hilyetü'l-muhâdara fi sinâ'ati-ş-şî'r*, thk. Ca'fer el-Kettânî (Beyrut: Dârü'r-Reşîd, 1979), 1/136.

³² bk. İbn Tabâtabâ el-'Alevî, 'İyâru-ş-şî'r', thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mânî (Kahire: Mektebetü'l-hancı, ts.), 210-211.

³³ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 23-24.

³⁴ bk. Erken, İsmail. "Emevî Dönemi Şiir Eleştirisine Genel Bir Bakış". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (21 Şubat 2024), 1158-1171.

³⁵ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 226; bk. 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebi*, 609.

³⁶ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 7, 8; krş. Kudâme İbn Ca'fer, *Nakdû'n-nesr*, thk. Hüseyin Taha - Abdülhamîd el-'İbadî (Kahire: Darü'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1933), 66.

³⁷ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 8.

³⁸ Kehf 18/17.

edilmiştir.³⁹ Bununla ilgili Müseyyeb b. 'Ales'in (öl. 580-600[?]) şu beytinde geçen "قصيدة" kelimesini delil getirir: [Kâmil]

"فَلأَهْدِينَنَّ مَعَ الرِّيَّاحِ قَصِيدَةً ... مَنِّي مُغْلَعَةً إِلَى الْقَعَقِ"⁴⁰

"Ka'ka' b. Ma'bed b. Zürâre'ye rüzgârla birlikte şiirinden bir parçayı hediye olarak yollayacağım."

Muzaffer kasîdenin aynı zamanda kâfiye olarak isimlendirildiğini belirtir.⁴¹ Bunu kafiye'nin beytin izini sürmede bir remz (sembol) olmasıyla ilişkilendirir. Bu bağlamda cemî bir kelimenin kendi müfrediyle ifade edilmesinin icaz kabilinden olduğunu söyler. Dolayısıyla kasidenin tamamına kelime denildiğini, "الكلمة" "el-Kelime" lafzının ise müfred olduğunu belirtir. Yine kelimenin "الكلام" "el-Kelâm" yerine kullanılmasının da buradaki durumla aynı olduğunu ifade eder. Muzaffer bu iddiasını Hansâ'nın (öl. 24/645) şu beytiyle destekler:⁴²[Vâfir]

"وَقَافِيَةٌ مِثْلُ حَدِّ الْمَنَّا ... نِ تَبَعِي وَبِهَالِكَ مَنْ قَالَهَا"⁴³

"Nice kasîde var süngü gibi keskin halde,⁴⁴ o kalır da onu söyleyen yok olup gider."

Muzaffer'in yukarıda andığımız izahları, konuyu ele alış tarzına ilişkin özgün tutumlarından biri olarak değerlendirilebilir. Nitekim şiir ve onu ifade etmede başvurulan tüm kavramlardan söz edip bunların lügat ve terim anlamları arasında bir ilişki olduğu iddiasıyla kendi perspektifinden bir analiz yapmıştır. Ayrıca her bir iddiasını Kur'an ya da şiirle ispatlama yoluna gitmiştir.

Muzaffer bu aşamadan sonra kelime analizlerini bir yana bırakarak şiirin terim anlamına ilişkin izahlarına başlar. Buna göre şiir, anlaşılır manalara delalet eden lafızlar manzumesidir. Muzaffer buna, sistemli bir biçimde birbiri ardına dizilmiş belirli bir manaya delalet eden lafızlar denebileceğini ekler. Bu yaklaşım, daha önce şiirin tanımına ilişkin mülahazalarıyla dikkat çeken Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948 [?]) ve İbn Reşîk gibi eleştirmenlerin konuya yaklaşımıyla biraz farklılık taşımaktadır. Nitekim İbn Reşîk'e göre şiir lafız, mana, vezin ve kafiye'nin şiir kastıyla söylenmesidir.⁴⁵ İbn Reşîk'in kasıt ya da niyetin gerekliliğine dikkat çektiği tanımının, Kudâme'ninkiyle paralellik taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kudâme, şiir telifinde maksadın kaliteli bir eser ortaya koymak olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında Kudâme ile İbn Reşîk'in tanımlarında da bir nüans olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Reşîk, kulağa kafiyeli ve vezinli gibi gelen her sözün şiir olamayacağını, şiir olarak nitelenecek sözün ancak şiir niyetiyle söylenmesi gerektiğine dikkat çeker.⁴⁷ Kudâme ise mevzubahis sözün zaten şiir niyetiyle

³⁹ el-'Alevî, *Nadratü'l-İğrîd*, 9.

⁴⁰ Müseyyeb b. 'Ales, *Dîvânu Müseyyeb b. 'Ales*, thk. Abdurrahman Muhammed el-Vasîfî (Kâhire: Mektebetü'l-Edab, 2003), 97.

⁴¹ Benzer örnek ve açıklamalar için bk. Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdîl - Ali Seyyid Ali (Beirut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2008), 5/5/90.

⁴² el-'Alevî, *Nadratü'l-İğrîd*, 9-10.

⁴³ Ümmü Amr Tümmâdir bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd (Hansâ), *Dîvânu'l-Hansâ bi Şerhi Sa'leb*, thk. Enver Ebû Süveylim (Ammân: Dâru Ammâr, 1988), 106.

⁴⁴ "حد السنان" ifadesiyle kasidenin kalitesi kastedilmiştir. Bk. eş-Şerîd (Hansâ), *Dîvânu'l-Hansâ bi Şerhi Sa'leb*, 107.

⁴⁵ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/119-120.

⁴⁶ Kudâme İbn Ca'fer, *Nakdû'ş-Şi'r*, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî (Beirut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 64-65.

⁴⁷ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 120.

söylendiğini varsayarak onda nitelikli söyleme maksadı arar. Dolayısıyla bu iki şiir tanımı bir arada düşünüldüğünde, Muzaffer'in tanımının ilk etapta her iki yaklaşımın ortak yönü sayılabilecek niyet unsuruna değinmediği görülür.

Muzaffer, şiir ve nesir arasında bir kıyas yapıldığında şiirin tür, netlik, fesahat, yoğunluk, güçlülük, doğruluk, etki, çarpıcılık, güzellik, kalıcılık, duruluk, hafiflik, incelik ve muhatapta bıraktığı izler bakımından nesirden daha üstün olduğunu ifade eder. Bu izahlar Muzaffer'in şiirin etki gücüne ve işlevselliğine dair mülâhazaları olarak dikkat çeker. Öte yandan İbn Reşîk'in, şiir ve nesir arasındaki kıyaslaması Muzaffer'inkinden farklılık taşır. 'Umde sahibi, Araplarda nesrin şiirden nicelik bakımından fazla olduğunu fakat sonraki dönemlere aktarımı açısından korunmasının güçlüğünden ötürü kaybolduğuna işaret eder. Buna karşılık şiir nicelik bakımından nesre göre daha az olsa da ezberlenmesinden ötürü kolaylıkla muhafaza edilebilmiştir. İbn Reşîk bununla birlikte, şiir ve nesrin sanatsal etki potansiyeline yönelik nesir taraftarlarının bir eleştirisine değinir. Buna göre nesri savunanlar, Kur'an'ın nesir türünde nazil olduğunu ve Peygamber (s.a.v.)'nin de şiir söylemediğini bir delil olarak sunmaktadır.⁴⁸ Görüldüğü üzere, İbn Reşîk'in nesir ve şiir arasındaki mukayesesi ile Muzaffer'inki birbirinden ayrılmaktadır.

Asmaî'yi (öl. 216/831) referans göstererek şiir hakkındaki analizlerini sürdüren Muzaffer; şiirin lafızlarının az, manalarının incelik ve kolaylık taşıyan bir niteliği olduğuna dikkat çeker. Nitekim böyle bir şiiri dinleyen, ondaki derinliğe ve inceliğe eriştiğini düşünür. Oysa durum böyle değildir. Aksine böyle bir şiir üzerine biraz daha düşünüldüğünde kastedilen manadan oldukça uzak kalındığını muhatap fark edecektir. Şiirde bu durum olmaksızın o, yalnızca istiflenmiş, nazmedilmiş bir kelimadan öteye geçemez.⁴⁹ Dolayısıyla bu ifadeleriyle Muzaffer, "الكلام الموزون المقفى" "Vezinli ve kafiyeli söz" şeklinde, içinde yalnızca vezin ve kafiyenin yer aldığı şiir tanımına⁵⁰ da itiraz etmektedir. Diğer yandan, yukarıda değindiğimiz sözün şiir niyetiyle söylenmesi hususu Muzaffer'in bu mülâhazasında zımnem de olsa yer almaktadır. Çünkü bu izahlarıyla o; derin manalar ifade eden yanıyla şiirin, kulağa kafiyeli ya da vezinli gibi gelen sözlerden ayrıldığına işaret etmiş gibidir. Öte yandan, bazı belagatçilerin şiirin doğasında yer alan söz sanatlarına dair vurgusuna dikkat çekerek şiirin sanatsallık amacına ilişkin ipuçları vermektedir. Buna göre şiir dediğimiz şey, birtakım olağan dışı meseller, eşsiz benzetmeler ve büyüleyici istiarelerden ibarettir.⁵¹

Muzaffer şiirde sanatsal yetkinliğin önemini ifade etmek için *el-Emâlî* sahibi İbnü's-Şecerî'den⁵² (öl. 542/1148) bir rivayet nakleder. Buna göre, Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109) Ebû Alâ el-Ma'arrî'ye (öl. 449/1057) şiirini okumuş ve onun eleştirmesini istemiştir. Maarrî, Tebrîzî'nin beyitlerini beğenmiş ancak içlerinden birinde: "Ey Zekeriyyâ! İşte şiir dediğin

⁴⁸ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 21.

⁴⁹ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 10.

⁵⁰ Mehmet Yalar, "Arap Şiiri", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 308.

⁵¹ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 11.

⁵² bk. Ersönmez Hüseyin, *Arap Dilinde Emâlî Geleneği İbnü's-Şecerî'nin el-Emâlî Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

budur!” diyerek çarpıcı bir beyte işaret etmiştir.⁵³ Maarrî'nin şiir hakkındaki analizi Muzaffer'in fikrini özetlemesi bakımından dikkate değerdir.

Anılan veriler ışığında, Muzaffer'in şiirde aradığı şeyin kendisinden asırlar öncesinde şiir hakkında konuşan Asmaî (öl. 216/831), Cumahî (ö. 231/846 [?]), Câhız (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve diğer nice eleştirmenin bakış açısıyla paralellik gösterdiği söylenebilir. Nitekim mezkûr isimler, şiirin niteliğini esas alarak şairleri değerlendirmişlerdir.⁵⁴ Muzaffer de şiiri ilişkili olduğu bütün etmenlerle bir arada değerlendirip onun nitelikli bir sanat ürünü olması gerektiğine işaret etmektedir.

Son tahlilde Muzaffer, şiirin nesirden daha etkin bir tür olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda şairin eşsiz bir hünerle derin anlamlar ve şık lafızlar içeren sanatsal, derinlikli, etkileyici ve nitelikli ifadeler bütününe belirli bir sistematik dâhilinde inşa etmesini şiir diye adlandırmıştır.⁵⁵ Şiirin sanatsallığındaki temel unsurun nitelik olduğuna özellikle dikkat çekmiş ve bu bağlamda eskilerin yolunu takip etmiştir.

1.2. Şiirin İlişkili Olduğu Alanlar

Muzaffer, şiir sanatının dil ve söz sanatlarıyla ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Buna göre şiir, nahiv ve belagatten bağımsız ele alınamaz. Özellikle söz sanatları özelinde, fesahat, hakikat-mecaz, sanat-masnu', vezin, lakap, kinaye, işaret muvazene ya da mümasele, tecnîs, tıbak, reddü'l-acz 'ale's-sadr, iltifât, istidrâd, taksîm, teshîm, tarsi', terdid, mukabele, istisnâ, îgal, isti'are, teşbih, haşv, mütebea, mahlas, tadmîn, tecâhül-i ârif, mümâtena, serika (mahmude ve'l-mezmûme), tevârüd ve nakd gibi hususlardan ayrı olarak düşünülemez.⁵⁶ Çalışmanın kapsamı gereği, Muzaffer'in şiir ekseninde ele aldığı bu konulardan yalnızca nahiv, belagat, fesahat, hakikat ve mecaz, sanat ve masnu', serika, tevârüd ve nakd gibi Arap dili ve belagati literatüründe öne çıkan meselelere yer verilecektir.

1.2.1. Nahiv

Nahiv ilmini şair, yazar veya hatip fark etmeksizin edebi bir eser ortaya koyan herkesin zorunlu olarak bilmesi gerektiğine işaret eden Muzaffer, kimi belagatçilerin dildeki lahna ağızdaki pis kokuya benzettiğine işaret eder. Yine Peygamber (a.s)'ın: “Allah kime merhamet etmişse onun dilini düzeltmiştir.”⁵⁷ şeklindeki hadisini nahvin önemini belirtmede vurgulamıştır. Konunun önemine işaret sadedinde yer verdiği örnekler arasında Hz. Ali'nin nahiv öğrenmeye teşvik eden ifadeleri de yer almaktadır.⁵⁸

Muzaffer nahvi ilmini, kelime çekimlerinde ve kelime sonlarındaki sesleri belirlemede (irab) Arap kelamının izlediği yol olarak tarif eder. Nahvin lügat açısından yol, yönelmek gibi anlamlara geldiğini ifade ettikten sonra bunun, dilin gramerini ifade etmede bir istilaha

⁵³ el-'Alevî, *Nadratü'l-İğhrîd*, 11-12.

⁵⁴ bk. Yusuf Seller, “Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletü'ş-şu'arâ' Örneği”, *Turkish Studies - Language and Literature* Volume 18 Issue 1/Volume 18 Issue 1 (2023), 533-534.

⁵⁵ el-'Alevî, *Nadratü'l-İğhrîd*, 11-12.

⁵⁶ Muzaffer bu kavramları eserinin birinci bölümünde izah edip örneklerle açıklamaktadır. el-'Alevî, *Nadratü'l-İğhrîd*, 7-226.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 2/1/338.

⁵⁸ el-'Alevî, *Nadratü'l-İğhrîd*, 13-14.

dönüştüğüne değinir. Fıkıh ilminde "فقہ" "Bildi, anladı." lüğat manasının fıkıh ilmine terim manası olarak geçmesine⁵⁹ benzediğini ifade eder. Öte yandan, nahiv ilminin ortaya çıkmasında etkin isimlerin ilkinin Hz. Ali (öl. 40/661) olduğunu vurgulayan Muzaffer, nahvin nasıl ortaya çıktığına dair rivayetin herkesçe bilindiğine işaret eder.⁶⁰ Böyle bir işaret, nahvin doğuşuna ilişkin Hz. Ali ve Ebû'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) hakkındaki rivayetlerin hicri VII. asırda bir uzlaşma niteliği taşıdığını göstermektedir.⁶¹

Öte yandan, Muzaffer, nahiv ilminin isim, fiil ve harf gibi hususiyetleri üzerinde durur. Bu hususlarda kısa bir malumat ortaya koyduktan sonra şiirle nahiv arasındaki ilişkinin önemine değinerek nahiv olmaksızın şiirin bozulacağını ve problemler içereceğinin altını çizer.⁶² Bu açıklama, şiir olmadan nahiv ilminin en mühim istihsat metotlarından birinin yok olacağına işaret etmektedir. Ayrıca Arap şiirinin nahiv ilmi açısından bu bağlamdaki kıymeti ve nahiv ilminin doğuş süreci göz önüne alındığında, Muzaffer'in nahiv bilmeyen birinin şair olamayacağını söylemesi muhtemelen nahvin doğuşundan sonraki evreyle ilgilidir. Nitekim nahiv ilminin metodolojik olarak ortaya çıkmasından önce şairlerin kendi selikalarına uygun olarak şiir inşaat ettiği bilinmektedir. Nahve dair ilk müstakil eser Sıbeveyh'in (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ı kabul edildiğinde,⁶³ hicri I. asrın sonları ve II. asrın başlarından sonra şairlerin nahiv öğrenmesi mümkün olabilir. Dolayısıyla bu yorumuyla Muzaffer'in, nahiv bilmedeki zorunluluktan kastının Arap diline vakıf olmak olduğu anlaşılmalıdır. Bir başka ihtimal ise Muzaffer'in kendi dönemindeki şairleri dikkate alarak bu fikri ileri sürmüş olabileceğidir.

1.2.2. Belagat

Muzaffer, yukarıdaki mülahazalarının ardından belagat ve şiir arasındaki ilişkiyi ele alır. Belagate dair çok sayıda tanıma yer verir. Bunları Mufaddal ed-Dabbî'nin (öl. 178/794 [?]) bir bedevîye referansla aktardığı "acziyet olmaksızın îcaz, gevezelik olmaksızın itnab" şeklinde zikrettiği belagat tanımıyla başlar ve ardından çok sayıda tanım zikreder. Bu tanımlar genel itibarıyla sözü lafız ve mana itibarıyla zorlanmaksızın ifade etmek ve makama göre söz söylemek manasını muhtevidir. Bütün bu tanımların ardından kendisinin belagate dair analizlerini zikreder. Buna göre "ب-ل-ع" harflerinden oluşturulan kelimenin "بلغ" kelimesi insanın çabaladığı şeye ulaşmasını ifade eder. Bu nedenle bir işin zirvesine erişildiğinde Arapçada "بلغت الأمر والغرض" "Nihai amaca ulaştım." denilmiştir. Dolayısıyla bir sözü zirve noktasında söylemek, kişinin edebiyat ve dildeki potansiyeline işaret eder. Bu merhaledeki birinin "belîğ" "sözü söylemede maksada ulaşan" kişi olduğu söylenir.⁶⁴

Öte yandan "غلب" kelimesinin "Galip geldi." ve "Zafer elde etti." anlamına⁶⁵ odaklanan Muzaffer, zaferin ancak güçle doğru orantılı bir sonuç olduğunu vurgular. İlgili harflerin bir

⁵⁹ Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beirut: Dârü'l-ma'rife, 2012), 445.

⁶⁰ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 15; Meşhur Alman şarkiyatçı Carl Brockelman (öl.1956) bu hikayenin gerçek olmadığını kanaatindedir. Carl Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1959), 6/2/123.

⁶¹ Benzer bir örnek için bk. Ebû'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâir*, thk. Ahmed el-Hüfî - Bedevî Tabâne (Kâhire: Dârü'n-nahda, t.y.), 1/42-44.

⁶² el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 15-17.

⁶³ Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 6/2/123.

⁶⁴ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 19.

⁶⁵ er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 419-420.

başka kombinasyonu olan "لغب" kelimesinin ise "Yoruldu." anlamlarını ihtiva ettiğini⁶⁶ yorgunluğun gücün kullanılmasından ileri geldiğine işaret eder. Dolayısıyla aynı kök harflerini içeren bu üç kelimenin ortak paydasında gücün yer alması, belagatin isabetli söz söyleme gücüyle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda mensûr bir kelimadan belagatin zirvesinin Kur'an-ı Kerîm olduğuna dikkat çeken Muzaffer, manzum kelamın zirvesinin ise İmruülkays'ın meşhur "... إِيْفَا نَيْكُ " "Durun! Ağlayalım..." şeklinde başlayan kasidesi olduğunu ifade eder. Ardından Tarafe'nin (öl. 564 [?]) şu beytinin: [Tavîl]

"وَلَسْتُ بِحَلَالِ التَّلَاعِ مَخَافَةً ... وَلَكِنْ مَتَى يَسْتَرْفِدِ الْقَوْمُ أَزْفِدُ"⁶⁷
 "Asla ben, (insanlara su vermekten) korkarak (yolu, izi olmayan)
 yüksek tepelere ev kuran değilim. Aksine onlar (suya ihtiyaç duyar da
 benden) yardım isterse (diye görünürdeki yüksek tepelere cesurca ev
 kurdum ki onlara su verip) yardım edeyim."

lafızlarından daha fazla manası olduğuna vurgu yapar. Sonra bu beyti şerhe girişir ve burada Tarafe'nin üstün bir belagatle sözü nazmettiğine, başka bir deyişle, sözü nitelikli söyleyebilme gücünü son merhalesine dek kullandığına işaret eder.⁶⁸ Nitekim yukarıda beytin çevirisinde de görüleceği üzere, Tarafe'nin lafızlarının dilimizdeki karşılığı parantez dışındaki kısımlardır. Ancak Tarafe parantez içindeki manaları da kastetmiştir. Bu bağlamda belagati izah etmede Muzaffer'in seçtiği şahidin isabeti dikkat çekicidir.

Muzaffer'in belagatin tanımını yaparken "بلغ" kelimesinin kök harflerinin yer değiştirmesiyle elde edilen kelime türevlerinin de anlamlarına müracaat ederek belagatin terim manası için bir dayanak araması, özgün bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Nitekim, tespit edilebildiği kadarıyla belagat ilminin teşekkül sürecinden Muzaffer'e kadarki evreye dek, kelimenin kök harflerinden elde edilen diğer kelimelerin de anlamlarını esas alarak belagat tanımı yapan bir belagat âlimine rastlanmaz.

1.2.3. Fesahat

Şiirle ilişkili olan bir diğer husus fesahattir. Muzaffer, fesâhat konusunun geniş açıklamalara ihtiyaç duyan bir konu olduğuna dikkat çekip henüz konunun başında *er-Risâletü'l-'Aleviyye* isimli risâlesinde bu konuya detaylı bir biçimde eğildiğini belirtir. Ancak *Nadrah*'da meseleyi daha muhtasar bir biçimde ele aldığını meşhur belagat alimlerinden İbn Sînân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073) izinden gittiğini peşinen belirtir.⁶⁹

Fesahatin keşfetmek açığa çıkarmak anlamından türediğini belirten Muzaffer, sütün köpükten arınmış saf halinin "أَفْصَحَ اللَّيْنُ إِفْصَاحًا" şeklinde ifade edildiğini bildirir. Yine birçok klasik ve modern belagat eserinin ortaklaşa kullandığı "أَفْصَحَ الصَّبِيْحُ" örneğini⁷⁰ de açıklamalarına dâhil eder. Konuşabilen kimsenin fasih, konuşamayanın ise acem olduğunu belirtip bu konudaki açıklamaların kâfi olduğunu söyleyerek hakikat ve mecaz bahsine geçiş yapar. Öte yandan, fesahate dair açıklamalarında takip ettiği İbn Sînân'ın belagat ve fesahatin birbirinden farkına

⁶⁶ er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, 518.

⁶⁷ Tarafe b. el-Abd, *Dîvânü Tarafe b. el-Âbd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002), 24.

⁶⁸ el-'Alevî, *Nadrahü'l-İghrîd*, 19-21.

⁶⁹ el-'Alevî, *Nadrahü'l-İghrîd*, 22; İbn Sînân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1982), 58.

⁷⁰ bk. Ali Bulut, *Belagat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 35.

ilişkin yaptığı açıklamalara⁷¹ değinmediği görülür. Bunun nedeni, konuyu havale ettiği risalesinin bulunması olabilir.

1.2.4. Hakikat ve Mecaz

Muzaffer, hakikat terimiyle bir kelimenin vazediliş anlamıyla kullanılmasını, mecazla ise bunun tam aksinin kastedildiğini vurgular. Ali b. İsâ er-Rummânî'ye (öl. 384/994) referansla hakikati, istiare cihetine gidilmeksizin manaya delalet ve mecazı da istiare cihetine yönelerek manaya delalet olarak nitelendirir.⁷² Bu tanımın akabinde bir kelimenin hakikat mi yoksa mecaz mı ifade ettiğini üç bağlamda tespit etmenin mümkün olduğunu belirtir: İttisâ', tevkîd ve teşbih. Şayet bu üç durum söz konusu değilse sözü hakikate hamletmenin daha doğru bir tercih olacağını altını çizer. Örneğin; ... وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا "Onu rahmetimizin içine soktuk." ayetinde⁷³ "في" harfi cerinin kullanılmasıyla bir mahal söz konusu olmuştur. "رَحْمَتِنَا" ibaresi ise mekana hamledilemediği için burada bir ittisâ' gündeme gelmiştir. Dolayısıyla mecâzî anlam tercih edilmelidir. Teşbih açısından rahmet dâhil olunan bir yöne benzetilmişken; tevkîd açısından cevherle haber verilen bir durumu arazla haber vermek söz konusudur. Bir bakıma bu, müşebbehi arazla yüceltmek ve ona itibar sunmak demektir. Muzaffer'in bu izahı soyut bir hususu somutlaştırmayı da tevkîd sadedinde değerlendirmek olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu ayette bir mecaz söz konusudur. Kelimeler hakiki anlamına hamledilemez. Bu izahların ardından, Arap şiirinde sayılamayacak kadar çok mecaz olduğunu söyler ve buna dair örneklerden biri Tarafe b. el-Abd'ın (öl. 564 [?]) şu beytidir:⁷⁴

"ووجه كَأَنَّ الشَّمْسَ أَلْفَتْ رِءَاءَهَا ... عَلَيْهِ نَقِي اللَّوْنُ لَمْ يَتَّخَذْ"

"Sevgilin öyle bir çehresi var ki sanki güneş ridasını (güzelliğini ve ışığını) ona giydirmiş de rengi parlak, (teni) pürüzsüz ve dupduru."

Bu beyitte kendisi bir cevher (ışığın özü) olan güneş kıyafet giyebilen bir insan olarak muhataba tasavvur ettirilmiştir. Böylelikle o, bir araza iliştilmiş ve muhatabın zihninde belirginleştirilmiştir. Muzaffer, bu türden tüm teşbihlerin istiare olduğunu ve tüm istiarelerin de mecaz kategorisinde değerlendirildiğini belirtmektedir.⁷⁵ Bu konudaki açıklamalarını çeşitli örneklerle sunduktan sonra müellif şiirin alakalı olduğu hususlardan sanat ve masnu' konusuna geçer.⁷⁶

Muzaffer'in mecaz konusundaki mülahazası özgün bir yaklaşım olarak değerlendirilmeye elverişli görünmemektedir. Nitekim çağdaşı İbnü'l-Esîr'in bu konuda neredeyse aynı ibarelerle ve örneklerle konuyu ele aldığı dikkat çekmektedir. Onun açıklamalarının ise el-Hasâîs sahibi İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) ait olduğunu kendisi haber vermekte⁷⁷ ve el-Hasâîs'e müracaat edildiğinde de bu doğrulanabilmektedir.⁷⁸

⁷¹ el-Hafâci, *Sırru'l-fesâha*, 59 vd.

⁷² el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 23.

⁷³ el-Enbiyâ 21/75.

⁷⁴ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 24.

⁷⁵ Aynı açıklama için bk. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâîs* (el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-'ammetü li'l-kitâb, ts.), 2/447.

⁷⁶ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 24-25.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/68-69.

⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâîs*, 2/444-445, 447.

1.3. Sanat ve Masnu'

Sanat, Muzaffer nezdinde bozulma ve düzelme sadedindeki tüm hadiseler için kullanılan bir kelimedir. Bununla, bir cismin fiziksel olarak alabileceği şekiller ve renklerin kastettiğini belirtir. Bunlara da arazlar denilir. Masnu' ise bu arazların iliştiği şeylere denilir. Örneğin; Allah'ın bir canlıya şekil, renk ve birtakım özellikler vererek onu yaratması eylemi bir sanattır. Dolayısıyla bu eyleme maruz kalan herhangi bir şey ise masnu' olmuştur. Bu nedenle cisimler masnu' olarak nitelendirilir. Ancak mecazi anlamda bir ittisa' ile bunlar sanat olarak değerlendirilir. Mesela birinin: "Bu şey; güzel, çirkin, tam ya da eksik bir sanatla ortaya konmuş (masnu') bir cisimdir." demesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü burada sanat (yapılan iş) ve masnu' (işin üzerinde yapıldığı nesne) hem sanat lafzıyla hem de masnu' lafzıyla ifade edildiğinde bir sorun çıkmaz. Şiirde sanat meselesi ise nesirde bulunmayan nazım konusunda gerçekleşir. Masnu' ise özü, mensur kelimeler olan şiirdir. Dolayısıyla masnu' yokluktan vücuda geçmeden masnu' olarak değerlendirilmez. Ancak müşahede edilen ve bilinen bir şey olduğunda masnu' olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla masnu' olması gündeme geldikten sonra kalitesi, bayağılığı, çirkinliği, güzelliği, tamlığı veya eksikliği de söz konusu edilebilir. İşte tam bu noktada sanat ve eleştiri arasında ciddi bir ayırım yapılması gerekir. Çünkü Muzaffer'in belirttiğine göre, çok sayıda musannif eleştiri ile sanatı ayırt etmeksizin birbirinin yerine kullanmıştır. Bu Muzaffer nezdinde, yaygın bir hatadır.⁷⁹ Bunun neden bir hata olduğu sorusunu Muzaffer, duyulmamış ya da insanlara ulaşmamış bir şiire iyi ya da kötü kabilinden bir değerlendirme yapmaya imkân olmadığını söyleyerek yanıtlar. Böylelikle sanat, masnu' ve eleştiri sözcükleri arasındaki farkları bilmek gerektiğinin altını çizer. Ayrıca eleştirinin de bir şiirin üzerinde uzunca süre kafa yormak, onu tekrar tekrar incelemek ve bu eylemler neticesinde o şiir hakkında bir kanaat belirtmek olduğunu vurguladığı da söylenmelidir.⁸⁰

Muzaffer'in ele aldığı bu konu eksenindeki değerlendirmelerini İbn Reşîk "المطبوع والمصنوع" "el-Matbu' ve'l-masnu'" bahsi altında ele alır. Buna göre matbu', şairin doğal bir biçimde (spontane) şiir söyleyebilmesidir. Bu, bir bakıma şairliğin tabiat olarak bir kimsede bulunmasıdır. Öte yandan, masnu' için de aynı durum söz konusu olsa da onun farkı, matbu' olarak ortaya konan şiir üzerinde kafa yorarak onu geliştirmekle ilgilidir. Şiir böylelikle masnu' hale gelir. Mesela Züheyr'in "الحوليات" "el-Havliyyât" adı verilen, üzerinde bir yıl boyunca kafa yordığı şiirler bu türdendir. İbn Reşîk Arapların şiirdeki tecnis, tıbâk, mukabele gibi söz sanatlarına ya da özellikle lafza veya manaya odaklanmaksızın kelamın duruluğuna ve akıcılığına dikkat ettiklerini haber verir. Dolayısıyla masnu' şiirler de aslen kendiliğinden söylenmiş şiir mesabesindeyken aradaki tek fark şairin bunun üzerinde kafa yorarak kelamı daha duru hale getirme çabası olarak anlaşılmaktadır.⁸¹

Görüldüğü üzere, Muzaffer konuya İbn Reşîk'ten daha farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Bir bakıma iki yaklaşımın özellikle de masnu' kavramını ele alışında birbirinden ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Yine iki yaklaşımın en temel farklarından biri de İbn Reşîk'in meselenin

⁷⁹ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 26.

⁸⁰ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrîd*, 26-27.

⁸¹ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/129.

kavramsal çerçevesine odaklanması, Muzaffer'in ise kelimenin lügat manasından istilah anlamına erişmek için çıkarımlar yapmasıdır.

1.4. Diğer Bazı Meseleler: Serika, Tevârüd ve Nakd

Klasik Arap edebî eleştirisinin en mühim konularından biri olan serika (şiir hırsızlığı/intihal) meselesi Cahiliye Dönemi'nde izlerine rastlanan bir konudur. Belagat ilminin konuları arasından şiirle ilişkili bir konu olarak ele alınmasının izi sürüldüğünde, belagat ilminin olgunlaştığı evrelerde -hicri V. asırda- Abdülkâhîr'in el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâilü'l-îcâz*'ında ve *Esrârü'l-Belâga*'sında karşılaşılan bir konu olarak dikkat çekmektedir.⁸² Yine de Abdülkâhîr'den sonraki dönemde İbn Munkîz (öl. 584/1188)⁸³, Abdülkâhîr'in eserlerini değerlendiren Fahrreddîn er-Râzî (öl. 606/1149)⁸⁴ ve Sekkâkî gibi isimlerin serika konusuna dair müstakil bir başlık açmadıkları görülmektedir.⁸⁵ Oysa bu isimlerin çağdaşı sayılabilecek İbnü'l-Esîr'in serika konusunda uzun mülahazalarına rastlanmaktadır. Hatta İbnü'l-Esîr nesh, selh ve mesh ayrımlarıyla konuya yeni bir katkı sağlamıştır.⁸⁶ İbnü'l-Esîr'den sonraki dönemlerde serikanın, Kazvî'nin *Telhis*'inde⁸⁷ ve *İzâh*'ında⁸⁸ yer verdiği bir konu olduğu görülmektedir.⁸⁹

Yukarıda anılan belagat ve eleştiri alimlerinden özellikle çağdaşları sayılabilecek Râzî ve Sekkâkî'nin temas etmediği serika meselesine, Muzaffer'in şiirle ilişkisi bağlamında değindiğini görülmektedir. Buna göre o, konuya dair bir tanım vermeksizin serikayı iki kısma ayırır: Mahmûde (Övülen) ve mezmûme (Yerilen). Bu yukarıda ele aldığımız meselelerden farklı bir tutumdur. Nitekim kelimelerin lügat anlamlarından yola çıkarak analiz yapma tutumunu burada sürdürmediği dikkat çekmektedir. Diğer yandan, kudemânın serika eyleminden hoşlanmadığını belirtir. Bu bağlamda muallaka şairlerinden Tarafe b. el-'Abd'in (ö. 564[?]) insanların en şerlisinin çalan kimse olduğuna vurgu yaptığı şu beyitleri zikreder: [Basît]

"لَا أُعِيرُ عَلَى الْأَشْعَارِ أَسْرَفُهَا ... عَنْهَا غَيْبٌ، وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقَا
وَإِنْ أَحْسَنَ بَيْتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ ... بَيْتٌ يُقَالُ، إِذَا أَنْشَدْتَهُ، صَدَقَا"⁹⁰

"Ben şiirlere saldırıp çalmam. Buna ihtiyacım da yok. Zira insanların en şerlisi çalan kimsedir."

"Şüphesiz söylediğin en güzel beyit, sen onu inşâd ettiğinde
(insanların) 'Doğru söyledi!' dediği beyittir."

⁸² Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Dârü'l-medenî, ts.), 340-350; Abdülkâhîr el-Cürcânî - Mahmûd Muhammed Şâkir, *Delâilü'l-îcâz* (Kâhire: Dârü'l-medenî, 1992), 483-488.; Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 190-195.

⁸³ Usâme İbn Munkîz, *el-Bedî fî nakdi's-şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdu'l-mecîd (Kâhire: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1960), 183-185.

⁸⁴ bk. Fahrreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî rivâyeti'l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu (Beyrut: Dârü Sâdir, 2004).

⁸⁵ bk. Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Ali es-Sekkâkî - Naîm Zerkûr, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1983).

⁸⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/222-292.

⁸⁷ el-Kazvî'nî el-Hatîb, *Telhis ve Tercümesi*, çev. Nevzat H. Yanık vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2006), 161.

⁸⁸ el-Kazvî'nî el-Hatîb, *el-İzâh fî 'ulûmü'l-belâga*, thk. Muhammed Ali Bicavî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002), 301 vd.

⁸⁹ bk Seller, *Şiirde İntihal*, 43-44.

⁹⁰ el-'Abd, *Divânü Tarafe b. el-'Âbd*, 57.

Ancak durumun bu beyitlerde anlatıldığı gibi olmadığını vurgulayan Muzaffer, şairlerin serika yaptıklarına değinir.⁹¹

Muzaffer'in serika meselesine önceliklerden farklı bir katkısının olmadığı anlaşılır. Nitekim serikadan övülenlerin on çeşit olduğunu belirtir ve bunları şöyle sıralar:⁹²

Uzun lafızları kısaltmak, lafzı zayıf olanı güçlendirmek, manası iyi mebnası kötü olanı iyileştirmek, temayı değiştirmek, alınan manadan bir başka mana üretmek, lafızları farklı manaları aynı olan sözden bir başka söz üretmek, (Bunu en iyi vecih olarak anar), aynı manayı farklı lafızlarla güzelleştirmek, sarik ve mesruk minhin eşit kılacak bir ekleme yapmak, iki nazım arasında fark gözetilemeyecek derecede denklik, alanın kelamının aldığına üstün gelmesi durumudur.

Diğer yandan, mezmûm serika ise kısa bir ifadeyi uzatmak, sağlam bir ifadeyi bayağı hale getirmek, yapı ve manası güzel olanı çirkinleştirmek, temayı övgüden yergiye taşımak, vezin ve kafiyesi güzel olanı ravinin diline ağır gelecek şekle dönüştürmek, tam kelamı nakıs hale getirmek, alınan kelamın alaninkinden daha nitelikli olması, kafiyeyi çirkinleştirmek, lafız ve manayı beraber almak şeklindedir. Sonuncusu Muzaffer nezdinde en çirkin serika türüdür.⁹³

Yukarıda serika konusundaki mülahazası sunulan Muzaffer'in hicri IV. asrın sonları ve V. asrın başlarına yakın bir evrede Mütenebbî eleştirisinde öne çıkan eleştirmenlerden *Munsif* sahibi İbn Vekî'in (öl. 393/1003) bu bağlamdaki görüşlerini takip ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Vekî de konuyu temelde ikiye ayırarak bunlar altında benzer maddeleri zikretmiştir.⁹⁴

Muzaffer'in şiirle ilişkili mevzular sadedinde ele aldığı bir başka mesele, şairlerin bir ya da iki beyitte tesadüf etmesi anlamına gelen tevârüddür. O, böyle bir şeyin mümkün olmadığını düşünür ve bunun mahda serika olduğunu söyler.⁹⁵ Bu konuda İbnü's-Sikkât'le (öl. 244/858) aynı düşündüğünü belirtir. Nitekim o İmruülkays ve Tarafe arasında söz konusu olan "وقرفا بها صحبي" "وقرفا بها صحبي" beytinin Tarafe tarafından intihal yapıldığı kanaatinindedir. Ona göre iki şair ancak bir manada ve bir kafiyede denk düşebilir. Bir beytin tamamında denk düşmenin imkânı yoktur.⁹⁶ Dolayısıyla bu tutumuyla da çağdaşı İbnü'l-Esîr ve öncesinde tevârüdü mümkün kabul eden birçok eleştirmenden ayrıldığı söylenebilir. Bu kanaatiyle hicri III. asrın önde gelen eleştirmenlerinden İbn Kuteybe'nin ilgili beyitler hakkındaki tercihi⁹⁷ paralellik göstermektedir.

Son olarak Muzaffer'in şiirle ilişkilendirdiği husus nakd konusudur. Nakdin şiir konusunda uzman olmakla ilgili olduğunu vurgular.⁹⁸ Bu bahiste Alkame b. Abade (öl. 3/625 [?]) ve İmruülkays arasında cereyan eden hadiseye yer verir. Buna göre; eşinin hakem olduğu bir şiir

⁹¹ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 203.

⁹² el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 203-209.

⁹³ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 209-217.

⁹⁴ krs. İbn Vekî et-Tinnîsî, *el-Munsif li's-sârik ve'l-mesrûk minh fi izhâri serikâti Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, thk. Ömer Halife b. İdrîs (Bingâzi: Câmi'atu Karyûnis, 1994), 1/102-103 ve 104-117; Seller, *Şiirde İntihal*, 171-177.

⁹⁵ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 222.

⁹⁶ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 225.

⁹⁷ bk. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve ş-Şu'arâ* (Dâru'l-hadis, 2002), 2/1/129.

⁹⁸ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 226-231.

düellosunda İmrüülkays, Alkame'ye mağlup olmuştur.⁹⁹ Öte yandan Câhız'ın, Asmaî'den şiir öğrenmek istediğini ancak Asmaî'nin yalnızca şiirin garîb kelimelerinde uzman olduğunu, Ebû Ubeyde'nin eyyâm ve ensâb konusunda yetkin olduğunu belirttiğine değinir. Şiir konusunda edinmek istediği bilgiye sadece edip ve yazarlar vasıtasıyla ulaştığına işaret eder. Bununla nakd konusunda uzmanlaşmanın bir birikim gerektirdiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ardından bütün ifadeleri aynı ancak son kelimeleri farklı biten İmrüülkays ve Tarafe'nin beyitlerini analiz eder. Buna göre, İmrüülkays ve Tarafe arasında tevârüd olarak anılan "وَأُفْرَفًا بِهَا صَحْبِي عَلِيٍّ مَطِيهِمْ" beytini İmrüülkays "تَجَمَّلَ" diyerek bitirirken Tarafe "تَجَلَّدَ" diyerek bitirmiştir. Sıradan bir kimse için bu beyitler arasında bir fark görünmeyebilir. Ancak bir eleştirmen için durum böyle değildir. Birincisinde İmrüülkays hem madden hem de manen iyi olmayı kastetmişken ikincisinde Tarafe acizliği ve zayıflığı bırakmayı kastetmiştir. Her iki mana ve lafız arasında devasa bir fark vardır. Dolayısıyla eleştirmenlik sıradan bir iş değildir. Eleştirmen de hem şiir bilgisine hem eleştirel düşünme yetisine sahip olmalıdır.¹⁰⁰ Bu yorumlarıyla Muzaffer'in kendisini bir eleştirmen olarak arz ettiği akla gelmektedir.

Öte yandan, Muzaffer'in eleştiriye ilişkin görüşleri, ilk eleştirmenlerden Cumahî'nin bu konudaki görüşleriyle¹⁰¹ paralellik taşımaktadır. Ancak onunki kadar detaylı bir izaha girişmediği görülmektedir. Diğer yandan, İmrüülkays ve Tarafe'nin beyitleri hakkında yaptığı analizin özgün bir yanı olduğu da söylenmelidir. Nitekim serika konusunda aynı örneğe müracaat eden çağdaşı İbnü'l-Esîr'in¹⁰² ve onu öncesinde de İbn Reşîk'in¹⁰³ böyle bir izahına rastlanmamaktadır.

Sonuç

Muzaffer el-'Alevî; Sekkâkî, Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Esîr gibi Arap dili ve belagati alimlerinin çağdaşı olarak hicri VII. asırda *Nadratü'l-iğrid* adlı eseriyle özellikle Arap şiirine ve belagete dair mülâhazalarıyla dikkat çeken bir isimdir. Ne var ki anılan diğer alimler kadar ilgili literatürde öne çıkmadığı görülmektedir. Nitekim ülkemizde Muzaffer üzerine yapılan bir çalışmaya rastlanmaması literatürde bu konudaki boşluğu göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle Muzaffer'in biyografisine, şiir ve belagat üzerine analizlerine ilişkin bir araştırmanın gerekli olduğu kanaatiyle Muzaffer'in erişilebilen tek eseri *Nadra* özelinde müellifin şiir ve belagatin kimi meselelerini ele alışı çağdaşı ve selefi birçok alimin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde incelenmiştir.

Muzaffer'in *Nadra* dışında iki eserinden daha söz edildiği ancak bunların akıbetine ilişkin bir veriye sahip olmadığımız anlaşılmıştır. *Nadra* ise Arap şiiri ve belagati üzerine kapsamlı bir inceleme sunmaktadır. Eserin şiir konusuna odaklandığı ve bununla ilişkili meseleleri bir düzen içerisinde serdettiği söylenebilir. Öte yandan Muzaffer, çağdaşlarının ve seleflerinin eserlerine kıyasla, ele aldığı konularda kimi zaman özgün ve derinlikli izahlar sunarken kimi zaman vasat ya da vasatı aşamayan bir izlenim vermektedir. Özellikle Cahiliye'ye ve İslâmî Dönem'e ait

⁹⁹ İlgili hâdise için bk. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997), 13/3/284.

¹⁰⁰ el-'Alevî, *Nadratü'l-iğrid*, 237.

¹⁰¹ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ*; thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Cidde: Matbaatü'l-Medenî, t.y.), 5 vd.

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 3/230.

¹⁰³ el-Kayravânî, *el-Umde*, 2/281.

şiihlere geniş bir yer ayırması ve muhdeslerin şiirine de başvurması Muzaffer'in zengin bir şiir bilgisi olduğu fikri uyandırmaktadır. Öte yandan, *Nadra'nın*, *el-'Umde* gibi önceki eserlerden etkilendiği ve onlarla benzerlikler taşıdığı gözlemlenirken kimi zaman Muzaffer'in şahsî yorumlardan kaçındığı ve bazen de yaygın kabullere muhalif bir tavır sergilediği görülmektedir. Bununla birlikte, ele aldığı ıstılahların lügat anlamlarından yola çıkıp ıstılah manalarıyla ilişki kurduğu bir telif yönteminden söz edebiliriz. Belagatin tanımına ilişkin yorumları bunun bir örneğidir. Ancak bu metodu her konuda işletmediği de vurgulanmalıdır. Serika konusundaki izahlarında bu tutumu görememekteyiz. Bunlar *Nadra'nın* akademik değerine ilişkin bir fikir sunmaktadır. Öte yandan, modern dönem edebiyat araştırmacılarından İhsân 'Abbâs'ın, Vezir Alkamî'nin böyle bir eserin ortaya çıkmasına neden olmasını eleştirmesinin kısmi bir haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Muzaffer'in ele aldığı tüm konulara aynı özenle eğilmeyişi bu eleştiri kısmen de olsa haklı çıkarılabilir. Ancak döneminin öne çıkan bazı eserlerinin ıskaladığı hususlara temas etmesi, şiir konusunda kapsayıcı, örnek çeşitliliği sunan, özgün çıkarımlar içermesiyle dikkat çeken, şiir eksenli hususlara dair kapsamlı mülâhazaların ve anekdotların yer aldığı bir eserin ortaya çıkmış olması literatür açısından bir kazanım olarak değerlendirilebilir.

Muzaffer'in şiirin mahiyeti üzerine yaptığı analizler, ele aldığı ıstılahları kelime kökeniyle ilişkilendirmek üzerinden ilerlemektedir. Özellikle şiirin "el-Karîd" ve "el-Kasîd" şeklinde isimlendirilmesi ve bunların terim anlamları üzerine yaptığı açıklamalar, konuya yeni bir bakış açısı getirmektedir. Ayrıca Muzaffer'in şiiri lafızlar manzumesi olarak tanımlaması ve bu tanımlı Kur'an ve şiir örnekleriyle desteklemesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak, onun bu konudaki yaklaşımı, özellikle şiirin tanımında niyet unsuru üzerine zahiren odaklanmadığı için Kudâme ve İbn Reşîk gibi öncü eleştirmenlerinkinden farklılık göstermektedir.

Muzaffer'in, hakikat ve mecaz kavramlarını Ali b. İsâ er-Rummânî'ye referansla tanımladığı görülmektedir. Ancak, bu görüşleri çağdaşı İbnü'l-Esîr'le ve en temelde *Hasâis* sahibi İbn Cinnî'yle örtüşmektedir. Öte yandan, Muzaffer, sanat ve masnu' bahsinde kendine özgü izahlar sunar. Eleştiri ile sanat arasında net bir ayırım yapılması gerektiğini savunur. *Tevârüd* konusunda ise dönemde bu hususta söz söyleyenlerden ayrılır.

Yukarıda anılan durumlar ışığında, Muzaffer'in eserinin Arap dili ve belagati literatürü açısından bir değer atfedilecekse bu, şiire dair kapsamından ve ele aldığı konularda kökene ilişkin kavramsal analizler yapmasından ileri gelecektir. Ayrıca şiir konusunda yoğun bir içeriği barındırması, Arap dili ve belagatinin öncü isimlerinin görüşlerini yeniden sunması ve kendisine özgü bir yöntemle şiir ve belagete dair hususları değerlendirmesi de buna eklenmelidir. Gelecekte yapılacak çalışmalar Muzaffer'in biyografisine, günümüze gelip gelmediği bilinmeyen eserlerine ve *Nadra'nın* aruz ve şiirle ilgili diğer bahislerine odaklanarak literatüre katkı sunabilirler.

Kaynakça | References

- 'Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 4. Basım, 1983.
- Abd, Tarafe b. *Dîvânu Tarafe b. el-'Âbd*. thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 3. Basım, 2002.
- 'Ales, Müseyyeb b. *Dîvânu Müseyyeb b. 'Ales*. thk. Abdurrahman Muhammed el-Vasîfî. Kâhire: Mektebetü'l-edeb, 2003.
- 'Alevî, İbn Tabâtabâ. *'ÿâru-ş-şî'r*. thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni'. Kahire: Mektebetü'l-hanci, ts.
- 'Alevî, Muzaffer. *Nadratü'l-iğrîd fî nusratî'l-karîd*. 00937, 192.
- Alevî, Muzaffer. *Nadratü'l-iğrîd fî nusratî'l-karîd*. thk. Nühâ Arif el-Hasen. Dımaşk: Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye, ts.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer el-. *Hizânetü'l-edeb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1997.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdat ve zuyûluhû*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1417.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed. *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Meb, 1955.
- Brockelman, Carl. *Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 5. Basım, 1959.
- Bulut, Ali. *Belagat*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1. Basım, 2013.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli-ş-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. 2 Cilt. Cidde: Matbaatü'l-Medenî, t.y.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Kâhire: Dâru'l-medenî, ts.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Şakir, Mahmûd Muhammed Şakir. Kâhire: Dâru'l-medenî, 3. Basım, 1992.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *eş-şî'r ve ş-şu'arâ*. Dâru'l-hadis, 2002.
- Erken, İsmail. "Enevî Dönemi Şiir Eleştirisine Genel Bir Bakış". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (21 Şubat 2024), 1158-1171.
- Ersönmez, Hüseyin. *Arap Dilinde Emâli Geleneği İbnü'ş-Şeceri'nin el-Emâlî Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1982.
- (Hansâ), Ümmü Amr Tûmâdır bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd. *Dîvânu'l-Hansâ bi şerhi Sa'leb*. thk. Enver Ebû Süveylim. Ammân: Dâru Ammâr, 1988.
- Hatîb, el-Kazvîni. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Ali Bicavî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2002.
- Hatîb, el-Kazvîni. *Telhîs ve Tercümesi*. çev. Nevzat H. Yanık vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2006.
- Hâtîmî, Ebû Ali. *Hilyetü'l-muhâdara fî sinâ'ati-ş-şî'r*. thk. Ca'fer el-Kettânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1979.
- İbn Ca'fer, Kudâme. *Nakdi'n-nesr*. thk. Hüseyin Taha - Abdülhamîd el-'İbadî. Kahire: Daru'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1933.
- İbn Ca'fer, Kudâme. *Nakdi-ş-şî'r*. thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâsî*. 3 Cilt. el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-'ammetü li'l-kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Munkîz, Usâme. *el-Bedî fî nakdi-ş-şî'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdu'l-mecîd. Kâhire: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1960.
- İbnü'l-Esrî, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meseli's-sâir fî edebî'l-kâtib ve ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfi - Bedevî Tabâne. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'n-nahda, t.y.
- İbnü'l-Esrî, Ziyâüddîn. *el-İstidrâk fî'r-red 'ale risâleti'bni'd-Dehhân el-müsemma bi'l-Meâhizi'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Tâiyye*. thk. Hafîni Muhammed Şerif. Kâhire: Mektebetü'l-Anclû'l-Mısıriyye, 1958.

- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhi't-turâsi'l-İslamiyyi fî mektebâti'l-âlem (el-mahtûtât ve'l-matbûât)*. Kayseri: Dâru'l-akabe, 2001.
- Kâtîp Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubî ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 5. Basım, 1981.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- Mûsûlî, Kemalüddîn. *Kalâidü'l-cümân fî ferâidi şu'arâi haze'z-zaman*. thk. Kâmil Selman el-Cubûrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Râzî, Abdulkâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 5. Basım, 2012.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-icâz fî rivâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Ali es- - Zerzûr, Naîm. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletü's-şu'arâ' Örneği". *Turkish Studies - Language and Literature* Volume 18 Issue 1/Volume 18 Issue 1 (2023), 527-538. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.66504>
- Seller, Yusuf. *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*. çev. Mahmut Fehmî Hicâzî. 5 Cilt. Câmî'atü İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdilî - Ali Seyyid Ali. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008.
- Tinnîsî, İbn Vekî'. *el-Munsifli's-sârik ve'l-mesrûk minh fî izhâri serikâti Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*. thk. Ömer Halîfe b. İdrîs. 2 Cilt. Bingâzî: Câmî'atu Karyûnis, 1994.
- Yalar, Mehmet. "Arap Şiiri". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Zirikli, Hayruddin. *el-'Alâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.



Tanrı'nın Geri Dönüşü: Richard Kearney'in Anateizm Kavramı Üzerine Bir İnceleme

Sema Cevirici Atilla

0000-0002-9442-3375 | scevirici@pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Öz

Anateizm, Tanrı'dan sonra Tanrı'ya geri dönüşü ifade eden bir kavramdır. Dünyanın büyüünün bozulması ve toplumun kutsallıktan arındırılmasının akabinde ortaya çıkan rahatsızlık karşısında Tanrı'yı yeniden hayatlarımıza geri getirme kaygısının bir sonucudur. Anateizmde öne çıkan tema başkalarında kutsalın tecellisini görmeye çalışarak, Tanrı'yı yaşamlarımıza geri getirmektir. Bu iddiasının zemini olarak Kearney yeni bir Tanrı tasavvuru önermektedir. Buna göre Tanrı bir varlık (esse) olarak değil bir olma olasılığı (posse) olarak düşünülme suretiyle insanın eyleme özgürlüğüne alan açmakta ve kötülük problemini Tanrısal olmaktan çıkararak insani bir mesele haline getirmektedir. Böylece kötülük Tanrı'nın iradesi kapsamında olmayıp, kutsalın hayatlarımızdan izinin silinmesi olarak görülür. Kearney'in savunduğu şey, günlük ekaristiya ile yani ekmeğimizi başkalarıyla paylaşmak suretiyle başkalarına yönelik konukseverliğe zemin hazırlamak ve Tanrı'yı yeniden hayatımıza geri getirmektir. Bu çalışmada anateizm kavramı bağlamında yeni Tanrı tasavvuru, bu Tanrı'nın hayatlarımıza nasıl ve ne şekilde geri döneceği, bu geri dönüşün ise başkalağa göstereceğimiz konukseverlik ile olan ilişkisi tartışılacaktır. Bu bağlamda anateizmin sunduğu imkanlar ve sorunlar ele alınacaktır. Çalışmamız konu edindiği meseleyi, Richard Kearney'in söz konusu iddialarını ele aldığı iki çalışmasını esas alarak tartışacak ancak yeri geldiğinde Kearney'in diğer çalışmalarına ve bu konu ile ilgili olan farklı görüşlere de yer verecektir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Anateizm, Tanrı, Kutsal, Zayıflık, Richard Kearney

Atıf Bilgisi

Cevirici Atilla, Sema. "Tanrı'nın Geri Dönüşü: Richard Kearney'in Anateizm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 887-905. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1468461>

Geliş Tarihi	15.04.2024
Kabul Tarihi	03.05.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Return of God: A Review on Richard Kearney's Concept of Anatheism

Sema Cevirici Atilla

0000-0002-9442-3375 | scevirici@pau.edu.tr

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Abstract

Anatheism is a concept that expresses returning to God after God. It is the result of the concern to bring God back into our lives in response to the discomfort that emerged after the disenchantment of the world and the desacralization of society. In anatheism, the prominent theme is to bring God back into our lives by trying to see the manifestation of the sacred in others. As the basis for this claim, Kearney proposes a new conception of God. Accordingly, God is thought of not as a being (esse) but as a possibility of being (posse). Thus, creating space for human freedom of action and turning the problem of evil into a human issue rather than being divine. In this way, evil is not within the scope of God's will, but is seen as the erasure of the trace of the sacred from our lives. What Kearney advocates is to pave the groundwork for hospitality towards others and to bring God back into our lives through the daily Eucharist, that is, sharing our bread with others. In this study, the new concept of God in the context of the concept of anatheism, how and in what way this God will return to our lives, and the relationship of this return with the hospitality we will show to otherness will be discussed. In this context, the opportunities and problems offered by anatheism will be discussed. Our study will primarily discuss the issue based on Richard Kearney's two works addressing these claims but it will also reference Kearney's other works and different views on this subject when relevant.

Keywords

History of Philosophy, Anatheism, God, Holy, Weakness, Richard Kearney

Citation:

Cevirici Atilla, Sema. "The Return of God: A Review on Richard Kearney's Concept of Anatheism". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 887-905. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1468461>

Date of Submission	04.15.2024
Date of Acceptance	05.03.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Anateizm en yalın haliyle Tanrı'dan sonra Tanrı'ya geri dönüş demektir. Yani Tanrı'nın ölümünden sonra Tanrı'yı yeniden hayatımıza geri getirmenin yollarını aramayı ifade eden bir kavram olarak¹ dinin yeni bir yorumbilimini amaçlar.² Kearney anateizm kavramını temellendirmek için öncelikle Tanrı'ya dair tasavvurları yeniden yorumlayarak işe girer. O, P. Riceour ve E. Levinas'ın danışmanlığında hazırladığı doktora tezi olan *Poétique du Possible*'in ardından, Tanrı'nın bir mevcudiyetten ziyade bir olasılık olarak düşünülmesini öneren çalışması *The God Who Maybe; A Hermeneutics of Religion* ve *Anathesim; Returning God After God* isimli eserleri ile Tanrı'ya dair kavrayışlar açısından önemli bir perspektif değişikliğine yol açmıştır. Kearney'in iddiası, klasik egemen bir Tanrı anlayışından ziyade Tanrı'nın bir olasılık olarak düşünülmesi gerektiğidir. Bahsi geçen eserlerinde Kearney, olasılığın (posse) varlıktan (esse) önce geldiğini ve bu nedenle Tanrı'nın bir olasılık olarak düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun nedeni ise Tanrı'nın mevcut bir varlık olarak yorumlanmayıp bir olma olasılığı olarak düşünülmesinin, insanı eyleme sevk etmesi ve sorumluluğa sahip kılmasıdır. Çünkü olası bir Tanrı, belli bir kesinlik olmadığından dolayı eylemlerimizde özgür olduğumuzu ortaya koymak suretiyle bize, kötülük probleminin Tanrı'ya ait olmayıp bizimle ilgili olduğunu hatırlatır.³ Böylesi bir olasılık Tanrısı, onto-teolojik mantıktan ziyade "eskatolojik" bir Tanrı kavrayışını gündemine alır. Bu Tanrı'nın iki yönü vardır; birincisi, bu eskatolojik Tanrı'nın kimliğinin belirsiz olduğu yani spesifik bir öze indirgenmeme anlamında sürekli gelecek olana vurgu ile belirsiz bırakılması, ikincisi ise bunun bir güç Tanrısı değil, zayıflık Tanrısı olmasıdır. Zira Tanrı eğer güçlü bir varlık ise ve kötülüğü önlemiyor ise o halde mutlak iyi olduğunu söylemek anlamsızdır.⁴ Kuşkusuz Tanrı'yı bir olasılık olarak varsayan bu düşünce, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya ve reddetmeye çalışan argümanlarla ilgilenmeyecektir. Bu yönüyle anateizm, teizm ve ateizmin ötesinde düşünülmelidir. Çünkü Tanrı'ya dair mutlak bir biçimde hayır diyen ateizmden de mutlak bir biçimde evet diyen teizmden de farklı olarak anateizm, mutlak hakkında olumsuz ya da olumlu her türlü mutlak konuşmayı reddeder. Çünkü mutlak olan hiçbir zaman tek bir kişi veya din tarafından mutlak olarak anlaşılabilir.⁵ Bununla birlikte Kearney'in anateizmi, teizm ve ateizm gibi diğer -izmelerin yerini alacak teorik bir -izm olmaktan ziyade önceki eseri olan *The God Who Maybe*'deki gibi mümkün bir Tanrı'nın vizyonu ile doğrudan ilişkili bir yaşam tarzı önermektedir.⁶

Anateizm, teizm ve ateizmin kısır kutuplaşmasının ötesinde alternatif bir diyalog yolu açmaya çalışır. Bununla birlikte anateizm, teizm ve ateizmin yerini alan diyalektik üçüncü bir terim olarak da görülmemelidir.⁷ Anateizm, dünyayı Tanrı'dan kurtarmak isteyen, seküler

¹ Richard Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, (Columbia University Press, New York, 2011), 3.

² Richard Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney and Matthew Clemente, (USA: Rowman & Littlefield, 2018), 8.

³ Richard Kearney, *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, (USA: Indiana University Press, 2011), 4-5.

⁴ Kearney, *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, 4-5.

⁵ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 16.

⁶ Richard Kearney: "Theism, Atheism, Anatheism: A Panel Discussion with David Tracy, Merold Westphal, and Jens Zimmermann" *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, (New York: Columbia University Press, 2016), 223-224.

⁷ Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", 8.

uğruna kutsalı reddeden bir ateizm olmadığı gibi kutsal olanı tercih edip seküler olanı reddederek Tanrı'yı dünyadan kurtarmaya çalışan bir teizm de değildir. Anateizm, kutsal ile seküler arasındaki "ara-canlanma"yı işaret ederek, kutsalın seküler olanın içinde ve onun aracılığıyla deneyimlenebileceğini ifade eder. Bu ise Tanrı'yla birlikte olmak ama Tanrı'sız yaşamaktır. Bu iki yönlü hareket hem ateist hem de teist bir anı içerir ve her ikisini de aşar. Ateist kılığında, metafizik gücün, egemenlik ve teodisenin her şeye kadir eski Tanrısına, bir elveda ve bir ayrılışı işaret eder. Ancak her şeye kadir Tanrı'ya elveda derken, hâlâ gelecek olan bir Tanrı seçeneğinin önünü açar.⁸ Kearney'in savunduğu bu Tanrı tasavvuru, üzerinde anlaşabileceğimiz benzerliklerle ilgili mutlak bir kavram değil, daha ziyade metaforik ve kişisel bir anlayıştır. Her ne kadar bu Tanrı görüşü ilk başta alışılmışın dışında görünse de bu Tanrı kavramının ciddi biçimde üzerinde düşünülmesinin çeşitli nedenleri vardır. Kearney'e göre bu nedenlerden birisi, bu Tanrı kavramının, yabancıya/başkaya karşı konukseverlik ve sevgi yoluyla insanlığımızı tekrar bulmamıza yardımcı olabilesidir. Bunun olumlu yönü, Tanrı'nın dogmatik olarak tanımlanmadığı yaratıcı ve özgür olabilecek yeni alan ve fırsatlara izin vermesidir. Bu açıdan bakıldığında Kearney klasik bir teist değildir.⁹ Yani Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir metafiziksel varlık olduğu anlamda Tanrıya inanmayı somut ötekini dikkate alan bir Tanrı tasavvurunu oluşturmaya çalışır. Böylesi bir Tanrı anlayışı kişiyi, başkalarında tecelli eden kutsal ve onlara yönelik bir konukseverlik ediminde bulunmaya sevk edecektir. Çünkü başkaya yönelik konukseverlik gökyüzündeki aşkın bir el (Tanrı) tarafından gerçekleştirilmeyip, bizim tarafımızdan bir edim gerektirir.¹⁰

Kuşkusuz bu Tanrı kavrayışı alışlagelmiş kabulleri zorlayan bir yöne sahiptir. Fakat Kearney'e göre Tanrı hakkındaki kabul edilegelen varsayımları askıya almadan yeninin doğuşuna tanıklık edemeyiz. Bu nedenle ona göre Tanrı hakkındaki ön kabullerimizi askıya alabilirsek Tanrı'nın ölümünden sonra onun yeniden geri dönüşünün ve dolayısıyla doğuşunun anına tanıklık edebiliriz ve Tanrı'ya dair yeni tasavvurlara açılabiliriz. Zira onaylanmış kesinliklerden vazgeçersek, farklı olanın gelişine de açık olmuş oluruz.¹¹ Bu açıdan Kearney'in anateizm kavramı metafiziksel Tanrı'nın ölümünden sonra ilahi olanın hermenötik olarak geri kazanılmasını amaçlamaktadır.¹² Anateizm için mevcut Tanrı yanılması kaybetmek, bizi konukseverliğe çağıran kutsal yabancı'ya (başkaya) kişinin kendisini yeniden açma olasılığını sunar. Burası ise anateizmin tarihsel serüveninden ziyade varoluşsal bir soruya geçtiği yerdir: Yani Tanrı'dan sonra bugün somut varoluşumuzda ne olmaktadır?¹³ Bu yönüyle anateizm, dinin itibarsızlaştırılmasının ardından gelen bir inanç biçimini temsil etmekle birlikte merkezi teması

⁸ Richard Kearney, "God After God: An Anatheist Attempt to Reimagine God", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, (New York: Columbia University Press, 2016), 17-18.

⁹ Richard Kearney, "Derrida and Messianic Atheism", *Trace of God; Derrida and Religion*, ed. Edward Baring – Peter E. Gordon, (New York: Fordham University Press, 2015), 205.

¹⁰ John D. Caputo, "Hospitality and the Trouble with God", *Phenomenologies of the Stranger; Between Hostility and Hospitality*, ed. Richard Kearney and Kascha Semonovitch, (New York: Fordham University Press, 2011), 93.

¹¹ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 7.

¹² Jens Zimmermann, "Introduction", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, (New York: Columbia University Press, 2016), 2-3.

¹³ Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", 10.

hem benliğimizde hem de başkaya yönelik konukseverliğimizde kutsal olanın tecellisini açığa çıkarabilmek için ne yapmamız gerektiğini ifade eden üçüncü bir yolu önerir.¹⁴

Kearney'in öne sürdüğü bu iddianın, felsefi düşüncenin logosentrik bakış açısından dışlanan ve logos-mitos, akıl-din, şüphe-inanç gibi dualistik karşıtlıklar ekseninde değerden düşürülen meselelere ve kavramlara yeniden bir alan açma kaygısıyla gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim postmodern düşünce atmosferinde, logosmerkezci düşünce tarafından akıl mahkemesinde yargılanan, yadsınan ve bastırılan farklılıkların genel bir kabulü ve geri dönüşünden bahsetmek mümkündür.¹⁵ Bu geri dönüş içerisinde kovulan Tanrı'nın da bir geri dönüşü sözkonusu olacaktır. Ancak bu sahnedeki kovulan Tanrı'nın geri dönüşü farklılıkları ile birlikte geri dönecektir. Başka bir deyişle giden Tanrı ile geri dönen Tanrı bir olmayacaktır. Nitekim Kearney'in kudretli bir Tanrı kavrayışı yerine zayıf bir Tanrı kavrayışını sunması bunun bir örneğidir. Kearney'in bu Tanrı kavrayışı ise yeni bir iddia olmayıp, gerek İtalyan düşünür Gianni Vattimo'nun zayıf düşüncesinde¹⁶, gerekse de John D. Caputo'nun Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyon düşüncesinden ilhamla ele aldığı zayıf teoloji (weak theology) kuramında da görülebilir.¹⁷ Nitekim, zayıf düşünceyle birlikte Tanrı ile insan arasındaki ilişki erk ve güçle ilgili olmayıp Tanrı'nın tüm gücünü ve sorumluluğunu insana devrettiği bir ilişki haline gelmiştir. Tanrı zayıf bir varlık olarak kabul edilmek suretiyle dünyadaki kötülüklerden muaf tutulmakta ve bu sorumluluk insana yüklenmektedir.¹⁸ Bununla birlikte Kearney'in öne sürdüğü Tanrı kavrayışı ve bunun hayatlarımızda nasıl bir etki alanına sahip olduğu, ne tür problemleri çözmeye iddiasında bulunduğu kendine has nüanslara ve farklılıklara da sahiptir.

Biz bu çalışmada Kearney'in öne sürdüğü Tanrı anlayışının mahiyetine, Tanrı hakkındaki bu yeni kavrayışın hem bireysel anlamda kutsalı hayatımıza nasıl geri çağıracağı, hem de toplumsal anlamda sorumluluğu üstlenerek kötülük problemini Tanrı'dan ziyade insani bir soruna dönüştürmenin nasıl mümkün olduğunu göstermek suretiyle, başkaya yönelik konukseverlik düşüncesinin, anateizm açısından önemine ve sunduğu imkanlara değineceğiz. Bu kapsamda Kearney'in *The God Who Maybe; A Hermeneutics of Religion* ve *Anathesim; Returning God After God* kitaplarını temel almak suretiyle bu iddialarını nasıl ve ne şekilde desteklediğini ve küreselleşen dünyamızda başta dini çoğulculuk olmak üzere, farklılıkların bir arada nasıl yaşayabileceği ve birbirlerine olan konukseverlik yoluyla hem kötülük probleminde farklı bir yorum-perspektif sunma hem de böylelikle kutsalın hayatlarımızda yeniden nasıl tecrübe edebileceğini göstermeye çalışacağız.

1. Tanrı'dan Sonra Tanrı'ya Geri Dönmek Ne İfade Eder?

Kearney, *Anatheism* isimli eserinde "...kendilerini "Tanrı"dan kurtarıldan sonra hâlâ Tanrı'ya arayanlar için ne olmaktadır?" sorusunun cevabı için teizmin ve ateizmin kutupsal

¹⁴ Fanny Howe, "Anatheism for One", *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney and Matthew Clemente, (USA: Rowman & Littlefield, 2018), 285-286.

¹⁵ Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, (İstanbul: DBY, 2020) 201.

¹⁶ Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, ed. Santiago Zabala, (USA: Columbia University Press, 2004) xxvi.

¹⁷ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, (USA: Indiana University Press 2006) 28.

¹⁸ Santiago Zabala "Giriş: Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), 11 ve 23-24.

karşıtlığının ötesinde üçüncü bir yol olasılığı olarak anateizmi önermektedir.¹⁹ Kendisini Tanrı'dan kurtarmak ve hala Tanrı'yı aramak ifadeleri bağlamında anateizmin amacını anlatabilmek için kavramın izahını yapmak Kearney'in kastını ifade etmek açısından önemli olacaktır. Dikkat edileceği üzere ana-teizm kavramında iki "a" harfi vardır. Bunlardan ilki a-teizmin a'sıdır ki bu teizmin bir olumsuzlamasını içerir. Burası kişinin kendisini Tanrı'dan kurtarması bağlamında düşünülmelidir. Ateizmin bu yönü anateizm için de önemlidir, çünkü anateizmde kişi bir a-tezim anı deneyimlediğinde mutlaklardan emin olmama-bilmeme anını içerdiği için askıya alınmış olasılıklar üzerinde yoğunlaşır. Buradaki a bir çekimserlik ve olumsuzlama hareketidir. Ana'daki ikinci a ise değilin değildir (not of the not) yani ateist olumsuzlamanın olumsuzlaması ve bir anlamda Tanrı'yı bıraktıktan sonra Tanrı'ya yeniden geri dönüşü ve onu aramayı ifade etmektedir.²⁰ Kuşkusuz burada anateizm kavramının bu iki yönü, yani hem çifte olumsuzlama olarak a-teist olumsuzlamanın olumsuzlaması, hem de Tanrı'dan sonra Tanrı'ya geri dönüş olarak okunması önemli imkanlar barındırmaktadır ki bu yönüyle anateizm, düşüncenin Tanrı'ya yaklaşması veya ondan uzaklaşması ve bu yaklaşımın hem başarıları hem de başarısızlıklarının kavramıdır.²¹ Kearney anateizmdeki "ana" öneki bu yönüyle aynı zamanda bir risk ve bahis (wager) olarak düşünülür. Yani anateizmde her iki yöne de gidebilecek bir durum söz konusudur; doğruya da yanlış da gidebilir. Başka bir deyişle, inanç ile inançsızlık düşmanlık ile konukseverlik, iyi ve kötü arasında asla sona ermeyen bir bahis vardır ve iki karşıtlık arasında bir kere ve nihai karar vermek yerine kararın her zaman yeniden verildiği bir durum söz konusudur. Bu ise bize kalmış bir seçenektir yani bizim tarafımızdan bir anlayış ve karar meselesi gerektirir.²²

Anateizm, kökleşmiş düşünce alışkanlıklarından bir kopuşa işaret eden ve yeni anlam olasılıklarına açılan yönüyle mutlaklardan "emin olmama" veya "bilmeme" anlarında görülen bir deneyimdir.²³ Bu yönüyle anateizm yeni bir şey değildir, daha ziyade eski bir şeyin yeni adı olarak görülebilir. Mutlaklardan emin olmama durumu olarak anateist anlar herkesin tecrübe edebileceği anlardır. Yani inanmayanlar kadar inananlar için de tanıdık bir deneyimdir. Hepimizin hayatta bir ara karşılaştığı, bazen şeylerin ne anlama geldiğini artık kesin olarak bilmediğimiz, kendimizi radikal sorgulamaya yeniden açtığımız anlardır.²⁴ Çünkü kişi mutlaklardan kesin bir şekilde emin olamadığı gibi²⁵ kabul edilmiş varsayımları askıya almadan yeninin doğuşuna açık olması da mümkün değildir. Kearney'e göre bu nokta önemlidir çünkü bu kesinlikten yoksun oluş olmasaydı, daha fazlasını bilme, farklı anlama veya başka türlü düşünme yönünde motive edici bir dürtümüz de olmazdı. Dolayısıyla gerçeği yeniden tanıma arayışının imkânı da olmazdı. Kearney bu tür bir bilmeme anının rasyonel veya metafizik bilgi kapsamının ötesindeki kutsal içgörülerin başlangıcı olarak görüldüğüne işaret ederek, Kant'ın "inanca yer açmak için bilginin sınırlarını çizdiği", Wittgenstein'in "hakkında konuşamadığımız şeyler

¹⁹ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 3.

²⁰ Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", 9.

²¹ John Panteleimon Manoussakis, "The Black Theology of Anatheism", *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney-Matthew Clemente, (USA: Rowman & Littlefield, 2018), 49.

²² Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", 8.

²³ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 7.

²⁴ Richard Kearney, "Epilogue: Inguise of a Response", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, (New York: Columbia University Press, 2016), 246.

²⁵ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 5.

hakkında susmalıyız", Heidegger'in, önünde dans edip, dua edebileceğimiz bir Tanrı'yı yeniden keşfedeceksek, metafiziğin soyut Tanrısını (causa sui) reddetmemiz gerektiği" ifadelerini örnek olarak sunar.²⁶ Bu açıdan anateizm kutsal olduğunu düşündüğümüz²⁷ ama hiçbir zaman tam olarak kavrayamadığımız veya kanıtlayamadığımız şeyleri aramanın ve dile getirmenin bir yolu olarak da görülebilir.²⁸

Anateizm bir yönüyle mutlaklardan emin olmama anlamı ile a-teist bir anı deneyimleme de bir yönüyle de ateizmin de olumsuzlanması suretiyle Tanrı'yı yeniden hayatlarımıza dahil etmeyi amaçlaması onu iki yönlü bir okumaya açık kılar. Burada bu iki yönü birbiri ile ilişkili bir biçimde ele almak gerekir. Öncelikle kişi mutlaklardan emin olmama durumunda kendisini yeni olanın, farklı olanın gelişine açık kılmaktadır. Farklı olanın gelişine açık olma ise sadece teorik bir mesele değil aynı zamanda başkalıkla karşılaşma durumu olarak yabancıya açık olma temasını da barındırır. Burada yabancı kelimesi, bize yabancı olan Tanrı tasavvuru, dini inanç gibi teorik bir meseleye referansta bulunurken bir yandan da bizden başka olan anlamında yabancıya açık olma ve onda kutsalın tecellisini görmek suretiyle pratik bir meseleye de işaret eder.

Bu yönüyle anateizm, kişinin sadece mutlaklardan emin olmama anlamında bilmeme durumunu ifade eden durumlar olmayıp aynı zamanda bizim idrak sınırlarımızı aşan ve mutlak bir biçimde bilemeyeceğimiz başkalık olan yabancıya karşı radikal açıklıkta da ortaya çıkar. Burada anateizm açısından önemli olan, bilemediğimiz başkası karşısında nasıl bir mukabele de bulunacağımızdır. Kearney başkaya açık olma temasından yola çıkarak dinlerin başkalıkla kurduğu ilişkiye yönelir. Burada onun önemseydiği nokta hem başkalıkla kurulacak olan ilişki hem de bu başkalıkta kutsalı tecrübe etme ve dolayısıyla onu hayatımıza yeniden geri getirmenin yollarını aramaktır. Bunun için Kearney öncelikle İbrahimi dinleri Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı ele alarak bu dinlerin, ilahi bir yabancıyla ilk karşılaşmalarını değerlendirir.²⁹ Ona göre bu sahnelerde iki tepki söz konusu olacaktır: ya düşmanlık ya da konukseverlik.³⁰ Bu nokta önemlidir zira Kearney'e göre davetsiz bir ziyaretçiye nasıl mukabele edileceği dinlerin başkılığa ilk olarak nasıl tepki verdiğini bize göstermektedir. Bunun için Kearney üç örnek gösterir; birincisi Mamre'de yabancılarla karşılaşan İbrahim-Sara örneği, ikincisi Hz. Meryem'e kutsal yabancı olarak Cebrail'in Hz. İsa'yı müjdelediği an, üçüncüsü ise Hz.

²⁶ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 8.

²⁷ Burada kutsal kavramının dinlerdeki aşkın ve spesifik bir Varlığa atıfta bulunmaktan ziyade artık kişisel bir tecrübe olarak muhtelif şekillerde deneyimlenebilecek ancak kavramsal olarak düşünülüp ifade edilemeyecek yönüyle bakıldığında Rudolf Otto'nun dini kutsalın tecrübesi olarak açıklamasını hatırlatmaktadır. Otto kutsalı kendisinde irrasyonel öğeler barındıran ve bu öğelerin kavramsal olarak ifade edilmesi mümkün olmayan olarak ele alır. Bununla birlikte kutsal olanı açıklarken kullanılan "mysterium tremendum et fascinans" ifadesi Otto tarafından din fenomenolojisinde temel bir kavram olarak ortaya atılan numinous (tanrının korku ve saygı uyandıracak şekilde kendini göstermesi) kavramını karakterize eden üç öğeyi- gizem (mysterium), korku ve dehşete yol açma (tremendum) ve büyüleyici (fascinans) ve insan öznenin numinous'u nasıl deneyimleyeceğini imleyen bir yöne sahiptir. Rudolf Otto, *Kutsala Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014) 12-14.

²⁸ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 3.

²⁹ Kearney'in burada İbrahimi dinler olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam ile sınırlandırmasının diğer inançları herhangi bir dışlayıcılığı amaçlamadığını; yalnızca araştırmasının belirli hermenötik parametrelerini yansıtmakta olduğunu ifade eder. Yeri geldiğinde Budist ve Hindu örneklerine de yer vermekte ve bundan kaçınmanın anateizmin esasen "dinlerarası" doğasını göz ardı etmek olacağını düşünür (Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 3-4.).

³⁰ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 17-18.

Muhammed'in mağarada yabancı bir ses tarafından ilk vahyi aldığı an.³¹ Kearney, buradaki üç örnekte de ilahi yabancıyla karşı karşıya gelindiğinde her üç örnekteki isimlerin bu yabancıya nasıl konuksever bir biçimde davrandığını göstermeye çalışır³² ve yabancıya-bilinmeye yönelik düşmanlığı konukseverliğe dönüştürmek için, anateist anın bu üç İbrahimi dinin açılış anı olduğunu iddia eder. Kearney dinlerin bu başlangıç sahnelerinden yola çıkarak, bu tür anateist anların büyük dinlerin açılış sahneleriyle sınırlı olmadığını, potansiyel olarak günlük hayatımızın herhangi bir anında meydana gelebileceğini ifade ederek kendi iddiasına zemin hazırlar. Zira bu şekilde bilmediğimiz ve tanımadığımız bir yabancıya düşmanlık değil konukseverlik göstermek suretiyle, kutsal hayatlarımızda yeniden canlandırabilmenin imkanı bize de açıktır. Çünkü kutsallık eğer biz ona ev sahipliği yapmaya istekliyse gelip aramızda yaşamayı vaat eden bir aşkınlık ve ötekilik düzenini ifade eder.³³ Yani Tanrı'nın ölümünden sonra hala kutsal olan şey nedir veya mutlak bir kudrete ve metafizik kesinliğe sahip Tanrı'nın ortadan kaybolmasından sonra neyi kutsal olarak adlandırmaya devam edebiliriz, sorularının cevabını da burada aramamız gerekir. Ki zaten anateizmin temel meselesi budur. Bu ise anateizm düşüncesindeki ikinci noktaya götürmektedir bizi; yani anateizmi bir yeniden tasavvur etme eylemi olarak görmek. Çünkü kutsalı (başkalık yoluyla) yeniden tasavvur etmek suretiyle inancı canlandırabilir ve onu yeniden hayatlarımızda yaşatabiliriz.³⁴

Başkalığa olan bu açıklık, aynı zamanda başkası yoluyla kendimizi keşfetmemize de yardımcı olur ve bu yönüyle bizi hem kendimize hem de kutsal olana açma imkanına sahip kılar. Kearney burada yabancı olanı daha aşına kılmak, aşınayı ise daha yabancı kılmaya çalışarak aslında kökleşmiş yargularımıza dair bir sorgulamayı hedefine almaktadır.³⁵ Eğer kişi başkasına konukseverlik yolunu izlemeyi, başkalarını dinlemeyi tercih ederse, kendi inancında henüz yeterince keşfedilmemiş bir şeyi diğer inançta keşfetme olasılığına açık olacaktır.³⁶ Bu açıdan başkalığa açık olmak suretiyle birbirimizin farklı seslerini-inançlarını duymak ve bu sayede kendimizi daha çok keşfetmek mümkündür. Başkalığa gösterilecek konukseverlik başkalığın farklı alımlama biçimlerine de açık olmak demektir. Böylesi bir açıklık ise yabancıya dair korkularımızı dönüştürmek suretiyle önemli bir imkana açılabilir. Nitekim yabancıların en yabancıları olarak Tanrı'nın ilahi öteki olarak somut ötekilerin biçimini alacağı da göz önünde bulundurulduğunda, mutlaklaştırılmış bir inanca sahip olmaktan ziyade farklılıkları göz ardı etmeyen ve bu farklılıklarda kutsalın izini sürmek suretiyle dini çoğulculuğa açık olan bir profil

³¹ Kearney İslam sözkonusu olduğunda kendi iddiasını destekleme adına yabancıya konuksever olma temasına dair örnekler verir. O bunu, Hz. Muhammed'den sonra İslam 72 fırkaya ayrıldığı hadisinden hareketle ele almakta ve bu fırkaların hepsinin ortak tema olarak sahiplendiği şu hadise yer vermektedir; İslam garip (yabancı) olarak başladı ve garip olarak devam edecektir, ne mutlu garip olanlara" Yine ona göre İslami metinlerde konukseverlik ile ilgili benzer kuralların tekrar tekrar dile getirilmesi önemlidir: "Kendiniz için dilediğinizi başkaları için de istemedikçe hiçbiriniz gerçek anlamda iman etmiş olamazsınız." "Biz sizi milletlere ve kabilelere ayırdık ki birbirinizle tanışasınız ve dost olasınız" (bk. Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 32.)

³² Richard Kearney, "God After God: An Atheist Attempt to Reimagine God", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, (New York: Columbia University Press, 2016), 10.

³³ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 141.

³⁴ Kearney, "God After God: An Atheist Attempt to Reimagine God", 10 ve 15.

³⁵ Richard Kearney, *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 24-25.

³⁶ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 175.

arz edecektir.³⁷ Kearney'in başkalığa yönelik konukseverliğe ilişkin bu tavrı birlikte var olmayı, karşılıklı anlamlandırmayı, kendimizle yabancılar arasındaki karşılıklı geçişleri savunur. Kearney'e göre, eğer ilahi olanla kişisel bir ilişki sürdürmek istiyorsak, bu açıklığı ve farklılığını bu sesini duymayı izlememiz gerekir.³⁸

Bu yönüyle anateizm, dinlerin kendi imkanını en iyi şekilde başkalarına karşılıklı olarak maruz kalma yoluyla kavrayabileceklerini öne sürer. Başka Tanrılarla karşılaştığımızda, kendi Tanrımızın gizli yönlerini keşfederiz, başkalarıyla karşılaştığımızda kendimiz ve ne olduğumuz üzerinde düşünmeye başlarız. Ancak bu iki yönlü karşılaşma, her şeyi kapsayan bir bütünlüğe geçiş anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü benlik ile başkalık arasındaki veya başka Tanrılar ile kendi Tanrımız arasındaki her ilişkinin sınırında, birbirine tam anlamıyla çevrilemez bir fazlalık vardır ve bu da indirgenemez bir aşkınlık olarak kalmaya devam eder. Çünkü ilahi olan her zaman bir fazlalık olacaktır.³⁹ Kearney'e göre dinleri uzlaştırmayı hem gerekli hem de yetersiz kılan şey bu temel farklılıktır. Bu nedenle ona göre tek bir küresel din veya ahlak adına kendi inançlarımızdan vazgeçmek yerine, bizi farklı kılan şeyin ne olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü birbirimizdeki başkalığın varlığını bu şekilde kabul ederek, tüm farklı inançlarımızı aşan bir anlam fazlalığına (kutsala) tanıklık edebiliriz.⁴⁰

Fakat bununla birlikte Kearney açısından kişinin kendi diline ve tarihine (konumlanmışlığına) sadık kalması ile başkasına karşı açıklığı ve konukseverliğini sürdürmesi arasında tehlikeli bir denge vardır. İlkinde tehlike, başkasını sömürgeleştirme ve şiddete yol açma eğilimidir. Sonrakinin tehlikesi ise, onu ağırlamak için dilsel bir yuva sunamamadır. Yani kendi başkasını kendi diline konumlanmışlığına tercüme edememe sorunudur. Bu iki uç noktada gezinmek için, hocası Paul Ricoeur'ün hermenötüğünün koşullu konukseverliği ile Jacques Derrida'nın yapıbozumunun koşulsuz konukseverliği ile ilişki içinde düşünmeye çalışır. Burada amaç bize yabancıyla daha somutlaşmış bir bedensel konukseverlik yaklaşımı sunmaktır. Zira Kearney hocası Ricoeur'dan öğrendiği üzere eğer çeviri sadece entelektüel değil aynı zamanda etik bir sorun ise o halde dinler arası çeviri yani birbirimizi nasıl anlayacağımız, alımlayacağımız birbirimize nasıl koşullu bir konukseverlik göstereceğimiz de önemli bir husus olarak durmaktadır. Bu konukseverlik sadece dilsel yani birbirimize inançlarımızı tercüme etme anlamında değil aynı zamanda bedensel bir konukseverliği de beraberinde getirecektir.⁴¹

³⁷ Kearney anateizmi dinin yorumbilimsel geri kazanımı olarak ele aldığı farklı inanç ve dinlerden de örneklerle kendini destekler. Örneğin İslam inancı söz konusu olduğunda Abdulkemim Suruş onun için dini inancın dogmatik mirasını cesur bir yorumbilimsel zeminden ele almasını eleştirel yeniden sahiplenmenin önemli bir örneği olarak sunar (Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 32.).

³⁸ Patrick Burke, "Kearney's Wager", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Press, 2006), 95-96. Bu sayede, farklılıklar arasında yargılamada bulunurken yargıçlığa soyunmaktan ve göreceliliğe düşmekten kendimizi kurtarmak ise Kearney'in ayırtedici hermenötüğü (diacritical hermeneutik) ile mümkündür. Zira ben ve öteki arasındaki diyaloga odaklanan diyakritik yorumbilgisi, ötekilere ilişkin sağlıklı bir idrake ulaşmamızı ve böylece ötekiye hak ettiği değeri vermenin mümkün olduğunu ileri sürer. (Kearney, *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar*, 279.)

³⁹ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 47-48.

⁴⁰ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 178-181.

⁴¹ Richard Kearney, "Double Hospitality; Between Word and Touch", *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019) 71-89, s. 71-72.

Kearney'in başkalığa verdiği bu önem aslında Tanrı'nın yabancılar da toplumun ezilmiş kesimlerinde acı çeken ve zayıflarda kendini görünür kılmasıdır. Kuşkusuz Kearney'in bu değerlendirmeleri beden in kutsallığında ortaya çıkan bir Tanrı'yı savunmaktadır.⁴² Bu yönüyle anateizm aslında dünyanın kutsal hale geldiğini izlerken yabancıya özen göstererek dünyamızı dönüştürmenin etik eylemi olarak görülebilir.⁴³ “Yani bizi dışarıdaki öteki adına eyleme çağır an içerideki ötekidir.”⁴⁴ Kearney'in anateizmi bu yönüyle bir amaç değil, bir yol olarak görülmelidir ve bu yol dünyanın ortasında karşımızda duran yabancı nın içindeki ilahi olana dikkattir.⁴⁵ Bu yönüyle başkalık olarak yabancı figürü yok edilmesi gereken bir şey olmayıp bilakis kutsalın izini sürebileğimiz bir şey olacaktır. Yabancı Tanrılardan, yabancı inançlardan korkmak yerine ondan bizzat mesul olduğumuzu kabul etmek gerekir.⁴⁶ Başka bir deyişle yabancıyı bir düşman olarak görüp onu yok etmekten ziyade, nazik bir konukseverliğe dönüşün izini sürmemiz gerekmektedir.⁴⁷

Dolayısıyla başkayla karşılaşıldığında sorumluluğa ve bir çağrıya cevap vermeye çağırıldığımız aşikardır. Peki başkalık tümüyle iyinin tarafında mıdır? Yani her başkalık Tanrı'nın tecellisini taşımakta mıdır? Kearney'e göre başkalıkta hem iyi hem de kötü bir yön bulunabilir ve bu ayırt edilebilmelidir. Nitekim Kearney, bu ayrımı nasıl yapacağımızı bilmediğimiz ve başkaya koşulsuz konukseverlik gösterme konusunda Jacques Derrida ile aynı fikirde değildir. Bilindiği üzere Jacques Derrida koşullu ve koşulsuz konukseverliği birbirinden ayırarak, koşulsuz bir konukseverliği savunmakta ve böylesi bir konukseverliğin ise gelenin dost veya düşman mı olduğu konusunda mutlak bir bilme yokluğunda ortaya çıkacağını düşünür. Zira koşullu konukseverlikte bir davet ve belirlilik söz konusu iken koşulsuz konukseverlikte mutlak bir sürpriz ve ziyaret vardır ve bu nedenle başkasının gelişi hesaplanamaz ve öngörülemezdir.⁴⁸ Burada başkalık dost olabileceği gibi düşman da olabilir.⁴⁹

Oysa Kearney'e göre Derrida'nın burada vurguladığı bilinemezlik durumu kabul edilebilir değildir. Ona göre belki de bu [bilmeme durumu] Tanrı'nın ayrıcalığıdır ve biz Tanrı değilizdir.⁵⁰ Kearney bu yönüyle gerek Derrida gerekse hocası Levinas'ın çizgisinden farklı düşünür. Levinas'ta da başkanın yüzüne bakarken onun gözlerinin rengini dahi fark etmemek söz konusu iken Kearney'e göre başkasının gözlerinin rengi vardır ve bunun farkında olmanın karşımızdaki yabancı nın dost mu düşman mı olduğunu belirleme noktasında önemli olduğunu düşünür.⁵¹

⁴² Zimmermann, “Introduction”, 2.

⁴³ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 185.

⁴⁴ Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, s. 105.

⁴⁵ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 166.

⁴⁶ Kearney, *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak*, 17-18.

⁴⁷ Kearney bu iddiasını desteklemek için Gianni Vattimo, John Caputo ve Rene Girard gibi isimlere başvurur. Vattimo'da sekülerizmin gerçek dindarlık olduğu yorumu, Caputo'da zayıf teoloji ve Rene Girard'da yabancı nın kurban edilecek bir figür olmayıp içimizdeki doğal şiddet içgüdülerini kontrol altına almak ve hoş karşılamak olduğu yorumlarından hareket ederek bu düşünürlerin kendi farklı yollarıyla başkalığın kurban edilmesinin ötesinde onun kutsallığına açılan imkânına yöneldiği ve anateistik düşünce için katkıda bulunduğunu ifade eder. (Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 136-137.)

⁴⁸ Jacques Derrida, *Nietzsche'nin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku-Mukadder Erkan. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008), 222-223.

⁴⁹ J. Habermas-J. Derrida, *Terör Günlerinde Felsefe*, der. Giovanni Borradori, çev. Emre Barca (İstanbul: YKY, 2008), 165-166.

⁵⁰ Kearney, *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak*, 88-89.

⁵¹ Richard Kearney, “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology” *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Presss, 2006), 6-7.

Kearney bu nedenle sonlu varlıklar olarak bizlerin sonlu bir konukseverlik sunabileceğini ifade eder. Çünkü yalnızca Tanrı tüm varlıkları ayırım gözetmeksizin, koşulsuz ve nedensiz sevebilir. Mesih bile düşmanlarımı affediyorum dememiş bilakis, Babasından düşmanlarını affetmesini istemek zorunda kalmıştı ve şöyle demişti: "Baba onları affet, çünkü onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar." Bu açıdan bakıldığında Kearney'e göre koşulsuz konukseverlik insani değil ilahidir.⁵² Yine de Kearney, sınırlarımızı kabul ederken ilahi olanı taklit etmeye çalışmamız gerektiğini vurgular.⁵³ Peki başkaya yönelik bu konukseverliği nasıl gerçekleştirecek ve kutsal hayatlarımıza yeniden nasıl dahil edeceğiz? Daha doğrusu giden Tanrı'nın geri dönüşü için ona nasıl bir ev sahipliği yapacak ve ne tür bir mesken sunacağız?

2. Geri Dönen ve Dönüşen Tanrı

Kuşkusuz giden Tanrı ile geri dönen Tanrı arasında farklılıklar olacaktır. Anateizmin iddia ettiği gibi eğer Tanrı hakkındaki onaylanmış iddiaları askıya alıp yeninin gelişine açık olacaksak bu farklılığı kabullenmek zorundayızdır. İnançımızı kaybettiğimizde onu tekrar kazanabilir, Tanrı'nın hayatlarımızdan çıktıktan sonra geri gelişine tanıklık edebiliriz, ancak geri gelen Tanrı'nın bizi şaşırtacak şekillerde geri gelebileceğini de kabul etmek zorundayızdır.⁵⁴ Bu açıdan anateizmde Tanrı'yı klasik kavrayışın aksine yeniden tasavvur etme söz konusudur. Bu yeni tasavvurda Kearney Tanrı'nın ölümünü ilan etmekten ziyade fenomenoloji ve hermenötik tarafından önerilen düşünme yöntemleriyle onun yeniden canlandırmaya çalışır.⁵⁵ Bunu yaparak, her şeye kadir olan geleneksel Tanrı kavramına da meydan okur.⁵⁶ Nitekim onun Tanrı'yı onto-teolojik bir mantık ekseninde değil de eskatolojik olarak ele alması ve bir olasılık zemininde düşünmesi bu amaca matuftur.⁵⁷ Burası bir gelecek vurgusu taşıdığından dolayı tanrısallığın özünde boşluk bırakan bir alana yani mümkün olanın alanına işaret eder. Burada dikkat çekilmek istenen nokta ise Tanrı'nın ontooloji tarzında saf varlık olarak ya da negatif teoloji tarzında saf varlık-olmayan olarak yorumlanmayıp bir olma olasılığı olarak düşünülme suretiyle, insanın eyleme geçme sorumluluğuna bir alan açmaktadır. Böylesi bir Tanrı anlayışına sahip olmak kuşkusuz varsayımlarımızın ve önyargılarımızın sorgulanması anlamına gelmekte ve bizi geleceğe açık tutma anlamında bir eyleme sevk etmektedir. Çünkü her eylemimizin arka planında bu olasılık-mümkünlük vardır. Olası bir Tanrı, belli bir kesinlik olmadığından dolayı eylemlerimizi yapıp yapmamakta özgür olduğumuzu da ortaya koyarak bize, kötülük probleminin Tanrı'nın önceden belirlenmiş iradesi değil, bizim sorumluluğumuz olduğunu göstermeye çalışır.⁵⁸ Kearney'e göre Tanrı, esse'den (varlığın gerçekliği) ziyade posse (var olma olasılığı) olduğundan, biz ona yanıt vermediğimiz sürece güçsüz ve zayıf kalacaktır. Mümkün olanı gerçeğe dönüştürmek, yalnızca Tanrı'nın bizim için yaptığı bir şey değil, aynı zamanda

⁵² Richard Kearney, "Hermenötik ve Adalet" *Adaletin Hayaletleri: Çağdaş Düşünürlerle Söyleşiler*, der. Sema Cevirci Atilla, (Ankara: Fol, 2024), 89-90.

⁵³ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 47-48.

⁵⁴ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 181.

⁵⁵ Kearney, *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, 2-3.

⁵⁶ Richard Kearney, "Enabling God", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Presss, 2006), 39-40.

⁵⁷ John D. Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Presss, 2006), 311.

⁵⁸ Kearney, *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, 4-5.

bizim de Tanrı için yaptığımız bir şeydir. Kearney burada bir atasözüne atıfta bulunarak; 'Denizi Tanrı yarattı, gemiyi biz yapıyoruz; O rüzgarı yarattı, biz yelken açtık; sakinliği o sağladı, biz kürek çekiyoruz" ifadelerini kullanır.⁵⁹

Kearney'in burada amaçladığı şey, Tanrı'nın bir olasılık olarak düşünülmesi suretiyle insanın eylemlerinin sorumluluğunu almaya sevk etmesidir. Zira Tanrı bir olasılık ise o halde bu olasılığı gerçekleştirme ve dünyayı Tanrı'nın istediği bir hale sokma bizim görevimizdir.⁶⁰ Kuşkusuz Kearney olasılık olarak Tanrı kavramını ele alırken bu olasılığa güçlü bir etik belirleme gücü vermektedir.⁶¹ Yani yeni bir Tanrı tasavvurunun öne çıkışı, başkılığa özen göstererek ve konuksever bir açıklıkla dünyamızı dönüştürmenin etik eylemi ve böylece Tanrı'yı hayatlarımıza yeniden geri getirmenin bir sonucu olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında anateizmin meselesi kutsal olanı yeniden hayal etmek ve günlük edimlerimizde onu yaşatmakla ilgilidir.⁶² Buradaki Tanrı güçlü değil bizim onu güçlendirmemize bağlı olan bir zayıflıktır ve doğrudan deneyime dahil olan bir Tanrıdır. Kearney bize bunun onto-teolojinin Tanrı kavrayışından uzak olduğunu söyler. Zira kendi kendine yeterli olan Tanrı aynı zamanda içine kapanık ve insanın acısını, sevincini paylaşmayan yarattıklarına mesafeli bir Tanrıdır.⁶³ Bu kendi kendine yeterli oluş, teodisenin başarısızlığının da bir işaretidir. Çünkü kendi kendine yeterli olan Tanrı, her türlü eksiklikten arınmış ve her şeye gücü yeten bir Tanrıdır. Bunun bizi getirdiği soru ise bilinen bir şeyi tekrarlamak olacaktır: Her şeye gücü yeten bir Tanrı ile kötülüğü aynı Tanrıya atfetmek nasıl mümkün olacaktır?⁶⁴

Kearney'in kaygısı şüphesiz Tanrı'yı kötülükten sorumlu tutmak suretiyle hayatlarımızdan kovmak yerine onun yerini içimizde sonsuza kadar savunmalıyız düşüncesini dile getirmektir. Bu bakış açısından Tanrı artık kutsal kitaplarda teorik önermelerde değil, gündelik eylemlerimizde ve başkasına karşı gösterdiğimiz konukseverlikte bulunabilir. Anateizmin Tanrısı, bizi eyleme geri çağırarak için varlığımızda ikamet eden bir hal alır. Yani onun zayıflığına, insanın (eyleme) gücü karşılık verir.⁶⁵ Nitekim Kearney bizim sorumluluğumuza

⁵⁹ Kearney, *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, 4.

⁶⁰ Nitekim Kearney bu iddiasını desteklemek amacıyla John D. Caputo'nun Tanrı anlayışına da başvurur. Caputo'ya göre Tanrı'nın ısrarı, Tanrı'nın var olmakta ısrar etmesi anlamına gelir. İlahi olasılık, bulacağı her türlü gerçekleşmeyi bizim aracılığımızla gerçekleştirir. (John D. Caputo, *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, (USA: Indiana University Press 2013) 25-27; Catherine Keller "Theopoetics A Becoming History", *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney and Matthew Clemente, (USA: Rowman & Littlefield, 2018), 36.

⁶¹ William Desmond, "Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God" *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Press, 2006), 64-65.

⁶² Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", 8.

⁶³ Oysa Kearney'in mümkün olan Tanrısı insan meseleleri ve tarihle tutkuyla ilgilenen biridir; şarkılar söyler, çölde çiğlikler atar, mağaralarda fısıldar, karanlıkta mazlumları teselli eder, yetimleri, dulları ve yabancıları güçlü ve kibirlilere tercih eder. Bu, hayat getireceğini ve onu daha da bollaştıracağını vaat eden bir Tanrıdır. (Kearney, *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, 2.)

⁶⁴ Jeffrey Bloechl, "Christianity and Possibility", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Press, 2006), 134. Kuşkusuz Tanrı'nın, zayıflatılması daha ziyade güçsüz kılınarak bizim ona güç vermemiz bağlamında düşünüldüğünde Kearney'in birtakım eleştirilerin odağı olacağı aşıkardır. Nitekim Merold Westphal, Kearney'in anateizm fikrinde Tanrı'nın egemenliği veya gücünden neden hemen vazgeçmemiz gerektiğini sorgular. (Kearney: "Theism, Atheism, Anatheism: A Panel Discussion with David Tracy, Merold Westphal, and Jens Zimmermann" 229.)

⁶⁵ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 69.

vurgu yaparak *Tanrı dünyayı altı günde yarattı ve yedinci günü tamamlamamız için bizi serbest bıraktı* der.⁶⁶

Bu kapsamda Kearney'in Tanrı'nın varlığına ilişkin bilimsel hipotezle ilgilenmediği ve dünyayı denetleyen doğaüstü bir Varlığın metafiziksel statüsünü kanıtlamayı amaçlamadığını belirtmemiz gerekir. Burada onun amacı, sonlu başkalarında vücut bulan sonsuz Ötekiye dair ve onun izini sürmeye dair iyiliğe dayanan bir zemine sahiptir. Eş deyişle onun savunduğu şey, bir nevi iyiliği artırmak ve yaymaktır.⁶⁷ Nitekim Kearney belli bir pozisyonu benimsemekten ziyade kendisini barışı, adaleti ve sevgiyi arayan biri olarak tanımlar; “katolikliğin sevgiyi ve adaleti rahatsız ettiği durumlarda kendimi Yahudi-Hıristiyan teist olarak adlandırmayı tercih ederim; ve bu geleneğin rahatsız edici olduğu durumlarda, ne diğer dinleri dışlayacak ne de nihai hakikate sahip olduğumu iddia edecek şekilde Tanrı'yı aramak anlamında kendimi dindar olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Ve dindarların rahatsız ettiği yerde kendimi sevgi ve adalet arayıcısı olarak adlandırıyorum” ifadelerini kullanır.⁶⁸

Kearney yeryüzünde bu iyiliği arttırma ve yayma misyonunu ise günlük eforistiya kavramı ile açıklar ki bu da ekmeğimizi başkalarıyla ve etrafımızdaki yabancılarla paylaşarak kendimizi kutsala açmak ve onu hayatlarımıza geri getirmek demektir. Bu aynı zamanda metinden eyleme, eleştirel yorum alanından gündelik uygulama ve dönüşüm dünyasına döndüğümüz andır. Teoriden pratiğe, sözden bedene bu geçiş her gün aç veya susuz olan birisine gösterilen yardımseverliktedir. Çünkü böylesi durumlarda kişinin Tanrı'ya inancı teoriler veya fikirler meselesi değil bedene bürünmüş sözün canlı tanığı olacaktır. Kearney gündelik eylemlerimizdeki kutsallığa bu dönüşü Dorothy Day örneği ile ele alır. Dorothy Day, Tanrı'nın şehir içindeki gecekondü mahallelerindeki evsizlerde yaşadığına inanan ve her gün onlarla ekmek, su, barınak ve bakım hizmeti veren bir Hıristiyandır. Kearney'e göre Day'in politikası acı çeken ve hareket eden bedeninin politikasıdır ve bu, sefaleti kaygıya, düşmanlığı konukseverliğe dönüştüren seküler bir dünyada günlük sevgi ve adalet eylemleriyle ilgili bir tutumdur. Kearney Day'in dünyayı seven ve onu iyileştirmeye kararlı olan biri olduğunu ifade ederek aslında Day'in mesajının, "Birbirimizi sevmediğimiz sürece Tanrı'yı sevemeyiz ve sevmek için birbirimizi tanımalıyız" olduğunu ifade eder. Çünkü ekmeğimizi paylaşarak Tanrı'yı tanıyoruzdur. Day'in güçlü bir şekilde tanıklık ettiği mesaj şudur: Oğul, Baba'yı yeryüzünde ağırladığı gibi, biz de başkaya-zayıflara yönelik her türlü özen göstermede Oğul'u yeryüzünde ağırlayabiliriz. Dolayısıyla böylesi bir edim, insanların eforistiya konukseverliği yoluyla yükselip gelişebilecekleri bir dönüş yolculuğuna da işaret etmektedir.⁶⁹

Burada Kearney'in amacı imkansız Tanrı'ya bırakıp mümkün olanla devam etmek gerektiğidir. Çünkü biz sonlu varlıklar olarak ekonomik düzenin içindeyizdir. Bizim işimiz Tanrı olmak değildir, tam anlamıyla insan olmaktır.⁷⁰ Buradaki vurgu insanın gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde kötülük ve adaletsizlik sorununu Tanrı ile ilişkilendirmeyip insanın eyleme

⁶⁶ Richard Kearney, "In Place of a Response; An Interview with Richard Kearney", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Presss, 2006), 367.

⁶⁷ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 183.

⁶⁸ Kearney, *The God Who May Be*, 5-6.

⁶⁹ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 153-157.

⁷⁰ Kearney, "In Place of a Response; An Interview with Richard Kearney", 367-369.

geçerek asgari düzeye indirilmesidir. Çünkü kötülük, adına ister Tanrı ister ilahi iyilik diyelim, kutsal olanın hayatlarımızdan yok olması, izlerinin silinmesi ile ilişkili olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla, adaleti yarattığımız, sevgiyi yarattığımız ölçüde yani eylemlerimizin etik yönü aracılığıyla dünyanın başkalaşımını meydana getirmektediriz ki böylelikle bir olasılık olan Tanrı'yı yeniden hayatlarımızda var kılabilmemiz mümkün olsun. Çünkü Tanrı'nın hayatlarımızda ve eylemlerimizde var olması yönüyle kötülüğün de yokluğu olacaktır.

Nitekim Kearney böylesi bir Tanrı anlayışının, kendimizi aşkınlığın dönüştürücü gücüne açarak bize vaat edilmiş bir "krallığı" gerçekleştirme olasılığını sunduğunu ifade eder. Her insan kendi içinde bu şekilde dönüştürülme ve ilahi olasılığı daha da cisimleşmiş ve canlı hale getirerek Tanrı'yı da dönüştürme kapasitesini taşır. Burada Kearney'e göre Tanrı bizi yaratılış yoluyla, tarihe müdahaleler yoluyla dönüştürür. Bu, ilahi bir hediye olduğu kadar insani bir görevdir.⁷¹ Her birimizin içindeki bu ilahi daveti alma ve ona cevap verme kapasitesine ise Kearney şahsiyet-kimlik (persona) adını vermektedir. Bu anlamda, paradoksal bir şekilde, önce kendi güçsüzlüğümüzü, kırılabilirliğimizi fark ettiğimizde, kendimizi Tanrı'nın kendi güçsüzlüğüne-zayıflığına yanıt verme yetkisine sahip bulduğumuz bile söylenebilir. Burada Kearney, Etty Hillesum'un bir Nazi toplama kampında idam edilmeden kısa bir süre önce söylediği söze atıfta bulunur: "Siz (Tanrı) bize yardım edemezsiniz, ama biz size yardım etmeliyiz ve sizin içimizdeki meskeninizi sonuna kadar savunmalıyız." Etty Hillesum'un bu ifadesindeki Tanrı zayıf ve zulme uğrayan yabancıları ezen iktidar tiranlığının tek alternatifi olarak düşünülür. Tanrı'nın ölümünden sonra bu yeni Tanrı, ikinci bir doğuma, savaşın dehşetinin ortasında her şeye yeniden başlamaya bir çağrıdır. Auschwitz'te ölen Tanrı, teodisenin Tanrısı ise, bu yeni Tanrı ise aslında kişiye direnme, devam etme, ölüm karşısında yaşamaya cesaret etme gücü veren, güçsüz bir Tanrıdır. Kearney'e göre Etty Hillesum, gidecek başka yeri olmayan Tanrı'ya ev sahipliği yapmış, ilahi yabancıya bir sığınak ve mesken olarak kendini açmıştır. Bu nedenle Kearney'e göre tarihin en karanlık anlarında bile kötülüğe karşı direniş olarak; "Tanrı, ancak Tanrının Tanrı olmasına izin verirsek mümkün olabilir" der.⁷² Yani Tanrı bizi mümkün kıldığı gibi biz de Tanrı'yı mümkün kılmaktayızdır.⁷³

Kearney böylece Holokost'un ardından, anateizm ile uyumlu, farklı türde bir inanç seçeneğine yani post-inanç biçimine tanıklık ettiğimizi iddia eder. Böyle bir inanç, Tanrının bizimle birlikte acı çeken fakat haksızlığa karşı hareket etmediğimiz eyleme geçmediğimiz sürece bizi acıdan kurtaramayacak olan savunmasız ve güçsüz bir Tanrı kabulüne sahip bir inançtır. Kearney'e göre bu Tanrı Holokost'u durdurmamıştı çünkü belki de bu Tanrı acı çekiyordu ve insanın eyleme geçerek kötülüğün ve adaletsizliğin cisimleştiği Holokost'u durdurmasını istiyordu. Tam da bu noktada Kearney'e göre anateist inanç hem insani hem de

⁷¹ Kearney, "In Place of a Response; An Interview with Richard Kearney", 371-372.

⁷² Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 59-61.

⁷³ Richard Kearney, "Enabling God", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Press, 2006), 39-40. Kearney Tanrı bizi, biz Tanrıyı yapıyoruz derken aslında bir anlamda anateizmin sanat ile olan ilişkisini de gündemine alır. Zira ona göre Tanrı'dan sonra Tanrıyı kurtarmak için sanata ihtiyacımız vardır. Çünkü yüzyıllardır dinleri ve inançları ayırıştırarak soyut doktrinsel tartışmalar teopoetiğin önemini görmemize engel olmuştur. Ona göre kutsallık söz konusu olduğunda son sözü theoria değil, poiesis söyler. (Kearney, "God Making: Theopoetics and Anatheism", 21)

ilahi acıların sona ermesinden sorumludur.⁷⁴ Bu ise aslında anateizmin bir inanç sorunundan ziyade ezilmiş, zayıflatılmış ve adaletsizliğe uğrayan başkalık için bir eyleme geçme meselesi olduğu açıktır.⁷⁵

Sonuç

Kearney'in amacı, Tanrı'dan sonra Tanrı'ya nasıl geri dönebilir veya onu hayatlarımıza nasıl geri getirebiliriz meselesi üzerine odaklanmaktadır. Bunun cevabı ise güçsüz bir Tanrı tasavvurunda ortaya çıkmaktadır. Yani güçsüz-zayıf bir Tanrı, tam da güçsüzlüğü sebebiyle bize güç vermekte ve bizi yaşama ve eyleme geçme yeteneğine sahip kılmaktadır. Kearney'in öne sürdüğü böylesi bir Tanrı tasavvuru, bizden başka olan yabancıya karşı hem epistemik sınırlarımıza indirgememe anlamında bir kutsallık verme de hem de *Tanrı'nın izi olarak ötekinin yüzünü* iskalamama anlamında onunla etik ve de sorumlu bir ilişki kurma amacıyla olan ve bizi tekrar kutsallıkla buluşturan yönüyle etik bir karakter arz eder ve bu yönüyle önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı artık sadece dini dogmalarla tanımlanabilecek bir varlık olarak düşünülmemelidir. Tanrı'dan sonra Tanrıya geri dönmek, yeni bir Tanrı tasavvuru ekseninde başkalıkla kurulacak ihtimamlı bir ilişki zemininde kutsalın izini aramaktır. Kötülük eğer ilahi iyiliğin yokluğu ise, o halde Tanrı'nın hayatlarımıza yeniden geri dönüşü kötülük sorununa da bir cevap olacaktır.

Peki Kearney'in Tanrı hakkındaki iddialarını kabul edersek ne kazanırız ya da kaybederiz? Burada kaybedeceğimiz şey şüphesiz şimdiye kadar yaşamlarımızda bel bağladığımız Tanrı kavrayışının yitişidir, ancak kazanılacak olan ise sorumluluğu üstlenmek suretiyle dünyayı dönüştürme durumudur. Şüphesiz Tanrı hakkındaki her teori mutlak hakikati tüketme konumunda olmadığı için eleştiriye açıktır. Bu açıdan Kearney'in anateizm kavramı ve Tanrı'nın yeni alımlanma biçimi de eleştiriye açık olacaktır. Zira Kearney'in sunduğu anateizm kavramı ve bu minvalde yeni Tanrı kavrayışı, kutsalı yeniden hayatlarımıza dahil etme noktasında önemli imkanlara sahip olsa da sorunları da olan bir kavramdır. Jean Luc Nancy kendisiyle yapılan bir röportajda, Tanrının ortadan kaybolmasının Tanrının ölümünden ziyade bizim putperest Tanrı anlayışlarımızla ilgisi olduğunu söyler. Yani Tanrı'nın ölümü Tanrının kendisinin değil, bizim Tanrı anlayışımızın öldüğü gerçeğini dile getirmektedir.⁷⁶ Bundan dolayı belki de Tanrı hakkındaki en açık ve yalın varsayım, Tanrı Tanrı'dır ve Tanrı'dan başka hiçbir şey değildir ifadesi olmalıdır. Zira Tanrı hakkında ileri sürdüğümüz her iddia, teori veya öneri başka bir putperestliğin inşasına açıktır. Zira filozoflar, putların taş ve ağaçtan oluştuğu kadar kavramlar ve sözcüklerden de oluştuğunu göz ardı etmemelidirler.⁷⁷ Her ne kadar Kearneyci anateizmin kutsalı yeniden hayatlarımıza dahil etme önemli bir kaygının sonucu olsa da bu kutsala dair sunulan teori ve kavramlarımızın bir tür neo-putperestliğe kapı aralaması da mümkündür. Dolayısıyla burada Kearney'e sunulabilecek bir eleştiri olasılık olarak Tanrı kavramında yeni putperest motiflerin de olabileceği ihtimali üzerinden yürütülebilir.

⁷⁴ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 61.

⁷⁵ Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 185.

⁷⁶ Jean Luc Nancy, "The Death of the Death of God: Dialogue with J. Luc Nancy", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, (New York: Columbia University Press, 2016), 177.

⁷⁷ William Desmond, "Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God" *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, (New York: Fordham University Press, 2006), 65.

Kearney güçsüz bir Tanrı kavramı ile aslında eylemlerimizi kontrol eden ve belirleyen, bir varlık fikrinin çürütülmesi gerektiği kanısındadır. Zira Tanrı eğer zayıf değil de güçlü bir Tanrı ise o halde Tanrı'nın kötülüklere müdahil olmaması anlamlandırılmaz ve bu nedenle savunulamazdır. Fakat kötülük problemini çözmenin tek yolu Tanrı'nın egemenliğinden vazgeçmek midir? Merold Westphal'in dediği gibi Kearney bu yolculukta bizim hafif seyahat etmemizi istiyor ve gereksizce hemen vazgeçmemizi istediği kavram Tanrı'nın egemenliğidir. Ayrıca Tanrı'nın güçsüz bir varlığa indirgenerek yarattığı varlıklar üzerinde herhangi bir gücü olmayan olarak anlaşılması, dinlerin yaratan-yaratılan hiyerarşisini de altüst etmektedir. Belki burada Kearney'e yöneltilebilecek bir diğer eleştiri de Tanrı'nın egemenliğini ile yabancıya konuksever olma fikrinin neden birbirini dışlaması gerektiğidir? Zira Kearney, eski egemenlik ve teodise Tanrısı ölmeli ki, konukseverlik Tanrısı doğabilsin der. Kearney Tanrı'nın egemenliğinden vazgeçme sebebi olarak kötülük problemini Tanrı'dan uzaklaştırmak ve bu sayede bizim sorumluluğumuz olduğunu göstermeye çalışır. Ancak buradaki karşıt konumlandırma da eleştiriye açık olmalıdır.

Kearney bir yandan da her dinin mutlak hakikati kendinin barındırdığını düşünme suretiyle bir dışlayıcılık özelliğine sahip olsa da yine de başkaya karşı konuksever olduğu ikinci bir yüzü de vardır der. Kearney bunu önemsemektedir. Eğer üç dinin başkalıkla ilk karşılaşmalarında tavır konukseverlik ise o halde bizlerinde başkalıkla karşılaşmada tavır düşmanlıktan ziyade konukseverlikle sonuçlanmalıdır. Bu başkaya açık olma teması dinler arası bir iletişim kurma yolunun da imkanını sunmaktadır. Zaten Kearney açısından bu, olması gerekendir. Eğer kişi başka diğer dinlerin yabancı Tanrılarına açık değilse somut yabancıya açık olmaktan nasıl söz edebilir? Çünkü gerçek bir konukseverlik başkalığa tümüyle açık olmayı gerektirir. Böylesi bir kapsayıcı konukseverlik küreselleşen çağımızda hayati bir öneme sahiptir. Anateizm bu yönüyle eğer yabancıya açık olma başkaya konuksever olma temasını ön planda tutuyorsa o halde bu sorun sadece teorik meselelerle ilişkili olmayıp bilakis pratik meselelere de taalluk eden bir yöne sahip olacaktır. Yani yabancıyı hoş karşılama ya da reddetme çoğu zaman bir savaş ya da barış meselesi olarak karşımıza çıkabilir. Zira Kearney her dinin bir dışlayıcılık içerdiğini ve mutlakçılığa yönelik bir eğilim olduğu düşüncesindedir. Ve bu da ister istemez dinler arası gruplar arası savaflara çatışmalara sebebiyet vermekte ve konukseverliğin kapılarını kapatmaktadır. Anateizm ise bu yönüyle küreselleşen dünyamızda herhangi bir grup, ideoloji dinin kendi mutlaklıkları adına başkalığa uygulayabileceği baskı ve tahakkümü, başkalıktaki kutsalı görme ve ona konuksever olma yönüyle çözüme amacında olan bir boyuta da sahiptir. Burada Kearney kapımızı çalan gerçek yabancılar, yiyecek ve barınak arayan gerçek göçmenler, hayatlarımıza meydan okuyan gerçek düşmanlar varken, kişi konukseverlik alanını nasıl açık tutabilir? sorusunun cevabını da aramaktadır. Burada nihai ve aşılamaz ikileme dönüyoruz: Ne yapılmalı? Kearney'in önerisi koşullu bir konukseverlik yolu ile yabancıya açık olmak ve onda ilahi olanın izini sürmektir ancak bu dost ile düşman, tanrılar ile canavarlar arasında bir ayrım yapmayı da gerektirecektir.

Sonuç olarak anateizm ilk bakışta farklı inanç ve kavrayışların gerçekliğini varlığını göz ardı eden yüzeysel bir fikir birliği olarak görülebilir. Fakat anateizmin kaygısı bütün olumlu ve olumsuz yönleri ile aslında bu yüzeysellikten daha uzak yaşamın sorumluluğunu üstlenmek

suretiyle onu dönüştürmenin etik kaygısı olarak daha derinlere kök salan boyutuyla dikkate alınması gereken bir düşüncedir.

Kaynakça | References

- Bloechl, Jeffrey. "Christianity and Possibility", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Burke, Patrick. "Kearney's Wager", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Caputo, John D. *The Weakness of God; A Theology of the Event*, USA: Indiana University Press 2006.
- Caputo, John D. "Hospitality and the Trouble with God", *Phenomenologies of the Stranger; Between Hostility and Hospitality*, ed. Richard Kearney-Kascha Semonovitch, New York: Fordham University Press, 2011.
- Caputo, John D. "Richard Kearney's Enthusiasm", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Caputo, John D. *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, USA: Indiana University Press 2013.
- Cevirci, Sema. *Postmodern Düşünce'de Temsil Krizi*, İstanbul: DBY, 2020.
- Derrida, Jacques. *Nietzschelerin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku-Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.
- Desmond, William. "Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God" *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Habermas-J. Derrida, J. *Terör Günlerinde Felsefe*, der. Giovanni Borradori, çev. Emre Barca İstanbul: YKY, 2008.
- Howe, Fanny. "Anatheism for One" *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney-Matthew Clemente, USA: Rowman & Littlefield, 2018.
- Kearney, Richard. "Boston Söyleşisi", *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler-Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2010.
- Kearney, Richard. "Derrida and Mesianic Atheism", *Trace of God; Derrida and Religion*, ed. Edward Baring – Peter E. Gordon, New York: Fordam University Press, 2015.
- Kearney, Richard. "Double Hospitality; Between Word and Touch", *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019) 71–89.
- Kearney, Richard. "Enabling God", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Kearney, Richard. "Epilogue: Inguise of a Response", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney-Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016.
- Kearney, Richard. "Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology" *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Kearney, Richard. "God After God: An Anatheist Attempt to Reimagine God", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney-Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016.
- Kearney, Richard. "God Making: Theopoetics and Anatheism", *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney-Matthew Clemente, USA: Rowman & Littlefield, 2018.
- Kearney, Richard. "Hermetik ve Adalet", *Adaletin Hayaletleri; Çağdaş Düşünürlerle Söyleşiler*, der. Sema Cevirci Atilla, Ankara: Fol, 2024.

- Kearney, Richard. "In Place of a Response; An Interview with Richard Kearney", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* ed. John Panteleimon Manoussakis, New York: Fordham University Presss, 2006.
- Kearney, Richard. "Strangers and Others; From Deconstruction to Hermeneutics" *Critical Horizons* 3:1 (7-36) Koninklijke Brill NV, Leiden 2002.
- Kearney, Richard. "The Death of the Death of God: Dialouque with J. Luc Nancy", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney-Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016.
- Kearney, Richard. "Theism, Atheism, Anatheism: A Panel Discussion with David Tracy, Merold Westphal, Jens Zimmermann" *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney-Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016.
- Kearney, Richard. *Anatheism; Returning to God After God*, Columbia University Press, New York, 2011.
- Kearney, Richard. *The God Who May Be; A Hermeneutics of Religion*, USA: Indiana University Press, 2011.
- Kearney, Richard. *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Manoussakis, John Panteleimon. "The Black Theology of Anatheism", *The Art of Anatheism*, ed. Richard Kearney and Matthew Clemente, USA: Rowman & Littlefield, 2018.
- Otto, Rudolf. *Kutsala Dair* çev. Sevil Ghaffari İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Vattimo, Gianni. *Nihilism and Emancipation*, ed. Santiago Zabala, USA: Columbia University Press 2004.
- Zabala Santiago. "Giriş: Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Zimmermann, Jens. "Introduction", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God*, ed. Richard Kearney and Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016.

التشبيه التمثيلي ومظاهره في الحديث النبوي: صحيح مسلم نموذجاً

مصطفى كسكين

0000-0002-8508-3479 | mustafakeskin@gantep.edu.tr

جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلاغتها، غازي عنتاب، تركيا

ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

الملخص

من الأساليب البلاغية الجميلة التي لها أثر في أعماق نفوس السامعين والمتلقين التشبيه التمثيلي. وهو من أجمل أقسام التشبيه في علم البيان، لما يرجع إليه محاسن الكلام وجمالياته مما في بقية الألوان البيانية من الاستعارة، والمجاز، وبخويه من تقريب المعاني وتصويرها في صورة حسية في الأذهان. وفي هذا الإطار تناول الدراسة التشبيه التمثيلي ومظاهره في مجموعة من الأحاديث النبوية في صحيح مسلم نموذجاً، فسُلِّطَت الدراسة الضوء أولاً على أهمية علم البيان والتشبيه في البلاغة والأدب العربي. وبعد ذلك قامت بتعريف البيان لغة واصطلاحاً موضعاً أهميته وجمالياته خصوصاً في السنة النبوية، كما تمَّ فيها تحقيق معنى التشبيه اللغوي والاصطلاحي استناداً على آراء علماء البلاغة، فمهدت الدراسة بتعريف التشبيه عامة مع ذكر أنواعه موضعاً كل نوع منه بمثال. ثم انتقلت إلى موضوع البحث وهو التشبيه التمثيلي، فعرضت آراء البلغاء القدماء، والمحدثين في التشبيه التمثيلي من خلال عرض تعريفاتهم، وتناول البحث مظاهر التشبيه التمثيلي لبعض الأحاديث النبوية الواردة في صحيح مسلم، كما تطرقت إلى ما ذكره العلماء من خلال شرحهم لتلك الأحاديث. واهتمت الدراسة بالبحث من خلال الأحاديث المختارة التي تعد مهمة في بيان التشبيه التمثيلي موضعاً الجوانب البلاغية بعد أن شرحنا الأحاديث. واعتمدنا في هذه الدراسة على الرصد التحقيقي والتحليلي لأنماط مختارة من السنة النبوية الواردة في الحديث النبوي، وختمت البحث بعرض أهم النتائج التي من خلالها يعتبر العرض النبوي أداة بلاغية ذات خصائص فنية.

الكلمات المفتاحية

البلاغة، التشبيه، التشبيه التمثيلي، الحديث النبوي، صحيح مسلم

معلومات الاستشهاد

مصطفى كسكين. "التشبيه التمثيلي ومظاهره في الحديث النبوي: صحيح مسلم نموذجاً". مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسكيشهر عثمان غازي 11/2 (سبتمبر 2024)، 906-925. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1466870>

08.04.2024	تاريخ الوصول
20.08.2024	تاريخ القبول
15.09.2024	تاريخ النشر
محكممان خارجيان / مراجعة مزدوجة التعمية	التقييم
يُقر بالامتثال للمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إعداد هذه الدراسة، وبالإشارة إلى جميع الأعمال المستخدمة في قائمة المراجع.	البيان الأخلاقي
تم الفحص - بواسطة برنامج Turnitin	فحص التشابه
ethicilahiyat@ogu.edu.tr	الإشعار الأخلاقي
لم يتم التصريح بوجود أي تضارب مصالح.	تضارب المصالح
لم يتم استخدام أي تمويل خارجي لدعم هذا البحث.	التمويل
يحتفظ المؤلفون بحقوق نشر أعمالهم المنشورة في المجلة، وتُنشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0	حقوق النشر والترخيص



Representative Similes and Its Reflection in Hadiths: The Example of Sahih Muslim

Mustafa Keskin

0000-0002-8508-3479 | mustafakeskin@gantep.edu.tr

Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

Abstract

Representative simile is one of the most beautiful rhetorical styles, profoundly affecting the listener and addressee's soul. The speech virtues and aesthetics associated with this simile make it one of the most exquisite forms of similes in the field of rhetoric, a quality absent from other types of metaphors. This simile brings the meanings closer to the mind, transforming them into a vivid mental image. The study discusses the representative simile and how it appears in some of the Prophet's hadiths from Sahih Muslim. The study first illuminates the significance of rhetoric and expression in Arabic rhetoric and literature. Then, through linguistic and terminological definitions of the expression, its significance and beauty were elucidated, particularly in the Prophet's Sunnah. Insights were also discussed into the interpretation of linguistic and representative similes, drawing on the perspectives of rhetoric scholars. Within this framework, a general overview of the many forms of similes was provided. Each type was subsequently elucidated with an accompanying example. Following this, the focal point of the research, namely the representative simile, was introduced. Furthermore, this text provides insights into the perspectives of both classical and modern rhetoricians regarding simile by presenting their respective definitions and offers explanatory details about the concept of simile. The study employed the analytical method to examine selected hadiths of the Prophet. After applying the research method to explain some hadiths with representative similes, it was attempted to explain the rhetorical aspect of these hadiths by concentrating on their representative similes. The research concluded by highlighting the key findings, demonstrating the acceptance of the Prophet's hadiths as a rhetorical tool with artistic elements.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Simile, Simile Representation, Hadiths of the Prophet, Sahih Muslim

Citation:

Keskin, Mustafa. "Representative Similes and Its Reflection in Hadiths: The Example of Sahih Muslim". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 906-925. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1466870>

Date of Submission	04.08.2024
Date of Acceptance	08.20.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicalahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge they received no external funding in support of research.

Copyright & License

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

مدخل

يعد التشبيه من أجمال الأساليب البلاغية في علم البيان. وهو أسلوب أدبي يستخدم في البلاغة العربية ويعتبر من أهم الأساليب التي تستخدم للتعبير عن الأفكار والمشاعر بشكل مجازي وجمالي. ويتمثل التشبيه في مقارنة شيء بآخر بناء على شبه أو تشابه بينهما. ويلعب دورا مهما في إثراء الوصف وخلق تأثير مرئي لدى القارئ في البلاغة اللفظية وإبراز الأفكار والمفاهيم بشكل جذاب وقوي، ويبدو أن الغرض الرئيسي من التشبيه الذي ورد في الأحاديث النبوية يرجع إلى عدة أهداف أساسية؛ منها البرهان لإثبات الحقائق والاستفادة منه بأجمل الأدوات، ونقل المعنى إلى السامعين بأقوى الأدوات، وتزيين المشبه، أو تقبيحه، وبيان حاله، وتقديره. والفائدة من استخدام التشبيه توضيح الأفكار والتعبير عنها بمعنى أقوى، وإيصاله إلى الذهن لاحتوائه على صور حسية يراها المخاطب. فيصير أقرب إلى النفس من المعقول فالنفس أشد تعلقا بالأحاسيس والعواطف. وقد تنوعت الألوان التشبيهية في الأحاديث النبوية، فإنها كانت من أسلوب النبي عليه الصلاة والسلام في كثير من أحاديثه، فقد كان يحرص على إيصالها إلى أمته بأسلوب رائع قادر على التأثير وإقناع السامعين وتصويرها لهم بصورة محسوسة ذات إيجاز وبعيدة عن الأطناب مما يدل على فصاحته وبلاغته عليه الصلاة والسلام.¹ وكل ما فيه يشيد بأنه أفصح العرب ولم يكن أحد أفصح وأنطق منه، فقد ترى على الفصاحة وشب عليها وكان أبناء الأمة العربية يفتخرون بحديثهم ولغتهم ويتباهون ببلاغتهم فكان نبينا محمد هو أفصح قومه وأبلغهم كما أشار إليه القرآن: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل: 44] من الآيات التي تدل على قدرة بيانه في تبليغ دعوته أحسن البيان.

والنماذج البيانية التي استخدمها النبي عليه السلام معروفة بقوة تأثيرها وجودتها، كما تتميز بخصائصها التعبيرية والبلاغية، فإنما يأخذ على عاتقه أساليب التشبيه، من وصل إلى ذروة البلاغة وقمة البيان، فقد كان من مسؤولية النبي إرشادهم إلى الهدى، وإخراجهم من الظلمات إلى النور بمختلف وسائل والبلاغة والفنون. قد كان النبي يدرك موضع الكلمة من حيث البلاغة عندما يضعها في الكلام، فإعراي بلاغتها مستمدا من عناية رب العالمين. كما يعتبر البيان من أهم أساليب الوعظ والدعوة الحسنة التي دعا بها الناس. والبيان هو الفصاحة وإظهار المقصود بأبلغ لفظ وقد ورد هذا الأسلوب في حديثه عندما قال: أعطيت مفاتيح الكلم.² أي القوى البلاغية والوصول إلى عجائب الحكمة وأسرار جمال التعبير والتوصل إلى غوامض المعاني وأداء المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة.³

1. المبحث الأول: التشبيه في البلاغة العربية

كان التشبيه وما زال روحا تتمتع به الإنسان في حياته الاجتماعية بداية من خلقه منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا. فلا تحقيق له إلا بعد استدراج البيان في طياته فقد بدأت علاقة اللغة بالإنسان بداية من خلقه.⁴ فتراه عبر التاريخ وهو

¹ جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: مكتبة النهضة، ط4، 1422-2001)، ص291.

² الشيباني، أبو المظفر عون الدين حنّ بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي. الإفصاح عن معاني الصحاح، تح: فؤاد عبد المعتمد أحمد (السعودية: دار الوطن، ط 1، 1417-1996)، 8 / 112.

³ المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. فيض التقدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، 1356-1937)، 6/565.

⁴ الرحمن: 1-4.

ينقش على الحجر ويرسم أشكالاً ليعبر عما يفكره من المقاصد والمرام.⁵ فقد علمه الله البيان فقدرة به حق التقدير من بين سائر الأنام. وهو الوصف الوحيد الذي يتميز به عن سواه ويستحق به القدر والاحترام. والبلاغة بفصولها وفروعها تعدُّ باباً واسعاً من بين العلوم. من خلاله ترسم اللغة في أرقى الأساليب، فالتشبيه هو الفرع الأهم من علم البيان وهو الذي أعطى البلاغة حصة الاهتمام، فيجعل العقل في متاهات الروعة اللغوية، ويذهب بالوجدان إلى أعماق المشاعر، ويزعزع الكيان فيجعله منبهراً متحيراً. فكلما زاد المرء في دقته بالبيان واستخدامه في الكلام ازدادت به اللغة فصاحة وبلاغة، ويتم استخدام التشبيه التمثيلي بشكل شائع في الأدب العربي فيتحقق به إنشاء صور حية للمتلقين وبه يتم خلق صورة واضحة وشفافة للقارئ تتيح له الفهم والتفكير. والثمرة من معرفة البيان ومن ضمنها التشبيه التمثيلي هي معرفة أسرار الكلام العربي وكشف الفروق الدقيقة في فنون الفصاحة.

ولقد وردت كلمة "البيان" في القرآن الكريم في عدة آيات منها ما ورد في سورة القيامة في قول الله تعالى: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} [سورة القيامة: 19] وهذا يعني توضيح الاشكالات ببيان الحلال والحرام.⁶ وفي الحديث الشريف كما ورد عن وكيع قال: «إن من البيان لسحراً»⁷. فالشخص يكون غير محق وهو أفصح بالبيان من خصمه ممن لديه الحق فيغش الناس ببلاغته، فالبلاغة ممدوحة ما لم تكن وسيلة للباطل على أنه تجسيد للحق، أي بأن لا يكون فيه تشويه صورة الحق، وإن بعض البيان كالسحر في ميلان القلوب ولا يمكن الإتيان بمثله ويعتبر التشبيه من أهم مباحث علم البيان لما له من فوائد عظيمة منها إيضاح المعنى المقصود إضافة إلى ألوان بلاغية أخرى فنال مبحثه حظاً وافراً في علوم البلاغة.

1.1. التشبيه لغة واصطلاحاً

التشبيه في اللغة هو التمثيل يقال: شَبَّهَ هذا بهذا أي مُثِّلَ به.⁸ وفي اصطلاح علماء البلاغة له عدة تعاريف عند العلماء ومنهم أبو هلال العسكري (ت نحو ٣٩٥هـ) حيث عرفه ما ملخصه: هو نيابة موصوف مقام موصوف آخر بأداة التشبيه.⁹ والقزويني عرفه: بأنه اشتراك أمر لآخر في وصف من الأوصاف.¹⁰ ثم جاء السكاكي (ت ٦٢٦هـ) فعرف التشبيه في كتابه مفتاح العلوم قائلاً إن التشبيه مكوّن من طرفين هما المشبه والمشبه به فيشتركان في بعض الجوانب وينفصلان في جوانب أخرى.¹¹ تلك التعريفات كلها تؤدي معنى واحد هو أن التشبيه اشتراك شيء بشيء آخر في صفة من الصفات.

⁵ المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الجنبلي. مجموع رسائل الحافظ ابن عبد الهادي، تح: أبو عبد الله حسين بن عكاشة (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط 1، 1427-2006)، ص 211.

⁶ أبو الطيب، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي. فتح البيان في مقاصد القرآن (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1412-1992، 441/15).

⁷ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الجامع الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية 2009)، 665/2.

⁸ عتيق، عبد العزيز. علم البيان (بيروت: دار النهضة العربية، 1405-1982)، ص 61.

⁹ أبو هلال العسكري، حسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران. الصنائع. تح: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)، ص 239.

¹⁰ الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط الثانية، 2003-1424)، ص 164.

¹¹ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي. مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1407-1987)، ص 332.

1.1.2. أركان التشبيه

إن التشبيه يشتمل على أربعة أركان:

1. المشبه وهو الشيء الذي يقصد تشبيهه بآخر.
 2. المشبه به وهو الشيء الذي يشبهه به الآخر. ويسميان الطرفين ولابد من ذكرهما في الكلام.
 3. أداة التشبيه وتكون حرفاً مثل: الكاف وكأَنَّ، أو إسمياً مثل: شبه ومثل، أو فعلاً: مثل: يشبهه و يماثل.
 4. وجه الشبه ويكون الصفة المشتركة بين الطرفين.
- والمثال على ذلك: "محمد كالقمر في الضياء" فمحمد هو المشبه والقمر هو المشبه به وأداة التشبيه هي الكاف ووجه الشبه هو الضياء.

1.1.3. أنواع التشبيه

والتشبيه على نوعين رئيسيين هما التشبيه المفرد والتشبيه المركب، و يتفرع كلٌّ منهما إلى أنواع فرعية وفيما يلي بيان كلِّ نوع منها مع أمثلة توضيحية.

1.1.3.1. التشبيه المفرد

هو ما كان فيه الطرفان من المشبه والمشبه به مفرداً كقولك: العلم كالنور¹². وينقسم إلى خمسة أنواع فرعية نوعان من حيث ذكر الأداة وحذفها، وهما التشبيه المؤكد والمرسل. ونوعان من حيث ذكر وجه الشبه وحذفه وهما التشبيه المفصل والمجمل، ونوع من حيث حذف الطرفين غير الأساسيين وهو التشبيه البليغ وتفصيلها على الشكل التالي.¹³

1- المرسل: هو الذي يكون الأداة فيه مذكوراً لفظاً أو تقديراً كقولك: سَجَعُهُ كَسَجَعِ الحَمَامِ وَوَشِيُّهُ كَوْشِي الطَّائُوسِ. حيث ذكر في كلا المثالين أداة الشبيه وهي: "الكاف".

2- المؤكد: هو ما لم تذكر فيه الأداة لفظاً وتقديراً ويعني ذلك تجنُّب التصريح بها مع عدم ملاحظتها في نظم الكلام مدعياً بأن المشبه عين المشبه به على وجه المبالغة نحو: سجع الحمام ووشيه وشي الطاووس فحذفت منه الأداة. وكقول الموقِّش الأكبر (ت 57 ق. ه):

التَّشْرُ مِسْكٌ وَوُجُوهٌ دَنَا نَيْرٌ - وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَمَمٌ.¹⁴ شَبَهَتِ التَّشْرُ وَهِيَ الرِّيحُ فِي طَبِئَتِهَا بِالمِسْكِ أَي بِرِيحِهَا.¹⁵ وكذلك الوجوه بالدنانير وأطراف الأكف بالعمم، ففي الكل تشبيه مؤكَّد حيث لم تذكر فيه أداة التشبيه بادعاء الاتحاد على وجه المبالغة.

¹² الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن. الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، (السعودية: المدينة المنورة، ط1، 1424-2003)، 105/3.

¹³ عون، حامد. المنهاج الواضح للبلاغة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت)، ص76.

¹⁴ المرقش الأكبر، عمرو بن سعد. ديوان المرقشين، نج: كارين صادر (بيروت: دار صادر، 1998)، ص68.

¹⁵ المرقش الأكبر، ديوان المرقشين، ص68.

3- المفصل: / التام: هو ما يشتمل على عناصر التشبيه جميعها. كقولك: الطفل كالزهرة في الصفاء والجمال. حيث ذكرت في المثال المشبه وهو "الطفل" والمشبّه به، وهو "الزهرة" وأداة التشبيه، وهي "الكاف" ووجه الشبه، وهو "الصفاء والجمال".

4- الجمل: هو ما لم يذكر فيه وجه الشبه كقولك: الطفل كالزهرة. حيث لا يوجد في الكلام وجه الشبه.

5- البليغ: وهو ما لم تذكر فيه الأداة ووجه الشبه معاً، فإنه أبلغ أنواع التشبيه كقولك: الطفل زهرة.¹⁶ فإنه لا يوجد في الكلام وجه الشبه ولا الأداة، بادعاء اتحادها على وجه المبالغة.

1.3.2. التشبيه المركب

هو الذي يتكون فيه كل جانب من عناصر متعددة.¹⁷ كقوله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ...} (سورة البقرة 261). حيث تمت مقارنة صورة بأخرى، فشبهت هيئة المنفقين من إنفاقهم في سبيل الله ومكافئتهم أضعاف مضاعفة بحال الزراع الذين يزرعون حبة أنبتت سنابل في كل سنبله مائة حبة. فسمي التشبيه المركب حيث كان طرفا التشبيه مركبة ومنزعة من أمور متعددة. وينقسم إلى قسمين: التشبيه الضمني والتشبيه التمثيلي وسنحاول توضيح هذين القسمين وبعده سنتناول مظاهر التشبيه التمثيلي في الأحاديث النبوية.

1- التشبيه الضمني

الضمن في اللغة تعني الإيداع والاحتواء وهو يعني وضع شيء في شيء يحتويه تقول: ضَمَنْتُ الشَّيْءَ إِذَا وَضَعْتَهُ فِي وَعَاءٍ.¹⁸ وفي قول العرب: ضَمَنْتُ الشَّيْءَ فِي الشَّيْءِ أَي أودعته إياه ووضعه فيه.¹⁹ والتشبيه الضمني عند البلاغيين: هو تشبيه صور ضمنا بصور بلا ذكر المشبه والمشبّه به بل يلمح إليهما في الكلام. ومن هذا التعريف نفهم أنه تشبيه بطريقة غير مباشرة وأنه محبب في النفس.²⁰ وللتشبيه الضمني طرائق متعددة وصور متنوعة وفي جميعها يكون متخفياً ومتوارياً ولكنه ليس غائماً ولا مبهماً فهو كاللؤلؤ المخبوء في الصدف ولا شك أن هذا النوع يحتاج إلى ضرب من التأمل وإعمال الفكر أكثر من التصريح بذكر طرفي التشبيه وكان عبد القاهر الجرجاني (471/1078 هـ) قد عبّر عن هذه الظاهرة بقوله: "إن الشيء إذا حصل للمرة الأولى بعد طلب وشوق ورغبة نحوه كان نيله أمنية ويكون موقعه في النفس ألطف وأشغف وأحرّ." ²¹ كقول أبي العتاهية (210/825 هـ) تَرَجُّوُ النَّجَاةَ وَلَمْ تَسْأَلْكَ مَسْأَلِكَهَا - إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبْسِ ²² شبه الشاعر حال مع من يريد الأمان من عذاب الله والفوز برضاه ولا يتقي الله بما أمره ونهاه بحال سفينة تحاول الإبحار على

¹⁶ حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، 76.

¹⁷ الجربوع، الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، 3/105.

¹⁸ الهاجري، حمد بن محمد الجابر. القواعد والضوابط الفقهية في الضمان المالي (السعودية: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، ط1، 1429-2008)، ص53.

¹⁹ أحمد مختار، عبد الحميد عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة (السعودية: عالم الكتب. ط1، 1429-2008)، 4/1371.

²⁰ محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب. علوم البلاغة البدعي والبياني والمعاني (طرابلس- لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2003)، ص173.

²¹ الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. أسرار البلاغة، تج: محمود شاكر (القاهرة: دار المدني، ط3، د. ت.)، ص139.

²² المستعصي، محمد بن أيديم. الدر الفريد وبيت التصيد، تج: الدكتور كامل سلمان الجبوري (بيروت: دارالكتب العلمية، ط1، 1436-

اليابسة مع أنه محال.²³ وإذا نظرنا بعناية فإن الشاعر استخدم تشبيهاً في الكلمات مقارناً بين الشخص الذي يرجو النجاة لكنه لا يسلك الطريق الصحيح المناسب للنجاة، وبين السفينة التي لن تجر على اليابسة ولا يمكنها اتباع هذا المسار، لأنها مصممة للسير في البحر وليس على اليابسة وينطبق الشيء نفسه على طالب النجاة إذ يجب عليه أن يتبع الطرق الموصلة للنجاة حتى يسير في استقامة.

2- التشبيه التمثيلي

التمثيل في اللغة تأتي بمعان منها معنى التسوية فيقال: هذا مثل ذلك أي يساويه ويشبهه، والمثل والشبه بمعنى واحد.²⁴ وفي الاصطلاح التشبيه التمثيلي هو تمثيل أشياء بأشياء أخر أحواله بحالة أخرى مُتشابهة ويعبر عن وجه الشبه بعدة أمور.²⁵ ووجه الشبه في التشبيه التمثيلي يكون غير واقعي ويكون مركباً عقلياً.²⁶ وعرف التفتازاني التشبيه التمثيلي بقوله: هو ما يكون وجه الشبه فيه مركباً من أمور متعددة عقلية كانت أم حسية.²⁷ وفي هذا الإطار الأمثال والتشبيهات لها قيمة بالغة في فنون الكلام لانتشارها بين الناس وعلاقتها بالحياة بمختلف جوانبها، فإنها خلاصة تجارب الأمم والشعوب، فهذه الظاهرة عندما كانت سائرة في الناس فما بالك حينما صدرت عن خاتم الأنبياء والمرسلين فلا شك أنها ستكون أكثر أهمية وأبلغ معنى وأعلى منزلة.²⁸

وخلاصة الكلام أن وجه الشبه في التشبيه التمثيلي عبارة عن صور منتزعة من أمرين متعددين أو أمور متعددة منها معقولة ومنها محسوسة. ومن خلال البحث في التشبيه التمثيلي نرى أن دراسة هذه الصنعة الأدبية في أحاديث النبي عليه السلام مهم جداً، ويكفيها شاهداً على أهمية الموضوع وجود دراسات عديدة في هذا المجال.²⁹ وأردنا ان نتناول الموضوع مقتصرراً على نماذج مما رواه مسلم في صحيحه، فإنه من خلال هذا البحث سيتم بيان المعاني المرموزة إليها وإبراز الأسرار المكونة فيها و الوصول إلى الجماليات النبوية من ناحية الجوانب العاطفية والوجدانية والنفسية والاجتماعية وغيرها باختصار. والغرض من تصوير المجرّدات المعنوية في الأحاديث النبوية بالمحسوسات تجسيد تلك المعاني وتقريبها بأسلوب تمثيلي واضح الى المتلقي في إطار الترغيب والترهيب. وسنذكر بعض ماورد من الجماليات البلاغية التي وردت بها الأحاديث النبوية بتمثيلاته البديعة.

²³ عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص104.

²⁴ ابن المنظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري. لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، هـ 1414)، 610/15.

²⁵ التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين، مختصر المعاني (اسطنبول: مطبعة اوچلر، 1977)، ص280.

²⁶ السكاكي، ص335.

²⁷ التفتازاني، مختصر المعاني، ص307.

²⁸ صفية بن زينة، تجليات الاسلوب التمثيلي وجماليته في الخطاب النبوي: رياض الصالحين، لأبي زكريا النووي نموذجاً. دراسات لسانية، قسم اللغة العربية، مجلة دراسات لسانية، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها جامعة البلدة2، الجزائر، ISSN:2253-0398، رقم الإيداع القانوني، 2012-3499. تاريخ القبول، 2020. المجلد3 العدد4. ص5.

²⁹ من الدراسات في الموضوع، رمضان أوزمن، من بلاغة التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي، المقالة العلمية المنشورة في مجلة الشقيقات، سنة، 2018 ج10 العدد3: مسعود مرزوقي، التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي الشريف، وأثره في بيان المعاني، مجلة آفاق علمية ISSN:9336-1112، مجلد: 10 عدد: 01 السنة 2018 رقم العدد التسلسلي 15: صفية بن زينة، تجليات الاسلوب التمثيلي وجماليته في الخطاب النبوي: رياض الصالحين لأبي زكريا النووي نموذجاً. دراسات لسانية، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها جامعة البلدة2، الجزائر، ISSN:2253-0398، رقم الإيداع القانوني، 2012-3499. تاريخ القبول، 2020. المجلد3 العدد4.

2. المبحث الثاني: نماذج من مظاهر التشبيه التمثيلي في أحاديث النبي عليه السلام

كان النبي أفصح العرب بياناً وأجملهم أدباً. وقد خاطب قومه من خلال تبليغه الرسالة بما فيها عناصر أدبية مهمة. والذي يطالع السنة النبوية ويقرأ أحاديثه عليه السلام يرى بأنه قد كان حريصاً على نقل كلامه إلى أمته وأصحابه رضوان الله عليهم بأجمل الأساليب وأكملها. ومن أساليبه في الكلام أسلوب التشبيه التمثيلي وقد استعمل عليه السلام هذا الأسلوب بطرق متنوعة وفي أماكن مختلفة فكان التشبيه التمثيلي جزءاً أساسياً من بين أساليبه الأخاذة للقلوب، فكان النبي عليه السلام رحمة مهداة للعالمين في خطابه لأصحابه وللناس بالرفق واللين. وفيما يلي سيتم عرض نماذج من أحاديث النبي عليه السلام التي نطق بها الناصح الأمين فقد حذر أمته من عذاب النار ومثل تراحم المؤمنين وتوادهم ومثل حال كل من المنفق والبخيل ووصف المنافقين بأمثلة التقيح التي تليق بهم ووصف أهوال يوم القيامة والبعث بالتشبيه التمثيلي البديع الآخذ بقلوب المتلقين.

2.1. الحديث الأول

عن النعمان بن بشير، عن النبي أنه قال: مثل المؤمنين في تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ. مثلُ الجسدِ إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسدِ بالسَّهْرِ والحُمَى.³⁰

قد حث النبي المسلمين على الأخوة وعدم الحسد وعدم البغضاء وعدم التفرق وأمرهم بالاتحاد واتباع الإسلام متمسكين بدينهم وأوضح النبي أن الأمة الإسلامية كالجسد الواحد في ترابطه وتضامنه فتحركه روح يقودها العقل وتحكمها العواطف بتوجيه مشاعر المحبة الإيمانية.³¹ لقد شبه رسول الله المؤمنين بالجسد الواحد في الرحمة والشفقة والمودة فإذا جرح عضو من الإنسان أو اشتكى من مرض فيشترك الجسد كله في الألم فلا يستطيع النوم بسبب الحمى التي تصيبه ويتعب جسده كاملاً. والمشارك في هذا الحديث هو أن المسلمين يتشاركون في الاحزان ويساعدون بعضهم البعض ويواسون بعضهم البعض عند وقوع الكوارث ويشعرون بالألم بعضهم البعض، وفي هذا الحديث نصيحة للمسلمين بالتصرف بهذه الطرائق في كل أمورهم لأن المسلمين يحبون الخير لإخوانهم. وقد استخدم النبي عليه السلام هذا الأسلوب التمثيلي. ليقرب المعنى إلى أصحابه رضي الله عنهم وإلى جميع المسلمين. حيث شبه المسلمين مع تعدد أفرادهم واختلاف صورهم وطبائعهم في تعاطفهم وتحسس بعضهم البعض في الآلامهم وأحزانهم بأعضاء الجسد المتعدد الأعضاء المشتركة في تداعي السهر والحمى. ففي كلا الطرفين هيئة منتزعة من أمور متعددة فصارت تشبهها تمثلياً.

2.2. الحديث الثاني

عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: مَثَلُ الْبَخِيلِ وَالْمُتَّصِدِّقِ، كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُنَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ، قَدْ اضْطُرَّتْ أُيُدُهُمَا إِلَى ثُدْيَتَيْهِمَا وَتَرَاقِيهِمَا، فَجَعَلَ الْمُتَّصِدِّقُ كُلَّمَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ ابْتَسَطَتْ عَنْهُ، حَتَّى تُعْتَبِي أُنَامِلَهُ وَتَعْفُو أَثْرَهُ،

³⁰ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاوضهم (رقم الحديث: 2830)، المكتبة الشاملة (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374-1955)، 5/1999.

³¹ حبكة الميلاي، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي. كواشف زيوف، الفصل الخامس الوطنية والقومية والإنسانية وموقف الإسلام من كل منها - المكتبة الشاملة (دمشق: دار القلم، ط 2، 1412-1991)، ص 273.

وَجَعَلَ الْبَخِيلُ كُلَّمَا هَمَّ بِصَدَقَةٍ فَلَصَّتْ، وَأَخَذَتْ كُلُّ خَلْقَةٍ مَكَانَهَا. قَالَ: فَأَنَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: يَا صَبْعِي فِي حَبِيهِ فَلَوْ رَأَيْتَهُ يُوسِعُهَا وَلَا تَوْسَعُ.³²

لقد ضرب لنا النبي عليه السلام مثال الرجل البخيل والكريم من خلال تشبيههما برجلين يرتديان عباءة من حديد، فشبّه المنفق بالرجل الذي يلبس درعا كبيرا يغطي جسده كله. ومعنى قوله "حتى تغفو أثره" أي حتى تختفي جميع آثاره ويتم تغطية جسده بالكامل. وجعل البخيل يبدو وكأنه رجل مقيد يدها حول رقبته وكلما هم بالصدقة ولم ينفق لبخله لفت الدرع حول رقبته والتصقت بعظم الترقوة. ومعنى قوله "قلصت" اجتمعت وتضامت.³³ يعني أن المعطي يفتح قلبه فيفرح بالعبء أما البخيل عندما يتصدق يضرب على صدره ثم يتراجع إلى الوراء ممسكا يديه كما لو كانتا مقيدتين ووضعهما حول رقبته ومن فضائل التمثيل أنه دليل على أن المتصدق أفضل من الفقير والصدقة كفارة للذنوب وبشرى للمؤمنين، إنهم سينالون بها البركات التي تحميهم من الأذى فعندما يريد الإنسان الكرم أن يعطي يفتح قلبه وتوسع روحه. فقد تمّ التشبيه في الحديث بين الهيئات المركبة من الأمور المتعددة.

2.3. الحديث الثالث

عن أنس، عن أبي موسى الأشعري، قال: مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، مَثَلُ الْأُتْرُجَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ التَّمْرَةِ، لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا خُلُوٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، كَمَثَلِ الْحُظَلَّةِ، لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ.³⁴

لقد تحدث النبي عليه السلام عن علاقة الناس بالقرآن وتأثيره فيهم، وشبه المؤمن الذي يداوم على قراءة القرآن ويحاول فهمها ويعمل بها بالأترجة، وهي فاكهة ذات طعم لذيذ وملمس ناعم ورائحة عطرية، من حيث إنه يصير ذا خلق حسن ومعاشرة طيبة مع الناس. وفي تشبيه القارئ بالثمرة ذات الطعم والرائحة إشارة إلى أن الإيمان يناسبه قراءة القرآن، فمع أنه يمكن الحصول على الإيمان بدون قراءة القرآن لكن الأفضل أن يكونا معا، كما ان الثمرة الجامعة بين الرائحة والطعم أكثر فائدة من غيرها.

والحكمة في اختيار الأترجة كبديل عن الفواكه الأخرى التي تجمع بين الطعم والرائحة الطيبة مثل التفاحة لأنها مقشرة فهي تمتاز عن غيرها بهذه الجودة ويستخرج من بدورها زيت ذات خصائص مفيدة.³⁵ وأما الذي يقرأ بالإيمان ولكن لا يقرأ القرآن، فشبّهه النبي بالتمر الذي ليس له الرائحة لكن له طيب الطعم. وأما الذي يذبذب بين الكفر والإيمان ويستمر على هذا الحال ومع ذلك يتلو القرآن فهو مثل نبات الريحان له رائحة طيبة وطعمه مرّ. والمنافق الذي

³² مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج8، باب مثل المنفق والبخيل، (رقم الحديث: 1021)، ص708.

³³ المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد، عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحمانى. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بنارس الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، ط 3، 1983-1404)، ص287.

³⁴ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج5، باب فضيلة حافظ القرآن، (رقم الحديث: 797)، ص549.

³⁵ أبو أنس محمد بن فتحي آل عبد العزيز، أبو عبد الرحمن محمود بن محمد الملاح. فتح الرحمن في بيان ماجر القرآن (الرياض: دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1431-2010)، ص63.

لا يقرأ القرآن ويعيش على سلوكه المخالف لأوامر الرحمن شبهه النبي بنبات الحنظل المرّ فله قلب شريد ويتضرر به الجليس والعشير، ولا يخرج ما يتلوه من القرآن عما هو عليه من الضرر والخسران.³⁶

2.4. الحديث الرابع

عن أبي موسى الأشعري، عن النبي، أنه قال: **إِنَّمَا مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالْجَلِيسِ السُّوءِ، كَمَثَلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الْكَبِيرِ. فَحَامِلُ الْمِسْكِ، إِنَّمَا أَنْ يُحْذِيكَ، وَإِنَّمَا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِنَّمَا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحاً طَيِّبَةً. وَنَافِخُ الْكَبِيرِ، إِنَّمَا أَنْ يَحْرِقَ ثِيَابَكَ، وَإِنَّمَا أَنْ تَجِدَ رِيحاً خَبِيثَةً.**³⁷

فهذا تشبيه تمثيلي في كل من الطرفين صور منتزعة من أمور متعددة. ورد على الإجمال ثم التفصيل، فيه إثارة للأذهان والتشويق على مجالسة الصالحين ومجانبة قرناء السوء، وهو تفصيل جاء على ترتيب الإجمال على سبيل اللف والنشر المرتب، فحامل المسك يمثل الجليس الصالح فيكثر خيره وتعم بركته ونافخ الكبر يمثل الجليس السوء فيكثر شره ويعم قبحه، إن ما يأخذ المرء من المؤمن أنفع من الطيب، فيعلمك ما هو صالح لحياتك الدينية والدينية و ينصحك ويحذرك من الاستمرار في ما يسؤك عند الله ويحثك على التقوى والأعمال الصالحة ويبين لك مساويك ويدلك على الخلق الحسن والفضائل بأقواله وأفعاله وأعماله.³⁸ فالحديث يحمل صورتين متقابلتين كل صورة تظهر ضدها في جلاء ووضوح وتجدر الإشارة هنا إلى أن اختيار حامل المسك تحديدا ليمثل الصالح ونافخ الكبر تخصيصا ليمثل السيئ، فإن الكلام يوجه النفس إلى أثر ذلك الجليس فيمن يجالسه على وجه الدوام والاستمرار وهو ما ينشأ عن المسك أو الكبر، ولذلك عبر النبي بقوله: الجليس وهي صيغة للمبالغة على وزن فاعيل فيظهر أثر كل جليس في جلسه، والريح الطيب يرمز إلى ريح الجنة التي يساعد الجليس الصالح على الوصول إليها بينما الإحراق والريح الخبيثة ترمز إلى نار جهنم التي هي طريق الجليس السوء.

2.5. الحديث الخامس

عن أبي موسى الأشعري، عن النبي أنه قال: **مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ، قِيلَتِ الْمَاءُ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبٌ، أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَتَفَعَّ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَرَزَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيَعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ قَفَعُ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلِمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلَتْ بِهِ.**³⁹

³⁶ ابن الملك، محمد بن عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا، الرومي الكرمانى. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، كتاب فضائل القرآن - المكتبة الشاملة، (السعودية: إدارة الثقافة الإسلامية، ط 1، 1433-2012)، 6/12.

³⁷ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 5 باب استحباب مجالسة الصالحين ومجانبة قرناء السوء، (رقم الحديث: 2628)، ص 202.

³⁸ أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعيدي. بحجة قلوب الأبرار وقرّة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، حديث مثل الجليس الصالح والجلس السوء كحامل المسك ونافخ الكبر، المكتبة الشاملة (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط 4، هـ 1423)، 1/139.

³⁹ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 8 باب بيان مثل ما بعث النبي صلى الله عليه وسلم من الهدى والعلم، (رقم الحديث: 2282)، ص 63.

في الحديث مثل النبي عليه السلام بعثته بالأرض التي تستفيد من المطر والتي لا تستفيد و جعل به المقارنة بين سلوك الخلق تجاه الوحي وبين ذلك الأرض من حيث الاستفادة من الوحي، وقسم النبي عليه السلام الناس فيما جاء به فمنهم المؤمنون الذين فعلوا كل ما في وسعهم وتفقهوا في الدين وعملوا بالشرعية، و منهم المؤمن الجاهل التائه المقصر وهو من لديه علم لا يعمل به، ولا يعلم غيره، وهو المقصود بقوله: "مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا"، ومنهم الكافر المنحرف عن الهدى فلا يعرف ولا يعمل به، وهو المقصود بقوله: "وَلَمْ يَقْبَلْ هَدَى اللَّهِ". ويشير الحديث إلى فضل العالم العامل وذم الإعراض عن العلم. وتمت مقارنة هذه الصورة في الحديث بالصورة الحسية التي تتشكل عند سقوط المطر على الأرض، وتنقسم إلى ثلاثة أجزاء وهي جزء منها يُروى بالماء وينتج احتياجات الناس، وجزء جمعت مياهه واستفاد منها ولكن لم ينمو العشب أو الأشجار، وجزء فقد الماء ولم يعد قادرا على النمو أو المحافظة عليه. ووجه التشابه بين الصورتين هو الاختلاف في الحصول على فوائد من الأشياء المفيدة فالعلم والهدى يعيدان الحياة للقلوب الميتة كما يجيي المطر الأرض الميتة بمروجها وأعشابها المختلفة وفضل الغيث على غيره من أسماء المطر دلالة على اضطرار حاجة الخلق إليه في ذلك الحين، كأنهم يستغيثون به. كقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ) [الشورى: 28] ويتعلق الكلام بالبنية العامة لكلتا الصورتين ويتضمن الصورة الداخلية الكائنة في طبقة ملفوفة بثوب الصورة التمثيلية.

2.6. الحديث السادس

عن ابن عمر، عن النبي أنه قال: مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ؛ تَعْبُرُ إِلَى هَذِهِ مَرَّةً وَإِلَى هَذِهِ مَرَّةً - وفي رواية: تَكْرُرُ فِي هَذِهِ مَرَّةً وَفِي هَذِهِ مَرَّةً.⁴⁰

الشاة العائرة: المتحيرة التي لا تدري إلى أين تتجه. تعبير: تذهب إلى هذه مرة وترجع إلى أخرى. تكرر: تعطف على هذه وعلى هذه. من بين الأمور التي تثير الاشتزاز في النفس هو النفاق من قبل صاحبه فهو بسبب قلبه الحقائق يظهر عكس ما في باطنه مما يؤدي إلى فقدان الثقة بين الأشخاص وبين النبي عليه الصلاة والسلام الصفات الذي يتميز به المنافق حيث يصف حالته بأنه متردد لا يعرف إلى أي جانب ينحاز إليه.⁴¹ فشبّه الرسول عليه السلام المنافق بشاة عائرة تائهة حائرة وهذا تعبير عن الاستهانة والضعف، والذنب لا يفتك بالغنم إلا إذا كانت ضعيفة وكأنا نشاهدها وهي تنضم إلى جماعة ثم يتم نبذها وتأمل في النضال الذي تواجهه ضد الجوع والخطر الكامن في داخلها، فهي تبحث عن الراحة لكنها لا تجدها. ولذلك فإن المنافق دائماً مدان ومحتقر دليل لأن دوافعه فاسدة ومساعدته غير مجدية فيرتبك ويهتز بين الإيمان والكفر والشر والخير، ووجه الشبه في الحديث: تشبيه هيئة المنافق وحاله في قلقه بما هو عليه من الكفر الداخلي وعدم ثباته على الحق والهدى، مجال الشاة العائرة المترددة بين الغنمين، فقد تم التشبيه بين الصورتين. والهدف من هذا التمثيل توضيح سلوك المنافق في حياته الاجتماعية وسوء مسيره في العقي. وقد تم اختيار الشاة لأنها كانت معروفة عند اهل مكة وكانت حرفة رئيسية عندهم فمهما أوحى التشابحات فهي تظهر المنافق المتقلب ومن ناحية أخرى صورة الشاة المتقلبة.

⁴⁰ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج5، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، (رقم الحديث: 2783)، ص2784.

⁴¹ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، المكتبة الشاملة (بيروت)، ط2، 128/18، (1392).

2.7. الحديث السابع

عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله عليه السلام، يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى أَرْضٍ بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ، كَقُرْصَةِ النَّقِيِّ، لَيْسَ فِيهَا مَعْلَمٌ لِأَخِي.⁴²

العَفْرُ: بياضٌ يميل إلى الحمرة أي وجهها.⁴³ وَقَوْلُهُ: "كَقُرْصَةِ النَّقِيِّ" لما عَيَّرَتِ النَّارُ من بياضِ وَجْهِها إلى الحمرة، فتم تشبيهه لونها بما وهي عَفْرَاءٌ، وَقَوْلُهُ: "ليس فيها مَعْلَمٌ لِأَخِي" أي: علامةٌ سُكِنَى أو أَثَرٌ.⁴⁴ إنه يوم عظيم مليء بالخوف الذي يجعل الناس يهرعون من وحشته والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة توضحه جليلاً ومهيباً وتذكر ما يحدث للمخلوقات في ذلك اليوم، والحديث الذي نحن بصدده يغطي جزءاً من ذلك اليوم ويشير إلى طبيعة الأرض التي تجتمع عليها الخلق، وقد وصفها النبي بأنها أرض قاحلة ثم يشرح ذلك أكثر قائلاً إنها تشبه القرص النقي وفي ذلك الوقت لا تكون الأرض التي عشنا عليها وأحببناها، بل تتبدل بغيرها، وقد أكد عليه السلام بقوله ولا أحد يعرف عنها شيئاً بأنها ستزول تضاريسها وملاحمها التي اعتدنا عليها كما أشير إليه في القرآن.⁴⁵ إنها تشبه صورة منتزعة ومأخوذة من متعددات حمراء وبيضاء ثم تم تسويتها، بقرصة غيرت النار لونها من البياض إلى الحمرة، فتم التشبيه التمثيلي بين الأمور المتعددة. والغرض من هذا التشبيه هو تقريب صورة المشبه وهو في علم الغيب إلى الأذهان، فأخبر الله به نبيه عليه السلام وواجب علينا التصديق والإيمان.

2.8. الحديث الثامن

عن أسامة بن زيد قال: سمعت رسول الله يقول: يُجَاءُ بِالرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُلْقَى فِي النَّارِ، فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُهُ فِي النَّارِ، فَيَدُورُ كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ بِرَحَاهُ، فَيَجْتَمِعُ أَهْلُ النَّارِ عَلَيْهِ فَيَقُولُونَ: أَيُّ فُلَانٍ، مَا شَأْنُكَ؟ أَلَيْسَ كُنْتَ تَأْمُرُنَا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَانَا عَنِ الْمُنْكَرِ؟! قَالَ: كُنْتُ أَمُرُّكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا آتِيهِ، وَأَهْأَكُمُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتِيهِ.⁴⁶

إن المبادرة على فعل الخير من الأعمال التي لا بد أن تقوم بها الأمة المحمدية، ومن واجبنا كمسلمين أن نتبع عن المنكرات وهذا واجب ديني في نفس الوقت وأمر مطلوب منا كمسلمين لكي نخالف به بقية الأمم، قال تعالى: { وَتَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } [سورة آل عمران: 104] وفي الحديث تشبيه لمن شأنه هكذا بالحمار من حيث إنه يحمل الأسفار ولا ينتفع بها، واندلاق أقتابه إما لأن المخالفة كانت للشهوات.⁴⁷ ويصف الحديث المنظر المروع والمرعب لهذا الرجل الذي سيدخل النار يوم القيامة فإذا ألقى في النار خرجت أمعاؤه فهو مشهدٌ مثيّرٌ تتفرمنه الروح والنفس عندما يدور بأمعائه في النار وهو تشبيه تمثيلي حيث شبه

⁴² مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 8، باب في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة، (رقم الحديث: 2790)، ص 127.

⁴³ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر، تج: طاهر احمد الزاوي-محمود محمد الطنجي (الرياض: المكتبة الإسلامية، 1383-1963)، 261/3.

⁴⁴ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 40/4.

⁴⁵ انظر سورة إبراهيم، 48.

⁴⁶ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 8، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله وينهى عن المنكر ويفعله، (رقم الحديث: 2989)، ص 224.

⁴⁷ سراج الدين، عمر بن علي بن أحمد بن الملحق الأنصاري الأندلسي. حقائق الأولياء، فصل في الأمر بأداء الأمانة، المكتبة الشاملة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2009)، 269/2.

عليه الصلاة والسلام صورة رجل في النار قد خرجت أعاؤه من بطنه وهو يمشي أمام أهلها بصورة حمار يدور بالرحى، فتم تشبيه هيئة حادث الغيبي بميممة الحادث المرثية لتقريبه إلى الأذهان.

2.9. الحديث التاسع

عن أبي هريرة عن رسول الله أنه قال: **إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوَقَدَ نَارًا، فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الْفَرَّاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا، فَجَعَلَ يَنْزِعُهُنَّ وَيَعْلِبْنَهُ فَيَقْتَحِمْنَ فِيهَا، فَأَنَا أَخَذُ بِحُجْرَتِكُمْ عَنِ النَّارِ، وَهُمْ يَقْتَحِمُونَ فِيهَا.**⁴⁸

كما أن الله تعالى ضرب للناس كثيرًا من الأمثال في القرآن الكريم يأخذ بأعماق قلوبهم لعلمهم يتفكرون، كذلك النبي عليه السلام الذي تربي في رعاية الله تعالى راجع التشبيه والتمثيل فقرب بها ما بعد عن الأفهام، ففي هذا الحديث شبه النبي عليه السلام نفسه برجل يقف بالقرب من النار يحاول أن يمنع الفرائش من السقوط فيها لكن الفرائش لم يستجب وبدلاً من أن ينجو بنفسه سار نحو النار وعاند وقفز فيها لذلك هلك واحترق فقد شبه ذلك بحاله مع أمته، فمن أطاعه باتباع سنته وأطاعه فيما أمره نجا من النار ونال شفاعته النبي المختار وفاز برضى الله العزيز الغفار. ومن لم يطعه ولم يتبع سنته حرم من شفاعته النبي وجزاه الله حق الجزاء.⁴⁹ فالنبي يدعو الناس إلى الابتعاد عن الجحيم ولكن منهم من يرفض الدعوة ويختار الجحيم بدلا من طريق الهداية وفي الحديث بيان لحرصه الشديد على هداية الناس للطريق المستقيم وشفقته ورأفته بهم كما في قوله تعالى فقال: **{لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ}** (التوبة: 28). فالصورة التمثيلية في الحديث تكشف عن هذا المعنى المعقول من خلال تصويرها بصورة محسوسة ويشير بأن العناد الشديد للإنسان والسعي وراء رغباته يقوده إلى الهلاك. وفي اختيار لفظ "الفراش" إشارة إلى ضعف من يعصي الله تعالى ويختار سلوك الهوى وعدم تفكيرهم عاقبة الأمور.

وخلاصة الكلام أن التشبيه التمثيلي في الحديث بالإشارة إلى أوصاف كل من الطرفين المشبه والمشبه به جعل المعقول كالمشهود فقرّبها إلى الأذهان وقد أدى المرام.

2.10. الحديث العاشر

عن أنس، عن النبي أنه قال: **ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَدَفَ فِي النَّارِ.**⁵⁰

شبهت حالة المرء من كراهية العودة إلى ظلمة الكفر والضلال بعد أن منحه الله تعالى الطمأنينة والراحة بعد الإيمان بحالة من يكره الإلقاء في النار، فكما يكره المرء أن يقذف في النار فكذلك عليه أن يكره الرجوع إلى الكفر والضلال، ومن وفقه الله تعالى في ذلك تلذذ بطعم الإيمان وذاق حلاوته واستمتع بالطاعة وصبر على المشقات طالبا رضى الله عز

⁴⁸ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج5، باب شفقته صلى الله عليه وسلم على أمته ومبالغته في تحذيرهم، (رقم الحديث: 2284)، ص1789.

⁴⁹ التميمي، محمد بن خليفة. *حث الأتباع على تجريد الاتباع*، باب ضربه ﷺ الأمثال في الحث على طاعته - المكتبة الشاملة (الرياض): دار الأماجد للطباعة والنشر، ط 1 (1440-2019)، ص196.

⁵⁰ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج5، باب بيان خصال من اتصف بمن وجد حلاوة الإيمان، (رقم الحديث: 43)، ص66.

وجل ورسوله.⁵¹ فالتشبيه التمثيلي بين الحالتين جعل المعقول كالمحسوس وقربه إلى الأذهان، ومن أحب من قلبه صدق بإطاعته مهما كان الطريق الذي يسلكه شاقا فبين عليه السلام بأنه إنما يجد حلاوة الإيمان من كان عنده الرجوع إلى الكفر والضلال مثل أن يلقي نفسه في النيران.

2.11. الحديث الحادي عشر

عن ابن عباس، عن النبي أنه قال: مثلُ الذي يَرْجِعُ في صَدَقَتِهِ، كَمَثَلِ الكَلْبِ يَقيءُ، ثُمَّ يَعودُ في قَيْئِهِ فَيَأْكُلُهُ.⁵² بين النَّبِيُّ أَنَّهُ لا يَتَبَغَى للمؤمن أَن يَرْضَى لِنَفْسِهِ مِثْلَ السَّوءِ، أَي "الذي يَعودُ في صَدَقَتِهِ كَالكَلْبِ يَرجِعُ في قَيْئِهِ"، فَشَبَّهَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي يَعودُ في صَدَقَتِهِ الَّتِي أَعطاها لغيره بِالكَلْبِ يَرجِعُ في قَيْئِهِ. شبه النبي الرجل الذي يرجع في صدقاته بالكلب الذي يأكل حتى يشبع ثم يتقيأ طعامه ثم يأكل قَيْئِهِ تشبيه صورة بصورة، و الصورة المشبهة به هنا صورة مقرزة وقبيحة تنفر منها النفوس وهذا التشبيه التمثيلي بمثابة التحذير عن الرجوع في حال التبرع بالمال أو فعل عمل خيري مهما كان الحال، وهذا الحديث يدل على أن المتصدق يحرم عليه الرجوع في صدقة أو هدية أعطها لأحد، فصوره بتشبيهه بالكلب الذي يأكل قَيْئِهِ. ويفهم من الحديث أنه لا يجوز الرجوع في الصدقة إلا إذا كانت الصدقة من أب لأحد أبنائه، قال النبي: لا يجل لأحد أن يعطي عطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده.⁵³ والغرض من التشبيه، تقبيح أكل الصدقة بهذا الشأن فإنه شبهه بالقيء دون غيره من المحرمات وهو إهانة لتلك الصدقة ولاكلها إذ يأكل ما يتقيأ.

2.12. الحديث الثاني عشر

عن أبي هريرة أن رسول الله قال: مَثَلِي وَمِثْلُ الأنبياءِ مِن قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بُنياناً فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ مِن زاوِيَةٍ مِن زاوِيَاةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطْوِفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ وَيَقولونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبَنَةُ قالَ فانا اللَّبَنَةُ، وأنا خاتَمُ النَّبِيِّينَ.⁵⁴

ضرب النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الحديث المَثَلَ له ولِلنَّبِيِّينَ عليهم السلام، وما بَعَثَهُمُ اللهُ به مِن الهُدَى والدين الحنيف، وما ينتفع به النَّاسُ؛ بِمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بيتاً، ولكن مع جمال هذا البناء كان فيه مكان لبنة واحدة فارغة فكان النَّاسُ يَطْوِفُونَ بالبيت، ويعجبون من جماله، ويقولون: لو وضعت لبنة في هذا الفراغ لكان أحسن وأكمل، فذكر بأن مثله ومثلي ما أتى به من الدين والشريعة كمثل تلك اللبنة المكتملة بما البناء؛ ولا يعني هذا أن الشرائع السابقة كانت ناقصة، فكل شريعة كانت كاملة في عصرها وظروفها الاجتماعية. ولكن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخالدة الوحيدة، ونبيه هو خاتم الأنبياء. ومن أعظم نعم الله علي الناس أن أرسل لهم الأنبياء والمرسلين ومن بينهم محمد عليه

⁵¹ القحطاني، سعيد بن علي بن وهف. صلاة المؤمن، مفهوم وفضائل وآداب وأنواع وأحكام وكيفية في ضوء الكتاب والسنة، باب الأسباب التي تزيد الغفلة وتحلب الخشوع في الصلاة، المكتبة الشاملة (القصب/الرياض): مركز الدعوة والإرشاد، ط4، 1431-2010، 3/ 323.

⁵² مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج5، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبية بعد القبض إلا ما وهبه لولده وإن سفل (رقم الحديث: 1622)، ص1240.

⁵³ ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تح: مصطفى أبو الفيض وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال (الرياض: دارالهدى للنشر والتوزيع، ط1، 1405-198)، 9/ 137.

⁵⁴ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين (رقم الحديث: 2286)، ص1791.

السلام، فتمم به البناء الإيماني المشيّد وبه اكتمل للإنسانية النور الذي يضيء لهم ويدلهم على أسباب سعادة الدارين، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم اللبنة التي بها اكتمل البناء.⁵⁵ إن الشريعة السماوية بناء عظيم وحصن قوي اكتملت جماليته بالوحي والرسائل المحمدية وهذا البناء يعني الحفظ والحماية من كل شر وكذلك من اتبع دين الله فهو في عناية الله وحفظه وكان دين الأنبياء كلهم ديناً واحداً وكلهم يدعون إلى توحيد الله وعبادته، على الرغم من اختلاف كتبهم، وأفادت هذه الصورة التمثيلية في الحديث أن النبي عليه السلام مفضل على سائر الأنبياء فقد أتم الله به أحكام الدين كما ختم به سلسلة الأنبياء والمرسلين، فشبّه النبي عليه السلام الأديان السماوية ببناء مشيّد عظيم في غاية الحسن والجمال يعجبه الطائفون إلا أنه كان في جدرانه مكان لبنة واحدة خالية، وشبه بعثته وما أتى به من حيث تتميمه لما كان باللبنة الأخيرة في جدران البناء فتم به البناء واكتمل به ما أتى به الأنبياء العظام. ففي كلا الطرفين من المشبه والمشبّه به أمور متعددة، في الطرف المشبه النبي عليه السلام وإخوانه من الأنبياء العظام وما أتى به وأتوه من الأحكام، والتابعون لتلك الأحكام والفائزون برضى الله ونعيم الجنان، وفي الطرف المشبه به البناء المشيّد والذين بنوه حق البناء وخلّو مكان لبنة في البناء والمطوّفون المعجبون بما المتمتعون بذلك الجمال.

الخاتمة

في ختام هذا البحث ومن خلال الإشارة إلى أنماط الأحاديث النبوية و تحليل أسلوب التمثيل فيها نصل إلى نتائج عدة مفادها: أن التشبيه التمثيلي من أهم الأساليب البلاغية التي لها مظاهر عديدة في أحاديث النبي عليه السلام في مقامات متعددة كالتعليم والنصح والإرشاد وقد اهتم النبي عليه السلام بهذا الأسلوب حتى كان البعد النفسي حاضرا في جميع تمثيلاته وتظهر الجوانب العاطفية والنفسية في التشبيهات التمثيلية خاصة عند استخدام التقابل بين التعبيرات والغرض من ذلك الترغيب بالتحسين والترهيب عن التقيح بالإضافة إلى الجماليات البلاغية التي تصورها الحديث النبوي في أمجي وأروع عرض له ومنها: مطابقتها لمقتضى الحال والتلاؤم بين طرفي الصورة التشبيهية بالإضافة إلى كونها طريقة تنبؤية، وقد اهتم عليه الصلاة والسلام بتصوير المجردات المعنوية باعتبارها جمالاً بلاغياً يجلب المعنى من خلال استخدام سر الكلام في الأشياء الملموسة المرئية في البيان النبوي وكونها وسيلة للدعوة واتباع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام وباعتبارها منهجا تعليميا متخصصا في الأحاديث النبوية فهو يفسرها بعناية كمصدر أساسي للفكر الإسلامي، وفي خلال البحث وجدنا كثيرا مما يدل على ذلك من السنة النبوية القولية والفعلية واكتفينا بنقل بعض من مظاهر التشبيه التمثيلي في أقوال النبي، ومما نقلت من النماذج التمثيلية في السنة النبوية تدل على اهتمام النبي عليه السلام بأمته وحرصه عليهم في عرض أحاديثه بصورة بيانية تجذب الانتباه وهذا يعطي مساحة للعقول في إثارة الفكر وتحريك مشاعر القلوب الواعية، والغرض منه هو تحقيق أهداف دينية من خلال إيقاظ مشاعر المتلقي من خلال الأساليب الفنية لتحقيق الأهداف الإيمانية والدعوية ومن خلال هذا البحث من الممكن أن نقول إن المرء يحتاج حسب طبيعته البشرية إلى تعدد الألوان البيانية لأنها أبلغ درجات التميز والكمال، والصيغ البلاغية في الخطاب النبوي ليست مقصودة لذاتها فحسب،

⁵⁵ الإيتوبي الولوي، محمد بن علي بن آدم بن موسى. البحر المحيط النجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، المكتبة الشاملة (الرياض: دار ابن الجوزي، ط 1، هـ 1426)، ص 290.

بل لها معان بلاغية من ورائها إصلاح المجتمع والناس كلهم، كما لا ينبغي مقارنتها بنصوص أدبية أخرى لأن النبي عليه السلام أوحى إليه ولم يتكلم من تلقاء نفسه وبعبارة أخرى فإن جمال كلام النبي مستوحى من جمال كلام القرآن الكريم.

المراجع والمصادر

- ابن الاثير، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والاثر، تح: طاهر احمد الزاوي-محمود محمد الطناحي، الرياض: المكتبة الاسلامية، 1383-1963.
- أبو أنس محمد بن فتحي آل عبد العزيز، أبو عبد الرحمن محمود بن محمد الملاح. فتح الرحمن في بيان هجر القرآن، الرياض: دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، ط1، 1431-2010.
- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. البدر المنير في تخریج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، تح: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الرياض: دارالهجرة للنشر والتوزيع، ط1، 1984-1405.
- ابن الملك، محمد بن عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا، الرومي الكرمانی. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، كتاب فضائل القرآن - المكتبة الشاملة، السعودية: إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 1433-2012.
- ابن المنظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري. لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، هـ1414.
- أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955-1374.
- أبو الحسين، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. الجامع الصحيح، تح: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى- محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، تركيا: دار الطباعة العامرة، هـ1333.
- أبو الطيب، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي. فتح البيان في مقاصد القرآن، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1992-1412.
- أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي. بحجة قلوب الأبرار وقرّة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط4، هـ1423.
- أبو هلال العسكري، حسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهراّن. الصناعتين. تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، هـ1419.
- الإتيوبي الولوي، محمد بن علي بن آدم بن موسى. البحر المحیط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، هـ1426.
- أحمد مختار، عبد الحميد عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة، السعودية: عالم الكتب. ط1، 1429-2008.
- التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين، مختصر المعاني، اسطنبول: مطبعة اوجلر، 1977.
- التميمي، محمد بن خليفة. حث الأتباع على تجريد الاتباع، الرياض: دار الأماجد للطباعة والنشر، ط1-1440-2019.
- الجريوع، عبد الله بن عبد الرحمن. الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية- ط1، 1424-2003.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. أسرار البلاغة، تح: محمود شاکر، القاهرة: دار المدني، ط3، د. ت. جواد، علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: مكتبة النهضة، 1422-2001.
- حينكة الميداني، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي. كواشف زیوف، دمشق: دار القلم، ط2، 1412-1991.
- رمضان أوزمن، من بلاغة التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي، المقالة العلمية المنشورة في مجلة الشرقيات، سنة، 2018 ج10 العدد3ص-2-4.
- سراج الدين، عمر بن علي بن أحمد بن الملقن الأنصاري الأندلسي. حدائق الأولياء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009.

- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي. مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987-1407.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الجامع الصغير. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- الشيبياني، أبو المظفر عون الدين حبي بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الدهلي. الإفصاح عن معاني الصحاح، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، السعودية: دار الوطن. ط1، هـ1417.
- صفية بن زينة، تجليات الاسلوب التمثيلي وجماليته في الخطاب النبوي: رياض الصالحين لأبي زكريا النووي نموذجاً. دراسات لسانية، قسم اللغة العربية، مجلة دراسات لسانية، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها جامعة البليدة2، الجزائر، ISSN:225-0398، رقم الإيداع القانوني، 2012-3499. تاريخ القبول، 2020. المجلد3 العدد4.
- الطبي، شرف الدين. شرح الطبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ الكاشف عن حقائق السنن، تح: عبد الحميد هندواوي، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1997/1417.
- عتيق، عبد العزيز. علم البيان، بيروت: دار النهضة العربية، 1405-1082.
- عون، حامد. المنهاج الواضح للبلاغة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.
- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف. صلاة المؤمن في ضوء الكتاب والسنة، المكتبة الشاملة، القصب/الرياض: مركز الدعوة والإرشاد، ط4، 2010-1431.
- لاشين، موسى شاهين. فتح المنعم شرح صحيح مسلم، اسكندرية: دار الشروق، ط1، 2002-1423.
- المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد، عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحمان. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، ط3، 1983-1404.
- محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب. علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، طرابلس- لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2003.
- المرقش الأكبر، عمرو بن سعد. ديوان المرقشين، تح: كارين صادر، بيروت، دار صادر، 1998.
- المستعصي، محمد بن أيديمر. الدر الفريد وبيت القصيد، تح: الدكتور كامل سلمان الجبوري، بيروت: دارالكتب العلمية، ط1، 1436-2015.
- المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي. مجموع رسائل الحافظ ابن عبد الهادي، تح: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 2006-1427.
- المنائي، عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، هـ1356.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، ط2، 1392.
- الهاجري، حمد بن محمد الجابر. القواعد والضوابط الفقهية في الضمان المالي، السعودية: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، ط1، 1429-2008.

Kaynakça | References

- Ahmed Muhtar, Abdulhamid Omar. *Mu'cemü'l-luga el-Arabiyye el-Muasira*. Suudi Arabistan: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1429/2008.
- Atik, Abdülaziz. *İlmü'l-Beyan*. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, 1405/1982.
- Avnî, Hamid. *el-Minhac el-Vadih li'l-Belaga*. Kahire: el-Mektebetü'l ezheriye, ts.
- Cerbû't, Abdullah b. Abdirrahman. *el-Emthal el-Kur'aniyye el-Kiyyasiyye el-Mudrevbe li'l-İman Bi'llah*. Medine/Suudi Arabistan: İslam Üniversitesi Araştırma Merkezi. 1. Basım, 1424-2003.
- Cevad, Ali. *el-Müfessal fi Tarih'il-Arab Kabla'l-İslam*. Beyrut: Mektebetü En-Nahde, 1422-2001.
- Cürcânî, Ebu Bekir Abdulkahir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cürcânî. *Esrararü'l-Belağ*e. thk. Mahmud Şakir. Kahire: Daru'l-Medeni, 3. Basım, ts.
- Ebu Enes Muhammed, b. Fethi Al- Abdülaziz Mahmud b. Muhammed el-mellah. *Fethu'r-Rahman fi Beyan Heercul Kur'an*. Riyad: Daru ibn Hazm, 1. Basım, 1431/2010.
- Ebu Hilal el-Askari, Hasan b. Abdilllah b. Sehl b. Said. *es-Sinaateyn*. thk. Ali Muhammed el-Beccavî ve Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Daru'l-İnsâriyye, 1419.
- Ebü't-Tayyib, Muhammed Sadık Han b. Hasan b. Ali b. Lutfillah el-Hüseyni el- Buharî. *Fethü'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992.
- Etyûbi, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa. *el-Bahrü'l-Muhit es-Seccac fi Şerhi Sahih İmam Muslim b. el-Haccac*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1. Basım, 1426.
- Habannaka el-Meydani, Abdürrahman b. Hasan ed-Dımaşkî. *Kavâşif ez-Zeyyûf*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1412/1991.
- Haciri, Cabir, Hamad b. Muhammed el-Cabir. *el-Kavâid ve'd-Davâbitu'l-Fikhiyye fi'ddemân el-Mâli*. Suudi Arabistan: Daru kunuz İşbiliye, 1. Basım, 1429/2008.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *En-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve el-Eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zavî- Muhammed et-Tanacî. Riyad: el- Mektebetü'l İslamiye, 1383-1963.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru sadır,3. Basım, 1414-1993.
- İbnü'l-Mülakkin, Siracüddin Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafii el-Mısrî. *el-Bedrül-Münir fi Tahrici'l-Ehadis ve'l-Asâr el-Vakiati fi Şerh'l-Kebir*, thk. Mustafa Abu'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman ve Yaser b. Kemal, Riyad: Darü'l hicre 1. Basım, 1405-1984.
- Kahtanî, Said b. Ali b. Veheb. *Salatü'l-Mümin Mefhum, Fadail, Adab, Enva' ve Ahkam ve Keyfiye fi Devi el-Kitap ve es-Sünne*. Riyad: Merkez ed-Dave ve el-irşad, 4.Basım, 1431-2010.
- Laşin, Musa Şahin. *Fethu'l-Munim Şerhu Sahih-i Müslim*. İskenderiye: Dâru'ş-Şurûk. 1. Basım,1423/2002.
- Mekdisi, Şemsüddin, Ebu Abdilllah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hanbeli. *Mecmâu Resâilü'l-Hafız İbn Abdilhâdi*. thk. Ebu Abdilllah Hüseyin b. Ukkâşe. Kahire: el-Faruk el-Hadise, 1. Basım, 1427/2006.
- Menâvî, Abdurrauf. *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Câmiu's-Sagir*. Mısır: el-Mektebetü't-ticariyye el-kepire, 1. Basım, 1356.
- Mubarakfuri, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed ve Abdüselam b. Han Muhammed b. Amanullah er-Rehmanî. *Mira'atü'l-Mefatih Şerhu Mişkatü'l-Mesabih*. Benares/ Hindistan: İlmi Araştırmalar Davet ve Fetva İdaresi, 3. Basım, 1404/1983.
- Muhammed Ahmed Kasım, Muhyiddin Dib. *Ulâmü'l-Belâğ*a el-Bedî ve'l-Beyân ve'l-Maânî. Trablus/ Lübnan: el-Müessetü'l-hadise li'l-kitab, 1. Basım, 2003.
- Murakkış el-Ekber, Amr b. Sa'd. *Divanü'l-Murakkışeyn*. thk. Karin sadır, Beyrut: Daru's-Sadır, 1998.
- Müslim b. el-Haccac, ebu'l-Hüseyn, el-Kuşeyri, en-Nisâbü'rî. *Câmiu's-Sahih*. thk. Ahmed b. Ref'at b. Osman el-Karahisârî- Muhammed İzzet b. Osman ez Safranbolî. Türkiye: Daru't-taba'atü'l-amire, 1333.

- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî. *Sahih Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Matbaa İsa el-Babi el-Halebî, 1374/1955.
- Mustasimî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Dürrü'l Ferid ve Beytü'l Kasid*. thk. Kamil Selman el-Cebbûrî, Beyrut: Darü'l- kütübi'l- ilmiye, 2015.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mihac Şerhu Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Özmen, Ramazan. Min belagat et-teşbih et-temsîlî fi'l- hadis en-nebevî. *Şarkiyat Dergisi* 10/3, 2018, 2-4.
- Sekkaki, Ebu Yakup Yusuf b. Ebi Bekir b. Muhammed b. Ali el-Harezmî. *Miftâhü'l-Ulum*. Şerh, Neim Zerkur. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407-1987.
- Şeybanî, Ebü'l-Muzaffer Avnüddin Huyey b. Muhammed b. Hubeyre ez-Zuhelî. *el-İfsah an Maani es-Sihah*. thk. Fuad Abdülmünim Ahmed. Suudi Arabistan: Darü'l-vatan, 1. Basım, 1417.
- Sıracüddin, Ömer b. Ali b. Ahmed b. *el-Mulakkan el-Ensârî el-Endülüsî*. Hadâikü'l-Evliyâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir. *el-Camiu's-Sagir*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiye, 2009.
- Tayyibî, Şerefüddin. *Şerh et-Tayyibî ala Mişkati'l-Mesabih el-Müsemma bi el-Kaşif an Hakaik es-Sünne*. thk. Abdülhamid Hindavî, Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1. Basım, 1417-1997.
- Teftazanî, Mesud b. Ömer Sa'düddin. *Muhtasarü'l-Maani*. İstanbul: Üçler Matbaası, 1997.
- Temimî, Muhammed b. Halife. *Hessü'l Etba' ala Tecridi'l-İttiba'*. Riyad: Darü'l-Emacid, 1. Basım, 1440-2019.



Memlükler Döneminde Mesâlime'nin Toplumsal Konumu

Mehmet Emin Eser

[0000-0001-6882-272X | mehmetemineser57@gmail.com](mailto:mehmetemineser57@gmail.com)

İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Elazığ, Türkiye

ROR ID: [00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Öz

Türk-İslâm devletlerinden biri olan Memlükler (1250-1517) Mısır, Suriye ve Hicaz bölgesinde yaklaşık üç asır hüküm sürmüştür. Bahrî Memlükler (1250-1382) ve Burcî Memlükler (1382-1517) olmak üzere iki siyâsî teşekküle ayrılan ve çağdaş tarihi kaynaklarda "ed-Devletü't-Türkiye" olarak ifade edilen Memlük Türk Devleti, Mısır coğrafyasında daha önce mevcut olan İslâm devletlerinden farklı ve kendilerine özgü bir saltanat anlayışı geliştirmişlerdir. En hareketli coğrafyada uzun dönemler siyâsî teşekküller kurup hüküm süren Türkler, ilk kez bir hanedanın yönetmediği bir devlet ile kutsal topraklara hükmetmişlerdir. Ayrıca günümüz Batı dünyasının oluşumuna giden bir sürecin de dolaylı olarak oluşumunda etkili rol oynayarak sıra dışı bir dönemde hareketli bir bölgenin üç asra yakın idaresini elinde tutmuşlardır. Zaman içerisinde savaş, göç, ticaret gibi etkenlerle kültürel etkileşim sonucunda bu bölge hem Müslümanlardan hem de Hıristiyan ve Yahudilerden müteşekkil bir coğrafya haline gelmiştir. Memlük Devleti İslâm hukuku gereğince "ehl-i zimme" olarak bilinen gayrimüslimlerden aldıkları "cizye" karşılığında onların can, mal, din, dil ve mâbedlerini korumuşlardır. İslâm hukuku siyaset teorisi, gayrimüslim tebaası için engeller çıkartmamış, bilakis onlara Müslüman toplumu içerisinde büyük bir özgürlük tanımıştır. Bu teorinin Mısır'ın ilk döneminden Memlük sultanlarının devletinin kuruluşuna kadarki uygulamaları, Mısır'daki zimmî ahalinin tam anlamıyla Mısır toplumu çerçevesinde hürriyetine kavuştuğunu ispatlamıştır. Böylece, Memlük Devleti bünyesindeki ehl-i zimmenin ve onlardan İslâmiyet'i kabul edenlerin (mesâlime) Mısır toplumunun bir parçası olduğu ve ona organik olarak bağlı olduğu hiçbir zaman unutulmamıştır. Memlük Devleti, gayrimüslimlerle olan ilişkilerinde dikkat çekici bir politika izlemiştir. İslâm hukuku çerçevesinde, Kur'an'ın temel emri gereği ehl-i zimme olarak bilinen gayrimüslimlerden "cizye" adı verilen vergiyi alarak, onların can, mal, din, dil ve ibadet yerlerini korumuşlardır. Memlükler, gayrimüslimlere ve onlardan Müslüman olanlara karşı hoşgörülü bir yaklaşım sergilemiş ve onlara İslâm devleti içinde geniş bir özgürlük tanımışlardır. Bu özgürlük, mesâlime ahalisinin sınırlı olmayan bir şekilde siyâsî, kültürel ve dinî faaliyetlerde bulunmasına imkân tanımıştır. Bu durum, bölgedeki çeşitli kültürlerin bir araya gelmesine ve Mısır toplumunun çeşitliliğine katkıda bulunmuştur. Memlük Devleti, gayrimüslimlerin ve mesâlimenin güvenliğini sağlamış ve onların Mısır toplumunun bir parçası olmalarına izin vermiştir. Ehl-i zimme ve İslâm'ı kabul edenler arasında organik bir bağlilik kurularak, toplum içinde birlik ve uyumun temelleri atılmıştır. Bu hoşgörülü yaklaşım, Memlüklerin yönetimindeki toplumsal barışın ve çeşitliliğin önemli bir unsuru olmuştur. Böylece, Memlük Devleti bünyesindeki mesâlimenin Mısır toplumunun bir parçası olduğu ve ona organik olarak bağlı olduğu hiçbir zaman unutulmamıştır. Kısacası, Memlük toplumunda mesâlime, hem tıp alanında hem de devletin mali kadrolarında görev almış olmalarının yanı sıra, vezirlik ve valilik başta olmak üzere kâtiplik, tercümanlık, danışmanlık, elçilik gibi devletin farklı kademelerinde de önemli görevlerde istihdam edilmişlerdir. Bu da mesâlime cemaatinin toplum nezdindeki itibarının yükselmesine neden olmuştur. Kimi dönemlerde yaşanan siyâsî, sosyal ve iktisadi sebeplerden dolayı mesâlimeye yönelik birtakım yaptırımlar uygulanıp görevlerinden alınmış olsalar da sonraki dönemlerde devletin en üst kademelerinde yeniden görevlendirilmişlerdir. Bu çalışmada yukarıda zikredilen konular çerçevesinde Memlük Devleti idaresinde Müslüman olan gayrimüslimlerin yaşam şartları, hukuki statüleri, devlet ve ahali ile olan ilişkileri esas alınarak kendileri ile ilgili çıkarılan mersûmlara/kanunnâmelere dair genel bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Memlûkler, Mısır, Mesâlîme, Ehl-i Zimme

Atıf Bilgisi

Eser, Mehmet Emin. "Memlûkler Döneminde Mesâlîme'nin Toplumsal Konumu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 926-946. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1470994>

Geliş Tarihi	19.04.2024
Kabul Tarihi	08.07.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Social Position of Mesālim During the Mamluk Period

Mehmet Emin Eser

0000-0001-6882-272X | mehmetemineser57@gmail.com

Provincial Directorate of National Education, Elazığ, Türkiye

ROR ID: [00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Abstract

The Mamluk State, one of the Turkish-Islamic states (1250-1517), ruled over Egypt, Syria, and the Hijaz region for nearly three centuries. Divided into two political entities, the Bahri Mamluks (1250-1382) and the Burji Mamluks (1382-1517), collectively referred to in contemporary historical sources as the "State of Turkey," the Mamluk Turkish state developed a distinctive understanding of sovereignty in the Egyptian geography, differing from previous Islamic states. Turks, who historically established and governed political entities in highly active regions for extended periods, ruled over sacred lands for the first time without being governed by a dynasty. Additionally, they effectively controlled a volatile region for close to three centuries, indirectly contributing to the formation of the contemporary Western world. Over time, due to factors such as war, migration, and trade, this region became a diverse landscape comprising Muslims, Christians, and Jews. The Mamluk State, in accordance with Islamic law, protected the lives, property, religion, language, and places of worship of non-Muslims known as "ahl al-zimma," in exchange for a tax called "jizya." Islamic political theory did not pose obstacles for non-Muslim subjects of the state but rather granted them considerable freedoms within the framework of the Islamic state. The application of this theory from the early periods of Egypt to the establishment of the Mamluk sultanate demonstrated that the ahl al-zimma in Egypt fully integrated into Egyptian society and enjoyed freedoms. Thus, the Mamluk state never forgot that the ahl al-zimma and those who converted to Islam were integral parts of Egyptian society. The Mamluk State pursued a notable policy in its relations with non-Muslims. By collecting the tax known as "jizya," they protected non-Muslims, known as ahl al-zimma, and their lives, property, religion, language, and places of worship in accordance with Islamic law. The Mamluks exhibited a tolerant approach towards non-Muslims and those who converted to Islam, granting them broad freedoms within the Islamic state. This freedom allowed the Mesalim community to engage extensively in political, cultural, and religious activities. This situation contributed to the coming together of various cultures in the region and enriched the diversity of Egyptian society. The Mamluk State ensured the security of non-Muslims and Mesalims, allowing them to be part of Egyptian society. By establishing an organic connection between ahl al-zimma and those who converted to Islam, the foundations of unity and harmony within society were laid. This tolerant approach became a significant element of social peace and diversity under Mamluk rule. Thus, it was never forgotten that Mesalims within the Mamluk State were part of Egyptian society and organically linked to it. In summary, within Mamluk society, Mesalims not only served in the medical field and in the state's financial departments but also held significant positions at different levels of government, including roles such as viziers and governors. This elevated the societal status of the Mesalim community. Despite occasional sanctions due to political, social, and economic reasons, they were later reinstated to high positions within the state. This study will provide a general overview of the living conditions, legal status, and relationships with the state and the public of non-Muslims who converted to Islam (Mesalims) under the administration of the Mamluk state, based on the aforementioned topics and the regulations enacted concerning them.

Keywords

History of Religions, Mamluks, Egypt, Mesalime, Ahl al-Dhimma

Citation:

Eser, Mehmet Emin. "The Social Position of Mes lim During the Mamluk Period". *Journal of Eski ehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 926-946. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1470994>

Date of Submission	04.19.2024
Date of Acceptance	07.08.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author declares that there are no conflicts of interest in this study.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Memlûkler, İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan ve büyük Müslüman Türk devletlerinden biri olarak öne çıkan bir hükümdarlık dönemi yaşamıştır. Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerine hükmetmiş olan Memlûk Devleti, 648-923/1250-1517 yılları arasında, yaklaşık üç asır boyunca bölgesinin en güçlü devletlerinden biri olarak varlık göstermiştir. Memlûkler, askerî ve siyasî etkileri yanı sıra sosyal ve kültürel dokulara bıraktığı izlerle de önemli bir miras bırakmıştır. Bu etkiler, günümüzde dahi gözlemlenebilmektedir.

Memlûkler'in 267 yıl boyunca İslâm dünyasının merkezi kabul edilen kritik bölgelere hükmetmesi, büyük ölçüde iç ilişkilerinde benimsedikleri stratejik yaklaşımla bağlantılıdır.¹ Bu süre zarfında, Bahrî (Türk) Memlûkleri olarak anılan ilk dönemde (648-784/1250-1382), devletin yönetimini elinde bulunduran askerî sınıfın çoğunluğunu oluşturan Türkler, yerel halktan farklı etnik kökenlere mensup sosyal tabakalara ayrılmışlardır.² Bu döneme dair görüşlerini belirten İbn Haldun (ö. 808/1406), Memlûk Devleti'nde idarenin ve halkın etnik kökenleri bakımından farklı olduğuna dikkat çekmiştir.³

Genel olarak Memlûkler döneminde, askerî bürokratin yönetimde tekeli sürdürdüğü, halkın ise devlet bürokrasisinde etkin bir rol almasına izin verilmediği görülmektedir. Nitekim halkın genellikle çiftçilik ve ticaretle meşgul olduğu ve bunun karşılığında devlete vergi ödemekle yükümlü tutulduğu anlaşılmaktadır.⁴ Bununla birlikte devlet kadrolarında görevlendirilen halkın genellikle önemsiz görevlerde kullanıldığı ifade edilmiştir. Erbâbü's-süyûf'un⁵ devlet idaresindeki önemli pozisyonlarına ek olarak, halk arasından seçilip görevlendirilen memurların idare ettiği vazifelerde de son sözü söyledikleri görülmektedir.⁶ Memlûkler döneminde devletin temel unsuru olan halk, yönetimdeki önemli kadrolardan uzak tutulmuşsa da erbâbü'l-aklâm⁷ vasıtasıyla icra edilen divan işleri ve kâtiplik gibi görevlerde

¹ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2016), 73.

² Said Abdülfettah Âşur, *el-Müctemau'l-Mısri* (Kahire: Daru'l-Nehdetü'l-Arabiyye, 1992), 16; Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Mart 2007), 46; Bahattin Keleş, *Bahrî Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat (1250-1382)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 155; İsmail Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 179.

³ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed Ebü Zeyd Veliyeddin el-Hadramî el-Aşbili, *Divânü'l-mübede' ve'l-ğaber fi tarihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âşşarahüm min-zevi's-şani'l-ekber*, thk. Halil Şahade (Daru'l Fikir, 1408/1988), 207.

⁴ Âşur, *el-Müctemau'l-Mısri*, 16.

⁵ Memlûklerin devlet teşkilatındaki vazifeler üç bölüme ayrılıyordu. Erbâbü's-süyûf, erbâbü'l-aklâm, erbâbü'l-vazâif'd-diniyye. Memlûk Devleti ordudan meydana geldiği için en güçlü dayanağı orduydü. Bundan dolayı Memlûk Devleti bünyesinde en önemli mevkilerde erbâbü's-süyûf bulunuyordu. Daha fazla bilgi için bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-inşâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 4/14; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara fi tarih mısır vel-Kahire*, thk. Muhammed Ebü Fazl İbrahim (Mısır: Daru İhyau'l Kütbu-l Arabiyye, 1387/1967), 2/130; Samira Kortantamer, "Memlûklerde Devlet Yönetimi ve Bürokrasi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984), 35; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 91; İsmail Yiğit, *Memlûkler*, 179.

⁶ İsmail Yiğit, *Memlûkler*, 179.

⁷ Memlûkler döneminde idarî işler erbâbü'l-aklâm tarafından yürütülmekteydi. Bu vazifelerin başında vezirlik gelirdi. Daha fazla bilgi için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/28;; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, 2/130; Kortantamer, "Memlûklerde Devlet Yönetimi", 35; İsmail Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)*, 179.

halkın etkili olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, Müslümanların yanı sıra Hıristiyan ve Yahudi kökenli Müslüman olmuş bireylerin de zaman zaman bu görevlere atandığı bilinmektedir.⁸

İslâm dinini kabul etmiş Hıristiyan ve Yahudi asıllı Müslümanlar olan mesâlime, Memlûkler döneminde Mısır toplumunun ayrılmaz bir parçası olmanın yanı sıra Mısır'ın sosyal, politik, ekonomik ve entelektüel yapılarına diğer bireyler gibi tâbi olmuşlardır. Mesâlime, bu yapıları hem etkilemiş hem de şekillendirmiştir. Zaman zaman devletin üst kademelerine atanmış ve istenmeyen olaylar sonucunda görevlerinden alınıp haklarında istihdam yasağı getirilmiş olsa da idare konusundaki deneyimleri, onları devlet yönetiminde vazgeçilmez kılmıştır. Nitekim bunların bir dönem sonra tekrar devlet kadrolarında görev aldıkları görülmektedir. Dolayısıyla genelde zimmîlere özelde mesâlimeye karşı pratikte uygulanan bu politikalarla, mesâlimenin Memlûk Devleti'nin bir parçası olduğu gerçeği göz ardı edilmemiştir.⁹

Memlûk Devleti, hoşgörü ve toleranslı yaklaşımından dolayı farklı etnik kökenlere ve dinlere mensup halkı, oldukça hassas bir bölgede yaklaşık üç asır boyunca başarıyla yönetmiştir. Özellikle de Mısır ve Suriye'deki gayrimüslimlerle sıkı ilişkiler içerisinde olmuştur. Memlûklerin yönetiminde zaman zaman gayrimüslimlerden faydalanması dikkat çekicidir. Memlûk sultanlarının genelde gayrimüslimlere özelde “mesâlimeye karşı tutumunu tartışmak ve bu durumu Memlûklerin dayandığı siyaset teorisi ışığında açıklamaya çalışmak, bu azınlıkların toplumsal yaşamdaki rollerini ve ait oldukları toplumla etkileşimlerinin boyutunu anlamamızı sağlar.”¹⁰ Bu durum, Memlûk Devleti idaresindeki mesâlimenin önemini vurgulayan kritik bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, dinî azınlıkların ve mesâlimenin o dönemin sosyal hayattaki rolüne odaklanarak bu alanda yapılacak çalışmalara rehberlik edeceği bir çaba olarak görülmelidir. Dolayısıyla, bu çalışma Memlûk Devleti'nin sosyal, siyasî ve ekonomik alanlarındaki katkılarını inceleyerek, mesâlimenin rolünü ele alması açısından önemli bir açığı doldurmayı amaçlamaktadır.

1. Mesâlime Kavramının Ortaya Çıkışı

El- *mesâlime* المسالمة veya el-*usâlîme* الأسالمة, kendi hür iradeleriyle İslâm'ı kabul eden Yahudi ve Hıristiyanlara denilmektedir. Bunlar Araçların Endülüs'ü fethi ile Müslüman olmaya başlamışlardır. Bu terimin ilk defa, fetihden sonra İslâmiyet'i kendilerine din olarak kabul eden İspanyollar için kullanıldığı belirtilmektedir.¹¹

İspanyolların Müslüman olmaları, onların içinde buldukları kötü durumu iyileştirmek ve aralarında yayılmış olan adaletsizlikten kurtulma isteğinden kaynaklanmıştır. İspanyollar İslâm'ın sınıf, mezhep ayrımı yapmadan, insanlar arasında adaleti, eşitliği ve sevgiyi yayma gibi

⁸ Keleş, *Bahrî Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat*, 174.

⁹ Mehmet Emin Eser, “Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Ehl-i Zimme'nin İstihdamı”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 104.

¹⁰ Eser, “Ehl-i Zimme'nin İstihdamı”, 104.

¹¹ Ali Hüsnü Harputlu, *el-İslâm vel-ehliz-zimme* (Kahire: el-Meclisul-E'la Liş-şuunul-İslâmiye, 1389/1969), 180; Hüseyin Yusuf Devaydar, *el-Muctemii'l-Endülüsi fi asrr'l-Emevi* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyin el-İslâmiye, 1414/1994), 35,36; Kasım Abdud Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır Mine-l Fethi-l İslâm Hetta Nihayetü-l Memalik* (Kahire: Dirasetu Vesaikiyye Ayn Diraset vel-Buhus İnsaniyye vel-İctimaiyye, 2003), 162; Hüseyin Münès, *Mealim-i tarihil-mağrib-i vel-Endülüsi* (Kahire: Daru'r-Reşad, 1997), 318; Abdul Kerim Fayizî, *et-Tesamii'id-dini fi muctemii'l-Endülüsi ve tesirih-i alel-menzumetil-kaymiyet-i vel-alakatul-ictimaiyet-i fi asri-l hilaftet vet-tevaif (316-488/929-1095)* (M'sila: Camia't-u Muhammed Budiyaf bil-M'sila, 2019) 71,72.

ahlâkî erdemlerinden etkilenmişler ve İslâm'ın hak din olduğuna inanmışlardır. Ayrıca Müslümanlara ödedikleri cizye ve haraçtan kurtulmak maksadıyla da birçok İspanyol Müslüman olmuştur. Ehli Kitap asıllı oldukları için tarihçiler onlara el-mesâlîme veya el-usâlîme, çocuklarına da el-müvelledûn adını vermişlerdir.¹²

Müvelledûn, Arapların ve Berberilerin Hıristiyan eşlerden doğan çocuklarıdır.¹³ Berberi ve Arap fatihler kadınlarını ülkelerinde bırakarak Endülüs'e asker olarak gelmişler ve bir dönem bu ülkede kalmışlardır. Burada kaldıkları dönem içerisinde Hıristiyan yerli halk ile evlenerek burada hayatlarını idame etmişlerdir.¹⁴ Bunlardan doğan çocuklar (müvelledûn) ise daha sonraki dönemlerde Endülüs'te önemli mevkilerde yer almış ve ülkenin kalkınmasında önemli rol oynamışlardır.¹⁵ Böylece müvelledûn Endülüs toplumunun en önemli unsurlarından birini oluşturmuş, siyasette, orduda ve yönetimde etkin rol oynamış, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatta örgütlenmişlerdir. Hicri III. asrın sonlarına kadar müvelledûn ismi anılmış, daha sonra Endülüs halkının birbirine karışmasıyla bu isim yavaş yavaş unutulmaya başlamıştır. Nitekim sonraki dönemlerde hiçbir ayırım gözetilmeden onlara da Endülüslü denmiştir.¹⁶

İbadî, müvelledûnun annesinin İspanyol, babasının Müslüman olduğunu söylemiştir.¹⁷ Böylece kimi kaynaklara göre, bütün müvelledûnun Müslüman olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Müslümanlarla evlenen Hıristiyan İspanyol kadınlar, kadın haklarının korunması gibi temel hakları İslâmiyet'le öğrenmişlerdir. Dolayısıyla araştırmacıların da bu hususlara dönemin kaynaklarından işaret ettiği gibi, bu haklara sahip olma isteği ve gayretlerinden dolayı bu kadınların Müslüman olmaları mümkün görünmektedir.¹⁸

Hicri IV. asrın başından itibaren, müvelledûnun bölgedeki sayısı artmıştır. Böylece Müvelledûn, Endülüs nüfusunda önemli bir denge oluşturmuştur. Ayrıca tarım, sanayi, yönetim ve ordu gibi çeşitli alanlarda önemli bir role sahip olmaları nedeni ile ülkenin toplam nüfusunun önemli bir çekirdeği haline gelmiştir. Mesâlîmenin bu dönemde köylerde, çiftçilik ve hayvancılıkla ilgilendikleri ayrıca endüstrilerde çalıştıkları ve açık denizlerde balıkçılık yaptıkları da bilinmektedir.¹⁹

2. Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Mesâlîme

Mesâlîme, Memlükler döneminde İslâm dinini kabul etmiş bütün Hıristiyan ve Yahudi asıllı Müslümanları ifade etmek için kullanılmıştır. Kimi kaynakların da işaret ettiği gibi Memlükler

¹² Ebû'l Fazl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*, thk. Muhammed Abdu'l-Muid Dan (Saydarabad: Meclis-i Dairetu'l-Mearif-i Osmaniye, 1392/1972), 1/84,85; Fayizî, *et-Tesamihi'id-dini*, 71,72; Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 32/228.

¹³ Fayizî, *et-Tesamihi'id-dini*, 71.

¹⁴ Cevdet Rukabi, *fil-Edebil-Endülüs'i* (Kahire: Daru'l-Mearif, 1966), 34; Devaydar, *el-Muctemii'l-Endülüsü*, 74.

¹⁵ Devaydar, *el-Muctemii'l-Endülüsü*, 74.

¹⁶ Fayizî, *et-Tesamihi'id-dini*, 72.

¹⁷ Ahmet Muhtar el-İbadî, *fi tarih-i Mağrib vel-Endülüsü* (Beyrut: Daru'l-Nehdetul-Arabiye, 749/1086), 144.

¹⁸ Ezher Sadık Kazım Mehdi et-Temimi, "Memleketu Daniye enmuzecen lil-tea'yişi vet-tesamihi vel-ihiram beyne ebnaid-diyarat es-semaviyatis-selase fi asrit-tevaif fil-Endülüs", *Camia'tu Babil, Mecelletu Kulliyetut-Terbiyye el-Esasiyye* 9 (2012), 188.

¹⁹ Temimi, "Memleketu Daniye enmuzecen", 188.

döneminde İslâm dinini kabul eden bir zimmîye bazı durumlarda “el-Muşerref bi-İslâm” unvanı da verilmiştir.²⁰

Mesâlime, Memlûkler döneminde Mısır toplumunda Müslümanlar ile zimmîler arasında yerini almış bir gruptu. Çağdaşları, bir yandan onları İslâm'ı kabul etmeleri nedeniyle zimmet ehli olarak görmedikleri gibi, diğer yandan da onları hakikî Müslüman olarak tanımadılar. Belki de bu, her şeyden önce sayıca fazla olan bu zümrenin mensuplarından bir kısmının farklı amaçlardan dolayı İslâm'a geçmesi, bir kısmının da o dönemlerde eski dinlerine sadık kalmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca eski dinlerinin mensuplarına hizmet etmeyi ve çıkarları doğrultusunda Müslümanlardan intikam almayı amaçlayan eylemleri nedeniyle bu yeni Müslümanların samimiyetleri Müslümanlar tarafından devamlı sorgulanmıştır. Bu nedenle, onları bir yandan dinlerinde kalan zimmîlerden, diğer yandan Müslümanlardan ayırmak için onlara mesâlime adı verilmiştir. Belki de bu varsayıma dair kanıt, Arap kaynaklarında, Ya'kûbî Hristiyanları için Kıptî teriminin sürekli kullanılmasına dayanmaktadır. Kıptî terimi, Mısır kökenli insanları belirtmek için tasarlanmış olsa da onların aslen Hristiyan olduklarını belirtmek için kullanılmıştır.²¹

3. Memlûklerin Mesâlimeye Yönelik İslâmlaştırma Politikaları

Memlûkler idaresindeki zimmîler dönem dönem bazı durumlar neticesinde İslâmiyet'i kabul etmek zorunda kalmışlardır. Kimi zamanlar kişisel sebeplerden dolayı ferdî olarak İslâm dinini kabul ederlerken, bazen de toplumsal nedenlerden dolayı topluca Müslüman olmuşlardır. Bazı kaynakların, zimmîlerin İslâmiyet'i kabul etmelerini kılık kıyafet gibi günlük hayata dair getirilen kısıtlamalara bağladıkları ifade edilmektedir. Bu kaynaklar, uygulanan bu yaptırımların amacının zimmîleri küçük düşürmek olduğunu ve bunu zulüm olarak ifade ettikleri zikredilmektedir. Kasım Abduh, zimmîlerin isteyerek Müslüman olmadıklarını ancak bu tür yaptırım ve kısıtlamalar neticesinde İslâmiyet'i kabul etmek mecburiyetinde bırakıldıklarını düşünenlere itibar etmemiş ve bunun mübalağa olduğunu, bir kişinin bu tür sebeplerden dolayı dinini değiştirmeyeceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda, bazı dönemler yanlış anlaşılmalara neticesinde zimmîler ile Müslümanların arası açılmış olsa da bu tür dönemlerin sınırlı ve kısa sürdüğünü belirtmiştir. Ayrıca Roma ve Bizans gibi farklı milletlerin zulümlerine ve katliamlarına direnen Mısır zimmîlerinin, Müslümanların zulümüne hayli hayli katlanabileceklerine de işaret etmiştir.²²

Memlûkler dönemindeki gayrimüslimlerin Müslüman olmalarının asıl sebebinin maruz kaldıkları zulümlerden ziyade, ideolojik ve ekonomik sebeplerden dolayı olduğunu söylemek mümkündür. Makrîzî, 755/1354 yılında, ekonomik nedenlerden dolayı kitleler halinde çok fazla zimmî ehlinin İslâmiyet'i kabul ettiklerini belirtmiştir. Hatta sadece Kalyub şehrinde bir günde yaklaşık dört yüz elli zimmînin ya da Hristiyanın mensubu oldukları dinlerinden vazgeçip

²⁰ Said Abdülfettah Âşur, *el-Asru'l-memâlikî fi mısır ve ş-şam* (Kahire: Daru Nehdeti'l-Garbiyye, 1976), 412; Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır*, 162.

²¹ Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır*, 162.

²² Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır*, 163.

Müslüman olduğuna dikkat çekmiştir.²³

Memlükler döneminde kimi zamanlar ehl-i zimmenin ileri gelenlerinden birinin Müslüman olması diğer gayrimüslimler üzerinde etkili oluyordu. Öyle ki bu önemli şahsiyetlerin İslâm dinini seçmeleri birçok gayrimüslimin Müslüman olması için yeterli oluyordu. Nitekim 654/1256 yılında Nefis b. Anan ed-Dâvûdî'nin Kahire'ye gelip Müslüman olduğunu ilân etmesi zimmîler üzerinde büyük bir etki bırakmış ve bunun sonucunda birçok gayrimüslim Müslüman olmuştur.²⁴ Bazı zamanlar da ise farklı nedenlerden dolayı bireysel olarak İslâm dinini tercih ediyorlardı. Nitekim 868/1463 senesinde biri devlet divanında diğeri ise Müslüman bir Kadı'nın yanında görevli olan iki üst düzey Hıristiyan kâtip kendi tercihlerini İslâm dinine yönelik kullanmışlardır.²⁵ Ayrıca Memlükler döneminde meşhur göz doktoru olan İshak b. Yahya, aynı zamanda Yahudilerin o zamanki lideriydi. Bu Yahudi lideri 701/1301 yılında Müslüman olduğunu bütün halka duyurmuştur. Müslüman olduktan sonra Bahaeddin Abdü's-Seyyid ismini alan bu kişi Müslüman âlimlere ilgi duymuş ve onlarla çokça vakit geçirmiştir. Ayrıca İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Kur'an-ı ezberlediği de rivayet edilmektedir. Bazı kaynakların bildirdiğine göre Bahaeddin Abdü's-Seyyid, Memlükler dönemindeki mesâlime arasında İslâmiyet'i en güzel bir şekilde yaşayan kişi olarak bilinmektedir.²⁶

Zimmîlerin bazı dönemlerde cezai işlemde kurtulmak için de İslâmiyet'i seçtikleri bilinmektedir. Nitekim 820/1417 senesinde mahkeme tarafından suçlu bulunan bir Hıristiyan cezaya çarptırılmamak için hemen Müslüman olduğunu söylemiştir.²⁷ Aynı durum 830/1426 yılında da yaşanmıştır. Bu tarihte eşcinsellik ile itham edilen bir Hıristiyan, sultanın huzuruna çıkarılır. Bu Hıristiyan, her ne kadar suçunu inkâr etmişse de suçlu olduğu kanıtlanmıştır. Bunun üzerine cezalandırılacağını anlayan Hıristiyan adam hemen orada Müslüman olduğunu ilân etmiştir. Böylece cezadan kurtulduğu ifade edilmiştir.²⁸ Bununla birlikte 836/1432 tarihinde de aynı durumun yaşandığı görülmektedir. Nitekim bu dönemde Hıristiyan bir kişinin Müslüman bir kadın ile zina yaptığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine cezalandırılacağını anlayan Hıristiyan adam hayatını kurtarmak için hemen Müslüman olmuş ve böylece cezadan kurtulmuştur.²⁹

Bu tür örnekler bakılarak durumun genel anlamda böyle olduğu anlaşılmamalıdır. Nitekim İskenderiye şehrinde devlet hizmetinde çalışan bir Hıristiyan olan Şemsettin b. Gurab, Haçlı güçlerinin İskenderiye'yi kuşatması esnasında onlara yardım ederek Müslümanların zor anlar yaşamasına neden olmuştur. Bunun neticesinde devlet idaresindeki hizmetine bakılmaksızın Emîr Selahaddin b. Uram tarafından feci bir şekilde cezalandırılarak öldürülmüştür.³⁰ İbn Hacer, Şemsettin b. Gurab'ın Haçlı kuşatmasından sonra öldürüleceğini anlayınca Müslüman olduğuna

²³ Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyüddin el-Makrîzî, *es-Süluk li-Ma'rifeti Duveli'l-Müluk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (by: Daru'l-Kutbu'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/205.

²⁴ İbn Hacer, *ed-Düerü'l-kâmine*, 6/162,163.

²⁵ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 164.

²⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Keşîr b. Dav' b. Keşîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîri (by: Daru'l İhyau-t Turasu-l Arabi, 1988), 14/86.

²⁷ Makrîzî, *es-Süluk*, 6/447.

²⁸ Ebû'l Fazl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-Ğumr bi Enbâi'l-Umr*, thk. Hasan Habeşi (Mısır: Meclisi'l-Ala li şuûni'l-İslâmiyye, 1969), 3/399,400.

²⁹ İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr*, 3/141.

³⁰ Makrîzî, *es-Süluk*, 5/112.

dikkat çekmiştir. Ancak buna rağmen öldürüldüğünü³¹ de eklemiştir.³²

781/1379 yılında bir grup mesâlimenin kadının huzurunda İslâm dininden tekrar eski dinlerine döndüklerini ifade etmeleri üzerine ölümle cezalandırılmıştır.³³ İslâm dininden çıkıp mürted olanların cezasının ölüm olduğu belirtilse de³⁴ bazı durumlarda bunlar için farklı uygulamalara da gidildiği görülmektedir. Örneğin 801/1398 ve 836/1432 senelerinde mesâlimeden iki kişi İslâm dininden çıktıklarını söyleyerek mürted olduklarını ilân etmişler. Bunlardan biri ölümle cezalandırılırken³⁵ diğeri Maliki mezhebi kadısı tarafından akli durumunun tespiti için doktorlara sevk edilmiştir. Doktorlardan gelen rapor neticesinde akli dengesinin yerinde olmadığına hükmedilmiştir. Bunun üzerine Muhtesip³⁶ tarafından sadece dövülüp hapsedilmekle yetinilmiştir.³⁷ Mesâlimenin İslâm dininden çıkmaları sonucunda cezalandırıldıkları, diğer Memlûk sultanlarının dönemlerinde de görüldüğü anlaşılmaktadır.³⁸

Memlûkler döneminde bazı zamanlar gayrimüslimlere uygulanan politikalar, kendilerine İslâmiyet'i kabul etmek dışında başka bir olanak tanımamıştır. Nitekim 680/1281 senesinde zimmîlerin görevlendirildikleri vazifelerinden alınacağına dair kararâmeler çıkarılmıştır. Bu mersûmlarla devlet idaresinde çalışan gayrimüslimlerin Müslüman olmaları istenmiştir. Aksi taktirde görevden alınacakları ve direnenlerin ise öldürüleceği söylenerek, Müslüman olmak mecburiyetinde bırakılmışlardır. Nitekim devlet idaresinde çalışan Hıristiyanlar, Şam'da bir

³¹ İmanın tanımıyla ilgili teolojik tartışmalar, hiçbir sorun doğurmamışken bu teolojik tartışmaların hukukî zemine taşınması büyük problemlere neden olduğu belirtilmektedir. Bu konunun nebevî öğretilerden iki örnek vermekle açıklığa kavuşturulması mümkündür: "Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) bir sefer sırasında karşılaştıkları çobanı, imanını ikrar etmesine rağmen öldürmesi imanın hukukî boyutuyla ilgili yeterli bilgi vermektedir." Hz. Peygamber "Siz onun kalbini mi yardınız ki korkudan söyleyip söylemediğini anladınız" diyerek tepki gösterdiği ifade edilmektedir. Bu da ikili ilişkilerde niyet okumanın doğru olmadığını, ikrârın esas alınması gerektiğini göstermektedir. "İkinci örnek olarak Mikdâd b. Esved'in (ö. 33/653), muhtemel bir vaka için Hz. Peygamber'e; "ben savaşta inkârcı biriyle karşılaştığımda savaş sırasında elimi kesse sonra bir ağacın arkasına kaçıp Müslüman oldum, dese onu öldürebilir miyim?" sorusuna: Hz. Peygamber'in "Onu öldürme..." buyurması, insanlar arası ilişkilerde geçerli olan; imanın ikrarı olduğu anlaşılmalıdır." Dolayısıyla Müslüman olan bir gayrimüslimin öldürülmesi İslâmî zeminde açıklanması zor görülse de Şemsettin b. Gurab'ın öldürülmesi ihanetinden dolayı olmuştur. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnâvudî-Adil Murşîd (Lübnan: Müessesetü'l-Risâle, 1421/2001), 36/133- 39/240; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır (by: Daru Tuku Necat, 1422), 5/85; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Daru'l-İhyau Turasu'l-Arabi, ts), 1/95,96; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamit (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriye, ts), 3/44,45; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethû'l-Bârî*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1379), 1/46; Nizamettin Çelik, "Günümüzde Yanlış Sünnet Algısı ve Yansımalarına Sebepiyet Veren Unsurlar", *Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*, thk. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021), 249.

³² İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 2/242,243.

³³ Makrîzî, *es-Sülûk*, 7/246; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/197,198; Muhammed b. Şehâbiddin Ahmed İbn İyâs el-Hanefî, *Bedaiu-z Zuhur fi Vekai'u-d Duhur*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetul-Amme, 1403/1983), 1/250.

³⁴ Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *el-Harac*, thk. A. es-Said - S. Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetu Ezheriyye Lituras, ts) 196.

³⁵ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 165,

³⁶ Hisbe, genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini, özellikle bu tür görevleri yerine getiren kurumu ve bu işlerden sorumlu memuru tanımlamak için kullanılır. Bu görevle görevlendirilmiş kişilere muhtesip, vâlî'l-hisbe, veliyyü'l-hisbe, mütevellî'l-hisbe, nâzirü'l-hisbe gibi isimler verilir. Daha fazla bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/133.

³⁷ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/198.

³⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/428.

kadının huzurunda Müslüman olmuşlardır.³⁹ 755/1354 senesinde de emîr tarafından alınan karar gereği, gayrimüslimler Müslüman olmadıkları takdirde devlet idaresinde çalıştırılmamıştır. Böylece, bazı Hıristiyanlar istemedikleri halde İslâm dinini kabul etmek mecburiyetinde kalmışlardır.⁴⁰

Şunu belirtmekte fayda var ki, gayrimüslimlerin Müslüman olmaları sadece devlet politikası ile değildi. Memlûk yetkilileri Hıristiyan patriklerine tebaalarına karşı adaleti yerine getirmek, onlara merhametli davranmak ve onların mallarını korumak gibi hususlarda verdiği emirlere rağmen, bu patrikler bazen tebaalarını suistimal etmiş ve onlara zulmetmişlerdir. Nitekim 734/1333 yılında Antakya ve çevresinde şiddetli bir kıtlığın meydana gelmesinden dolayı oruç tutmak istemeyen bir grup Hıristiyan, Patrik'ten izin almaları için büyüklerini devreye koydularsa da talepleri kabul görmemiştir. Bunun üzerine isteklerinde ısrar etmişlerdir. İsteklerinin yerine getirilmesinden ümitlerini kestiklerinde de İslâm dinini kabul etmişlerdir. Kaynaklar daha sonra "Mahlamiyye veya Mihellemiler"⁴¹ olarak ifade edilecek bu gurubun din değiştirmesini patriğin genelde tebaasına özelde bunlara karşı sergiledikleri yanlış davranışlarına bağlamaktadırlar.⁴²

Memlûk yönetiminin, Hıristiyan halkın ve devlet kadrosunda görevli olan üst düzey Hıristiyanların Müslümanlaşması için ayrı politika uyguladığı görülmektedir. Öyle ki bu politika, o zaman Hıristiyanların devlet kadrolarında gelebilecekleri en muteber mevki olan kâtiplik mevkiindeki⁴³ Hıristiyanlara uygulanmıştır. Nitekim devletin İslamlaştırma politikasını Aynu'l-Gazel örneğinde görmekteyiz.

"El-hasekiye",⁴⁴ Sultan Halil el-Eşref'e ait kâtiplerinden oluşan bir kurumu ifade etmektedir. Bu kurum kâtiplerinden biri olan Aynu'l-Gazel, Müslüman bir komisyoncu tüccarı parasını ödemediğinden dolayı aşağılayıcı ve gurur incitici bir şekilde hayvana bindirmiş ve o şekilde şehir merkezinde dolaştırmıştır. Hıristiyan bir kişinin Müslüman birine bu şekilde davranmasını

³⁹ Ebû'l Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Ahmed el-Ba'lebekkî el-Yünnîni, *Zeyl-i mira'tuz-zaman* (Kahire: Daru'l Kitabu'l İslâm-i, 1992), 4/92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/346.

⁴⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/202,203.

⁴¹ Araştırmalarda "Mahallemi" adı, farklı varyasyonlarla, örneğin "Mihellemi", "Mihallemi", "Mihellemi", "Imhellemi", "Mahlemi", "Mahalmi" ve "Muhallemi" şeklinde çeşitli isimlerle anılmıştır. Kaynaklarda bu isimlendirme genellikle "محلمي" şeklinde geçmektedir. Halit Yeşilmen, "Değişim ve Çözüm Sürecinde Mahallemilerde Kimliğin İnşası", *Artuklu Akademi* 4/1 (Haziran 2017), 44; Halit Yeşilmen, "Etno-Dini Kimlik Açısından Mahallemiler", *Artuklu Akademi* 3/2 (Aralık 2016), 12; Mehmet Ak, *Mahallemi Lehçesinde Filler Ve Fasîh Arapçadaki Fillerle Karşılaştırması* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16. Mardin ili Midyat ilçesi sınırları içerisinde yaşayan bu halk topluluğu gündelik yaşamda semitik bir dil ailesine ait Arapçanın (Qultu) lehçesini konuşan, inanç bakımından da çoğunluğu Sünnî-İslâm anlayışına sahip şafî mezhebine mensupturlar. Abdulmuttalip Arpa, "Mihellemi Lehçesi'nin Fasîh (Kur'an) Dili Anlama Yeterliliği", *Uluslararası Midyat Sempozyumu*. ed. İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi, 2011), 345.

⁴² Abdurrahman Hicazî Faiza, *Ehl zimme fi Biladû Ş-Şam fi asr min el-Eyyûbi ve el Memlûki* (İrbid: Camiatu Yermük, 1412/1992), 62.

⁴³ Büşra Kahveci, *Memlûk Yönetimi Altında Hristiyanlar* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52; Eser, "Ehl-i Zimme'nin İstihdamı", 106.

⁴⁴ Hasekiye: Sultanın mahiyetinde olup büyük bir prestije sahip olan bir gruptur. İlk kurulduğunda yirmi dört kişiden oluşan bu grup daha sonra sayıları artarak dört yüzleri hatta Melik Eşref döneminde binleri bulmuştur. Bunlar izinsiz sultanın huzuruna girip çıkabiliyorlardı. Sultan bunlara sınırsız erzak, en güzel hediyeler, en güzel elbise ve en güzel binekler tahsis ederdi. Daha fazla bilgi için bkz. Garaseddin Halil b. Şahin *ez-Zahiri, Zubdetu keşfu'l-Memalik ve Beyanu't-tariki vel-mesalik*, tsh. Paul Ravaisse (Paris: el-Matbaatul-Cumhuriyye, 1892), 115,116; Âşur, *el-Asru'l-memâlikî fi mısır ve Ş-Şam*, 432,433; Keleş, *Bahri Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat*, 170.

kabullenemeyen Müslümanlar, bu duruma kayıtsız kalmayıp tepki göstermiştir. Bunun sonucunda da Müslümanlar ile Hıristiyan kâtibin taraftarları arasında kargaşa yaşanmıştır. Nitekim Aynu'l-Gazel, komisyoncu tüccarı Müslümanlara teslim etmek zorunda kalmış ve duruma müdahale edebilmek için yardım istemiştir. Gelen yardım sonucunda olaylar bastırılmış ve bazı Müslümanlar tutuklanmıştır. Bu zor durum karşısında kalan Müslüman halk, kale kapılarına dayanmış ve Sultan Kalavun'dan yardım istemiştir. Müslümanların tepkisine neden olan bu olaylar sonucunda Sultan Kalavun, gayrimüslimleri zor durumda bırakacak bir ferman yayınlamıştır. Bu fermana göre: Hiç kimse yanında gayrimüslim çalıştırmayacaktır. Hali hazırda görevde olan gayrimüslim emîrler işten çıkarılacak, yerlerine Müslüman emîrler atanacaktır. Ancak bu gayrimüslimlerin Müslüman olmaları şartıyla görevlerinde kalmalarına müsaade edilmiştir. İslâm'ı kabul etmediği gibi görevini de terk etmeyenin başı vurulmuştur. Emîr Baydara, (ö. 693/1293) devreye girip Sultan Kalavun'dan Hıristiyan kâtiplerin af edilmesini istemişse de Sultan Kalavun Hıristiyan kâtiplerin ancak Müslüman olmaları halinde affedebileceğini ısrarla dile getirmiştir. Nitekim buldukları konumları kaybetmek istemeyen Hıristiyan kâtipler İslâm'ı kendileri için kurtuluş kapısı olarak düşünmüşlerdir.⁴⁵

Aynı uygulamayı 700/1300 senesinde de görmekteyiz. Bu tarihte Fas'ın veziri Kahire'ye ziyarete geldiğinde sokakta beyaz sarıklı, cübbeli bir adamın ata bindiğini ve peşinde kendisine hürmet eden insanların taleplerine aldırış etmeden yoluna devam ettiğini görmüş. Yanındakilere sorduğunda bu kişinin Hıristiyan olduğunu öğrenmiş ve bu duruma çok bozulmuştur. Hemen kaleye giderek Emîr Selar ve Emîr Baybars Çaşnigir ile görüşerek Müslümanların durumuna üzüldüğünü ifade ederek Hz. Ömer'in zimmî sözleşmesinde belirlediği kurallara⁴⁶ (Eş-Şurûtu'l-Ömeriyye veya Ahidnâme-i Ömer) bağlı kalınması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Sultan, Hıristiyan ve Yahudi reislerini huzuruna çağırmıştır. Hz. Ömer'in zimmî sözleşmesi kuralları hatırlatılarak Hıristiyanlardan mavi sarık takmaları, zünnar⁴⁷ bağlamaları ve eşeğe binmeleri istenir. Yahudilerden ise sarı sarık takmaları istenir. Belirlenen renklerin dışında bir şey takmaları yasaklanır. Nitekim Hıristiyanlardan bir grup mavi

⁴⁵ Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyüddin el-Makrîzî, *Tarihü'l-Akbad*, thk. Abdülmecid Diyah (Kahire: Darü'l-Fazile, ts), 124-126; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *İk'd'ül-cumân fi târîhi ehli'z zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1431/2010), 3/182, 183.

⁴⁶ "Eş-Şurûtu'l-Ömeriyye, ya da Ahidnâme-i Ömer olarak bilinen ve Hz. Ömer dönemine izafet edilen belge, Müslümanların belirli şartlara uymasını gerektiren bir anlaşmayı içerir. Bu şartlar arasında Müslümanların isimlerini kullanmama, Müslümanların haklarına saygı gösterme, onların yanında domuz eti tüketme, haç taşımama, şarap içme, evlerini Müslümanların evlerinden daha yüksek inşa etme, Müslüman kadınlarla evlenmeme, ata binmeme, kılık kıyafet bakımından Müslümanlara benzememe, silah taşımama ve kullanmama, binek hayvanlarına eyer kullanmama" gibi şartlar bulunmaktadır. Bu belge daha sonraki dönemlerde özellikle de Memlûkler zamanında gayrimüslimlerle olan ilişkilere rehberlik etmiş ve belirtilen kısıtlamalara ve cezalara dayanak olmuştur. Bu belgenin ve şartlarının değerlendirilmesi için bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, thk. Ahmed Cad (Kahire: Daru'l Hadis, 2006), 225,226; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fi Fünunu'l-edebe* (Kahire: Daru'l-Kütüb ve Vesâiki'l-Kavmiyye, H. 1423), 8/238; Ahmet Yaman, "Zimmî/Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/438; Özge Demir, İslâm Hukuku'nda Zimmet Sözleşmesinin Hukukî Kapsamı ve Osmanlı İmparatorluğundaki Görünümü, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 72/1 (2014), 743; Burak Gani Erol, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Gayrimüslimlerle İlgili Yaşanan Toplumsal Hadiseler ve Onlara Karşı Uygulanan Müeyyideler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2020), 594.

⁴⁷ Zünnar, zimmîlerin dinî alametleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kemere veya kuşağa denir. Daha fazla bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/572.

sarık takmayı ve eşeğe binmeyi gururlarına yediremeyip istenileni yerine getirmemişlerdir. Bunun üzerine Kahire sokaklarında Müslüman olmadıkları takdirde Hıristiyanların divandaki görevlerine son verileceği duyurusu yapılmıştır. Ayrıca emirlere uymayanların malı ve canı helal kılınmıştır. Duyuru ile beraber Hıristiyanlar takibe alınmış ve emirlere uymayanlar darp edilmiştir. Böylece Hıristiyanların önde gelenleri Müslüman olmanın, eşeğe binmeden ve mavi giyinmeden daha gurur verici olduğunu düşünerek Müslüman olmuşlardır.⁴⁸

Sadece Hıristiyanlara yönelik olup diğer gayrimüslimleri kapsamayan bu din değiştirme politikası dikkat çekicidir. Anlaşılan odur ki kâtiplerin başlarına buyruk hareket etmeleri ve ayrıca diğer Hıristiyan halkı örgütleyebilecekleri endişesi din değiştirmeyi zorunlu hale getirmiştir. Çünkü bu tür durumlar sultanın otoritesine zarar verdiği gibi devleti de zor durumda bırakıyordu. Nitekim bu politika genelde gayrimüslimler özelde Hıristiyanlar üzerinde etkili olmuş ve birçok zimmî sadece buldukları mevki ve makamları kaybetmemek adına dinlerini değiştirmiştir. Ayrıca bu dönemde devlet bünyesindeki kadrolarda görevlendirilen bir üst düzey Hıristiyan'ın devlet aleyhinde takındığı tavırlar devletin malî ve idarî alanlarında görevlendirilmiş diğer Hıristiyanların aleyhine olduğu gibi, dönem dönem diğer din mensupların aleyhine de sonuçlanmış olduğu unutulmamalıdır.⁴⁹

Mâlikî fakihlerinden olan İbnü'l-Hâc (ö. 737-1336), Memlûkler döneminde zimmîlerden birinin Müslümanlığını ilân etme yöntemini şöyle aktarmıştır. *“Hatırlamak gerekir ki, bir gayrimüslim Müslüman olmak istediğinde bir hatibe gider, onun huzurunda Müslümanlığını ilân ederdi. Daha sonra, cuma günü cuma namazı edası esnasında hatip minberde iken hutbeye ara verir ve o kişinin Müslüman olduğunu tekrar dile getirmesine olanak sağlardı. Böylece İslâm'ı benimsediğini bütün herkese ilân etmiş olurdu. Bunun üzerine mescit büyük bir kutlama havasına bürünürdü”*⁵⁰

4. Toplumsal Bir Sorun Olarak Mesâlîme

Mesâlîmenin bir kısmı hal ve hareketlerinden de anlaşıldığı üzere İslâmiyet'i kabullerinde samimi olurken, diğer bir kısmı da eski dinlerini daha rahat yaşamak için İslâm'ı kendisine büyük ölçüde hareket özgürlüğü veren bir kılıf olarak görmüştür.⁵¹ O dönemde Müslümanlığıyla meşhur olan mesâlîme arasında, İbn Ebû Şakir olarak bilinen Abdü'l-Vahhab b. Abdullah Mecid b. Musa b. Said ed-Devle'yi zikredebiliriz. İbn Ebû Şakir Müslüman olduktan sonra Hıristiyanlarla ilişkisini kesmiş ve onlardan uzak bir şekilde yaşamıştır. Öyle ki bu durumu eski dindaşı (Hıristiyan) olmayan bir kadın ile evlenerek göstermiştir⁵² Aynı şekilde meşhur bir hattat olan Sa'deddîn b. Hakem de, Müslüman olduktan sonra eylemleri ile kendinden bahsettirmiştir. Dolayısıyla dönemin Müslümanları tarafından diğer mesâlîmeye göre daha fazla takdir edilmiştir.⁵³ Bu dönemde ilim talebelerine ve kitaba olan sevgisi ile bilinen Sa'deddîn Ebû Ğalib

⁴⁸ Makrîzî, *Tarihü'l-Akbad*, 127,128.

⁴⁹ Kahveci, *Memlûk Yönetimi Altında Hıristiyanlar*, 53.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî, *el-Medhal* (by: Daru't-Turas, ts), 2/271.

⁵¹ Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır*, 165.

⁵² Bu dönemde bir Mesâlîmin eski dindaş kadınları dışında biri ile evli olması onun iyi bir Müslüman Kıptî olduğu anlamına geliyordu. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sahâvî, *Eđ-dav'ü'l-lâmi' li-ehl'l-karni't-tasî'* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-Hayât, ts), 5/102,103.

⁵³ Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Doktor Muhammed Emin (Mısır: el-Heyetu'l-Misriyye, ts), 1/116,117.

el-Kıptî de isminden söz ettiren bir diğer mesâlime olmuştur. Bu kişi Müslüman olduktan sonra Hristiyanlar ile ilişkisini kesmiş ve onlarla arasına mesafe koyarak yeni dinine karşı samimi olduğunu göstermiştir. Bazı gayrimüslimlerin ise Müslümanlıklarında samimi olmadıkları görülmektedir. Bunlar İslâmiyet'i sadece kendilerine kalkan yapıp arkasına sığınmış ve böylece istediklerini daha rahat yapabileme imkânını bulmuşlardır. Bu mesâlime gerçekte kendi dinlerini terk edememişler ve hayatlarını eski dinlerine göre devam etmişlerdir.⁵⁴ Öyle ki, 754/1353 senesinde Müslüman olduğu bilinen bir Hristiyanın ikamet ettiği evinde haç ve ikon gibi Hristiyanlar tarafından kutsal sayılan bazı eşyaların bulunduğu nakledilmektedir. Böylece yetkililer tarafından Müslüman olmadığına hükmedilmiş ve daha sonra da öldürülmüştür.⁵⁵ Bu tür durumların Memlûk Devleti'nin farklı dönemlerinde de yaşandığı anlaşılmaktadır. Nitekim 773/1371 yılında Hristiyanın biri Müslüman olmuştur. Ancak daha sonra bu mesâlimenin devamlı namazı terk ettiği anlaşılmıştır. Böylece Müslümanlığında samimi olmadığı düşünülmüş ve öldürülmesine hükmedilmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde bu dönemde mesâlimeden birinin İslâm'ın temel emirlerinden biri olan temizliği hiçe saydığı ve uzun zaman yıkanmadığı ifade edilmektedir. Çok kötü koktuğundan⁵⁷ dolayı bu kişinin Müslümanlığı sorgulanmış ve o mesâlimenin, İslâm dinini tercih etmesinde samimi olmadığı kanaatine varılmıştır.⁵⁸ Böylece Memlûkler döneminde İslâm dininin temel emirlerini yerine getirmeyen mesâlimenin Müslümanlığına şüphe ile yaklaşmıştır.

Memlûkler döneminde bazı zimmîler kimi emîrlerin zorlaması sonucu Müslüman olmak zorunda kalmışlardır. Bu tür bir zorlama sonucunda Abdü'l-Vahhab el-Veziri'nin, Müslüman olduğunu ilân ettiği belirtilmektedir. Ancak İslâmiyet'i kabul etmesine rağmen Abdü'l-Vahhab'ın üzerinde İslâm ile ilgili herhangi bir emârenin görülmediği ifade edilmektedir. Ayrıca bu kişinin ev ahalisinin de Hristiyan dininde kalmaya devam ettiği zikredilmektedir. Bu nedenle bu mesâlime de dönemin Müslüman halkı tarafından kabul görmemiş ve Müslümanlığına şüphe ile yaklaşmıştır.⁵⁹ Aynı şekilde Müslümanlar, kâtip Mecid ed-Din b. Nahal'ın Müslümanlığına da şüphelerle yaklaşmışlardır. Çünkü her ne kadar bu kişi İslâm dinini kabul ettiğini söylemişse de ev ahalisi ve çalışanları Hristiyan dininden vazgeçmemişlerdi.⁶⁰ Kimi kaynaklar bu durumu mesâlimenin aleyhine kullanmışlardır. Ancak diğer bazı kaynaklar ise, mesâlimeyi bu nedenlerden dolayı İslâmî inançlarına sadık olmamakla suçlamanın doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Bu kaynaklar, bu tür şüpheleri haklı çıkaracak güçlü delillerin olmadığını düşünmektedirler. Çünkü İslâm dini, Müslüman olan zimmînin ev ahalisinin de din değiştirmesini gerekli görmemektedir. Bu nedenle Müslüman olan kişinin kadınları, çocukları

⁵⁴ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 165,166.

⁵⁵ Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyüddin el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ıttâ ve'l-âsâr*, (Beyrut: Daru'l-Kutbu İlmiyye, H. 1418), 3/114.

⁵⁶ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/9.

⁵⁷ Es'ed b. Sedid el-Mai'z, Sultan Kalavun döneminde Müslüman olmuş bir Hristiyan'dı. Hastalık döneminde kendisini ziyaret edenler çok kötü koktuğuna şahit olurlar. Durumu sorduklarında bir senedir yıkanmadığını söylerler. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 2/370,371; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizaretü's-sekafe vel-irşad el-kavm-i, Daru'l Kutub, ts), 8/79,80.

⁵⁸ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 167.

⁵⁹ Sahâvî, *Eđ-dav'ü'l-lâmi*, 5/115.

⁶⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücüm*, 15/480,481.

ve hizmetlilerinin kendi dinlerinde kalmaları, onun İslâm'a geçişinde samimi olmadığı anlamına gelmediğini belirtmekte fayda vardır.⁶¹

Memlükler döneminde kimi mesâlimenin Müslümanlara kötü davrandığı da görülmektedir. Dönemin kaynakları, mesâlimenin Müslümanlara kötü muamele etmelerini malî yönetimdeki nüfuzlarına bağlamışlardır. Örneğin, Vezir Ebu'l-Ferec el-Esemî, o dönemde davranış bakımından çok kötü bir vezir olarak bilinirdi. Kimilerine göre o, Müslüman olmasına rağmen asla İslâm'ın hükümlerine inanmamış aksine İslâm'dan nefret etmiştir. Bununla beraber beyaz bir sarık takarak İslâm'dan konuşup insanlara hükmetmiştir. Böylece onun saltanatı sırasında zulümler çoğalmıştır. Ne gariptir ki kimi kaynaklar, bu adamın Hıristiyanlığında güzel ahlâk sahibi olduğunu ancak Müslüman olduktan sonra insanlara zulüm edici büyük bir azaba dönüştüğünü ifade etmişlerdir.⁶² Belki de bunun nedeni Müslüman olmadan önce temkinli davranmasının gerekliliğinden kaynaklanmasıdır. Ancak Müslüman olduğunu açıkladıktan sonra böyle bir endişesi kalmamıştır. Bu mesâlime 715/1315 yılında "Cevâlî"⁶³ vergisinin Hıristiyanlar üzerindeki yükünü hafifletmek için belirlenen 56 dirhem olan verginin sadece 4 dirhemlik kısmını tahsil etmiştir.⁶⁴ Makrîzî, 822/1419 yılı olaylarından sonra, zimmî ehlinen bazı memurların İslâm'ı kabul edip, İslâm ehlinin ileri gelenleri ismi ile hüküm sürdüklerini ve kendilerine boyun eğinceye kadar onların rollerini ve maaşlarını engelleyerek onları küçük düşürdüklerini ve böylece onlardan intikam aldıklarını zikretmektedir.⁶⁵ Memlük Devleti bu gerçeği fark etmiş ve bazı dönemlerde zimmîlerden hiçbirinin İslâm'a girmeye zorlanmamasını şart koşmuştur. 755/1354 yılında, Müslümanlıklarını ilân etseler bile zimmîlerin devlet ve emîrlerin divanlarında görev almalarının engellenmesi konusunda karara varılmıştır. Buna göre onlardan herhangi biri ancak kendi isteğiyle Müslüman olabilirdi. Onlar da Müslüman olduklarını ilân ettiğinde ne evine girebilirlerdi ne de ailesiyle görüşebilirlerdi.⁶⁶

Her ne olursa olsun, mesâlime, idarî ve malî işlerdeki tecrübe ve uzmanlıklarından dolayı devletin idarî ve malî yönetiminde önemli bir konuma sahip olmuşlardır. Dolayısıyla devlet yetkilileri, devlet işlerinde bu Müslüman olmuş zimmîlerin bulunmasından rahatsız olmamıştır. Bunun neticesinde mesâlimedenden bazıları, malî işlerde emretme ve yasaklama yetkisine sahip olacak kadar prestij kazanmıştır.⁶⁷ Kaynaklar bunu destekleyen pek çok örnekle doludur.⁶⁸

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, malî işlerdeki tecrübeleri ile Mısırlı Müslümanların ve zimmîlerin paralarını gasp etmek ve mallarına el koymak için otoritenin elinde bir araç olan mesâlime, dönem dönem Memlük Sultanları tarafından haraç ve müsadereye maruz kalmışlardır. Nitekim yasadışı yollardan toplanan bu servetler, onları hapsedmek ve onlara

⁶¹ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 167.

⁶² Makrîzî, *es-Sülâk*, 5/360,361.

⁶³ Cevâlî: Câlîyenin çoğuludur. Mısır, Suriye ve Irak'ta bulunan zimmî ehline ve onlardan alınan cizye vergisi için kullanılmıştır. Hz. Ömer, bu vergiyi arap yarımadasında uyguladıktan sonra cizye cevâlî olarak anılmıştır. Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Cevâlî", *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/436.

⁶⁴ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, 32/229.

⁶⁵ Makrîzî, *es-Sülâk*, 6/500.

⁶⁶ Makrîzî, *es-Sülâk*, 4/202,203.

⁶⁷ Eser, "Ehl-i Zimme'nin İstihdamı", 102-110.

⁶⁸ Bu konuda, Nasır Muhammed b. Kalavun'a hizmet eden ve çok yüksek bir konuma ulaşarak nüfuzunu tüm devlet işlerine genişleten Şerefeddin Abd el-Vahhab en-Nashu'nun hikayesi örnek olarak verilebilir. Makrîzî, *es-Sülâk*, 3/290.

işkence etmek için yeterli bir gerekçe olmuştur.⁶⁹ Bu ifadenin geçerliliğini kanıtlamak için bazı örnekler verebiliriz. 723/1323 yılında sultanın özel nazırı ve vekili olan Kerîmüddin Abdülkerim ibn Muallim b. Hibetullah b. es-Sedid, tutuklanmış ve yüklü miktarda parasına el konulmuştur.⁷⁰ 816/1413 yılında sultanın özel kâtibi olan Fethullah adındaki kişi bir Yahudi idi. Bu kâtip daha sonra Müslüman olup Sultan Berkuk ve oğlu en-Nasır Ferec'in hizmetinde bulunmuştur. Nitekim sonraki dönemlerde bu kişinin sahip olduğu tüm malına ve vakfiyelerine ek olarak, yaklaşık kırk bin dinarına el konulmuştur. Ayrıca bir dönem sonra tutulduğu hapisshane boğularak öldürülmüştür. Yoksulluk içinde ölen mesâlime arasında, İbnü'l-Murra olarak bilinen Sa'deddîn İbrahim el-Kıbtî'yi de zikredebiliriz. Bu kişi yaşamı boyunca büyük bir servet biriktirmiştir. Ancak daha sonra bütün mal varlığına el konulmuştur. Kendisine bir kefen bağışlanacak kadar fakir ve muhtaç bir şekilde hayatını sürdürmüş ve yokluk içinde ölmüştür.⁷¹

Genel olarak denilebilir ki, mesâlime Müslüman olduktan sonraki yaşantılarıyla dönemin insanların güvenini kazanamamıştır. Çünkü çoğu mesâlime gerçek anlamda inanmadığı halde İslâm dinini kabul ettiğini söylemişlerdir. Daha da önemlisi devlet idaresindeki konumlarını ve nüfuzlarını korumak ve özellikle zimmet ehline getirilen kısıtlamalardan ve onlara uygulanan yaptırımlardan kurtulmak için bunu bir araç olarak kullanmışlardır.⁷²

5. İlmî ve Siyasî Sahalarda Mesâlime

Prensip gereği mesâlimenin Memlûk Devleti bünyesinde istihdam edilmelerinin, hukukî hiçbir engel teşkil etmediği belirtilmektedir. Nitekim Memlûkler döneminde mesâlimenin vezirlik dahil, devletin birçok kademesinde görevlendirildiği görülmektedir.⁷³ Dolayısıyla Mesâlim topluluğu, Memlûk Devleti içindeki sosyal ve idarî yapıda kendilerine sağlam bir yer edinmiş ve devletin işleyişinde etkin roller üstlenmişlerdir.

Memlûkler döneminde bazı mesâlime, bilim ve kültür alanında ön plana çıkarak çok meşhur olmuşlardır. Mehzebeddîn Ebû Sai'd Muhammed Ebû Halike, Sultan Zahir Baybars döneminde Müslüman olmuş ve Muhammed ismini almış bir Hristiyandı. Bu mesâlime kendisinden sonrakilere tıp ilmi ile ilgili birçok eser bırakmıştır. Ayrıca bu kişinin tıp alanında nam yapmış, meşhur iki kardeşinin olduğu da bilinmektedir.⁷⁴ Musevî ve aynı zamanda doktor olan Musa b. Küçük ise Müslüman olduktan sonra ilim sahipleri meclisinde bulunmuş ve hastaları tedavi etmekle meşgul olmuştur. Ayrıca Müslüman olduktan sonra akli ilimlerle uğraşan Musa b. Küçük, kendi el yazısı ile birçok kitap yazmıştır.⁷⁵ Bu dönemde Felsefe ve astroloji dahil olmak üzere birçok bilim dalında da yetkin olan mesâlime vardı. Bunların en meşhurları Melik Eşref zamanında Müslüman olan Yahudi asıllı Ahmed b. el-Mağribî el-İşbilî'dir. Ahmed b. el-Mağribî

⁶⁹ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 168.

⁷⁰ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, 32/173; Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/61,62; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/203; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 9/75; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlû's-şâfi' ale'l-Menheli's-sâfi*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Kahire: Matbatu Daru'l-Kutbü'l-Misriye, 1998), 1/426; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud Arnavut (Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1406/1986), 8/114,115.

⁷¹ Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 168.

⁷² Kasım, Ehl-i zimme fi Mısır, 169.

⁷³ Eser, "Ehl-i Zimme'nin İstihdamı", 104-110.

⁷⁴ Ahmed b. el-Kâsim b. Halife b. Yûnus el-Hazrecî Muvaffakuddîn Ebû'l-Abbâs İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-e'tibâ*, thk. Doktor Nezar Rıza (Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hayat ts), 598,599.

⁷⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/145.

Memlûk Devleti idaresinde hekimbaşı görevini üstlenmiştir.⁷⁶ Fahreddin b. Mekanis ise edebiyat alanında meşhur olmuştur. Bu kişi, şiiirleri çağdaşları tarafından devamlı tekrarlanan meşhur bir şairdi. Fahreddin b. Mekanis kendisine ait meşhur bir şiiir divanı oluşturmuştur. İbn Tağrıberdî, Müslüman olan bu Hristiyan'ın belâgat sahibi, faziletli bir yazar ve şair olduğunu söylemiştir. Ayrıca şiiirlerinin büyük bir hassasiyet ve uyum içerisinde olduğunu belirten İbn Tağrıberdî, Hristiyanlarda onun gibi bir şiiirinin olmadığını da ifade ederek edebiyat alanındaki konumuna dikkat çekmiştir.⁷⁷

İslâm dinine ve Müslümanlara karşı sadakatleri ile bilinen Şemseddin Şakir, Taceddin Ebû Çalib gibi mesâlîme, Müslüman olduktan sonra mescit ve medreseler inşa ederek bunu açıkça göstermişlerdir.⁷⁸ Aynı sadakati Abdullah b. Maksi Şemseddin'de de görmekteyiz. Bu kişi İslâmiyet'i en güzel şekilde yaşayanlardan biri olduğu belirtilmektedir. Babu'l-Bahr bölgesinde bir cami inşa eden bu mesâlîme, âlimlere olan yakınlığı ve sâlihlerle olan sevgisi ile tanınmıştır. Müslümanlara olan bu sadakati ve İslâm dinine olan bu bağlılığı o dönemin Müslümanları tarafından karşılıksız kalmamıştır. Öyle ki, birçok Müslüman, bu mesâlîmenin Hristiyan olan annesinin cenaze törenine katılmıştır. O da bu durumdan çok fazla hoşnut olmuş ve memnuniyetini sözlü olarak ifade etmiştir.⁷⁹ Müslümanlara olan faydası ile meşhur olan mesâlîmeden bir diğerinin ise İbn Ebû Şakir olduğu belirtilmektedir. Hristiyan olan bu kişinin Müslüman olduktan sonra bütün mal varlığını Allah yolunda harcayarak çok fazla hayır hasenat yaptığı zikredilmektedir. Ayrıca bu mesâlîme Kahire'de Suriyelilerin yoğun yaşadıkları bölgede bir medrese inşa etmenin yanı sıra Müslümanların lehine birçok vakıf kurduğu da ifade edilmektedir.⁸⁰

Bu konuda verilecek en önemli örneklerden biri de İbn Reşid olmuştur. Mısır ve Şam bölgelerinde hekimbaşı olarak görev yapan İbn Reşid Hristiyan kiliselerinde patriklik makamına kadar da yükselmiştir. Doktorluğuyla meşhur olan bu kişi sonraki dönemlerde Müslüman olduğunu ilân etmiştir. Müslüman olduktan sonra sarayda hekimbaşı görevine devam ederek hayatını sürdüren İbn Reşid'in Sultan Baybars'ı tedavi ettiği belirtilmiştir. İbn Hacer'in aktardığına göre İbn Reşid bazı tıbbi ilaçların yapılmasına öncülük etmiştir. Hatta kaynaklara göre İbn Reşid, ilk kez gül meşrubatını yaparak tarihe geçmiştir.⁸¹

Sonuç

Memlûkler dönemi, Orta Doğu tarihinde önemli bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Uzun yıllar boyunca Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde hüküm süren Türk asıllı Müslüman Memlûk sultanları, bölgeye damgasını vurmuş ve kendilerinden sonraki devletlere önemli bir örnek teşkil etmiştir. Bu dönemin öne çıkan özelliklerinden biri, kendi devlet teşkilatlarını oluşturarak siyasî anlamda büyük başarılar elde etmiş olmalarıdır.

⁷⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/9.

⁷⁷ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 12/131.

⁷⁸ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 11/128-141; Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır*, 165,166.

⁷⁹ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/460.

⁸⁰ Sahâvî, *Eđ-dav'ü'l-lâmi*, 5/102,103.

⁸¹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/84,85.

Memlûklerin yönetim anlayışı, hoşgörü ve çok kültürlülük temelinde şekillenmiştir. Devletleri, çeşitli etnik gruplardan ve dinlerden bireylerin bir arada yaşadığı bir yapıya sahipti. Memlûk sultanları, yönettikleri toplumda etnik ve dinî gruplara karşı adil bir politika izleyerek, hukukî haklar tanımışlardır. Bu bağlamda, ehl-i zimme ve özellikle mesâlime topluluğu da diğer ahali gibi bu haklardan yararlanmışlardır. Ancak, belirli dönemlerde devletin birliğini ve güvenliğini sağlamak adına özel uygulamalara gidildiği de gözlemlenmektedir. Örneğin, kimi Memlûk sultanı döneminde alınan bazı önlemler, gayrimüslimlerin kılık kıyafetlerine getirilen düzenlemeler ve sınırlamalar gibi, devletin istikrarını koruma amacını taşımıştır. Bu dönemlerde alınan tedbirler, belirli sınırlamalar içerse de genelde hoşgörü ve çok kültürlülük ilkesinden uzaklaşmamıştır.

Özellikle devletin en üst kademesinde yer alan mesâlime bürokratlar, Memlûk yönetiminde önemli bir rol oynamışlardır. Kâtiplik, tercümanlık, danışmanlık gibi görevlerle devlete hizmet etmişler ve devletin çeşitli alanlarına entegre olmuşlardır. Bu durum, toplumun çeşitliliğine katkı sağlamanın yanı sıra devletin işleyişine ve istikrarına da olumlu bir etki yapmıştır.

Sonuç olarak, Memlûkler dönemi, hoşgörü, çok kültürlülük ve devletin birliği arasında hassas bir denge kurmaya çalışan bir yönetim anlayışını temsil etmektedir. Bu dönem, sadece kendi hükümetlerinin başarılı yönetimini değil, aynı zamanda bu modelin bölgedeki diğer devletler üzerindeki etkilerini de şekillendirmiştir. Memlûkler, Orta Doğu tarihinde önemli bir aktör olarak, çeşitliliği ve farklılıkları bir araya getirerek uzun yıllar boyunca bölgeye liderlik etmişlerdir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavudî-Adil Murşîd. 45 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ak, Mehmet. *Mahallemler Lehçesinde Fiiller ve Fasih Araççadaki Fiillerle Karşılaştırması*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Âşur, Said Abdülfettah. *el-Asru'l-memâlîki fi mısır ve ş-Şam*. Kahire: Daru'l-Nehdeti'l-Garbiyye, 2. Basım, 1976.
- Âşur, Said Abdülfettah. *el-Müctemau'l-Mısri fi asri'l-selatni'l-Memalik*. Kahire: Daru'l-Nehdeti'l-Arabiyye, 1992.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlük-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2016), 73-115.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlükler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Mart 2007), 45-94.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Aynî, Bedreddin Mahmud. *İkd'ül-cumân fi târihi ehli'z zamân*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 5 Cilt. Kahire: Darû'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l Kavmiyye, 1431/2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Sahih-i Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır. 9 Cilt. by: Daru Tuku Necat, 1422.
- Çelik, Nizamettin. "Günümüzde Yanlış Sünnet Algısı ve Yansımalarına Sebepiyet Veren Unsurlar". *Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*. thk. Tevhit Ayengin. 242-254. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Demir, Özge. "İslâm Hukuku'nda Zimmet Sözleşmesinin Hukukî Kapsamı ve Osmanlı İmparatorluğundaki Görünümü". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72/1 (2014), 739-758.
- Devaydar, Hüseyin Yusuf. *el-Muctemii'l-Endülüsi fi asri'l-Emevi*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyin el-İslâmiye, 1414/1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamit. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrahim b. Habîb b. Sad el-Kûfî. *el-Harac*. thk. Taha Abdurraif es-Said-Said Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetu Ezheriyye Lituras, ts.
- Erol, Burak Gani. "Memlükler Döneminde Mısır'da Gayrimüslimlerle İlgili Yaşanan Toplumsal Hadiseler ve Onlara Karşı Uygulanan Müeyyideler". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2020), 589-622.
- Eser, Mehmet Emin. "Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Ehl-i Zimme'nin İstihdamı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 101-118.
- Faiza, Abdurrahman Hicazî. *Ehl Zimme fi Biladü'ş-Şam fi Asr min el-Eyyûbi ve el-Memlûki*. İrbid: Camiatu Yermük, 1412/1992.
- Fayizî, Abdül Kerim. *et-Tesamihi'd-dini fi muctemii'l-Endülüsi ve tesirih-i ale'l-menzumeti'l-kaymiyyet-i ve'l-alakatu'l-ictimaiyyet-i fi asri'l-hilafet ve't-tevaif (316-488/929-1095)*. M'sila: Câmîatu Muhammed Budiaf, 2019.
- Harputlu, Ali Hüsnü. *el-İslâm ve Ehl'i'z-zimme*. Kahire: el-Meclisu'l-Ala Liş-Şuunu'l-İslâmiyye, 1389/1969.
- İbadî, Ahmet Muhtar. *fi tarih-i Mağrib vel-Endülüsi*. Beyrut: Daru'l-Nehdetul-Arabiyye, 749/1086.
- İbn Ebû Usaybia, Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kasım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî. *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etebbâ*. thk. Doktor Nezar Rıza. Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hayat, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdu'l-Muid. 6 Cilt. el-Hind: Meclis-i Dairetu'l-Mearif-i Osmaniyye, 2. Basım, 1392/1972.

- İbn Hacer, Ebü'l Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşi. 4 Cilt. Mısır: Meclisi'l-Ala Lişuuni'l-İslâmiyye, 1389/1969.
- İbn Hacer, Ebü'l Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Fethû'l-Bârî*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 13 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1379.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi tarihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âşşarahüm min-zevi's-sani'l-ekber*. thk. Halil Şahade. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn İyâs (Ayâs), Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbüddîn Ahmed el-Hanefî. *Bedâiu'z-zühûr fi vekâii'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 9 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme, 3. Basım, 1403/1983.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şiri. 14 Cilt. by: Daru'l-İhyau't-Turasu'l-Arabi, 1408/1988.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Doktor Muhammed Muhammed Emin. 7 Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammeti Lil-Kitab, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vizaretu's-sekafe vel-irşad el-kavm-i, Daru'l-Kutub, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *ed-Delîlü's-sâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. Kahire: Matbatu Daru'l-Kutbü'l-Misriye, 2. Basım, 1998.
- İbnü'l Hâc, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî. *el-Medhal*. 4 Cilt, by: Daru Turas, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavut, 11 Cilt. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1406/1986.
- Kahveci, Büşra. *Memlûk Yönetimi Altında Hristiyanlar*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fi snâati'l-înşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kasım, Abduh Kasım. *Ehli Zimme fi Mısır Mine-l Fethi-l İslâm Hetta Nihayetü-l Memalik*. Kahire: Dirasetu Vesaikiye Ayn Diraset ve Buhus İnsaniyye ve İctimaiyye, 2003.
- Keleş, Bahattin. *Bahrî Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat (1250-1382)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Kortantamer, Samira. "Memlûklerde Devlet Yönetimi ve Bürokrasi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (Haziran 1984), 27- 45.
- Makrîzî, Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyüddîn Ahmet b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-ı'tibâr bi-zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübil-İlmiyye, 1418.
- Makrîzî, Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyüddîn Ahmet b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti duveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Lübnan/Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrîzî, Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyüddîn Ahmet b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed. *Tarihü'l-Akbad*. thk. Doktor Abdülmeccid Diyab. Kahire: Darü'l-Fazile, 1416/1995.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Cad. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- Mûnis, Hüseyin. *Mealim-i tarihi'l-mağrib ve'l-Endülü*s. Kahire: Daru Reşad Mektebetul-Usre, 2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâcb. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhyau Turasu'l-Arabi, ts.

- Nüveyrî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureyşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütub ve Vesâiku'l-Kavmiyye, H. 1423.
- Özdemir, Mehmet. "Müvelledün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Rukabi, Cevdet. *fil-Edebil-Endülüs'i*. Kahire: Daru'l-Mearif, 2. Basım, 1966.
- Sahâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru mektebetü'l-Hayât, ts.
- Seyyid, Muhammed es-Seyyid. "Cevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Hiisnü'l-muḥâḍara fi tarih-i Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebü Fazl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Daru İhyau Kütbu'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Temimi, Ezher Sadık Kazım Mehdi. "Memleketu Daniye enmuzecen lil-tea'yişi vet-tesamihi vel-ihiram beyne ebnaid-diyanat es-semaviyatis-selase fi asrit-tevaif fil-Endülüs". *Camia'tu Babil, Mecelletu Kulliyetut-Terbiyye el-Esasiyye* 9 (2012), 185-195.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî / Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zünnar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/572-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yeşilmen, Halit. "Değişim ve Çözüm Sürecinde Mahallemilerde Kimliğin İnşası". *Artuklu Akademi* 4/1 (Haziran 2017), 43-76.
- Yeşilmen, Halit. "Etno-Dini Kimlik Açından Mahallemiler". *Artuklu Akademi* 3/2 (Aralık 2016), 1-40.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler (648-923/1250-1517)*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Yûnînî, Kutbüddin Ebü'l-Feth Mûsâ b. Muhammed. *Zeylû mir'atiz-zamân*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabu'l-İslâmî, 2. Basım. 1413/1992.
- Zâhirî, Garsüddîn Halîl b. Şahîn. *Kitâb Zubdet Keşfü'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*. tsh. Paul Ravaisse. Paris: el-Matbaatu'l-Cumhuriyye, 1892.



el-Bâ'isü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan Katkı ve İtirazlar

II

Hasan Küçükosman

0000-0002-2384-5650 | hasankucukosman@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye

ROR ID: [04175wc52](https://orcid.org/04175wc52)

Öz

Bu çalışma Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ'isü'l-Hasîs* adlı şerhini merkeze alarak İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in görüşleri üzerinden yapılan katkı ve eleştirileri konu edinmektedir. İbnü's-Salâh'ın Eşrefiyye medresesinde öğrencilerin istifadesine uygun olarak hazırladığı eseri hadis usulünün atmış beş bölümünü içermektedir. Sistematik yapısı ve kendisinden önce yapılan çalışmaları ele almasıyla ilim sahasında revaç gören çalışması daha sonra pek çok şerh ve ihtisar amacıyla düzenlenmiştir. İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine yapılan bu çalışmalarda pek çok âlimin itirazları da mevcuttur. Bu anlamı ile müstakil eser oluşturmak yerine daha çok İbnü's-Salâh'ın eseri merkeze alınırken yapılan katkı ve itirazlar ile ilmin canlı kalması sağlanmıştır. Bazı kimselerin iddia ettiği gibi usul ilmi donuk hale gelmemiş her asırda yenilenmeye devam etmiştir. Pek çok farklı görüşün ortaya atıldığı eserler içerisinde ele aldığımız çalışmada İbn Kesîr'in *İhtisaru Ulûmi'l-hadîs* adlı eseri ve bu eser üzerine Ahmed Muhammed Şâkir'in yaptığı şerh çalışması olan *el-Bâ'isü'l-Hasîs* adlı eseri incelenmiştir. Çalışmamızda gördüğümüz üzere İbn Kesîr'in itirazları daha az iken Ahmed Muhammed Şâkir hem farklı görüşleri ortaya koymuş hem de bunlar arasından seçim yapmıştır. İbn Kesîr'in itirazlarının az olması İbnü's-Salâh ile yakın dönemde yaşamış olması ile beraber İbnü's-Salâh'ın hadis alanında ne derece üstün olduğunu da göstermektedir. Zira farklı görüşlerin ortaya atıldığı ya da İbnü's-Salâh'a itirazların edildiği pek çok yerde hadis âlimlerinin genel görüşü İbnü's-Salâh'ın görüşü ile örtüşmektedir. Ancak Ahmed Muhammed Şâkir tarafından baktığımız zaman hem hadis tarihinde son döneme girilmiş hem de kendisi İbnü's-Salâh'a yapılan itirazlara vâkıf olmuştur. Dolayısıyla Ahmed Muhammed Şâkir'in, İbnü's-Salâh'ın otoritesine rağmen belli noktalarda farklı görüş zikretmekten de geri durmadığı görülmektedir. Ancak itirazlarında saf bir dil kullanmış ve düşüncesinin farklı olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda hem İbn Kesîr'in kapalı bıraktığı yerleri açıklamış hem de konu hakkında okuyucuya farklı görüşleri aktarmıştır. Hatta bazı yerlerde İbnü's-Salâh'ın eserini şerh etme amacı ile detay bilgi vermiştir. Ya da konu hakkında açıklama yaparken İbnü's-Salâh'ın eserinde geniş biçimde anlatıldığı halde ihtisara alınmayan yerleri aynen zikretmiştir. Yine İbnü's-Salâh'ın ve İbn Kesîr'in eserine almadığı halde bazı konuların Ahmed Muhammed Şâkir'in şerhinde geçtiği görülmektedir. Ahmed Muhammed Şâkir kimi yerlerde İbn Kesîr'in düşüncesini savunarak İbnü's-Salâh'a itiraz etmiş kimi zaman da genel olarak hadis ulemasına aykırı olduğu halde bu iki imamın düşüncesini savunmuştur. Bu bağlamda Ahmed Muhammed Şâkir'in çalışması hadis usulü konularında hemen hemen gerekli her bilgiyi barındırmaktadır. Zira Ahmed Muhammed Şâkir hem kendi görüşünü hem de hadis ehlinin görüşlerini aktarmıştır. Aynı şekilde İbnü's-Salâh'ın tarafında olduğu yerleri de belirterek okuyucuya daha geniş bilgi imkânı sunmaktadır. Bu nedenle araştırmamızda daha çok İbnü's-Salâh ve Şâkir'in görüşleri ele alınırken konu hakkında tercih imkânı sunulan yerlere de işaret edilmiştir. Kanaatimizce bu yerlerdeki İbnü's-Salâh'ın görüşleri kendisinden sonra daha çok tercih edilmiştir. Böylece İbnü's-Salâh'ın hadis usulünde kendisine biçilen öncü kişiliği sabit olmaktadır. Zira hadis usulünde asırlar geçmesine rağmen Ahmed Muhammed Şâkir'in dahi pek çok noktada İbnü's-Salâh'a muvafık hareket etmiş olması günümüzde de devam eden İbnü's-Salâh'ın otoritesine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İbnü's-Salâh, İbn Kesîr, İhtisar, Ahmed Muhammed Şâkir, İtiraz

Atıf Bilgisi

Küçükosman, Hasan. "el-Bâ'isü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan Katkı ve İtirazlar II". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 947-970. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1465457>

Geliş Tarihi	05.04.2024
Kabul Tarihi	30.07.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Contributions and Objections to Ibn al-Salah in the Particular Case of al-Bâ'isü'l-Hasîs II

Hasan Küçükosman

0000-0002-2384-5650 | hasankucukosman@duzce.edu.tr

Düzce University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Düzce, Türkiye

ROR ID: [04175wc52](https://orcid.org/04175wc52)

Abstract

This study focuses on Ahmad Muhammad Shâqir's commentary on al-Bâ'is al-*hasîs* and examines the contributions and criticisms made to the views of Ibn al-Salâh and Ibn Kathîr. The work that Ibn al-Salah prepared for the benefit of students at the Ashrafiyya Madrasah includes sixty-five sections of the *usul al-hadith*. Due to its systematic structure and consideration of earlier works, his work gained popularity in the scientific community and later underwent numerous commentaries and summaries. Additionally, numerous scholars have raised objections to Ibn al-Salah's work in these studies. Instead of producing a separate body of work, the science was sustained by the incorporation of contributions and objections, all centred around the work of Ibn al-Salah. Despite assertions made by certain individuals, the field of *Usul* has not experienced stagnation, but rather has consistently undergone renewal over each century. Among the works that were investigated in the study, the commentary work of Ahmed Muhammed Şakir, Bâ'isü'l-*hasîs*, and the work of Ibn Kathir, *Ihtisaru Ulûmi'l-hadis*, were examined. In our investigation, it is evident that Ibn Kathir had fewer objections compared to Ahmed Muhammad Shakir, who presented various perspectives and ultimately made a selection among them. Ibn al-Salah's superiority in the realm of hadith is evident from the combination of Ibn Kathir's few objections and their near proximity in time. When presented with differing viewpoints or arguments, hadith scholars generally agree with Ibn al-Salah's position. Nevertheless, Ahmed Muhammad Shâqir's perspective indicates that we have reached the conclusion of the history of hadith, and he was aware of the allegations against Ibn al-Salah. Consequently, it is evident that Ahmea Muhammad Shâqir did not hesitate to express his differing viewpoints on specific topics, despite the authority of Ibn al-Salah. However, he used a pure language in his objections and stated that his opinion was different. In this context, he clarified the areas that Ibn Kathir neglected and presented the reader with a variety of perspectives on the subject. In some places, he even gave detailed information in order to comment on Ibn al-Salâh's work or while explaining the subject, he mentioned the places that were not included in the commentary although they were explained extensively in Ibn al-Salâh's work. Again, it is seen that some subjects are mentioned in Ahmad Muhammad Shâqir's commentary although Ibn al-Salâh and Ibn Kathir did not include them in their work. In some places, Ahmad Muhammad Shâkir objected to Ibn al-Salâh by defending Ibn Kathir's opinion, and sometimes he defended the opinion of these two imâms even though it was contrary to the hadith scholars in general. In this context, Ahmad Muhammad Shâqir's work contains almost all the necessary information on hadith methodology. Ahmed Muhammad Shâqir has presented both his own view and the views of the people of hadith. In the same way, he provides the reader with more information by indicating where Ibn al-Salâh is on his side. For this reason, while the views of Ibn al-Salâh and Shâkir are mostly discussed in our study, the places that offer a choice on the subject are also pointed out. In our opinion, the views of Ibn al-Salah in these locations gained greater preference subsequent to his time. Thus, Ibn al-Salâh's pioneering role in the methodology of hadith is confirmed. Despite centuries passing, Ahmed Muhammad Shakir's adherence to Ibn al-Salah's teachings on numerous occasions highlights Ibn al-Salah's enduring authority in the field of hadith methodology.

Keywords

Hadith, Ibn al-Salâh, Ibn Kathir, İkhhtisar, Ahmad Muhammad Shâqir, Objection

Citation:

Küçükosman, Hasan. "Contributions and Objections to Ibn al-Salah in the Particular Case of al-Bâ'isü'l-Hasîs II". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 947-970. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1465457>

Date of Submission	04.05.2024
Date of Acceptance	07.30.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kelam ve felsefenin İslâmî ilimlerde yaygınlık kazanması, Bâtınî ve Fâtımîlerin faaliyetleri gibi çalkantılı bir dönemde yaşayan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) hadis tarihinde önemli bir yeri vardır. Rivayet usulünün terk edildiği müteahhirün dönemde en dikkat çeken eser olan *Ulûmü'l-Hadîs* ona aittir. Eserinde daha önce yazılan hadis usulü kaynaklarını sistematik biçimde özetlemiş olmakla beraber hadis ilminin ve ehlinin üstünlüğünden de bahsetmiştir. Bu anlamda yalnızca hadis rivayetinde bulunup dirayet noktasında geri kalan kimseleri eleştirmiştir. Ortaya koyduğu eseri hadis âlimleri tarafından son derece beğenilmiş ve sonrasında te'lif edilen çalışmalarda *Ulûmü'l-Hadîs* merkeze alınmıştır. Zira mantık ilminin İslâmî ilimler içerisinde yaygınlık kazanmasıyla beraber hadis ilminde kullanılan pek çok terimin efrâdını câmi, ağıyarını mani tarifi ilk kez İbnü's-Salâh tarafından yapılmıştır. Eser üzerine yapılan ihtisar, nazm, haşiye ya da şerh çalışmaları İbnü's-Salâh'ın daha da meşhur olmasına vesile olmuştur. İbnü's-Salâh'ın bu çalışması genel olarak hadis usulünü canlandıran önemli bir eser olarak kabul edilse de kimi âlimlerin itirazı söz konusudur. Bu bağlamda ortaya konulan ihtisar çalışmaları da sadece ana metni kısaltmamıştır. Fazla olan açıklamaları özetlemiş, kapalı ifadeleri açıklamış ve belli ölçüde ana metne katkıda bulunmuştur.

İncelemede bulunduğumuz *el-Bâ'isü'l-Hasîs* ise Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1958) tarafından İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *İhtisârü Ulûmü'l-Hadîs* adlı eserine yapılmış şerhidir. İbn Kesîr, eserini oluştururken *Ulûmü'l-Hadîs*'e tarihî bilgilerden ankâma dair farklı konularla ana metne katkı sunarak özetleme yapmıştır. Bu bağlamda bazı itiraz ve katkılar söz konusudur. Benzer şekilde Ahmed Şâkir de hem İbn Kesîr'in hem de İbnü's-Salâh'ın görüşlerine katkı ve itirazlarda bulunmuştur. Böylelikle hadis ilmine meraklı olan kişileri teşvik eden bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır.

Çalışmamız, başlığın da anlaşılacağı üzere öncesi olan bir araştırmadır. Katkı ve itirazların bir makale çalışmasına yetmeyeceğini düşündüğümüz için ilk çalışmamızı *el-Bâ'isü'l-Hasîs*'in ilk yarısını esas alarak ortaya koymuştuk.¹ Konu hakkında yapılan güncel bazı çalışmalar olmakla beraber geçmişte İbnü's-Salâh'ın eseri bağlamında oluşturulan eserlerde genellikle karşılıklı bir okuma yapılmamıştır. Belli bir mesele üzerinden görüşler aktarılırken katkı ve itirazlar müstakil olarak ele alınmamıştır. Ülkemizde tez ve makale düzeyinde yapılan çalışmalara baktığımızda İbnü's-Salâh'a yapılan itirazlar ya genel olarak ya da bir eser bağlamında ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan Hüseyin Yürekli tarafından yapılan "Mukaddimetü İbni's-Salâh Adlı Esere Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Değerlendirilmesi" adlı çalışmada ele alınan mesele bağlamında beş konuya ve görüşlere yer verilmiştir.² İlk çalışmamızdan sonra yayımlanan başka bir araştırma Abdulvehhab Gözün tarafından Arapça olarak hazırlanan "İbn Kesîr'in *İhtisârü Ulûmü'l-Hadîs* isimli eserinde İbnü's-Salâh'a Yöneltilmiş Eleştiriler ve Değerlendirilmesi" adlı çalışma ise daha özel bağlamda tartışmalara yer vermiştir.³

¹ Hasan Küçükosman, "el-Bâ'isü'l-Hasîs Özeline İbnü's-Salah'a Yapılan İtirazlar - I", *Turkish Academic Research Review* 8/4 (2023), 1544-1562.

² Hüseyin Yürekli, "Mukaddimetü İbni's-Salâh Adlı Esere Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Değerlendirilmesi", *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024), 133-145.

³ Abdulvehhab Gözün, "İbn Kesîr'in İhtisârü Ulûmü'l-Hadîs isimli eserinde İbnü's-Salâh'a Yöneltilmiş Eleştiriler ve Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Araştırma Dergisi* 6 (2024), 44-73.

İstifadesi bakımından en çok yararlandığımız çalışma ise Ali Muhammed Süleyman el-Abîdî tarafından yüksek lisans çalışması olarak hazırlanan *İhtiyârâtü Şeyh Ahmed Şâkir fi'l-Bâ'isi'l-Hasîs* adlı eserdir.⁴ Farklı çalışmaların varlığıyla beraber İbn Kesîr ve Ahmed Şâkir'i merkeze alarak hazırlanan çalışmamız diğer araştırmalardan farklılık arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda meseleler tek tek incelenerek İbn Kesîr ve Ahmed Şâkir'in katkı ve görüşleri tespit edilecektir. Ayrıca diğer hadis âlimlerinden de görüşü sabit olan varsa belirtilecek ve uygun olan görüş bağlamında belli yerlerde kanaatimiz ifade edilecektir. Katkı ve itirazlara geçmeden önce ise ele aldığımız eserin şerh ve ihtisardan ibaret olması sebebi ile bu iki eserin özelliklerini inceleyeceğiz.

1. İhtisardan Kaynaklanan Problemler ve Şerhin İhtisara Katkısı

Ahmed Şâkir'in hazırlamış olduğu *el-Bâ'isü'l-Hasîs* adlı şerh çalışması ana metnin ihtisar amaçlı oluşturulmuş olması sebebi ile eksik kaldığı yerlerde okuyucuya son derece önemli katkı sağlamaktadır. İbn Kesîr çoğu zaman ana metni özetlerken pek çok önemli hususu ya kısaca anlatmış ya da tamamıyla yok saymıştır. Bu noktalarda Ahmed Şâkir hem İbnü's-Salâh'tan hem de diğer âlimlerden nakilleri eserine ilave etmiştir. Özellikle Süyûtî (ö. 911/1505) ve İrâkî (ö. 806/1404) gibi âlimlerden alıntılar yapılırken Ahmed Şâkir kendi düşüncesini genellikle en sonda ifade etmiştir. Bu duruma örnek olarak *Ulûmi'l-Hadis*'in otuz altıncı konusu olan *ihtilâfu'l-hadis* başlığındaki hastalığın bulaşması meselesini zikredebiliriz. İbnü's-Salâh'ın sistematik bir şekilde açıkladığı ve örnekler sunduğu meselede İbn Kesîr bir paragraf açıklama yapmakla yetinmiş ancak herhangi bir örnek vermemiştir. Ahmed Şâkir ise İbnü's-Salâh'ın örnek olarak zikrettiği farklı görüşleri ihtiva eden Süyûtî'nin *Tedribu'r-râvi* adlı eserine müracaat etmiş ve İbn Kesîr'in müphem bıraktığı yerleri genişletmiştir. Zira *İhtisar*'da belli yerler bu şekilde aktarılarak meselenin anlaşılmasını engellemektedir.⁵ Ahmed Şâkir ise hem kendi görüşünü hem de hadis ehlinin görüşlerini aktarmıştır. Aynı şekilde İbnü's-Salâh'ın tarafında olduğunu da belirterek okuyucuya daha geniş bilgi imkânı sunmuştur.

Ahmed Şâkir, eserini oluştururken İbnü's-Salâh'ın eserini de dikkate almıştır. Bu bakımdan açıklama yaparken öncelikle ana metinde geniş biçimde anlatıldığı halde ihtisara alınmayan yerleri aynen zikretmiştir. Pek çok yerde karşılaştığımız bu örneklerde Ahmed Şâkir kimi zaman ana metne işaret ederken kimi zaman ise yalnızca mâna bakımından ortaklığı esas almıştır. Bazen ise İbnü's-Salâh'ın dahi kısaca naklettiği ya da isim verdiği meseleyi geniş biçimde ele almış ve ana metinle ihtisarı aynı anda şerh etmeyi amaçlamıştır. Bu konuda örnek olarak zikredeceğimiz mesele sahâbe tabakası ile ilgilidir. İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr konu hakkında farklı bakış açılarından bahsetmiş ancak detay vermemiştir.⁶ İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) sahâbe hakkında on iki tabakadan bahsettiğini başka âlimlerin bu sayıyı daha da ileriye taşıdığını söylemiştir. Ancak İbnü's-Salâh görüşlerin varlığını zikretmiş konu uzamasın diye bu kadarıyla yetinmiştir.⁷ Ahmed Şâkir ise ana metinde işaret edilen Hâkim

⁴ Ali Muhammed Süleyman el-Abîdî, *İhtiyârâtü Şeyh Ahmed Şâkir fi'l-Bâ'isi'l-Hasîs* (Beirut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2022).

⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevi* (b.y.: Daru Taybe, ts.), 2/653-654; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'isü'l-Hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadis* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1997), 166-167.

⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, (el-Bâ'isü'l-Hasîs ile birlikte) (Riyad: Dâru's-Selâm, 1997), 174.

⁷ Ebü Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhüddin eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis* (Beirut: Dâru'l-fiker, 1986), 298.

en-Nisâbü'rî'nin görüşünü olduğu gibi aktarmıştır. Ayrıca konu hakkında ihtilafın varlığından bahsederek belli açıklamalar getirmiş ve tafsilat için Süyûtî'nin eserine işaret etmiştir.⁸ Kimi zaman ise Ahmed Şâkir, belli açıklamalarda bulunup aktardığı bilgileri belli kitaplardan özetlediğini belirtmiştir. Özellikle İbnü's-Salâh'a bir eleştiri varsa ve İbn Kesîr de bu duruma değinmemiş ise kendi görüşünü açıklamadan alıntılar yapmıştır. Usûl konularının yanında Irâkî'den yapılan alıntılarda görüldüğü gibi isim, künye ya da nesep gibi maddi hatalara da işaret edilmiştir.⁹ Eğer hata açık ise o halde kimseye atıf yapmadan açıklama getirmiştir.¹⁰ Bazı yerlerde ise Ahmed Şâkir hemen itirazda bulunmak yerine ihtiyat ile hareket etmiştir. Zira bu müelliflerin bize ulaşmamış bir eseri olduğu gibi yine bize ulaşmamış başka bir eserden iktibasta bulunması mümkündür.¹¹

Ahmed Şâkir kimi zaman İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in zikretmediği meseleleri ele almıştır. Buna örnek olarak hadislerin nahiv kaidelerine delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı meselesi gösterilebilir. Ahmed Şâkir bu konuda farklı görüşlerin olduğunu zikretmiş ve mâna ile rivayet konusunda açıklama yaparken nahiv ilminde hadislerin de şiiir gibi istihsad edilecek deliller arasında olduğunu söylemiştir.¹²

Bazı konularda ise İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in düşüncesinde olan Ahmed Şâkir hadis ehlinin geneline muhalefet etmek pahasına farklı görüş bildirmemiş ve İbnü's-Salâh ile İbn Kesîr'in görüşünü savunmuştur. Burada üç imam ittifak etmiş olsa da diğer âlimlere itiraz olduğu için meseleleri göz ardı etmedik. Bu konuya örnek olarak vereceğimiz mesele şöyledir: Mâna ile rivayet caiz olsa da Hz. Peygamber'den Nebî olarak bahsedildiği yerde Resûl ya da tam tersi konuda *Resûl* yerine *Nebî* denilmesi hususunda üç imam (İbnü's-Salâh, İbn Kesîr ve Ahmed Şâkir) da olumsuz düşünceye sahiptir. Ancak konu hakkındaki genel düşünceye göre Resûl ve Nebî kelimelerinin birbiri yerine kullanılarak rivayet edilmesi caizdir.¹³

2. el-Bâ'isü'l-Hasîs Bağlamında İbnü's-Salâh'a Yapılan Katkı ve İtirazlar

el-Bâ'isü'l-Hasîs'in ilk bölümünde farklı meseleler olduğu için itiraz ve katkıları tarihsel, usûl ve ictihâd bağlamında ayırmamıza rağmen eserin ikinci bölümü daha çok usûl konularını ihtiva etmektedir. Bu sebeple tek başlık altında usûl konuları ele alınacaktır. Girişte de söylediğimiz gibi yalnızca Ahmed Şâkir değil aynı zamanda İbn Kesîr'in görüşleri de incelenecektir. Bu bağlamda hem ihtisar sahibi İbn Kesîr hem de Ahmed Şâkir'in katkı ve itiraz anlamında her türlü tercih ya da ilave bilgileri dikkate alınacaktır.

2.1. Hadis Rivayetinde Edâ ve Tahammül Lafızları

Aynı başlık altında ya da peş peşe aktarılmamasına rağmen usûl konularında toplamda on altı başlıkta rivayet lafızlarını inceleyeceğiz. Genel olarak Ahmed Şâkir'in itiraz ve katkıları

⁸ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 174-175.

⁹ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 203.

¹⁰ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 205.

¹¹ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 201.

¹² Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 138.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Cemiyetü'l-meârifî'l-Osmaniyye, 1938), 244; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyâd: Advâu's-Selef, 1998), 3/634; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/560.

bulunsa da kimi yerlerde İbn Kesîr'in görüşleri de mevcuttur. Buralarda katkı ve itirazı bulmak diğer meselelere göre daha zordur. Çünkü tamamen icthâdî olan meselelerde hadis ehli içerisinde pek çok ihtilaf söz konusudur.

2.1.1. Tahdîs Lafızlarının Sıralaması

İbnü's-Salâh *haddesenâ* ve *ahberenâ* lafızlarının *semi'tü* lafzından daha üstün olduğunu söylemektedir. Zira *semi'tü* lafzını kullanan kimsenin semâ'ı kastetmemesi mümkündür. Ancak diğer tahammül lafızlarında muhakkak semâ gerçekleşmiştir. İbn Kesîr ise İbnü's-Salâh'ın yapmış olduğu çıkarımdan hareketle en üstün lafzın *haddesenâ* veya *ahberenâ* değil *haddesenî* olacağını söylemiştir. Zira çoğul lafzın kullanımında da aynı şekilde semâ'nin kastedilmeme durumu söz konusudur.¹⁴ Ahmed Şâkir de aynı şekilde *haddesenâ* veya *ahberenâ* şeklindeki çoğul ifadelerin daha alt mertebede olduğunu söylemektedir. Ancak Arap diline uygun olarak râvinin, şüpheye düşmesi durumunda olduğu gibi *haddesenî* demesi gereken yerde *haddesenâ* demesinin caiz olduğunu belirtmiş ve tafsilatın vacip değil müstehap olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Zira İbnü's-Salâh da semâ lafızlarındaki hassasiyetin vacip olmadığını söylemiştir. İbn Hacer ise semâ lafızların sıralaması ile ilgili sekiz mertebeden bahsetmiş ve ilk olarak *semi'tü* ve *haddesenî* lafzını ikinci olarak ise *ahberenî* lafzını saymıştır. Ayrıca tekil olarak söylenen bu ifadelerin çoğul anlamıyla söylenilebileceği de ifade etmiştir.¹⁶

Ahmed Şâkir konu hakkında ayrıca hocadan alınan rivayet lafzının öğrenci tarafından değiştirilmesi meselesine değinmektedir. Râvi, hadis aldığı hocasının rivayet lafızları arasında herhangi bir ayırım görmediğini biliyorsa bazı hadisçilere göre bu durumda semâ lafızlarında değişiklik yapılabilir. Zira mâna ile rivayet de benzer şekildedir. Ancak diğer hadisçilerin dile getirdiği Ahmed Şâkir'in de destekleyip hak olarak tavsif ettiği görüşe göre öğrencinin rivayet lafızlarında değiştirme yapması asla caiz değildir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) konu hakkında “Şeyhin *haddesenâ*, *haddesenî*, *semi'tü*, *ahberenâ* gibi lafızlarına tabi ol. Onları aşma.” demiştir.¹⁷ Sonuç olarak ihtilafın bulunduğu tahdîs lafızlarının üstünlüğü meselesinde İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'a itirazda bulunarak yapılan çıkarımı hatalı bulmuştur. Ancak kendi tercihinden bahsetmemiştir. Ahmed Şâkir de İbn Kesîr'in görüşünü savunmuş ve mesele hakkında başka bir detaya yer vermiştir. Kanaatimizce ihtilafın caiz olduğu tahdîs lafızlarının sıralaması meselesinde İbnü's-Salâh'a yapılan itiraz yerindedir.

2.1.2. Râvinin Hadis Yazmaya Başlayacağı Yaşı ve Öncesi ile İlgili Hususlar

Hadis tahammül yaşı konusunda ilave bilgiler aktaran Ahmed Şâkir, İbnü's-Salâh'ın da görüşü olan genel düşünceye göre râvinin tahammülü için belli bir yaş haddinin olmadığını söylemiştir. Rivayetin edâsı ya da kitabeti konusunda da esas olarak temyiz yaşına dikkat çekilirken hadis yazımından önce fıkıh ilmini öğrenmenin gerekli olduğu zikredilmiştir. Ahmed Şâkir, hadis kitabetinden önce öğrenilmesi gerektiği söylenen fıkıh ilminin temel düzey olduğunu söylemektedir. Zira kişi hadis yazdığı zaman fikhu'l-hadis bağlamında ahkâmı da öğrenmektedir. Ayrıca Ahmed Şâkir hadis ilmiyle iştigal eden kişinin edebiyat ve dil konusunda

¹⁴ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 110.

¹⁵ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 113-114.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavâzihî Nuḥbeti'l-fiker* (Riyad: Matbaatü's-Sefir, 2001), 156.

¹⁷ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 114.

kendisini geliştirmesi gerektiğini belirtir. Zira Hz. Peygamber Arapların en fasih konuşanıdır ve hadislerin fikhını anlamak ancak bu şekilde gerçekleşir.¹⁸ Sonuç olarak İbn Kesîr'in detay vermediği mesele Ahmed Şâkir tarafından itiraz edilmeden genişletilmiştir.

2.1.3. Hocanın Talebesine Rivayet İzni Vermemesi

Ahmed Şâkir'in tahammül ve edâ konusu içinde açıklama yaptığı başka bir mesele hocanın nakletmiş olduğu rivayeti öğrencisine yasak etmesi hakkındadır. İbn Kesîr'in aktardığı bilgilere göre talebesine vermiş olduğu rivayetinden dolayı hiçbir hadis hocası bu hakkı geri alamaz. Örneğin hocanın talebesine, “Benden rivayet etme”, “Sana verdiğim hadislerden döndüm” ya da bir mecliste hadis okurken yalnızca belli kimselere icâzet verdiğini işaret ederek “Şu kimseler benden nakilde bulunmasınlar.” demesi caiz olmaz. Ahmed Şâkir buraya kadar söylenenleri kabul etmekle beraber bir istisnadan bahsetmektedir. Zira hoca hadisin sıhhatine kâil olduktan sonra bir kimseyi rivayet etmekten menedemez. Ancak hadisi rivayet eden hoca öğrencisine sıradan bir sebepten dolayı değil de hadisin mânası ya da rivayeti hususunda duyduğu bir şüpheden dolayı rivayetin nakledilmemesini talep ederse öğrencinin de rivayeti terk etmesi ya da hocasının rivayetten döndüğünü belirterek rivayet etmesi gerekir.¹⁹

İbn Kesîr, hadis meclisinde râvinin rivayeti hocadan duymayıp müstemliden işitmesi hakkında İbnü's-Salâh'tan farklı düşünmektedir. İbn Kesîr konu hakkında bazı hadisçilerden bahsetmiş ve semâ meclisinde hocayı yeterli derecede duyamayanların arkadaşlarından yardım aldığını ve vâkianın bu şekilde ilerlediğini dile getirmiştir. Bazı kimselerin aşırıya gittiğini de söyleyen İbn Kesîr, kıyasa göre müstemliden hadis almayı hocadan işitmek gibi görerek durumun caiz olduğunu dile getirmiştir. Ancak İbnü's-Salâh râvinin bu şekilde aldığı rivayeti hocadan işittiğini vehmettirecek şekilde nakletmesini doğru bulmamıştır. Râvinin muhakkak doğruyu söylemesi ve hadisi müstemliden aldığını ifade etmesi gerekir demiştir. Ahmed Şâkir de konu hakkında amele uygun olan ve muhakkik âlimlerin görüşü olduğunu söylediği İbn Kesîr'in düşüncesini savunmaktadır. İmam Nevevî (ö. 676/1277) ve Süyûtî gibi âlimlerin de bu görüşte olduğunu söyleyen Ahmed Şâkir aksi yönde görüş bildiren kimselerin hatalı olduklarını ifade etmiştir. Zira müstemliler hadis meclisinin kalabalık olduğu ve dolayısıyla hocanın sesinin herkese ulaşmadığı hallerde mübellîlik yapmaktadır. Bu halde müstemlinin hocadan duyduğu rivayeti kasıtlı ya da kasıtsız bir şekilde farklı nakletmesi pek mümkün gözükmemektedir. Zira böyle bir durumda hocaya yakın olanlar müstemlîyi uyarır ve bu derece kalabalık bir mecliste müstemlî daha dikkatli hareket ederdi. Aynı ihtilaf üzere hadis talebesi hocadan işittiği halde rivayetin bazı kelimelerini duymadığında yanındaki arkadaşlarından yardım almış ve rivayeti tamamlayarak hocadan semâ kaydı düşmüştür.²⁰ Bütün bunlar müstemliden işitmenin hocadan işitmekle aynı olduğunu göstermektedir.

2.1.4. İcâzet

Hadis âlimleri arasında farklı görüşlerin yaşandığı başka bir konu semâ yollarından birisi olan icâzet hakkındadır. İbnü's-Salâh yedi çeşit icâzette bahsetmiş İbn Kesîr de bunları özetlemiştir. “Müslümanlara icâzet verdim.” Burada bulunanlara icâzet verdim”, “Kim La ilahe

¹⁸ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 109.

¹⁹ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 117.

²⁰ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 117.

illa Allah derse ona icâzet verdim.” gibi belirli kimsenin belirsiz şekilde icâzet vermesi olan üçüncü başlıkta İbnü's-Salâh bu tür icâzete cevaz veren âlimlerin olduğunu söylese de kendisi caiz görmediğini dile getirmiştir.²¹ İbn Kesîr'in ise İbnü's-Salâh'a ait olan, cevaza karşı görüşü dile getirmemesi sebebiyle muayyen olmayan icâzete izin veren kimselerin düşüncesinde olduğunu anlamaktayız.²² Ahmed Şâkir ise konu hakkında daha net davranmış ve bu şekilde yapılacak icâzetin caiz olmadığı konusunda hiç şüphe duymadığını ifade etmiştir.²³ Sonuç olarak konu hakkında yalnızca İbn Kesîr'in itirazı bulunmaktadır.

2.1.5. Râvinin İcâzeti Bulunmayan Nüshadan Rivayeti

Edâ yollarında yaşanan ihtilaflardan bir başkası râvinin hadis aldığı hocasının başka bir nüshası üzerinden yaptığı rivayetlerle ilgilidir. Bu nüsha asıl nüsha ile karşılaştırılmamış ya da hocasının semâ kaydı yok ise genel görüşe göre râvinin bu tür nüshalardan rivayeti caiz değildir. Zira hocadan semâ edilmemiş olan bu nüshada râvinin duymadığı hadisler mevcut olabilmektedir.²⁴ Ancak İbnü's-Salâh bu konuda orta yolda bulunmuş ve hocanın talebesine genel bir icâzeti olup olmamasına bakmıştır.²⁵ Şayet hocanın talebesine genel bir icâzeti var ise o halde talebenin icâzet yoluyla duymadığı hadisleri de kitaptan nakletmesi caizdir. İbn Kesîr ise üçüncü bir görüş olarak icâzet şartını zikretmeden yalnızca hadislerin sıhhatine mutmain olmakla beraber rivayetin caizliğine meylettiğini dile getirmiştir.²⁶ Ahmed Şâkir de doğru olan görüşün bu olduğunu ve rivayette asıl olanın sikâ râviler tarafından nakil olduğunu dile getirmiştir.²⁷ Burada da İbn Kesîr ve Ahmed Şâkir'in İbnü's-Salâh'tan farklı görüşünü ifade ettiklerini görmekteyiz.

2.1.6. Mükâtebe

Mükâtebe; “Hocanın, rivayetlerinin hepsini yahut bir kısmını başka bir yerde bulunan birine bizzat yazarak veya başkasına yazdırarak göndermesi ya da yanında bulunan birine yazdığı veya yazdırdığı rivayetleri vermesi”²⁸ anlamında kullanılan terimdir. İbnü's-Salâh'ın da görüşü olarak zikredilen hadisçilerin düşüncesinde edâ lafızlarının en üstünü *semi'tü* lafzıdır. İbnü's-Salâh, hocanın talebesine icâzet lafzıyla beraber mükâtebede bulunmasını sıhhat ve kuvvet bakımından aynı icâzet lafzıyla yapılan münâveleye benzetmektedir.²⁹ Ancak Ahmed Şâkir mükâtebenin münâveleden üstün olduğunu, icâzet lafzıyla beraber mükâtebenin de *semi'tü* lafzından üstün olduğunu söylemiştir. Ancak hadis ehlinin genel görüşü İbnü's-Salâh'ın düşüncesi üzeredir. Bununla beraber iki ifadeyi eşit derecede görenler de olmuştur.³⁰ Ayrıca

²¹ Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1986), 154.

²² İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 118.

²³ Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 121.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 257.

²⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 211.

²⁶ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 135-136.

²⁷ Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 136.

²⁸ Nevzat Aşık, “Tahammül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

²⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 174.

³⁰ Bu görüşte olan Râmhürmüzî'nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu bir mecliste İmam Şâfiî ile İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ölü hayvanın derisi hakkında münazara yapmışlardır. İmam Şâfiî'nin delil olarak kullandığı rivayet semâ lafzıyla gelirken İbn Râhûye mükâtebe yoluyla gelen bir rivayetten bahsetmiştir. İmam Şâfiî semâ lafzı ile gelen hadisin daha kuvvetli olduğunu söylemiş olsa da İbn Râhûye, Hz. Peygamber'in Kısra ve Kayser gibi devlet büyüklerine

Ahmed Şâkir münâvelenin *semi'tu* lafzından aşağı olduğu konusunda hadisçilerin geneli ile aynı doğrultudadır.³¹

2.1.7. İ'lâm

İ'lâm; “Şeyhin, talebesine gösterdiği hadisi veya kitabı kendisinden rivayetine izin verdiğini belirtmeksizin, ‘Bu benim falan kişiden aldığım ya da duyduğum merviyyâtım.”³² demesi olarak tanımlanır. İbnü's-Salâh edâ lafızlarından sayılan *İ'lâmı* icâzet lafzı olmadan kabul etmemektedir. Zira icâzetin olmadığı yerde *İ'lâm*; yalnızca hocanın aldığı hadisleri öğrencisine bildirmesi anlamına gelmektedir. Bu durum ise tahdîs izni olmayan haberlerin nakledilmesine sebep olmaktadır. Çünkü hocanın rivayet edilmesini istemediği belli kusurlar vardır ki icâzet almamış öğrencinin bu durumdan habersiz olarak rivayette bulunması hataya sebep olmaktadır.³³ Ayrıca İbnü's-Salâh konuyu şahitlik meselesine kıyas ederek delilini ifade etmektedir. Zira bir kimsenin şahitliğine şahit olan başka bir kişinin haber vermesi yeterli olmamaktadır. Çünkü bu şahsın şahitliği için kendisinin izni olması gerekir. İbnü's-Salâh rivayet ve şehadetin farklı hususlar olduğunu ancak bu noktada mânalarının eşit olduğunu söylemiştir.³⁴ Ancak kendisine yaptığı bu kıyası sebebiyle bazı eleştiriler yönlendirilmiştir.³⁵

İbn Kesîr de genel olarak *İ'lâm* ile rivayette bulunmayı kabul edenleri zikretmiş ve zımnen İbnü's-Salâh'ın düşüncesinde olmadığını göstermiştir.³⁶ Ahmed Şâkir ise konu hakkında Kâdi İyâz'ın görüşünde olduğunu ve hocanın talebesini açık bir şekilde yasaklamış olsa bile *İ'lâm* yolu ile rivayetin cevâzietini ifade etmiştir.³⁷ Zira hocanın öğrencisine belli rivayetlerden bahsetmesi icâzet lafzını kullanmasa bile bir izin anlamı taşımaktadır. Şayet öğrenci sikâ bir râvi ise hocasından duymadığı bir şeyi aktarmayacaktır. Ancak hocanın talebesine yasak ettiği rivayeti aktarma salahiyeti olduğu konusu ise aşırı uç olarak gözükmektedir.

Ahmed Şâkir mücerret halde bulunan *İ'lâmı*, icâzetten üstün görmektedir.³⁸ Zira *İ'lâm* münâveleye benzemektedir. Ancak bu görüşü hadis ehlinin geneline aykırılık arz etmektedir. Zira İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr semâ yollarını sayarken icâzeti, *İ'lâm* ve münâveleden önce zikretmişlerdir.³⁹

mektuplar yazmasını delil getirmiştir. Yazının kendisine ulaştığı kimselerin Hz. Peygamber'i dinleyenler gibi sorumlu olduğunu söyleyen İbn Râhûye, İmam Şâfi'i susturmuştur. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de İbn Râhûye'nin görüşünü kabul etmiştir.

Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1984), 473-474.

³¹ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 123.

³² Aşık, “Tahammül”, 39/382.

³³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 131.

³⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 176.

³⁵ Kadî İyâz, İbnü's-Salâh'ın da delil olarak kullandığı kıyasın doğru olmadığını ifade eder. Çünkü şahitlik üzerine yapılacak şehâdet her zaman izin gerektiren bir durumdur. Semâ ve kırâatle alınan bir hadisin nakline ise herhangi bir izin şart değildir. Öyle ki bu hususta ittifak vardır.

Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kadî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1970), 111-112.

³⁶ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 124.

³⁷ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 124.

³⁸ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 124.

³⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 151.

2.1.8. Vasiyet

Hadis tahammül yollarından bir tanesi olan vasiyet; muhaddisin, vefat etmeden önce ya da yolculuğa çıktığı vakit rivayet hakkı kendisinde bulunan nüshayı bir kişiye verilmesini söylemesidir.⁴⁰ Muhammed b. Sîrîn ve Ebû Kılâbe gibi bazı selef âlimlerinin vasiyet yoluyla rivayete cevaz verdiği bilinmekle beraber İbnü's-Salâh aksi görüştedir. Cevaz verenler vasiyetin, münâvele ve i'lâm gibi olduğunu söylemişlerdir. Zira tâbiînden Ebû Kılâbe'nin yapmış olduğu vasiyette kitaplarını hayatta ise talebesi Eyyûb es-Sahtiyânî'ye gönderilmesini, aksi halde ise yakılmasını söylemiştir. Kitapları elde eden Eyyûb'un bu şekilde rivayet edip edemeyeceği hakkında Muhammed b. Sîrîn başlangıçta, "Rivayet edebilirsin." demiş daha sonra ise "Rivayet edip etmeyeceğine kendin karar vermelisin." demiştir.⁴¹

İbnü's-Salâh ise vasiyette rivayet izninin bulunmadığını ve mücerred bir vasiyetin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁴² İbnü's-Salâh'a göre bu şekilde düşünenler ya bir hata yapmış ya da vasiyeti vicâde gibi değerlendirmiştir.⁴³ İbn Kesîr de İbnü's-Salâh'ın ifadelerini aktarmış ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır.⁴⁴

Ahmed Şâkir ise nadiren karşılaştığını söylediği ve Kâdi İyâz'ın dediği gibi bu durumun caiz olduğunu söylemiştir. Zira vasiyet tek başına icâzetten daha kuvvetli olmasa da içerisinde icâzet anlamı taşımaktadır.⁴⁵ Hadis ehli arasında râcîh olan görüşün de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.9. Vicâde

"Râvinin bizzat ulaşamadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis semâ etmediği, ayrıca icâzet vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinleri bulması veya bunları satın alma gibi yollarla elde etmesi"⁴⁶ anlamına gelen *vicâde* İbnü's-Salâh'ın ifadesine göre munkatî' rivayet anlamı taşısa da içerisinde ittisal kokusu vardır. Dolayısıyla râvinin rivayetleri bulunduğunu değil de semâ intibai verecek şekilde tahdîs lafızlarıyla aktarması bir çeşit tedlistir.⁴⁷

İbn Kesîr ise vicâde yönteminin asıl olarak rivayet yollarından biri olarak değil bulunan şeyi haber verme anlamında olduğunu söylemiştir. Ancak amel etme konusunda ise İbnü's-Salâh'ın

⁴⁰ Halit Özkan, "Vasiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/555.

⁴¹ Râmhürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 459-460. Kâdi İyâz (ö. 544/1149) şöyle demiştir: "Hocanın talebeye vasiyetinde bir çeşit izin, arz ile münâveleyle benzerlik bulunur." Yine kendisi "Bu (Vasiyet), i'lâma yakındır." demiştir. Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, 115.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bir hocanın talebesine kitabını vasiyet etmesi ile öğrencinin hocasının kitabını ölümünden sonra satın almasının herhangi bir farkının bulunmadığını ifade etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 352.

⁴³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 177. İbn Ebü'd-Dem (ö. 642/1244), İbnü's-Salâh'ın bu benzetmesini yerinde bulmamış ve vicâdenin vasiyetten düşük derecede olduğunu ve bu konuda ittifak sağlandığını ifade etmiştir. Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/487.

⁴⁴ İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, 124-125.

⁴⁵ Şakir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 125.

⁴⁶ Halit Özkan, "Vicâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁴⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 178-179.

aktardığı gibi konuşmuştur. Hatta bu konuda Hz. Peygamber'in bir rivayetine dayanarak vicâdenin övüldüğünü en üst perdeden delillendirmiştir.⁴⁸

Ahmed Şâkir de hadis âlimlerinden yaptığı nakillerde içerisinde inktâ' bulunan vicâdeyi şöyle tanımlar: Râvinin ezberinde olmadığı halde kendi kitabında hocasından bulduğu rivayet değil, hocasının kitabında bulduğu rivayet inktâ' barındırır.⁴⁹ Fakat râvinin rivayeti kendi kitabında mı yoksa hocasının kitabında mı bulduğu hususu İbnü's-Salâh ya da İbn Kesîr'in ibarelerinde geçmemiştir. Bunun yerine "Falancanın hattıyla buldum" ibaresi vardır. Muhtemelen ittisal ve inktâ' arasında bir yerde olan vicâde hakkında net karar verilmemesi bu sebebe dayanmaktadır. Yani râvinin kendi kitabında bulduğu hocasına ait rivayet muttasıl hükmündedir.⁵⁰

2.2. Mâna ile Rivayet

Hadislerin Hz. Peygamber'den işitildiği biçimde lafzına bağlı kalarak rivayet edilmesi esas olsa da yazıya geçirilene kadar pek çok râvi mânâyı esas almıştır. Vâkıyanın bu şekilde cereyan etmesine rağmen bazı âlimlerin yalnızca lafzî rivayeti geçerli gördüğü bilinmektedir. İbnü's-Salâh da sahâbe ve sonrasında pek çok âlimin bu şekilde hareket ettiğini belirtmektedir. Ancak hadisin mânasını bozacak hususları bilmeyen sıradan kimselerin mâna ile rivayette bulunmasının caiz olmadığı konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.⁵¹ İbn Kesîr de İbnü's-Salâh'ın görüşlerini kısaca verdikten sonra bazı hadislerde hataların olduğu görüldüğü için bir kısım ulemanın mâna ile rivayeti yasakladığını ve bu konuda çok sıkı davrandığını nakletmiştir. İbn Kesîr vâkıyanın bu şekilde olması gerektiğini ancak âlimlerin ittifak sağlamadığını ifade etmiştir.⁵² İbn Kesîr'in bu ifadeleri kendisinin mâna ile rivayete pek sıcak bakmadığına işaret edebilir. Ancak itirazı net bir biçimde görülmemektedir.

Ahmed Şâkir ise İbnü's-Salâh'ın aksine mâna ile rivayete cevaz vermeyen hadis ehli, fakih ve usûlcü olarak pek çok âlimin varlığına işaret etmektedir. Ahmed Şâkir konu hakkında yasağı kayıtlayan âlimlerden de bahsetmektedir. Örneğin İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi bazı âlimler mâna ile rivayeti merfû hadislerin dışında kalan hadisler için caiz görmektedirler. Bazı âlimler ise merfû rivayetlerde yalnızca eş anlamlı kelimeler ile değişiklik yapılacağını söylemiştir. Bunların dışında mâna ile rivayete itikadî konularda cevaz verip amelî konularda aksi görüş serdeden, tebliğin farz olması sebebiyle lafzın unutulup mânanın hatırlandığı durumlarda caiz gören kimseler olmuştur. Kimileri ise bunun tam tersi olarak ezbere bilinen hadislerde mâna ile rivayeti caiz görmüştür. Ahmed Şâkir bu üç görüşün de doğrudan uzak olduğunu belirttiikten sonra başka bir görüş olarak mâna ile rivayetin sahâbe asrına mahsus olduğunu zikretmiştir. Son olarak İbnü's-Salâh'ın görüşünü ifade eden Ahmed Şâkir, sahâbe ve tâbiün âlimlerinin lafızları

⁴⁸ Rivayet şu şekildedir: "Yaratılmışların hangisinin imanı dikkatini çeker?" sorusuna ashâb "Melekler" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber "Rablerinin yanında iken onlar nasıl olur da iman etmezler?" buyurur. Bunun üzerinde ashâb "Peygamberler" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber ise "Kendilerine vahiy geldiği halde nasıl olur da iman etmezler?" diye sorar. Bunu üzerine ashâb "Biz" cevabını verir. Allah Resûlü ise "Ben aranızda iken nasıl iman etmezsiniz?" diye devam eder. Ashâb "Peki, kimdir o kişi ey Allah'ın Resûlü?" diye sorar. Hz. Peygamber şu cevabı verir: "Sizden sonra gelip kitaplar bulan ve onların içindekilere iman eden kimselerdir." İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulâmi'l-hadis*, 126.

⁴⁹ Şâkir, *Bâ'isü'l-hasis*, 128.

⁵⁰ Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/489.

⁵¹ İbnü's-Salâh, *Ulâmu'l-hadis*, 213-214.

⁵² İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulâmi'l-hadis*, 137.

her ne kadar farklı olsa da Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri aynen aktarmaya üstün gayret gösterdiklerini belirtmiştir. Daha sonra gelen âlimlerin de aynı hassasiyeti göstererek az bir kısmının gevşek davrandığını ifade eden Ahmed Şâkir bazı dil âlimlerin hadislerden şahit göstermelerini de bu duruma delil olarak zikretmektedir. Günümüzde ise hadislerin yazılı kaynaklarda bulunması sebebiyle mâna ile rivayet ancak şifahî yolla caiz olmaktadır. Ayrıca mâna ile rivayet edilip kaynaklara girme ihtimalinden dolayı yazılı kaynaktan okunsa dahi ihtiyat amacıyla hadisin sonunda *Ev kemâ kale/Ya da benzeri şekilde söyledi* demek uygun görülmektedir.⁵³

2.3. Lahn İçeren Hadis Rivayeti

Arap dilinin kaidelerinden olan Nahiv ilmine vakıf olamamak sebebiyle kelimeleri hatalı telaffuz etmek mânasında kullanılan *lahn*, hadis nakleden hocanın hatası ile vuku bulabilmektedir. Bu şekilde hata ile nakledilen rivayetleri öğrencinin nasıl aktaracağı tartışılmıştır. Kimileri rivayete müdahale edilmemesini yani rivayeti hatalı olarak nakletmenin gerektiğini söylemiştir. Zira bu tasarruf başka sorunlar ortaya çıkarabilmektedir. Ancak İbnü's-Salâh bu görüşün, mâna ile rivayete karşı olanların aşırı fikri olduğunu söylemiştir. Genel olarak mâna ile rivayete cevaz verenler bu konuda da hocadan duyulan hatalı kelimelerin düzeltilerek aktarılmasını caiz görmektedirler.

Bazı âlimler kitapta bulunan lahn içeren ibarenin değiştirilebileceğini söylese de İbnü's-Salâh'a göre bu durum ehil olmayan kimselerin kötü niyetlerine kapı aralayabilmekte ve bazı sıkıntılara sebep olabilmektedir. Bu sebeple İbnü's-Salâh, yazılı halde bulunan rivayetlerde lahn var ise hadis aktarıldıktan sonra "tazbîb" denilen bir işlemle hatalı kelimeye ana metin yerine haşiyede işaret edileceğini ifade etmektedir.⁵⁴ Zira ana metne bu şekilde başkalarının müdahale etmesi sınırlandırılmış olmaktadır. Ayrıca okuyucunun yazılı metnin doğrusunu araştırmaya dikkati de çekilmiş olmaktadır.⁵⁵ Hadis semâ meclisinde zikrediliyorsa râvi önce rivayetin doğrusunu söyleyip daha sonra şeyhinden duyduğu hatalı şeklini de zikredebilir. İbnü's-Salâh tam tersi şekilde de rivayetin aktarılacağını söylese de evla olanın ilk şekil olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶

İbn Kesîr ise genel olarak İbnü's-Salâh'ın görüşlerini aktarmış ve onaylamıştır. Ancak konu hakkında bir ilave görüş serdetmiştir. Bu görüşe göre öğrenci, lahn içeren rivayetini işittiğinde artık o hocadan hadis nakletmemektedir. Zira öğrenci lahn içeren rivayeti aktarsa Hz. Peygamber'in kesinlikle böyle konuşmadığını bildiği için yanlış bir söz aktarmış olur. Şayet hatalı rivayeti düzeltse o halde hocadan duymadığı bir söz nakletmiş olur ki her halükarda yanlış bir iş yapmış olacaktır.⁵⁷

Ahmed Şâkir ise konu hakkında farklı görüş ortaya koymamakla beraber İbn Kesîr'in kısaca anlattığı meseleyi başta İbnü's-Salâh olmak üzere hem kendisinin hem de başka âlimlerin görüşleriyle zenginleştirmektedir. Râvinin asıl nüshaya müdahale etmeyip haşiyede

⁵³ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 137-138.

⁵⁴ M. Yaşar Kandemir, "Lahn (Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁵⁵ Mücteba Uğur, "Dabbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 219-220.

⁵⁷ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 140.

açıklama yapması konusuna değinen Ahmed Şâkir, Arap dilinin genişliğinden ötürü aslında lahn olmayan meselede râvinin kimi zaman hata edebileceğini zikretmektedir. Yani râvi farklı kelimeyi anlamamış ve bu durumu lahn zannetmiş olabilir. Ancak hata olduğu belli olan eksik yazımların ana metne eklenebilir. Bu eksik kelime ya da cümlenin mânayı değiştirip değiştirmemesi önemli değildir. Yeter ki maddi bir hata ile metinden çıkarıldığına karar kılınsın. Yalnız mânayı değiştirecek kelimelerde daha dikkatli olunmalıdır. Bu gibi yerlerde يُعْنِي (yani) denilerek açıklama yapılır. Konu hakkında örnekleri de zikreden Ahmed Şâkir kendi düşüncesinde açık bir hata olmadıkça ana metne müdahale etmemeyi uygun görmüş ve emaneti edâ kabilinden hataları haşiyede zikrettiğini söylemiştir.⁵⁸

2.4. İki Farklı Hocadan Alınan Rivayet

Bir rivayetin iki sikâ râviden nakledildiği zaman herhangi birinin nakledilmemesi ittifaqla caizdir. Ancak biri sikâ diğeri zayıf olan iki hocadan nakledilen rivayette zayıf râvinin zikredilmemesi tartışmalıdır. Evla olan iki hocayı da zikretmektir. Zira rivayette bir râvinin zikretmediği şeyin diğer zayıf olan râvi tarafından aktarılması mümkündür.⁵⁹ Bazı âlimler bu fiili caiz görmezken İbnü's-Salâh'ın düşüncesinde olanlar zayıf râviyi düşürerek rivayeti nakletmeyi kerih saymışlardır. Ancak Müslim'in (ö. 261/875) bu gibi durumlarda mecrûh râviyi zikretmeden yalnızca sika râviyi zikrettiği ve diğer râvinin mecrûh olduğunu ima edecek şekilde "ve başka birisi" dediği nakledilir. Buhârî'nin (ö. 256/870) de benzer şekilde hareket ettiği bilinmektedir.⁶⁰ Bundan dolayı hadis âlimlerinin geneli zayıf râvinin zikredilmemesi caiz kabul etmiştir. İbn Kesîr de Müslim'in uygulamasından bahsederek görüşünün bu yönde olduğunu ima etmiştir.⁶¹ Ahmed Şâkir de uygun olanın iki râviyi zikretmek olduğunu belirtmiş ancak konuya temkinle yaklaşılmasına sebep olan durumun çok az karşılaşması sebebiyle yok hükmünde olduğunu ifade etmiştir.⁶²

2.5. Rivayette Hatanın Bildirilmesi

Hadiste hatası kendisine açıklandığı halde bu hadisi nakletme konusunda ısrar eden kimsenin hiçbir rivayeti dikkate alınmaz. Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok âlimin bu görüşte olduğu nakledilmiştir.⁶³ İbn Kesîr'in orta yol olarak aktardığı bu düşünce İbnü's-Salâh'a göre tartışmaya açıktır. Zira bazı önemli âlimler rivayet hususunda kendilerine hata yaptıkları bildirildiği halde düşüncelerinden dönmemişlerdir. Örneğin İmam Mâlik, Ömer b. Osman adında bir râviden rivayette bulunurken pek çok diğer âlim bu râvinin ismini Amr b. Osman olarak ifade etmişlerdir. Kendisine hata yaptığı söylenmiş olsa da İmam Mâlik düşüncesinin doğru olduğunu inandığı için Ömer b. Osman ismini kullanmaya devam etmiştir.⁶⁴

⁵⁸ Şakir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 140-141.

⁵⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 234; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/562.

⁶⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/562-564.

⁶¹ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 145.

⁶² Şakir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 145.

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143.

⁶⁴ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi, Muhammed Abdülkebir el-Bekri (Titvan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suuni'l-İslâmiyye, 1967), 9/160; Ebû Hafıf Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Muknî' fi 'ulûmi'l-hadis* (Suud: Dâru Fevaz li'n-Neşr, 1413), 1/281.

Bundan dolayı İbnü's-Salâh hatası bildirilen râvilerin durumunu inat ya da benzeri sebeple yanlışından dönmemesi şeklinde kayıtlamıştır.⁶⁵ Ahmed Şâkir ise İrâkî'den yapmış olduğu alıntıda bazı müteahhir âlimlerin konu hakkında farklı bir şart öne sürdüğünü ifade etmiştir. Bu şart hata bildiren kimsenin âlim olmasıdır. Şayet râviye itiraz eden kimse âlim değil ise o halde hadisten dönmedi diye râviye ta'n edilmemelidir. Ahmed Şâkir kendi düşüncesinde bu şartın sahih olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Ancak kendisine itiraz edenlerin âlim kimseler olduğu halde İmam Mâlik'in düşüncesinden dönmemesi ve bu konuda herhangi bir eleştiri almaması Ahmed Şâkir'in zikrettiği düşünceye zıt anlam taşımaktadır. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın görüşü daha makul gözükmektedir.

2.6. Senedde Tasarruf

Hadis talebesi kimi zaman hocasından duymuş olduğu rivayetin sened ve metin sıralamasında değişikliğe gidebilmektedir. Zira râvi önce hadisin metnini zikredip sonra senedini aktardığı gibi başta senedin bir kısmını aktarıp metne geçip daha sonra senedin muttasıl halini söylediği de olmaktadır. İbnü's-Salâh bu şekilde hadis rivayet edilmesi konusunda geçmiş ulemadan bazılarının cevaz olduğunu söylese de aslında meselenin mâna ile rivayet hususundaki tartışmaya dönük olduğunu söylemiştir. Öyle ki mâna ile rivayete cevaz verenlerin rivayette tasarrufa da cevaz vereceğini aksi yönde görüşü olanların ise hocadan duyulduğu şekilde rivayetin aktarılmasını gerekli görecektir.⁶⁷ İbn Kesîr ise ihtilafın varlığını zikretmekle yetinmiş ve mâna ile rivayet detayına girmemiştir. Ancak kendi düşüncesi rivayette tasarruf edilebileceği yönündedir. İbn Kesîr aynı zamanda kendi döneminde bulunan muhaddislerin de bu şekilde takdim ya da te'hir ile tasarrufta bulduklarını ifade etmektedir.⁶⁸ Konu ile ilgili bir eklemede bulunan Ahmed Şâkir ise İmam Süyûtî'den doğrudan alıntı yapmıştır. İbn Hacer'in (ö. 852/1448) sözünü ise şu şekilde aktarmıştır:

*“İsnâdda tenkit edilmiş bir râvi olduğu takdirde İbn Huzeyme (ö. 311/924) hadisin metnini isnâddan önceye alarak metinle başlamakta ve isnâdı metinden sonra zikretmektedir. İbn Huzeyme hadisi başka bir şekilde nakleden olursa ona hakkını helal etmeyeceğini belirtmiştir. Bu durumda mâna ile rivayete cevaz verecek olsak bile (İbn Huzeyme gibi düşünenler için) bu rivayet tarzının yasak olması gerekir.”*⁶⁹

2.7. Muhaddisin Adabı

Muhaddisin semâ meclisinde hadis rivayet edeceği yaşı hususunda farklı görüşleri aktaran İbnü's-Salâh özellikle seksen yaşından sonra hadis rivayetinin terk edilmesinin uygun olacağını belirten görüşleri zikreder. Ancak insanların durumlarının farklı farklı olacağını da ifade eden İbnü's-Salâh'a göre hocanın yaşlandığı, körlük ya da bunama gibi ârizî hastalıklarının meydana geldiği durumlarda rivayeti terk etmesi gerekir. Dolayısıyla bu dönem her kişide farklılık arz edeceği için belli bir yaş zikredilmemelidir.⁷⁰

⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 120.

⁶⁶ Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 104.

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 229-230.

⁶⁸ İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, 143.

⁶⁹ Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/557; Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 143.

⁷⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 237-238.

Konu hakkında ilave bilgiler veren İbn Kesîr kendisinden hadis alınacak hocanın yaşı ile ilgili iki farklı durumdan bahsetmektedir. Şayet hoca kendi hıfzından hadis naklediyor ise İbnü's-Salâh'ın da ifade ettiği üzere dikkatli olunmalıdır. Ancak hoca başkasının rivayetini ya da nüshasını naklediyor ise o zaman halk öteden beri yaşlı hocalara daha çok itibar göstermiştir. Örneğin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Ebî Tâlib el-Haccâr bunlardan birisidir. Kendisi hicrî 630 yılında İmam Zebidî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemiş ve bundan tam yüz yıl sonra dahi kendisi gibi başka kimse olmadığı için insanlar akın akın huzuruna gelmiştir. Halbuki İbn Kesîr'in ifadesine göre bu zat okuma yazma bilmeyen, hadisin manalarını anlamayacak derecede ilimden uzak olan zabtı kusurlu bir kimsedir. Ancak İmam Zebidî'nin silsilesine ulaşmak isteyenler bu hocayı ganimet bilmiş ve yüz binden fazla kişi gelip meclisine katılmıştır.⁷¹

Ahmed Şâkir'in burada itirazı vardır. Her ne kadar İbn Kesîr'in aktardığı örnek şahıs zayıf olsa da genel olarak böyle bir durumu kabul ettiği anlaşılmalıdır. Ya da en azından İbn Kesîr vâkianın tespitini yapmış ancak herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Ahmed Şâkir'in ifadesine göre İbn Kesîr'in verdiği örnekteki şahıstan semâda bulunmanın hiçbir kıymeti yoktur. Zira bu durum âlî isnad aramanın aşırı bir tezahürü, gereksiz bir zorlamasıdır. Çünkü zabtı zayıf mânaları bilemeyecek derecede gerilemiş bir kimseden hadis dinlemenin kıymeti bulunmamaktadır.⁷²

2.8. Râvilerin Lakaplarının Kullanılması

Ayıplama amacıyla lakap kullanmak Kur'an-ı Kerim'de yasaklanmıştır.⁷³ Hem kul hakkı hem gıybet sayılan lakap kullanmak tarif amaçlı ise günah olmaktan çıkar.⁷⁴ Zira halk arasında övgüyle kendisine verilmiş olan sıfatların kullanımı geçmişten günümüze değin yaygınlık göstermiştir. Kişinin lakabı pek çok zaman şöhret kazanıp isminin önüne geçebilmiştir. Hadis râvileri arasında da lakabı ile bilinen pek çok kimse vardır. Ancak bazıları lakabı ile meşhur olmuş olsa da bu lakabın kullanılmasını istememiştir. Annesine nispetle *İbn Uleyye* diye bilinen İsmâîl b. İbrâhîm'in (ö. 193/809) bu isimle anılmasını istemediği nakledilmektedir. Hadis âlimleri bu tür kimselerin lakaplarını kullanma hususunda farklı görüşler ortaya atmıştır. *İbn Uleyye* örneğinde olduğu gibi kişinin hoşlanmadığı şekilde kendisinden bahsedilmesi genel olarak caiz görülmemiştir. Ayıplama kastedilmeden kullanılan ve râvinin itiraz etmediği *Gunder*, sıfatı bakımından *A'meş*, mesleği açısından *Hannât* gibi lakapların kullanımında ise bir beis yoktur.⁷⁵ İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in görüşleri bu doğrultudadır.⁷⁶ Ancak Ahmed Şâkir ayıplamanın kastedilmediği lakapların râvi kerih görse dahi kullanılabileceğini söylemiştir.⁷⁷ Zira râviyi tarif etme amacına binaen yalnızca lakabı ile bilindiği durumlarda râviden bu şekilde bahsedileceği

⁷¹ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 146.

⁷² Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 146.

⁷³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hucurât 49/11.

⁷⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Riyâzû's-sâlihîn (Arnavut)*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 433.

⁷⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/579.

⁷⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 243; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 148.

⁷⁷ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 148.

ve durumun haram olmadığı başka âlimler tarafından da zikredilmiştir.⁷⁸ Ancak Ahmed Şâkir böyle bir ihtiyacı bahsetmemiş ayıplama olmaksızın mutlak bağlamda lakabın kullanılacağını söylemiştir.

2.9. Âlî ve Nâzil İsnad

Hakkında pek çok farklı görüş olan *âlî ve nâzil isnadlar* ile ilgili gerekli açıklamaları yapan İbnü's-Salâh'a göre İbn Kesîr'in vermiş olduğu bilgiler cılız kalmaktadır.⁷⁹ Bundan dolayı Ahmed Şâkir'in geniş açıklamaları görülmektedir.⁸⁰ Konu içerisindeki itiraz da Ahmed Şâkir'den gelmiştir. Ana metin ve İbn Kesîr'in herhangi olumsuz bir görüş zikretmediği yerde Ahmed Şâkir, pek çok hadis talebesi ve âliminin âlî isnad aramayı amaç edinerek asıl işlerini unuttuğunu dile getirmiştir. Zira asıl olan âlî isnad bulmak değil hadisin sahih olanını ortaya koymaktır. Bu konuda Ahmed Şâkir, İbnü'l-Mübârek'in "Hadisin kalitesi isnâdın âlî olması değil, râvilerinin güvenilirliğidir." sözü ile Silefi'nin (ö. 576/1180) "Aslolan hadisi âlimlerden almaktır. Onların nüzülü, bu ilimde derinleşmiş muhaddislerin görüşüne göre cahil kimselerin uluvvünden üstündür. İncelendiğinde görülür ki böyle bir durumda nâzil, mâna bakımından âlîdir." sözünün konu hakkında düstur edilmesi gerektiğini belirtir.⁸¹

2.10. Meşhur Hadis

Lügat anlamıyla halk arasında şöret kazanmış rivayet anlamında ele alınan konuda İbnü's-Salâh'ın naklettiği İbn Kesîr'in de aynen aktardığına göre Ahmed b. Hanbel "İnsanların diline doladığı halde herhangi bir aslı olmayan dört hadis vardır." demiştir. Bunlar sırasıyla şu rivayetlerdir:

"Bana martın (çıkışını) müjdeleyene ben de cenneti müjdelerim."

"Kim zımmî bir kimseye eziyet ederse kıyamet günü onun düşmanı olurum."

"Oruç gününüz, bayram gününüzdür."

"İsteyen (Dilenci) at üstünde dahi gelse hakkı vardır (boş çevirmeyin)."⁸²

Ahmed Şâkir burada nakledilen dört rivayetten yalnızca ilkinin aslı olmadığı konusunda hemfikiridir. İkinci rivayetin bu lafızla aslı olmasa da mâna bakımından destekleyecek bir aslı bulunduğunu söyleyen Ahmed Şâkir, üçüncü ve dördüncü rivayetlerin ise aslının bulunduğunu ifade ettikten sonra kaynaklarına işaret eder.⁸³

2.11. Nâsîh-Mensûh Rivayetler

İbnü's-Salâh, rivayetlerde görülen nesh konusunun sırasıyla şu dört yolla bilineceğini ifade etmektedir: Hz. Peygamber'in beyanı, sahâbe kavli, tarihî bilgi ve icmâ. İbnü's-Salâh her bir yol

⁷⁸ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî Bulkînî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*, thk. Aîşe Abdurrahman (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 583.

⁷⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 255-264.

⁸⁰ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 152-157.

⁸¹ Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 157.

⁸² İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 265-266.

⁸³ Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 158.

ile ilgili örnekler vermiştir.⁸⁴ Ancak İbn Kesîr bu yollar içerisinde yalnızca Hz. Peygamber'in tasrihi, tarih ve sîret ilmini zikretmiştir. Hatta tarih ve sîret ilmi, nâsih ve mensûh rivayetleri bilme konusunda en sağlam delil niteliği taşımaktadır. Halbuki İbnü's-Salâh'a göre öncelik merfû ve mevkuf rivayetlerindir. İbn Kesîr konu hakkında icmâdan bahsetmezken sahâbe kavli hakkında açık biçimde İbnü's-Salâh'tan farklı düşündüğünü belirtmiştir. Zira İbnü's-Salâh, Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654) "Su (yıkarma) ancak sudan dolayıdır hükmü İslâm'ın başında bir ruhsat idi. Sonra o yasaklandı..." sözü ile Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) "Allah Resûlü'nün iki işinden sonuncusu ateşin değdiği şeylerden dolayı abdest almayı terk etmektir." sözünü örnek olarak vermiş ve sahâbe sözüyle neshin bilineceğini göstermiştir.⁸⁵ İbn Kesîr ise sahâbenin açık beyanda bulunarak "Şu nâsihtir." şeklindeki ifadelerinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Zira sahâbenin bu ifadeleri ichtihâdî bir anlam taşıdığından dolayı yanlışa ihtimali vardır. Bundan dolayı pek çok usûl âlimi sahâbenin nesh hakkındaki görüşünü kabul etmemiştir. Ancak nakil bağlamında bir olayın başka bir olaydan önce ya da sonra vuku bulması konusunda rivayet ettiklerine güvenilmektedir.⁸⁶ Zira İbn Kesîr'in, bu ifadeleri tarihî bilgi bağlamında ele almış olması muhtemeldir. Ahmed Şâkir ise konu hakkında İbnü's-Salâh'a ait olan ve İbn Kesîr'in de nakletmediği bazı rivayetleri vermiş kendisi herhangi bir görüş zikretmemiştir.⁸⁷ Dolayısıyla İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in farklı görüşleri olduğunu gördüğümüz konuda Ahmed Şâkir'in pek nakilde bulunmaması kanaatimizce ihtisarda yeterli bilgi bulunması sebebiyledir.

2.12. Salâtüselâm'ın Nüshalarda Yazımı

Konu hakkında İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in düşünceleri aynıdır. Buna göre asıl nüshadan rivayette bulunan kimsenin nüshada olup olmamasına bakmaksızın Hz. Peygamber'in adının geçtiği her yerde Salâtüselâm'ı hem yazması hem de dil ile söylemesi gereklidir.⁸⁸ Nüshaya rumuz şeklinde işaret konularak Salâtüselâm'ı kastetmek ya da kısa şekli ile okumak kerih görülmüştür. Zira salât ifadesi nakledilecek bir ifade değil dua cümlesidir. Dolayısıyla ne kadar çok tekrar ederse etsin hadisleri alan kimse Salâtüselâm'ı yazmaktan usanmamalıdır. Çünkü onu yazmakta büyük hayır vardır.⁸⁹

Genel olarak hadis âlimleri bu şekilde düşünse de Ahmed b. Hanbel gibi bazı kimseler asıl nüshada Salâtüselâm'ın olup olmamasına bakmıştır. Bu konuda ana nüshaya ve rivayete tabi olmak gerektiğini söylerler. Ahmed Şâkir de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Zira sünnetleri derleyen kitaplarda takip edilen usulün bu şekilde olduğunu söyleyen Ahmed Şâkir kendi çalışmalarında da doğru olduğuna inandığı nüshaya tabi olmayı gerekli görmüştür.⁹⁰

2.13. Sahâbe

İbnü's-Salâh sahâbe tanımında ilim ehlinin ihtilaf ettiğini ve konu hakkında iki görüş olduğunu söylemiştir. Hadisçilerin görüşüne göre Hz. Peygamber'i gören herkes sahâbîdir. Bu

⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 276-278.

⁸⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 277-278.

⁸⁶ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, 162.

⁸⁷ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 162.

⁸⁸ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, 132.

⁸⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 188.

⁹⁰ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 132.

durum Resûlullah'ı görmenin yüceliği sebebiyledir. İkinci görüşü temriz sîgasıyla nakleden İbnü's-Salâh usûlcülerin düşüncesi olarak sahâbe kelimesinin lügat anlamıyla da bağlantılı olan ve yalnızca Hz. Peygamber'i görmekle sahâbe olunamayacağını söyleyenlerin olduğunu zikreder. Bu görüşe göre sahâbe Hz. Peygamber ile beraber savaşlara katılan, gazvelere çıkan ve uzun süre yanında bulunan kimselere denilmektedir.⁹¹

İbn Kesîr ise hadisçilerin düşüncesi olan Hz. Peygamber'i görmekle sahâbî olunacağı fikrini zikretmiştir. Ayrıca İbnü's-Salâh'a nispeten daha tam bir tanım vermiştir. Zira İbnü's-Salâh'ın ikinci görüş olarak zikrettiği örnekleri aktaran İbn Kesîr, Hz. Peygamber ile uzun süre beraber olanların sahâbe-i hassa (Önde gelen sahâbe) sayılacağını ve bu durumun yalnızca görmekle sahâbî olunacağı düşüncesine aykırılık arz etmediğini ifade etmiştir. Bazı hadis lafızlarında geçen "İçinizden Hz. Peygamber'i gören var mı?" ya da "Hz. Peygamber'i görenleri gören var mı?"⁹² gibi ifadelerin geçmesi de yalnızca görmekle sahâbî olunacağını kanıttır. İbn Kesîr bazı kimselerin yalnızca görmekle değil aynı zamanda Hz. Peygamber'den bir ya da iki hadis nakletmek ile sahâbî olunacağını söylediğini aktarır.⁹³

Konu hakkında ilave bilgiler veren Ahmed Şâkir, İbn Hacer'in görüşlerine yer vermiştir. İbn Hacer'in sahâbî tanımı şöyledir:

"Hz. Peygamber ile imanlı bir şekilde görüşen ve bu hal üzere ölen kimselerdir. Beraberliği az olsun çok olsun, gazvelere çıkmış ya da çıkmamış olsun, kendisinden hadis aktarmış olsun ya da olmasın kim bir kere dahi olsa Hz. Peygamber'i görür ise O'nunla oturmasa da sahâbîdir. Körlük gibi ârzî bir engel de sahâbî olmaya engel değildir."

İbn Hacer'in tarifinin açıklamasından da aktarıldığına göre *imanlı bir şekilde görüşmek* ile beraber cin ve insanlardan mükellef olan herkes bu kısma girebilmektedir. Tarifin bu kısmının dışında kalan tarafı ise Hz. Peygamber ile küfür halinde görüşüp Peygamber'in vefatından sonra Müslüman olan kimsenin sahâbî sayılamayacağıdır. Aynı şekilde kendisi hak olan Ehl-i Kitap'a iman etmiş olsa da Hz. Peygamber ile bi'setten önce görüşüp daha sonra görüşmemiş kimseler sahâbî sayılmamaktadır. Tarifin devamında nakledilen iman hali üzere ölme şartından anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber ile Müslüman olarak görüşen ancak daha sonra dinden dönen kimse sahâbî sayılmamaktadır. Ancak kişi Hz. Peygamber ile beraber Müslüman olarak görüşmüş daha sonra dinden dönüp tekrar Müslüman olsa ittifakla sahâbî sayılacaktır. Nitekim Eş'as b. Kays (ö. 40/661) Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinden dönmüş ancak Hz. Ebû Bekr'in hilafeti döneminde tekrar Müslüman olmuştur. Hadisçiler de Eş'as'ın sahâbî olduğu hususunda ittifak halindedirler.

Hz. Peygamber'i görme ile sahâbî olunacağına karar verildiğinde akla görülen kişinin yaş gelmekte ve hadisçiler burada temyiz yaşına bakmaktadırlar. Zira bu yaştan önce Hz. Peygamber'i gördüğü doğrulanacak bir durum değildir. Temyiz yaşından önce Hz. Peygamber'in

⁹¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 291-293.

⁹² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), *Fedailü's-Sahâbe*, 1 (No 3649); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbi'l-Halebî, 1374-75/1955-56), "Fedailü's-Sahâbe" 204; Ahmed b. Ali b. el-Müsenne Ebü Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Said b. Muhammed (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2013), 2/293.

⁹³ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 169-171.

gördüğü kimse görme işe tamam olduğu için sahâbî sayılsa da rivayet tekniği bakımından tâbiîn içerisinde kabul edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'i gören melekler de sahâbî sayılmamaktadır. Zira onlar mükellef değildirler.⁹⁴

2.13.1. Sahâbenin Tespiti

İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın naklettiği bazı bilgileri aktarmamış bunu yerine ilave bilgiler zikretmiştir. İbnü's-Salâh'ın aktardığına göre sahâbenin bilinme yolları içerisinde tevâtür, şöhret ya da âhâd yolla bir kimse hakkında sahâbî olduğunun söylenmesi ya da adaleti sabit olduktan sonra kişinin kendisi hakkında sahâbî olduğunu söylemesi yeterlidir.⁹⁵

İbn Kesîr ise İbnü's-Salâh'ın naklettiği bu yollar içerisinde Hz. Peygamber'e muasır bir kimsenin "Ben sahâbiyim." demesini yeterli görmemektedir. Nesih konusunda "Bu nâsihtir." diyen kimsede görüldüğü gibi sahâbî olduğunu söyleyen kimsenin hata yapma ihtimali vardır. İbn Kesîr kişinin sahâbî olarak bilinmesi için Hz. Peygamber'den işitmiş, görmüş ya da takrîf olarak belli bir ifadede bulunması gereklidir. Şayet senedi de sahih ise böyle bir iddiada bulunan kimse Hz. Peygamber'in muasırı ise rivayeti elbette kabul edilir ve kendisi sahâbî sayılır.⁹⁶

Ahmed Şâkir de tevâtür, şöhret ya da âhâd yolla bilinen sahâbelerden örnekler vermiş ve Hz. Peygamber'e muasır olmanın ölçüsü konusunda İbn Hacer'in hicrî yüz on yılından öncesini esas aldığını zikretmiştir. Zira Buhârî ve Müslim'in naklettiği rivayette Resûlullah şöyle demiştir: "Bu gecenizi görüyorsunuz ya, işte bu gecenizden itibaren yüz sene başında (bugün) yeryüzünde olanlardan hiçbir kimse kalmayacaktır."⁹⁷ Müslim'in rivayetinde ziyade olarak bu hadisin Hz. Peygamber vefat etmeden bir ay önce söylendiği zikredilmektedir.⁹⁸

2.13.2. Sahâbenin Fazilet Sıralaması

İbn Kesîr'in belki de en çok açıklama yaptığı yerlerden birisi sahâbe ile ilgili bölümdür. Özellikle tarih bilgisine dayanarak yaptığı açıklamalarda İbnü's-Salâh'ın eserinde bu bölümü özetlemek yerine şerh etmiştir. Bid'at ehlinin Mu'tezile ya da Şîa gibi grupların bazı sahâbeye dil uzattığını söylemiştir. Rivayet ilmi özelinde birbirleriyle savaşıyor sahâbenin adaletinin ortadan kalkacağını iddia eden Mu'tezile'ye cevap olarak hem naklî hem aklî izahları bulunmaktadır.

Bunların dışında İbn Kesîr, sahâbenin fazilet sıralaması hususunda hilafet sırasının esas olduğunu söylemektedir. Zira İbnü's-Salâh'ın görüşü de bu yöndedir ve hadis ehlinin ittifakı vardır. Ancak İbnü's-Salâh bazı âlimlerin Hz. Osman'ı, Hz. Ali'den üstün gördüklerinden bahsetmiştir.⁹⁹ İbn Kesîr ise burada ihtilafın söz konusu olmadığını doğru olan görüşün Hz. Osman'ın, Hz. Ali'den üstünlüğü olduğunu ifade etmektedir. Hatta eserinde "Kim Ali'yi,

⁹⁴ Şakir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 171-172.

⁹⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 294.

⁹⁶ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 180.

⁹⁷ Buhârî, "İlim", 41; Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955), "Fedâilu's-Sahabe", 53; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fiten", 54; Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "İlim" 20.

⁹⁸ Şakir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 180.

⁹⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 298-299.

Osman'ın önüne geçirir ise Ensâr ve Muhâcirîn'e dil uzatmıştır." demiştir. Dolayısıyla bazı Kûfeli âlimlerin görüşünün merdûd olduğunu konu hakkında ikinci bir görüş olmadığını söylemiştir.¹⁰⁰

Ahmed Şâkir ise konu hakkında İbnü's-Salâh'ın görüşüne yakın durmuş ve ihtilafın varlığından ve bu görüşte olan başka âlimlerden bahsetmiştir.¹⁰¹

2.14. Tâbiûn

İbnü's-Salâh tâbiûnin kim olduğu konusunda Hâkim ve bazı ilim ehlinin görüşlerini esas aldığı belirtilmiştir. Buna göre sohbeti olmasa da yalnızca sahâbeye görmüş olmak kişinin tâbiû sayılması için yeterlidir. Zira sahâbenin kelime anlamında sohbet lafzı varken, tâbiûn kelimesinde böyle bir anlam yoktur.¹⁰² İbn Kesîr ise, bu görüşü kabul etmemiştir. Sahâbî sayılacak kimsenin Hz. Peygamber'i görmüş olması yeterli kabul edilirken tâbiûn olacak kimsede sahâbîyi görmek yeterli değildir. Zira Hz. Peygamber'i görmüş olmanın azameti vardır. Sahâbeye görmek ise aynı derecede değildir.¹⁰³

Sonuç

Hadis usulü konusunda ortaya konulan eserlerden birisi olan İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis'i* günümüze kadar değerini kaybetmemiştir. Hadis ilmi ile ilgilenen herkesin ilk olarak başvuracağı kaynaklar arasında olan bu eser üzerine yüzlerce çalışma yapılmıştır. Bazı kimseler hadis ulemasının, İbnü's-Salâh'ın izini takip ettiği ve usul alanında yeni bir şey söylemediklerini iddia etmiştir. Ancak hadis âlimleri yeni meseleler ile beraber asıl metni güncellerken bir takım eleştiri ve katkı sunmuşlardır. Bizim çalışmamızda da hadis usulü konuları üzerinden incelediğimiz yirmi dört meselede özellikle Ahmed Şâkir'in tercihleri ile İbnü's-Salâh'ın görüşlerini karşılaştırma imkânı sağlamış olduk. Kısmen İbn Kesîr'in de farklı görüş belirttiği yerler olsa da kendisi genel olarak eserin özetini oluşturmakla ana metne bu bağlamda sadık kalmıştır. Ancak Ahmed Şâkir ele aldığımız meselelerde gördüğü üzere farklı düşünceleri savunmuştur. Bu noktada özellikle Hatîb el-Bağdâdî ve Kâdî İyâz gibi otoritelerin üzerinden görüşünü zikretmiştir. Bununla beraber rivayetlerin tahammülü konusunda gördüğümüz üzere yeni görüşleri ifade etmekten de çekinmemiştir. Rivayette hatası bildirilen kimse hakkında mütekaddim dönemi âlimlerinin görüşünü kabul ettiğini söylerken kimi zaman da geçmiş dönem ulemasının görüşlerine yönelmiş bu konuda belli bir kesimi takip etmemiştir. İbnü's-Salâh ise ortaya koyduğu görüşlerde otoritesini sağlamış ve kendisinden sonraki pek çok âlimi etkilemiştir. Bu sebeple Ahmed Şâkir'in itiraz ettiği meselelerde kanaatimizce makbul olan görüş çoğunlukla İbnü's-Salâh'ın savunduğu düşünce üzerine olmuştur. Kimi zaman İbnü's-Salâh gerekli açıklama yapmamış olsa da kendisinden sonra gelen âlimler onun düşüncesini savunmuştur. Sonuç olarak İbnü's-Salâh'ın hadis usulü konusundaki gücü bir iddiadan ibaret olmayıp alanında son derece yetkin ve titiz yapısından kaynaklanmaktadır.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmü'l-hadis*, 174.

¹⁰¹ Şâkir, *Bâ'isü'l-Hasîs*, 175.

¹⁰² İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 302.

¹⁰³ İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmü'l-hadis*, 181.

Kaynakça | References

- Ali Muhammed Süleyman el-Abîdî. *İhtiyârâtü Şeyh Ahmed Şâkir fi'l-Bâ'isü'l-Hasîs*. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2022.
- Aşık, Nevzat. "Tahammül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bulkînî, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*. thk. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Ebû Ya'la el-Mevsilî, Ahmed b. Ali. *Müsnedu Ebî Ya'la*. thk. Said b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2013.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Gözün, Abdulvehhab. "İbn Kesîr'in İhtisârü Ulûmi'l-Hadîs isimli eserinde İbnü's-Salâh'a Yöneltilmiş Eleştiriler ve Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Araştırma Dergisi* 6 (2024), 44-73.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi İlmî'r-rivâye*. Haydarabad: Cemiyetü dairetü'l-meârifî'l-Osmaniyye, 1938.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebir el-Bekrî. 24 Cilt. Tıtvân: Vizaretü'l-Evkafe ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavâzîhi Nuḥbeti'l-fiker*. Riyad: Matbaatü's-Sefîr, 2001.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafis Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Muknî' fi 'ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Suud: Dârü Fevaz li'n-Neşr, 1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1986.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rîfeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. Kahire: Dârü't-Türâs, 1970.
- Kandemir, M. Yaşar. "Lahn (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükosman, Hasan. "el-Bâ'isü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salah'a Yapılan İtirazlar – I". *Turkish Academic Research Review* 8/4 (2023), 1544-1562. <https://doi.org/10.30622/tarr.1390354>
- Müslim. *el-Câmi'u's-Şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî'l-Halebî, 1374-75/1955-56.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Riyâzü's-sâlihîn (Arnavut)*. thk. Şuayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Özkan, Halit. "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özkan, Halit. "Vicâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1984.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. b.y.: Daru Taybe, ts.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-Hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadîs*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1997.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Uğur, Mücteba. "Dabbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/393. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yürekli, Hüseyin. "Mukaddimetü İbni's-Salâh Adlı Esere Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Değerlendirilmesi". *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024), 125-151. <https://doi.org/10.56108/ujte.1484784>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. 3 Cilt. Riyâd: Advâu's-Selef, 1998.



İstif'âl Bâbı'nın İfade Ettiği Anlamlar: el-Câmiu's-Sahîh Örneği

Fatih Yediyıldız

[0000-0002-1041-4667 | fatih.yediyildiz@giresun.edu.tr](mailto:fatih.yediyildiz@giresun.edu.tr)

Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye ve Belagati, Giresun, Türkiye

ROR ID: [05szaq82](https://orcid.org/05szaq82)

Öz

Sarf ilminin ana konularından olan bâblar, isim ve fiillerden farklı anlamlara gelebilecek yeni fiiller türetilmesinde çok mühim bir yere sahiptir. Arap dilinde yaygın kullanılan bâbların her birinin birbirine benzer özellikleri yanında birbirinden ayrılan anlam özellikleri de vardır. Bâbların ifade ettiği anlamların birbirinden ayır edilebilmesi için anlam özelliklerinin iyi bilinmesi gerekir. Üç harf ziyâdeli bâbların en yaygın kullanılanı istif'âl bâbıdır. Bu bâbın klasik kaynaklarda zikredilen anlamlarının yanı sıra vurgulanması gereken başka anlamları da vardır. Bu çalışmada klasik manaları yanında istif'âl bâbının muhtemel manalarının da vurgulanması amaçlanmıştır. Bu bâbın geçtiği âyet, hadis ve şiir metinlerinin çevirilerinde yanlışlık yapılmaması için bu bâbın ifade ettiği manaların çok iyi bilinmesi önem arz etmektedir. Bu konuda Kur'ân ve Arap şiiriyle ilgili çalışmalar yapılmış olmakla birlikte hadis kaynaklarına dair bir çalışmanın olmadığı ve bu bâbın Şahîh-i Buhârî'deki kullanımlarının oldukça zengin olduğu müşahede edilmiştir. Dolayısıyla çalışmamız istif'âl bâbının anlamlarını genel olarak ele almakla birlikte Şahîh-i Buhârî'deki farklı kullanımlarına da yer vermektedir. Bununla beraber istif'âl bâbının başka anlamları da olmasına rağmen yapılan çalışmalarda daha çok bu bâbın klasik eserlerde tespit edilmiş manalarına yoğunlaşıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada istif'âl bâbının klasik manalarının yanı sıra hadislerden tespit edilmiş muhtemel manaları da ele alınarak bir nebze olsa bu alandaki boşluğu doldurmada bir katkısı olacağı düşünülmektedir. Öte yandan araştırma, istif'âl bâbının klasik ve muhtemel anlamları ve bu anlamların Sahih-i Buhârî'deki kullanımlarıyla sınırlıdır. Araştırma sonucunda istif'âl bâbının manalarının klasik nahiv kitaplarında yazılanlardan daha fazla olduğu ve bu konuda daha fazla çalışma yapılması gerektiği anlaşılmıştır. Nitekim tarihi süreç içerisinde bu bâbın anlamlarının sayısı konusundaki ihtilaflar bu bâbın manalarının daha fazla olduğuna işaret etmektedir. Sıbeveyhi'ye göre bu sayı yedi, İbn Mâlik on bir, Ebû Hayyân ise on iki olduğunu söylerken günümüz Arap dili âlimleri bu sayıyı çok daha yükseltmektedirler. İstif'âl bâbının bu çalışmada ulaşılabilen manalarının sayısı ise on sekizdir. Buhârî hadislerinde istif'âl bâbının klasik kaynaklarda zikredilen talep, vicdân (bir sıfat üzere bulmak), ittihâz (edinmek), ta'diye (geçişsiz fiili geçişli yapmak), mutâva'ât (dönüşlülük), ihtisârul-hikâye (bir cümleyi özet şekilde anlatmak), i'tikât (saymak, inanmak), selb ve izâle (gidermek, ortadan kaldırmak), tehavvül ve sayrûret (değişim ve dönüşüm), mübâлага gibi hemen hemen tüm anlamlarında kullanıldığı görülmüş; ancak haynûnet (birşeyin vaktinin gelmesi) anlamına bu eserde rastlanılmamıştır. Bunun birlikte talep anlamında çokça kullanıldığı, sülâsi mücerred ve if'âl bâbıyla eşanamlı kullanımlarının yaygın olduğu; ancak tef'îl, ifti'âl, tefe'ul gibi bâblarla benzer kullanımlarının bulunduğu ancak fazla olmadığı tespit edilmiştir. İstif'âl bâbı, if'âl ve tef'îl bâbıyla aynı anlamdaki kullanımlarında geçişli iken, sülâsi mücerred, ifti'âl, tefe'ul gibi bâblarla benzer kullanımlarında lâzım bir fiil özelliği taşır. Bazen de if'âl bâbının dönüşlülüğünün sağlandığı bir bâb özelliğindedir. Genellikle tefa'ul (تفعل) bâbının bir özelliği olan tekellûf, bu bâbdan gelen bazı fiillerde de mevcuttur. Bu klasik anlamlarının yanı sıra istimrâr (devam etmek), istihrâc (çıkarmak), tehayyür (seçmek, yeğlemek), İbsâr (bakmak) gibi olası yeni manalar da taşıdığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Sarf, Mezid Bablar, İstif'âl Babı, Sahîh-i Buhârî

Atıf Bilgisi

Yediyıldız, Fatih. "İstifâl Bâbı'nın İfade Ettiği Anlamlar: el-Câmiu's-Sahîh Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 971-995. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476860>

Geliş Tarihi	01.05.2024
Kabul Tarihi	22.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Meanings Expressed by İstif'âl Bâbı: The Example of el-Câmiu's-Sahîh

Fatih Yediyıldız

0000-0002-1041-4667 | fatih.yediyildiz@giresun.edu.tr

Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye ve Belagati, Giresun, Türkiye

ROR ID: [05szaq822](https://orcid.org/05szaq822)

Abstract

Chapters, which are one of the main subjects of sarf science, have a crucial place in deriving new verbs that can have different meanings from nouns and verbs. Each of the sections commonly used in the Arabic language has similar features and different meanings. In order to distinguish the meanings expressed by the sections, their semantic features must be well known. The most commonly used section with more than three letters is the istif'al section. In addition to the meanings mentioned in classical sources, this chapter also has other meanings that need to be emphasized. In this study, it is aimed at emphasising the possible meanings of the istif'al section and its classical meanings. To prevent errors in the translation of the verses, hadiths, and poetry texts that reference this chapter, it is crucial to thoroughly understand its meanings. Despite the rich use of this chapter in Şaḥîḥ-i Buḥârî, there is a noticeable absence of studies on hadith sources, in contrast to the existing research on the Quran and Arabic poetry with regard to this subject. Therefore, although our study deals with the general meanings of the istif'al chapter, it also includes its different uses in Şaḥîḥ-i Buḥârî. Despite the diverse meanings of the istif'al section, studies primarily concentrate on the interpretations found in classical works. Therefore it is thought that this study will contribute to filling the gap in this field, at least to some extent, by discussing the classical meanings of the chapter of istif'al as well as the possible meanings determined from the hadiths. The research is limited to the classical and possible meanings of istif'al chapter and the use of these meanings in Sahih Bukhari. The research revealed that the meanings of the istif'al chapter are more than those written in classical grammar books. In fact, historical disagreements about the number of meanings in this section indicate that it has a greater number of meanings than previously thought. Sibeveyhi asserts that this section has seven meanings, Ibn Malik asserts eleven, Abu Hayyan asserts twelve, and today's Arabic language scholars raise this number significantly higher. It has been observed that in the hadiths of Bukhari, the chapter istif'al is used in almost all the meanings mentioned in classical sources, such as demand, finding, acquiring as an adjective, making an intransitive verb transitive, reflexivity, expressing a sentence in a summary way, assuming, eliminating, change and transformation, and exaggeration. It is frequently used in the sense of demand, and its synonymous usage with sulasi abstract and if'al babab is common. However, it has been determined that it has similar uses with sections such as tef'il, ifti'âl, tefe'ul, but not many. While the section istif'al is transitive in its usage with the same meaning as if'âl and tef'il sections, it has the feature of an obligatory verb in its similar uses with sections such as sülâsi mücerred, ifti'âl, tefe'ul. Sometimes it has the feature of a section where the reflexivity of the if'al section is ensured. Tekellûf, which is generally a feature of the (تَكْلُفٌ) section, is also present in some verbs coming from this section. In addition to these classical meanings, it has been determined that it carries possible meanings such as continuing, subtracting, choosing and looking.

Keywords:

Arabic Language and Rhetoric, Sarf, Mazid Chapters, Istif'al Chapter, Sahih-i Bukhari

Citation:

Yediyıldız, Fatih. "Meanings Expressed by İstifâl Bâbı: The Example of el-Câmiu's-Sahîh". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 971-995. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476860>

Date of Submission	05.01.2024
Date of Acceptance	06.22.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Arap dilinde mezidlik olgusu, kelime türetiminde önemli bir etkidir. Arap gramerinde ziyâde, “kelimeye bir anlam kazandırmak veya yeni sözcükler elde etmek için kelimeye onda olmayan bir şey eklemek.” şeklinde tanımlanır. Ziyâde, fiilin kökünde olmayan yeni bir mana elde etmek, yalın fiili te'kit etmek, aynı manayı veren fiilleri çoğaltmak, kelime çeşitliliğini artırmak (te vessü') gibi amaçlar için yapılır. Lafzî ve manevî ziyâdelerle fiillere geçişlilik-geçişsizlik (ta'diye), dönüşlülük (mutâvaat), mübâlaga, bir vasf üzere bulmak, bir şeyi çokça yapmak (kesret), ortaklık (müşareket), gayret ve devamlılık, zoraki yapmak (tekellüf), bir şeyi yapar gibi görünmek, istemek, bulmak, bir halden başka hale geçiş (sayrûret) gibi farklı manalar kazandırılır. Bir harf ilaveyle mezid yapılan bâblar, if'âl, tef'îl, mufâ'ale iken, iki harf ilaveyle mezid yapılanlar tefa'ül, tefâ'ül, iftî'âl, infî'âl, if'ilâl bâblarıdır. Üç harf ziyâdeyle mezid olanlar ise istif'âl, if'îlâl, if'îâl ve if'îvvâl bâblarıdır.

Üç harf ziyâdeli bâbların en yaygın kullanılanı istif'âl bâbıdır. Bu bâbın klasik kaynaklarda zikredilen anlamlarının yanı sıra vurgulanması gereken başka anlamları da vardır. Bu çalışmada klasik manaları yanında istif'âl bâbının muhtemel başka manalarının vurgulanması amaçlanmıştır. Bu bâbın geçtiği âyet, hadis ve şiir metinlerinin çevirilerinde yanlışlık yapılmaması için bu bâbın ifade ettiği manaların çok iyi bilinmesi önem arz etmektedir. Özellikle hadislerin lafızlarının yorumlanmasında diğer bâblarda olduğu gibi istif'âl babının da manalarının bilinmesi muhtemel yanlış çeviri ve yorumlamaların önüne geçecektir. Bu konuda Kur'ân ve Arap şiiriyle ilgili çalışmalar yapılmış olmakla birlikte hadis kaynaklarına dair bir çalışmanın olmadığı ve bu bâbın Şaḥîḥ-i Buḥârî'deki kullanımlarının oldukça zengin manalar içerdiği müşahede edilmiştir. Dolayısıyla çalışmamız istif'âl bâbının anlamlarını genel olarak ele almakla birlikte Şaḥîḥ-i Buḥârî'deki farklı kullanımlarına da yer vermektedir. Bununla beraber istif'âl babının farklı başka anlamları da olmasına rağmen yapılan çalışmalarda daha çok istif'âl bâbının klasik eserlerde tespit edilmiş manalarına yoğunlaşıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada istif'âl bâbının klasik manalarının yanı sıra hadislerden tespit edilmiş muhtemel manaları da ele alınarak bir nebze olsa bu alandaki boşluğu doldurmada bir katkısı olacağı düşünülmektedir.

Bu alanda yapılan önemli çalışmalar ise şunlardır: Abdu'l-maksûd Ebû Cuneyne'nin “Sîgatü istif'âl fi şî'ri İliyye Ebî Mâzi” adlı makâlesi, Melâz Zeliha'nın “Me'ânü istif'âl fi'l Kur'ân” makâlesi, İsa Misbah el-Ledâvî'nin Sîgatü'l-istif'âl ve delâletühâ fi'l Kur'ân adlı tezi, Halef Âyid el-Cerâdât'ın “Tevhîdü'l-ma'na es-Sarfî li's-sîgati'l-fi'liyyeti'l-mezide (istif'âl)” adlı makâlesi, Züheyr Muhammed Ali el-Arnâvûtî'nin “Delâletü istif'âl ale'l-mübâlaga fi'l Kur'ân” adlı makâlesi, Kadri Yıldırım'ın “Sülâsî Mücerred Fiillerin Mezîd olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar” adlı makâlesi, Şahâbeddin Ergüven'in “Arapça'da Dönüşlülük Anlamı İfade eden Mezid Fiiller” adlı makâlesi, Sâm Ammâr'ın “Sîgatü istif'âl fi'l-Kur'ân” adlı makâlesi ve Hâşim Tâhâ Şellaş'ın Evzânü'l-fiil ve me'ânihâ adlı eseri.

1. İstif'âl Bâbı

İstif'âl, fiil köküne üç harf ziyade edilerek yapılan sülâsî mezid bâbların en yaygın olanlarından. Sülâsî mücerred fiilin başına س-ت-ا harfleri eklenerek bu bâb elde edilir. Hem

1.1.1. İstek

İstek (الطلب), istifâl'in en belirgin manalarındandır.⁹ Buradaki istekten kasıt, cümlede özne olan unsurun meful olan unsurdan bir istekte bulunmasıdır.¹⁰ Örneğin; أذن المُدرِّسُ الطالبَ “öğretmen öğrenciye izin verdi.” cümlesindeki fiil istifâl bâbına nakledildiğinde, اسْتَأْذَنَ الطالبُ من المُدرِّسِ “öğrenci öğretmenden izin istedi.” anlamını ifade eder. Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987) şöyle der: اسْتَفْعَلْتُ الشَّيْءَ dediğinde “bir şey yapmak istedim.” demiş oluruz.¹¹ Abdulkâhir Cürçânî (ö. 471/1078-79) gibi bazı âlimler talep yerine aynı anlama gelen suâl (سؤال) terimini kullanmışlardır.¹² اسْتَفْتَى، اسْتَأْذَنَ، اسْتَعَانَ، اسْتَغْفَرَ، اسْتَعْتَبَ، اسْتَعَجَلَ، اسْتَفْتَحَ، اسْتَفْتَحَ fiillerinin geçtiği âyet, hadis ve şiir metinlerinde istifâl bâbının istemek anlamında kullanıldığını görüyoruz.¹³ Nâbîga ez-Zübeyânî (ö. 604 [?]) bir şiirinde istifâl bâbında olan bir fiili bu anlamda kullanmıştır:

حَتَّى اسْتَفْعَلْتُ بِأَهْلِ الْمَلْحِ مَا طَعِمْتُ
فِي مَنْزِلِ طَعْمِ نَوْمٍ غَيْرِ تَأْوِيْبِ

“Milh halkından yardım isteğinceye kadar dönmeksizin evde tatlı bir uyku tatmadı.”

Buhâri'nin Sahîhi'nde istifâl bâbının istemek anlamında kullanıldığı birçok örnek mevcuttur. Örneğin; أَقْرَأَنِي جَبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَلَمْ أَزَلْ أُسْتَرْيِدُهُ حَتَّى اِنْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ bir harf üzere okuttu. Ben yedi harfe ulaşana kadar bunun artırılmasını istedim”. زاد artmak kökünden türetilen اسْتَرَادَ fiili artmasını, artırılmasını istemek anlamına gelir. Gözetmek anlamına gelen رَعَى fiilinden türetilen اسْتَرْعَى fiili de talep anlamında kullanılan diğer bir fiildir. Sözlükler bu fiilin anlamını اسْتَحْفَظَ korumasını, gözetmesini istemek olarak vermektedir. Hadis metninde şu şekilde geçmektedir:

مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحْطُهَا بِنَاصِحَةٍ لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ

“Allah'ın, raiyyesini gözetmesini istediği ancak onları öğütleriyle kuşatmadığı hiçbir kul yoktur ki cennetin kokusunu alsın.”

Bu gibi örneklere bu eserde sıkça rastlamamız mümkündür. Şaḫîḫ-i Buḫârî'de talep anlamında geçen diğer fiiller şunlardır:

Tablo 1

Talep Anlamında Geçen İstifâl Bâbından Fiiller

No	Fiil Kökü	Manası	İstifâl Bâbı	Manası
1	عان	Yardım etti	اسْتَعَانَ ¹⁴	Yardım istedi

⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/70; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/441; İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 467; İbn Usfûr, *el-Mümte'u fi't-tasrîf*, thk. Fahrüddin Kubâve, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1987), 1/194.

¹⁰ Kadri Yıldırım, “Sülasî Müccerred Fiillerin Mezîd Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Diyarbakır 2000), 2/242.

¹¹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mulûki fi't-tasrîf*, thk. Fahrüddin Kubâve, (Halep: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1973), 84.

¹² Abdulkâhir b. Abdurrahman Cürçânî, *el-Miftâh fi ilmi's-sarf*, thk. Ali Tefvik el-Hamd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 51.

¹³ Fâtiha 1/5; Nisâ 4/176; Tevbe 9/80; en-Nûr, 24/27; Nahl 16/84; Ahkaf 46/24; Râd 13/6; İbrahim 14/15.

¹⁴ Zebîdî, *Zeynuddin Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Ahmet, Muhtasarı Tecrid-i şarih*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, (İstanbul: Hüner Yayınları, 2004), 1/36 (no: 36).

2	أَعَارَ ¹⁵	Ödünç verdi	اسْتَعَارَ ¹⁶	Ödünç istedi
3	أَفْتَى ¹⁷	Fetva verdi	اسْتَفْتَى ¹⁸	Fetva istedi
4	حَمَلَ	Taşıdı	اسْتَحْمَلَ ¹⁹	Taşıması istedi
5	أَذِنَ	İzin verdi	اسْتَأْذَنَ ²⁰	İzin istedi
6	قَدَرَ	Gücü yetti	اسْتَقْدَرَ ²¹	Güç diledi
7	صَافَ	Misafir oldu	اسْتَصَافَ ²²	Misafir olmayı istedi
8	عَفَرَ	Bağışladı	اسْتَعْفَرَ ²³	Bağışlanmayı istedi
9	عَفَّ	İffetli oldu	اسْتَعَفَّ ²⁴	İffetli olmayı istedi
10	عَذَرَ	Mâzur gördü	اسْتَعَذَرَ ²⁵	Mâzur görülmesini istedi
11	نَظَرَ	Baktı	اسْتَنْظَرَ ²⁶	Beklemesini istedi
12	سَقَى	Suladı	اسْتَسْقَى ²⁷	Yağmur istedi
13	نَصَرَ	Yardım etti	اسْتَنْصَرَ ²⁸	Yardım istedi
14	وَهَبَ	Hibe etti	اسْتَوْهَبَ ²⁹	Hibe edilmesini istedi

¹⁵ Bu fiil عار kökünden *ayıpladı, gezindi* anlamındadır. Vavlı olamı ise *kör oldu/kör etti* vb. anlamlara gelir. İstif'âl bâbiyle anlam münasebetinden dolayı if'âl bâbı tercih edilmiştir.

¹⁶ Buhârî, "Hibe ve fazlıhe", 33 (No. 2627); 34 (No. 2628); "Megâzî", 10 (No. 3989). "Nikâh", 65 (No. 5164).

¹⁷ *Genç oldu* anlamında فتي kökünden gelen bu fiil istif'âl bâbiyle anlam münasebetinden dolayı if'âl bâbı tercih edilmiştir.

¹⁸ Buhârî, "Zekât", 4 (No. 1408); "Hac", 34 (No. 1568); "Vesâye", 19 (No. 2761); "Tıp", 49 (No. 5765).

¹⁹ Buhârî, "Farzu'l-hamse", 15 (No. 3133); "Megâzî", 74 (No. 4385); "Zebâih ve's-sayd", 26 (No. 5518).

²⁰ Buhârî, "Vudû", 45 (No. 198); "Ezân", 162 (No. 865); "Zekât", 44 (No. 1462); "Hac", 75 (No. 1634).

²¹ Buhârî, "Teheccüd", 25 (No. 1162); "Deavât", 48 (No. 6382); "Tevhîd", 10 (No. 7390).

²² Buhârî, "icâre", 16 (No. 2276).

²³ Buhârî, "Vudû", 53 (No. 212); "Cenâiz", 22 (No. 1269); "Cenâiz", 60 (No. 1327).

²⁴ Buhârî, "Zekât", 18 (No. 1427); "Zekât", 50 (No. 1469); "Rikâk", 20 (No. 6470).

²⁵ Buhârî, "Şehâdât", 15 (No. 2661).

²⁶ Buhârî, "Et'ime", 41 (No. 5443).

²⁷ Buhârî, "Vudû", 66 (No. 233); "İstiskâ", 1 (No. 1005); "İstiskâ", 4 (No. 1011,1012); "İstiskâ", 15 (No. 1022,1023); "Edeb", 68 (No. 6093).

²⁸ Buhârî, "Menâkib", 25 (No. 3612).

²⁹ Buhârî, "Eşribe", 30 (No. 5637).

15	قَسَمَ	Böldü	اسْتَقْسَمَ ³⁰	Payımı, nasibini istedi
16	كَثُرَ	Çoğaldı	اسْتَكْثَرَ ³¹	Çok istedi
17	رَفِقَ	Şefkatli oldu	اسْتَرْفَقَ ³²	Şefkatli olmasını istedi
18	وَضَعَ	Koydu	اسْتَوْضَعَ ³³	İndirim istedi
19	فَتَحَ	Açtı	اسْتَفْتَحَ ³⁴	Açılmasını istedi
20	عَنِيَ	Zengin oldu	اسْتَعْنَى ³⁵	Zenginleşmeyi istedi
21	عَتَبَ	Azarladı	اسْتَعْتَبَ ³⁶	Tevbe etmek istedi
22	قَسَمَ	Böldü	استقسم ³⁷	Kura çekti
23	فَهَمَ	Anladı	استفهم ³⁸	Soru sordu
24	خَارَ	Boyun eğdi, seçti	اسْتَحَارَ ³⁹	Hayırlısını istedi

Buhârî'nin Sahîhi'nde istif'âl bâbı üç yerde davet etmek anlamında geçmektedir. Birincisi tevbeye davet etmek anlamına gelen استناب fiilidir⁴⁰. İkincisi yardıma çağırarak anlamında استصخر fiili geçmektedir. Fahreddin Râzî, bu fiilin manasının bağırarak yardım istemek olduğunu söyler.⁴² Üçüncüsü ise Savaşa çağırarak anlamında استنفر على fiilidir. Dolayısıyla bu üç fiildeki davet etmek anlamını tevbe etmelerini istemek, yardım istemek, savaşa katılmalarını istemek anlamında talep olarak değerlendirilebilir. Görüleceği üzere bu bâbın bu eserde talep anlamında yaygın bir kullanımı söz konusudur.

³⁰ Buhârî, "Hac", 54 (No. 1601); "Ehâdisü'l-enbiya", 7 (No. 3351); "Megâzî", 62 (No. 4357).

³¹ Buhârî, "Mezâlim", 11 (No. 2450); "Fezâilü ashâbı'n-nebi", 6 (No. 3683); "Nikah", 83 (No. 5191).

³² Buhârî, "Sulh", 10 (No. 2705).

³³ Buhârî, "Sulh", 10 (No. 2705).

³⁴ Buhârî, "Fezâilü ashâbı'n-nebi", 6 (No. 3693); "Menâkibu'l-ensar", 42 (No. 3887); "Edeb", 119 (No. 6216).

³⁵ Buhârî, "Zekât", 18 (No. 1427); "Zekât", 50 (No. 1469); "Rikâk", 20 (No. 6470).

³⁶ Buhârî, "Merzâ", 19 (No. 5673). "Temennî", 6 (No. 7235).

³⁷ Buhârî, "Hac", 54 (No. 1601); "Ehâdisü'l-enbiya", 7 (No. 3351); "Megâzî", 62 (No. 4357).

³⁸ Buhârî, "Cizye ve'l-muvâde'a", 6 (No. 3168); "Megâzî", 83 (No. 4431). "İtisam bi'l-kitab", 5 (No. 7302).

³⁹ Buhârî, "Teheccüd", 25 (No. 1162); "Deavât", 48 (No. 6382); "Tevhîd", 10 (No. 7390).

⁴⁰ "Kefâle", 1 (No. 2290).

⁴¹ Buhârî, "Taksîru's-salat", 6 (No. 1092).

⁴² Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 24/236.

⁴³ Buhârî, "Şurût", 15 (No. 2732); "Cihad ve'seyr", 27 (No. 2825).

1.1.2. Bir Halden Başka Bir Hale Geçiş (Sayrûret)

Arapçada tahavvül ve sayrûret (التحوّل والصرورة) kelimeleriyle ifade edilen bu anlam bir halden diğerine dönüşmek⁴⁴ demektir. Cümlede fâil olan unsurun fiilin delalet ettiği hale dönüşmesidir. Genellikle bu dönüşümde istifâl bâbı isimden fiil yapmada kullanılır. Örneğin, إِنَّ اسْتَحْجَرَ اسْتَحْجَرَ "tay at oldu", اسْتَحْجَرَ اسْتَحْجَرَ "küçük kuş toprağımızda kartal kesilir"⁴⁵, اسْتَحْجَرَ اسْتَحْجَرَ "حَصَانٌ، حَجْرٌ، حَجْرٌ" "toprak taş oldu" cümlelerinde geçen اسْتَحْجَرَ اسْتَحْجَرَ kelimeleri istifâl bâbı aracılığıyla fiile dönüştürülmüş isimlerdir. Aynı şekilde deve anlamına gelen ناقة kelimesinden türetilen اسْتَنْوَقَ اسْتَنْوَقَ "erkek deve dişi deve gibi oldu"⁴⁶ denir. Bir atasözünde اسْتَنْوَقَ اسْتَنْوَقَ "kurt kuzu oluverdi, kurt kuzu postuna büründü."⁴⁷ şeklinde geçer. اسْتَنْوَقَ اسْتَنْوَقَ "şarap sirke oldu.", اسْتَنْوَقَ اسْتَنْوَقَ "adam aslan kesildi." Fetih sûresinin 29. âyetinde geçen اسْتَنْوَقَ اسْتَنْوَقَ fiili de inceyken kalınlaşmak anlamıyla tahavvül ve sayrûret ifade eder.⁴⁸

Buhâri'nin Sahîhi'nde bu anlamda iki fiil geçer. Arapçada بَضَعَةٌ kelimesi ticaret malı demektir. Bu ismi bu bâbtan fiil yaptığımızda اسْتَبْضَعَهُ onu ticaret malı yaptı demiş oluruz.⁴⁹ اسْتَبْضَعَهُ dediğimizde bir şeyi yenileştirdi⁵⁰ demiş oluruz. اسْتَبْضَعَهُ dediğimizde falan kişiyi yerine halife kıldı⁵¹ demiş oluruz. Bu eserde bu fiillerden ticaret malı edindi⁵² anlamındaki اسْتَبْضَعَهُ fiili ile yerine halife yaptı anlamında اسْتَبْضَعَهُ fiili toplam beş yerde geçer.

1.1.3. Bulmak

Arapçada isâbe ve musâdefe (الإصابة والمصادفة) kavramlarıyla açıklanan bu anlam, bir nesneyi belirli bir vasıf üzere bulmak, rastlamak, görmek⁵⁴ demektir. Yani fâilin mefûlü fiilin türemiş olduğu yalın halin ifade ettiği anlam üzerinde bulmasıdır. Örneğin, اسْتَبْضَعَهُ اسْتَبْضَعَهُ cümlesinin anlamı kadın şişmanladı iken, bu fiil istifâl bâbına nakledildiğinde, اسْتَبْضَعَهُ اسْتَبْضَعَهُ Adam kadını şişman buldu anlamına bürünür. İbn Yaîş, bu manayı istifâlin talep gibi kendisiyle kıyas yapılan asli manalarından olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: "çoğunlukla bu yapı talep ve isâbe (vicdân) içindir. Bunun dışındaki manaları da vardır. Ancak onlarla kıyas yapılmaz."⁵⁵ اسْتَبْضَعَهُ "onu cömert buldum.", اسْتَبْضَعَهُ "onu cimri buldum.", اسْتَبْضَعَهُ "onu ağır buldum.", اسْتَبْضَعَهُ "onu iyi buldum.", اسْتَبْضَعَهُ "onu hafif buldu.", اسْتَبْضَعَهُ "yemeği tatlı buldum."⁵⁶ cümlelerinde de bu manada kullanılmıştır. Zuhur sûresi 54. âyette geçen اسْتَبْضَعَهُ اسْتَبْضَعَهُ "Kavmini küçük gördü, onlar da ona boyun eğdiler." cümlesinde de bu manada kullanılmıştır.

⁴⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/70; İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 260; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mulûki fi't-tasrif*, 83; İbn Uşfûr, *el-Mümti'u fi't-tasrif*, 1/195.

⁴⁵ Bir Arap meselidir. "Zayıf kendi toprağında güçlü olur." Anlamına gelir. البغاث bir kuş türüdür. Bkz. Meydânî, *Mecme'u'l-emâsîl*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Dâru's-Sünnetü'l-Muhammediyeh, 1955), 1/10.

⁴⁶ İlyas Karşlı, *Arapça Atasözleri ve Deyimler Kitabı*, (İstanbul: Mektep yayınları, 2017), 60.

⁴⁷ Karşlı, *Arapça Atasözleri ve Deyimler Kitabı*, 197.

⁴⁸ Zemaşşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifeh, 2009), 27/1030.

⁴⁹ *Meâcimü't-türâsiyye*, "استبضع" (2 Ağustos 2023); İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, 93.

⁵⁰ *Meâcimü't-türâsiyye*, "استجد" (2 Ağustos 2023); İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, 147.

⁵¹ *Meâcimü't-türâsiyye*, "استخلف" (2 Ağustos 2023); İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, 296.

⁵² Buhârî, "Nikah", 36 (No. 5127).

⁵³ Buhârî, "Cenâiz", 96 (No. 1392); "Buyû", 15 (No. 2070); "Megâzî", 55 (No. 4323). "Libas", 55 (No. 5878)

⁵⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/70.

⁵⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mulûki fi't-tasrif*, thk. Fahrüddin Kubâve, (Halep: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1973), 84.

⁵⁶ İbrahim Mustafa ve Diğerleri, *Mu'cemu'l-vasît*, (Kahire: Dâru'd-Dâvet, 1972), 1-2/ 640.

Bu anlamda Şahîh-i Buḥârî'de bir hadiste iki ayrı fiil geçer. Birincisi kötü bulmak, sağlığa zararlı bulmak anlamında اسْتَوْحَمُوا المدينة fiili geçmektedir.⁵⁷ Bu ifadenin açıklamasında şu ifadeler yer alır: “orayı (şehri) ağır buldular, oranın havası bedenlerine uymadı.”⁵⁸ Hadisin devamında ise sıhhat buldular anlamında اسْتَصَحَّوْا fiili geçer.

1.1.4. Cümleyi/İfadeyi Kısaltmak

Arapçada ihtisârü'l-hikâye (اختصار الحكاية) terimiyle karşılanan bu mana, “uzun cümleyi daha kısa ifade etmek”⁵⁹ demektir. Az da olsa istifâl bâbından bazı fiiller bu anlamda kullanılabilir. Örneğin; اعوذ بالله من الشيطان الرجيم; استعاذ المؤمن: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم, eûzü çeken bir mü'min Allaha sığınmış olur. Bu uzun cümleye Arapçada kısaca istiâze denilir. Aynı şekilde وإنا لله وإنا إليه راجعون “Biz şüphesiz Allahtan geldik ve ona döneceğiz” anlamındaki cümle Arapçada kısaca اسْتَرْجَع fiiliyle ifade edilir. Bu tür bir özellik حُوقِلَ، بَسْمَلٌ، صَلُّوْا، صَلُّوْا gibi rubaî mücerred fiillerde de vardır.

Şahîh-i Buḥârî'den bu anlama eûzü besmele çekmek, sığınmak anlamındaki استعاذ fiilini örnek verebiliriz. Bunun dışında bazı hadislerde استغفار kelimesi de ihtisârü'l-hikâye anlamında kullanılmıştır: “İstiğfar'ın en faziletlisi ...şöyle şöyle demektir.”⁶¹ “سَيِّدُ الْاِسْتِغْفَارِ أَنْ يَقُولَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ...”

1.1.5. Edinmek

İstifâl bâbının anlamlarından biri olan ittihâz (اِتِّخَاذ), “edinmek, fiilin gösterdiği şeye sahip olmak” anlamına gelir. Bu anlamıyla istifâl bâbı, isimden fiil türetmede kullanılır. Siper anlamına gelen اسْتَدْرَى kelimesinden türetilen اسْتَدْرَى fiili siper edinmek demektir. اسْتَدْرَى بالحائط denildiğinde “duvarı siper edindi” denilir. Aynı şekilde اسْتَدْرَى بِهِ dediğimizde “onu sütre edindi” anlamında olur. اسْتَوْرَزَ “vezir edindi”, اسْتَحْدَمَ “hizmetçi edindi”, اسْتَوَطَّنَ “yurt edindi”, اسْتَعْبَدَ “köle edindi”, اسْتَخْتَمَ “yüzük edindi” gibi kullanılan başka fiiller de vardır. وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ اسْتَخْلَصَهُ لِنَفْسِي “Melik söyledi ki: Onu bana ulaştırın ki onu şahsıma özel kişi edineyim” âyetinin tefsirinde Zemahşerî (ö. 538/1144), “onu kendine özel kişi (danışman) yaptığı zaman ” قَالَتْ اٰحْذِيْهُمَا يَا اَبْتَ اسْتَاْجِرُهُ اِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْاَمِيْنُ “O iki kızından biri, “Ey Baba, onu işçi tut (edin)! Çünkü işçi tutacağının en iyisi, kuvvetli ve emin kimsedir.” Cümlesindeki altı çizili fiil de müfessirlerce işçi edinmek anlamında değerlendirilmiştir. Lügat ve nahiv âlimi İbn Berrî (ö. 582/1187), bir şiirinde اسْتَاتَّنَ (eşek edinmek) fiilini bu anlamda kullanmıştır:

بَسَأْتُ يَا عَمْرُو بِأَمْرِ مُؤْتِنٍ وَاِسْتَاتَّنَ النَّاسُ وَلَمْ تَسْتَاتِّنِ

“Ey Amr! Ters yüz olmuş bir işte sen dostça davrandın. İnsanlar eşek edindi ama sen edinmedin.”

Şahîh-i Buḥârî'de bu bâb iki fiilde edinmek (ittihâz) anlamında kullanılmıştır. Bunlardan birincisi اسْتَحْبَرَ (haber almak, haber edinmek) fiilidir. Hadisin metni şu şekildedir: “لَمَّا قَدِمَ سَهْلٌ بِنُ ... خَنِيْفٍ مِنْ صَقِيْنٍ اَتَيْنَاهُ نَسْتَحْبِرُهُ ”, “Sehl b. Huneyf, Siffin'dan geldiğinde ondan haber almak için ona geldik.” اسْتَاْجَرَ işçi tutmak (edinmek) anlamında kullanılan diğer bir fiildir. Çünkü Buhari

⁵⁷ Buhârî, “Kitâbu't-tefsîr”, 4 (No. 4610); “Kitâbu't-tıp”, 29 (No. 5727).

⁵⁸ el-Meâcimü't-türâsiyye, “استوحم” (2 Ağustos 2023).

⁵⁹ Abdur er-Râcihi, et-Tatbîku's-sarfî, (Beyrut: Dâru'n-Nahdatü'l-'Arabiyye, 2004), 41.

⁶⁰ Buhârî, “İstikrâz ve edâu'd-duyân ve'l-hacr”, 10 (No. 2397); “Bed'i'l-halk”, 11 (No. 3276); “Ta'bîr”, 3 (No. 6985).

⁶¹ Buhârî, “Kitâbu'd-deavât”, 2 (No. 6306).

hadislerinde bu fiilin hemen ardından أجراء، رجلا، أجرا ifadelerin kullanılması ittihâz anlamını desteklemektedir.

1.1.6. Saymak/İnanmak

Bu anlam Arapçada i'tikât (اعتقاد) olarak ifade edilir.⁶² İ'tikât, “inanmak, saymak, olduğunu düşünmek” anlamına gelir. Örneğin; doğru anlamına gelen صَوَابٌ kelimesinden türetilen اسْتَصَوَّبَ doğru bulmak, doğru olduğuna inanmak anlamında kullanılan bir fiildir. kolay oldu fiilinden türetilen اسْتَسَهَّلَ kolay olduğuna inanmak⁶³ anlamında kullanılan bir fiildir. Bu konuda bir meselde “فalan kişi، falanın kanını mübah saydı.”⁶⁴ denilir.

İstifâl bâbının en fazla kullanıldığı manalardan biri de bu manadır. Ancak Sahih-i Buhari'de bu anlamda iki fiile rastladık. Birincisi helal saymak anlamındaki اسْتَحَلَّ, diğeri ise yavaş bulmak anlamına gelen اسْتَبَطَّ fiilleridir. Hz. Peygamber, Hz. Ebû bekr ve Hz. Ömer'in kabri bâbında yer alan bu fiilin mastarının geçtiği hadis şöyledir:

إِنَّ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيَتَعَدَّرُ فِي مَرْضِهِ: أَيُّنَ أَنَا الْيَوْمَ أَيُّنَ أَنَا
الغد؟ اسْتَبَطَّاءَ لِيَوْمٍ عَائِشَةَ.....

“Hz. Peygamber, hastalığının şiddetlendiği bir sırada: Hz. Aişe'nin gününün gelmesini yavaş bularak bugün ben neredeyim, yarın neredeyim?...”⁶⁵

اسْتَحَلَّ fiilinin geçtiği içkiyi helal sayan ve onu farklı bir isimle isimlendirenlerin bâbında yer alan bu hadisin metni şöyledir:

لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَجْلُونَ الْجَرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَارِزَ

“Ümmetimden zinayı, ipek giymeyi, içkiyi, çalgı aletlerini helal sayan topluluklar olacaktır.”⁶⁶

1.1.7. Bir Şeyin Zamanının Gelmesi

Haynûnet ve istihkâk (الحينونة والاستحقاق), bir şeyin zamanının gelmesi ve gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu bâb bazen bu anlamı ifade edebilir.⁶⁷ اسْتَحْفَرَ الحَقْلُ yani “tarlanın kazılma zamanı geldi” denilir.⁶⁸

Aynı şekilde اسْتَحْصَدَ الزَّرْعَ “ekinin hasat zamanı geldi” cümlesindeki اسْتَحْصَدَ fiilinin sözlüklerde anlamı حان وقت حصاده şeklinde verilir.⁶⁹ Şahîh-i Buhârî'de bu anlamda istifâl bâbından bir fiile rastlanılmamıştır.

1.1.8. İfâl Bâbının Verdiği Anlamı Vermesi

Arapçada bazen anlam zenginliği oluşturması açısından farklı bâblardan gelen fiiller aynı manayı verebilir. Dilciler bazı fiillerde istifâlin, ifâl bâbının anlamını taşıdığını dolayısıyla

⁶² Haşim Taha Şellaş, Evzânü'l-efâl ve me'ânihe, 109.

⁶³ Meâcimü't-türâsiyye, "اسْتَسَهَّلَ" (2 Ağustos 2023).

⁶⁴ Karlı, Arapça Atasözleri ve Deyimler Kitabı, 56.

⁶⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 96 (No. 1389).

⁶⁶ Buhârî, “Megâzi”, 48 (No. 4280); “Nikah”, 52 (No. 5151); “Eşribe”, 6 (No. 5590).

⁶⁷ Haşim Taha Şellaş, Evzânü'l-efâl ve me'ânihe, 109.

⁶⁸ İbrahim Mustafa vd., Mu'cemu'l-lugatü'l-mu'asra, 229.

⁶⁹ Ahmet Muhtar Ömer, Mu'cemu'l-lugatü'l-mu'asra, Hasade mad., (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008), 1/505. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Misbahu'l münir, Hasade mad., (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977), 138.

istif'âldeki ziyadeye bakmaksızın onun yerine geçebileceğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁰ Örneğin; اُخْلَفْتُ yerine اِسْتَخْلَفْتُ de kullanılabilir. Kur'ân'da geçen اِسْتَجَابَ fiilleri اُجَاب anlamında kullanılmıştır.⁷¹ İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Âl-i imrân 195. âyetinde geçen اِسْتَجَابَ fiilinin اُجَاب anlamında olduğunu söylemiştir.⁷² Kâb b. Zuheyr (ö. 24/645 [?]) bir şiirinde اِسْتَجَابَ fiilini اُجَاب anlamında kullanmıştır:

وَمُرْهُوَيَ قَد دَعَانِي فَاسْتَجَبْتُ لَهُ اَجْرُتُ غُصَّتَهُ مِنْ بَعْدَمَا شَرَقَا⁷³

“Nice bitap düşmüş kimse beni çağırdı ben de icabet ettim ve onu boğan sıkıntısından kurtardım.”

“Yapıdaki ziyade manada da ziyadeyi gösterir.”⁷⁴ kuralından dolayı bunu reddedenler de vardır. Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) bu iki bâbdan gelen اِسْتَخْرَجَ ve اُخْرَجَ arasında farklılık olduğunu, اُخْرَجَ dediğimizde bir şeyi zahmet çekmeden bir defada çıkarmak anlamındayken, اِسْتَخْرَجَ'nin bir şeyi derinden meşakkat çekerek, çabalayarak çıkarmak anlamında olduğunu söyler.⁷⁵ Dolayısıyla maden gibi şeyleri çıkarmak anlamında اِسْتَخْرَجَ kullanılır. Kışkırtmak anlamında اِسْتَنْتَزَ, yanlışa düşürmek anlamında اِسْتَنْزَلَ fiilleri de if'âl babıyla aynı anlamda kullanılan diğer fiillerdir. Tarafe b. Abd (ö. 564 [?]), bir şiirinde اِسْتَفَاقَ fiilini اَفَاقَ anlamında kullanmıştır:

وَقِرَافَ مَنْ لَا يَسْتَقِيْقُ دَعَارَةَ يُعْذِي كَمَا يُعْذِي الصَّحِيْحَ الْاُجْرَبُ⁷⁶

“Uyuzlunun sağlıklı olana bulaştırdığı gibi kötülükten ayrılmayana yakınlık da kötülüğü bulaştırır.”

Şaḥîḥ-i Buhârî'de istif'âl bâbının, if'âl bâbıyla aynı anlamda kullanıldığı fiiller de geçmektedir. Bu da istif'âl babının her zaman geçişsiz anlamda kullanılmadığını bilakis geçişli bir fiil formunda da kullanılabildiğini de gösterir. Şaḥîḥ-i Buhârî'de geçen aşağıdaki fiiller yanlarında verilen if'âl babından fiillerle aynı anlamda kullanılmışlardır. Bu durum istif'âl bâbının bazen if'âl bâbının taşıdığı anlamı verebileceğini gösterir.

Tablo 2

İf'âl Bâbıyla Aynı Anlamda Kullanılan İstif'âl Bâbından Fiiller

No	İf'âl bâbı	İstif'âl bâbı	Anlamı
1	اُخْرَجَ	اِسْتَخْرَجَ	Çıkardı ⁷⁷
2	اَقْبَلَ	اِسْتَقْبَلَ	Yönelde ⁷⁸

⁷⁰ Sîbeveyhi, el-Kitâb, 4/70.

⁷¹ Rad 13/14,18; Yusuf 12/34; En'âm 6/36; Ahkâf 46/5; İbrahim 14/22.

⁷² İbn Atıyye, el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/557.

⁷³ Kâb b. Zuheyr, Dîvan, şrh. Müfid Kumeyha, (Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1989), 108.

⁷⁴ Emîl Bedî'Yakup, Mevsûatü ulûmu'l-lügati'l-Arabiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 5/540.

⁷⁵ Radî el-Esterâbâdî, Şerhü's-Şâfiyye, 1/110.

⁷⁶ Tarafe b. Abd, Dîvan, thk. Dürriyetü'l-Hatîp ve Lütfi es-Sakkâl, (Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyye, 2000), 115.

⁷⁷ Buhârî, “Bed'i'l-halk”, 11 (No. 3268); “Menâkibu'l-ensâr”, 42 (No. 3887); “Eymân ve'n-nuzûr”, 26 (No. 6692).

⁷⁸ Buhârî, “Vudû”, 11 (No. 144,145); “Salât”, 18 (No. 377); “Salât”, 28 (No. 391,392); “Tefsîr”, 14 (No. 4488).

3	أَجَابَ	اسْتَجَابَ	İcabet etti, cevap verdi ⁷⁹
4	أَشْهَدَ - أَشْهَدُ	اسْتَشْهَدَ - اسْتَشْهَدُ	Şehit oldu, şahit gösterdi ⁸⁰
5	أَكْمَلَ	اسْتَكْمَلَ	Tamamladı, bitirdi ⁸¹
6	أَوْقَدَ	اسْتَوْقَدَ	Ateş yaktı, tutuşturdu ⁸²
7	أَنْقَذَ	اسْتَنْقَذَ	Kurtardı ⁸³
8	أَمَكَنَ مِنْ	اسْتَمَكَنَ مِنْ	Sahip oldu, yapabildi ⁸⁴
9	أَمَرَ	اسْتَأْمَرَ	Danıştı, istişare etti ⁸⁵
10	أَدْبَرَ	اسْتَدْبَرَ	Arkasını döndü, yüz çevirdi ⁸⁶
11	أَنْفَقَ	اسْتَنْفَقَ	Harcadı ⁸⁷
12	أَبْطَنَ	اسْتَبْطَنَ	Gizledi, içine attı ⁸⁸
13	أَفَاقَ	اسْتَفَاقَ	Ayıldı ⁸⁹
14	أَعْلَنَ	اسْتَعْلَنَ	İlan etti, açıktan yaptı ⁹⁰
15	أَكْرَهَ	اسْتَكْرَهَ	Mecbur etti, zorladı ⁹¹
16	أَهْلَى	اسْتَهْلَى	Çocuk ağladı (doğum) ⁹²

⁷⁹ Buhârî, "Teheccüd", 14 (No. 1145); "Fezâilü ashabı'n-nebi", 7 (No. 3696); "Deavât", 62 (No. 6401).

⁸⁰ Buhârî, "Vesâye", 36 (No. 2781); "Fezâilü ashabı'n-nebi", 1 (No. 3650); "Edeb", 91 (No. 6152).

⁸¹ Buhârî, "Mevâkitü's-salât", 17 (No. 558); "Cenâiz", 93 (No. 1386); "savm", 52 (No. 1969); "İcâre", 11 (No. 2271).

⁸² Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiya", 40 (No. 3426).

⁸³ Buhârî, "İtk", 1 (No. 2517); "Cihâd ve's-seyr", 166 (No. 3041); "Fezâilü ashabı'n-nebi", 6 (No. 3690).

⁸⁴ Buhârî, "Cihâd ve's-seyr", 158 (No. 3031); "Cihâd ve's-seyr", 170 (No. 3045); "Megâzî", 10 (No. 3989).

⁸⁵ Buhârî, "Zekât", 59 (No. 1489); "Mezâlim", 25 (No. 2468); "Şehedât", 2 (No. 2637). "Tefsîr", 4 (No. 4785).

⁸⁶ Buhârî, "Salât", 29 (No. 394); "Hac", 81 (No. 1651); "Şerike", 15 (No. 2506). "Temenni", 3 (No. 7229).

⁸⁷ Buhârî, "Lukâtâ", 2 (No. 2427).

⁸⁸ Buhârî, "Tefsîr", 3 (No. 4924).

⁸⁹ Buhârî, "Edeb", 108 (No. 6191).

⁹⁰ Buhârî, "Kefâle", 4 (No. 2297); "Menâkibu'l-ensar", 45 (No. 3905).

⁹¹ Buhârî, "Deavât", 21 (No. 6339); "İkrâh", 6 (No. 6949).

⁹² Buhârî, "Cenâiz", 78 (No. 1358); "Tefsîr", 2 (No. 4548). "Tıp", 46 (No. 5760).

1.1.9. Dönüşlülük (Mutâva'at)

Mutâva'ât (dönüşlülük), fâilin yaptığı işin mef'ûl tarafından kabul edildiğini ifade etmek için kullanılır. İstif'âl bâbı, bazen if'âl bâbının dönüşlülüğünü yapar.⁹³ Bu durumda fiil, if'âl bâbında müteaddî iken istif'âl bâbına nakledildiğinde lazım olur. Örneğin, أَكْمَنْتُهُ فَاسْتَحْكَمَ “Onu güçlendirdim, o da güçlendi”, أَضَاءَهُ فَاسْتَضَاءَ “Onu aydınlattı, o da aydınlandı”, أَقَمْتُهُ فَاسْتَقَامَ “Onu doğrulttum, o da doğruldu”, أَرَحْتُهُ فَاسْتَرَاحَ “Onu rahatlattım, o da rahatladı.” Onu faydalandırdım, o da faydalandı” cümlelerinde if'âl babından olan fiiller müteaddiyken istif'âl bâbına çevrildiğinde lâzım olmuşlardır. Tevbe 7. âyette geçen فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ فَاسْتَقَامُوا fiilleri if'âl fiilinin mutâva'âtı olarak gelmiştir.

Sahîh-i Buhârî'deki bazı kullanımlarda if'âl bâbının dönüşlülüğünü sağlayan fiiller de kullanılmıştır. Örneğin; doğrultmak düzeltmek anlamına gelen أَقَامَ fiili müteaddiyken, istif'âl bâbına nakledildiğinde اسْتَقَامَ düzelmek, doğrulmak⁹⁴ anlamında lâzıma dönüşür. Aynı şekilde rahat ettirdi anlamına gelen أَرَاخَ fiili müteaddiyken, istif'âl bâbına nakledildiğinde اسْتَرَاحَ fiili⁹⁵ “rahat etti” anlamında lâzıma dönüşür.

1.1.10. İfti'âl Bâbıyla Aynı Anlamı Vermesi

İstif'âl bâbı, bazen ifti'âl bâbından gelen bir fiille aynı anlamı verebilir.⁹⁶ Müfessirler, Yûsuf sûresi 32. âyette geçen yapışmak, tutunmak, günaha direnmek anlamına gelen اسْتَعْصَمَ fiilinin talep değil اِعْتَصَمَ anlamında olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁷ اسْتَرَاحَ/ارْتَاخَ rahatlamak, rahatlığa kavuşmak, اسْتَقْبَلَ اِقْتَالَ özür dilemek, mazeret beyan etmek, اسْتَقْبَلَ اِقْتَالَ istifa etmek, feshini istemek fiilleri de ifti'âl bâbıyla aynı anlamda kullanılan diğer fiillerdir.⁹⁸

Şahîh-i Buhârî'de istif'âl bâbının ifti'âl bâbıyla aynı anlamda kullanıldığı fiillere de rastlanmaktadır. Başlamak anlamına gelen اسْتَفْتَحَ fiili اِفْتَتَحَ anlamında kullanılmıştır. Rahatlamak, rahat etmek anlamında اسْتَرَاحَ fiili اِرْتَاخَ ile aynı anlamdadır. Aynı şekilde sarkmak, gevşemek¹⁰¹ anlamına gelen اسْتَخَصَى اِرْتَخَى anlamında kullanılmıştır. Hadım olmak¹⁰² anlamına gelen اسْتَخَصَى fiili اِخْتَصَى ile eşanlamlıdır. اِخْتَصَى fiili kitabın farklı bir bâbında hadım olmak¹⁰³ anlamında geçmektedir. Olgunlaşmak¹⁰⁴ anlamına gelen اسْتَحْصَدَ fiili اِحْتَصَدَ ile eşanlamlı kullanılan bir diğer fiildir.

⁹³ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahman Seyyid -M. Bedevî el-Maktûn, (Kahire: Hicr lit-tibâati ve'n-neşr,1990), 3/458; Ebû Bekr b. Muhammed Süyûtî, *Hem'ul-hevâmi*, thk. Ahmed Şemseddin, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998) 3/268.

⁹⁴ Buhârî, “Menâkibu'l-ensâr”, 26 (No. 3834); “İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünnet”, 2 (No. 7282).

⁹⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 41 (No. 1301); “Cizye ve'l- muvâde'a”, 7 (No. 3169); “Rikak”, 42 (No. 6512,6513).

⁹⁶ Ebu Hayyân Endelüsî, *İrtiçâfî'd-darb*, 568.

⁹⁷ Ebu Hayyân Endelüsî, *Tefsîrül-bahru'l-muhîr*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd ve diğerleri, (Beirut: Dâru'l- kütübî'l-İlmiyye,1993), 5/305; Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6/423.

⁹⁸ Sedat Mutçalı, *Arapça-Türkçe sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 172, 346, 558, 573.

⁹⁹ Buhârî, “Amel fi's-salat”, 11 (No. 1212).

¹⁰⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 41 (No. 1301); “Cizye ve'l-muvâdia”, 7 (No. 3169); “Rikak”, 42 (No. 6512,6513).

¹⁰¹ Buhârî, “Fezâilü ashâbi'n-nebi”,5 (No. 3665); “Libas”, 2 (No. 5784).

¹⁰² Buhârî, “Nikah”, 6 (No. 5071).

¹⁰³ Buhârî, “Nikah”, 8 (No. 5073, 5074, 5075, 5076).

¹⁰⁴ Buhârî, “Hars ve'l-müzârat”, 20 (No. 2348).

1.1.11. Tefa'ul (تَفَعُّلٌ) Bâbıyla Aynı Anlamı Vermesi

Bazı nahivciler bu bâbın tefa'ul bâbından gelen bir fiille aynı anlamı verebileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁵ Birçok âyette, *اِسْتَنْجَرَ / تَنَجَّرَ* (kesin olarak bilmek, emin olmak), *اِسْتَمْتَعَ / تَمَتَّعَ* (yerine getirmeye çalışmak), *اِسْتَمْتَعَ / تَمَتَّعَ* (faydalanmak, keyfini çıkarmak) gibi birçok fiil tefa'ul bâbıyla aynı anlamda zikredilmiştir. Bu tür fiiller lâzımdır. Radî el-Esterâbâdî, bu fiilleri isâbe ve itikât çerçevesinde değerlendirmiştir. Örneğin, *اِسْتَكْبَرَ* fiiline kibirlendi anlamına gelen *تَكَبَّرَ* değil, “kendisinin büyük olduğuna inandı” anlamını vermiştir.¹⁰⁶

Genellikle tefa'ul (تَفَعُّلٌ) babının bir özelliği olan tekellüf anlamı (yapmacık davranma, kendinde olmayı varmış gibi gösterme) bazen bu bâbdan gelen bazı fiillerde de mevcuttur.¹⁰⁷ Buna *اِسْتَجْرَأَ / تَجَرَّأَ* yiğitlendi, *اِسْتَكْبَرَ / تَكَبَّرَ* kibirlendi¹⁰⁸ fiillerini örnek gösterilebilir. Şahîh-i Buḥârî'de bu anlamda *اِسْتَمْتَعَكَ* sarılmak, tutunmak¹⁰⁹ anlamındaki *اِسْتَمْتَعَكَ* ile *اِسْتَمْتَعَ* faydalanmak¹¹⁰ anlamındaki *اِسْتَمْتَعَ* ile *اِسْتَوْفَى* fiili, hakkını tam olarak vermek, tamamını teslim almak¹¹¹ anlamındaki *اِسْتَوْفَى* ile, gölgelenmek¹¹² anlamındaki *اِسْتَظَّلَ* ile, *اِسْتَحَالَ* fiili, çevrilme, dönüşmek¹¹³ anlamındaki *اِسْتَحَالَ* ile, *اِسْتَارَ* fiili aydınlanmak¹¹⁴ anlamındaki *اِسْتَارَ* ile aynı anlamda kullanılan fiillerdir.

Şahîh-i Buḥârî'de birçok yerde geçen *اِسْتَأْخَرَ* fiili, gecikmek, gerilemek, geri çekilmek anlamlarına gelen *اِسْتَأْخَرَ* fiiliyle aynı anlamda kullanılan diğer bir fiildir. Örnek olarak şu hadis metni gösterilebilir:

"كان إذا سُئِلَ عن صلاة الخوف قال: يَتَّقِمُ الإمامَ وطائفةً من الناس، فيصلي بهم الإمام ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يُصلوا فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يُصلوا...."

“(Hz. Peygamber’e) korku namazı hakkında sorulduğunda şöyle buyurdu: İmam ve bir grup insan öne geçer ve imam onlara bir rekât kıldırır. Onlardan henüz namaz kılmamış bir grup namaz kılanlarla düşman arasında durur. İmamla beraber bir rekât kılan grup henüz namaz kılmayanların yerine geriye çekilirler...”¹¹⁶

Görüldüğü üzere bu bâbtan gelen *اِسْتَأْخَرَ* fiili, tefa'ul (تَفَعُّلٌ) bâbından *اِسْتَأْخَرَ* fiiliyle aynı anlamı vermektedir. Bu durum hem dilde farklı bâblardan benzer manaya gelen fiiller türetmeye güzel bir örnek oluşturmakta hem de bâbın ne kadar zengin olduğuna işaret etmektedir.

¹⁰⁵ Sîbevehi, *el-Kitâb*, 4/70; İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 468; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mulâki fi't-tasrif*, 83; İbn Usfûr, *el-Mümti'u fi't-tasrif*, 195.

¹⁰⁶ Radiyüddin Esterâbâdî, *Şerhu's-şâfiye*, 1/106.

¹⁰⁷ İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 467; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/441; Haşim Taha Şellaş, *Ezvânü'l-fil ve me'ânîhe*, 107.

¹⁰⁸ Nisa 4/172; Mâide 5/82; A'râf 7/206; Enbiya 21/19; Mümin 40/60.

¹⁰⁹ Buhârî, “Şurût”, 15 (No. 2732); “Cihâd ve's-seyr”, 49 (No. 2861), 85 (No. 2911); “Ta'bîr”, 23 (No. 7014).

¹¹⁰ Buhârî, “Lukâta”, 1 (No. 2426); “Lukâta”, 10 (No. 2437); “Nikah”, 31 (No. 5118); “Nikah”, 79 (No. 5184).

¹¹¹ Buhârî, “Buyû”, 51 (No. 2126); “Buyû”, 54 (No. 2132,2136); “İstikrâz ve edâu'd-duyûn”, 18 (No. 2405).

¹¹² Buhârî, “Cihâd ve's-seyr”, 71 (No. 2890), 84 (No. 2910); “, İmân ve'n-nuzûr”, 31 (No. 6704).

¹¹³ Buhârî, “Fezâilü ashâbi'n-nebi”, 5 (No. 3664); “Fezâilü ashâbi'n-nebi”, 6 (No. 3682); “Ta'bîr”, 29 (No. 7021).

¹¹⁴ Buhârî, “Menâkib”, 23 (No. 3556); “Tefsîr”, 18 (No. 4677).

¹¹⁵ Buhârî, “Ezan”, 47 (No. 683); “Sehv”, 8 (No. 1233). “Ehâdisü'l-enbiya”, 19 (No. 3389);

¹¹⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 44 (No. 4535).

1.1.12. Türemiş Olduğu Yalın Fiilin Manasını Taşması

Sülâsî fiiller bazen istif'âl bâbına nakledilseler de manası değişmeyip türemiş olduğu yalın (mücerred) fiilin manasıyla aynı kalabilmektedir. Birçok dilci, *عَلَا/اسْتَعْلَى غَيِّ/اسْتَعْنَى، قَرَّ/اسْتَقَرَّ، يُقَطِّرُ* gibi istif'âl bâbından olan fiillerin yalın haliyle aynı anlamda olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁷ Şairlerin de bu bâbdan bazı fiilleri sülâsisiyle aynı anlamda kullandığını görüyoruz. Örneğin, Câhiliye şairi Tarafe b. el-'Abd (ö. 564), bir şiirinde *اسْتَوْدَع* fiilini ise *عَدَّ* anlamında kullanmıştır:

فلا زال غيِّتٌ من ربيعٍ وصيفٍ على دارها حيثُ استقرَّت له رَجَلٌ¹¹⁸

“Bahar ve yaz yağmurları hâlâ devam ediyor. Yerleştiği yurdunun üstünde gök gürlütüsü var.”

وأصفرَ مضبوخَ نظرتُ حَوَارُهُ على النار، واستودعته كَفَّ مُجِيدٍ¹¹⁹

“Nice sarı okun ateş üzerinde kararmış şekline baktım ve onları cimrinin avucuna bıraktım.”

Kur'an'da birçok yerde istif'âl bâbından gelen fiillerin mücerrediyile aynı anlamda olduğuna dair örnekler vardır: Yûsuf sûresi 80 ve 110. âyetlerde, *اسْتَبْسَنَ/يَبْسِنُ* anlamında, *اسْتَهَزَأَ* fiili birçok âyette *هزأ* anlamında kullanılmıştır.¹²⁰ Ne var ki bazı tefsirci ve dilciler, “Yapıdaki ziyade manada da ziyadeyi gösterir.” kuralına istinâden istif'âl bâbının mücerred mana ifade etmesini kabul etmemişler. Bu gibi yerlerde istif'âl bâbının mübâlaga ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹²¹ Şevkânî, Zemahşerî ve Alûsî, *اسْتَعَجَبَ، اسْتَقَرَّ، اسْتَعْنَفَ* gibi fiillerdeki ziyadeyi mübâlaga yorumlamışlardır.¹²²

Buhârî'nin Sahîh'inde istif'âl bâbından gelen birçok fiilin sülâsî mücerrediyile aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz. Bundan da anlıyoruz ki kelime çeşitliliğini artırmak için mücerrediyile aynı anlama gelen istif'âl bâbından fiiller türetilmiştir. Bu eserde geçen *اسْتَنْشَرُ/نَشَرَ، اسْتَدَارَ/دَارَ، اسْتَهْزَأَ/هَزَأَ، اسْتَسَخَرَ/سَخَرَ، اسْتَعْلَى/عَلَى، اسْتَبْسَنَ/يَبْسِنُ* fiilleri yanlarında verilmiş sülâsî mücerredleriyle aynı anlamda kullanılan fiillerdir. Şahîh-i Buhârî'de sülâsî mücerrediyile aynı anlamda kullanılan diğer fiiller ise şunlardır:

Tablo 3

Sülâsî Mücerrediyile Aynı Anlamda Kullanılan İstif'âl Bâbından Fiiller

No	Sülâsî fiil	İstif'âl bâbı	Manası
1	حيي	استحي	Utandı, çekindi ¹²³

¹¹⁷ Bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/70; İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 468; İbn Yaîs, *Şerhu'l-mulûki fi't-tasrif*, 83; İbn Uşfûr, *el-Mümtü'u fi't-tasrif*, 195; Zemahşerî, *Mufasssal fi İlmî'l-luga*, thk. Fahr Sâlih Kadâre, (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 285.

¹¹⁸ Tarafe b. Abd, *Dîvan*, 98.

¹¹⁹ Tarafe b. Abd, *Dîvan*, 10. Beyit, 153.

¹²⁰ Bakara 2/15; Nisa 4/140; Hicr 15/11; Zuhuf 43/7.

¹²¹ Bk. Neseî, *Tefsiru Neseî*, 1/6, Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/39, Râdiyyüddin Esterâbâdî, *Şerhu'r-râdiyyi ale's-şâfiye*, 1/111.

¹²² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, (Beirut: Alemü'l-Kütüb, t.y.), 4/389, Alûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 29/155, (Beirut, Dâru'l-Fikr, 1978); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beirut: Dâru'l-Mâ'rife, t.y.), 1/249.

¹²³ Buhârî, “İlim”, 8 (No. 66); “İlim”, 50 (No. 130); “Megâzî”, 38 (No. 4214); “Nikah”, 107 (No. 5224).

2	يَقُطُّ	استيقظ	Uyandı ¹²⁴
3	بشر	استبسر	Sevindi ¹²⁵
4	نشق	استشق	Burnuna su çekti ¹²⁶
5	نكر	استنكر	Yadırgadı ¹²⁷
6	يقن	استيقن	Kesin olarak bildi ¹²⁸
7	لبث	استلبث	Oyalandı, gecikti ¹²⁹
8	مسك	استمسك	Sarıldı, tutundu ¹³⁰
9	فاد	استفاد	Mal elde etti ¹³¹
10	بان	استبان	Açık, seçik, görünür oldu ¹³²
11	رقى	استرقى	Şifa amacıyla okudu ¹³³
12	فاض	استفاض	Dolup taşıtı ¹³⁴
13	عجل	استعجل	Acele etti ¹³⁵
14	يسر	استيسر	Kolay oldu ¹³⁶
15	أنس	استأنس	İçten, samimi oldu ¹³⁷

¹²⁴ Buhârî, "İlim", 40 (No. 115); "Mevâkîtü's-salat", 24 (No. 570); "Amel fi's-salât", 21 (No. 1198); "Cihâd ve's-seyr", 8 (No. 2800).

¹²⁵ Buhârî, "İlim", 49 (No. 128); "Tefsir", 18 (No. 4677); "Tevhid", 37 (No. 7517).

¹²⁶ Buhârî, "Vudû", 24 (No. 159); "Vudû", 28 (No. 164); "Vudû", 41 (No. 191).

¹²⁷ Buhârî, "Cuma", 14 (No. 901); "Şehedât", 15 (No. 2661); "Megâzî", 38 (No. 4240).

¹²⁸ Buhârî, "Şehedât", 15 (No. 2661); "Ehâdisü'l-enbiya", 19 (No. 3389); "Tefsir", 6 (No. 4695).

¹²⁹ Buhârî, "Şehedât", 2 (No. 2637); "İ'tisâm bi'l-kitab ve's-sünnet", 28 (No. 7369).

¹³⁰ Buhârî, "Şurût", 15 (No. 2732); "Cihâd ve's-seyr", 49 (No. 2861); "Ta'bîr", 23 (No. 7014).

¹³¹ Buhârî, "Vesâye", 22 (No. 2764).

¹³² Buhârî, "Ezan", 15 (No. 626); "Savm", 16 (No. 1916); "Talâk", 11 (No. 5269).

¹³³ Buhârî, "Tıp", 17 (No. 5705); "Tıp", 35 (No. 5738,5739).

¹³⁴ Buhârî, "Cizye ve'l-muvâdia", 15 (No. 3176).

¹³⁵ Buhârî, "Megâzî", 38 (No. 4202); "Tefsir", 4 (No. 4785).

¹³⁶ Buhârî, "Zekât", 37 (No. 1453).

¹³⁷ Buhârî, "Mezâlim", 25 (No. 2468).

16	جَح	استجَح	Eğildi, meyletti ¹³⁸
17	هَزَأَ	استهزَأَ	Alay etti ¹³⁹
18	دَار	استدار	Döndü, döndürdü ¹⁴⁰
19	نَثَرَ	استنثر	Sümkürdü ¹⁴¹
20	يَسَسَ	استياس	Ümidini kesti ¹⁴²
21	وَدَعَ	استودع	Emanet etti ¹⁴³
22	كَفَأَ	استكفى	Ters çevirdi ¹⁴⁴

Öte yandan Araplar arasında bazen fiilin mücerredî yerine istif'âl bâbından bir fiilin yaygın kullanımı söz konusu olabilmektedir. Bu duruma nahiv dilinde *الْمَجْرَدُ بِصِيغَةِ اسْتِيفَاعٍ* (istif'âl bâbı sebebiyle yalın fiile ihtiyaç duyulmaması) denilir. *اسْتَطَاعَ، اسْتَحْيَى، اسْتَأْذَرَ، اسْتَبَدَلَ، اسْتَعْبَرَ، اسْتَنْكَفَ* bu tür fiillerdendir. Şahîh-i Buhârî'de geçen *اسْتَعْفَ، اسْتِيَأَسَ، اسْتَحْيَى، اسْتَحْوَذَ، اسْتَقَرَّ، اسْتَحْسَرَ، اسْتَنْقَبَ، اسْتَهْدَأَ* fiillerinin sülâsî mücerredlerinin değil de istif'âlden gelen bu formlarının meşhur olduğu söylenebilir.

Daha önce de bahsedildiği gibi bazı dil âlimleri bu fiilleri mübâlaga anlamında değerlendirmektedir. Ancak Buhârî hadislerinde geçen bu fiillerin bağlamları incelendiğinde mübâlaga anlamında değil, bilakis sülâsî mücerred fiili ile aynı anlamda olduğu görülür. Dolayısıyla istif'âl bâbından kullanımlarının daha meşhur olduğu görüşü akla gelmektedir. Örneğin aşağıdaki hadis metninde *اسْتَعْفَ* fiiline mübâlaga değil talep anlamı daha uygun düşmektedir:

“وَحَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ عَنَى، وَمَنْ يَسْتَعْفِفُ يُعْفَهُ اللَّهُ”

“Sadakanın en faziletlisi ihtiyaç fazlasından verebilmektir. Kim iffetli olmayı isterse Allah onu iffetli kılar.”¹⁴⁵

¹³⁸ Buhârî, “Bed'i'l-halk”, 11 (No. 3280).

¹³⁹ Buhârî, “İcâre”, 12 (No. 2272).

¹⁴⁰ Buhârî, “Bed'i'l-halk”, 2 (No. 3197); “Tefsir”, 16 (No. 4490); “Ahbâru'l-Âhad”, 1 (No. 7251).

¹⁴¹ Buhârî, “Vudû”, 28 (No. 164); “Vudû”, 38 (No. 185); “Vudû”, 42 (No. 192).

¹⁴² Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiya”, 19 (No. 3389); “Tefsir”, 6 (No. 4695).

¹⁴³ Buhârî, “Farzu'l-hamse”, 13 (No. 3129).

¹⁴⁴ Buhârî, “Şurû't”, 8 (No. 2723).

¹⁴⁵ Buhârî, “Zekât”, 18 (No. 1427).

1.1.13. Gidermek, Ortadan Kaldırmak (Selb ve İzâle)

Selb ve İzâle (السلب والازالة), gidermek, ortadan kaldırmak, soymak, sıyırmak anlamına gelir. İstif'âl bâbı bazen selb ve İzâleyle delalet edebilir. Örneğin; engel, zorluk anlamına gelen عَقَبَةٌ kelimesi bu bâbtan bir fiile dönüştürüldüğünde اسْتَعَبَبْتُهُ “engelini kaldırdım, zorluğunu giderdim” anlamına bürünür. Bu durumda fiilin başındaki اس-ت harfleri başına geldiği fiilin mef'ûl'den kaldırıldığına delalet eder.

İstif'âl bâbı Sahîh'de bu anlamda bir yerde geçer. Sağlam kökü olmak anlamına gelen أَصَلَ kökünden türetilen ve kökünü kurutmak anlamına gelen اسْتَأْصَلَ fiili bu anlamda kullanılmıştır. Hadisin metni şu şekildedir: “رَأَيْتَ إِنْ اسْتَأْصَلْتَ أَمْرَ قَوْمِكَ...”, “Kavminin durumunu mahvetmen konusunda ne dersin?” Zira bu kökten türetilen ve kökünü sağlama anlamına gelen diğer bir fiil de أَصَلَ dir. Bu fiil atasözlerinde de bu anlamda kullanılmıştır: اسْتَأْصَلَهُ ve اسْتَأْصَلَ شَأْفَتَهُ. Bu fiil atasözlerinde de bu anlamda kullanılmıştır: اسْتَأْصَلَ اللَّهُ خَضِرَاءَهُمْ “Allah köklerini kuruttu” şeklinde kullanımlar mevcuttur. Örnekte görüldüğü üzere bu anlam istif'âl bâbında mevcuttur.

1.1.14. Abartı

“Yapıdaki ziyade manadaki ziyadeyi gerektirir” görüşünde olan bazı dil âlimleri istif'âl bâbından gelen bazı fiillerin mübâlağa ifade ettiğini söylemişlerdir. Örneğin, Zemaşerî, اسْتَعَفَّ fiilinin mübâlağa ifade ettiğini söyler. Ona göre اسْتَعَفَّ fiili عَفَّ'den daha mübâlağalıdır. بَانَ/اسْتَبَانَ fiili de böyledir. Zemaşerî, Yusuf sûresi 80. âyette geçen اسْتَبَانُوا fiilini de mübâlağa olarak değerlendirmiştir. Âlûsî de mücadele sûresi 19. âyette geçen اسْتَحْوَذَ fiilinde mübâlağa anlamının bulunduğu ifade eder. Aynı şekilde Radî gibi bazı âlimler اسْتَهْزَأَ، اسْتَيْقَنَ، اسْتَحْسَرَ، اسْتَقَرَّ، اسْتَعْصَمَ gibi fiillerin geçtiği âyetleri mübâlağa olarak tefsir etmişlerdir.

Gecenin karanlığı şiddetlendiğinde اسْتَحْلَسَ اللَّيْلُ بِالظَّلامِ gece zifiri karanlık oldu, birinin şaşkınlığı arttığında اسْتَعْجَبَ فَلَانَ falan çok şaşırıldı denilir. Bu yönüyle istif'âl bâbı mübâlağa ifade eder. Bu anlamda Sahîh-i Buhârî'de bir hadiste اسْتَحْرَزَ الْقَتْلَ cümlesinde savaş (ölüm) çok şiddetlendi şeklinde geçmektedir. Bir yerde de olsa bu bâb mübâlağa anlamında kullanılmıştır.

1.1.15. Tef'îl Bâbıyla Aynı Anlamı İfade Etmesi

اسْتَعْمَلَ fiilinin yaygın manası kullanmak olduğu halde Buhârî hadislerinde bu fiil عَمَلَ görevlendirmek, görevli olarak atamak¹⁴⁶ anlamında dört yerde kullanılmıştır. Örneğin, bu fiil *sahîh-i Buhârî*'de bir hadiste şöyle geçer:

”اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبَبِيَّةٌ“

“(Başımıza) kafası kuru üzüm tanesi gibi olan bir Habeşli bile görevlendirilse dinleyin ve itaat edin.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Buhârî, “Zekât”, 67 (No. 1500); “Vekâle”, 3 (No. 2302); “Menâkibu'l-ensar”, 8 (No. 3792).

¹⁴⁷ Buhârî, “Ezan”, 54 (No. 693).

148¹⁴⁸ استنبر temizlemek, kurtarmak anlamına gelen بَرَّ ile 149¹⁴⁹ استوصى tavsiye etmek anlamına gelen وَصَّى ile kısaltmak anlamında¹⁵⁰ استقصَرَ fiili anlamında bu eserde kullanılan diğer fiillerdir. İstif'âl bâbı bu manasıyla tef'îl bâbı gibi geçişlilik (tâ'diye) özelliğine sahiptir.

Şahîh-i Buhârî adlı eserde bu klasik manalar yanında aşağıdaki muhtemel farklı manalarda da kullanıldığı görülmektedir.

1.1.16. Devam Etmek

Devam etmek anlamına gelen istimrâr (الاستمرار), istif'âlin diğer olası anlamlarından biridir. Bu anlamda iki yerde geçer. ذكر kökünden türetilen ve okumaya devam etmek anlamına gelen 151¹⁵¹ استنكر fiili bu anlamda kullanılmıştır. Bu fiilin hatırlamak, aklına gelmek anlamı daha yaygın olduğu halde burada okumaya devam etmek anlamında zikredilmiştir. Hadisin metni şu şekildedir:

"...فاستذكروا القرآن فإنه أشد نقصاً من صدور الرجال من النعم"

"Kur'ân okumaya devam edin. Çünkü o, kişilerin hafızalarından develerden daha hızlı kaçar."

Bu hadisin şerhlerinde فاستذكروا fiili تلاوته okumaya devam edin şeklinde açıklanmıştır.¹⁵² Hadisin bağlamından da bu fiile verilecek en güzel mananın bu olduğu görülecektir.

1.1.17. Çıkarmak

Çıkarmak anlamına gelen istihrâc (الاستخراج), bu bâbın anlamlarından bir diğeridir.¹⁵³ استنبط 153¹⁵³ denildiğinde çabalayarak bir şey çıkardı anlamına gelir. Nitekim bu fiil hüküm çıkarmak anlamında bir fıkıh terimi olarak da kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Kalem sûresi 17. âyette geçen يستننون fiili de bu anlamdadır.¹⁵⁵ Yani استنتى fiili genel bir hüküm veya kuraldan onu çıkarmak demektir.¹⁵⁶ Bu fiil Sahih-i Buhârî'de bu anlamda birkaç yerde geçmektedir.¹⁵⁷

لا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَكُونَ أَوْلَىٰ مَنْ يُغَيِّقُ فَإِذَا
مُوسَىٰ بَاطِئٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَافَاقَ قَبْلِي أَوْ كَانَ مِمَّنْ
انْتَنَىٰ اللَّهُ..

"Beni Musa'ya tercih etmeyin, çünkü kıyamet günü insanlar şaşkına dönecekler ve ilk kendine gelen ben olacağım. O sırada Musa'yı tahtın yanında oturuyor bulurum. Onun, benden önce şok olup ayılmışlardan mı ya da Allah'ın hariç tuttuğu kişilerden miydi bilmiyorum."

¹⁴⁸ Buhârî, "İman", 39 (No. 52).

¹⁴⁹ Buhârî, "Cenâiz", 77 (No. 1351); "Nikâh", 80 (No. 5186).

¹⁵⁰ Buhârî, "Hac", 42 (No. 1585).

¹⁵¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 23 (No. 5032); "Deavât", 6 (No. 6311).

¹⁵² Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü fethu'l-bârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd, (Sâhibi's-Sümüvvi'l-Melîkî'l-Emîr Sultan b. Abdülaziz, Riyad 2001), 711.

¹⁵³ Sâm Ammâr, "Sîgatü'l-istif'âl fi'l-lugati'l-Arabiyye", 87.

¹⁵⁴ Meâcimü't-türâsiyye, "استنبط", (2 Ağustos 2023).

¹⁵⁵ Sâm Ammâr, "Sîgatü'l-istif'âl fi'l-lugati'l-Arabiyye", 86.

¹⁵⁶ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasf*, 134.

¹⁵⁷ Buhârî, "Hars ve müzâra'a", 19 (No. 2346); "Husûmât", 1 (No. 2411); *Tevhid*, 31 (No. 7469, 7472).

1.1.18. Seçmek, Yeğlemek

Seçmek, yeğlemek anlamına gelen tehayyür (التحير), bazen İstif'âl bâbının bir anlamı olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁸ Bu anlamda en fazla karşımıza çıkan fiil tercih etmek, yeğlemek anlamındaki اسْتَحَبَّ fiilidir. Bu fiil âyetlerde de bu anlamda kullanılmıştır.¹⁵⁹ اسْتَحَبَّ فُلَانٌ denildiğinde falan kimse iş için gençleri seçti denilir. Sahih-i Buhârî'de bu anlamda tercih etmek¹⁶⁰ anlamında اسْتَحَبَّ عَلَى kendine ayırmak anlamında¹⁶¹ اسْتَأْتَرَّ fiillerine rastlanmaktadır.

1.1.19. Bakmak

Bakmak, bakışlarını çevirmek anlamına gelen ibsâr (الإبصار), Şahîh-i Buhârî'de İstif'âl bâbının anlamlarından biri olarak kullanılır.¹⁶² Bakışlarını çevirmek, dikkatle bakmak¹⁶³ anlamına gelen اسْتَشْرَفَ fiili üç yerde bu anlamda geçer. Geçen bir hadisin metni şöyledir:

جاء أهل نَجْرَانَ إلى النبي فقالوا ابْعَثْ لَنَا رَجُلًا آمِنًا. فقال لأَبِئِثْنِ الْيَمِمْ رَجُلًا آمِنًا
حَقَّ آمِينَ فاسْتَشْرَفَ لَهُ النَّاسُ فَبَعَثَ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ.

"Necranlılar Peygamberimiz'e gelerek, "Bize dürüst bir adam gönder" dediler. Dedi ki: "Size dürüst, doğru ve güvenilir bir adam göndereceğim." İnsanlar bakışlarını ona doğru çevirdiler, o da Ebu Ubeyde İbn el-Cerrah'ı gönderdi.

Sözlüklerde bu fiil إليه ينظر بصره şeklinde açıklanmıştır.¹⁶⁵ Örneğin, Lisânü'l-'Arab'da bu fiilin anlamı, "güneşten dolayı daha net görmek için elini kaşının üzerine koymak" olarak verilmiş ve İbn Mutayr'ın şu şiiri şâhit olarak gösterilmiştir¹⁶⁶:

فِيَا عَجَبًا لِلنَّاسِ يَسْتَشْرَفُونَنِي
كَأَن لَمْ يَرَوْا بَعْدِي مُجِبًا وَلَا قَبْلِي

"Bana dikkatle bakan insanlara şaşılır. Sanki benden önce ve sonra hiç seven birini görmemişler."

Buhârî şerhlerinde bu fiil istediği şeyi elde etmek üzere çevresine dikkatlice bakmak anlamında şerh edilmiştir. Kâb b. Zuheyr'in Dîvân'ında da bu anlamda kullanılmıştır:

تَسْتَشْرَفُ الْأَشْبَاحَ وَهِيَ مُشِيخَةٌ
بِنَصِيرَةٍ وَحَشِيَّةِ الْإِنْسَانِ

"Uzaktaki silüete insanın vahşiliğiyle basiretle başını kaldırıp dikkatlice bakıyor"¹⁶⁷

Sonuç

Üç ziyâdeli bâblar arasında en yaygın kullanıma sahip olan İstif'âl bâbı, farklı manaları içinde barındırması ve birçok bâbla eşdeğer anlamlarının bulunması bakımından zengin bir fiil veznidir. Araştırma sonucunda diğer bâblarda bulunan birçok özelliği içinde barındırdığı, dilciler arasında sayı bakımından ittifak olmamakla beraber manalarının sadece klasik gramer

¹⁵⁸ Sâm Ammâr, "Sîgatü'l-istif'âl fi'l-lugati'l-'Arabiyye", 94.

¹⁵⁹ Tevbe 9/23.

¹⁶⁰ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 13 (No. 547).

¹⁶¹ Buhârî, "Vudû", 20 (No. 3094); "Menâkibu'l-ensâr", 32 (No. 3860).

¹⁶² Sâm Ammâr, "Sîgatü'l-istif'âl fi'l-lugati'l-'Arabiyye", 97.

¹⁶³ el-Meâcîmü't-türâsiyye, "استشرف" (2 Ağustos 2023).

¹⁶⁴ Buhârî, "Megâzî", 72 (No. 4381); "Fiten", 9 (No. 7081). "Ahbâru'l-âhâd", 1 (No. 7254).

¹⁶⁵ Mu'cemü'l-vasîf, 526.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 2242.

¹⁶⁷ Kâb b. Zuheyr, Dîvân, şrh. Müfit Kumeyha, 16. Beyit, 159.

kitaplarında belirtilenlerle sınırlı olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim bu bâba yüklenen anlam Sîbeveyh'e göre yedi iken, İbn Mâlik'e göre onbir, Ebû Hayyân'a göre ise on ikidir. Günümüzde ise Sâmmâm gibi bu sayıyı elli sekizlere çıkararak bile vardır. Şaḥîḥ-i Buḥârî'yi esas alarak yaptığım bu çalışmada ise bu bâbın verdiği anlamların sayısı on sekizdir.

Bu çalışma sonucunda İstif'âl bâbının talep (istemek), vicdân (bulmak), ittihâz (edinmek), itikât (inanmak), ta'diye (geçişlilik), ihtisârü'l-hikâye (kısaca anlatmak), i'tikât (inanmak), selb ve izâle gibi anlamlarda kullanıldığı, lafız ve anlam genişliği ve çeşitliliği sağlamada sülâsi mücerred, if'âl, tef'îl, ifti'âl, tefe'ul gibi bâblarla eşanamlı kullanımlarının olduğu tespit edilmiştir. Bu da göstermektedir ki istif'âl bâbı, geçişlilik, geçişsizlik, dönüşlülük, mübâlağa, kesret, isimden fiil yapma, izâle, kısaca ifade etme gibi diğer bâblarda münferit bulunan birçok özelliği genel olarak kendi içinde barındıran bir bâb olduğu izlenimini vermektedir.

Âyet, şiir ve hadis metinlerinde de görüldüğü üzere bu bâbın en bariz ve yaygın anlamı taleptir. Bunun yanında Buḥârî hadislerinde sülâsi mücerred ve if'âl bâbıyla aynı anlamda yaygın olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan bu eserde klasik nahiv eserlerinde pek vurgulanmayan istimrâr (devam etmek), istihrâc (çıkarmak), tehayyür (seçmek) ve İbsâr (bakmak) gibi muhtemel manalar da taşıdığı saptanmıştır. Bu gibi manaların ortaya çıkarılabilmesi için Kur'ân âyetleri, Arap şiiri ve hadisler üzerinde daha fazla çalışmanın yapılması gerektiği anlaşılmıştır. İstif'âl bâbından gelen bir fiilin aynı cümlede bazen yukardaki anlamlarından birkaçını beraber ifade ettiği de görülmüştür.

Bu bâbın verdiği anlamlardan sülâsi mücerred ile müvâfakatı, mübâlağa, isâbe gibi anlamları tespit etmede dil âlimleri arasında farklı değerlendirmeler yapıldığı müşahede edilmiştir. Sülâsi mücerred ile aynı anlamı vermesi konusunda Şevkânî, Zemahşerî, Âlûsî gibi âlimler bu anlamı mübâlağaya yorumlamışlardır. Bu bâbın تَفَعَّلَ bâbıyla anlamca eşdeğer olduğu yerlerde Radî el-Esterâbâdî ise bu anlamı isâbe olarak değerlendirmiştir. Sülâsi mücerred ile aynı anlamı vermesi yaygın olduğu halde bazı fiillerde İstif'âl'in sülâsi mücerredinden daha meşhur olduğu kullanımları da vardır.

Kaynakça | References

- Ahmet Muhtar Ömer. *Mu'cemu'l-lugati'l-mu'âsıra*. Hasade mad. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-meânî*. tsh. Ali Abdülbârî Atiyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye,1994.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Hedyü's-sârî mukaddimetü fethu'l-bârî*. thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. Sâhibi's-Sümüvvi'l-Melîki'l-Emîr Sultan b. Abdülaziz, Riyad 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-beyân*, y.y: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman. *el-Miftâh fi 'ilmi's-sarf*. thk. Ali Tevfik el-Hamd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf Ali b. Yusuf. *el-Bahru'l- muhit fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf Ali b. Yusuf. *İrtisâfî'd-darb min lisâni'l-'Arab*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1998.
- Emîl Bedî Yakup. *Mevsûâtü ulûmu'l-lügati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'ş-şâfiyye*. thk. Muhammed Nûru'l-Hasan ve diğeri. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr*. Hasade mad. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.
- Hadîce el-Hadîsî. *Ebniyetü's-sarf fi Kitâbi Sibeveyhi*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahde, 1965.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrir ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, ts.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak Gâlip b. Abdurrahman. *el-Muharraru'l- vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccar. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebu'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Mâlik, Cemâlüddin Muhammed b. Abdullah et-Tâî. *Şerhu't-teshil*. thk. Abdurrahman es-Seyyid. Kahire: Dâru Hicr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Uşûr, Ali b. Mü'min b. Muhammed el-Hadramî. *el-Mümti'u fi't-tasrif*. thk. Fahrüddin Kubâve. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1987.
- İbn Yaîş, Muvaffaküddîn Yaîş b. Alî. *Şerhu'l-mulâki fi't-tasrif*. thk. Fahrüddin Kubâve. Halep: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1973.
- İbn Yaîş, Muvaffaküddîn Yaîş b. Alî. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşerî*. thk. Emîl Bedî Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbrahim Mustafa ve Diğeri. *Mu'cemu'l-vasit*. Kahire: Dâru'd-Dâvet, 1972.
- Kâb b. Zuheyr. *Dîvan*. şrh. Müfid Kumeyha. Riyad: Dâru'ş-Şevvâf, 1989.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kuran Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karslı, İlyas. *Arapça Atasözleri ve Deyimler Kitabı*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2017.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Meâcimü't-türâsiyye*. 02 Ağustos 2023. <https://lexicon.alsharekh.org>

- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmet b. Muhammed b. Ahmet b. İbrahim. *Mecme'u'l-emsâl*. thk. M. Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dâru's-Sünnetü'l-Muhammediye, 1955.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nabiga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme Ziyad b. Muâviye b. Dabâb. *Dîvan*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1119.
- Râcîhî, Abduh Ali İbrahim. *et-Tatbîku's-sarfi*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2004.
- Râzî, Fahrreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâm Ammâr. "Sîgatü'l-istif'âl fi'l-lugati'l-'Arabiyye". *et-Ta'rib*. 49 (December 2015), 69-108.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1988.
- Süyûtî, Ebû Bekr b. Muhammed. *Hem'u'l-hevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Şellaş, Hâşim Tâhâ. *Evvânü'l-fîl ve me'ânihe*. Necefü'l-Eşrâf: Matba'atü'l-Edeb, 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Tarafe b. el-'Abd. *Dîvan*. thk. Dürriyetü'l-Hatîp ve Lütfi es-Sakkâl. Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyye, 2000.
- Yıldırım, Kadri. "Sülasî Mücerred Fiillerin Mezîd Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar". *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Diyarbakır 2000), 209-248.
- Zebîdî, Zeynuddin Ebu'l-Abbas Ahmet b. Ahmet. *Muhtasarı Tecrid-i şarih*. Çev. Abdullah Feyzi Kocaer. İstanbul: Hüner Yayınları, 2004.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 2009.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Mufassal fi 'ilmi'l-luga*. thk. Fahr Sâlih Kadâre. Amman: Dâru Ammâr, 2003.



İslam Mezhepleri Klasik Kaynaklarında Mürcie Tasnifleri ve Günümüzde Mürcie Algısı

Metin Avcı

0000-0002-8651-0321 | metin.avci@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Öz

Kitâbü'l-İrcâ, Mürcie fırkasına dair bilgi veren en eski İslam Mezhepleri Tarihi kaynağıdır. Sonra Şîf, Mu'tezilî, Eş'arî, Sünnî, Zâhirî ve İsmâilî Makâlât geleneğine ait eserler telif edilmiş ve bunların bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Makâlât geleneğinin olgun döneminin önemli eserlerinden olan *el-Milel ve'n-Nihal*'de; o güne kadar yazılan eserlerde bir usûl ve tasnif anlayışının yoksunluğundan dem vurulmuş, bunun mezhep ve fırkaların günümüze olduğundan farklı yansıtılmasına yol açtığına işaret edilmiştir. Mürcie bu klasik kaynakların bir kısmında sapık, hevâ ve bid'ât ehlinde sayılmış ve farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Hanefî-Mâtürîdî gelenek ise toptan kabul ve toptan red şeklindeki toptancı kategoriyi kabul etmeyip, Mürcie'yi mahmûd/mezmûm ayırımına tabi tutmuş ve geleneğin güçlü temsilcileri olan Mâtürîdî (ö. 333/944), Nesefî (ö. 508/1115) ve Alâuddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi önemli âlimler Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) övülen Mürcie'den saymışlardır. Yapılan bu tasnifler ve genelde Mürcie akidesiyle ilişkilendirilen Ebû Hanîfe hakkında söylenenler, günümüzdeki Mürcie algısını da etkilemiştir. Bu eserlerin bir kısmında mezhep taassubunun öncelendiği dikkat çekerken, bazı müelliflerin tarafsız kalmayı başararak tarihsel seyrine uygun Mürcie tasviri yaptıkları, Mürcie'nin birleştirici ve kuşatıcı iman görüşlerinin anlaşılmasına katkı sundukları görülmüştür. Hatta Mürcie'yi eleştirmekle birlikte kurtuluşa eren fırkanın "Ehlü'l-Cema'at ve'l-Mürciûn" olduğunu zikreden müellifler olmuştur. Günümüzün Mürcie algısının oluşumunda ise birçok akademisyen ve görüşlerinden bahsetmek mümkündür. Bu konudaki belli başlı çalışmalar analiz edildiğinde günümüz akademisyenlerinin de Mürcie konusundaki kanaatlerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den sayılmasını düşmanca bir tavır olarak kabul edip bir itham ve iddia olarak değerlendiren akademisyenler olduğu gibi, onun özellikle iman konusundaki teorik görüşlerinin diğer fırka ve mezhepleri de etkilediğini, bu sebeple bazı grupların; Havâric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi ve Cebriye Mürciesi gibi isimler altında anılmaya başlandığını ifade edenler vardır. Bu konuda hazırlanan Kutlu'nun (d. 1963) doktora tezinde Mürcie'nin; İslam düşüncesinin en müsamahakâr, insan odaklı ve sorun çözücü müstakil bir siyasî-itikadî mezhep olduğu, fikirleri, temsilcileri ve yayıldığı bölgeler süreç takibi ile tarafsız bir şekilde ortaya konulmuş, Ebû Hanîfe'siz Mürcie, Mürcie'siz Ebû Hanîfe'den bahsetmenin imkansızlığının altı çizilmiştir. Türkiye'de yapılan bu akademik çalışmaların yanında özellikle Vehhâbîlerin ve Seleflilerin yazdığı bazı eserlerin dilimize tercüme edilerek, Vehhâbî düşüncenin Mürcie aleyhtarlığı üzerinden empoze edildiği müşahade edilmektedir. Seleflik öncülerinden sayılan el-Havâlî (d. 1950) ve el-Makdisî (d. 1959) bu müelliflerdendir. Havâlî hazırladığı doktora tezinde; iman-amel ayırımı yapan ve ameli terk eden herkesin kâfir olduğunu savunmuş, ameli terk edenleri kâfir saymayan Mâtürîdî, Eş'arî (ö. 324/935) ve diğer fırkaların hepsini Mürcie'den saymıştır. Makdisî ise imanın kalp işi olduğunu söyleyenlerin Âvam İrcâsından, ameli imanın kemâle erme şartı olarak kabul edenlerin Davetçi İrcâsından olduklarını söyleyerek, bu kimseleri asrın Mürcîileri şeklinde niteleyip sapıklık ve küfürle itham etmiştir. Bunlara göre Mürcie tarih sahnesinden silinmemiş bilakis yaşamakta ve Müslümanlara zarar vermeye devam etmektedir. Bu çalışmada Şehristânî'ye kadar yazılıp günümüze ulaşan İslam Mezhepleri klasik kaynaklarında, "Mürcie'nin nasıl tasnif edildiği, Ebû Hanîfe'nin itikâta hangi mezhebe nispet edildiği, günümüz Mürcie algısının oluşumunda bu eserlerin etkisinin ne olduğu" sorularının cevapları aranacaktır. Tarihsel süreç dikkate alınarak tetkik edilen bu ilk kaynaklardaki bilgiler, günümüz akademik çalışmalarının verdiği bilgilerle mukayese edilecek,

geçmişte ve günümüzde ortak bir Mürcie algısının oluşup oluşmadığı, farklı tasnif ve okumaların hâlâ devam edip etmediği tartışılacaktır. Araştırmada akademik etik ve yazım kurallarına dikkat edilmiş ve konu hakkındaki kanaatler betimlenerek metne aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri, Makalât, Fırka, Mürcie, Tasnif, Ebu Hanife

Atıf Bilgisi

Avcı, Metin. "İslam Mezhepleri Klasik Kaynaklarında Mürcie Tasnifleri ve Günümüzde Mürcie Algısı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 996-1021. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1484937>

Geliş Tarihi	15.05.2024
Kabul Tarihi	08.08.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Classifications of Murji'ah in Classical Sources of Islamic Sects and Contemporary Perceptions of Murji'ah

Metin Avcı

0000-0002-8651-0321 | metin.avci@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzej204](https://orcid.org/01dzej204)

Abstract

Kitāb al-Irja is the oldest source of the History of Islamic Sects that provides information about the Murjīe party. Later, works belonging to the Shi'ite, Mu'tazilī, Ash'arī, Sunni, Zāhirī, and Ismāilī Makālāt traditions were written, and some of them have survived to the present day. One of the key works of the mature period of the Makālāt tradition, al-Milel wa'n-Nihal, mentioned the lack of understanding of procedure and classification in works written up to that point and pointed out that this led to the reflection of sects and parties differently than they are today. In some of these classical sources, Murjīe was considered to be a pervert, one of the people of hawâ and bid'ât and was subjected to different classifications. In contrast, the Hanafi-Mâturîdî tradition did not embrace the concept of totally acceptance and rejection. Instead, they evaluated the Murjīe based on the mahmûd/mezmûm distinction. Prominent scholars like Mâturîdî (d. 333/944), Nasafî (d. 508/1115), and Alâuddin as-Samarkandî (d. 539/1144), who were influential figures in this tradition, regarded Abu Hanifa (d. 150/767) as one of the esteemed Murjīe. The classifications and the discourse surrounding Abu Hanifah, a prominent figure in the Murjīe creed, have significantly influenced the contemporary perception of Murjīe. While some of these works prioritise sectarian bigotry, some authors have managed to remain neutral, depict the Murjīe in accordance with its historical course, and contribute to the understanding of the Murjīe's unifying and encompassing views of faith. In fact, there were authors who criticized Mûrjīe and mentioned that the party that achieved salvation was "Ahlü'l-Jama'at wa'l-Mürciün". The formation of today's perception of Murjīe can be traced back to a multitude of academics and their respective perspectives. The formation of today's perception of Murjīe can be traced back to a multitude of academics and their respective perspectives. While some academics view Abu Hanifah's recognition as a hostile attitude and a form of accusation and allegation, they also assert that his theoretical beliefs regarding faith had an impact on other factions and sects, leading to the naming of certain groups as "Havâric Murjīe", "Kaderiyye Murjīe", and "Cebriyye Murjīe". In his doctoral thesis on this subject, Kutlu (b. 1963) argued that Murjīe was the most tolerant in Islamic thought; he revealed the human-oriented and problem-solving independent political-religious sect, its ideas, representatives, and the regions where it spread in an impartial manner by following the process, and he underlined the impossibility of talking about Murjīe without Abu Hanifa. In addition to the academic research conducted in Turkey, it has been noted that certain works written by Wahhabis and Salafis have been translated into our language and have been imposed on Wahhabi thought through anti-Murjīe sentiment. Al-Hawali (b. 1950) and al-Maqdisî (b. 1959), regarded as pioneers of Salafism, are among these authors. In his doctoral thesis, he argued that anyone who discriminates between faith and deeds and abandons deeds is an infidel. He included all of the Mâturîdî, Ash'arî, and other Murjīe factions, who did not regard those who abandoned the deed as infidels. On the other hand, Maqdisî asserted that those who assert that faith is the product of the heart are from the Âvam Irjâ, while those who embrace deeds as the prerequisite for the perfection of faith are from the Invitation Irjâ. He referred to these individuals as the Murjīis of the century, characterised by perversion and blasphemy. They assert that Murjīe is still alive and is still harming Muslims, and that it has not been completely eliminated from the historical stage. In this investigation, the classical sources of Islamic Sects that have been written up to Shahrastani and have survived to the present day will be examined to determine

the answers to the questions of "how the Murjic was classified," which sect Abu Hanifa was compared to in the creed, and what is the impact of these works on the formation of today's perception of Murjic. The information in these early sources, which were analysed in the context of the historical process, will be compared with the information provided by contemporary academic studies. The discussion will center on the establishment of a shared understanding of Murjic in the past and present, and the persistence of differing classifications and interpretations. The research was conducted with a focus on academic ethics and spelling rules, and the opinions on the subject were described and incorporated into the text.

Keywords

Islamic Sects, Maqalât, Faction, Murji'ah, Classification, Abu Hanifa

Citation:

Avcı, Metin. "Classifications of Murji'ah in Classical Sources of Islamic Sects and Contemporary Perceptions of Murji'ah". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 996-1021. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1484937>

Date of Submission	05.15.2024
Date of Acceptance	08.08.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi, Müslümanlar arasında ilk dönemlerde ortaya çıkan mezhep ve fırkaların görüşlerini inceleyen makālât, fırak, milel-nihal vb. adlar altında zengin bir literatüre sahiptir. Buna rağmen mezheplerin tasnifi ve sayılarının belirlenebilmesi, bu alanın temel problemleri olmaya devam etmiştir. Bunda Mezhepler Tarihi müelliflerinin çoğunluğunun; eserlerini 73 fırka/iftirak rivayetini¹ esas alarak telif yoluna gitmiş olmalarının payı büyüktür. Nitekim bu müellifler, fırkaları 73'e tamamlayabilmek adına bazen İslam dışı olan fırkaları da hesaba katmış bazen de aralarında neredeyse hiçbir fark bulunmayan fırkaları ayrı ayrı saymışlardır. Zamanla fırka sayıları artınca, bu sefer de 73 rakamını aşmamak adına İslam'ın ana fırkalarını, aralarında farklılıklar bulunan alt kollarını hesaba katmadan tek saymışlardır. Bu müellifler, kurtuluşa erecek olan fırkanın kendi fırkaları olduğunu ispat etmek için büyük çaba harcamışlardır.

Şehristânî'nin değindiği gibi, fırkaların tasnifinde esas alınacak ortak bir metodun bulunmayışı², yapılan tasniflerdeki farklılıkların başlıca müsebbibi olmuştur. Nitekim her müellif farklı kriterleri dikkate almış; bazıları kendi mezhebinin üstünlüğünü ortaya koyabilmek, hariçte kalanları da sapık sayabilmek adına ayet, hadis ve icmâdan deliller sunma yoluna başvurmuştur. Bir bakıma mezhepler ve fırkalar tarafsız bir şekilde tespit edilmek yerine, ilmî olmayan itham ve yorumlara maruz bırakılmıştır.

Müelliflerin mezhep aidiyetlerinin diğer mezheplere ve fırkalara bakışında nesnellik sorunu oluşturmuş olması, alanın çözülemeyen temel sorunlarından biri olarak geçerliliğini korumaktadır. Bu sebeple bir Mezhepler Tarihçisi, herhangi bir bilgi için alanın temel kaynaklarına başvurduğunda, bu ayrıntıyı göz önünde bulundurmalı ve bilgi paylaşımında ihtiyatlı davranmalıdır. Diğer taraftan ele aldığı bir fırka veya mezhep hakkında, o mezhebin hangi şartlar altında nasıl ve niçin ortaya çıktığı, varoluş sebebinin ne olduğunun aydınlatılması son derece önem arz eden bir meseledir.³ Bu bağlamda mezheplerin teşekkül dönemi iyi irdelenmelidir. Örneğin Mürcie, İslam toplumundaki ilk ayrılıkçı fırka olarak bilinen Hâricîlerin tekfir anlayışına ve itikadî görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkan mezheplerden birisidir. Elbette tüm fırka ve mezheplerde olduğu gibi, süreç içerisinde Mürcie'nin de farklılaşmaya maruz kaldığını söylemek mümkündür.

1. Klasik Kaynaklarda Mürcie Tasnifleri

İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynaklarının özellikleri ve içeriklerine dair birçok çalışma yapılmıştır.⁴ Akademik ve etik çerçevede yapılan her yeni çalışmanın, İslam Mezhepleri

¹ Bu rivayet bir bakıma Allah resulünü mezhepçiliğe alet eden bir konumdadır. bk. (Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2001), 25-31).

² Muhammed b. Abdülkerim Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Ahmad Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 5.

³ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 24.

⁴ Bazıları için bk. Ethem Ruhi Fuğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 20-41; Hasan Onat vd. (ed.) *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 46-49; Mustafa Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları İçerik ve Özellikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1-294; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 26-34.

alanına yeni katkılar sağlayacağı muhakkaktır. Bu düşünceyle hareket ederek çalışmamızda; *Kitâbü'l-İrcâ*, *Firaku's-Şîa*, *el-Makâlât ve'l-firak*, *er-Red 'ala ehli'l-bid'â*, *el-Makâlât*, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, *et-Tenbih ve'r-Red*, *Kitâbü's-Şecere*, *el-Fark beyne'l-firak*, *el-Fasl*, *et-Tabir fi'd-dîn* ve *el-Milel ve'n-Nihal* gibi İslam Mezhepler Tarihi'nin ilk kaynaklarından ve günümüzde Mürcie'ye dair yapılan akademik çalışmalardan yararlanarak geçmiş ve günümüzdeki Mürcie algısını ortaya koymayı hedefledik.

1.1. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin (ö. 100/718) Kitâbü'l-İrcâ'sı

Muhammed el-Hanefiyye, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hanımlarından Havle bint-i Ca'fer el-Hanefiyye'den dünyaya gelmiş, Hz. Hasan'ın üvey kardeşidir. Oğlu Hasan, Hz. Ali'nin torunu, Hz. Hasan'ın ise yeğenidir. Hasan'ın İrcâ görüşünü açıklayan ve bu görüşü temellendiren ilk kişi olduğu, ondan başka Mürciî âlimlerin de İrcâ akidesini savunmak için *Kitâbü'l-İrcâ* adıyla eserler kaleme aldıkları fakat bunların günümüze ulaşmadığı zikredilmiştir. Günümüze ulaşan Hasan'ın *Kitâbü'l-İrcâ'sı* iki sayfa olup Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.⁵

Hasan, *Kitâbü'l-İrcâ*'da ortaya koyduğu İrcâ fikri sebebiyle kınanmıştır. Bu çalışma aslında insanların bu fikrin ne zaman ortaya çıktığına dair meraklarını gidermeye yönelik kaleme alınmıştır. Ona göre bu fikrin ilk ortaya çıkışı Hz. Musa zamanında olmuş; Firavun Hz. Musa'ya “Peki ilk nesillerin hali ne olacak?”⁶ diye sorunca, Hz. Musa ona “Onun bilgisi Rabbimin katında bir kitaptadır. Benim Rabbim ne yanılır ne de unuttur”⁷ şeklinde cevap vermiş ve Firavun'u susturmuştur.⁸

Kitâbü'l-İrcâ, İrcâ görüşünden hariç Sebeiyye ve Havâric hakkında da bilgiler sunmaktadır. Hasan'a göre Sebeiyye fırkası Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın onda dokuzunun gizlediğini iddia ederek hem Kur'an'a hem de peygambere iftirada bulunmuştur. Yine bu kimseler Arab'ın Ehl-i Beyt'ini imam edinmişler ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak için gayret göstermişlerdir. Hâricîler ise kanlarını dökmek için kendilerine hücum etmiştir. Oysa ki İrcâ görüşü Allah'ın bu dünyadaki sağlam ipidir. Her kim ona sarılırsa ahirette haklı çıkacaktır.⁹

1.2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922) el-Firaku's-Şîa'sı ve Ebû Halef Sa'd b. Abdillah el-Eş'arî el-Kummî'nin (ö. 301/913) el-Makâlât ve'l-fırak'ı

Mûsâ en-Nevbahtî, Bağdat'ın ileri gelen Nevbaht ailesine mensup olup, Ehl-i Beyt mezhebi olan Şîa'yı benimseyen meşhur bir felsefeci ve kelimacıdır. Dönemindeki Ebû Osman ed-Dımeşkî (ö.?) gibi felsefeciler onun evinde toplanır ve müzakere ederlerdi. Mu'tezile mensupları ise onu kendilerinden sayardı. Ancak Nevbaht ailesinin açık bir şekilde Ehl-i Beyt taraftarı olduğu bilinirdi.¹⁰

Nevbahtî ana mezhepleri Şîa, Mürcie, Mu'tezile ve Havâric olmak üzere dörde ayırmış, ortaya çıkış sebeplerine veya görüşlerinin delillerine temas etmeden Şîa dışındaki mezhepleri yüzeysel

⁵ Sönmez Kutlu, “İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

⁶ Tâhâ 20/51.

⁷ Tâhâ 20/52.

⁸ Kutlu, “Kitâbü'l-İrcâ”, 324.

⁹ Kutlu, “Kitâbü'l-İrcâ”, 324-328.

¹⁰ Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 603.

olarak ele almıştır. Onun ortaya koyduğu Mürcie tarifi ise son derece ilginçtir. Çünkü o Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Muâviye'nin (ö. 60/680) safında birleşen herkesi Mürcie ismi altında toplamıştır. Ona göre bu kimseler çoğunluğu teşkil eden cahil halk olup, güçlüye ve hüküm sahibine alkış tutan, önceden ayrılığa düşen herkesi dost edinen, imanı sadece dillerinin ikrarına hasreden ve topluca bağışlanacaklarını uman kimselerdir.¹¹

Nevbahtî Mürcie'yi; Cehmiyye, Gaylâniyye, Mâsiriyye ve Şukkâk (Betriyye) olarak dörde ayırmıştır. Cehmiyye; Cehm b. Safvân'a (ö. 128/746) uyan Horasan Mürcie'sidir. Gaylâniyye; Gaylân b. Mervân'a (ö. 120/738) ittiba eden Şam Mürcie'sidir. Mâsiriyye; Amr b. Kays el-Mâsır'a (ö. 146/763) uyan Irak Mürcie'sidir. Şukkâk/Betriyye ise aralarında İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) de bulunduğu Haşviyye/Hadis taraftarlarıdır.¹²

Nevbahtî bu tasnifinde Ebû Hanîfe'yi Mâsiriyye fırkasından saymıştır. Ebû Hanîfe'nin de diğer Mürcie gibi "İmamlar Kureys'tendir" hadisini esas aldığını; Kureys'ten olup da Kitap, sünnet ve adaletle yöneten herkesin imam olabileceği görüşünde birleştiklerini söylemiştir.¹³

On birinci imam Hasan el-Askerî ile görüştüğü söylenen Şîî muhaddis Kummî'nin¹⁴ *el-Makâlât ve'l-fırak* adlı eseri ise; Şîî makâlât yazıcılığının günümüze ulaşan en eski örneği kabul edilir. 40 sayfa kadar fazla bilgi içermekle beraber, bu eser ölüm tarihleri dikkate alındığında akran oldukları anlaşılan Nevbahtî'nin *el-Fıraku's-Şîa'sı* ile hemen hemen aynıdır. Bundan dolayı eserin, Nevbahtî'ye ait olabileceği tartışmaları da gündeme gelmiştir.¹⁵ Nitekim her iki müellifin 73 fırka rivayetinden bağımsız olarak aynı metodu izledikleri görülmüştür. Kummî'nin Mürcie tasnifi de Nevbahtî'den farklı değildir.

1.3. Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Neseffî'nin (ö. 318/930) *er-Red 'ala ehli'l-bid'â ve'l-ehvâi'd-dâlle'si*

Mekhûl en-Neseffî; Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 507/1099) büyük dedelerinden olup, Hanefî itikâdına göre amel etmiştir.¹⁶ *er-Red 'ala ehli'l-bid'â*; Doğu Hanefî fırak geleneğinin en eski örneği olarak meşhur olmuş, orijinal içeriğiyle kendisinden sonra kaleme alınan Hanefîlik-Mâtürîdîlik mezhebine mensup müellifleri etkilemiştir. Özellikle mezheplerin tasnifi, isimlendirilmesi, fırkaların görüşleri vb. konularda çok az ilave ve değişikliklerle eser tekrarlanmıştır. Ancak yeni müellifatta dikkat çeken en önemli farklılık; Mekhûl en-Neseffî'nin kullandığı "Ehlü'l-Cema'at ve'l-Mürciûn" ifadesinin, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at" olarak değişmiş olmasıdır. Nitekim eserin yapılan ikinci tahkikinde; "ve'l-Mürciûn" ifadesi ilk tahkikinden farklı olarak "ve'l-mürcevne" şeklinde harekelenip takdim edilmiştir. Bunun yanlış bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü

¹¹ Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar, Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırak, Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 60-61.

¹² Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 62-64.

¹³ Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 72.

¹⁴ Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 27-30.

¹⁵ Cevâd Meşkûr, "Sa'd b. Abdillâh Eş'arî Kummî'nin Kitâbu'l-Makâlât'ı ve Nevbahtî'nin Fıraku's-Şîa Eseri ile Mukayesesi", çev. Şahin Ahmetoğlu, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 223, 229-30. Krş. Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 42-45.

¹⁶ Muhammed Abdülhay el-Hindî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Za'bî (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1998), 355.

daha sonra geçen ifadelerin İsm-i fâil sigasında oldukları göz önüne alındığında “Ehlü’l-cema’at ve’l-Mürcevne” şeklindeki bir kullanım; “Ertelenen/geciktirilen/geriye bırakılan/beklenti içinde olunan/ümit edilen Ehl-i Cemaat” anlamına gelir ki böyle bir kullanımın, İslam Mezhepleri kaynaklarında ve kavram ağında hiçbir anlamı ve karşılığı yoktur. Oysa ki burada kastedilen; kurtuluşa eren Cema’atin ipine sınıksız sarılan, fırkalara bölünmekten ve bid’ate düşmekten sakınan, Nebî (s.a.v.) ve onun ashabına uyan “Ehlü’l-Cema’at ve’l-Mürciûn” dur.¹⁷

Er-Red ‘ala ehli’l-bid’â; müellifinin Kerrâmî Mürcie’sinden olduğu söylenerek Mürcie klasiği olarak da kabul görmüştür.¹⁸ Nitekim müellifin öyle bir itirafı olmasa da iman görüşü başta olmak üzere eserinde Kerrâmî olabileceğini destekleyen görüşler bulunmaktadır.¹⁹

Mekhûl en-Neseفیye göre ana mezhepler; kendilerinden 72 sapık fırkanın türediği Harûriyye, Revâfıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie’dir. Mürcie; Târikiyye, Sâyibiyye, Râciyye, Şâkkiyye, Beyhesiyye, Müstesniyye, Haşeviyye, Ameliyye, Mangûsiyye, Müşebbehîyye, Eseriyye ve Bid’iyye olmak üzere on iki fırkadır ki bu tasnifte daha önce duymadığımız gruplar bulunmaktadır.²⁰ Ancak müellifin bu tasnifindeki asıl sorun Mürcie’yi; “Ehl-i Cema’at ve’l-Mürciûn” veya “Ehl-i Cema’at” olarak vermesi aynı zamanda Ashabü’l-Hadîs’in görüşlerinden yola çıkarak ürettiği bazı fırkaları Mürcie’nin alt kollarına katıp, muhaliflerinin fikirleri üzerinden eleştirmiş olmasıdır. O bunu yaparken önce fırkaların görüşlerini verir sonra kendi görüşünü Cema’at görüşü olarak aktarır. Ona göre asıl Mürcie; imanın amelsiz söz olduğunu ve küfürle birlikte iyilik fayda vermeyeceği gibi imanla birlikte kötülüğün zarar vermeyeceğini iddia eden kimselerdir. Oysaki iman Allah’ın ikrarı, amel ise onun şerâ’î’dir. İman önce, amel sonra olup iman artmaz ve eksilmez, artması ve eksilmesi küfürdür. İmanda istisna ve şüpheli iman geçersizdir. Böylece Mekhûl en-Neseفی, Mürciî Ehl-i Cema’at’i lanetlenen fırkalardan ayrı tutarak kurtuluşa eren fırka saymış, ayrıca bazı görüşleriyle Ehl-i Re’y’in yanında yer almıştır. Eserinde zayıf ve yudurma hadislerle yer verdiği için de eleştirilmiştir.²¹ Yine onun tasnif ettiği fırkaların görüşlerini açıklamak yerine, bu görüşleri çürütmekle meşgul olması hatta hedeflediği rakama ulaşmak için yeni fırkalar üretmekten geri durmayışı kendisine yöneltilen eleştirilerin diğer sebebidir.²² *Er-Red ‘ala ehli’l-bid’â*; Doğu Hanefî fırak geleneğine örnek sayılmasına rağmen, eserde Ebû Hanîfe’den sadece üç nakil yapılmış olması oldukça dikkat çekicidir.²³

¹⁷ Ebû Mutî’ Mekhûl b. el-Fadl en-Neseفی, *er-Red ‘ala ehli’l-bid’â ve’l-ehvâi’l-dâlle*, thk. Seyit Bahçıvan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 134-135).

¹⁸ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 92-94; Bulut, *İslam Mezhepleri*, 65-68; Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 35-37.

¹⁹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 263. Krş. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdi Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 137-140.

²⁰ Mekhûl en-Neseفی, *er-Red ‘ala ehli’l-bid’â*, 131-135, 241-264.

²¹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 262-266.

²² Kendisini kurtuluşa eren fırkanın mensubu ilan eden müellifler, genellikle 73 rakamını tamamlama meylini taşımışlardır. bk. (Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 152-159).

²³ Bu nakiller için bk. (Mekhûl en-Neseفی, *er-Red ‘ala ehli’l-bid’â*, 163, 254).

1.4. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin (ö. 319 /931) *el-Makâlât*'ı

Bağdat Mu'tezile'sinden Hayyât'ın talebesi, hocasının vefatından sonra ise Bağdat ekolünün lideri olan Kâ'bî'nin; İslâm düşüncesine yön veren meşhur bir Mu'tezilî âlim olduğu herkesin kabul ettiği bir gerçektir. *el-Makâlât* günümüze ulaşan eserleri arasında en önemli olanıdır.²⁴ Kâ'bî'nin, Hanefî tabakat kitaplarında zikredilmesi fıkhîta Hanefiliği tercih etmiş olmasına bağlanmış, Hanefî mezhebi içerisinde de önemli bir mevkiye sahip olduğuna yorulmuştur.²⁵ Mu'tezile alimlerinden onu ayıran özellik; Hadis'e önem vermesi olarak gösterilirken, İslâm davetindeki samimiyeti neticesinde birçok insanın İslâm'ı din olarak tercih ettiği söylenmiştir.²⁶

73 fırka rivayetini dikkate almayan *el-Makâlât*'ta dönemin ana fırkaları Şîa, Havâric, Mu'tezile, Mürcie, Âmme ve Haşeviyye olarak tasnif edilmiştir.²⁷ Mürcie iki sınıfta ele alınmış, ilk sınıf Muhammed b. Şebîb ve taraftarlarına hasredilmiştir. Bu grubun yarısı ister helal ister haram kabul ederek işlesin, büyük günah sahiplerini tehdit eden ayetlerin, bütün kebâir sahiplerini kapsadığını yani umum manası ifade ettiklerini kabul etmiştir. Diğer yarısı ise; bu ayetlerin büyük günahları haram saymaksızın helal sayanlar için nazil olduğunu yani husus ifade ettiğini söylemiştir. Mürcie'nin ikinci sınıfını ise bu ayetlerde istisna olduğu görüşünde olanlar teşkil etmiştir. Bu kimselere göre Yüce Allah "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, onun cezası cehennemdir"²⁸ buyururken, "şayet dilersem veya istersem" şeklinde istisna yapmıştır.²⁹

Kâ'bî'ye göre Mürcie; büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden ölmeleri halinde cezasının affedilip affedilmeyeceği hususunda fikir belirtmeyip, bu kimselerin hallerini Allah'a ertelemeye birleşmişler ve bu yüzden Mürcie olarak isimlendirilmişlerdir. O, küfrü gerektirmeyen büyük günahları sebebiyle Allah'ın hiç kimseyi cehenneme sokmayacağını ve Mürcie'nin görüşünün bu olduğunu zanneden bazı kimselere şahit olduğunu belirterek bunun yanlışlığına dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre Mürcie büyük günah sahibinin cezalandırılmayacağını söylemez bilakis bu kimsenin cezasının affedileceği hususunda ümit sahibi olup hükmü Allah'a bırakır. Bu görüşün Gaylân b. Mervân, Ebû Şimr, Müveys b. İmrân, Fadl er-Rekkâşî, Muhammed b. Şebîb, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Mürre, Ömer b. Zerr, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, İbn Hasan, Bişr b. 'Itâb, Râid b. Câfer ve Süfyân b. Sahbân gibi âlimlere atfedildiğini söyleyen Kâ'bî, bunların Mürcie'den adaletiyle tanınan, başkaları tarafından yönetilemeyen kimseler olduklarının altını çizmiş, İrcâ görüşünün en fazla Horasan'da yayıldığını belirtmiştir.³⁰

Kâ'bî, minberde "Ey insanlar! Sizden birinizin ihtiyacını gidermede Allah'ın resulü mü daha cömerttir yoksa halkına karşı onun halifesi mi daha cömerttir?" diyen Haccâc b. Yûsuf'u küfre düşmekle suçlayan Abdurrahman b. el-Eş'as'ın başlattığı isyan hareketini, Mürcie'nin ortaya

²⁴ Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve Meahû Uyünü'l-Mesâilî ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansû vd. (İstanbul/Ummân: Kuramer- Dâru'l-Feth, 2020).

²⁵ Abdülkâdir İbn Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâtü'l-Hanefiyye*, nşr. M. Abdullah eş-Şerif (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 504.

²⁶ Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 93.

²⁷ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 100.

²⁸ en-Nisâ 4/93.

²⁹ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 217.

³⁰ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 218-219.

çıkış sebebi olarak görmektedir. Bu isyana destek veren Saîd b. Cübeyr, Ebû'l-Buhterî et-Tâî, Mâlik b. Dînar, Müslim b. Yesâr, Ebû'l-Havrâ, Abdullah b. Gâlib, Ukbe b. Abdi'l-Gaffâr, Ukbe b. Veşşâc, Ukbe b. Sahbân ve daha birçok kimsenin Haccâc tarafından öldürüldüğünü, Hasan'ın ise bu isyanı doğru bulmadığını ve katılmadığını zikretmiştir.³¹ Mürcîî âlimlere dair daha birçok önemli bilgi nakleden Kâ'bî, Cahder et-Temîmî, Horasan'dan Ebâ's-Sayyid, Kufe'den Ubeyd el-Mükteib'in reisi olduğu Mürcie fırkalarından ve görüşlerinden de bahsetmiştir.³²

1.5. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*'i

Eş'arî'nin; Mu'tezile âlimlerinden ders aldığı, kırk yaşına kadar Mu'tezilî düşünceleri savunduğu, yine Mu'tezilî düşünce içerisinde önemli bir konuma sahip olan üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî ile bir ders esnasında gelişen fikrî tartışması neticesinde onun cevaplarını yeterli bulmadığı gerekçesiyle Mu'tezile'den ayrıldığı kabul gören genel bir bilgidir.³³

Şâfiî fikhına göre amel ettiği bilinen Eş'arî'nin fikri hayatının çok net ifade edilemeyecek kapalılık ve kararsızlıkları içerdiği söylenebilir. Onun *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i Mu'tezile'den ayrılışından sonra yazmış olabileceği düşünülürken,³⁴ “faziletli imam ve kâmil reis” olarak nitelendirdiği Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) mezhebine katılışı da bu dönemde olmuştur.³⁵ Hayatının son aşamasında ise rehberi olarak İbn Küllâb'ı (ö. 240/854) seçtiği zikredilmektedir.³⁶

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'in mukaddime bölümünde mezhepleri öncelerden farklı, doğru ve vezir bir şekilde açıklayacağını teminatını veren Eş'arî,³⁷ ana fırkaları Şîa, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme, Ashâbü'l-Hadis ve Küllâbiye şeklinde sıralamıştır.³⁸ Fakat on fırkaya ayırdığını söylemesine rağmen on bir fırkadan bahsetmiştir ki muhtemelen fikrinin arka planında Küllâbiye'yi Ashâbü'l-Hadis'e katmak vardır.³⁹

Eş'arî, Mürcie'nin iman konusunda ihtilafa düşen bir fırka olduğunun altını çizerek; Cehmiyye, Sâlihiyye, Semeriyye, Ebû Şimr ve Yûnus Taraftarları, Sevbanîyye, Neccâriyye, Gaylâniyye, Şebîbiyye, Ebû Hanîfe Taraftarları, Tûmeniyye, Merîsiyye ve Kerrâmîyye olmak üzere on iki gruba ayırmıştır. Onun bu tasnifinde dikkat çeken en önemli husus Ebû Hanîfe ve taraftarlarını dokuzuncu grupta sayarak zemmetmiş olmasıdır. Daha sonra küfür, büyük günah

³¹ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 219.

³² Daha fazla bilgi için bk. Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 219-220.

³³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 614-617. Krş. İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Eş'arî, Ebû'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-445.

³⁴ Hasan Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/406-407.

³⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbas Sabbâğ (Beyrut: Dâr'un-Nefâis, 1431/2010), 34-35.

³⁶ Mehmet Kalaycı, “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010): 401-411; Mehmet Keskin, “İmam Eş'arî ve Ehl-i Sünnet Mezhebine Katkısı”, *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4-5 (Ocak 2016), 6, 9-10.

³⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009), 7-8.

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 12.

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 102 vd., 308 vd. Eserin tercümesinde bu ayrıntıya işaret edilmemiştir. bk. (Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, “İlk Dönem İslam Mezhepleri”, çev. Mehmet Dalkılıç vd. (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 33).

meselesi, akıl yürütme, Allah'ın sıfatları vb. konularda Mürcie'nin görüşlerini aktarmıştır.⁴⁰ Eş'arî'nin Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayması, çağdaşı Mâtürîdî'ye de muhalif olması anlamına gelmekteydi. Çünkü Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'yi memdûh Mürcie'den saymıştır.⁴¹

1.6. Ebû'l-Hüseyn el-Malatî el-Askalânî et-Tarâifî eş-Şâfiî'nin (ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-Red 'ala Ehli'l-ehvâi ve'l-bid'a'sı*

Bizanslılar ve Araplar arasında birkaç defa el değiştiren Malatya'da doğduğu için el-Malatî, hayatının büyük bölümünü geçirdiği ve vefat ettiği şehir olan Mısır'ın Askalan şehrine nispetle el-Askalânî, ilmin yanında ticaretle meşgul olup ahşaptan yapılmış hediyelik eşya sattığı için et-Tarâifî, Şâfiî fıkında döneminin otorite isimlerinden kabul edildiği için de eş-Şâfiî nispetleriyle bilinen Ebû'l-Hüseyn'in,⁴² Ashâbü'l-Hadis örneği kabul edilen *et-Tenbih ve'r-Red* adlı bu eseri, 73 fırka rivayetine göre ortaya konulan Selefi zihniyetin ilk örneğini teşkil etmektedir. Ayrıca Eş'arî'nin *Makâlât*'ından sonra Sünnî bakış açısına göre yazılan ikinci eser olma özelliğine sahiptir.

Malatî eserdeki bazı görüşleri sebebiyle Haşevîler'den de sayılmıştır.⁴³ Onun hadis kaynaklarında sika kabul edilmeyen ayrıca meşhur bir hadis uydurucusu olarak takdim edilen Muhammed b. 'Ukkâşe el-Kirmânî'den (ö. 241?/856?) birçok rivayette bulunmuş olması ve bunları dayanak yaparak Ashâbü'l-Hadis dışında kalan mezhep ve fırkaları sapık ilan etmesi, eserinin yoğun bir şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur.⁴⁴ Esere yöneltilen eleştiriler bununla da sınırlı kalmamış, bazı eksikliklerden de bahsedilmiştir. Ayrıca eserde Malatî'nin sert tavrı ve tekfire varan üslubu da dikkat çekmektedir.⁴⁵

Malatî ana fırkaları Zenâdikâ (5), Cehmiyye (8), Kaderiyye (7), Mürcie (12), Râfıza (15), Harûriyye (25) = 72 olarak tasnif etmiştir. Onun akıl ve mantık dışı olarak nitelediği Mürcie akidesi şu şekildedir: "Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna inanıp, Allah'ın haram kıldığı şeyleri haram, helal kıldığı şeyleri de helal kabul eden kimse; günah olduğunu kabul ederek zina etse de çalsa da öldürse de içki içse de namuslu kadınlara iftira atsa da namazı, zekâtı, orucu, bütün farzları terk etse de hatta fuhsiyata dalsa da bu günahları sebebiyle tövbeyi geri bıraksa da yine de işlediği büyük günahlar ona zarar vermez,

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 81-93.

⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005), 613-618; a. mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011), 1/81-82.

⁴² Mustafa Öz-Avni İlhan, "Malatî, Ebû'l-Hüseyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/467. Karşılaştırma için bk. Mehmet Kubat, "el-Malatî ve İslâm Mezhepleri Tarihi'ndeki Yeri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 65-68.

⁴³ Öz-İlhan, "Malatî, Ebû'l-Hüseyn", 468. Ayrıca eserdeki bazı hatalar, Malatî'nin kendisinden nakillerde bulunduğu kaynaklarına karşı hassasiyetten uzak davranışına bağlanmış ve onun usul ilminde yetersiz oluşuyla itham edilmesine yol açmıştır. Bütün negatif eleştirilere rağmen eserin orijinalliğine yönelik takdirler daha ağır basmıştır. bk. (Muhammed Salih Yıldırım, *Malatî ve Tenbih'in Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 31).

⁴⁴ *et-Tenbih*'te nakledilen rivayetlerin yaklaşık olarak üçte birinin uydurma olduğu söylenmiştir. bk. (Abdurrahman Ece, "el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i Savunma ve Diğer Fırkaları Reddetme Bağlamında Kullandığı Bazı Rivayetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 373-374). Krş. Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 116.

⁴⁵ bk. Mevlüt Özler, "Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslâm Fırkalarına Bakışı", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 132.

öldüğü zaman cennete girer. Ancak bu günahları helal sayarak işlerse Allah katında kâfir ve müşrik olur, imandan çıkar ve cehennemlik olur. İman artmaz ve eksilmez; meleklerin, peygamberlerin, avamın ve âlimlerin imanı birdir. İman aslında neyse odur ve hiçbir artma olmadan olduğu şekilde kalır”⁴⁶

Malatî, Mürcie'yi on iki alt gruba ayırarak muğlak ve eksik bir tasnif yapmıştır. Fırka isimlerini kurucularından bahsetmeksizin; “Sınıfun minhüm/onlardan bir grup” diyerek aktarmıştır. Fakat aktardığı görüşler birbirine çok yakın olmakla birlikte bir grup yine eksik kalmış, on iki yerine on bir grubun görüşünü vermiştir. Onun görüşlerini aktardığı bu gruplardan hangi fırkayı kastettiği de tam olarak anlaşılacak şekilde birlikte, beşinci grubun görüşleri olarak verdiği bilgilerden isim vermeksizin Ebû Hanîfe ve taraftarlarını eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre bu grup imanlarının Cebrâil, Mîkâil gibi mukarreb meleklerle ve peygamberlerle aynı olduğunu zannetmektedir.⁴⁷ Devamında sanki karşısındaki muhatabına konuşuyormuşçasına Mürcie'ye iman, taat ve masiyet konuları üzerinden sorular yönelmiş, bu farazî diyaloglarla heva ve bid'at ehli oluşunu tescillemiştir.⁴⁸

1.7. Ebû Temmâm el-İsmâîlî el-Hârezmî'nin (IV/X. Yüzyıl) *Kitâbü's-Şecere'si* (Bâb eş-Şeytân Kısmı)

Ebû Temmâm Şîa'nın İsmâîlî kolunun katı bir savunucusu olup, telif ettiği *Kitâbü's-Şecere'nin* “Bâb eş-Şeytân kısmı” tamamen mezhep ve fırkalara dairdir. 73 fırka rivayetini esas alarak yazdığı bu bölümde, kurtuluşa erecek olan İsmâîlî fırkası haricinde kalan 72 fırka mensubunu katı bir üslupla eleştirmiştir. Ona göre potansiyel şeytanlar; insan ve cin şeytanları olmak üzere iki türdür. İnsan şeytanları bânını önemsemeyip sadece zâhire önem verirler ki işte bunlar tüm mezhepler ve mensuplarıdır. Çünkü mezhepler hakikatin aslını astarını bilmeyen, önemsiz konularla meşgul olan Kışriyye'dirler.⁴⁹ Birinci halife ve onu halifeliğe teşvik eden ikinci halife bunlardandır. O isimlerini zikretmeksizin birinci ve ikinci ifadeleri ile Hz. Ömer'i potansiyel şeytan olarak ilan ederken, Hz. Ebûbekir'i potansiyel şeytanın telkinine maruz kalan kişi olarak ilan etmiştir.⁵⁰

Ebû Temmâm 72 fırkayı ehl-i zâhir, İsmâîlî fırkasını ise ehl-i bâtın yani Allah'ın ipi olarak nitelemiştir. Eserini yazarken kaynaklarını açıkça vermese de onun mezhep ve fırkalara dair verdiği kapsamlı bilgilerin izine Kâ'bî ve Eş'ârî'de ulaşmak mümkündür.⁵¹ Onun mezhepleri

⁴⁶ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Askalânî et-Tarâifi eş-Şâfiî el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red 'ala Ehli'l-ehvâi ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti l't-Türâs, 2014), 49-50, 85.

⁴⁷ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, 125-133. Mürcie ve Ebû Hanîfe'nin “imanda eşitlik görüşü” olarak tartışılan bu mesele için bk. (Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 7-8.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, 49-52.

⁴⁹ Müellif Kışriyye ifadesiyle İsmâîlî fırkası haricindeki tüm mezheplerin mensuplarını midye, istakoz gibi kabuklu hayvanlara benzeterek aşağılamaktadır. Çünkü ona göre bu mezhepler işin bânına değil zahirine yani kabuğuna odaklanmaktadır.

⁵⁰ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, thk. Wilfred Madelung vd. (Brill, Leiden, 1998), 1-3. Krş. Cahit Gülmez, Zeynep Alimoğlu Sürmeli, “Bâtınî Düşünceyi Yansıtmaya Açısından Ebû Temmâm'ın Bâbü's-Şeytân Min Kitabı's-Şecere Adlı Eserinin Tahlihi”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (Haziran 2023), 30.

⁵¹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 125.

tasnif ederken kullandığı üç farklı kriter,⁵² onu diğer makālât sahiplerinden ayıran en önemli farkıdır. O, fırkaların isimlendirilmesi meselesinde de kendini fark ettirmiştir. Örneğin diğer müelliflerin Ashâbu'l-Hadis olarak isimlendirdiği Hadis Tarafatlarını, Hadîsiyye olarak tasnif etmesi ona özgüdür. Tasnifinde Eş'arîyye mezhebini Müşebbihe'nin alt kolu olarak zikretmiş olması da yine ona mahsustur.

Ebû Temmâm kendi fırkası Ehl-i Bâtın ile beraber on iki ana fırkadan bahsetmiş, bunlardan biri olan Mürcie'yi ise; Gaylâniyye, Sâlihiyye, Ashâbu'r-Rey, Şebîbiyye, Şimriyye ve İctihâdiyye olmak üzere altı alt kola ayırmıştır. Mürcie'yi; Hadîsiyye mezhebi ile birbirlerine yaptıkları ithamlar nedeniyle de eleştirmiştir.⁵³ Onun Mürcie tasnifinde dikkat çeken husus, Mürcie'yi amelleri imandan saymayan grup altında sınıflandırmasıdır.⁵⁴

1.8. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye'si

Bağdâdî; fâkîh ve fıkîh usulcüsü, edebiyatçı, matematikçi ve iyi bir Eş'arî kelamcısı olmakla birlikte, şöhretini mezhepler tarihi eseri *el-Fark beyne'l-fırak*'a borçludur. Bu şöhretine rağmen eserin en fazla eleştiriye maruz kalan tarafı, fırkaları ele alırken hasım görüşlerini dayanak yapıp muhalifini zemmetmesidir. Nitekim eserde Mu'tezilî düşünceye sahip âlimler zındıklıkla suçlanıp tekfir edilmiştir.⁵⁵

Türkçe'ye tercümesi yapılan *el-Fark beyne'l-fırak*⁵⁶ müellifi Bağdâdî, 73 fırka rivayetini esas almıştır. Fırkatü'n-nâciye olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at dışında kalan ana fırkaları Revâfız, Havâric, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Bekriyye, Dırâriyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye olarak sayıp, alt kollarıyla beraber 72'ye tamamlamıştır.⁵⁷ Ancak onun bu tasnifi 73 rakamını oldukça aşmıştır. O Mürcie'yi üç sınıfta toplamış, alt kollarıyla 20 fırka olduklarını söylemiştir. İlk sınıf Muhammed b. Şebîb ve Ebû Şimr'in içinde olduğu cebrî kaderci gruptur ki bunlar tıpkı Mu'tezile gibi laneti hak ederler. İkinci sınıf Cehm b. Safvân'ın başını çektiği Cehmiyye grubudur. Üçüncü sınıf ise bu iki grubun dışında kalan Mürcie taraftarlarıdır ve bunlar Yûnusîyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Tûmeniyye ve Merîsiyye olmak üzere beş koldur. Bu kollardan Gassâniyye Ebû Hanîfe gibi düşündüğünü iddia etse de bu doğru değildir. Çünkü Ebû Hanîfe imanı; artmaz ve eksilmez diyerek vasıflandırırken, Gassâniyye; artacağını ama eksilmeyeceğini söylemiştir.⁵⁸

⁵² “Ameli imandan sayanlar”, “Ameli imandan saymayanlar” ve “Hz. Peygamberden sonra imametini Hz. Ali'ye mahsus olduğu fikrini benimseyenler”. bk. (Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-Şeytân*, 128).

⁵³ Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-Şeytân*, 117-118.

⁵⁴ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 100-102. Ayrıca İsmâilî Makālât geleneğinde mezheplerin tasnifini gösteren tablo için bk. (s. 177).

⁵⁵ Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1428/2007), 30.

⁵⁶ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005).

⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 25-35.

⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 34, 199-204.

Görüldüğü üzere Bağdâdî, Eş'ârî'nin yaptığı gibi Ebû Hanîfe'yi zemmedilen Mürcie'den saymamış bilakis Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at'ın ilk kelamcısı olarak takdim etmiştir. Hatta onun *el-Fıkhü'l-ekber* eserini Kaderiyye mezhebini reddetmek için yazdığını belirtmiştir.⁵⁹

1.9. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endülüsi ez-Zâhirî'nin (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*'i

İbn Hazm, dört bölümden oluşan *el-Fasl*'ının sadece son bölümünü İslam mezheplerine tahsis etmiştir. Onun öncelikle Mâlikî, ardından Şâfiî mezhebini incelediği ve katı bir savunucusu olduğu Zâhirî mezhebinde karar kıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Ehl-i Sünnet ve özellikle mensubu olduğu Zahirîyye mezhebini yüceltmek, diğer mezhep ve fırkaları ise eleştirmek adına bu eserini yazdığını vurgulamıştır. Ancak bunu yaparken son derece galiz bir üslup kullanmış, bazen onlara ait olmayan görüşleri de isnad etmiştir. Ona göre bir mezhep veya fırka, Ehl-i Sünnet'e ne kadar yakınsa o kadar hak ve doğru yoldadır. Şüphesiz mezhepleri buna göre tasnif etmesi onun kendine özgü metodudur. İftirak rivayetini isnadını gerekçe göstererek reddeden İbn Hazm, Ehl-i Sünnet dışında kalan ana fırkaları; Mu'tezile, Havâric, Mürcie ve Şîa olarak belirlemiştir.⁶⁰

İbn Hazm Mürcie'yi ikiye ayırarak ilk grubu Ebû Hanîfe ve taraftarlarına hasretmiştir.⁶¹ Diğer grup ise gulat Mürciesi olup onu da ikiye ayırmıştır. Birinci grup kalbiyle küfre inansa bile, iman dilin sözü olduğunu söyleyen Horasan taifesi Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarıdır. İkinci grup ise takıyye yapmadan iman kalbin işi gören bu sebeple dilin inkarını sorun etmeyen Cehm b. Safvân ve ona uyanlardır.⁶² İbn Hazm, Mürcie'nin iman ve küfür meselesindeki görüşlerinin altını çizerek, onları bir fırka yapan şeyin bu görüşleri olduğunu söylemiştir. O; Ebû Hanîfe'nin iman görüşlerini benimseyenleri Ehl-i Sünnet'e en yakın kimseler olarak saymış, Cehm b. Safvân, Eş'ârî ve Muhammed b. Kerrâm taraftarlarını ise Mürcie'nin Ehl-i Sünnet'e en uzakta kalanları olarak zikretmiştir. Ebû Hanîfe'den bahsederken "Allah ondan razı olsun" ifadesini kullanmıştır.⁶³

1.10. Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tabsir fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkatî'n-nâciye a'nî'l-fırakî'l-hâlîkîn*'i

İsferâyînî, meşhur müellif Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin hem öğrencisi hem de damadıdır. Eş'ârî kelamcılarının dördüncü tabakasından sayılan müellif, Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Tus'a müderris olarak atanmış⁶⁴ ve muhtemelen eserini buradaki görevi esnasında kaleme almıştır. İsferâyînî'ye göre Huzeife b. el-Yemânî'nin Hz. Peygambere herkesin hayrın ne olduğunu sorduğu bir minvalde şerrin ne olduğunu sormuş olmasının hikmeti, şerrin ne

⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 319, 367.

⁶⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endülüsi ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemseddin (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 3/111. Krş. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 103-107; Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 64-70. Ayrıca eserin tercümesi için bk. (İbn Hazm, *el-Fasl/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017).

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/261.

⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/142.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/143-165.

⁶⁴ Emrullah Yüksel, "İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/517-518.

olduğunun bilinmesine matuftur ki onlardan uzak kalınlırsın. Çünkü şerrin ne olduğu bilinmedikçe onun vuku bulması kaçınılmaz olur.⁶⁵ Onun eserinin isimlendirilmesinde bu tespitiinin olduğu söylenebilir.

Ana fırkaları tıpkı Bağdâdî gibi on grup şeklinde tasnif eden İsferyâynî, bu fırkaları kollara ayırırken ondan bağımsız davranmış gözükmektedir. Onun tasnifine göre Revâfız, Havâric, Kaderiyye, Mürcie, Bekriyye, Neccâriyye, Dirâriyye, Cehmiyye, Kerrâmîyye alt kollarıyla beraber 72 batıl fırkayı oluşturmuştur. Fırka-i nâciye ise Ehl-i Sünnet'tir. O bunu ispatlamak için bir takım sosyolojik ve antropolojik varsayımlarda da bulunmuştur.⁶⁶

İsferyâynî; imanda İrcâ görüşünü savunan Mürcie'nin genelini üç firkadan oluştuğunu söylemiştir. Bu fırkaların ilki Gaylân ed-Dımeşkî, Ebî Şimr el-Mürciî ve Muhammed b. Şebîb'in içinde bulunduğu Kaderiyye Mürciesidir. Bunlar Hz. Peygamberin "Şüphesiz ki Kaderiyye ve Mürcie yetmiş peygamberin lisani üzere lanet olunmuşlardır" rivayetine dahil olan kimselerdir. Çünkü hem kader hem de İrcâ sözleri sebebiyle bu laneti hak etmişlerdir. İkinci grup ise cebr ve İrcâ'da birleşen ve kendilerince bu hakikate davet eden Cehmiyye fırkasıdır. Bunlardan cebri ve kaderi kabul etmeyen İrcâ'î-mahd türemiştir. Üçüncüsü ise ameli imandan sonraya bırakan ve "Nasıl ki iman etmeyen kimseye iyilikler fayda sağlamazsa, iman eden kimseye de kötülükler zarar vermez" görüşünü savunan ve imamı tehir ettikleri için Mürcî olarak isimlendirilen kimselerdir. Bu kimselerin İrcâ görüşleri kendilerinden önceki Müslümanların iman anlayışına uygun olmayıp, bunlar; Yûnusiyye, Gassâniyye, Tûmaniyye, Sevbâniyye ve Merîsiyye olmak üzere beşe ayrılmıştır. Ona göre Ebû Hanîfe Mürcie'den değildir. Gassâniyye fırkasının onu kendilerinden sayması gerçeğe aykırıdır.⁶⁷

1.11. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i

Şehristânî İslam mezheplerini; tevhid, adalet, sıfat, kader, va'd ve vai'd, esmâ ve ahkâm, risâlet ve imamet konularındaki görüşleri açısından gruplandırırken 73 fırka rivayetini esas almıştır. Ancak onun tasnifi oldukça karmaşıktır ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın kurtuluşa erecek fırka oluşundan da bahsetmemiştir. Ayrıca görüşleri aktarılan ana ve alt gruplar sayıldığında 73 rakamının üzerinde bir sayı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte *el-Milel ve'n-Nihal* telif edilirken objektiflik kriterlerine büyük oranda bağlı kalınmış,⁶⁸ İslam Mezhepler Tarihi yazıcılığında farklı ama olması gereken bir metodun altı çizilmiştir.

Şehristânî ana fırkalar olarak Mu'tezile, Cebriyye, Sıfatiyye, Havâric, Mürcie ve Şa'dan bahsedip bunları kollara ayırmıştır. Onun Mâtürîdîlik'ten hiç bahsetmemesi aynı dönemin ekolü olan Eş'arilik'i Sıfatiyye mezhebinin bir kolu olarak tasnif etmiş olması ilginçtir.⁶⁹ O Mürcie

⁶⁵ Ebû'l-Muzaffer el-İsferyâynî, *et-Tabsir fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhir el-Kevseri (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017), 14.

⁶⁶ İsferyâynî, *et-Tabsir fi'd-dîn*, 161-168.

⁶⁷ İsferyâynî, *et-Tabsir fi'd-dîn*, 83-85.

⁶⁸ Müellif eserinin hemen başında mezhep ve fırkalara ait görüşleri kendi kaynaklarından hareket ederek açıklayacağını, hiçbirini müdafaa veya tenkit etmeyeceğini ve tarafsız kalarak objektif kriterlere uygun davranacağını ilan etse de bunu yüzde yüz uyguladığını söylemek mümkün değildir. Öyle ki müellifin bazı fırkaların hadsiz ve mantıksız iddiaları karşısında zaman zaman tasvir metodunun dışına çıktığı söylenebilir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 4-6.

⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 38, 81-91.

tasnifine ise “İrcâ” kavramının tahliliyle başlayarak epistemolojik bir yaklaşım sergilemiş ve bu kavramın; “ercih ve ehâhu/onu ve kardeşini alkoyun (geciktirin)”⁷⁰ ayetindeki “ertelemek/geciktirmek” manasından hareketle Mürcie adını aldığını söylemiştir. Çünkü ona göre Mürcie, ameli niyet ve akideden sonraya bırakan kimselerdir. Şehristânî “İrcâ” kavramının “ümit vermek” manasını ise, Mürcie mensuplarının “İman etmeyen kimseye taat fayda vermeyeceği gibi, iman eden kimseye de masiyet zarar vermez” söylemleriyle ilişkilendirmiştir.⁷¹

Şehristânî'nin Mürcie tasnifi, zikrettiğimiz kendinden önceki kaynak eserlerdeki tasniflerden bazı yönleriyle farklılıklar arz etmektedir. Onun Mürcie'yi “büyük günah sahibinin henüz dünyada iken cennetlik veya cehennemlik oluşuna dair herhangi bir hüküm tesis edilemeyeceğinden dolayı hakkında verilecek hükmün hesap gününe bırakılması” gerçeğinden hareket ederek Hâricîlerin kolları arasında saydığı Vaîdiyye fırkası⁷² ile kıyaslaması ve birbirine zıt mezhepler olarak takdim etmesi,⁷³ diğer taraftan Mürcie'nin imamete dair bazı konularda Hâricîler'in görüşlerini kabul edip onayladığını söylemesi bu farklılıklar arasındadır. Ayrıca ona göre fazilet sıralamasında Şîa Hz. Ali'yi ilk sıraya koymakta iken, İrcâ akidesinde onun fazilet sıralamasındaki konumu dördüncü sıraya atılmaktadır ki bu geciktirme ve erteleme sebebiyle Mürcie, Şîa ile de birbirine zıt iki mezhep konumundadırlar.⁷⁴

Şehristânî'nin Mürcie'yi; Havâric, Kaderiyye, Cebriyye ve hâlis Mürcie olmak üzere dörde ayırması da ona mahsus bir tasniftir. Muhammed b. Şebîb, Sâlihî ve Hâlidî'nin Kaderiyye Mürciesinden sayıldıklarına dikkatleri çekip, kendisinin onları hâlis Mürcie'den sayması yine ona has bir tasniftir.⁷⁵ Ona göre el-Mürçietü'l-hâlis; Yûnusiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Tûmeniyye ve Sâlihîyye olmak üzere altı fırkadan oluşmaktadır.⁷⁶

Şehristânî, Gassâniyye kolundan Gassân el-Kûffî'nin; Ebû Hanîfe'yi kendilerinden saymasını reddetmiştir. Ona göre Gassân bu konuda yalan söylemiştir. Çünkü Ebû Hanîfe ve taraftarları Ehl-i Sünnet Mürcie'sindendir. Zaten makâlât sahipleri de onu hâlis Mürcie'den saymıştır. Daha sonra Şehristânî, Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den sayılmasının; imanın kalbin tasdiki olduğunu, artmayacağını ve azalmayacağını söylemesine, bu söylemlerin ise halk nezdinde Ebû Hanîfe'yi ameli imandan sonraya tehir etme şeklinde anlaşılabilir olabileceğine bağlamıştır. Oysaki ona göre Ebû Hanîfe fıkıh açısından amellerin hükmünü ortaya koymaya çalışan bir kimsedir. Böyle

⁷⁰ el-A'râf 7/111.

⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 137.

⁷² Va'd ve va'id; Mu'tezile'nin beş temel prensibinden biri olmakla birlikte, Vaîdiyye; mü'minlerden büyük günah işleyen kimselerin ahirette şefaate eremeyeceğini ve ebedî cehennemlik olduklarını savunmaları cihetiyle Mu'tezile ve Hâricîlerin ortak adı olarak da kullanılmaktadır.

⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 38, 137.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 105.

⁷⁵ Eserin Türkçeye çevirisinde bu şahıslar Kaderiyye Mürcie'sinden sayılmıştır. Oysa Şehristânî bu kimseleri Kaderiyye Mürcie'sinden sayıldıkları halde, hâlis Mürcie'den saydığını belirtmiştir. Ayrıca eserin tercümesinde aynı yerde verilen “Keza kader ve İrcâ konusunda ilk sözü söyleyen Gaylân ed-Dimeşkî'nin mensupları olan Gaylâniyye de bunlardandır” cümlesi, eserin bizim elimizdeki baskısında bulunmamaktadır. Yine Mürcie'nin Sâlihîyye kolu anlatılırken, tercümede Sâlih b. Amr es-Sâlihî, Sâlih b. Ömer es-Sâlihî şeklinde verilmiştir. bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, haz. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 129, 132. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 138, 142).

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 138-144.

birisinin amelin terk edilmesine fetva vermesi söz konusu olamaz. Dahası Ebû Hanîfe'ye yöneltilen bu suçlamaların sebebi; Kaderiyye ve Mu'tezile mezhebine muhalif olmasındandır. Çünkü Mu'tezilenin genel karakteristiği kader görüşleri sebebiyle kendilerine muhalif olan kimseleri Mürcie olarak isimlendirmiş olmasıdır. Zaten Hâricîler'den Vâidiyye kolunun kendileri gibi düşünmeyen muhaliflerine uyguladığı yöntem de bu olmuştur.⁷⁷

2. Günümüzde Mürcie Algısı

Şehristânî'ye kadar telif edilmiş değişik makâlât ve fırak geleneğini temsil eden klasik kaynaklardan ayrıntılarını aktardığımız farklı Mürcie tasnifleri ve İrcâ görüşlerinin ve genelde Mürcie akidesiyle ilişkilendirilen Ebû Hanîfe hakkında söylenenlerin, günümüzdeki Mürcie algısını etkilediği anlaşılmaktadır. Bu eserlerden mezhep taassubunu önceleyenler olumsuz bir Mürcie algısı oluşmasına sebep olurken, Kâ'bî gibi tarafsız müellifler tarihsel seyrine uygun Mürcie tasviri yapmışlar ve Mürcie'nin birleştirici ve kuşatıcı iman görüşlerinin anlaşılmasına katkı sunmuşlardır. Günümüzün Mürcie algısının oluşumunda birçok akademisyen ve görüşlerinden bahsetmek mümkündür. Bu konudaki belli başlı çalışmalar analiz edildiğinde günümüz akademisyenlerinin de Mürcie konusundaki kanaatlerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Merhum Kutluay (ö. 1969) Mürcie mezhebini; Mu'tezile ile Hâricîlerin görüşleri arasında ortalama bir görüşün ifadesi olarak tanımlamıştır. Ona göre Mürcie'nin hülâsası; insanın birbirine zit iyi ve kötü şeyler yapabileceği, bu sebeple onun hakkında hemen hüküm vermemek, verilecek hükmü ömrünün sonuna, daha doğrusu Allah'a bırakmanın gerektiğidir. O Mürcie'yi; Hâricîler ve Şîa gibi bağımsız tek bir fırka olarak ele almanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Çünkü İrcâ fikrini benimseyenlerin çoğunluğu farklı fırka mensupları olup, diğer görüşlerinin yanında İrcâ görüşünü de benimseyen kimselerdir. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, Mukâtil b. Süleymân, Ebû Hanîfe ve Hocası Hammâd, Ebû Yûsuf gibi âlimlerin Mürcie'den sayılıyor olması bunun delilidir. Neticede İrcâ görüşü; Hz. Ali döneminden itibaren Hâricîler'in ifrada varan iddiaları karşısında insanın durumu meselesinde orta yolu bulma gayretinden başka bir şey değildir.⁷⁸

İrcâ görüşünün ortaya çıkışını ve bu görüşün Horasan ve Mâverâünnehir'de yayılışını ayrıca bu görüşlerin Türklerin İslamlaşmasına etkilerini, Hanefîlik-Mâtürîdîlik ilişkisi üzerine araştırmalar yaparak ortaya koyan Kutlu, "Mürcie'nin görüşlerinin zamanla Hanefî-Mâtürîdî ekolünün görüşleri arasında eridiği" algısının oluşmasında etkili olmuştur. Ona göre Mürcie'nin insan lehine tezahür eden iman anlayışı; Hanefî-Mâtürîdî akılcılığına yansımış hatta Türk İslam inancının temel taşlarının oluşumuna katkı sunmuştur. Kutlu bu akademik çalışmasında; Mürcie'nin İslam düşüncesinde tıpkı Hâricîlik, Mu'tezile ve Şîa gibi ortaya çıkan, itikâdî ve siyâsî anlamda kendine ait müstakil görüşleri olan bir fırka olduğunu, Medine, Mekke, Şam, Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yayıldıklarını, dikkate alınması gereken görüşler ileri sürerek önemli eserler telif ettiklerini ve kendi içerisinde farklı ekollere ayrıldıklarını tarihsel

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 139.

⁷⁸ Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 82; a. mlf., *İslâm ve Yahudi Mezhepleri* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 161-162.

süreci takip ederek ortaya koymuştur. Onun bu çalışması, Türkiye’de Mürcie hakkındaki algıları değiştirmiş ve Mürcie’ye dair yeni tartışmalara kapı aralamıştır.⁷⁹

Kutlu’nun Mürcie; Ebû Hanîfe-Mürce ilişkisi ve İrcâ Nazariyesi ile ilgili ortaya koyduğu fikirleri eleştiri amacıyla merhum Bahçivan (ö. 2023) bir makale kaleme almış ve Ebû Hanîfe’nin Mürcie’den olmadığını savunmaya çalışmıştır. O İrcâ kavramının bilinen manalarına işaret ettikten sonra, Ebû Hanîfe’nin Mürcie’den sayılmasını bir itham olarak değerlendirmiş, bunun sebebini Ebû Hanîfe’nin sapık fırkalara karşı Ehl-i Sünnet mezhebini savunmasına bağlamıştır. Ona göre Ebû Hanîfe’nin istikrarlı tutumu Mu’tezile, Havâric, Hadisçiler ve bazı Mezhepler tarihçilerine rahatsızlık vermiş bu yüzden onu Mürcie’den olmakla itham etmişlerdir. Oysaki Ebû Hanîfe kendisine yapılan bu ithamlardan rahatsızlık duymuştur.⁸⁰ Bahçivan’ın özellikle Ebû Hanîfe’ye dair Mürcie algısı, Hanefî-Mâtürîdî kaynaklardaki algıyı yansıtmamakta hatta bu kaynaklardaki bilgilerin yanlış yorumlandığını göstermektedir. Örneğin Ebû Hanîfe’ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, ilk dönem Mürcie kaynaklarından birisi olarak sayılmaktadır.⁸¹

Mürce mezhebinin ve alt kollarının fikir ayrılıklarını Eş’arî örneği üzerinden irdeleyen Dalkılıç ise; halife Osman ve Ali döneminde cereyan eden olaylar karşısında, haklı ve haksızların kim olduğuna dair hükmü erteleyenler, Ali’nin hilafet sırasını geri bırakanlar, ameli imandan sonraya atanlar veya kebîreye dair hükmün ahirette verileceğine inanan kimselerin Mürcie olarak isimlendirildiğine dikkat çekmiştir. Ancak ona göre Mürcie’nin meşhur olması; iman ve amelin ayrı şeyler olduğu görüşüne dayanır. Mürcie’nin özellikle iman konusundaki bu teorik görüşleri diğer fırka ve mezhepleri de etkilemiş, bu sebeple bazı gruplar; Havâric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi ve Cebriye Mürciesi gibi isimler altında anılmaya başlamıştır. Çünkü iman, itikâda dair diğer meselelerin de kendisine dayandığı ve sonuçta kendisine döndüğü odak konumundadır.⁸²

Mürce’nin gerek isimlendirilmesi gerekse kim veya kimler olduğu hususunda bir mezhep oluşunu sorunlu gören Karadağ ise; her mezhep ve fırkanın kendine özgü bir Mürcie tanımı yaptıklarına dikkat çekmiştir. Ona göre Mürcie kavramı neredeyse bütün olumlu yönleri yok sayılarak bir itham vesilesi kılınmış, isimlendirilmesinde hasımca sergilenen bir tavır söz konusu olmuştur. Nitekim büyük günah meselesine yaklaşımı sebebiyle Mu’tezile, hilafet sırasını aynı zamanda fazilet sırası görmesi sebebiyle Şîa, amelleri önemsizleştirdiğini düşünmesi sebebiyle de Sünnî kesim; hasımlarını Mürcie’den olmakla itham etmiştir. Öyle ki Ebû Hanîfe’nin Mürcie’den sayılması da bu düşmanca tavrın neticesinde olmuştur. Zamanla geliştirilen; övülen ve yerilen ya da bid’î ve sünnî Mürcie ayırımı; Ebû Hanîfe gibi önemli şahsiyetlerin üzerindeki

⁷⁹ Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 1-372; a. mlf., “Horasan ve Maveraünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 239-247; a. mlf., “Salim b. Zekvan’ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1996), 467-475; a. mlf., “Mürce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45; a. mlf., “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mezhebî Arka Planı”, *İmam Mâtürîdî ve Maturîdilik*. haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011).

⁸⁰ Seyyid Bahçivan, “İrcâ Fikri ve Ebû Hanîfe’nin İrcâ ile İthamına Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998), 147, 169.

⁸¹ Metin Avcı, “El-Âlim ve'l-Müte'allim’in Kaynak Kritiği, Semerkant’ta Yayılışı Ve Mâtürîdî’deki İzleri”, *Kader* 22/1 (June 2024), 31.

⁸² Mehmet Dalkılıç, “Eş’arî’ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 87-119.

ithamı kaldırmaya matuf olsa da Mürcie mezhebinin kavramsal çerçevesi tam olarak çizilememiştir. Dönemin klasik kaynaklarında betimlenen Mürcie mezhebindeki farklılıkların sebebi de bu olsa gerektir. Kısacası ortada bir Mürcie kavramı dolaşmıştır ama “ben bir Mürci’yim” diyen herhangi bir kimse olmamıştır.⁸³ Karadaş’ın dönemin klasik kaynaklarını farklı yorumladığı, Ebû Hanîfe’nin fikirlerinin günümüze ulaşmasında önemli pay sahibi olan Mâtürîdî’nin mahmûd ve mezmûm ayırımına giderek onu Mürcie’den saymasını çarpıttığı, adeta Ebû Hanîfe’yi Mürcie’den kurtarmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak bu algı, *Kitâbü’l-İrcâ* adıyla günümüze ulaşan eserlerin ve Mezhepler Tarihi klasik kaynaklarındaki bilgilerin, yine tarih kitaplarında nakledilen Mürcie’nin Emevîler’e karşı yaptığı isyanların ve Abbâsiler döneminde yürüttükleri faaliyetlerin görmezden gelindiğini göstermektedir. Ayrıca klasik kaynakların hiçbirisinde Mürcie’nin bir mezhep olmadığı söylenmemiş bilakis Ebû Mutî’ Mekhûl en-Nesefî, kurtuluşa eren fırka için “Ehlü’l-Cema’at ve’l-Mürciûn” ifadesini kullanmıştır ki bütün bunlar Karadaş’ın Mürcie algısının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Mürcie’nin diğer mezheplerin müelliflerince ele alınmasını analiz eden İnal ise; bu mezheplerin Mürcieye karşı kategorik red ya da kabul şeklinde bir tavır takındıklarını belirtmiştir. Ancak Hanefî-Mâtürîdî gelenek bu toptancı kategoriyi kabul etmeyip, Mürcie’yi mahmûd/mezmûm ayırımına tabi tutmuş ve geleneğin iki güçlü temsilcisi Mâtürîdî ve Nesefî, Ebû Hanîfe’yi övülen Mürcie’den saymışlardır. Hatta Mâtürîdî bu anlamda Ebû Hanîfe’yi Mürcie’den sayan ilk Hanefî müellif olurken, Nesefî’nin mezmûm Mürcie yerine habîs Mürcie tabirini kullanarak geleneği devam ettirdiği görülmüştür. Hanefî tabakâtının önemli müelliflerinden Mekki dahi Ebû Hanîfe’nin Mürciiliği hususunda susmayı tercih ederken, Mâtürîdî’nin açtığı övülen Mürcie’den olma çığı, sonraki ve günümüz Hanefileri açısından da bir çıkış yolu olmuştur. Örneğin Leknevî, Mürcie’yi Mürcietü’t-dâlle/Mürcietü Ehl-i’s-Sünne olarak ayırmış, Zâhid el-Kevserî ise Ebû Hanîfe’nin bid’at İrcâsını değil bilakis sünnet İrcâsını savunduğunu söylemiştir. Hanbelîler başta olmak üzere diğer fırka mensuplarının ise herhangi bir ayırıma gitmeden Mürcie’yi sapık saydıkları görülmüştür.⁸⁴

Selçuklu Dönemi âlimlerinden Ebû’l-Yûser el-Pezdevî (ö. 493/1099) ve Ebû’l-Muîn en-Nesefî başta olmak üzere, bu dönemin âlimlerinin Mürcie karşısındaki tavırlarını ele alan Ak, Pezdevî’nin; Mürci’nin görüşlerini Allah’ın kitabına, resulünün sünnetine ve ümmetin icmâsına aykırı bulup bid’at saydığını, Nesefî’nin ise övülen ve zemmedilen Mürcie ayırımına giderek Ebû Hanîfe’yi övülen Mürcie’den saydığını belirtmiştir. Hatta Pezdevî; Mürcie’den olan kimseleri eşyayı bile karıştıracak derecede cahil olarak nitelemiştir. Bununla da kalmamış, Mürcie’nin Hanefiliğe benzeyen yönlerini gizleyebilmek adına; alt kollarını ele alırken görüşleri Hanefilere yakın olanlarından bahsetmemiştir. Pezdevî gibi bu dönemde Mürcie’yi eleştirenler arasında el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Nureddîn es-Sâbûnî’yi (ö. 580/1184); Ebû Hanîfe’yi övülen Mürcie’den sayanlar arasında ise Alâuddin es-Semerkandî’yi (ö. 539/1144) saymıştır.⁸⁵

İbn Hazm’ın eleştirilerinden hareketle Ehl-i Sünnet’in iman tanımını analiz eden Türcan; yaşadığı devirde değişik fikir ve görüşleri benimseyen Eş’arî’nin, Ebû Hanîfe’yi iman görüşleri

⁸³ Çağfer Karadaş, “Mürcie’nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, *Milel ve Nihal Dergisi* 7 (2010), 217-219.

⁸⁴ İbrahim Hakkı İnal, “Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (Ocak-Haziran 2014), 226-233.

⁸⁵ Ahmet Ak, “Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürcie’ye Bakışları”, *Dinî Araştırmalar* 11/32 (Eylül-Aralık 2008), 135-139.

yüzünden zemmedilen Mürcie'den saymış olmasına karşın, yaptığı iman tanımını Ebû Hanîfe'den aldığıın altını çizmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnetin iman tanımı, ilk ortaya çıkan itikâdî tartışmalar neticesinde üretilen iman tanımlarından özellikle de Mu'tezile'ye karşı gelişen tepkiden doğmuştur.⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den sayılmasının bir iddia/itham olduğunu söyleyen Tok'a göre ise bunun temel sebeplerinden birisi; Ebû Hanîfe'nin iman ve iman-amel ilişkisine dair görüşleridir. İmanda artma ve eksilme olmayacağı görüşü de bu sebepler arasında sayılabileceği gibi, mürtekb-i kebîre hakkında kanaat belirtmeyip hükmü Allah'a ırcâ etmesi de sayılabilir. Diğer taraftan hocası Hammâd'ın görüşleri de Ebû Hanîfe'ye hamledilmiş, bu görüşlere muhalif olanlar onları Mürcie'den saymıştır. Bütün bu sebeplerden ötürü Ebû Hanîfe, sadece Mürciî olmak ithamıyla kalmamış dahası Mürcie'nin Kûfe temsilcisi olarak görülmüştür. Nitekim onun bu minvaldeki görüşleri Mürcie ile de birebir uyumlu olmakla birlikte, Mürcie'den sayılması yersiz olup ihtiyatla yaklaşılması gereken bir meseledir. Çünkü görüş benzerliği sadece Mürcie ile Ebû Hanîfe arasında söz konusu değildir, birçok fırkanın görüşlerinde benzerlikler olabilir. Zaten Mürcie homojen bir topluluk olmadığı için, bir mezhep olmanın ötesinde, benzer görüşlere sahip insanların nitelendirildiği bir sıfattır. Ayrıca Ebû Hanîfe Mürcie'nin övülen görüşlerini onaylamış, mezmûm görüşlerini ise reddetmiştir.⁸⁷ Tok'un Mürcie algısında da tıpkı Karadağ gibi Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den kurtarma çabası hissedilmektedir.

Mürcie mezhebinin iman tanımlarını ele alan Ardoğan ise, bu tanımlardan yola çıkarak, klasik kaynakların bazısında ifade edilen; “Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet Mürcie'sinden sayılması” görüşünü kabul etmiştir. Ona göre daha sonra teşekkül eden Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'in iman anlayışları da Mürcie iman akidesine uygundur. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'yi övülen Mürcie'den saymış olması, Ebû Hanîfe'nin Mürciî oluşunun en büyük göstergesidir.⁸⁸

İslam Mezhepler tarihinin en çok yanlış anlaşılın konusunun; Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile olan ilişkisi olduğunun altını çizen Ateşyürek ise; Ebû Hanîfe'nin Basra kadısına yazdığı mektuptan yola çıkarak; Ebû Hanîfe'nin Mürcie ithamını kabul etmediğini ancak İrcâ fikirlerine de açıktan sahip çıktığını söylemiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'yi sadece Ashâbu'l-Hadîs değil, Mu'tezile ve Şîa âlimleri de Mürcie'den saymıştır. Fakat mihne hadisesinin gündemden düşmeye başladığı zaman diliminde Ashâbu'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye olan sert muhalefeti yumuşamış ve Ebû Hanîfe bu sefer Ehl-i Sünnet'ten sayılmaya başlanmıştır. Şehristânî'nin Ebû Hanîfe'ye Mürcie yakıştırmasının Mu'tezile mensuplarınca yapıldığını söylemesi, bir çeşit sahip çıkma hamlesidir. Diğer taraftan Doğu Hanefî fırak geleneği mensuplarının İrcâ görüşlerini savundukları ve Ebû Hanîfe'ye tabi oldukları halde, Mürcie'den olmayı kabul etmeyişleri, Mürcie'ye yapışan kötü

⁸⁶ Galip Türcan, “Ehl-i Sünnet'in İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın Eleştirilerinin Bir Değerlendirmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011), 67, 75.

⁸⁷ Fatih Tok, “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'ân”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi - İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı- 19* (2012), 251-257; a. mlf., *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 85-92.

⁸⁸ Recep Ardoğan, “Mürcie'de Farklı İman Tanımları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 164-165.

imajı red olarak anlaşılmalıdır. Ebû Hanîfe'nin özellikle batılı araştırmacılar tarafından Mürcie mezhebinin en önde gelen ismi olarak takdim edilmesi bu realitenin bir sonucudur.⁸⁹

Seleflerin büyük önem verdikleri İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) yine aynı mezhep müellifleriyle Mürcie'ye bakış açılarının mukayese edildiği bir yüksek lisans çalışmasında, tarihsel süreçte Mürcie'ye karşı en sert tavır takınanların Hadis Taraftarları olduğunun altı çizilmiştir. Buna göre İbn Teymiye, mezhep içerisinde Mürcie'ye yönelik sert tavrı yumuşatma gayretini gütmüş olsa da gelinen noktada mutlak başarıyı yakaladığı söylenemez. Çünkü günümüzde özellikle de Vehhâbî ve daha sonra Selefi gelenekte dozunu giderek artıran bir Mürcie hazımsızlığı söz konusudur ki galiz üsluplu eleştirilerine Mâtürîdî ve Eş'arî'yi de katmışlar ve Ehl-i Sünnet'in bu iki önemli kolunu ötekileştirme yoluna gitmişlerdir. Oysa ki İbn Teymiye, Ebû Hanîfe'yi Kûfe'nin fakîh ve âbid kimseleri olarak nitelendirdiği Fukaha Mürciesi içerisinde saymıştır.⁹⁰

Bu akademik çalışmalardan başka özellikle Vehhâbîlerin ve Seleflerin yazdığı bazı eserlerin dilimize tercüme edilerek, Vehhâbî düşüncenin empoze edildiği müşahede edilmektedir. Seleflilik öncülerinden sayılan el-Havâlî (d. 1950) ve el-Makdisî (d. 1959) bu müelliflerdendir. Havâlî, hazırladığı doktora tezinde; iman-amel ayırımı yapan ve ameli terk eden herkesin kâfir olduğunu savunmuş, ameli terk edenleri kâfir saymayan Mâtürîdî, Eş'arî ve diğer fırkaların hepsini Mürcie'den saymıştır. Çünkü ona göre selefe tabi olanlardan başka Ehl-i Sünnet yoktur. Bunlar ise selefe tabi olmamıştır. Zaten bu mezheplerin içinde olduğu Mürcie tarih sahnesinden silinmemiş bilakis yaşamakta ve Müslümanlara zarar vermeye devam etmektedir. Ancak Ebû Hanîfe, İrcâ görüşünü terk etmiş ve selefin görüşüne katılmıştır. Onun Fukahâ Mürciesinden sayılması ise delilsizdir. Ayrıca Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayan Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin devamı değildir.⁹¹

Makdisî ise "Âvam İrcâsı" ve "Davetçi İrcâsı" şeklinde nitelendirmeler yaparak, Mürcie'yi küfürle itham etmiştir. Ona göre imanın kalp işi olduğunu söyleyenler Âvam İrcâsından, ameli imanın kemâle erme şartı olarak kabul edenler ise Davetçi İrcâsındandır. Bu kimseler sapıklardan olup asrın Mürcie'si konumundadır. Mürcie'nin helal saymadığı müddetçe günahlarından dolayı hiçbir Müslümanı tekfir etmemesi, İslam ümmetinin önünde büyük bir şer kapısı açmış, mürted tağutlara sırtını dayayan asrın Mürciileri de bu günahkarları savunmuştur. Bugün her kim şeriat yasalarını terk ederek beşerî hukuk yasalarına göre yargılanıyor ve yönetiliyorsa, bu kimseler bunun küfür olduğunu kabul etseler dahi küfre düşmüş ve kâfir olmuşlardır.⁹²

Vehhâbî zihniyetin Mürcie'ye hücum eden müelliflerinden bir diğeri ise el-Ğâmîdî olup, Ehl-i Sünnet imamlarının iman konu başlıklı kitaplarını bir araya toplayarak yorumlamış ve Mürcie'ye toptan reddiye yapmıştır. Ameli imanın kemale ermesinin şartı olarak görenleri

⁸⁹ Ahmet Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 107, 110.

⁹⁰ Emrullah Demir, *İbn Teymiyye'den Vehhâbîliğe Değişen Mürcie Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 43-49.

⁹¹ Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî, *Zâhiretü'l-İrcâ-i fî'l-Fikri'l-İslâmî*, thk. Muhammed Kutub (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1999/1420), 283, 331.

⁹² Ebû Muhammed Âsım el-Makdisî, *İmtâ'u'n-nazar fî keşfi şühühâti Mürcietî'l-Asr* (Çurfeti'l-Fecri'l-İslâmî, 1420), 2, 8, 57. Kitabın Türkçesi için bk. (a. mlf. *Asrın Mürcielere Reddiye*, çev. bilinmiyor (İstanbul: Beyaz Minare Yayınları, 2016).

sahtekarlıkla suçlamış ve Zâhid el-Kevserî'yi Hanefî-Mürçîî-Cehmî şeklinde nitelendirerek bu kimselerin örneği olarak sunmuştur. Ona göre Ebû Hanîfe imanın aslını inkâr ederek Ehl-i Sünnet'e ters düşmüş ve Mürcie'nin önderlerinden olmuştur. Bu yüzden onun namazın terki gibi hususlarda verdiği hükümler delil sayılamaz.⁹³

Sonuç

Bu araştırmada; klasik kaynaklarda yapılan Mürcie tasniflerinin birbirinden çok farklı olduğu, çoğunlukla Mürcie'nin sapık mezhepler arasında sayıldığı, bazısında ise mezmûm/bid'i ve memdûh/hâlisa Mürcie ayırımına gidildiği, yine bazısının Ebû Hanîfe'yi zemmedilen Mürcie grupları arasında sayarken bazısının da onu övülen Mürcie'den gösterdiği görülmüştür. Diğer taraftan bu kaynaklara dayanarak yapılan akademik çalışmalarda da farklı sonuçlara gidildiği, dolayısıyla geçmiş ve günümüz âlimlerinin Mürcie algısının net olmadığı anlaşılmıştır.

Hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'nin Mürçîliği meselesi her kesimden insanın dikkatini celbetmiştir. Tarihsel seyri içerisinde Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin İrcâ vesikasına rağmen, ilk Şîf âlimlerin genel karakteristiği gereği Ebû Hanîfe'yi Mâsiriyye Mürçiesi'den sayması anlaşılabilir bir durumdur. Hâricîler'in herkesi tekfir ettiği gibi Mürcie'yi ve temsilcilerini tekfir etmesi de ideolojileri doğrultusunda makul karşılanabilir. Ancak İmam Eş'arî'nin; Ebû Hanîfe'yi ve arkadaşlarını doğrudan kötülünen Mürcie'nin safında sayması; onun eserini yazdığı dönemdeki Mu'tezilî kimliğine rağmen Ashâbû'l-Hadîs'in etkisinde oluşuna bağlanabilir. Nitekim aynı dönemde Mu'tezilî filozof Kâ'bî'nin mutedil bir Mürcie portresi çizerek, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını bu grubun içerisinde âdil ve başkalarınca yönetilemeyecek kimseler olarak tanımladığı görülmektedir. Daha sonra gelen Şâfî âlim Malatî'nin ise Ebû Hanîfe'yi isim vermeden görüşleri üzerinden eleştirdiği ve Mürcie'den saydığı anlaşılmaktadır. Eş'arî âlim Bağdâdî ise Ebû Hanîfe'yi Mürcie'ye katmamış bilakis katanları eleştirmiş, yine aynı gelenekten gelen damadı İsferyânî de onun yolunu izleyerek Ebû Hanîfe'yi Ehl-i Sünnet'e dâhil etmiştir. Zâhirî âlim İbn Hazm ise Ebû Hanîfe'yi önemsemiş ve Ehl-i Sünnet saydığı kendi mezhebine en yakın Mürçîî olarak takdim etmiştir. Sürecin sonuna doğru Şehristânî'nin de Ebû Hanîfe'yi koruma altına alma gayretleri dikkat çekicidir.

Ebû Hanîfe bir ondan bir bundan sayılmış, sanki anlaşılmaz veya her tarafa çekilebilecek fikirlerin sahibiymiş algısı ortaya çıkmıştır. Oysaki sorunun onun fikirlerinden değil, geçmişte ve günümüzde ona karşı olan bakış açılarından kaynaklandığı net bir şekilde ortadadır. Zira Ebû Hanîfe'nin güçlü kimliği kitleleri etkilemiş bu yüzden herkes onu ya safına almaya çalışmış ya da haset ederek kötüleme yoluna gitmiştir. Diğer taraftan Mürcie'nin Ehl-i Sünnet dışı bir fırka olduğunu düşünenler, Ebû Hanîfe'yi onların içine yakıştıramamış ve onu ivedilikle bu grubun dışına çekme çabasını gütmüştür. Buna karşın Mürcie'nin insan lehine İslam'ın mutedil anlayışını ortaya koyduğunu düşünenler ise; Ebû Hanîfe'nin Mürcie içinde anılmasından herhangi bir rahatsızlık duymamış bilakis onun özellikle iman konusundaki fikirlerinin

⁹³ Ebû Abdullah Âdil b. Abdillâh Âl-i Hamdân el-Ğâmîdî, *el-Câmi' fi Kütübi'l-İman ve'r-Red ale'l-Mürçie* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Evrâki's-Sekafiyye: 2017/1438), 1/4-5, 31, 77, 146. Ayrıca kitabın tercümesi için bk. (a. mlf., *Selefin Katında İman ve Mürcie'ye Reddiye*, ter. Mustafa Özenli (İstanbul: Neda Yayınları, 2020).

Mürcie'ye dayandığını, bu yönüyle onun Mürcie'den olduğunu söylemekten geri durmamışlardır.

Mürcie'ye dair yapılan günümüz akademik çalışmalarının İslam Mezhepleri alanına çok değerli katkılar sunduğu, tarihteki ve günümüzdeki kafa karışıklığını ortadan kaldıracak önemli bilgiler içerdikleri görülmektedir. Bunların başında Kutlu'nun daha önce anılan doktora çalışması gelmektedir. O bu çalışmasında, Mürcie'nin diğer İslam mezhepleri gibi kendine özgü görüşleri olan bir mezhep oluşunu, Ebû Hanîfe ve Rey Taraftarlarının bu mezheple olan ilişkisini ayrıntılı bir şekilde analiz etmiş, Mürcie'nin; İslam düşüncesinin en müsamahakâr, insan odaklı ve sorun çözücü müstakil bir siyasî-itikadî mezhep olduğunu, fikirlerini, temsilcilerini ve yayıldığı bölgeleri süreç takibi ile tarafsız bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak modern dönemde bazı araştırmacıların, Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile ilişkisi konusunu yeterince sorgulamadan benimsemeleri, ilgili çalışmayı yeterince dikkate almalarına engel olmuştur.

İnsanların günahlarından dolayı tekfir edildiği düşünülduğünde; bu çalışmada Mürcie'nin İslam'ın geniş karnını ve toleransını ortaya koyarak meseleye çözüm ürettiği tescil edilmiştir. Bu yüzden Mürcie'nin özellikle iman konusundaki teorik görüşleri diğer fırka ve mezhepleri de etkilemiş, bu birleştirici ve kuşatıcı tavır, her devirde insanlığın ihtiyaç duyduğu bir düşünce ekolü olarak varlığını devam ettirmiştir. Nitekim Vehhâbî ve Selefî kesimler; Mürcie'nin yok olmadığını bilakis günümüz Müslümanlarının önünde açılan bir şer kapısı olarak yaşamasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Aslında Mürcie'ye karşı devam ettirilen bu itibar suikastının geçmiştekilerden bir farkı yoktur. Dün Ebû Hanîfe gibi Mürcie'nin önde gelen düşünürlerini itham eden bu zihniyet, bugün de İslâm düşüncesinin merkezine insanı koyarak hak ve özgürlüğünü önceleyen düşünürleri asrın Mürciesi olarak görüp küfürle itham etmektedir. Velhasıl geçmişte Mürcie'ye hangi özelliklerinden dolayı saldırılmışsa bugün aynı saiklerle saldırılmaktadır.

Kanaatimizce Ebû Hanîfe'yi Mürciî kimliğiyle Ehl-i Sünnet'in içinde kabul etmek, bu çözümler görülen tartışma için en iyi çözüm önerisidir. Çünkü gerek klasik kaynakların çoğunluğunda gerekse müsteşriklere ait çalışmalarda ortaya konulan Ebû Hanîfe'nin Mürciîliğini gerekçelendirerek reddetmek kolay değildir. Bunu sadece görüşlerin birbirine benzeyebileceği fikriyle açıklayabilmek mümkün olamayacağı gibi, mezhep taassubundan kaynaklanan hasetle de açıklamak çare değildir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim*, günümüzde bile itikâda dair ilk Mürcie klasiği kabul edilmektedir. Öyleyse Ebû Hanîfe Sünni mi Mürciî mi diye ayırtırmak yerine, onun Mürcie'nin insan lehine olan fikirlerinden hareketle bir iman tanımı geliştiren, vahiy ve akla önem veren büyük bir düşünür olduğuna kanaat getirilmelidir. Ebû Hanîfe, Mürcie içerisinden ortaya çıkan Hadis Taraftarları ve Rey Taraftarlarından ikincisinin öncüsüdür. Mürcie'nin Ehl-i Sünnet üzerindeki etkisi Ebû Hanîfe ve onun görüşlerini geliştiren İmam Mâtürîdî ile olmuştur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, Mürcie'nin Rey Taraftarlarının imamıdır. İmam Ebû Hanîfe'siz Mürcie, Mürcie'siz Ebû Hanîfe'den bahsetmek imkansızdır.

Kaynakça | References

- Ak, Ahmet. "Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürcie'ye Bakışları". *Dinî Araştırmalar* 11/32 (Eylül-Aralık 2008), 131-148.
- Ardoğan, Recep. "Mürcie'de Farklı İman Tanımları". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 131-168.
- Akman, Mustafa. *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları İçerik ve Özellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Avcı, Metin. "El-Âlim ve'l-Müte'allim'in Kaynak Kiriği, Semerkant'ta Yayılışı ve Mâtürîdî'deki İzleri". *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 30-59.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 105-113.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2007.
- Bahçıvan, Seyyid. "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998), 141-176.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Dalkılıç, Mehmet. "Eş'arî'ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 87-119.
- Demir, Emrullah. *İbn Teymiye'den Vehhâbliğe Değişen Mürcie Yaklaşımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Ebû Temmâm el-İsmâîlî. *Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*. thk. Wilfred Madelung, Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Ece, Abdurrahman. "el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i Savunma ve Diğer Fırkaları Reddetme Bağlamında Kullandığı Bazı Rivayetler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 371-397.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-tilâfî'l-musallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. "İlk Dönem İslam Mezhepleri". çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Abbas Sabbâğ. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1431/2010.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî, Ebû'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2015.
- Gülmez, Cahit-Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Bâtınî Düşünceyi Yansıtmaya Açısından Ebû Temmâm'ın Bâbü's-Şeytân Min Kitâbi's-Şecere Adlı Eserinin Tahlili". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (Haziran 2023), 28-55.
- Çâmidî, Ebû Abdullah Âdil b. Abdullah Âl-i Hamdân. *el-Câmî' fi Kütübü'l-İman ve'r-Red ale'l-Mürcie*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Evrâki's-Sekafiyye: 1438/2017.

- Çâmidî, Ebû Abdillâh Âdil b. Abdillâh Âl-i Hamdân. *Selefin Katında İman ve Mürcie'ye Reddiye*. ter. Mustafa Özenli. İstanbul: Neda Yayınları, 2020.
- Havâlî, Sefer b. Abdurrahman. *Zâhiretü'l-İrcâ-i fî'l-Fikri'l-İslâmî*. thk. Muhammed Kutub. Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1999/1420.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsi ez-Zâhirî. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsi ez-Zâhirî. *el-Fasl/Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüsi Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. ed. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İnal, İbrahim Hakki. "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (Ocak-Haziran 2014), 223-235.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tabsir fî'd-dîn ve'temyüzü'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhir el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1438/2017.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyunü'l-mesâ'ili ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî, Abdülhamit Kürdî. İstanbul-Amman: Kuramer Yayınları-Dâru'l-Feth, 2. Baskı, 2020.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010), 399-431.
- Karadağ, Çağfer. "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî". *Milel ve Nihal Dergisi* 7 (2010), 191-221.
- Keskin, Mehmet. "İmam Eş'arî ve Ehl-i Sünnet Mezhebine Katkısı". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4-5 (Ocak 2016), 1-19.
- Kubat, Mehmet. "el-Malatî ve İslâm Mezhepleri Tarihi'ndeki Yeri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 61-82.
- Kummî- Nevbahtî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî, Hasan b. Mûsâ. *Şii Fırkalar, Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırâk, Fıraku'ş-Şia*. çev. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kureşî, Abdülkâdir İbn Ebi'l-Vefâ. *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. M. Abdullah eş-Şerif. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992), 239-247.
- Kutlu, Sönmez. "Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1996), 467-475.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 129-160. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihinin Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Kutluay, Yaşar. *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 4. Baskı, 2004.
- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Ahmed ez-Za'bî. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1998.
- Makdisî, Ebû Muhammed Âsım. *İmtâu'n-nazar fî keşfi şübühâti Mürcietî'l-Asr*. Ğurfetü'l-Fecri'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Makdisî, Ebû Muhammed Âsım. *Asrın Mürcielerine Reddiye*, çev. bilinmiyor. İstanbul: Beyaz Minare Yayınları, 2016.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Askalânî et-Tarâifî eş-Şâfiî. *et-Tenbih ve'r-Red 'ala Ehli'l-ehvâi ve'l-bid'a*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu vd. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011.
- Meşkûr, Cevâd. "Sa'd b. Abdullah Eş'arî Kummî'nin Kitâbu'l-Makâlât'ı ve Nevbahtî'nin Fıraku'ş-Şîa Eseri ile Mukayesesi". çev. Şahin Ahmetoğlu. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 223-230.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl. *er-Red 'ala ehli'l-bid'â ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahçivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan. "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan vd. (ed.). *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa- İlhan, Avni. "Malatî, Ebû'l-Hüseyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/467. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özler, Mevlüt. "Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslâm Fırkalarına Bakışı", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 127-145.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2001.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim Ebû'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. ed. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciilik ve Halku'l-Kur'ân". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* -İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı-. 19 (2012) 245-267.
- Tok, Fatih. *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Türcan, Galip. "Ehl-i Sünnet'in İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın Eleştirilerinin Bir Değerlendirmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011), 65-79.
- Yıldırım, Muhammed Salih. *Malatî ve Tenbih'in Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Yüksel, Emrullah. "İsferâyîni, Şehfûr b. Tâhir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Köklü Bir Geçmiş mi Yoksa Mükemmel Bir Başlangıç mı? Câhiz'in Klasik Arap Şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği

İsmail Araz

[0000-0002-3482-0483 | ismail.araz@selcuk.edu.tr](mailto:ismail.araz@selcuk.edu.tr)

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

ROR ID: [045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Öz

Klasik Arap şiirinin derlenmesi ve yazıya geçirilmesi sürecinde bazı önemli tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmaların odak noktaları arasında Arap şiirinin otantikliği, kökeni ve tarihi meseleleri yer almıştır. Bu çerçevede “Arap şiiri ilk olarak ne zaman ortaya çıkmıştır? İlk şairler kimlerdir? İlk uzun kasideler ne zaman söylenmiştir?” soruları gündeme gelmiştir. Edebiyat bilginleri bu sorulara bağlı olarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Sellâm el-Cumahî'nin (öl. 231/845 [?]) uzun kasidelerin ilk olarak hangi dönemde söylendiğine dair açıklamaları ile Câhiz'in (öl. 255/869) Arap şiirinin tarihi hakkındaki tespitleri buna örnek verilebilir. Arap şiirinin gelişim serüveninin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan bu görüşler, sadece klasik dönemle sınırlı kalmamış, çağdaş dönemde de birçok araştırmacının klasik Arap şiirine yaklaşımını etkilemiştir. Arap şiirinin tarihini tam olarak belirlemek zor olsa da hâkim görüş, Cahiliye dönemi olarak adlandırılan İslam öncesi dönemde ortaya çıkmıştır. Ancak araştırmacılar, edebiyat bilginlerinin açıklamaları sebebiyle bu dönemin tespiti noktasında farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Özellikle erken dönem edebiyat bilginlerinden Câhiz'in Arap şiirinin tarihi hakkındaki açıklamaları bazı araştırmacılar tarafından eksik yorumlanmıştır. Bunun sonucunda Câhiz'e hiçbir şekilde desteklemediği görüşler isnat edilmiştir. Arap şiirinin başlangıç tarihinin İslam'dan en fazla 150-200 yıl öncesine dayandığı görüşü buna örnek verilebilir. Aslında Câhiz, şiirin tarihiyle ilgili açıklamasında sayısal değerlere yer vermiş olsa da şiirin başlangıcını kastetmemiştir. Bunun yerine yüzyıllara dayanan köklü geçmiş sayesinde oluşan mükemmel formuna dikkat çekmiştir. Bu çalışma, Câhiz'in Arap şiirinin tarihi hakkındaki görüşünü tahlil etmek ve değerlendirmek üzere hazırlanmıştır. Câhiz'in görüşünün doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için ilk önce muasırlarının konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Sonrasında Câhiz'in görüşü analiz edilmiştir. “Tespit ve değerlendirmeleriyle Câhiz, klasik Arap şiirinin köklü geçmişine mi yoksa mükemmel başlangıcına mı işaret etmiştir?” sorusu çerçevesinde çalışmaya konu olan metinler tetkik edilmiştir. Çalışmanın birincil amacı, bazı araştırmacıların iddialarının aksine, Câhiz'in 150-200 yıl vurgusuyla Arap şiirinin olgunlaşan dönemine atıf yaptığını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda konuyla ilgili açıklamalar, cümle dizimi ve kelime tercihlerinden kaynaklanan ayrıntılar üzerinde duran tezevvuk metoduyla tahlil edilmiştir. Metodun gerektirdiği ayrıntılı çözümleme faaliyeti kapsamında Câhiz'in görüşünde geçen kelime tercihleri ve vurgular tespit edilmiş, sonrasında başka kaynaklarla sentezlenerek incelenmiştir. Böylece tezevvuk metodu sayesinde ilk başta yanlış yorumlanmaya elverişli edebî metinlerin nasıl çözümlenmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Çalışmanın özgün olmasını sağlayan bu husus, özeldir şiir eleştirisi, genelde edebiyat sahasında ilerleyen dönemlerde yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Cahiliye, Arap Şiiri Tarihi, Kaside, Câhiz

Atıf Bilgisi

Araz, İsmail. "Köklü Bir Geçmiş mi Yoksa Mükemmel Bir Başlangıç mı? Câhiz'in Klasik Arap Şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 1022-1042. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1480064>

Geliş Tarihi	07.05.2024
Kabul Tarihi	11.06.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



A Deep-Rooted Past or a Perfect Beginning? A Critique of Jāhīz's Views on the History of Classical Arabic Poetry

İsmail Araz

[0000-0002-3482-0483 | ismail.araz@selcuk.edu.tr](mailto:ismail.araz@selcuk.edu.tr)

Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye

ROR ID: [045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Abstract

The compilation and transcription process of classical Arabic poetry has sparked several significant debates. These debates have centered around the authenticity, origins, and historical aspects of Arabic poetry. Within this context, questions such as "When did Arabic poetry first emerge? Who were the first poets? When were the first long qasidas recited?" have arisen. Scholars have offered various perspectives on these questions. For instance, Ibn Sallam al-Jumahi's (d. 231/845 [?]) explanations regarding the period in which the first long qasidas were recited and al-Jahiz's (d. 255/869) assessments of the history of Arabic poetry illustrate these differing viewpoints. These perspectives, which contribute to a better understanding of the development of Arabic poetry, have influenced researchers' approaches to classical Arabic poetry, not only in the classical period but also in contemporary times. Although it is challenging to determine the exact history of Arabic poetry, the prevailing view is that it emerged during the pre-Islamic era known as the Jahiliyyah. However, due to scholars' interpretations, researchers have reached different conclusions regarding this period. Al-Jahiz's explanations about the history of Arabic poetry have been particularly misinterpreted by some researchers, leading to attributions of views he never supported. An example is the notion that Arabic poetry began 150-200 years before Islam. In reality, while al-Jahiz mentioned numerical values in his discussion on the history of poetry, he did not refer to its origin. Instead, he highlighted its perfect form that developed over centuries. This study aims to analyze and evaluate al-Jahiz's views on the history of Arabic poetry. To ensure a correct understanding of al-Jahiz's perspective, the views of his contemporaries on the subject are first presented, followed by an analysis of al-Jahiz's own views. The study investigates texts related to the question, "Did al-Jahiz, with his findings and assessments, point to the deep-rooted past or the perfect beginning of classical Arabic poetry?" The primary aim of this study is to demonstrate that, contrary to some researchers' claims, al-Jahiz's emphasis on 150-200 years refers to the period of the poetry's maturation. To achieve this aim, the study employs the tazawwuk method, which focuses on details arising from sentence structure and word choices. Within the framework of this detailed analysis required by the method, the word choices and emphases in al-Jahiz's views are identified and subsequently synthesized with other sources. Thus, the study illustrates how literary texts prone to misinterpretation should be analyzed using the tazawwuk method. This distinctive aspect of the study is significant in providing an example for future research in the fields of poetry criticism and literature in general.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Jahiliyyah, History of Arabic Poetry, Ode, al-Jāhīz

Citation:

Araz, İsmail. "A Deep-Rooted Past or a Perfect Beginning? A Critique of Jāhiz's Views on the History of Classical Arabic Poetry".
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 11/2 (September 2024), 1022-1042.
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.1480064>

Date of Submission	05.07.2024
Date of Acceptance	06.11.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Klasik Arap şiirinin başlangıç tarihi hakkında araştırma yapmak, Arapçanın ilk hâli hakkında araştırma yapmakla eş değerdedir. Arapçanın ilk olarak ne zaman ve nasıl konuşulduğunun tespitinde olduğu gibi, Arapların şiir sanatını ilk kez ne zaman uygulamaya başladıklarına dair de kesin bir tarih belirlemek zordur.¹ Birkaç yazıt dışında konuyla ilgili değerlendirmeler daha çok Cahiliye ve sonraki dönemlerden kalma veriler çerçevesinde yapılmıştır.² Bununla beraber günümüze net bilgiler ulaşmasa da Cahiliye Araplarının şiire yatkınlıkları dikkate alındığında çok eski dönemlerden itibaren şiir söylemeye başladıkları anlaşılır. Fuat Sezgin'e (öl. 2018) göre, tespit edilemeyen ancak miladi 500 yılından önce olduğu bilinen bir zamanda Arap şiiri, kaside formuna geçmiştir.³ Sezgin'in açıklaması, Arapların çok eski dönemlerden itibaren şiire önem verdiklerini gösterir. İbn Reşîk'in (öl. 456/1064) de aktardığı üzere, Cahiliye Arapları bir oğlanın doğumu, asil bir kırağın yavrulaması ya da aralarından bir şairin yetişip parlaması dışında birbirlerini tebrik etmezlerdi.⁴ Arapların nazarında şair, söylediği etkili şiirlerle kabilenin onurunu koruyan, şanlı eylemlerini ölümsüzleştiren ve kabilesini hedef alan tehditlere karşı koyan kimseydi.⁵ Bu bakımdan Cahiliye döneminde şiir, kültürlü azınlık bir grubu değil, bütün toplumu temsil eden edebî ifadenin birincil aracıydı. Her kabilenin, hissettiklerini özgürce dile getirebildiği en önemli iletişim kanalıydı. Çölde oklardan daha hızlı uçan ve onu duyan herkesin kalbine ulaşan etkili şifahi üründü.⁶ Kuşku yok ki şiirin bu önemi, eski zamanlardan itibaren Araplar arasında birçok şairin yetişmesinin ve sayısız şiirlerin söylenmesinin yolunu açmıştır.

Şiire verilen önem, dinî ve dilsel çalışmaların arttığı 2./8. yüzyılda da devam etmiştir. Dil âlimlerinin Arap grameri çerçevesinde çalışmalarına ciddi malzemeler sunan şiir, bu dönemde geçmiş olaylar hakkında bilgi veren tarihî vesika görevi görmüştür. Örneğin tarih ve siyer âlimi İbn İshâk (öl. 151/768), Âd ve Semûd kavimlerine ait olduğunu söylediği şiirler rivayet etmiştir. Ancak İbn İshâk gibi tarihçilerin eski kavimlere şiirler isnat etmeleri edebiyat bilginlerinin tepkisine yol açmıştır.⁷ 2./8. yüzyılda artan intihal ve uydurma şiir türleri, bu tepkinin şiddetlenerek genişlemesinde etkili olmuştur. Şiirin tarihsel gerçekliğine zarar veren mezkûr durum karşısında edebiyat bilginleri, şiirleri hem içerik hem de tarihî yönden incelemişlerdir.⁸ Bu süreçte ortaya atılan görüş ve yapılan tespitler, sonraki araştırmacıların klasik Arap şiirine

¹ Klasik Arap şiirinin tarihine dair bazı tespitler için bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1413/1993), 9/406-500.

² Nâsîrüddin el-Esed, *Neşetü's-Şi'rî'l-Câhîlî ve tetavvuruh (dirâse fi'l-menhec)* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1999), 16.

³ Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsî'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmîatü el-İmâm Muhammed b. Suûd, 1411/1991), 2/15.

⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi sinâ'ati's-Şi'r ve nakdih*, thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000), 1/89.

⁵ İbn Reşîk, *el-Umde*, 1/89; Süleyman Tülücü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-1", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005), 23; Mehmet Yenice, "İçerik Yönüyle Mu'allaka Şiirlerinin Değeri ve Tarafı B. el-'Abd'in Mu'allakası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14/76, 2021, 829.

⁶ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), 72.

⁷ Bu tepkiye örnek için bk. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-Şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/7-9.

⁸ Eski şairleri tespit etmeye yönelik açıklamalar için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26-40.

bakış açısını şekillendirmiştir.⁹ Özellikle İbn Sellâm'ın (öl. 231/846 [?]) şiirin güvenilirliğine ve uzun kasidelere dair açıklamaları ile Câhiz'in (öl. 255/869) şiirin tarihi hakkındaki tespitleri çağdaş dönem araştırmacıları tarafından farklı açılardan yorumlanmıştır. Araştırmacılardan bir kısmı, Câhiz'in görüşünü eksik yorumlayarak klasik Arap şiirinin İslam'dan 150-200 yıl öncesine kadar geriye götürülebileceğini iddia ederken diğer bir kısmı ise şiirin daha eski bir tarihi olduğu kanaatine varmıştır.¹⁰

Açıklamalar çerçevesinde bu çalışmada, erken dönemden itibaren tartışma konusu olan, çağdaş dönemde ise farklı iddiaları beraberinde getiren klasik Arap şiirinin tarihi incelenmiştir.¹¹ Aslında klasik Arap şiirinin tarihi ve ilk örnekleri gerek müsteşrikler gerekse Arap araştırmacılar tarafından inceleme konusu olmuştur.¹² Ayrıca Arap edebiyatı tarihine dair eserlerde de bu konuya temas edilmiştir.¹³ Necîb el-Behbîti (öl. 1992), Nâsırüddin el-Esed (öl. 2015), Muhammed Avni Abdür-rauf (öl. 2020) ve Âdil el-Fureycât gibi araştırmacılar ise, konu hakkında müstakil çalışmalar hazırlamışlardır.¹⁴

Konuyla ilgili çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada özellikle Câhiz'in Cahiliye şiiri hakkındaki görüşlerine odaklanılmıştır.¹⁵ Bu çerçevede Câhiz'in Cahiliye şiirini ne kadar eski gördüğü, bu konuda hangi delilleri ileri sürdüğü, şiirin tarihine dair açıklamasında tam olarak ne kastettiği, genel ve mutlak mı yoksa özel ve mukayyet lafızlar mı kullandığı gibi birçok husus tartışılmıştır.

Câhiz'in görüşlerinin anlaşılabilmesi için çalışmada öncelikle klasik Arap şiirinin tarihine dair tartışmalara yer verilmiştir. Bu şekilde şiirin tarihine dair açıklamalarda geçen “şiir” kavramıyla ne kastedildiği ve “şiirin tarihi” ifadesinden ne anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Çalışmanın öncülü olan bu ayrıntılar izah edildikten sonra Câhiz'in tam olarak neye vurgu yaptığı çözümlenmeye çalışılmıştır. Çalışma boyunca “150-200 yıl vurgusuyla Câhiz,

⁹ Bu konudaki klasik ve modern yaklaşımlar için bk. Ali Bulut, “İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi”, *İslâm Öncesi Araçlarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 26-56.

¹⁰ Örneğin Alman şarkiyatçı Nöldeke (öl. 1930), elimizde miladi 500 yılından önceye ait yeterli sayıda sahih şiirin bulunmadığını belirtmiştir. Açıklamalar için bk. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sîhhati's-şîri'l-Câhili* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1979), 18 ve 92-95.

¹¹ Bu çerçevede eski Arap şiirinin bulunmadığı ve Cahiliye dönemine ait olduğu söylenen şiirlerin aslında İslami dönemde Müslüman râviler tarafından uydurulduğu iddiaları akla gelir. Örnek için bk. David S. Margoliouth, *Arap Şiirinin Kökeni*, çev. Nurettin Ceviz (Ankara: Aktif Yayınevi, 2004), 9-70.

¹² Bazı örnekler için bk. Clément Huart, *A History of Arabic Literature* (New York: D. Appleton and Company, 1903), 1-9; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 71-141; Charles James Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry* (Londra: Williams-Norgate Ltd., 1930), XV-LII.

¹³ Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, nşr. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 1/50-62; Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, thk. Abdullah el-Minşâvî - Mehdi el-Bahkirî (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 1997), 2/11-22; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-asrû'l-Câhili* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 183-189.

¹⁴ Sırasıyla bk. Necîb Muhammed el-Behbîti, *Târîhu's-şîri'l-'Arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlis el-hicrî* (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, 1950), 3-59; Muhammed Avni Abdür-rauf, *Bidâyâtü's-şîri'l-'Arabî beyne'l-kem ve'l-keyf* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1426/2005), 67-229; Esed, *Neşetü's-şîri'l-Câhili*, 13-113; Âdil el-Fureycât, *eş-Şu'arâ' el-Câhiliyyün el-evâil* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008), 17-493.

¹⁵ Câhiz'in görüşünü ele alan bir çalışma için bk. Ferec es-Seyyid Râgib Mendür, “‘Umu'r-şîr 'inde'l-Câhiz: arz ve münâkaşe”, *Havliyyetü Külliyyetü'l-Lugati'l-'Arabiyye bi'z-Zekâzîk*, 2/28 (2008), 2286-2390; mezkûr çalışmanın sonuç kısmına bakıldığında yazarın, Câhiz'in görüşünü zahiri anlamıyla yorumladığı, mutlak şiiri mi yoksa şiirin belirli bir dönemini mi kastettiği üzerinde durmadığı anlaşılır. Buna bağlı olarak yazar, Câhiz'in verdiği tarihte isabet etmediği ve bu görüşünün ilmi bir zemini olmadığı çıkarımında bulunmuştur.

klasik Arap şiirinin köklü geçmişine mi işaret etmiştir yoksa mükemmel başlangıcına mı?" sorusuna cevap aranmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla ülkemizde henüz araştırma konusu olmayan bir problemi ele alan bu çalışmanın temel amacı, klasik Arap şiirinin tarihine dair tartışmalara ışık tutan Cāhiz'in görüşlerini çözümleyerek ilerleyen dönemlerde yapılacak araştırmalara katkı sunmaktır. Bunun için çalışmada sözün bağlamına ve Arap dilinin anlama yansıyan fonksiyonlarına odaklanan tezevvuk yöntemine başvurulmuş, özellikle kelime tercihleri üzerinde durulmuştur.

1. Arap Şiirinin Tarihiyle İlgili Tartışmaların Arka Planı

Şifahi kültürün bir ürünü olarak şiir en eski söz türlerinden kabul edilir.¹⁶ Bu çerçevede diğer milletlerin edebî örnekleri gibi Arap şiiri de çok eski tarihlere uzanır. Yine de Arap şiirinin tarihsel gelişimi üzerine kesin bilgilere ulaşmak zordur. Öyle ki kaynaklar, Arap şiirinin kökeni ve ilk biçimi hakkında net bir bilgiye yer vermez. Carl Brockelmann'a (öl. 1956) göre, Arap şiirinin ilk dönemi hakkında sahil bilgi sunabilecek bir rivayet bulunmamaktadır.¹⁷ Bu nedenle, şiirin başlangıç noktası hem klasik hem de çağdaş araştırmacılar arasında hâlâ bir gizemdir. Ancak günümüze ulaşan verilerden hareketle Arap şiirinin farklı dönemlerden geçtiği anlaşılır. Söz konusu veriler tahlil edilerek bu dönemler tespit edilebilir, sonrasında da şiirin gelişimi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulabilir.

Klasik Arap şiirinin başlangıç tarihinin tespitine engel olan husus sadece çok eski tarihlere dayanması değildir. Arap toplumunun yazıya başvurmadan şifahi kültüre bağlı kalması da bu konuda etkili olur. Nitekim Araplar, yazıya dair araçları bilmelerine rağmen söyledikleri şiirlerin çoğunu kaydetmezler. Nihad Çetin'in (öl. 1991) ifadesiyle Arap şiiri, uzun zaman hafızaya bağlı olarak sözlü bir şekilde rivayet edilir.¹⁸ Bu ise, şiire dair birçok verinin kaybolmasına ve tarihî vesika niteliğindeki bilgilerin eksik aktarılmasına yol açar. Ebû Amr b. Alâ'nın (öl. 154/771) Arapların söylediklerine nazaran râvilere oldukça az şiir ulaştığını belirtmesi bu bağlamda büyük bir değere sahiptir.¹⁹ Ebû Amr'ın tespiti, eski dönemlerden itibaren söylenen ancak farklı sebeplerden ötürü kaybolmuş birçok şiirin bulunduğu delildir.

Arap şiirinin tarihi meselesi, ilk olarak şiirin tedvin edildiği bir süreçte gündeme gelir. Diğer ilimlerde olduğu gibi 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren Basra ve Kûfe'de ilmî bir hareketlilik yaşanır. Özellikle 2./8. yüzyılda hızlanan ilmî çalışmalar, Arap diline orijinal veriler sağlayan şiire ilgiyi arttırır. Bir yandan dil âlimlerinin nahiv ve sarf ilimlerinde kullanabilecekleri şiirler seçmeleri, diğer yandan edebiyat bilginlerinin geniş koleksiyonlar oluşturmaları bu dönemde şiirin birçok amaca hizmet edecek şekilde tedvin edilmesini sağlar.²⁰

Tedvin sürecinde sayısız şair ve şiirle karşılaşan edebiyat bilginleri bir tercihe gitmek zorunda kalırlar. *Mufaddaliyyât* ve *Asma'iyât* gibi ilk şiir seçkileri bu tercihin birer ürünüdür. Yine

¹⁶ İbn Reşîk'in ifadelerine göre, Arapların bütün sözleri ilk başta mensur şeklindeydi. Sonradan ihtiyaca göre vezinli ve uyaklı türler ortaya çıkmıştır. Bazı çağdaş edebiyatçılara göre ise şiir nesirden daha eskidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Reşîk, *el-Umde*, 1/10; bu konudaki tartışmalar hakkında bk. Mahmûd el-Mikdâd, "Eyyühümâ esbak ila'z-zuhûr eş-şî'r em en-nesrû'l-fenni?", *et-Tûrâsü'l-'Arabî*, 10/39-40 (Nisan 1990), 165-173.

¹⁷ Carl Brockelmann, *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/44.

¹⁸ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 20.

¹⁹ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/25.

²⁰ Nâsîrüddin el-Esed, *Masâdirü'ş-şî'rî'l-Câhîlî ve kıymetüha't-târîhiyye* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1996), 134-184.

de bu durum, şair ve şiirlere ait birçok bilginin sınıflandırılması ve gözden geçirilmesi için yeterli olmaz. Çünkü tedvin döneminde sadece eski dönemlere ait şiirler rivayet edilmez, aynı zamanda râviler tarafından da şiirler uydurulur.²¹ Bu ise, şiir bilginlerinin ciddi bir eleştiri hareketi başlatmalarına neden olur. Nitelik ve niceliğe bakılmaksızın neredeyse her şiir söyleyenin şair kabul edildiği bir dönemde Asmaî'nin (öl. 216/831) üst bir şair tabakası oluşturmaya yönelik çalışmaları ve İbn Sellâm'ın şairleri tabakalara ayırması bu harekete örnek verilebilir.²² Bunun yanında şiirin otantikliğini esas alan çalışmalar da yapılır. "Hangi şair ne zaman yaşamıştır? En eski şiirler ne kadar geriye götürülebilir? En eski şairlerden günümüze şiir ulaşmış mıdır?" soruları çerçevesinde gündeme gelen meseleler, klasik Arap şiirinin tarihine dair farklı görüşlerin ileri sürülmesinin önünü açar.

2./8. ve 3./9. yüzyıl şiir bilginleri, intihal ve mevzu şeklinde öne çıkan şiir problemlerini farklı yönlerden tespit edebiliyorlardı.²³ Ancak ilk şairin kim olduğu, ilk şiirin ne zaman söylendiği ve Arapçanın ne zaman konuşulduğu gibi meseleler hususunda bazı zorluklarla karşılaşmışlardır. Bu meselelerden biri olan klasik Arap şiirinin tarihi, ilerleyen satırlarda görüleceği üzere, şiir bilginlerini daha dikkatli olmaya ve ihtiyata işaret eden açıklamalar yapmaya sevk eder. Nitekim şair ve şiirlerin niceliğine dair problemler, rivayetlerin kemiyeti ve muhtevası göz önünde bulundurularak çözümlenebiliyorken şiirin tarihiyle ilgili problemin çözülmesi daha ayrıntılı ve somut bilgilere ihtiyaç duyar. Ayrıntılı bir şekilde ifade edilecek olursa, söz konusu problemin çözülmesi; Arapçanın ilk olarak ne zaman konuşulduğu, ilk hâli ile Cahiliye dönemindeki hâli arasında nasıl bir farkın olduğu, kabile lehçelerinin şiir üzerindeki etkisi ve ilk şairlerin kimler olduğu gibi birçok meselenin etraflıca ele alınmasını gerektirir. Arapçanın ilk olarak kim tarafından konuşulduğuna yönelik görüşler olsa da ilk dönem dil ve edebiyat âlimleri, bu görüşlere temkinli yaklaşırlar. Hatta çok eski kavimlere Arapça şiirlerin isnat edilmesine karşı çıkarlar.²⁴

Görüşleri esas kabul edilen edebiyat bilginleri, şiirin tarihini belirlerken tarihsel açıdan kanıtlanması zor görüşler yerine sahih rivayetle yaşadıkları zamana ulaşan şiirlerden en eski olanını kıstas kabul ederler.²⁵ Bu çerçevede Asmaî, İbn Sellâm ve Câhiz gibi ilk dönem edebiyat bilginleri, şiirin tarihi konusunda bazı tespitlerde bulunurlar. Bunlardan özellikle İbn Sellâm ve Câhiz'in görüşleri sonraki dönem araştırmacılarını etkiler. İbn Sellâm'ın görüşü, Arap şiirinin kaside formuna geçişi hakkında bilgi vermesiyle öne çıkar. Dolayısıyla onun tespiti, biçime ve muhtevaya yöneliktir. Ona göre kasideler hâlinde ilk şiir söyleyen şair Mühelhil b. Rebîa'dır (öl. 525 civarı).²⁶ İbn Sellâm, Mühelhil'in ne zaman yaşadığı hakkında bilgi vermez. Ancak eserinin başka bir yerinde yaptığı açıklamadan hareketle 5. yüzyılın sonlarını kastettiği çıkarımında bulunulabilir. Nitekim o, ilk uzun kasidelerin Hâşim b. Abdümenâf (öl. 524 [?]) ve Abdülmuttalib

²¹ Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/46-48.

²² Asmaî'nin şairleri fahl (üstün-kaliteli şair) kavramı etrafında değerlendirdiği çalışması için bk. Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ'* (ve huve suâlât Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî), thk. Ahmed Halil eş-Şâl (Port Said: Merkezî'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İslâmiyye, 2015), 21 vd.; İbn Sellâm'ın tabakât anlayışı için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/51 vd.

²³ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/46-47.

²⁴ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/9-11.

²⁵ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26-39.

²⁶ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/39.

(öl. 577) döneminde söylendiğini ifade eder.²⁷ Hâşim'in 520 civarında vefat ettiği dikkate alındığında İbn Sellâm'ın 450-520 tarihlerine atf yaptığı anlaşılır.

İlerleyen satırlarda açıklamasına yer verilen Câhiz ise, şiirin tarihini belirlemek için biçimsel özellikleri göz ardı ederek tarihsel değerlendirmelerde bulunur. Ancak son tahlilde hem İbn Sellâm'ın hem de Câhiz'in aynı noktada bulunduğu görülür. Şöyle ki Câhiz'e göre, Arap şiirinin tarihi İslam'dan önce en fazla 150-200 yıl geriye götürülebilir.²⁸ Dikkat edilirse bu tarih miladi 410-460 yıllarına denk gelir. Bu zaman aralığı ise İbn Sellâm'ın yukarıda aktarılan görüşünde geçen tarihe yakındır. İki görüş arasındaki temel fark, tespitlerin ifade edilmiş biçiminde saklıdır. İbn Sellâm, kaside formuna atf yaparak şiirin tarihine değinirken Câhiz, sayısal değerlere başvurarak bu tarihi belirler. Mahmûd Şâkir'e (öl. 1997) göre Câhiz, İbn Sellâm'ın şiirin tarihi ve ilk şairler hakkındaki açıklamalarına muttali olduktan sonra söz konusu tespitte bulunur. İbn Sellâm'ın tarih vermediğini fark eden Câhiz, bu konuda öncü olmak için 150-200 yıl şeklinde bir tarih verir.²⁹

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Arap şiirinin tarihi problemi erken dönemden itibaren edebiyat bilginleri arasında inceleme konusu olur. Ancak hem İbn Sellâm'ın hem de Câhiz'in açıklamaları dikkate alındığında edebiyat bilginlerinin şiirin tarihine dair genel açıklamalar yaptıkları, geçirdiği dönem ve dönüşümlerden bahsetmedikleri anlaşılır. Aslında İbn Sellâm, Âd ve Semûd gibi kavimlere uzun şiirler isnat eden İbn İshâk'a cevap olarak eski dönemlerde yaşayan Arapların, ihtiyaçlarını dile getirmek amacıyla birkaç beyit söylediklerine, dolayısıyla uzun kasidelere sahip olmadıklarına dikkat çeker.³⁰ Yine de bu durum, şiirin tarihi konusundaki müphemliği ortadan kaldırmak için yeterli olmaz. Bu müphemliğin farkında olan bazı âlimler, şiirin belirli aşamalardan geçtiğini gösteren daha net açıklamalarda bulunurlar. Asmaî'nin öğrencisi Ömer b. Şebbe'nin (öl. 262/876) şiirin tarihi hakkındaki açıklaması bu bağlamda önem arz eder. İbn Şebbe, şiirin tarihi tartışmalarında asıl olanın, âlimlerin "şiir" kavramıyla ne kastettiklerinin anlaşılmasından geçtiğini şu açıklamasıyla vurgular:³¹

"Şiir ve şairlerin tespit edilemeyen ilk dönemleri vardır. Âlimler bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Kabileler de konuyla ilgili bazı iddialarda bulunmuştur. Her kabile, kendi şairinin ilk şair olduğunu iddia etmiştir. Tabi bu iddialar, iki-üç beyit söyleyen şairler için geçerli değildir. Nitekim Araplar, iki-üç beyitten oluşan parçaları şiir olarak isimlendirmezlerdi. Bu çerçevede Yemenliler İmrûülkays'ın, Benû Esed Abîd b. el-Abras'ın, Tağlib Mühelhil'in, Bekr Amr b. Kamîe ve Murakkış el-Ekber'in, İyâd ise Ebû Duâd'ın ilk şair olduğunu iddia etmiştir. Bazıları ise Efveh el-Evdî'nin bunlardan daha eski olup ilk kaside söyleyen şair olduğunu ileri sürmüştür. İlk şairlerden oldukları iddia edilen bu

²⁷ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26.

²⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân*, thk. Abdüsselam Hârûn (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, ts.), 1/74.

²⁹ Mahmûd Muhammed Şâkir, *Kadiyyetü ş-ş'i'ri'l-Câhili fi kitâb İbn Sellâm* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1997), 18-21.

³⁰ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26.

³¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, haz. M. Ahmed Câdümevlâ vd. (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 2/477.

isimler, birbirlerine yakın dönemlerde yaşamıştır. Muhtemelen en eskileri hicretten 100 küsur yıl önce yaşamıştır.”

İbn Şebbe'nin açıklaması, Arap şiirinin tarihi hakkında erken dönemde yapılan tespitlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda önemli ayrıntılara sahiptir. Ayrıca Câhiz'in tartışmalara neden olan açıklamasının anlaşılmasına da katkı sunar. İbn Şebbe'nin Asmaî, İbn Sellâm ve Câhiz gibi âlimlerle aynı dönemde (3./9. yüzyıl) yaşadığı dikkate alındığında açıklamasının ilmî değeri olduğu anlaşılır. Nitekim o, yaşadığı dönemde gündeme gelen bir meseleye temas etmiş, bu meselenin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan anahtar ifadelerle yer vermiştir. İbn Şebbe'nin açıklamasındaki bu anahtar ifadeler tespit edilmeden Câhiz'in 150-200 yıldan kastının ne olduğunu yorumlamak isabetli olmayan çıkarımlara ulaştırılabilir. Dahası, İbn Şebbe'nin açıklaması çerçevesinde ilk dönem edebiyat bilginlerinin kime şair ve neye şiir dedikleri incelenmeden Câhiz'in, şiirin tarihini miladi 450 yılından başlatıp başlatmadığı ya da bu tarihten önce Arapların hiçbir şiir söylemediklerini kastedip kastedmediği tam olarak anlaşılamaz.

Her şeyden önce İbn Şebbe'nin, hakkında hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı bir döneme işaret ettiğine dikkat edilmelidir. O, şiirin tarihinin bilinmeyen bir başlangıcı olduğunu belirtmiştir. İbn Sellâm'ın “...ilk dönem Araplarına ait şiir bilmiyoruz.” açıklaması da bunu destekler.³² Bu ise, konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerin aslında şiirin genel tarihini belirlemeye matuf olmadığına delildir. Diğer bir ifadeyle, İbn Sellâm'ın ilk uzun kasidelerin Mühelhil tarafından söylendiği ve Câhiz'in şiirin İslam'dan en fazla 150-200 yıl kadar eskiye götürülebileceği şeklindeki açıklamalarında şiirin genel anlamının kastedilmediği, belirli bir seviyeye ulaşan şiire atıf yapıldığı anlaşılır. Bu durumda erken dönemde şiirin tarihi problemi çerçevesinde gündeme gelen tartışmalarda âlimlerin, şiirin başlangıcına değil, olgunlaşmış hâline atıf yaptıkları pekâlâ söylenebilir. İbn Şebbe'nin, neye şiir denildiğine dair açıklaması da bunu gösterir. Nitekim o, iki-üç beyitten oluşan parçaların şiir kategorisi altında kabul görmediğini ifade etmiştir. Buna göre asıl şiir, uzun ve nitelikli beyitlerden oluşan sanatsal parçalardır. Bundan dolayı olacak ki yedi ve daha fazla beyitten oluşan şiirler kaside olarak isimlendirilmiştir.³³ 3./9. yüzyıldaki şiir kavramının delaletini yansıtan bu bilgi, İbn Şebbe'nin muasırı İbn Sellâm'ın şiir yaklaşımına benzerdir. İbn İshâk'ın aktardığı şiirlerin aslında şiir olmadığını, sadece uyaklı ve vezinli sözlerden ibaret olduğunu belirten İbn Sellâm, şiirin yüksek bir sanat işçiliği taşıması gerektiğini vurgulamıştır.³⁴ İbn Şebbe, bu ve benzeri değerlendirmeleri göz önünde bulundurarak şiirin geniş anlamına dikkat çekmiştir.

İbn Şebbe'nin iki-üç beyitten oluşan parçaların şiir adı altında değerlendirilmediğini belirtmesi, kime şair denildiği hakkında bilgi vermesi bakımından ayrıca çarpıcıdır. Aslında o, yaşadığı döneme ulaşan rivayetleri dikkate alarak böyle bir değerlendirme yapar. İbn Sellâm'ın eski Arap şairlerine dair aktardığı bilgiler dikkate alındığında 3./9. yüzyılda edebiyat bilginlerinin elinde miladi 3. yüzyıla ait şiirlerin olduğu anlaşılır. Ancak İbn Şebbe, şiirin tarihini belirlemede bu ve benzeri örneklerin dikkate alınmadığını açıkça söyler. Şu hâlde Câhiz'in 150-200 yıl vurgusunun, iki-üç beyitlik şiirlere atıf olmadığı, uzun kasideler söyleyen şairlere yönelik

³² İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/11.

³³ İbn Reşîk, *el-Umde*, 1/302.

³⁴ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/8.

olduğu ortaya çıkar. Bunu İbn Şebbe'nin verdiği tarih de destekler. O, sıraladığı şairlerin hicretten 100 küsur yıl önce yaşadığını belirtir. Bu ise 6. yüzyılın başlarına denk gelir. Tam da burada İbn Sellâm'ın, uzun kasidelerin 520 civarında vefat eden Hâşim b. Abdümenâf döneminde söylendiğini belirtmesi ile Câhiz'in ilk şair olarak 500'lü yıllarda hayatta olduğu bilinen Mühelhil'e atıf yapmasının sebebi ortaya çıkar. Anlaşıldığı üzere, her iki isim de şiirin olgunlaşan ve uzun kasidelere dönüşen hâline dikkat çeker.

İbn Sellâm, Câhiz ve İbn Şebbe gibi âlimlerin şiirin tarihine dair açıklamaları, “genel şiir” ile “belirli bir seviyeye ulaşan şiirin” birbirinden ayrı değerlendirildiğini gösterir. Burada *genel şiirden* kasıt, beyit sayısı ya da içeriği dikkate alınmadan belirli ölçüler çerçevesinde söylenmiş şiirlerdir. Bu türden şiirlerin ilk olarak ne zaman söylendiği bilinmemektedir. *Belirli bir seviyeye ulaşan şiirden* kasıt ise, İbn Sellâm'ın kaside formuna atıf yaptığı ve Câhiz'in miladi 5. yüzyıldan başlattığı şiirdir. Yukarıdaki açıklamasında İbn Şebbe, şiirin bu hâline değinmiştir.

Şiirin bazı dönemlerden geçtiğini ve ciddi dönüşümler yaşadığını gösteren bu açıklamaları dikkate alan bazı araştırmacılar, Arap şiirini üç döneme ayırır: a) Ortaya çıkış dönemi, b) kısa beyitler dönemi ve c) uzun kasideler dönemi.³⁵ Şiirin ilk hâli, kişinin gündelik ihtiyaçları için kullandığı ancak sonraları kalıplara dönüşen secidir. Bu seci, dilin gelişmesiyle beraber vezinli ve daha ritimli olan recez'e dönüşür.³⁶ Kısa beyitlerden oluşan recez, uzun cümlelerin bir ritim çerçevesinde söylenmesiyle kasideler olarak öne çıkar.³⁷ Aslında şiire benzeyen kısa beyitlere recez denilir. Bazı çağdaş araştırmacılara göre, şiir recezle başlar.³⁸

Zikredilen dönüşümler, Arap toplumunun sosyokültürel gelişiminden bağımsız gerçekleşmez. Özellikle kabileler arası rekabetin şiirin gelişmesine etki ettiği unutulmamalıdır. İbn Sellâm'a göre, kabileler arasındaki savaşlar, şiirin daha çok söylenmesini sağlar.³⁹ Yine ona göre ilk uzun kasideler söyleyen Mühelhil, Benû Şeybân tarafından öldürülen kardeşi Küleyb (öl. 5. yüzyılın sonlarında) hakkında şiir inşaat etmiştir.⁴⁰ Savaşların şiire etkisini dikkate alan İngiliz şarkiyatçı Charles Lyall (öl. 1920) de Cahiliye şiirini İslam'dan 130 yıl öncesine kadar götürür. Ancak Lyall, bunun şiirin genel tarihi olmadığını, birçok beyit içeren uzun kasidelerin söylendiği döneme denk geldiğini belirtmekle ihtiyatlı davranır.⁴¹

Lyall ve benzeri araştırmacıların miladi 450-500 tarihi üzerinde durmalarının iki temel sebebi vardır:⁴² a) İbn Sellâm gibi şiir bilginleri, ilk uzun kaside söyleyenin Mühelhil olduğunu belirtmişlerdir. Mühelhil ise 470'ten sonra başladığı tahmin edilen Besûs savaşının en önemli

³⁵ Alaaddin Ramazan Mursî, “Evveliyettü'ş-şîri'l-'Arabî mülâhazât havlet't-târîhi'l-mubekkir li'ş-şîr”, *Mecelletü'l-'Ulûmi'ş-Ser'iyye ve'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 1 (Nisan 1437/2016), 306 ve 315-316.

³⁶ Bu konuda özellikle bk. Abdullah et-Tayyib, *el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-'Arab ve sinâ'atihâ* (Kuveyt: Dâru'l-Âsâr el-İslâmiyye, 1409/1989), 2/362-391 ve 3/9-16.

³⁷ Mikdâd, “Eyyühümâ esbak”, 167.

³⁸ Ömer Ferrûh, *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/74.

³⁹ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/259.

⁴⁰ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/39.

⁴¹ Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry*, XV.

⁴² Lyall gibi düşünen başka araştırmacılar için bk. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 71; M.V. McDonald, “Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies”, *Journal of Arabic Literature* 9 (Ocak 1978), 14; Râfî de şiirin İslam'dan 200 yıl kadar geriye götürülebileceğini ifade etmiştir. Râfî, bu tarihle vezinli ve uyaklı şiiri kastettiğine dikkat çekmiştir. Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 2/15-16.

isimlerindedir. b) Câhiz, şiirin İslam'dan önce 150-200 yıl kadar geriye götürülebileceğini ifade etmiş, bu hususta ilk şairler olarak Mühelhil ve İmruülkays'ın (öl. 540 civarında) ismini vermiştir. Bu iki ayrıntıyı sentezleyen araştırmacılar, ilk uzun kasidelerin Besûs savaşında söylendiğini, bu savaşın ise 5. yüzyılın ikinci yarısında başladığını, dolayısıyla şiirin tarihinin İslam'dan 150 yıl öncesine kadar geriye gittiğini ifade ederler. Yine de Lyall, bu tarih konusunda ısrar etmeyerek ünlü Cahiliye şairlerinin dizelerinin yapısının uzun bir eğitimin sonucu olduğunu belirtir. Ona göre belirli ölçü ve kafiyelerin kullanımı Arap şiirinin Mühelhil ve İmruülkays'tan çok eski olduğunu gösterir.⁴³ Ancak şiirin tarihine dair tartışmalara katılan araştırmacıların hepsi Lyall gibi iyimser davranmaz. Bazı araştırmacılar, Câhiz'in 150-200 yıllık vurgusunu olduğu gibi yorumlarlar. Böylece şiirin tarihini miladi 5. yüzyıldan başlattığını düşündükleri Câhiz'i eleştirirler. Bu araştırmacılara göre, Câhiz, tarihsel çıkarımında isabet etmemiş, yaptığı akıl yürütmede başarılı olmamıştır.⁴⁴ Aslında İbn Şebbe'nin açıklaması, Câhiz'in şiirin ilk hâlini kastetmediğini açık bir şekilde ortaya koyar. Aynı şekilde Câhiz'in açıklamaları da şiirin ilk hâline yönelik görüş belirtmediğini ve onun asıl maksadının şiirin olgunlaşan hâli olduğunu gösterir. Yine de söz konusu araştırmacılar, Câhiz'in açıklamasındaki kullanımların ilk anlamlarıyla yetinerek asıl maksadını eksik yorumlarlar. Bu durumun, Câhiz'in, Arap şiirini gerçekten Cahiliye döneminden başlatıp başlatmadığının anlaşılması için tarihsel veriler içeren açıklamasının yeniden incelenmesi ihtiyacını gündeme getirdiği ortadadır. Aşağıdaki tahlil ve değerlendirmeler, bu konu hakkında bir çerçeve inşa etmesi bakımından önemlidir.

2. Câhiz'in Arap Şiirinin Tarihine Dair Görüşü

Asur kralı Asurbanipal'in (m.ö. 631) milattan önce 7. yüzyıla dayanan yazıtlarından hareketle bazı Batılı araştırmacılar, Arapların musikiye ilgi duydukları ve Asur yöneticilerinin dikkatlerini çeken ezgiler söyledikleri çıkarımında bulunurlar.⁴⁵ Sonraki araştırmacılara yön verse de bu çıkarımların birer tahmin olduğu, Arap şiirinin ilk hâli hakkında kesin bir bilginin bulunmadığı hatırlanmalıdır. Bu bağlamda tarihe karışmış milletlere vezin ve kafiye yönüyle ileri seviye edebî birikimi yansıtan şiirlerin isnat edilmesinin doğru olmadığına dikkat edilmelidir. Evet, kaynaklarda Hz. İsmâil'in (a.s.) Arapça konuştuğu kaydedilmiştir. Ancak bu Arapçanın hangi özellikler taşıdığı, Cahiliye dönemi Arapçası ile aynı olup olmadığı konusunda yeterli bilgi yoktur. Bu ise, milattan önceki milletlere Cahiliye dönemi Arapçasına ait şiir isnadının tarihsel gerçeklikle örtüşmediğini gösterir.⁴⁶

Câhiz, milattan önce yaşayan kavimlere Arapça şiirlerin isnat edildiği bir dönemde yaşar. O, güvenilir olmayan râvilerin şiirler uydurduğunu ve kabilelerin şiir konusunda rekabet ettiğini biliyordu. Nitekim onunla aynı dönemde yaşayan İbn Sellâm, şiirin otantikliğine zarar veren bu problemlere açık bir şekilde dikkat çeker.⁴⁷ Uydurulan ya da intihal edilen şiirleri inceleyen ve şairleri sınıflandıran Asmaî ve Ebû Ubeyde (öl. 209/824 [?]) gibi âlimlerden ders alması Câhiz'de şiirle ilgili bir duyarlılık oluşturur.⁴⁸ Şu hâlde Câhiz'in, şiirle ilgili çok yönlü tartışmaların

⁴³ Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry*, XVI.

⁴⁴ Örnek için bk. Mendûr, "Umru'ş-şî'r 'inde'l-Câhiz", 2358-2375.

⁴⁵ H. George Farmer, *Târîhü'l-mûsikâ el-'Arabîyye*, çev. Hüseyin Nassâr (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, 2010), 3-4.

⁴⁶ Hz. İsmâil'in (a.s.) Arapça konuştuğuna dair iddialar için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/9-10.

⁴⁷ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/4-5, 7-8 ve 25.

⁴⁸ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/755.

yaşandığı bir dönemde şiirin tarihini belirleyerek konuya farklı bir bakış açısı kazandırmak istemesi rastlantı değildir. Aslında o, şiirin tarihine yer vererek otantiklik vurgusunda bulunur. Bu şekilde asıl şiirin ilk olarak ne zaman başladığını tespit etmeyi ve Cahiliye şiirinin tarihsel gerçekliği üzerine yapılan tartışmaları sonlandırmayı amaçlar. Bu amaca binaen şiirin tarihiyle ilgili sonraki araştırmacıların görüşlerini şekillendiren yeni bir anlatı inşa etmeye çalışır. Mezkûr anlatı şu açıklamasında öne çıkar:⁴⁹

وَأَمَّا الشَّعْرُ فَحَدِيثُ الْمِيْلَادِ، صَغِيرُ السِّنِّ، أَوَّلُ مَنْ نَهَجَ سَبِيلَهُ، وَسَبَلُ الطَّرِيقِ إِلَيْهِ:
أَمْرُ الْقَيْسِ بْنِ حُجْرٍ، وَمُهَلِّهِلُ بْنُ رَبِيعَةَ... يَذَلُّ عَلَى حَدَاثَةِ الشَّبَعْرِ قَوْلُ أَمْرِ الْقَيْسِ
بْنِ حُجْرٍ:

...

لَا جَمْبِرِيَّ وَفَى وَلَا عُدْسُ ... وَلَا اسْتُ عَيْرٍ يُحْكُمُهَا النَّقْرُ

...

فَانظُرْ، كَمْ كَانَ عُمُرُ زُرَّارَةَ! وَكَمْ كَانَ بَيْنَ مَوْتِ زُرَّارَةَ وَمَوْلِدِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ؟! فَإِذَا اسْتَنْظَرْنَا الشَّبَعْرَ، وَجَدْنَا لَهُ -إِلَى أَنْ جَاءَ اللَّهُ بِالإِسْلَامِ- خَمْسِينَ وَمِائَةَ
عَامٍ، وَإِذَا اسْتَنْظَرْنَا بِغَايَةِ الإِسْتِظْهَارِ فَمَاتَنِي عَامٍ.

“Şiire gelince, [Arap şiiri] geç dönemde ortaya çıkmış olup yaşı küçüktür. Şiirin yolunu tutan ve ona giden yolu kolaylaştıran ilk şairler İmruülkays b. Hucr ve Mühelhil b. Rebîa’dır... İmruülkays’ın şu beyti, şiirin yeni olduğuna delildir:

...

Ne Himyerî (b. Riyâh) ne Udes (b. Zeyd) ne de kayışın sürttüğü eşeğin kıcı gibi olan kişi sözünün eri çıktı!

...

Baksana, Zürâre’nin yaşı kaçtı? Aynı şekilde Zürâre’nin ölümü ile Peygamber’in (s.a.s.) doğumu arasında ne kadar zaman vardı? Buna göre, şiirin tarihini incelediğimizde İslam’dan 150 yıl öncesine kadar eskiye gittiğini, biraz daha zorladığımızda bunun en fazla 200 yıl olduğunu görürüz.”

Câhiz, Zürâre isminde birine yer vererek şiirin tarihine dair tespitte bulunur. Beyitte ismi geçen Zürâre, İmruülkays’ın şiirinde bahsettiği ‘Udes b. Zeyd’in oğludur.⁵⁰ Câhiz’in bu isme yer vermesinin sebebi, ‘Udes ile oğlu Zürâre’nin ne zaman yaşadığının yaklaşık olarak biliniyor olmasıdır. İmruülkays’ın amcası Şerahîl’in ölümüne sebep olan ‘Udes, 5. yüzyılın sonlarında ya da 6. yüzyılın başlarında hayattaydı. Zürâre’nin ise, 6. yüzyılın ortalarında Hîre Kralı olan Amr b. Hind’le (öl. 569 civarında) görüştüğü dikkate alındığında 550 yılında hayatta olduğu anlaşılır.⁵¹

⁴⁹ Açıklama ihtisar edilerek aktarılmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 1/74.

⁵⁰ Şâkir, *Kadiyyetü’ş-şi’ri’l-Câhilî*, 19-20.

⁵¹ Amr b. Hind için bk. Taberî, *Târihü’l-Taberî Târihü’l-rusul ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1967), 2/104.

Şu hâlde onun 5. yüzyılın sonlarında doğduğu çıkarımında bulunulabilir. Buna göre Zürâre, 475-80 civarında dünyaya gelmiş ve 550 dolaylarında vefat etmiştir. Câhiz, verilen tarihleri bildiği için okuyucudan Zürâre'nin ne kadar ömür sürdüğünü ve ölümü ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumu arasında ne kadar zaman olduğunu sorgulamasını ister. O, bu sorgulamadan hareketle şiir tarihi konusunda ulaştığı 150-200 şeklindeki sayısal değer in isabetli olduğuna atıfta bulunur.

Câhiz, yukarıdaki açıklamayı yaparken yaşadığı dönemde şiirin tarihiyle ilgili tartışmaları göz önünde bulundurur. Onun Mühelhil ve İmruülkays vurgusunun rastlantısal olmadığı İbn Sellâm'ın açıklamalarından anlaşılır. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, Mühelhil'e vurgu yapmış, ayrıca İmruülkays'ın şiirdeki öncülüğünü destekleyen rivayetlere yer vermiştir.⁵² Yine de bu durum, Câhiz'in açıklamasının anlaşılması için yeterli değildir. Câhiz'in edebiyat bilgisi ve lafız-anlam hassasiyeti, maksadını en güzel ifade eden kelimeleri dikkatle tercih etmesini sağlar. Bu kelime tercihleri üzerinde durmadan onun açıklamasını tahlil etmek doğru değildir. Şiirin hangi dönemini kastettiğini, klasik Arap şiirinin tarihi ve ilk örnekleri hususunda İbn Sellâm ve İbn Şebbe ile aynı fikirde olup olmadığını anlayabilmek için kelime tercihleri tetkik edilmelidir. Bunun için öncelikle şu sorular üzerinde durulmalıdır:

1. Açıklamanın başındaki التَّعْرُفُ ifadesi hangi anlamda kullanılmıştır? Genel şiir mi yoksa özel bir dönemde ve formda ortaya çıkan şiir mi kastedilmiştir?
2. Açıklamada geçen نَهَجٌ، سَبِيلٌ ve سَبِيلٌ kelimeleri dikkatle mi seçilmiştir? Bu kelimelerin alternatifleri var mıdır?
3. Câhiz'in özellikle Zürâre ismine yer vermesinin sebebi nedir? Bu ismi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğum tarihiyle ilişkilendirmesi nasıl yorumlanmalıdır?
4. Câhiz'in aktardığı 150-200 yıllık süreç, şiirin mükemmel başlangıcına mı yoksa köklü geçmişine mi işaret etmektedir?

Câhiz'in açıklaması çerçevesinde gündeme gelen bu ve benzeri sorular, ulaştığı sonuçla neyi kastettiğinin anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından önemlidir. Zira yukarıdaki açıklamayı salt anlam üzerinden değerlendirmek ve kullanılan kelimeleri sözlük anlamlarıyla açıklamak, meselenin müphem kalmasına neden olabilir.

2.1. Câhiz'in Görüşünün Tahlili

Câhiz'in tercih ettiği kelimelerin farklı delaletlere sahip olup olmadığını anlamak için öncelikle bağlam içindeki kullanımları göz önünde bulundurulmalıdır. Kelimelerin bağlam içindeki kullanımları üzerinde yeterince durulmaması Câhiz'in görüşlerinin eksik, hatta yanlış yorumlanmasına yol açmıştır.⁵³ Câhiz'in açıklamasında dikkat çeken ilk ayrıntı، أَوْلُ مَنْ نَهَجَ ifadesidir. “Şiirin yolunu ilk tutan, takip eden, bu yolda yürüyen” anlamındaki bu ifadede geçen نَهَجَ fiili, şiirle ilgili söz konusu açıklamanın rastlantısal yapılmadığını gösterir. Dikkat edilirse Câhiz, bu ifadeyle “ilk şiir söyleyen” veya “ilk şiir okuyan” şairleri kastetmez. Onun أَوْلُ مَنْ قَالَ (ilk söyleyen) veya أَوْلُ مَنْ أَنْشَدَ (ilk inşat eden, okuyan) gibi “söylemeye” ve “inşat etmeye” yönelik kullanımları tercih etmemesi bunu teyit eder. Burada نَهَجَ fiilini kullanarak arka planı olan bir

⁵² İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/39 ve 55; benzer açıklamalar için bk. Mendûr, “‘Umru’ş-şîr ‘inde’l-Câhiz”, 2303-2304.

⁵³ Örneğin bazı araştırmacılar, bilgisine güveninin ve beğenmişlik duygusunun Câhiz'i bu sonuca götürdüğünü belirtmiştir. Mendûr, “‘Umru’ş-şîr ‘inde’l-Câhiz”, 2358.

serüvene işaret eder. نَهَج fiilinin, “yolu açmak, kullanılır hâle getirmek” şeklindeki anlamları göz önünde bulundurulduğunda Cāhiz'in, ilk şiir söyleyenden ziyade daha önce söylenen şiir sanatında yeni bir aşamaya geçen isimlere vurgu yaptığı anlaşılır.⁵⁴

Açıklamada geçen سَهَّل الطَّرِيقَ (yolu kolaylaştıran) ifadesi de نَهَج fiilinin delaletini teyit etmesinin yanı sıra Cāhiz'in şiirin ilk hâline atıf yapmadığını ortaya koyar. Tef'îl babında gelen سَهَّل fiiliyle Cāhiz, belli bir seviye kateden ve beyit sayısı yönüyle kaside formuna ulaşan şiir türünün kolaylaştırıldığını kasteder. سَهَّل fiilini, “var olanın kolaylaştırılması, farklı boyutta ve nitelikte ifade edilmesi için yalın ve akıcı hâle getirilmesi” anlamında kullanarak önceki cümlede geçen نَهَج fiilini “yeni bir yol takip etmek” anlamından ziyade “var olan yolun sonrakiler için genişletilmesi” anlamına gelecek şekilde kullandığına işaret eder. Hansâ (öl. 24/645) da aşağıdaki beytinde سَهَّل fiilini bu anlamda kullanır:⁵⁵

نَطَقْتُ، ابْنُ عَمْرٍو، فَسَهَّلْتُهَا ... وَلَمْ يَنْطِقِ النَّاسُ أَمْثَالَهَا

Kasideni söyledin ey İbn Amr! Kolay da söyledin! Hiç kimse benzerini söyleyememiştir.

Beyitteki سَهَّل fiili, “şiirin zorlama ve tekellüfe girmeksizin söylenmesi” anlamındadır. Görüldüğü üzere vurgu, “yeni ve daha önce görülmemiş bir şiirin” söylenmesine yönelik değildir. Burada başkaları tarafından da söylenebilen şiirin “akıcı, kolay ve daha etkili bir şekilde söylenmesine” atıf yapılmıştır. Şu hâlde Cāhiz'in peşi sıra getirdiği fiillerin birbirini tamamlayan delaletler taşıdığı söylenebilir.

Arap şiirinin çok eski ve köklü bir geçmişe sahip olduğunu ortaya koyan bu açıklamadaki ifadelerin dikkatle kullanıldığı, söz konusu fiillerin bağlam içindeki delaletleri de işaret eder. Her biri yerli yerinde kullanılan ve öncesi sonrasını tamamlayan bu ifadelerin 5. ve 6. yüzyıldaki şiirin olgunluk hâline atıf olduğu ortadadır. Bunu أَوْلَ kelimesinin haberi olarak gelen İmruülkays ve Mühelhil isimleri de teyit eder. Şöyle ki نَهَج ve سَهَّل fiillerinin, şiirin kaside formundan ziyade ilk hâline atıf olduğunun kabul edilmesi durumunda mübteda olan أَوْلَ (ilk) kelimesinin haberi olarak gelen İmruülkays ve Mühelhil isimlerinin hangi vurgu için cümlede yer aldığı yorumlanması zor olabilir. Nitekim cümle, söz konusu anlama göre, “*Şiiri ilk söyleyen ve bu yolu ilk kolaylaştıran İmruülkays b. Hucr ve Mühelhil b. Rebîa'dır...*” şeklinde olur.

Cümlede vurgulanan ifadelerin üzerinde durulmalıdır. نَهَج ve سَهَّل fiillerine “var olan ve olgunlaşan şiirin yolunu açmak, kolaylaştırmak” anlamının verilmemesi hâlinde Cāhiz'in yanlış bilgi verdiği ortaya çıkar. Zira bu durumda söz konusu fiillerin, daha önce söylenmemiş ve görülmemiş şiirin söylenmesi ve bu konuda sonrakilere yolun açılıp kolaylaştırılması anlamına geldiği kabul edilmelidir. Bu ise cümlede geçen isimlerden önce yaşayan birçok şairin yadsınmasına ve bu şairlerin günümüze ulaşan şiirlerinin sonradan uydurulduğunun iddia edilmesine sebep olur. Cāhiz'in edebiyat sahasındaki birikimi dikkate alındığında onun böyle bir iddiada bulunmasının zayıf bir ihtimal olduğu ortaya çıkar. Nitekim o, miladi 5. yüzyıldan önce yaşayan şairlerden bahseden İbn Sellâm'ın muasırıydı.⁵⁶ Dolayısıyla çok eski dönemlerden itibaren Arapların şiir söylediğini pekâlâ biliyordu. Şu hâlde İmruülkays ve Mühelhil'in şiirin

⁵⁴ نَهَج fiilinin “yolu açmak ve bir şeyi başkalarına uygun hâle getirmek” anlamındaki kullanımı için bk. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü hutabi'l-Arab* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1933), 1/149.

⁵⁵ *Dîvânü'l-Hansâ*, thk. Enver Ebû Süveylim (Amman: Dâru Ammâr, 1988), 106-107.

⁵⁶ İbn Sellâm'ın açıklamaları için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26-39.

yolunu kolaylaştırması, ilk şiir söyleyen şairler oldukları anlamına gelmemektedir. Bilakis arka planı belirlenmiş, usul ve esasları genel olarak ortaya konulmuş şiirin uzun kasideler formundaki ilk hâline örnek teşkil eden şairler anlamındadır.

Câhiz'in şiirin tarihini belirlerken özellikle Mühelhil ve İmruülkays'ın ismini vermesinin bir diğer sebebi ise, mezkûr şairler hakkında kaynaklarda geçen açıklamalardır. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, ilk uzun kasideler söyleyen kişinin Mühelhil olduğunu belirtmiştir. Câhiz'in muasırı olan İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) ise Mühelhil'in şiiri ilk incelten (yani şiiri güzelleştiren, incelikli hâle getiren) ve yabancı kelimelerden arındıran şair olduğunu, bundan dolayı Mühelhil lakabını aldığını ifade etmiştir.⁵⁷ Tam da burada Câhiz'in نَهَجَ سَبِيلَهُ (yolunu tutan) ve سَمَّى الطَّرِيقَ إِلَيْهِ (ona giden yolu kolaylaştıran) ifadelerinin ne anlama geldiği anlaşılır. Aslında o, Mühelhil'in yaşadığı 5. yüzyılın ikinci yarısına kadar Arap şiirinin bazı aşamalardan geçtiğini, birçok garip lafızlar içeren kısa beyitlerin söylendiğini, bu beyitlerin aksine Mühelhil'in uzun ve yalın kasideler nazmederek sonrakilere yolu açtığını belirtmiştir. Câhiz'in, aynı dönemde başka şairler olduğu hâlde Mühelhil ile İmruülkays'ın ismine yer vermesi bu tespiti destekler. Nitekim en üstün şair olduğunu iddia edenlere göre İmruülkays, şairlerin öncüsü olmasını sağlayan temalar keşfetmiş, bu temalarda söylediği şiirlerle sonraki şairlere örnek olmuştur.⁵⁸ Câhiz, İmruülkays'ın bu özelliğine atıf yaparcasına “yolu açan ve kolaylaştıran” ifadesine yer vermiştir. Yine kaynaklarda bu isimler, ilk şiir söyleyen şairlerden çok daha önce söylenmiş şiiri uzun kasidelere dönüştüren şairler bağlamında ele alınmıştır. İbn Sellâm'ın aşağıdaki açıklaması bu çıkarımı destekler niteliktedir:⁵⁹

“Kişinin ihtiyacı için söylediği birkaç beyit dışında ilk dönem Arapların (uzun) şiirleri yoktu. Abdülmuttalib ve Hâşim b. Abdümenâf döneminde kasideler oluşturuldu ve uzun şiirler söylendi.”

İbn Sellâm'ın açıklamasındaki iki isim, Mühelhil ve İmruülkays'ın Arapça şiir söyleyen ilk şairler olmadıklarını ortaya koyar. Buna göre Câhiz, Arapçanın olgunlaştığı Cahiliye döneminde söylenen şiiri kasteder. O, 5. yüzyıla denk gelen Cahiliye döneminden önce Arapların şiirleri olduğunu inkâr etmez. Ancak bu şiirler hakkında detaylı bilginin bulunmayışı, güvenilirliğinden şüphe etmediği şairler hakkında değerlendirme yapmasında etkili olur. Yazıtlardan da anlaşılacağı üzere, Cahiliye döneminde kullanılan Arapçanın özellikle miladi 3. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlaması, Câhiz'in 150-200 gibi bir sayısal değer vermesini sağlar.⁶⁰ Şöyle ki 3. yüzyılda olgunluğa doğru bir oluşum içine giren Arap dili, 100-150 yıl sonra kasideler formuna ulaşan şiirsel bir kaliteye ulaşır. Bu ise miladi 400-450 yıllarına denk gelir. Dikkat edilirse bu tarih, Câhiz'in verdiği tarihle örtüşür. Buna göre denilebilir ki Câhiz, aslında Arap şiirinin köken itibarıyla çok eskilere dayandığını biliyordu. Ancak o, İbn Şebbe gibi şiirin ilk hâlden ziyade kaside formundaki mükemmel hâlini ele alır. Bu mükemmeliyet ise, 5. yüzyılda oluşur.

⁵⁷ Ebû Ubeydillâh el-Merzübânî, *el-Müveşşah meâhizü'l-'ulemâ' 'ale'ş-şu'arâ' fi 'iddeti envâ' min snâ'ati'ş-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Nahdatü Mısır, ts.), 89.

⁵⁸ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/55.

⁵⁹ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26.

⁶⁰ Esed, *Neşettü'ş-şi'r il-Câhilî*, 58-59; Esed, henüz keşfedilmeyen yazıtların varlığına ihtimal vererek bu konuda kesin sonuçlara ulaşmanın güç olduğuna dikkat çekmiştir.

Cāhiz'in, yukarıdaki değerlendirmesinde Arap şiirinin ilk hâlini kastetmediğine dair bir diğer önemli delil, *Hayevân* eserindeki açıklamasıdır. O, şiirin tarihine dair şu açıklamada bulunur:⁶¹

وَقَدْ قِيلَ التَّبَعُ قَبْلَ الْإِسْلَامِ فِي مَقْدَارِ مِنَ الدَّهْرِ أَطْوَلَ مِمَّا بَيَّنَّنَا الْيَوْمَ وَبَيَّنَّ أَوَّلَ الْإِسْلَامِ...

“Şiir, İslam’dan önceki dönemde söylenmiştir. Bu dönem, günümüz ile İslam’ın ilk yılları arasındaki zaman diliminden daha uzundur.”

Açıklamaya göre Cāhiz, İslam öncesi söylenen şiirin dönemini, yaşadığı dönem ile İslam’ın başlangıcı arasındaki dönemden daha uzun (أطول) görür. *Hayevân* adlı eserinin Cāhiz’in son eserlerinden olduğu ve 247/862 yılından sonra telif edildiği göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki açıklamanın tarihi ile İslam’ın ilk yılları arasında 250 küsur yıl olduğu anlaşılır.⁶² İslam’ın başlangıcı olarak 610 tarihi dikkate alındığında Cāhiz’in miladi 350’den önceki yıllara işaret ettiği ortaya çıkar. Bu durumda Cāhiz’in 150-200 yıl değerlendirmesinin nihai ve mutlak olmadığı, şiirin belirli bir dönemine işaret ettiği çıkarımında bulunulabilir.⁶³

Cāhiz’in açıklamasında dikkat çeken başka bir ayrıntı ise, 150-200 yıl şeklinde sayısal değer verdiği cümlede “yolunu açan” ve “ona yolu kolaylaştıran” gibi ifadelerle şiirin hangi dönemini ya da aşamasını kastettiğine atıf yapmasıdır. Hâlbuki en son açıklamasında şiirden genel olarak bahseder. Kısa beyitlerden oluşan şiiri mi yoksa uzun kasidelerden oluşan şiiri mi kastettiğini belirtmez. Ancak verdiği tarihten hareketle şiirin genel tarihine atıf yaptığı anlaşılır. Şu hâlde denilebilir ki Cāhiz, Arap şiirinin tarihini -zannedildiğinin aksine- miladi 300 yılından önceye götürür. O, Arap şiirinin eski dönemlerde başladığı, miladi 400-450’li yıllarda ise olgunlaşarak günümüze ulaşan uzun kasideler dönemine girdiği kanaatindedir.

Cāhiz’in birinci açıklamasında uzun kasideleri, ikinci açıklamasında ise şiirin genelini kastettiği, dönemindeki şiir bilginlerinin açıklamalarından hareketle tespit edilebilir. Örneğin İbn Sellâm, eski dönemlerde yaşayan Arapların uzun kasideleri olmadığını, ihtiyaçlarını gidermek için beyitler söylediklerini ifade eder. Sahih yollarla rivayet edilen bu beyitlere örnek vermek üzere “eski sahih şiirden” ifadesiyle Anber b. Amr b. Temîm’e ait üç mısralık bir şiir aktarır.⁶⁴ Anber’in tam olarak ne zaman yaşadığı bilinmemektedir. Ancak soyundan gelenlerden hareketle yaşadığı dönem hakkında bazı tahminlerde bulunulabilir. Onun soyundan gelen Gâdire b. Semüre b. Amr b. Kurt b. Cündeb b. Anber b. Amr b. Temîm, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hayattaydı.⁶⁵ 1./7. yüzyılın ortalarında hayatta olduğu anlaşılan Gâdire ile Anber b. Temîm arasında 4 kuşak vardır. Gâdire’nin 590-600’lü yıllarda dünyaya geldiği ve her bir kuşağın ortalama 65 yıl yaşadığı varsayımından hareketle Anber b. Temîm’in 300’lü yıllarda yaşadığı sonucuna varılır.⁶⁶ Görüldüğü üzere bu tarih, Cāhiz’in ikinci açıklamasıyla örtüşür. İbn Sellâm’ın

⁶¹ Cāhiz, *el-Hayevân*, 6/277.

⁶² *Hayevân* eserinin yazım tarihi hakkında bk. Cāhiz, *el-Buhalâ*, thk. Tâhâ el-Hâcirî (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 37.

⁶³ Esed, *Neşetü’ş-Şi’ri’l-Câhilî*, 63-65.

⁶⁴ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26-27.

⁶⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1429/2008), 8/466-467.

⁶⁶ Esed, İbn Sellâm’ın sıraladığı isimlerin 4. yüzyılın ilk yarısında yaşadıklarını ifade etmiştir. Fureycât ise, Anber’in 4. yüzyılın sonlarında yaşadığı, Sa’d’ın ise 370 civarında dünyaya geldiği görüşündedir. Fureycât, çalışmasının başka bir yerinde de Arap şiirinin tarihinin Cāhiz’in söylediğinden daha eski olduğunu, 3. yüzyılda yaşayan sairlerden rivayet edilen beyitlerin bunu gösterdiğini belirtmiştir. Yine de vefat tarihleri hakkında kesin bilginin bulunmaması, bu konudaki değerlendirmeleri ihtimal düzeyinde bıraktığı unutulmamalıdır. Bilgi için bk. Esed, *Neşetü’ş-Şi’ri’l-Câhilî*, 85-91; Fureycât, *eş-Şu’arâ’ el-Câhiliyyân*, 47, 200-202 ve 206.

aktardığı ve çok eski şairlerden olan Sa'd b. Zeydimenât b. Temîm için de aynı tahminde bulunulabilir.⁶⁷ Sa'd'ın soyundan gelen Kays b. Âsım (öl. 47/667) şair ve sahabidir. Kays ile dedesi Sa'd arasında 7-8 kuşak vardır.⁶⁸ Kays ve Anber'in soylarının dedeleri Temîm'de birleştiği kabul edildiğinde Sa'd ile Anber'in birbirlerine yakın dönemlerde, yani 300'lü yıllarda yaşadıkları anlaşılır.

Dönemindeki şiir bilginlerinin açıklamaları dikkate alındığında Câhiz'in şiirin tarihi hakkında oldukça titiz açıklamalar yaptığı, günümüzdeki bazı araştırmacıların yorumladığının aksine şiirin tarihini miladi 450 yılından başlatmadığı fark edilir. Cübûrî'nin (öl. 2019) dikkat çektiği üzere Câhiz, aslında yüzyıllara dayanan bir arka plandan sonra olgunlaşan ve mükemmelleşen şiiri kastetmiştir.⁶⁹ O, ritim ve vezin yönüyle mükemmel seviyeye ulaşan şiir ile genel şiiri ayırt etmiştir. Şu hâlde Câhiz'in, klasik Arap şiirinin ilerleme kaydetmiş hâlini İslam'dan 150-200 yıl önce başlattığı anlaşılır. Dolayısıyla ileri sürdüğü sayısal değeri esas alarak eski Arap şiirinin yeni olduğunu iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Nihad Çetin, Fuat Sezgin ve Kenan Demirayak (öl. 2022) gibi çağdaş araştırmacılar da güvenilir şiirin 5. yüzyıla dayandığını ifade etmişlerdir. Bu tarih, Câhiz'in verdiği tarihle aynıdır. Bu araştırmacıların, 5. yüzyıldan önce şiirin bulunmadığını ya da Arapların şiiri bilmediğini iddia etmediklerine dikkat edilmelidir. Bilakis, 5. yüzyıldan önce de şiirlerin inşat edildiğine ve uzun kasidelere geçiş sürecinde bu şiirlerin büyük katkısının bulunduğu temas etmişlerdir.⁷⁰ Örneğin şiir bilginlerinin görüşlerinden hareket eden Çetin'e göre, güvenilir olarak kabul edilebilecek en eski Arap şiirleri 5. yüzyılın sonları ve -daha ihtiyatlı bir tahminle- 6. yüzyılın başlarına kadar çıkar. Kuşku yok ki bu tarihlerin verilmesinde Mühelhil vb. eski Arap şairlerinin doğumu etkili olur. Fuat Sezgin'in ifadesiyle bilinen en eski Arap şairlerinden olan Mühelhil ve Amr b. Kamîe muhtemelen 450 ve sonrasında dünyaya gelmişlerdir. Fark edileceği üzere bütün bu tarihler, Câhiz'in verdiği tarihle örtüşür. Bu araştırmacılar, sahih rivayet, râvilere ulaşan şiirler ve kasidenin formu gibi hususlardan hareketle belirtilen tarihi esas almışlardır. Câhiz, günümüzdeki araştırmacıların aksine bu ayrıntıları açıkça zikretmemiş olsa da yaşadığı dönemdeki tartışmalar ve şairlere dair bilgisi dikkate alındığında onun klasik şiirin ilk hâlini kastetmediği, kaside formundaki dönemini esas aldığı ortaya çıkar. Nitekim onun muasırı İbn Sellâm, eski dönemlerde yaşayan Araplara ait herhangi bir şiir bilmediklerini ifade etmiştir.⁷¹ Şiirin tarihsel gerçekliğine yönelik bu ve benzeri değerlendirmeleri dikkate alan Câhiz, ihtiyatlı davranarak ne zaman yaşadıkları hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğu Mühelhil ve İmru'ülkays'ın ismini vermiştir. Başka bir eserinde çok eski dönemlerde yaşayan şairlere ait aktardığı beyitler de bu çıkarımı destekler niteliktedir.⁷²

⁶⁷ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/28-31.

⁶⁸ Ali Osman Ateş, "Kays b. Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 90.

⁶⁹ Yahya el-Cübûrî, *eş-Şi'rü'l-Câhili hasâsuh ve fînûnuh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), 128; İslâm Ansiklopedisi müellifi, İslam'dan 150-200 öncesinden kalma şiir örneklerinin gelişiminin 2000 yıldan az olmadığını belirtmiştir. Nasuhi Ünal Karaarlan, "Şair", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/298-301.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9; Sezgin, *Târihü't-türâsi'l-Arabî*, 2/13; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 69-71.

⁷¹ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/11.

⁷² Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998), 3/341.

Sonuç

Klasik Arap şiirinin başlangıç tarihini belirlemeye dönük birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler incelendiğinde Cahiliye dönemine kadar Arap şiirinin üç temel dönemden geçtiği anlaşılmaktadır. İlk dönem, şiirin basit hâlini yansıtan ve hakkında neredeyse hiçbir bilginin bulunmadığı dönemdir. Araştırmacıların bu döneme dair değerlendirmeleri tahminden öteye gitmemiştir. Nesirde oluşan ve ritmi dolayısıyla şiiri andıran seci türünün bu dönemde ortaya çıktığı düşünülmektedir. İkinci dönem ise, terennüm olarak söylenen, sonrasında bestelenmiş ezgilere dönüşen parçalı beyitler dönemidir. Recez türünü andıran, belki de ilk hâli olan kısa beyitlerin ortaya çıkışı bu dönemde olmuştur. İbn Sellâm gibi şiir bilginlerinin aktardığı isim ve beyitlerden yola çıkarak bu dönem tahmini olarak en fazla 3. yüzyıla kadar geriye götürülmüştür. Üçüncü dönem ise, yedi ve üzeri beyit sayısına ulaşan kasidelerin inşat edilmeye başlandığı dönemdir. Kaynaklarda bu dönemin başlangıcı olarak daha çok 5. yüzyılın ikinci yarısında (450 sonrasında) dünya geldiği düşünülen Mühelhil b. Rebîa'nın ismi üzerinde durulmuştur. Câhiz, yaşadığı dönemde şiirin tarihine dair yapılan tartışmalara katılarak Arap şiirinin en fazla miladi 400-450 yıllarına kadar eskiye götürülebileceği sonucuna ulaşmıştır. Çalışmadaki verilerden hareketle denilebilir ki Câhiz'in bu tespiti, mükemmel bir başlangıca değil, köklü bir geçmişe atıftır. O, Arap şiirinin çeşitli dönemlerden geçtiğini, Mühelhil ve İmruülkays'la birlikte mükemmel suretine ulaşmaya başladığını ifade etmiştir. Bu mükemmel suretin en güzel örnekleri ise, Cahiliyenin en parlak döneminde, yani 6. yüzyılda verilmiştir.

Câhiz, şiirin tarihini belirlerken dört temel unsuru ölçüt kabul etmiştir. Bunlar; şiirin olgunluk dönemi, orijinallik, âlimlerin açıklamaları ve kesinliktir. Şiirin olgunluk dönemini göz önünde bulundurarak eski dönemlere isnat edilen kısa şiirsel parçaları dikkate almamıştır. Orijinalliğe önem vererek İbn İshâk gibi milattan önceki kavimlere Arapça kasideler isnat edenleri göz ardı etmiş, sahih kanallardan rivayet edilen şiirleri değerlendirmiştir. İbn Sellâm gibi âlimlerin açıklamalarını inceleyerek Mühelhil ve İmruülkays hakkındaki görüşlerinden istifade etmiştir. Kesinlik kıstasını dikkate alarak da hakkındaki bilgilerin tartışmalı olduğu şairlerin ismini vermek yerine ne zaman yaşadıkları konusunda daha fazla bilgi sahibi olduğu şairlerin isimlerine yer vermiştir. Bu şekilde o, köklü bir geçmişe sahip olduğuna kesin olarak inandığı Arap şiirinin tarihini olgunluk döneminden başlatmıştır. Dolayısıyla onun, eski dönemlerden rivayet edilen orijinal beyitleri ya da Mühelhil ve İmruülkays'tan önce birçok şairin varlığını inkâr etmediği anlaşılmaktadır.

Son tahlilde denilebilir ki Mühelhil ve İmruülkays'ın şiirlerinden önce Arap şiiri birçok dönemden geçmiştir. İmruülkays'ın günümüze ulaşan muallakası ve dönemin diğer kasideleri bu aşamaların zirvesi kabul edilebilir. Ancak bu kasidelerin ilk hâli hakkında bilgiye ulaşmak için şiirin geçirdiği dönüşümler, ritim, vezin ve uyak çerçevesinde incelenmelidir. Bunun yanında Arap şiirinin musikisinin temel özellikleri, Araplarla aynı bölgede yaşayan Süryanilerin ya da Farslıların eski dönemlerde vezinli sözleri olup olmadığı, bu milletlerin Arap şiirinin vezinli dönemine geçişte etkili olup olmadıkları, Grek kültürünün Arap şiirinin oluşumuna etki edip etmediği gibi hususlar üzerinde durulmalıdır. Ayrıca Arap yazısının gelişimi, yazıtlardan elde edilen bilgiler, kabile lehçeleri, diğer Sâmi milletlerin dilleri ile Arapça arasındaki ilişki gibi konular da göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça | References

- Abdür-rauf, Muhammed Avni. *Bidâyâtü'ş-şîri'l-'Arabî beyne'l-kem ve'l-keyf*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2. Baskı, 1426/2005.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmiaatü Bağdâd, 2. Baskı, 1413/1993.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. 16 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1429/2008.
- el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *Fuhûletü'ş-şu'arâ' (ve huve suâlât Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî)*. thk. Ahmed Halil eş-Şâl. Port Said: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İslâmiyye, 2015.
- Ateş, Ali Osman. "Kays b. Âsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Bedevî, Abdurrahman. *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati'ş-şîri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- el-Behbîti, Necîb Muhammed. *Târîhü'ş-şîri'l-'Arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlis el-hicrî*. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1950.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. Baskı, ts.
- Bulut, Ali. "İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi". *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrırcı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. thk. Abdüsselam Hârûn. 8 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 2. Baskı, ts.
- el-Câhiz. *el-Buhalâ'*. thk. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- el-Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Baskı, 1418/1998.
- el-Çumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- el-Çübûrî, Yahya. *eş-Şîri'l-Câhilî hasâisuh ve fûnûnuh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Baskı, 1407/1986.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî el-asrî'l-Câhilî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 11. Baskı, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi - I*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- Dîvânü'l-Hansâ*. thk. Enver Ebû Süveylim. Amman: Dâru Ammâr, 1988.
- el-Esed, Nâsirüddin. *Masâdirü'ş-şîri'l-Câhilî ve kıymetüha't-târîhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 8. Baskı, 1996.
- el-Esed, Nâsirüddin. *Neşetü'ş-şîri'l-Câhilî ve tetavvuruh (dirâse fi'l-menhec)*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1999.
- Farmer, H. George. *Târîhü'l-mûsikâ el-'Arabiyye*. çev. Hüseyin Nassâr. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2010.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1981.
- el-Fureycât, Âdil. *eş-Şu'arâ' el-Câhiliyyân el-evâil*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Baskı, 2008.
- Huart, Clément. *A History of Arabic Literature*. New York: D. Appleton and Company, 1903.
- İbn Reşik, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî. *el-Umde fi sinâ'ati'ş-şîri ve nakdih*. thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Şair". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Lyall, Charles James. *Translations of Ancient Arabian Poetry*. Londra: Williams-Norgate Ltd., 1930.
- Margoliouth, David S. *Arap Şiirinin Kökeni*. çev. Nurettin Ceviz. Ankara: Aktif Yayınevi, 2004.
- McDonald, M.V. "Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies". *Journal of Arabic Literature* 9 (Ocak 1978), 14-31.

- Mendûr, Ferec es-Seyyid Râgib. “‘Umrü’ş-şi’r ‘inde’l-Câhiz: arz ve münâkaşe”. *Havliyyetü Külliyyeti’l-Lugati’l-Arabîyye bi’z-Zekâzîk*, 2/28 (2008), 2285-2404.
- el-Merzübânî, Ebû Ubeydillâh. *el-Müveşşah meâhizü’l-‘ulemâ’ ‘ale’ş-şu‘arâ’ fi ‘iddeti envâ’ min snâ’ati’ş-şi’r*. thk. Ali el-Becâvî. Kahire: Nahdatü Mısır, ts.
- el-Mikdâd, Mahmûd. “Eyyühümâ esbak ila’z-zuhûr eş-şi’r em en-nesrû’l-fenni?” *et-Türâsü’l-Arabî*, 10/39-40 (Nisan 1990), 164-176.
- el-Mursî, Alaaddin Ramazan. “Evveliyyetü’ş-şi’ri’l-Arabî mülâhazât havlet’t-târîhi’l-mubekkir li’ş-şi’r”. *Mecelletü’l-Ulûmî’ş-Ser’iyye ve’l-Lugati’l-Arabîyye* 1 (Nisan 1437/2016), 305-344.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1907.
- er-Râfî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi’l-Arab*. thk. Abdullah el-Minşâvî – Mehdî el-Bahkîrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Îmân, 1997.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü hutabi’l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1933.
- Sezgin, Fuat. *Târîhü’l-türâsi’l-Arabî*. çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî. 17 Cilt. Riyad: Câmiatü el-Îmâm Muhammed b. Suûd, 1411/1991.
- es-Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn. *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luga ve envâ’ihâ*. haz. M. Ahmed Câdülmevlâ vd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 3. Baskı, ts.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Kadiyyetü’ş-şi’ri’l-Câhilî fi kitâb İbn Sellâm*. Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1997.
- et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü’t-Taberî Târîhü’r-rusûl ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Kahire: Dâru’l-Maârif, 2. Baskı, 1967.
- et-Tayyib, Abdullah. *el-Mürşid ilâ fehmi eş’âri’l-Arab ve snâ’atihâ*. 5 Cilt. Kuveyt: Dâru’l-Âsâr el-İslâmiyye, 3. Baskı, 1409/1989.
- Tülücü, Süleyman. “Mu’allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2005), 1-70.
- Yenice, Mehmet. “İçerik Yönüyle Mu’allaka Şiirlerinin Değeri ve Tarafe B. el-‘Abd’in Mu’allakası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14/76 (2021), 825-835.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi’l-lugati’l-Arabîyye*. nşr. Şevkî Dayf. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hilâl, ts.

أثر زلازل تركيا في الشعر العربي

يوسف شُمانا

[0000-0002-3133-579X | youssoufsoum@ksu.edu.tr](mailto:youssoufsoum@ksu.edu.tr)

جامعة كهرمان مرعش سوتشو إمام، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلغتها، كهرمان مرعش، تركيا

ROR ID: [03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)

هارون أوزال

[0000-0003-2775-5078 | hozal@ksu.edu.tr](mailto:hozal@ksu.edu.tr)

جامعة كهرمان مرعش سوتشو إمام، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلغتها، كهرمان مرعش، تركيا

ROR ID: [03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)

الملخص

تعتبر الزلازل من أخطر الكوارث الطبيعية التي تهدد حياة الإنسان وسلامته، وتلحق أضراراً بالأرواح والأموال. وعلى الرغم من أن الأدب منبثق من الأحداث الاجتماعية والثقافية والتاريخية، وأنه مرآة مهمة تعكس الحياة الحقيقية في مختلف جوانبها للمجتمع، إلا أن وصف الزلازل لم يرد في الشعر الجاهلي ولا في شعر عهد صدر الإسلام. والسبب وراء ذلك يتمثل أن يكون هو عدم وقوع أي كارثة زلزالية مدمرة في تلك الفترتين، حتى جاء القرن السادس الهجري الذي هو نقطة انطلاق الاهتمام بموضوع الزلازل في الشعر العربي، حيث وقعت في هذا القرن زلازل متعددة في منطقة بلاد الشام إلى حد كبير لفت انتباه شعراء تلك الفترة، فشرعوا يكتبون قصائد تصور جوانب شتى لهذه الكارثة المدمرة لحياة الإنسان. ومن أوائل الشعراء الذين وصفوا الزلازل في العالم الإسلامي أسامة بن منقذ (ت. 1188/584)، وصناعة الدوح، وابن دانيال الموصلي (ت. 1310/710). والشاعر صناعة الدوح في قصيدته عن زلزال ضرب مصر في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله منصور بن العزيز (996-1021) يشبه الزلزال بإنسان راقصٍ ليشير إلى أن هذه الكارثة الطبيعية حدثت لا لإيذاء الناس، بل للاحتفال بعدالة ممدوحه حاكم مصر. وهكذا اغتنم الشاعر هذه الكارثة فرصةً لمُدح حاكم تلك الفترة بطريقة غريبة عجيبة. وتناول الشعراء العرب أيضاً الزلازل التي حدثت في الوطن العربي الذي خضع للحكم العثماني بعد عام 1517. وفي العصر الحديث تجاوز الشعراء حدودهم الجغرافية ولم يعتبروا اللغة واللون والعرق مانعا لأن يصفوا الزلازل التي كانت تقع في دول أخرى مثل إيطاليا واليابان وتركيا. ومن أبرز هؤلاء الشعراء شاعر النيل حافظ إبراهيم وأمير الشعراء أحمد شوقي. وقد كتب الشاعر حافظ إبراهيم قصيدة طويلة مكونة من 58 بيتاً عن الزلزال الذي ضرب مدينة مسينا الإيطالية عام 1908. والشاعر مع أنه علم بهذا الزلزال المسببٍ لقتل أكثر من ثمانين ألف شخص عبر الصحف والإذاعة، إلا أنه بعواطفه الإنسانية القوية وخياله العميق الواسع استطاع أن يصف الحدث وصفاً مفصلاً يجعله كأنه عاين الحدث، وعاشه عيشة مباشرة. وأما الشاعر أحمد شوقي فقد كتب قصيدة يتضامن فيها بمشاعره الحزينة مع أهل اليابان الذين أصيبوا بالزلزال عام 1923م. ولما كانت تركيا من المناطق الزلزالية فقد تعرضت في السنوات الأخيرة لمرات عديدة من الزلازل المدمرة، منها ذلك الزلزال الذي عصفت بمدينة أرزنجان في عامي 1939 و1992، وزلزال غولجوك سنة 1999، وزلزال بغول سنة 2003، وزلزال كهرمان مرعش في العام الماضي 2023، الذي خلف أضراراً كبيرة في إحدى عشرة مدينة تركية، وامتدت آثاره إلى الأراضي السورية. وبالطبع أن تلهم هذه الكوارث بعض الشعراء العرب قصائد يعبرون فيها عن مشاعرهم الإنسانية، ويوثقون فيها المآسي والخسائر التي تخلفها الزلازل، كما مثال محمد تقي الدين المطلبي، ومحمود حسن إسماعيل، وأحمد علي سليمان عبد الرحيم، وغيرهم من الشعراء الذين تناولوا الزلازل التركية. استخدم محمود حسن إسماعيل الذي هو أحد هؤلاء الشعراء فن التجسيد والتشخيص في قصيدته المنظومة في زلزال أرزنجان الكبير الذي حدث عام 1939، ليحاوِر الزلزال ويتهمه بيبث الرعب في الناس وتدمير منازلهم. ثم شبه الزلزال أيضاً بالظالم القاسي الذي يسفك الدماء ويسعى في الأرض فساداً، لأنه أردى الناس قتلى وجرحى تحت الركام والأنقاض. وعليه، فقد تناولت هذه الدراسة نبذة مختصرة عن الزلازل في الشعر العربي، ثم الزلازل التي حدثت في تركيا وانعكاساتها على الشعر العربي. وأُتبع في الدراسة المنهج الوصفي التحليلي للقصائد المختارة التي تناولت زلازل المنطقة، ثم قيِّمت هذه القصائد من حيث واقعها التاريخي وبعدها العاطفي واللغوي. وفي ختام الدراسة فقد سُردت النتائج التي تم الحصول عليها.

الكلمات المفتاحية

اللغة العربية وبلاغتها، أدب، شعر، أثر، زلزال، تركيا

معلومات الاستشهاد

يوسف شمانا، هارون أوزال. "أثر زلزال تركيا في الشعر العربي". مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسكيشهير عثمان غازي 2/11 (سبتمبر 2024)، 1043-1070. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476492>

01.05.2024	تاريخ الوصول
20.08.2024	تاريخ القبول
15.09.2024	تاريخ النشر
محكمان خارجيان / مراجعة مزدوجة التعمية	التقييم
يُقر بالامتثال للمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إعداد هذه الدراسة، وبالإشارة إلى جميع الأعمال المستخدمة في قائمة المراجع.	البيان الأخلاقي
تم الفحص - بواسطة برنامج Turnitin ethicilahiyat@ogu.edu.tr	فحص التشابه
لم يتم التصريح بوجود أي تضارب مصالح.	الإشعار الأخلاقي
لم يتم استخدام أي تمويل خارجي لدعم هذا البحث.	تضارب المصالح
يحتفظ المؤلفون بحقوق نشر أعمالهم المنشورة في المجلة، وتُنشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0.	التمويل
	حقوق النشر والترخيص



The Impact of Earthquakes in Türkiye on Arabic Poetry

Youssofa Soumana

[0000-0002-3133-579X](mailto:youssofoussoumana@ksu.edu.tr) | youssofoussoumana@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kahramanmaraş, Türkiye

ROR ID: [03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)

Harun Özel

[0000-0003-2775-5078](mailto:hovel@ksu.edu.tr) | hovel@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kahramanmaraş, Türkiye

ROR ID: [03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)

Abstract

Earthquakes are considered to be one of the most dangerous natural disasters, posing a threat to human life and security as well as causing damage to life and property. Although literature is an important mirror that is intertwined with the social, cultural, and historical events of a society and reflects its real life in various aspects, depictions of earthquakes are rarely encountered in the Pre-Islamic Period and the Early Islamic Period. Experts estimate that this is due to the absence of devastating earthquakes during either period. The turning point for poems about earthquakes in Arabic poetry is the sixth century of the Hijra. In this century, the occurrence of multiple earthquakes in the Bilad al-Sham region attracted the attention of the poets of the period and caused them to write many poems depicting various aspects of this disaster that devastated human life. Some of the first poets to describe earthquakes in the Islamic world are; Usama b. Munkiz (d. 584/1188), Sannājatud-Dûh and Ibn Daniel al-Mawsili (d. 710/1310). In his poem about an earthquake that affected Egypt during the reign of the Fatimid caliph Hakim Biemrillah Mansur b. Aziz (996-1021), Sannājatud-Dûh stated that this natural disaster did not occur to harm the people but to celebrate the just rule of Hakim Biemrillah and likened the earthquake to a dancing person. Thus, the poet considered this disaster as an opportunity to praise the ruler of the period and presented an interesting perspective. Arab poets also addressed the earthquakes that occurred in the Arab world that came under Ottoman rule from 1517 onwards. When it came to the modern period, they went beyond geographical borders and described in detail the earthquakes that occurred in countries such as Italy, Japan, and Türkiye, regardless of language, race, and religion. In the modern era, the most prominent poets who wrote poems about earthquakes are the Nile Poet Hafiz İbrahim and Emir al-Shuarâ Ahmed Shawki. Hafiz İbrahim wrote a long ode consisting of 58 couplets about the earthquake that hit the Italian city of Messina in 1908. Although the poet learned about this earthquake, which caused the deaths of more than eighty thousand people, through newspapers and radio, he described the event in detail and vividly as if he had experienced it himself, thanks to his strong human emotions and deep imagination. Poet Ahmed Shawki wrote a poem in which he shared his sorrow with the people of Japan who were affected by the earthquake in 1923. Due to its geographical location in an earthquake zone, Türkiye has experienced numerous devastating earthquakes in recent times. These include the Erzincan earthquake in 1939 and 1992, the Gölcük earthquake in 1999, the Bingöl earthquake in 2003, and the Kahramanmaraş earthquake in 2023, which caused great damage to 11 Turkish cities and whose effects extended as far as Syria. These disasters have certainly inspired the poetry of some Arab poets, causing them to write poems in which they express their human feelings and document pain and loss. Some of the Arab poets who have addressed earthquakes in Türkiye include Muhammed Taqiyyuddin el-Matlabi, Mahmud Hasan Ismail, and Ahmed Ali Suleyman Abdurrahim. Mahmud Hasan Ismail, one of these poets, resorted to the art of personification in his ode to the great Erzincan Earthquake of 1939, and in a dialogue

between them, he accused the earthquake of instilling fear in people and destroying their homes. He likened the earthquake to a ruthless tyrant who sheds blood and causes mischief on earth because it left dead and injured under the rubble. This study, following a brief mention of earthquakes in Arabic poetry, delves into the earthquakes that occurred in Türkiye and the impact these events had on Arabic poetry. The descriptive analytical method was employed to evaluate the selected poetic examples in three dimensions: historical reality, emotional dimension, and language. Additionally, the conclusion chapter presents the study's results.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Literature, Poetry, Impact, Earthquake, Türkiye

Citation:

Soumana, Youssoufa-Özel, Harun. "The Impact of Earthquakes in Türkiye on Arabic Poetry". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 1043-1070. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1476492>

Date of Submission	05.01.2024
Date of Acceptance	08.20.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

المقدمة

تعد الزلازل من الكوارث الطبيعية الأكثر خطرا التي تهدد حياة الإنسان أمنه واستقراره. فهي تثير الفزع والهلع، وتختلف أضرارا جسيمة على النفس والمال وحتى على الطبيعة نفسها، حيث تحصد مئات الآلاف من الأرواح، وتسبب إتلاف مساحات شاسعة من الأراضي خضراء المناظر وخلابة المشاهد، وتؤدي إلى هدم المنازل والمسكن المسكونة، وإلى تخريب الممتلكات وسبل العيش كالمصانع والشركات، وإلى تعطيل البنى التحتية الأساسية كاتصالات الطرق وانقطاع المياه واندلاع الحرائق.

والزلازل في تعريفاته المعجمية تعدد معانيه إلا أنّ كلها تدور حول معنى القسوة وعدم الثبات والاستقرار، مثل التحريك والانحراف والاضطراب والتخويف والتحويل والشدة والبلايا.¹ وأما معناه الاصطلاحي فهو عبارة عن اهتزازات في القشرة الأرضية تحدث بسبب التحرر السريع للطاقة المتجمعة في الصخور والناجمة عن الحركة التصديعية لكنتل الصخور المكونة للقشرة الأرضية أو الانفجار البركاني أو انبثاق المواد المنصهرة من باطن الأرض أو الانهيار في مناطق المغارات أو المناجم.²

وبالرغم من أن الأدب في غالب أمره يبتثق من رحم الواقع المعيش ليكون مرآة المجتمع التي تنعكس عليها الأبعاد الاجتماعية والإنسانية، إلا أن وصف الزلازل يعتبر من الموضوعات المستجدة في الشعر العربي. ولعل مرد ذلك أن الشعراء في الجاهلية وصدر الإسلام لم يتعرضوا في بيئاتهم لزلازل تدفعهم إلى الاهتمام بها. فظل الشعر العربي خاليا من موضوع الزلازل إلى أن جاء القرن السادس الهجري الذي هو تقريبا نقطة انطلاق اهتمام الشعراء بهذا الموضوع، وذلك عندما حصلت في القرن نفسه ببلاد الشام زلازل عديدة أثارت انتباه الشعراء، فبدؤوا يقرضون الشعر فيها.³

تفاعل شعراء القرن السادس الهجري مع الكوارث الزلزالية الواقعة في عصرهم، وحولوها إلى ظاهرة أدبية، حيث كتبوا عنها تجاربهم الشعرية يبدون فيها مدى تفوقهم الأدبي وتأثرهم الإنساني بمثل هذه الكوارث الطبيعية المدمرة التي لا تبقي ولا تذر شيئا من حياة البشر إلا نسفته نسفاً. ولقد أظهر هؤلاء الشعراء بجانب قدراتهم الشعرية وتفاعلهم مع واقعهم الجانب الإنساني الذي يجعلهم يهتمون في أشعارهم بمآسي الإنسان وآلامه وأوجاعه في كل مكان بغض النظر عن دينه أو عرقه أو لونه، فيشاركونه في شعوره المنكسر ألما، ويتعاطفون معه ويحاولون رفع معنوياته من أجل التصبر على البلاء. وبهذا نجد الشعراء العرب أنهم لم يكتفوا بذكر مآسي الزلازل التي وقعت في بلادهم فحسب، بل حطّموا الحواجز الجغرافية ليوثقوا لنا كذلك أحداث زلازل خارج بلدانهم، مثل الشاعر حافظ إبراهيم الذي نظم قصيدة في شأن زلازل إيطاليا بأوروبا، وأحمد شوقي الذي تناول الزلازل التي ضربت اليابان بأسيا.⁴

ولما كانت دراستنا حول معرفة مدى تناول الشعراء العرب للزلازل التي وقعت في تاريخ تركيا، حاولنا أن نفرص القول في القصائد العربية القديمة والحديثة المحتوية على زلازل تركيا. وهذا ما يجعل بحثنا يختلف عن دراسة "وصف الزلازل في الشعر العربي"، للباحث بكر محمد علي، إذ تطرق فيها إلى ذكر بعض الأشعار التي تتحدث فقط عن زلازل بلاد

¹ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 307-308؛ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، 2001)، 133/29.

² عبد الله بن محمد العمري، الزلازل والتفجيرات (الرياض: جامعة الملك سعود، 2022)، 18.

³ بكر محمد علي، "وصف الزلازل في الشعر العربي" مجلة العلوم الإسلامية، 2/18 (2023)، 325.

⁴ انظر محمد علي، "وصف الزلازل في الشعر العربي"، 324.

الشام. وأما الأشعار التي تصور لنا الزلازل التي ضربت تركيا في العهد الحديث فلم يكن لها محل في دراسته. فربما أن تكون دراستنا هذه تكملة لما قام به من جهودات تقدر له، لأن السابق له فضل دائما في إثارة طريق من يأتي بعده ليكمل ما بدأه. وقد تشترك الدراسات في القصائد التي تتحدث عن زلازل بلاد الشام، حيث اعتبرنا بعض هذه القصائد ذات علاقة لموضوعنا، وذلك أن بلاد الشام حينئذ تحت إمارة الدولة العثمانية أو لأسباب أخرى بينها في داخل البحث. وعليه، فإننا سنتناول في هذا البحث نبذة عامة عن الزلازل في الشعر العربي، ثم دراسة القصائد التي تتحدث عن زلازل تركيا قديما وحديثا.

1. نظرة عامة عن الزلازل في الشعر العربي

تبعنا الشعراء الذين تناولوا الزلازل الواقعة في العصور الغابرة، فوجدنا الشاعر محمد بن القاسم بن عاصم المعروف بصناجة الدوح (ت. ٩٠) و⁵ والشاعر أسامة بن منقذ (ت. 584هـ)⁶ والشاعر ابن دانيال الموصلية (ت. 710هـ) من أوائل الشعراء القدامى الذين وصفوا الزلازل التي حدثت في البلاد الإسلامية. وقد تناول الشاعر صناجة الدوح في شعره زلزالا ضرب مصر في عهد الحاكم بأمر الله المنصور بن العزيز⁷ مادحا إياه بأن علة الزلزال ليست كيدا أو سوء أريد بأهل مصر، بل حدث الزلزال من أجل أن ترقص أرض مصر فرحا وسعادة بعدالة الحاكم بأمر الله، فيقول:⁸

بِالْحَاكِمِ الْعَدْلِ أَضْحَى الدِّينُ مُعْتَلِيَا نَجَّلِ الْهُدَى وَسَلِيلِ السَّادَةِ الصُّلْحَا
مَا زُلْزَلْتُ مِصْرُ مِنْ كَيْدٍ يُرَادُ بِهَا وَإِنَّمَا رَقَصَتْ مِنْ عَدْلِهِ فَرَحًا⁹

ويمكن أن يستنبط من البيتين السابقين أيضا بأن هذا الزلزال لو كان مؤثرا إلى درجة كبيرة أسفر عن خسائر فادحة لما استقام هذا التشبيه الذي استخدمه الشاعر، ولما استحسّن الأدباء مبالغته في عدالة الحاكم بهذا الأسلوب، بل لكان الأمر دقًا بما يشبه المدح للحاكم، لأنه ليس من المعقول أن يخلف الزلزال آثارا هائلة من دمار وخراب وهلاك ثم يقال بأن هذا حدث بسبب عدالة الحاكم. أو يحتمل بأن الشاعر قد بالغ في وصف ممدوحه اتباعًا لسنن الشعراء الذين يمدحون أمراءهم الفاطميين مدحا فوق العادة، مثل مدح ابن هاني للحاكم الفاطمي المعز لدين الله بأنه الإمام في زمانه خُلق الناس بسببه.¹⁰

وأما الشاعر ابن دانيال الموصلية فقد تحدث عن الزلزال الشديد الذي حدث بمصر سنة 702هـ/1302م، وكان له دوي مثل دوي الهواء، فتهدمت البيوت والمسكن، وتصعدت الجوامع والمآذن، وانهارت القلع والحيطان، وفاز البحر على مدينة الإسكندرية ليغرق أجزاء كبيرة مظلة على الساحل. وقد استمرت هزاته الارتدادية في البلاد قرابة عشرين

⁵ لم ننف على تاريخ وفاته، لكنه عاش في القرن الخامس الهجري.

⁶ وستتناول قصائده في موضعها لما لها علاقة لموضوعنا الآتي.

⁷ تولى الخلافة بين عام 386 وعام 411هـ: انظر: عبد المنعم ماجد، الحاكم بأمر الله، الخليفة المقتدر عليه (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982)، 24.

⁸ وقد نسب هذان البيتان أيضا إلى أبي الحسن عبد الله البرقي انظر: شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 389/1.

⁹ صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 249/4.

¹⁰ هارون أوزال، فاروق جيفتجي، "ظاهرة التشيع في قصائد الشاعر الأندلسي ابن هاني" مجلة جمهوريت للحيات، 3/24، (2020)، 1394.

يوماً.¹¹ مما دفع الشاعر إلى أن يستعين في تجسيد هذه الصورة المذهلة المهولة للزلازل بألفاظ قرآنية، فشبّه الزلزال بزلزلة يوم القيامة، وإخراج الزلازل الناس من منازلهم بإخراج الأرض أبقاعها عند قيام الساعة:

مَا بَالُ أَرْضِكُمْ الْبَسِيطَةَ مَا هَآءَا قَدْ زُلْزِلَتْ عِنْدَ الصُّحَى زِلْزَالَهَا
أَهْوَى هَآءَا بُنْيَانٌ كُحْلٍ مُشْتَدِّدٍ وَإِذَا عَ دُغْرًا مَمْنُ رَأَى أَهْوَاهَا
وَلَقَدْ خَرَجْنَا هَارِبِينَ مَعَ الرَّدَى إِذْ قِيلَ عَنْهَا أَخْرَجَتْ أَثْقَالَهَا¹²

وكما أن هناك شاعرين مجهولِي الهوية يصفان الزلازل الواقعين في المدينة المنورة، فيقول أحدهما عن الزلزال الذي ضرب المدينة سنة 654هـ وقد صحبته نار وهاجة عظيمة خرجت من باطن الأرض بأن الجبال الصلاب القويات الشاهقات نفسها لم تستطع أن تتحمل شدة الزلزال، فيسأل مولاه أن يلفظ بهم ويتجاوز عنهم سيئاتهم ويرحمهم وينجيهم من هذه البليّة التي لا تطاق:

نَشْكُو إِلَيْكَ خُطُوبًا لَا تُطِيقُ هَآءَا جَمَلًا، وَتَحْنُ بِمَآءَا، حَفًّا أَحَقَّاءَا
زَلَزَلًا تَخْتَسِعُ الصُّلَابُ هَآءَا وَكَيْفَ يَقْوَى عَلَى الزَّلْزَالِ شَمَاءَا¹³

وأما عن الزلزال الذي عصف المدينة سنة 996هـ، فيقول عنه الشاعر المجهول الآخر مقتبساً أبياته من آيات سورة الزلزلة:

إِذَا زُلْزِلَتْ أَرْضُ حُورِ الْوَوَى فُزْزِلَتْ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا
فَشَمَّرَ عَنْ سَاقِهِ عَارِفٌ وَقَالَ عَنِّي ذُوو النَّهَى مَا هَآءَا¹⁴

وإذا ما جئنا إلى شعراء العصر الحديث فسنجد على رأسهم شاعر النيل حافظ إبراهيم (ت. 1932م) وأمير الشعراء العرب أحمد شوقي. وقد نظم حافظ إبراهيم قصيدة طويلة تحتوي على نحو ثمانية وخمسين بيتاً في زلزال مدينة ميسينا الإيطالية لعام 1908م. وقد سبّب الزلزال مع ما أحدثه من تسونامي البحر موت أكثر من ثمانين ألف شخص.¹⁵ وبالرغم من أن الشاعر سمع هذه الحادثة عن طريق الصحف والإذاعات، إلا أن عواطفه الإنسانية القوية وتفاعله الصادق مع هذه الفجعية العظيمة ومخيلاته الواسعة العميقة، جعلته كمن احتكّ بالحادثة وعاشها بنفسه، حيث وصف لنا هذا الزلزال وصفاً دقيقاً مليئاً بأحاسيس إنسانية يواسي بها العالم وخاصة أهل إيطاليا. ولا غرو في ذلك، فالأمر يتطلب أن يكون موقفاً إنسانياً لا موقفاً دينياً ولا عرقياً، فيقول في هذه الأبيات التي ترتعد من أجلها القلوب الرحيمة وتدمع لها العيون:

¹¹ مفضل بن أبي الفضائل ابن العسال، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد (دمشق: دار سعد الدين، 2017)، 429-430؛ صادم الدين إبراهيم بن محمد ابن دُقْمَاق، نزعة الأنام في تاريخ الإسلام (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 43.

¹² ابن العسال، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، 430.

¹³ أحمد بن عبد الوهاب النويري، حماية الأرب في فنون الأدب (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1422)، 453/29.

¹⁴ محي الدين عبد القادر بن شيخ العبدُوس، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405)، 395.

¹⁵ انظر: نيكولا ألساندرو بينو وآخرون، "زلزال مضيق مستينا في 28 ديسمبر 1908 (م. و 7.1): زلزال كبير على مدار قرن من الزلازل" مجلة أبحاث الزلازل، 2/80 (2009)، 249-259.

مَا لِمَسِيرِينَ عُوَجَلْتِ فِي صَبَاهَا
وَحَكَّتِ تَلْكَكُمْ الْمَحَايِسِينَ مِنْهَا
حُسِبَتْ نَمُّ أَعْرِقَتْ نَمُّ بَادَتْ
فَهُنَا الْمَوْتُ أَسْوَدُ اللَّوْنِ جَوْنٌ
وَشَقَى الْمَوْتُ غَلَّهْ مِنْ نُفُوسِ
وَدَعَاهَا مِنَ الرَّدَى دَاعِيَانِ
جِرِينَ تَمَّتْ آيَاتُهَا آيَتَانِ¹⁶
فُضِي الأَمْرُ كُلُّهُ فِي نَوَانِي
وَهُنَا الْمَوْتُ أَحْمَرُ اللَّوْنِ قَانِي
لَا تُبَالِيهِ فِي جَحَالِ الطَّعَانِ¹⁷

احتوت هذه الأبيات السابقة على كثير من اللطائف البيانية التي أكسبتها رونقا وجمالا. فمنها أن الشاعر شبه لنا عن طريق الاستعارة المكنية هذه المدينة الجميلة منظرا وبناءً بفتاة لبنت نداء الموت وهي في ريعان شبابها وجمالها. كما شبه أيضا الموت بالإنسان الحاقدا الحاسد المنتقم العدو الذي لا يبالي في ساحة المعركة بإرادة الدماء في سبيل نيل ثأره وإذهاب غيظه وحقده، كذلك الموت شفى غليله من إزهاق الأرواح تحت الأنقاض وإغراقها في قيعان البحر. واستخدم الشاعر جملة "الموت أسود اللون جون" كناية عن الذين ماتوا منخفين لأن الماء خنقهم. وجملة "الموت أحمر اللون قاني" كناية عن القتلى والجرحى. لأن "العرب تطلق الموت الأسود على الموت خنقا، والموت الأحمر على الموت قتلا لسيلان الدم عند حدوث القتل".¹⁸ وإن كثرة الأفعال المبني للمجهول في القصيدة مثل "عُوَجَلْتِ - حُسِبَتْ - أَعْرِقَتْ - فُضِي" لتوحي إلى أن الشاعر يريد أن يلمح إلى وجود قوة خفية وراء هذه الكوارث الطبيعية فلا يستطيع أحد أن يعرف متى وقوعها، ولا أن يتصدى لها.

وأما أحمد شوقي (ت. 1932م) فبيننا بقصيدته المحتوية على نحو ثلاثة وثلاثين بيتا إلى مناطق زلزالية أخرى حيث يقطنها اليابانيون، ألا وهي المناطق الآسيوية التي كانت معروفة بكوارثها الطبيعية. ففي سنة 1923م حدث فيها زلزال كبير ف ضرب مدينة طوكيو ومدينة يوكوهامه وما جاورهما، وتزلزلت بسبب هذا الحدث الجلل أحاسيس الشاعر حتى فاضت قريحته شعرا يظهر فيه ألمه وأساه، ويواسي أهل المفقودين والمنكوبين. فقال في بعض أبيات القصيدة:

قِفْ بِـ«طُوكِيُو» وَطُفْ عَلَى «يُوكَاهَامَه»
قِفْ تَأَمَّلْ مَصَارِعَ الْقَوْمِ وَأَنْظُرْ
حُسِبَتْ بِالْمَسَاكِينِ الأَرْضُ حَسْبًا
طَوَّقَتْ بِالْمَدِينَتَيْنِ الْمَنَابِيَا
لَا تَرَى الْعَيْنُ مِنْهُمَا أَيَّنَ جَالَتْ
وَسَلِ الْقَرْيَتَيْنِ: كَيْفَ الْقِيَامَه؟
هَلْ تَرَى دِيَارَ عَادِ دَعَاَه؟
وَطَوَى أَهْلَهَا بِسَاطِ الإِقَامَه
وَأَدَارَ الرَّدَى عَلَى الْقَوْمِ جَمَاه¹⁹
عَبِيرٌ نَقْضٍ أَوْ رَمَّةٍ²⁰ أَوْ حُطَاَه²¹

وعندما نرجع إلى الأحداث الزلزالية التي ألمت بالمغرب العربي، فسنجد شاعر الثورة الجزائرية ومؤلف النشيد الوطني الجزائري مفدي زكرياء (ت. 1977م) ينظم قصيدتين راعيتين، إحداها القصيدة الهائية في الزلزال الذي ضرب مدينة

¹⁶ المراد بالآيتين الزلزال وفيضان البحر الذي رافق الزلزال. لذلك قال الشاعر في البيت السابق "داعيان" أي نادى المدينة من جيوش الموت مناديان هما: الزلزال والفيضان.

¹⁷ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987)، 216.

¹⁸ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، 217.

¹⁹ الجاه: الكأس

²⁰ النقض: اسم لبناء منهدم. والزمة: شيء بال

²¹ أحمد شوقي، الشوقيات (بيروت: دار العودة، 1988)، 85/2.

الشلف ضرباً مبرحاً عام 1954م فُيبل اندلاع الثورة الجزائرية. لم يستطع الشاعر في هذه القصيدة التي أوردف رويها بالألف المناسبة للألم والحزن أن يصور هول الحدث وعظمته، والخسائر البشرية والمادية الناجمة عنه إلا أن يسلك مسلك الشاعر ابن دانيال الموصلي في اللجوء إلى استخدام أسلوب التناصّ كي يجد قوة تعبيرية من النصوص القرآنية تمكنه لبوح ما يجول في خلجاته من الأسى، فتناص مطلع القصيدة مع آيات سورة الزلزلة. وقد ربط الشاعر في هذا المطلع حدوث الزلزال بما كسبت أيدي الناس من الإثم والعدوان، وكأنه جزاء للمفسدين والعابثين في أرض الله. وليس عجباً أن يصدر هذا منه، إذ كان منخرطاً في السياسة، ونشطاً مناضلاً من أجل تحرير الجزائر من أيادي المستعمرين الظالمين الذين يراهم أنهم السبب الأول لنزول هذه العقوبة على البلاد. والسبب الآخر أيضاً: هو أن بعض الجزائريين تناصوا عن بقاء هؤلاء المستعمرين في البلاد، مما جعله يتعرض للسجن مرات من قِبَل السلطات الفرنسية، فيفرّ إلى المغرب ثم إلى تونس التي بقي فيها حتى الممات:

هُـوَ الْإِثْمُ، زُلْزَلِ زُلْزَلَهُـَا	فَـزُلْزَلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَـَهَا
وَحَمَلَهُـَا النَّـَاسُ أَنْثَالَـَهَا	فَـأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَنْثَالَـَهَا
وَقَالَ ابْنُ آدَمَ فِي حُمُقْـِهِ	يُسَـائِلُهَا سَـاخِرًا مَا هُـَا؟
أَلَا إِنَّ إِبْلِيسَ أَوْحَى لَكُمْ	أَلَا إِنَّ رَبَّكَ أَوْحَى هُـَا! 22

وبعد هذا الشعور السياسي الذي ربط به الشاعر هذه الكارثة الطبيعية نجده يصور لنا موتى الناس تحت الأنتقاض، حيث ذكر أن الأرض بلعتهم إلى جوفها مثلما يبلع الإنسان اللقمة إلى معدته بلا مضغ ولا تريت. ثم يشرع في التضرع إلى الله تعالى ليسأله الرحمة والحفظ من هذه المصائب التي لا تطيقها بلاده، ويطلب منه اللطف بأن يرفق بقومه، فإن فيهم الأطفال المعصومين البرّاء، وألا يهلكهم بسبب ما فعله السفهاء منهم:

أَمَانًا! أَلَا يَا سَمَاءُ أَقْلَعِي	فَقَدْ صَبَّتِ الْأَرْضُ أَنْكَالَهُـَا
وَيَا أَرْضُ، رُحِمَاكِ! لَا تَبْلَعِي	صَبَابَا الْبِلَادِ وَأَطْفَالَـَهَا
جَرِي مَا كَفَى! هَلْ كَفَى مَا جَرِي؟	كَفَى بِالْجَزَائِرِ، مَا نَالَـَهَا؟
وَيَا حَطْبُ! رَفُّمَا بِنَذِي الْبِلَا	دِ، أَلَمْ تَرِ، يَا حَطْبُ، أَحْمَالَـَهَا؟ 23

وأما القصيدة الأخرى فنظمها إثر زلزال قوي ضرب مدينة أكادير الشهيدة بشمال دولة المغرب في ليلة التاسع والعشرين من شباط عام 1960م، وفتك بما يناهز ثلث سكان المدينة إلى جانب آلاف الجرحى والمشردين والأيتام. وهذه القصيدة تحتوي على روايات مختلفة رمزا إلى تنوع الأضرار التي جلبها الزلزال. فيتحدث الشاعر في بعض أبيات القصيدة عن عظمة هذه الكارثة مصورا صرخات الأطفال وبحت الآباء عنهم وهم تحت الأنتقاض، وقد أسرعت الهيئات الإنسانية العالمية إلى إنقاذهم، لكن هيهات أني لهم النجدة وقد عظم الحدث وهال، واستسلمت أرواحهم إلى بارئها المتعال، قبل أن يأتيهم المنقذون أهل الصليب والهلال:

22 مفدي زكرياء، اللهب المقدس (الجزائر: موفم للنشر، 2007)، 233.

23 زكرياء، اللهب المقدس، 234.

دَعَّ أَغَادِيرَ نَسَطٍ طَرٌّ بِاللِّدَمَا
وَأَسْمَعُوا الْأَطْفَالَ فِي أَعْمَاقِهَا
وَأَبَا يَسْأَلُ عَنِ أَكْبَادِهِ
أَمَّتِ السُّدُنِيَا إِلَى نَجْدِهَا
اسْتَأْلُوهَا مَا دَهَاها وَالْقَدْر
صَفَحَاتٍ فِي كِتَابِ الشُّهُدَا
تَتَنَزَّى فِي بُكَاءٍ وَنَحِيبِ
قَرِيْبًا عَنِ قَرِيْبٍ وَحَبِيْبِ
وَأَلْتَقَى فِيهَا، هِلَالٌ وَصَلِيْبِ
هَلْ لَكَ فِيكَ أَغَادِيرٌ وَطَرٌ²⁴

وكذلك نجد من أبناء المغرب الشاعر أحمد توفيق الذي لم تقبل عاطفته الإنسانية إلا أن يبوح بهذه المآسي المحزنة وهو يرسم لنا لوحة مليئة بألوان الآلام من حالات القتل والجرحى المستغيثين المستنجدين تحت الركام، فلا تسمع منهم إلا الأنين والآهات:

أَكَادِيرِ الشُّهِيْدَةُ مَا أَصَابَا
تَحْوَلَتْ الْفُضُوْرُ إِلَى رَكَامٍ
فَكَمْ مِنْ وَالِدٍ أَضْحَى وَحِيْدًا
وَكَمْ تَكَلَّى تَصُكُّ السَّمْعَ صَرْخًا
وَأَنَاتُ الْجُرِيْحِ بِكُؤُودٍ نَادٍ
مِنَ الزَّلْزَالِ قَدْ نَشَرَ الْحُرَابَا
يَضُّمُ النَّاسَ شَيْبًا أَوْ شَبَابَا
فَكَمْ مِنْ طِفْلِ يُنَادِي أُيْرَنَ بَابَا
وَتَسْتَجِدِّي الْأَجْبَةَ وَالصَّحَابَا
تُبَيِّرُ الْهُوْلَ، مَا أَقْسَى الْمُصَابَا²⁵

ثم شبه الشاعر الزلزال بإنسان، فبدأ يخاطبه طالباً منه أن يتمهل ويرحم ويشفق على من لا حول لهم ولا قوة، ومذكراً إياه بأنه في شهر رمضان شهر التسامح والرحمة والشفقة. فلا ينبغي له أن يعرب عباد الله ويرديهم قتلى في هذا الشهر المبارك:

فَمَهْلًا أَيْهَا الزَّلْزَالُ مَهْلًا
أَيُّ رَمَضَانَ جَنَّتْ تُبَيِّرُ رُعبًا
فَإِنَّ الْجُنْعَ يَنْتَجِبُ انْتِحَابَا
وَتُرْسِلُ أَتْرَ هَزَّتْكَ الْحُرَابَا²⁶

وعندما وصل خبر هذا الحدث المؤلم إلى الشاعر المشرقي الدمشقي محمد سليم الزركلي (ت. 1989م) اهتزت قريحته، فجدت بقصيدة كافيّة ليرفعها إلى محمد الخامس بن يوسف ملك المغرب آنذاك إشعاراً لتضامنه مع إخوانهم المتضررين:

زَلْزَالُ، حَسْبُكَ! مَا دَهَاكَ
فَجَعَلَتْ فِي (أَكَادِيرِ) إِنْ
أَذْرَكَ لَيْلِ الْأَمِينِ
أَوْ أَعَمَّتْ بِالْقَتِيْبِ وَاللَّيْلِ
لَمْ يَبْنُحْ شَيْخٌ، أَوْ فَتَا
لِلَّهِ مَا فَعَلْتَ يَدَاكَ
سَانَ السَّعَادَةِ وَالْمَلَأَكَ
نَ، تُزَلْزِلُ السُّدُنِيَا حُطَاكَ
هَدِيْمٍ، وَالْقَتِكَ السُّدْرَاكَ
ةً، أَوْ رَضِيْعٍ مِنْ أَدَاكَ²⁷

²⁴ زكرياء، اللهب المقدس، 143.

²⁵ أحمد توفيق، "أكادير الشهيدة"، دعوة الحق 29 (1960)، 75.

²⁶ توفيق، "أكادير الشهيدة"، 75.

²⁷ سليم الزركلي، "يا رحمان الدنيا"، دعوة الحق 29 (1960)، 72.

فوق منبر هذه الأبيات يعاتب الشاعر الزلزال نفسه، ويناديه بأعلى صوته إلى أن يكف عن تخريب المباني، وترويع الأمنين، وسوق الناس كبيرهم وصغيرهم إلى الشرب من نهر الموت. فما أعظم هولك! وما أشمل داهيتك التي لم ينج منها إنس ولا جماد!

2. زلازل تركيا وانعكاساتها في الشعر العربي

لقد تعرضت بلاد تركيا عبر تاريخها لزلازل شديدة بسبب أنها من المواقع الجغرافية التي تعد بؤرة للزلازل. ومن بين هذه الزلازل ما ضرب بلاد الشام حتى وصل إلى مناطق تركيا مثل كيلس وأنطاكية وغازي عنتاب وغيرها من المدن المتاخمة لسورية. ومنها زلزال أرزنجان الذي وقع في 27-كانون الأول عام 1939م وعام 1992، وزلزال غولجوك مرمرة عام 1999، وزلزال بنغول عام 2003، وأخيرا زلزال كهروان مرعش للعام الماضي 2023 الذي تأثرت من إثرها إحدى عشرة مدينة تركية، بل تعدت آثارها إلى الأراضي السورية المجاورة لهذه المناطق التركية المتضررة. ولا شك أن هذه الكوارث الزلزالية حركت قرائح بعض الشعراء ليقضوا قصائد يبرزون فيها تعاطفهم وتأثرهم الإنساني، ويوثقون فيها لحظات الآلام والمآسي والخسائر، ويعمدون إلى نشر الطمأنينة والسكينة والثقة بالله لمواجهة الفزع والخوف والرعب الذي تبتئه الزلازل في قلوب الناس.

ومما ينبغي أن ننوه به هو أننا أدرجنا بعض قصائد زلازل بلاد الشام، وخاصة تلك التي تتحدث عن زلازل مدن سورية متاخمة لمناطق تركية لسبيين: السبب الأول: أن بلاد الشام كانت منطقة شاسعة تشكل اليوم بمفهومه الحديث كلا من سوريا وتركيا ولبنان والأردن وفلسطين. لذا نرى المؤرخ الجغرافي الإدريسي يعد أسماء مدن تركية عديدة على أنها من بلاد الشام مثل أنطاكية وطرسوس وأضنة وكهرمان ومرعش وحران وسروج وشمسات وملاطيا وغيرها.²⁸ والسبب الثاني: أن هذه المناطق التركية أغلبها ذات حدود للمناطق السورية وهي كانت مناطق متداخلةً بعضها مع البعض قبل وجود هذه الحدود الحديثة. وكما هو معلوم، فإن أغلب الزلازل القوية التي تحدث في أجزاء هذه المناطق تمتد آثارها إلى أجزاءها الأخرى. وهذا ما شاهدناه في زلزال اليوم السادس من شباط لعام 2023م، حيث كان الزلزال منبعه في كهروان مرعش إلا أنه امتدت هزاته الشديدة لتشمل حلب واللاذقية وحماة وإدلب ومنبج وإعزاز وغيرها من المدن السورية الشامية قديماً. وإذا كانت زلازل بلاد الشام الكبرى مثل زلازل حلب أو غيرها من المدن الشامية تمتد اهتزازاتها إلى مصر أو إلى المدن البعيدة - كما يقول بعض المؤرخين - فمن المسلم أن تتأثر المدن القريبة من أماكن هذه الزلازل. وبناء على ذلك، فهناك من توصلنا إليه من الشعراء الذين تناولوا زلازل الأراضي التركية قديماً وحديثاً.

2.1. الشاعر أسامة بن منقذ²⁹

تطرق الشاعر أسامة بن منقذ إلى الزلازل التي ضربت بلاد الشام بما فيها مدينة حماة وأنطاكية وقلعة شَبْر سنة 551هـ، فأهلك الحرت والنسل، وخرّبت الأسوار والقلاع والمنازل، وأدت إلى أن يلقي نحو عشرة آلاف شخص

²⁸ محمد بن محمد بن عبد الله الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأماق (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002)، 643.

²⁹ فهو أسامة بن مُرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ المولود سنة 488هـ الموافق 1095م، نشأ في أسرة مشتهرة بالأدب والشعر والخصافة والفضاحة كانت تحكم مدينة شبْر الواقعة في الشمال الغربي بسورية، مما جعله أديبا شاعرا له قوة التعبير في النظم والنثر وأميرا فارسا أتبح له أن يتصل بأمرأ المسلمين في عصره. كما أنه يعد أيضا من الرحالة المسلمين الذين قاموا بالرحلات إلى مصر والشام وبلاد العرب ولهم شأن عظيم في وصف الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وفي بيان العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في الشرق الأدنى في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). له مصنفات في الأدب والتاريخ

حتفهم. جعل الشاعر يترحم على أهل مدينته شيزر التي هي مستقط رأسه، ويتأسف من أجلهم، ويصف الزلازل بأنها حتى الناس الذين هربوا إلى الأكواخ البسيطة لم ينجوا من اهتزازاتها، حيث انهارت الأكواخ على أصحابها وصارت قبورا سقوفها أخشاب. ثم يشبه حال الناس في الزلازل تشبيها تمثيلاً بحال ركاب سفينة في البحر تتمرر بها الأمواج مورا شديدا أدى بعضهم إلى الهلاك، والبعض الآخر أيضا ينتظر أجله، لأنه لا مفر له من الموت في وسط البحر:

يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ أَرْحَمَ عِبَادَكَ مِنْ هَذِي الزَّلَازِلِ فَهِيَ الْهَلَاكُ وَالْعَطَبُ
مَا جِئْتَ بِهِمْ أَرْضَهُمْ حَتَّى كَأَنَّهُمْ رُكَّابٌ بَحْرٍ مَعَ الْأَنْفَاسِ تَضَطَّرُّ
فِيضُفُهُمْ هَلَكُوا فِيهَا وَنَضُّفُهُمْ لِمَصْرَعِ السَّلْفِ الْمَاضِينَ يَرْتَقِبُ
تَعَوَّضُوا مِنْ مَشِيدَاتِ الْمَنَازِلِ بِأَلْ أَكُوَاحٍ فَهِيَ قُبُورٌ سَقُفُهَا خَشَبٌ³⁰

فاضت عين الشاعر حزنا وأسى لفقدانه الأهل والأقارب الذين سقاهم الزلازل من كأس الموت السم. فانفجرت قريحته بقصيدة نونية طويلة رثاء لهم، وتصويرًا لهذا الخطب الجلل وهذه القارعة العظيمة التي أبادت أهله، ولم تبق أحدا منهم. فقد كانت الحادثة طامة كبرى كدّرت صفوة حياته فلا يمكن له أن يعيش بعد ذلك إلا كسير القلب:

وَفَاجَأَهُمْ مِنْ الْأَيَّامِ فَارِعَةٌ سَقَمْتُهُمْ بِكُؤُوسِ الْمَوْتِ ذِيْقَانًا³¹
بَادُوا جَمِيعًا وَمَا شَادُوا فَوَاعَجَبًا لِلْحَطَبِ، أَهْلَكَ عُمَارًا وَعُمُرَانَا
وَيُخِ الزَّلَازِلِ أَفْنَتٌ مَعْتَشِرِي فَيَادَا دَكَّرْتُهُمْ خِلْتَنِي فِي الْقَوْمِ سَكْرَانَا
لَا أَلْتَقِي الدَّهْرَ مِنْ بَعْدِ الزَّلَازِلِ مَا حَيِيْتُ إِلَّا كَسِيرَ الْقَلْبِ حَيْرَانَا³²

لم يغفل الشاعر طلائع رزيك المسمى بالملك الصالح والوزير المصري آنذاك أن يواسي أخاه أسامة بن منقذ، ويخفف عليه ما أصابه من مصيبة وابتلاء، وذلك بكتابته هذه الأبيات التي بمثابة عزاء صديق لصديقه القريب:

هَنَفَ نَفْسِي عَلَى دِيَارٍ مِنَ السُّكَا نِ أَقْوَتْ فَلَيْسَ فِيهَا عَرِيْبُ
وَلَكُمُ حَلَهَا فَأَنْسَنُهُ أَوْطَا نِ صِبَاةُ وَالْأَهْلَ لِيَوْمًا عَرِيْبُ
فَاحْتَسِبُ مَا أَصَابَ قَوْمَكَ عَجْدَ الدَّي نِ وَاصْبِرْ فَالْحَادِثَاتُ ضُرُوبُ
هَكَذَا الدَّهْرُ حُكْمُهُ الْجُورُ وَالْعَدُّ لُ وَفِيهِ الْمَكْرُوهُ وَالْمَحْجُوبُ³³

وفي بعض قصائد الشاعر ابن منقذ مثل قصيدته القافية يجعل هذه الكارثة الطبيعية مطيةً لدعوة الناس إلى الاعتاض والعبارة، وإلى العمل لليوم الآخر، وتذكيرهم بأن الدنيا فانية لا تبقى لأحد كما لم يبق لأهله الذين سقطوا قتلى تحت الأنقاض:

والرحلة، ككتاب "الاعتبار" و"الباب الأدب" وديوان شعر مطبوع مرتب بحسب أغراض الشعر الغنائي. جاءته المنية سنة 584هـ / 1188م. انظر: محمد بن محمد عماد الدين الكاتب الأصبهاني، *خربة القصر وجريدة العصر* (دمشق: مطبوعات مجمع العلمي العربي بدمشق، 1955)، 498/2-500؛ زكي محمد حسن، *الرحالة المسلمون في العصور الوسطى* (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2013)، 75-77.

³⁰ أبو شامة المقدسي، *الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 336/1.

³¹ سم قاتل

³² أسامة بن منقذ، *ديوان أسامة بن منقذ* (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 356.

³³ طلائع رزيك، *ديوان طلائع رزيك* (النجف: المكتبة الأهلية، 1964)، 63.

أَيْهَافُ الْعَافِلُونَ عَن سَكْرَةِ الْمَوْتِ
 تِ وَإِذْ لَا يَسْتَوْعُ فِي الْخُلُقِي رِيْقُ
 كَمَّ إِلَى كَمِّ هَذَا التَّشَاغُلِ وَالْعَفْ
 لَكُ حَارَ السَّارِي وَصَلَّ الطَّرِيْقُ
 إِعْمَا هَزَّتْ الزَّلَازِلُ هَذِي الـ
 أَرْضَ بِالْعَافِلِينَ كَمِّي يَسْتَتَفِيهُوا³⁴

2.2. الشاعر شرف الدولة³⁵

جاء الشاعر شرف الدولة أبو الفضل إسماعيل بن أبي العساكر ليرسم في قصيدته اللامية صورة فنية للزلزال تكرر مرة أخرى في المنطقة نفسها بعد زلزال عام 551هـ بسنة واحدة فقط أي 552هـ. فيقول في الأبيات الآتية وهو يتفجر دما من الأسى والحزن عندما حضر مدينته شيزر ورأى ما حل بها من قتل ودمار:

لَيْسَ الصَّبَاحُ مِنَ الْمَسَاءِ بِأَفْئَلِ
 فَمَا أَقُولُ لِلْيَلِ الطَّوِيلِ أَلَا انْجَلِ
 شَلَّتْ يَدُ الْيَوْمِ إِنْ قَبِيضِيهَا
 مَا أُرْسَلَتْ سَهْمًا فَأَخْطَأَ مَقْتَلِي
 لِي كُفْلٌ بِرُؤْمِ كُرْبَةٍ مِنْ نَكْبَةٍ
 يَهْمِي لَهَا جَفْنِي وَقَلْبِي يَصْطَلِي
 لَوْ عَايَنْتُ عَيْنَكَ قَلْعَةَ شِيْزِرِ
 مَا أُرْسَلْتُ حِصْنًا هَائِلَ الْمَرْأَى عَدَا
 وَالْيَسِيرُ دُونَ نَسَائِهَا لَمْ يُسْبَلِ
 مُتَهَلِّهَلًا مِثْلَ التَّقَا الْمُتَهَلِّهَلِ³⁶

كما يقول الباحث بكر محمد علي عند تحليله لهذه الأبيات أنها تبين نفسية الشاعر المتحطمة ووحدته الموحشة بعد أن فقد أهله ودياره جميعا بسبب هذا الزلزال الذي حوّل قلعة بلدته شيزر مقبرة لأهله، وهدّمها وحطمها حتى جعلها كالعظام البالية. فمن شدة ما قام به الزلزال من الهلاك والتخريب والدمار اختلط الصباح بالليل على الشاعر ف شعر بطول الليل حتى تمنى أن ينجلي بسرعة، ويزول معه هذا الكرب العظيم الذي عمّ البلاد والعباد.³⁷

2.3. الشاعر ابن الوردی³⁸

الشاعر ابن الوردی تناول زلزلة وقعت ببلاد الشام في منتصف شهر شعبان سنة 744هـ، واستمرت هزاتها الارتدادية ستين يوما في البلاد. ولما كان الشاعر من الذين عاشوا هذه الزلزلة وعابونها، استطاع بأحاسيسه الجريحة أن يتعمق في تصوير دقائق الأحداث وأهوالها وعظمتها في نثره ونظمه. فيقول في مقدمة النثرية مستعيذا من الزلزال، ومشبها إياه بحيوان نفث سمومه على الناس: "نستعيد بالله ونستعين، من سمّ هذه السنة، فهي أم أربعة وأربعين³⁹ ذات زلزال

³⁴ ابن منقذ، ديوان أسامة بن منقذ، 337.

³⁵ هو أبو الفضل إسماعيل بن أبي العساكر سلطان بن علي بن مقلد الملقب بشرف الدولة، ولد ونشأ بمدينة شيزر، وكان خارج المدينة عندما ضرب الزلزال المدينة ودمرها، فانطلق بعد ذلك إلى مدينة دمشق واستوطنها إلى أن انتقل إلى رحمة ربه الغفور سنة 561هـ. وكان شابا فاضلا وشاعرا ذا قصائد متصفة بالعدوبة والرقة، لكنها متفرقة يجدها الباحث في أمهات كتب التاريخ والتراجم. انظر: كمال الدين ابن العديم، بُغْيَةُ الطَّلَبِ في تاريخ حلب (بيروت: دار الفكر، 1998)، 4/1640؛ شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم الأدباء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 2/589.

³⁶ ابن العديم، بُغْيَةُ الطَّلَبِ في تاريخ حلب، 4/1642.

³⁷ محمد علي، "وصف الزلزال في الشعر العربي"، 321.

³⁸ هو عمر بن المظفر بن عمر المغربي الحلبي المولود سنة 689هـ والمتوفى سنة 749هـ، وقد كان إماما بارعا في اللغة والفقه والنحو والأدب متفنا في العلم. ونظمه في الذروة العليا والطبقة القصوى حتى وصف شعره بأنه أحلى من السكر، وأعلى قيمة من الجوهر. وله مؤلفات عديدة في العلوم المختلفة. انظر: عبد الحى بن أحمد ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 8/275-276.

³⁹ أم أربعة وأربعين هي حيوان سام له أربع وأربعين قائمة، وهي الحريش في الفصحى.

تَبَّتْ فِي الشَّمَالِ رِجْلَهُ وَخَيْلَهُ، وَجَزَمَ بِرَفْعِ الْأَرْضِ لَمَّا جَرَّ ذَيْلَهُ، لَا عَادَ مِنْ زَلْزَالِ زَاغٍ بِهِ الْعَقْلُ وَزَالَ، وَقَنْتَ النَّاسَ لِأَجْلِهِ فِي الصَّلَوَاتِ، وَسَكَنُوا مِنْ خَوْفِهِ الصَّحَارِي وَالْفُلُوتِ.⁴⁰ ثُمَّ يَتَابِعُ فِي تَصْوِيرِ مَا حَلَّ بِمَدِينَتِهِ حَلْبَ الَّتِي يَسْكُنُ فِيهَا مُسْتَعْدِمًا الْمَصْطَلِحَاتِ النَّحْوِيَّةَ فِي قَالِبٍ إِدَاعِي رَائِعٍ: "لَوْ رَأَيْتَ حَلْبَ وَقَدْ أَشْرَفْتَ عَلَى سُوءِ الْمُنْقَلَبِ، وَوَضَحَ لِحَامِعِهَا فُرُوقَ فِي أَمَاكِنَ، وَتَعَلَّمْتَ مَنَارَتَهُ بَابَ الْإِمَالَةِ وَتَحْرِيكَ السَّاكِنِ، فَلَوْلَا بَرَكَةُ الْبِرِّ فِيهَا لَرُجِمْتَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ جَمْعَهَا فَسَلَّمْتَ، انْتَفَعَ تَأْنِيثُهَا بِشَرَفِ التَّذْكِيرِ، سَلِمَ جَمْعُهَا الصَّحِيحُ مِنَ التَّكْسِيرِ، غَيْرَ أَنَّ الدَّمُوعَ جَرَتْ عَلَى عَقْبَةِ بَنِي الْمُنْذِرِ كَمَا فِي السَّمَاءِ، وَبَرَزَتْ الْمُضْمَرَاتُ مِنَ الْحُدُورِ لِحَرَكَاتِ الْبِنَاءِ، وَتَعَانَقَتْ حَيْطَانَهَا تَعَانُقَ وَدَاعٍ، وَفُكَّتِ الرِّقَابُ وَاسْتَلْتَعَتِ الْأَضْلَاعُ."⁴¹

وأما منظومته في الزلزال فينتهج فيها طريق توظيف أسماء سور القرآن، حيث ذكر عددا من أسماء السور وربّتها ترتيبا بنى عليه ما يقصده من معنى بلاغي، فقال:

إِنَّ الدَّهْرُ خَانَ أَمْرًا يَجُونَ يَهُونُ أَدَاهُ يَهْ—
فَكَمُّ زُخْرُفٍ قَدْ سَبَا إِذَا زُلْزَلْتُمْ لَمْ يَكُنْ⁴²

فكلمة "الدهر" هنا سورة الدهر أو كما يسمى أيضا سورة الإنسان، و"زخرف" سورة الزخرف و"سبا" سورة سبأ و"زُلْزَلْتُمْ" سورة الزلزلة و"لم يكن" سورة البينة. وهكذا استطاع الشاعر عن طريق استعارة هذه الكلمات القرآنية أن يخترع أسلوبا بدعيا ليبين من خلاله أن هذا الزلزال سبّب منازل مزخرفة فاخرة لا تحصى، ثم جعلها كأن لم تكن بالأمس. استعاز الشاعر من مثل هذا الزلزال الذي أسهر الأعين بشدته وقوته المرعبة، ولم يفرق في التعذيب والتنكيل بين الصالح والطالح والعاصي والمطيع:

نَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْ مِثْلِهَا زُلْزَلَةٌ أَسْهَرَتِ الْأَعْيُنَ
قَدْ وَائِبَتْ بِالْهَجْمِ مَنْ لَا عَصَى وَعَاقَبَتْ بِالرَّحْمِ مَنْ لَا زُنَى⁴³

نبت الزلزال كل هؤلاء القوم بالعراء المغمور بالأمطار والعواصف:

إِنَّا نُبِيدُنَا بِالْعَرَا لِحَوْفٍ زُلْزَالٍ طَمَا
لَا مَا عَلَيْنَا مِنْهُ فِي الْ— صَحْرَاءِ سَوَى مَطَرِ السَّمَآ⁴⁴

وما زال الشاعر يستمر في ترسيم الحادثة، فسلك طريقا غريبا في التصوير، حيث أسند الخمر إلى الزلزال ثم شبه ميلان منارات المساجد المتضررة بمن شرب الخمر وسكر، فكذلك الحال للمنارات فقد سكرت من حمرة الزلزال، وصارت ترقص مثلما ترقص الإبل الأثني الشابة براكبها العجول:

سَكْرَتْ بِحَمْرِ زَلْزَلٍ رَقَصَتْ هُـ رَقِصَ الْفُلُوصُ بِرَاكِبِهَا الْمُسْتَعْجِلِ⁴⁵

⁴⁰ عمر بن مظفر ابن الوردی، دیوان ابن الوردی (الکویت: دار القلم، 1986)، 149.

⁴¹ ابن الوردی، دیوان ابن الوردی، 150.

⁴² ابن الوردی، دیوان ابن الوردی، 149.

⁴³ ابن الوردی، دیوان ابن الوردی، 150.

⁴⁴ ابن الوردی، دیوان ابن الوردی، 151.

⁴⁵ ابن الوردی، دیوان ابن الوردی، 153.

في وسط هذا الفرع الكبير يقف الشاعر حائرا يريد أن يسأل الجدران المرتفعت المنهدمات عمّا دهاها وما أصابها، لكن أنّي لهذه الجدران أن تبوح بما أصابها من جروح الانشقاق والانهيار:

كَمْ حَائِطٍ فَوْقَ الْكُوعِ طَائِحًا مَاذَا أَقُولُ لَهُ وَلكِنْ حَائِطُ⁴⁶

وأما حالة القتلى الذين بقوا تحت أنقاض الأبنية فبالرغم من أن هذه الحالة لا يمكن للقلوب الخفيفة مشاهدتها لبشاعتها وتلطّخ الجثث بالدم وامتزاجها بالتراب والغبار، إلا أن الشاعر بأسلوبه الراقى وبلاغته القوية حول هذه الصورة البشعة إلى صورة جميلة تظهر فيها وجوه القتلى المنبوشين من التراب متألّثة بنور الإيمان، مثل السيوف التي تلمع عند خروجها من أعمادها:

هَلَكُوا هُمْ وَدِيَارُهُمْ فِي لَحْظَةٍ فَكَأَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى مِعَادٍ
نُبِشُوا وَأَوْجُهُهُمْ نُضِيءٌ مِنْ النَّوَى مِثْلَ السُّيُوفِ بَدَتْ مِنَ الْأَعْمَادِ⁴⁷

2.4. الشاعر محمد تقي الدين ابن الشيخ محمد المطلبي⁴⁸

للشاعر قصيدة خمسة طويلة تحتوي على نحو خمسة وخمسين بيتا خماسيا، تحدث فيها عن زلزلة قوية عصفت بمدينة حلب وضواحيها من غازي عنتاب وكهرمان ومرعش وأنطاكية وغيرها في ليلة الثامن والعشرين من شهر ذي القعدة (وقيل في ليلة السادس من ذي الحجة) من السنة 1237هـ الموافق آب سنة 1821م. وقد أسماها مؤرخ حلب كامل الغزي (ت. 1351هـ) في كتابه بـ"الزلزلة الكبرى في حلب" ووصفها بأنها زلزلة امتدت هزاتها وارتداداتها إلى كهرمان ومرعش شمالا، وإلى حمص جنوبا، وإلى الفرات شرقا، وإلى إسكندرونة غربا. وكان أعظم هذه البلاد مصيبةً وأشدّها نكبةً وبلاء مدينة حلب ثم أنطاكية، حيث كان عدد القتلى والمفقودين في مدينة حلب فقط زهاء 15 ألف إنسان، في حين أن بعض المؤرخين يحسبون عدد القتلى الذين ماتوا في الزلزال نحو عشرين ألف شخص.⁴⁹

تعدّ هذه القصيدة تحفة ثمينة ووثيقة شعرية أرخت لنا هذه الزلزلة الكبرى في زمنها، ووصفها وصفا دقيقا ذكر فيها البلاد والأماكن التي وصلتها هزات الزلزال. وصوّر لنا لوحة أبدع فيها، وسكب فيها هذا الحدث العظيم وما جرّه على البلاد والعباد من المصائب والبلايا. وقد أهدى الشاعر قصيدته بهذه الأبيات الآتية، يبين فيها عظم هذا الزلزال الذي جعلت مصائبه تشيخ الشاعر وتُشيبه مبكرا، وأنه كارثة لم يحدث مثلها من قبل، وحتى قوم إرم لم يروا مثل هذه الفجيعة. ثم يشبه هذه الداهية الكبرى بأنها مثل سيل العرم الذي دمر سد مأرب، ففضى على مملكة سبأ المعروفة بجناحها النعيم:

حَلَّتْ عَلَيْنَا مَصَائِبٌ أَوْجَبَتْ هَرَمِي بِمَاءِ بِنَا فِي الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ

زَلَزَلٌ لَمْ تَرَى⁵⁰ أَمَثَلَهَا إِرْمُ كَأَنَّهَا السَّيْلُ سَيْلُ الْعَارِضِ الْعَرَمِ

⁴⁶ ابن الوردى، ديوان ابن الوردى، 154.

⁴⁷ ابن الوردى، ديوان ابن الوردى، 153.

⁴⁸ لم نقف على حياته لكنه حسب شعره عاش في القرن التاسع عشر الميلادي.

⁴⁹ كامل الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب (حلب: دار القلم، 1419)، 257/3؛ محمد راغب بن محمود الطنّاج الحلي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء (حلب: دار القلم العربي، 1408)، 322/3.

⁵⁰ لم يحذف حرف العلة حتى لا ينكسر الوزن.

أَوْ بَحْرٍ يَمَّ طَعَى مِنْ عِنْدِ مُنْشِيهَا

زَلَزِلٌ مَا سَمِعْنَا مِثْلَهَا أَبَدًا وَلَا زَمَانٌ مَضَى فِي مِثْلِهَا شَهِيدًا

وَلَا كِتَابٌ وَلَا خَبْرٌ بِهَا وَرَدَا وَلَا سَمَاءٌ وَلَا جَبَلٌ لَهَا رَعْدًا

مِثْلَ الرَّعِيدِ الَّذِي لَا زَالَ يُوحِيهَا⁵¹

وهذه المصائب لم تنزل أراضى بلاد الشام فحسب، بل جعلت العقول تنزل وتفقد وعيها، وترتعد القلوب من الرعب والخوف، وتتهوى النفوس في بحر لجي من الهموم والأحزان، وتحترق الأرواح من بركان الدمار والحرب:

تَزَلُّزَ الْعُقْلُ مِنَّا وَالْقُلُوبُ دَوَّتْ وَالرُّوحُ مَا جَثَّ وَفِي بَحْرِ الْهُمُومِ هَوَّتْ

وَجَمْرَةُ الْحَرْبِ فِي وَسْطِ الْفُؤَادِ تَوَّتْ أَحْنَتْ ضُلُوعِي وَعَيْنِي الْعِزَّازُ كَوَّتْ

فَسَأَلَ دَمْعِي مِنْ عَيْنِي لِيُطْفِئَهَا⁵²

استمرت الارتدادات الزلزالية قرابة أربعين يوما، تارة تكون خفيفة، وتارة أخرى تكون شديدة، فكان الناس يحسبون من وقت إلى آخر برجفات تحت أقدامهم.⁵³ فوثق الشاعر هذه الهزات الارتدادية، وشبه حال الناس المُزَلِّزِينَ بالبواخر التي تمزها الأمواج القوية يمينا وشمالا، وقد ضلّت عن مراسيها فلا تستطيع أن ترسو:

فِي كَلِّ يَوْمٍ رَجِيفٍ لَا يُفَارِقُنَا وَالْأَرْضُ مَهْتَزَةٌ جَلَّ اللَّهُ خَالِقُنَا

فِي كَلِّ أَنْ نَظُنُّ الدَّهْرَ خَائِفُنَا وَاللَّهُ حَافِظُنَا وَاللَّهُ رَازِقُنَا

كَأَنَّنا سُفُنٌ زَالَتْ مَرَاسِيهَا⁵⁴

وبسبب هذه الارتدادات الزلزالية ترك الناس بيوتهم وقصورهم الفاخرة التي حوّلها الزلزال إلى قاع صَفَصَفٍ ليعشوا في بيوت خشبية متواضعة تصاهرهم الشمس بحمّ القاسي حيناً، ويقهرهم الشتاء بقوّة القارس حيناً آخر، وتمزهم الأرض بهزها المتواصل:

وَالشَّمْسُ تُصْهِرُنَا وَالْقَمَرُ يُفْهِرُنَا وَالذُّلُّ يَحْقِرُنَا وَالرُّبُّ يَسْتَهْرُنَا

وَالهَرُّ يُزَعِّجُنَا وَالدهْرُ يُدْمِرُنَا⁵⁵ وَالذَّارُ تُبْعِدُنَا عَنْهَا وَتُخْرِبُنَا

أَنَّ الْبَلَاءَ رَكَامٌ فِي نَوَاحِيهَا⁵⁶

⁵¹ الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 3/322.

⁵² الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 3/322.

⁵³ الغزي، نحر الذهب في تاريخ حلب، 3/257.

⁵⁴ الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 3/322.

⁵⁵ شكلناه هكذا ليستقيم الوزن وإلا المقصود "يُدْمِرُنَا" بشد الميم.

⁵⁶ الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 3/323.

يقوم الشاعر بتشكيل بليوغرافية يذكر فيها أسماء مدن بلاد الشام التي من بينها أنطاكية وغازي عنتاب وكلس وكهرمان مرعش. وقد وجدت هذه المدن التركية نصيبها المدمر من هذه الزلازل الكبرى، وخاصة مدينة أنطاكية التي قال عنها الشاعر بأن ليست فيها نفسٌ نجت من هذا الحدث العظيم فضلا عن خراب أبراجها وقلاعها وقصورها ومنازلها:

فَكَمْ حُطُوبٍ بِأَرْضِ الشَّامِ قَدْ وَقَعَتْ وَفِي حِمَاةٍ وَحِمَاصٍ أُعْيُنٌ دَمَعَتْ
 وَفِي الْمَعْرَةِ كَمْ مِنْ نِسْوَةٍ فُجِعَتْ وَأَرْضٌ رِيحًا وَسَلْقِينٌ لَقَدْ صُدِعَتْ
 وَأَرْضٌ عُنْتَابَ مَا جِئْتُ فِي أَهْلِهَا
 وَحَلٌّ فِي كِلْبٍ⁵⁷ مَا حَلَّ فِي حَلْبٍ فَبَعْضُهُمْ مَيِّتٌ وَالْبَعْضُ فِي هَرْبٍ
 وَبَعْضُهُمْ نَاحِلٌ وَالْبَعْضُ فِي عَطَبٍ وَبَعْضُهُمْ فِي الْبَلَاءِ كَالنَّارِ فِي حَطَبٍ
 وَالرِّيْحُ تَسْفِي عَلَيْهِمْ مِنْ سَوَافِيهَا
 هُدَّتْ أَنْطَاكِي وَهَدَّ الْبُرْجُ وَالصُّورُ وَعَارَتْ الْأَرْضُ وَالْحَنَاتُ وَالِدُورُ
 وَأَطْلَمَ الْأَفْقُ لَمْ يَبْدُو بِهِ نُورٌ نَادَى رَبُّ الْعَلَا يَا أَهْلَهَا مُورُوا
 فُزِّلَتْ أَرْضُهَا وَأُحْطَّ عَلَيْهَا
 وَلَسْتُ أَعْلَمُ نَفْسًا مِنْهُمْ سَلِمَتْ مِنْ الْمَصَائِبِ وَأَرَاكَانَ هُمْ نَلِمَتْ
 تَلِكَ الْجِبَالِ هُمْ وَدِيَانُهَا لَتَمَتْ مِنْ رَجْفَةٍ فِي جَمِيعِ الْخَلْقِ قَدْ عَظُمَتْ
 يَا لَيْتَنَّا لَمْ نَرَاهَا فِي أَرَاضِيهَا
 وَمَرَعَشٌ بِأَرْبَعِشِ الْهَرَّ مَا بَرِحَتْ وَأَرْضٌ بِيْلَانَ فِي بَحْرِ لَقَدْ سَبَحَتْ
 وَالرُّومُ طَيِّبًا خَيْرَتْ وَمَا رَجِحَتْ وَالرُّكُّ وَالْكُرْدُ مَا سَلِمَتْ وَمَا نَجِحَتْ
 جِبَاهُهُمْ قَدْ تَسَاوَتْ مَعَ رَوَائِبِهَا⁵⁸

2.5. الشاعر محمود حسن إسماعيل⁵⁹

الشاعر محمود حسن له قصيدة هائية تحتوي على نحو سبعة وستين بيتا، يتحدث فيها عن الزلزال الذي وقع في ليلة السابع والعشرين من شهر كانون الأول عام 1939م، وكان مركزه مدينة أرزنجان. وهذا الزلزال كان من المرعبات

⁵⁷ أي مدينة كلس

⁵⁸ الطبايح الحلبي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 323/3-327.

⁵⁹ فهو شاعر وأديب مصري من أبرز الشعراء المجددين الذين ينتمون إلى المدرسة الرومانسية، ولد في اليوم الثاني من تموز عام 1910م في بلدة النخيلة بمحافظة أسيوط. وقد نبغ في الشعر نبوغا خارقا وهو في سن مبكرة، فأصدر ديوانه الأول بعنوان "أغاني الكوخ" عام 1935 وهو لا يزال طالبا. لقب بشاعر الريف لأن وجدانه الشعري تشكل من صور الطبيعة الجميلة التي عاشها في بلدته الريفية، ومن أحران الفلاحين البسطاء الذين نشأ بينهم وتأثر بهم، فتشرب تلك الصور التي عكسها في شعره طوال حياته. وتوفي رحمه الله في 25 أبريل/نيسان 1977 بالكويت عن عمر يناهز 68 سنة، ثم نقل جثمانه إلى مصر ليدفن

الأخطر تأثيراً وقوة، حيث امتدت هزاته إلى كثير من مدن الأناضول مثل غوموشخانة وسيواس وتوكات وأماسيا وجوروم وغيرسون، فسببت في هذه المدن حدوث وفياتٍ مجموعها نحو 32968 قتيلاً، وخسائر تبلغ قرابة 116720 منزلاً مدمراً. وأما في محافظة أرزنجان وحدها فقد فقدَ 15600 إنساناً حياتهم، وأصيب نحو 4125 شخصاً، وتهدمَ 2684 منزلاً، وتضرر 10712 منزلاً.⁶⁰ ولهذا كانت تسمى هذه الزلزلة "زلزال الأناضول" لتأثر أكثر المدن الأناضولية بها.

إن هذه الكارثة الطبيعية وما خلفته من الخسائر البشرية والمادية الكبيرة تسببت للشاعر أن يفقد إحساسه الحقيقي ويظغى عليه الاستسلام لهذا البلاء العظيم، بل نراه يفتتح قصيدته بالنداء طلباً لزيادة الشدائد عليه، وذلك حتى يثبت لنا بأن إيمانه راسخ، وصره عند قدوم المصائب صبر مستमित. ولكن في حقيقة الأمر لم يحمل الشاعر على أن يتبنى هذا الموقف سوى شدة هول ما سمع من مخلفات الزلزال:

هَاتِ الشَّدَائِدَ لِلْجَرِيحَةِ هَاتِمَا فَالصَّبْرُ فِي الْأَهْوَالِ دِينٌ أَسَانِمَا⁶¹

ورغم إيمان الشاعر وصره على مصائب ما سمع إلا أنه في قرينة نفسه كان لا يريد أن تعود هذه المصيبة العظمى مرة أخرى إلى البلاد، حيث نراه يشبه الزلزال بالخمير بجامع أن كلا من الهزة والسكر سبب لفقدان الصواب والعقل طبقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ. يَوْمَ تَرَوْهَا تَدَاهُلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾⁶² فيقول الشاعر خائفاً من أن يكون هذا الخمر كأساً دائرة يستقى الشرق منها مرة أخرى:

وَاحْشُدْ صُرُوقَكَ يَا زَمَانُ فَرِيحَا كَسِبَ الْعِظَائِمُ شَبَّ مِنْ نَكْبَاتِهَا
وَلَعَلَّهَا حُمُرٌ تَدُورُ فَيَسْتَقِي حَمَرَ الْكِفَاحِ الشَّرْقُ مِنْ كَاسَاتِهَا⁶³

ثم شرع الشاعر في وصف الزلزال وصفا ينتهج فيه الأسلوب الحواري الذي أجراه بينه وبين الزلزال، فيخاطبه مخاطبة عتاب يدين فيها ما قام به الزلزال من بث الروعة في قلوب الناس، وهزهم وتدمير منازلهم، وتركهم تحت الانقراض قتلى وجرحى. فلذا يشبه الزلزال أيضاً بإنسان انتفت منه الرحمة والعطف، وحلت فيه القسوة والغُف، فصار يسفك الدماء ويعتو في الأرض فساداً، أو يشبهه بجزار يشوه صفحة الأرض بدماء الحيوانات:

هِيَ أُمَّةٌ زَلْزَلَتْ قَلْبَ مِهَادِهَا وَنَفَخَتْ رِيحَ الْمَوْتِ فِي جَنَابَاتِهَا
شَوَّهَتْ صَفْحَتَهَا بِمُدَيَّةِ جَازِرٍ الرَّحْمَةُ انْتَحَرَتْ بِحَدِّ شَبَابَاتِهَا⁶⁴

يحدد الشاعر في الأبيات القادمة الزمن الذي وقعت فيه هذه الزلزلة، ويصف لنا الحالة التي عليها الناس قبل مجيء الزلزلة وصفا يحمل ألفاظاً بلاغية ذات معانٍ هائلة ومرعبة تقشعر منها الجلود، وتتفطر منها القلوب وتدمع لها العيون، فيقول: إن الليل لما أرخى سدوله وصار الناس غرقى في سبات عميق إذ رجحت الأرض رجاء، فتزلزلت بهم في منتصف

فيها. انظر: ليزل تراموتيني - جون دونوهو، أعلام الأدب العربي المعاصر (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2013)، 115/1؛ محمود جمعة أمين، "القرية في شعر محمود حسن إسماعيل"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج 4/14 (1999)، 492-499.

⁶⁰ فاتح توغلو أوغلو، "زلزال الأناضول الكبير عام 1939 وفعاليات المساعدة في ولاية أرزنجان" مجلة دراسات التاريخ، 7/4 (2015)، 114.

⁶¹ محمود حسن إسماعيل، الأعمال الكاملة للشاعر محمود حسن إسماعيل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004)، 675/3.

⁶² الخج 2/22، 1.

⁶³ إسماعيل، الأعمال الكاملة للشاعر محمود حسن إسماعيل، 675/3.

⁶⁴ إسماعيل، الأعمال الكاملة للشاعر محمود حسن إسماعيل، 675/3.

الليل حوالي الساعة الثانية إلا ثلاث دقائق، وهَدَّت القصور العاليات والبيوت الفاخرات، وحولتها مقابر لسكانيتها، وألحقت الصغار بالكبار في ركب الموت، فمسحت بذلك المدن والقرى:

وَالنَّاسُ عَرَقَى فِي السُّكُونِ سَجَتْ بِهِمْ سِنَةٌ يَنَامُ الْمَهْوُولُ فِي سَكَنَاتِهَا
وَإِذَا يَقْلِبُ الْأَرْضَ يَرْجُفُ رَجْفَةً ذُكَّ الصَّبَاخِ وَذَابَ فِي خَفَقَاتِهَا
فَطَوَى الْمَدَائِنَ وَالْمُدْرَى، وَهَوَى بِهَا فِي سُدُفَةٍ تَهْوَى عَلَى ظُلْمَاتِهَا
لَأَقَى الْأَجِنَّةُ بِالْكُهُولِ، وَشَادَ مِنْ حَبِيرِ الْحِسَانِ مَقَابِرًا لِوَفَاتِهَا
وَبَنَى اللَّحُودَ عَلَى الْمُهُودِ وَهَدَّهَا فَنَصَا سُتُورَ الْمَوْتِ عَنْ عَوْرَاتِهَا

بعد تصويره لهذه المآسي الإنسانية التي تخلفها الزلازل نراه يبدع إبداعاً رائعاً في بيان سبب حدوث الزلازل، لأنه شبه الانفجارات البركانية وانزلاقات طبقات القشرة الأرضية⁶⁵ التي يرافقها الزلازل بإنسان مجروح يسيل منه الدماء، فكذلك الأرض لما أصابها الجرح النزيف ماجت ومارت واهترت بمن فوقها:

زَارَتْ جِرَاحَ الْأَرْضِ فَاهْتَجَّ الصَّدَى وَتَنَهَّ دَ الْزَّلْزَلُ فِي سَاخَاتِهَا

إن هزات الأرض وارتجاجاتها لا تسفر عن الخسائر البشرية فحسب، بل لا تترك كبيرة ولا صغيرة فوق سطح الأرض إلا قضت عليها بالتدمير والتهديم، كما قال الشاعر في هذه الأبيات التي يبين فيها بأن القُنب الشامخات والقصور والبروج المشيّدات التي يتباهى بها الناس بعضهم بعضاً خاوية على عروشها، جاثية على عتباتها في زلزال الأناضول المسمى أيضاً بـ"فاجعة تركيا":

فَهَوَتْ قِيَابٌ كُنَّ أَسْتَمَخَ عِرَّةً مِنْ أَنْجَمِ الْجُوزَاءِ فِي ذَارَاتِهَا
وَهَوَتْ فُصُورٌ تَرْفُصُ الدُّبْيَا بِهَا وَتَحِيرُ جَائِثَةً عَلَى عَتَابَاتِهَا
وَهَوَتْ بُرُوجٌ عَرَّسَتْ فِيهَا الْمُئِي وَأَطْلَ وَجْهَ الدَّهْرِ مِنْ شُرْفَاتِهَا

الزلازل لم يشفق حتى على المعابد ومن يقيم فيها للعبادة والتضرع إلى ربه في الضراء والسراء، إذ خرب المعابد فانهارت على من فيها من العباد ليرى القوم فيها صرعى على بعضهم البعض، كأنهم أعمجاز نخل خاوية، وقد تلقوا نذير الموت من أصوات الهزات الأرضية. فقد انطفأت أصوات مآذن المساجد ودقات أجراس الكنائس، لأن القائمين بهذه الوظائف العبادية لا قوا مصارعهم تحت المنهدمات:

وَيُخِ الْمَسَاجِدِ! مَا ذَهَابَ أَرْكَانَهَا فَهَوَتْ مَنَابِرُهَا عَلَى سُدَاتِهَا؟
أَيُّنَ الْمَأْذِنُ؟ أَيُّنَ صَوْتُ أَدَاتِهَا فِي الْفُجْرِ؟ أَيُّنَ مَضَى رَنْيُنُ دُعَاتِهَا؟
أَيُّنَ كُبُكِبَ غَابِدُوهَا وَأَنْتَهَتْ؟ يِهِمْ جِرَاحُ الْأَرْضِ فِي رَعَشَاتِهَا
وَكَيْسِيَّةٌ كَانَتْ تَمِيمةً رَاهِبٍ سَهْرَانٌ يَرْفُوبُ فِي السُّدْجَى دَقَاتِهَا
وَإِذَا نَوَاقِيسُ الْقُضَاءِ بِسَاحِهَا تَلْقَى نَذِيرَ الْمَوْتِ مِنْ أَصْوَاتِهَا
وَإِذَا يِهِمْ صَرَعَى عَلَى صُلْبَاتِهِمْ أَشْهَادُهُمْ نُتِرَتْ عَلَى خَشَبَاتِهَا

⁶⁵ لمعرفة مسببات الزلازل انظر: شاهر جمال آغا، الزلازل حقيقتها وآثارها (الكويت: عالم المعرفة، 1995)، 35-48.

نلاحظ هنا أيضا كثرة الاستفهامات التي لها أغراض متعددة في كلام العرب⁶⁶ استخدمها شاعرنا لا ليطلب منا أجوبة ما استفهم، بل لمعانٍ قصدتها منها: أنه أراد أن يقرر ويرسخ في الأذهان وقوع هذا الزلزال، ويظهر هولُه وعظمته، ويزيل شبهة شاكِّ بعيد عن مسرح الحدث. كما أنه بهذا الأسلوب الاستفهامي يحاول أن يثبت توجهه العميق وألمه الشديد الذي أصابه عند سماعه خیر الزلزال. وباختصار كما يقول الكاتب محمود شاكر أن مشاهد الزلزال في شعر الشاعر محمود حسن إسماعيل صوّرت بصورة فنية مصمّمة بألوان المآسي والنكبات التي تستثير الوجدان الإنساني، وتصدّع الضمائر، وتُفطّر القلوب وتذرف العيون.⁶⁷

2.6. الشاعر خالد يحيى⁶⁸

للشاعر الفلسطيني خالد يحيى قصيدة بائنة أسماها "من وحي الألم" تحتوي نحو ستة وثلاثين بيتا قرضها إثر سمعه مباشرةً هذا المصاب الجليل الذي حلّ بإخوانهم السوريين والأتراك مبتدئا برثاء المفقودين منهم، ومبيناً أن هذه المدن المنكوبة في زلزال مدينة كهروان مرعش متصلةً بعضها ببعض، لا تصيب إحداها كارثةٌ إلا وتتفجع أختها الأخرى، مثلما حلّ بمدينة كهروان مرعش وتأثرت به حلب الشهباء:

أُرْثِي الشَّامَ وَأُرْثِي السُّرِّيَّ وَالْعَرَبِيَّ زَلْزَالَ مَرْعَشٍ أَوْهَى أُخْتَهَا حَلَبَا
يَا عَيْنُ فَبَانِكِي كُلَّمَحِ الْبَرْقِ قَدْ ذَهَبُوا وَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيَّ وَجْهِ النَّسْرِ انْقَلَبَا

والشاعر كسابقيه من الشعراء في تصوير الزلزال وأحوال الناس وصرخاتهم فيه. فمنهم من صار بيته قبرا له، لأنه توارى جثمانه وضاع في الركام، ومنهم الجريح المعغمى عليه بين الجدران المنهدمة، ومنهم من يحاول حماية طفله من الموت ناسيا نفسه تحت الأنقاض. وإن هذه الأثات والأصوات المستنجدة قد وصلت إلى فلسطين ليسمعها أهل القدس:

أَيُّنَ الْأَجْبَةُ قَدْ بَأْتُوا يُعْأَفِلُهُمْ زَلْزَالَ هَدْمٍ يَهْدُ السُّرِّيَّ مُضْطَرِبَا
هَذَا دَفِينٌ وَهَذَا هَلْ بِهِ رَمَقٌ وَذَاكَ يَحْضِرُنْ طِفْلاً تَحْوَهُ انْجَذَبَا
أَنَاتُ جُرْحِي يَكَادُ الْقَلْبُ يَسْمَعُهَا أُنَيْتَهَا فِي حَيَاتِي قُدْسِنَا وَجَبَا

ثم في الأبيات التالية يجتهد الشاعر في ربط هذا الحدث الزلزالي بواقع الفلسطينيين الذين لم ينجوا من كارثة الاحتلال الصهيوني دامت أكثر من خمسين عاما وهي تسومهم سوء العذاب. فقد نجد الكلب الوفي أرحم من هؤلاء الأعداء وأشفق منهم، حيث إننا رأينا كلابا بعد الزلزال امتنعت عن ترك منازل سيداتها، فظلت تشم الحيطان المنكسرة، لعلها تجد ريح من اعتنن بها لتنفض عنهن الردم والتراب. فإذا كان حال الكلاب الأوفياء هكذا فلا شك في أنها أهدى وأوفى وأحرّ من هؤلاء البشر الذين احتلوا القدس ظلماً، وقتلوا الفلسطينيين بعد أن أكلوا خيرات البلاد وشبعوا منها:

⁶⁶ انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، (دمشق: دار القلم، 1996)، 271/1-302.

⁶⁷ انظر: محمود محمد شاكر، جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2003)، 105/1.

⁶⁸ هو خالد سعيد عبد الله يحيى المولود في بلدة كفر راعي في محافظة جنين بتاريخ 1959/12/13م. تخرج في قسم اللغة العربية بالجامعة الأردنية حاصلا على الماجستير سنة 1985م. عمل في عدّة مدارس وجامعات موجودة في بلاده فلسطين، كالجامعة الإسلامية بغزة وجامعة النجاح بجنين. فهو أستاذ نشط في الجانب الدعوي والتوعوي والعمل المؤسساتي الأهلي. وقد اعتقله الاحتلال الإسرائيلي في سنة 1990 ثم أفرج عنه. انظر: <https://vision-pd.org>، تاريخ التصفح: 2024/07/23.

كَلْبٌ وَيُّ أَبِي هَجْرَانَ مَنَزِلُهُ لِرَبِّهِ الْبَيْتِ فِي رَدْمٍ بِهِ اِزْتَقَبَا
يَشْتُمُ أَحْجَارَهُ يُزْجُو بِهِ أَمَلًا يَمْنُ رَعْنَةً عَسَاهَا تَنْفُضُ التُّرْبَا
أَلَيْسَ هَذَا بِأَهْدَى مِنْ بَنِي بَشَرٍ سَأَمُوا الشُّعُوبَ سِعَارَ الْبُعْيِ وَالْكَلْبَا⁶⁹

2.7. الشاعر أحمد علي سليمان عبد الرحيم⁷⁰

الشاعر المصري أحمد علي سليمان عبد الرحيم يقرض قصيدة نونية مشتملة على اثنين وثمانين بيتاً في الزلزال الأخير الذي ضرب إحدى عشرة محافظة تركية⁷¹ في اليوم السادس من شباط عام 2023م بتمام الساعة 04:17 صباحاً، ثم تكرر في اليوم نفسه حوالي الساعة 1:24 ظهراً. وُفق الشاعر في تصويره تصويراً يقودنا نحن من عشنا الزلزال وأحارت البيوت علينا إلى أن نقول باتساع أفق الشاعر وقوة أحاسيسه وعواطفه الشعرية الرصينة، وإلى أن نصايفه على ما رسمه لنا في لوحته الشعرية من الأضرار الجسيمة التي جلبها الزلزال على بلاد تركيا وسوريا.

سبب هذا الزلزال المتكرر مرتين متتابتين خسائر فادحة حاولت هيئة الكوارث والطوارئ التركية "آفاد" في تقاريرها أن تقدرها بالأرقام التالية: نحو 50783 شخصاً فقدوا أرواحهم، والذين أصيبوا قرابة 115.353 إنساناً. وأما المباني المنهارة مباشرة أثناء الزلزال فعددها 37984 مبنى⁷². ومن خلال هذه الأرقام الهائلة يتضح لنا أن هذا الزلزال أكبر زلزال مدمر عرفته بلاد تركيا في تاريخها، وأن شدته وقوته الاهتزازية لم يُر مثلاً في تاريخ الزلازل العالمية الواقعة في البر. ولهذا فقد حُق أن يسمّى هذا الزلزال بـ "كارثة العصر". ولا شك أن هذه الصور المأساوية التي أحدثها الزلزال تثير عواطف كل من كان في قلبه ذرةً من العطف والحنان فضلاً عن الشعراء حاملي الإنسانية وهموم إخوانهم المسلمين ومشاكلهم. والشاعر أحمد علي سليمان أحد هؤلاء الشعراء الذين تضامنوا شعرياً مع إخوانهم الأتراك المتضررين في هذه الكارثة التي ذهبت بأرواحهم وأموالهم. قرض الشاعر قصيدته النونية الآتي ذكرها بغية أن يتقاسم مع إخوانه المنكوبين أساء وألمه. لأنه يحمل فكرة معنى حديث: "مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁷³ وقد استهلّ الشاعر في قصيدته بوصف الزلزال وصفا مذهلاً يحتوي على أساليب بلاغية رائعة تبين منتهى هول الزلزال وعظمتها، إذ يشبه الزلزال بالبرق الشديد الذي ينتزع أبصار الناس، فيسبي العيون ويستولي عليها، ويشبه أيضاً وسائل الإعلام بالطائرة عن طريق الاستعارة المكنية ليعبر لنا عن أن الزلزال من شدة تدميره للمباني وإزهاقه للأرواح شغلّ عقول الناس، واستقلّ مكانه في الصحف والأخبار مثل استقلال المسافرين أماكنهم على متن الطائرة، فلا يخرج من أفواه الناس ولا يكتب في الصحف ولا يذاع في الإذاعات إلا أحداث الزلزال:

⁶⁹ خالد يحيى، زلزال تركيا وسوريا "من وحي الألم"، مدونات: <https://www.aljazeera.net/>

⁷⁰ ولد الشاعر المعاصر أحمد علي سليمان في محافظة بورسعيد بمصر عام 1963م، وتخرج في كلية الآداب - قسم اللغة الإنجليزية - بجامعة المنصورة، إلا أنه مفتون بالشعر والأدب العربي فتركس حياته في نظم قصائد في موضوعات مختلفة. وله العديد من الدواوين الشعرية والكتب الأدبية والنقدية والقصص والروايات إضافة إلى الكتب التي كتبها باللغة الإنجليزية. ولكن مما يجدر الإشارة إليه أن أغلب هذه المدونات العلمية ما زالت مكتوبة إلكترونياً غير مطبوعة من دار نشر حسب علمنا. انظر: أحمد علي سليمان عبد الرحيم، الشعر رحم أمه، 325-339.

⁷¹ وهذه المحافظات هي: كهروان مرعش التي هي مركز الزلزال وعثمانية وأنطاكية وغازي عنتاب وملاطيا والأزنيق (العزيز) وشانلي أوفرا وكلس وأضنة وأديامان وديار بكر.

⁷² آفاد، 06 فبراير 2023 بازجيحك-ألبستان (كهروان مرعش) م.و: 7.7 - م.و: 7.6، تقرير الزلزال (أنقرة: آفاد، يونيو 2023)، 4.

⁷³ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955)، 1999/4.

حَطَفَ الزَّلْزَالَ وَعَوِي النَّاطِرِينَ
وَسَبَا فِي مَشَاهِدِ الْهُدْمِ الْعُيُونِ
وَأَسْتَمَى عَنِّي وَصَفِي أَوْ رُؤْيَى
لَيْسَتْ شِعْرِي وَتَحَدَّى الْوَاصِفِينَ
عَالَ فِي التَّدْمِيرِ أَلْبَابَ الْوَرَى
وَاعْتَلَى مَنِّ الْحَكَايَا وَالطُّنُونِ⁷⁴

وبعد ما صَوَّرَ الشاعر أحوال الزلزال وشدائده تصويراً مجملاً نراه في الأبيات الآتية يفصل ما أجمله، حيث أسهب في ذكر التأثيرات السلبية التي يتركها الزلزال على العمران والمنازل وعلى الأرواح والأموال، مثل انصداع الأرض وهيلاتها، واتخدام البيوت وانهارها على الناس. وكل من رأى هذه المشاهد المؤلمة سيصبح كالذي يتخطه الشيطان من المس من شدة ما رآه من الأهوال:

حَصَدَ الْعُمَرَانَ حَصْداً مَاجِداً
يُخْفُو النَّاسِ أَمْسَى يَسْتَتِيهِينِ
جُنْدَلُ الْأَرْضِ، وَأَفْنَى أَهْلَهَا
مِثْلَمَا تُفْنِي الْبَلَايَا وَالْمُنُونِ
بَاطِنُ الْأَرْضِ عَادَا ظَهْرًا هَكَأ
رَعْمَ أَنَّ الْبُدْءَ بِالرَّيْحِ الشُّفُونِ
وَالصُّرُوحِ مِنْ قَوَى الْهُزُولِ هَوَتْ
مَا ذَهَبَ الْيَوْمَ يَا هَذَا الْخُصُونِ؟
وَإِذَا الْأُبْرَاجُ دَرَّ فِي الْهُسُوفِ
مُنْظَرٌ يُفْضِي لِمَسَّاتِ الْجُثُونِ⁷⁵

تتهاوى المباني على الناس فيبقى بعضهم مستغيثين تحت الرِّدم والانقاض، وبعضهم ذووا جراحات تسيل منها الدماء كالطرز غزير القطرات، وبعضهم الآخرون غدت أوصالهم مقطوعة، وجنتهم مزوجة بالتراب مثل العجين. فيقول الشاعر مشبها الموت بإنسان يأخذ الماء من بئر عميق، كذلك الموت يلقي دلوه تحت الانقاض العميقة ليأخذ أرواح الناس:

وَالْبِنَايَاتُ تَهَوَّتْ فَوْقَهَا
وَصَحَايَا كُحْلٍ مَبْنَى بِالْمَيْمِينِ
بَعْضُهَا ضَمَّتْهُ أَنْقَاضُ الرَّدَى
مُسَلِّمًا نَفْسًا وَرُوحًا لِقُتُونِ
قُطِعَتْ أَوْصَالُهُمْ فِي حَطَاةٍ
وَعَدَتْ أَجْسَامُهُمْ مِثْلَ الْعَجِينِ
وَالْجِرَاحَاتُ عَزَّتْ بَعْضُ الْوَرَى
وَالدِّمَا سَالَتْ كَمَا الْعَيْثُ الْهُنُونِ
فَإِذَا بِالْمَوْتِ يُدْلِي ذُلُوهُ
مُنْسِكًا بِالْحُبْلِ فِي الْبُئْرِ الشُّطُونِ⁷⁶

ثم في الأبيات القادمة يعدد الشاعر لنا بعض المدن التركية كمدنية ملاطيا وكهرمان مرعش وأنطاكية وغازي عنتاب وشانلي أورفا اللواتي عصفت الزلازل ودكهنَّ دكًا، فلا ترى فيهن عوجا ولا أمتنا لتساوي المباني المرتفعات مع الأرض. وكرر الشاعر مدينتي كهرمان مرعش وأنطاكية مرتين إشارة إلى أنهما أكثر المدن تضررا:

⁷⁴ أحمد علي سليمان عبد الرحيم، "زلزال تركيا المدمر"، الديوان (د.ت).

⁷⁵ عبد الرحيم، "زلزال تركيا المدمر" (د.ت).

⁷⁶ عبد الرحيم، "زلزال تركيا المدمر" (د.ت).

وارتأ النَّاسُ فِي (مَلْطِيَّةِ) وَأَصَابَتْ أَهْلَهَا شَيْئًا خَافُوا
 وَكَذَا فِي (مَرْزُوشِي) عَمَّ الْأَسَى عَاهَلَهَا الزَّلْزَالُ، فَاهْتَجَّ الْأَنْبِيَاءُ
 إِنَّ (أَنْطَاكِيَّةَ) بَاتَتْ فَنَاءَ وَأَلْصَقَ النَّاسُ مَائُوا عَنْ يَقِينِ
 وَكَذَا فِي (شَافِيَّةِ) أَوْزُقَا) مَا أُنْمَ وَهِيَ تَبْكِي الدُّورَ دَكَّتْ وَالْحُصُونُ
 وَاسْتَأْلُوا (هَاتَايَ) عَنْ مَأْسَايَا إِذْ تَهَاوَى كُلُّ بَنِيَانٍ حَصِينِ
 وَكَذَا فِي (عَازِي عَنَنْبَابِ) شَقْمَا إِذْ بَدَا الزَّلْزَالُ مُسْوَدَّ الْجَبِينِ
 وَاسْتَأْلُوا فِي (فَهْرَمَانَ) مَنْ نَجَا أَثَرِ التَّهْدِيمِ فَوَقَّ الْمَيِّتِينَ⁷⁷
 يَخْضَعُ الْأَرْوَاحُ لَمْ يُبْقِ سِوَى

إن عواصف الزلزال التي أطاحت بالقصور والبروج والمنازل، وأخافت الناس وأربكتهم جعلت الشاعر يُزِلُّ الزلزال منزلة إنسان ليحاكمه، ويذكره بأن ما قام به لم يفعله إلا القاسي الجلف، لأنه لم يرحم أحدًا لا طفلًا كان في ذلك الليل نائمًا على سريريه وهو يعانق ألعابه المفضلة، ولا فتى في ريعان شبابه يأمل العيش الطويل، ولا عجوزًا مُقْعَدًا يحتاج إلى الرحمة والحنان، ولا الأيامي اللاتي يرجون الزواج ويطمعن في إنجاب البنين والبنات، ولا اليتامى الذين ما زالوا يعيشون تحت جمرات آلام فقدان آبائهم، فقد ألقى الزلزال هؤلاء كلهم في براثن الموت:

رَوَّعَتْ شَجْوَاكَ فَوَّوَمَا آمِنِينَ أَيُّهَا الزَّلْزَالُ مَا أَفْسَاكَ، إِذْ
 نَامَ فِي الْمَهْدِ وَيَصْنَحُو بَعْدَ حِينِ أَيُّهَا الزَّلْزَالُ لَمْ تَرْحَمِ فَيَّ
 وَبَقَايَا الْأَكْمَلِ فِي بَعْضِ الصُّحُونِ أَوْ صَبِيًّا حَوْلَهُ أَلْعَابُهُ
 وَهَذَا فَقَدْ الْكَفَّ الْحُيُونَ أَوْ رَضِيعًا أُمُّهُ قَدْ فَارَقَتْ
 لِسِقَامِ كَمِ تُعَانِيهِ زَمِينِ أَوْ عَجُوزًا عَائِيَّتْ وَقُتِ الدَّوَا
 وَهَلْ لَمْ ذُو الْقُوَّةِ الرَّبِّ الْمَتِينِ أَوْ يَتَامَى عَائِلٍ تَحَّتِ النَّزَى
 طَامِعِينَ فِي بَنَاتٍ أَوْ بَنِينَ أَوْ أَيَاتِمَى أَمَلُوا تَرْوِيحُهُمْ
 مُخَدِّدًا مَا لَا يُرْجَى أَنْ يَكُونَ⁷⁸ فَإِذَا الزَّلْزَالُ يُنْهِي عَيْشَهُمْ

في ختام القصيدة يوجه الشاعر كلمات التعازي إلى إخوانه الأتراك ليواسيهم ويشاركهم في أحزانهم، ويدعو الأحياء منهم إلى الصبر والتصبر والاحتساب لمن فقدوهم من الأهل والأحباب، ويسأل لمواتهم الرحمة والمغفرة من رب غفور رحيم، ويرجو لجرحاهم الشفاء العاجل، فيقول طالبًا أن يقبلوا منه هذا العزاء الذي هو أقل واجب تجاه إخوانه يمكن له أن يقوم به:

⁷⁷ عبد الرحيم، "زلزال تركيا المدمر" (د.ت).

⁷⁸ عبد الرحيم، "زلزال تركيا المدمر" (د.ت).

فَأَقْبَلُوا مِنِّي التَّعَازِي جِسْمَةً إِنَّنَا لِلَّهِ يُؤْمِنَا رَاجِعُونَ
لَكُمْ هَذَا الْعَزَا مِنْ شَاعِرٍ ذَابَ وَجَدًا مِنْ تَصَارِيفِ الْفُتُونِ
لِبَالِي مَا تَأْتُوا تَكَلَّفْتُ الدُّعَا رَجِمَ اللَّهُ الصَّحَايَا الْمُؤْمِنِينَ
وَأَلَى غَاشُوا أَلَا فَلْيَصُورُوا رَبُّنَا السَّرْحَمُ مَوْلى الصَّابِرِينَ
وَلِمَرَضَانَا الشِّفَا مِنْ رَبِّنَا يَا إِلَهَ النَّاسِ خَوِّفْ كُلَّ هُونٍ⁷⁹

وخلاصة القول فإن القصائد التي تناولت هذه الكارثة تتصف بألفاظ سهلة وفتيات بلاغية راقية- كما سبق بيان بعضها- تعبر عن أحداث الزلازل ومآسيها من غير تعقيد ولا غموض، وتحمل عواطف أصحابها الصادقة ونظراتهم الإنسانية الواسعة التي جعلتهم يشعرون بأحزان وآلام الآخرين. كما أن هذه القصائد تتميز بتنوع الصور والأساليب البلاغية التي تجسد مشاهد الزلازل وتنقل الأجواء المؤلمة التي يعيشها المنكوبون والمتضررون.

الخاتمة

أدركننا من خلال هذه الدراسة أن الزلازل جزء مأساوي من تاريخ البشر لم يجد نصيبه في الشعر العربي إلا في حدود القرن السادس الهجري، حيث بدأ شعراء ذلك القرن يقرضون الشعر ليوثقوا فيه زلازل عصرهم، ويرصدوا أجواءها وأحوالها ومخلفاتها رسداً فنياً رائعاً. وقد وصفوا اللحظات الأخيرة للمتضررين والمنكوبين الذين وقعوا ضحايا للزلازل، وصوروا تهاوي المباني والقصور والأبراج والقلاع، وحالات الناس تحت الأنقاض والركام تصويراً يظهر فيه المشهد الرثائي الممزوج بألوان من المآسي والأحزان. إن للشعراء المسلمين القدامى والمحدثين الذين تناولوا هذه الكارثة الطبيعية نزعة إنسانية عالمية حيث لم يعترفوا بالحوادث الجغرافية والفوارق الاجتماعية والثقافية الموجودة بين الناس، بل حطموها تحطيماً ليذكروا مآسي الناس ونكباتهم، سواء أكانوا من بني جلدتهم أو من إخوانهم في الدين، أو كانوا من الذين لا يجمعهم دين ولا عرق ولا لون سوى الإنسانية. كما أنهم عمدوا في قصائدهم إلى نشر الطمأنينة وبث الأمل والتفاؤل والثقة بالله في نفوس المنكوبين المتضررين مواجهةً للشدائد، وتخفيفاً للهمم والتوتر والخوف الذي يتركه الزلازل في النفوس.

لم يهمل الشعر العربي أحداث الزلازل التي وقعت في تاريخ تركيا سواء أكانت في العهد العثماني أو كانت بعد تأسيس تركيا الحديثة، حيث وجدنا بعض شعراء العرب القدامى كابن الوردية ومحمد تقي الدين ابن الشيخ محمد المطليبي تناولوا زلازل مختلفة تواريخها ضربت بلاد الشام التي كانت حينها تشمل بعض المدن التركية كأنطاكية وكهرمان مرعش وكلس وغيرها، وأجادوا في وصف المخلفات المأساوية التي تركتها الزلازل في هذه الأراضي. وكذلك الحال أيضاً عند الشعراء المعاصرين كالشاعر محمود حسن إسماعيل وغيره، إذ قرضوا قصائد غطت بعض أحداث الزلازل التي ضربت تركيا في العهد الحديث مثل زلزال أرزنجان وزلزال كهرمان مرعش الأخير. ومن أجل رسم صورة حية تنقل هذه المآسي الزلزالية وكوارثها استخدم هؤلاء الشعراء تعابير سلسة غير متكلفة، وأشكالا فنية راقية تنوعت ما بين الأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكتابة وما بين التناص الديني من اقتباسات قرآنية معظمها مأخوذة من سورة الزلزلة التي تناسب المقام والمقال. وأخيراً نوصي الباحثين والمتخصصين في هذا المجال إلى الاهتمام بمثل هذه الموضوعات حتى تكتمل معالم أدب الكوارث الطبيعية الذي ما زال نوعاً جديداً يحتاج إلى مزيد من العناية والاهتمام في الأدب العربي.

⁷⁹ عبد الرحيم، "زلزال تركيا المدمر" (د.ت).

المراجع

- آغا، شاهر جمال. *الزلازل حقيقتها وآثارها*. الكويت: عالم المعرفة، 1995.
- آقاد، 06 فبراير 2023 بازجيك-ألبستان (كهركان مرعش) م.و: 7.7 - م.و: 7.6، تقرير الزلازل (أنقرة: آقاد، يونيو 2023).
- إبراهيم، حافظ. *ديوان حافظ إبراهيم*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- ابن العديم، كمال الدين. *مُتَعَمِّمَةُ الطَّلَب في تاريخ حلب*. 12 مجلدا. بيروت: دار الفكر، 1998.
- ابن العسال، مفضل بن أبي الفضائل. *النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد*. دمشق: دار سعد الدين، 2017.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. 11 مجلدا. دمشق: دار ابن كثير، 1986.
- ابن الوردي، عمر بن مظفر. *ديوان ابن الوردي*. الكويت: دار القلم، 1986.
- ابن دُقاق، صارم الدين إبراهيم بن محمد. *نزهة الأنام في تاريخ الإسلام*. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. 15 مجلدا. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن منقذ، أسامة. *ديوان أسامة بن منقذ*. بيروت: عالم الكتب، 2 الطبعة، 1983.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. 5 مجلدات. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955.
- أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي دمشقي. *الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.
- إسماعيل، محمود حسن. *الأعمال الكاملة للشاعر محمود حسن إسماعيل*. 3 مجلدات. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004.
- الإدرسي، محمد بن محمد بن عبد الله. *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. 40 مجلدا. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، 2001.
- الزركلي، سليم. "يا ريحان الدنيا". *دعوة الحق* 29 (1960)، 72-74.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوفاي بالوفيات*. 29 مجلدا. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
- الطباخ الحلبي، محمد راغب بن محمود. *إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء*. 8 مجلدات. حلب: دار القلم العربي، 1408.
- العمرى، عبد الله بن محمد. *الزلازل والتفجيرات*. الرياض: جامعة ملك سعود، 2022.
- العنبري، محي الدين عبد القادر بن شيخ. *النور السافر عن أخبار القرن العاشر*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1405.
- الغزي، كامل. *نحر الذهب في تاريخ حلب*. 3 مجلدات. حلب: دار القلم، 1419.
- النويري، أحمد بن عبد الوهاب. *نخبة الأرب في فنون الأدب*. 33 مجلدا. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1422.
- أمين، محمود جمعة. "القرية في شعر محمود حسن إسماعيل". *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج* 4/14 (1999)، 492-583.
- أوزال، هارون. جيفنتجي، فاروق. "ظاهرة التشيع في قصائد الشاعر الأندلسي ابن هانئ" *مجلة جمهوريت لحيات*، 3/24 (2020)، 1381-1406.
- بينو، نيكولا ألساندرو وآخرون. "زلزال مضيق مَسِينَا في 28 ديسمبر 1908 (م.و 7.1): زلزال كبير على مدار قرن من الزلازل" *مجلة أبحاث الزلازل*، 2/80 (2009)، 249-259.
- ترامونتيني، ليزل - دونوهيو، جون. *أعلام الأدب العربي المعاصر*. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2013.
- توغلو أوغلو، فاتح. "زلزال الأناضول الكبير عام 1939 وفعاليات المساعدة في ولاية أرزنجان" *مجلة دراسات التاريخ*، 7/4 (2015)، 113-136.
- توفيق، أحمد. "أكادير الشهيدة". *دعوة الحق* 29 (1960)، 75.

- حسن، زكي محمد. الرحالة المسلمون في العصور الوسطى. المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2013.
- رزيك، طلائع. ديوان طلائع رزيك. النجف: المكتبة الأهلية، 1964.
- كزياء، مفدي. اللهب المقدس. الجزائر: موفم للنشر، 2007.
- شاكر، محمود محمد، جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر. مجلدان. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2003.
- شوقي، أحمد. الشوقيات. مجلدين. بيروت: دار العودة، 1988.
- عبد الرحيم، أحمد علي سليمان. الشعر رحم بين أهله. بورسعيد: noor-book.com/cn0tudk339
- عبد الرحيم، أحمد علي سليمان. "زلزال تركيا المدمر". الديوان. د.ت. تاريخ التصفح: 22 فبراير، 2024. <https://www.aldiwan.net/poem114185.html>
- عماد الدين الكاتب الأصبهاني، محمد بن محمد. خريدة القصر وخريدة العصر. 3 مجلدات. دمشق: مطبوعات الجمع العلمي العربي بدمشق، 1955.
- ماجد، عبد المنعم. الحاكم بأمر الله، الخليفة المقتدى عليه. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982.
- محمد علي، بكر. "وصف الزلزال في الشعر العربي" مجلة العلوم الإسلامية، 2/18 (2023)، 305-328.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حنكة. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها. مجلدان. دمشق: دار القلم، 1996.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين. معجم البلدان. 8 مجلدات. بيروت: دار صادر، 1995.
- ياقوت الحموي شهاب الدين، معجم الأدباء. 7 مجلدات. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- يحي، خالد. من وحي الأم، مملوثة، الجزيرة نت. 2023/02/21. <https://www.aljazeera.net/>

Kaynakça | References

- ‘Abdurrahîm, ‘Aḥmed ‘Ali Suleymân “Zilzâlu Turkiye'l-Mudammire” erişim tarih: 22.02.2024. <https://www.aldiwan.net/poem114185.html>
- ‘Abdurrahîm, ‘Aḥmed ‘Ali Suleymân. *eş-Şî'r Reḥimun Beyna Ehlih*. Bürsa'îd: by. ts. noor-book.com/cn0tutdk AFAD. 06 Şubat 2023 Pazarlık-Elbistan (Kahramanmaraş) Mw: 7.7 - Mw: 7.6 Depremleri Raporu. Ankara: AFAD. 02 HAZİRAN 2023.
- ‘Āğā, Şāhir Cemāl. *ez-Zelzâlî Ḥaḳīkatuhā ve ‘Āşāruhā*. Kuveyt: ‘Ālemu'l-Ma‘rife, 1995.
- ‘Ayderūs, Muhyiddin ‘Abdulkādir bin Şeyḥ. *en-Nūru's-Sāfir ‘an ‘Aḥbāri'l-Ḳarni'l-‘Āşir*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1405H.
- Ebū Şāme, Şihābuddīn ed-Dimaşķi. *Kitābu'r-Ravzateyn fi Aḥbāri'd-Devleteyn en-Nūriyye ve'ş-Şalāhiyye*. 4 Cilt. Mu'essesetu'r-Risāle, 1997.
- Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Ḥaccāc. *Şahih Muslim*. 5 Cilt. Kāhire: Matba'atu 'isā el-bābī el-Ḥalebī, 1955.
- Emin, Maḥmūd Cum‘a. “el-Ḳarye fi Şî'ri Maḥmūd Ḥasan ‘İsmā‘il” *Mecelletu Kulliyeti'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye ve'l-‘Arabiyye li'l-Benāt bi Sūhāc*. 14 (4), 1994, 492-583. <https://doi.org/10.21608/mkebs.1999.313644>
- Gazzī, Kāmīl. *Nehru'z-Zehab fi Tārīhi Ḥaleb*. 3 Cilt. Ḥaleb: Dāru'l-Ḳalem, 1419H.
- Ḥasan, Zekī Muḥammed. *er-Reḥḥālatu'l-Muslimūn fi'l-‘Uşūri'l-Vustā*. el-Memleketu'l-Muttaḥide: Muessesetu'l-Hindāvi, 2013
- İbn Duḳmāḳ Şārimu'd-Dīn İbrāhīm b. Muḥammed. *Nuzhetu'l-'Anām fi Tārīci'l-İslām*. Beyrūt: el-Mektebetu'l-‘Aşriyye, 1999.
- İbn Manzūr, Muḥammed bin Mukrim. *Lisānu'l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru Şādir, 1414H.
- İbn Munkiz, ‘Usama. *Dīvānu ‘Usama bin Munkiz*. Beyrūt: ‘Ālemu'l-Kutub, 2. Baskı, 1983.
- İbnu'l-‘Adīm, Kemāluddīn. *Buḡyetu'l-Ḥaleb fi Tārīhi Ḥaleb*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1988.
- İbnu'l-‘Assāl, Mifzāl bin ‘Ebi'l-Fazā‘il. *En-Nehcu's-Sedid ve'd-Durru'l-Ferid fi mā Ba‘da Tārīhi'Bni'l-‘Amid*. Dimaşķ: Dāru Sa‘di'd-din, 2017.
- İbnu'l-‘Imād, ‘Abduḥayy b. ‘Aḥmed. *Şezerātu'z-Zehab fi Aḥbāri Men Zehab*. 11 Cilt. Dimaşķ: Dāru'bni Keşir, 1986.
- İbnu'l-Verdī, ‘Umer b. Mużaffer. *Dīvānu İbni'l-Verdī*. Kuveyt: Dāru'l-Ḳalem, 1986.
- İbrāhīm, Ḥāfiz. *Dīvānu Ḥāfiz İbrāhīm*. Kāhire: el-Hey'etu'l-Mişriyye lil-Kitāb, 1987.
- ‘İdrīsī, Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdillāh. *Nuzhetu'l-Muštāḳ fi'htirāki'l-‘Āfāḳ*. Kāhire: Mektebetu'ş-Şakāfetu'd-Diniyye, 2002.
- ‘İmāduddīn el-Kātibu'l-Eşbahāni, Muḥammed b. Muḥammed. *Ḥarīdetu'l-Ḳaşr ve Cerīdetu'l-‘Aşr*. 3 Cilt. Dimaşķ: Maḥbū‘ātu'l-Mecme‘il-‘İlmiyyi'l-‘Arabī, 1955.
- ‘İsmā‘il, Maḥmūd Ḥasan. *el-‘A‘mālu'l-Kāmīle li'ş-Şā‘ir Maḥmūd Ḥasan ‘İsmā‘il*. 3 Cilt. Kāhire: el-Hey'etu'l-Mişriyye lil-Kitāb, 2004.
- Mācid, ‘Abdulmun‘im. *el-Ḥākim bi Emirillāh el-Ḥalifetu'l-Muftarā ‘aleyh*. Kāhire: Mektebetu'l-Encelu'l-Mişriyye, 1982.
- MEHMETALİ, Bekir. "Arap Şiirinde Deprem Tasviri". *İslami İlimler Dergisi* 18/2 (2023), 328-305. <https://doi.org/doi.org/10.34082/islamilimler.1411046>.
- Meydāni, ‘Abdurrahmān Ḥasan Ḥabanneke. *el-Belāḡatu'l-‘Arabiyye Ususuhā ve ‘Ulūmuhā ve Funūnuhā*. 2 Cilt. Dimaşķ: Dāru'l-Ḳalem, 1996.
- Nicola Alessandro Pino vd. “The 28 December 1908 Messina Straits Earthquake (MW 7.1): A Great Earthquake throughout a Century of Seismology”. *Seismological Research Letters* 80/2 (2009), 243-259. <https://doi.org/10.1785/gssrl.80.2.243>.
- Nuveyrī, ‘Aḥmed b. ‘Abduveḥhāb. *Nihāyetu'l-Ereb fi Funūni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kāhire: Dāru'l-Kutub ve'l-Veşā‘iki'l-Ḳavmiyye, 1422H.

- Özel, Harun. Çiftçi, Faruk. "Endüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şilik Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (Aralık 2020), 1381-1406. <https://doi.org/10.18505/cuid.776563>
- Ruzzevk, Tālāi'. *Dīvānu Tālāi' Ruzzevk*. Kāhire: Mektebetu Nahza. ts.
- Şafedî, Şalāhu'd-Din Hjalil b. Eybek. *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*. 29 Cilt. Beyrüt: Dāru 'İhā'i't-Turās, 2000.
- Şākir, Maḥmūd Muḥammed. *Cemheretu Maḳālāti'l-'Ustāz Maḥmūd Muḥammed Şākir*, 2 Cilt, Kāhire: Mektebetu'l-Ḥancī, 2003.
- Şevkī, 'Aḥmed. *eş-Şevkiyyāt*. 2 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-'Avde, 1988.
- Ṭabbāhu'l-Halebī, Muḥammed Rāḡib b. Maḥmūd. *İlāmu'n-Nubelā bi Tārīhi Halebi's-Şahbā*. Haleb: Dāru'l-Kalem, 1408H.
- Tevfik, 'Aḥmed. "Akādīru's-Şehīda" *Da'vetu'l-Ḥaḳ*, 29 (1960), 75.
- Trāmuntīnī, Lizil; Dūnūhiyū, Cūn. *'Alāmu'l-Edebi'l-'Arabīyyi'l-Mu'āşir*. Beyrüt: el-Ma'hedi'l-'Almānī li'l-Ebhāşi's-Şarkīyye, 2013.
- TUĞLUOĞLU, Fatih. "1939 büyük Anadolu zelzelesi ve Erzincan vilayetinde yardım faaliyetleri" *Journal of History Studies* 7/4 (2015), 113–136. <https://doi.org//dx.doi.org/10.9737/hist.20152715326>.
- 'Umerī, 'Abdullāh b. Muḥammed. *ez-Zelāzil ve't-Tefcīrāt*. Riyāz: Cāmi'atu Melik Su'ūd, 2022.
- Yaḥya Ḥālid. Min Vehyi'l-Elem. <https://www.aljazeera.net/>
- Yāḳūtu'l-Ḥamevī. *Mu'cemu'l-Buldān*. 8 Cilt. Beyrüt: Dāru Şādir, 1977.
- Yāḳūtu'l-Ḥamevī. *Mu'cemu'l-Udabā*. 7 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī
- Zekeriyā, Mufdī. *el-Lehebu'l-Muḳaddes*. el-Cezāir: Mūfum li'n-Neşr, 2007.
- Zirikli, Selim. "Yā Reyḥāne'd-Dunyā" *Da'vetu'l-Ḥaḳ*, 29 (1960), 72-74.
- Zubeydī, Muḥammed Murtażā'l-Ḥuseynī. *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ķāmūs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vezāretu'l-'İrşād ve'l-'Enbā fi'l-Kuveyt, 2001.



Selâmet ve Sebîlürreşâd Dergileri Bağlamında Sünnî-Şîî Yakınlaşmasının (Takrîbü'l-Mezâhib) Türk Basınına Yansımaları

Süleyman Çam

[0000-0002-4588-8491 | suleymancam@osmaniye.edu.tr](mailto:suleymancam@osmaniye.edu.tr)

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi Mezhepler Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: [03h8sa373](https://orcid.org/03h8sa373)

Öz

Takrîbü'l-Mezâhib başta Ehl-i Sünnet ve Şîa olmak üzere, İslam mezhepleri arasındaki problemleri asgari düzeye indirmek, İslam dünyasında birlik ve beraberliği sağlamak amacıyla ortaya atılmış bir fikirdir. Özellikle XX. yüzyıl başlarında Osmanlı ve İran'ın zayıflamasıyla birlikte bu çabalar hız kazanmıştır. Mezhepleri birbirine yaklaştırmak amacıyla 1940'lı yılların sonuna doğru Mısır'da Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslamiyye adında bir cemiyet kurulmuştur. Böylece dağılan İslam dünyasını bir araya getirme ve Müslümanlar arasındaki ihtilafları çözüme kavuşturma ümidi ortaya çıkmıştır. Cemiyeti oluşturanlar arasında Sünnî ve Şîî dünyadan önemli bazı âlimler bulunmuştur. Söz konusu cemiyetin temel hedefi ise öncelikli olarak ihtilaflı konuları geri planda tutarak mezheplerin ittifak ettiği meseleleri ön plana çıkarmak, İslam'ın genel prensipleri üzerinde odaklanarak Müslümanlar arasındaki sevgi ve dayanışmayı güçlendirmektir. Şîî kesimin öncülük ettiği bu cemiyete, bir kısmı Ezher şeyhi olmak üzere Sünnî dünyadan birçok âlim destek vermiştir. Müslümanları bir araya getirmek ve aralarındaki ihtilafları çözmek adına ümit kaynağı olarak görülen bu çaba birçok İslam ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de bazı dergi ve yazarlar tarafından desteklenmiştir. Türkiye'de yayın yapan İslamcı dergilerden *Selâmet ve Sebîlürreşâd*, bu destekte ön plana çıkmıştır. Söz konusu dergilerde Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) ve Mehmet Raif Ogan (ö. 1976) gibi yazarlar da Dâru't-Takrîb'in çabalarına yayımladıkları makalelerle katkı sağlamışlardır. *Selâmet* dergisi, İslam dünyasına dair geniş kapsamlı haberler ve makaleler sunarak, okuyucularının evrensel bir bakış açısı kazanmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca İslam birliği düşüncesini desteklemiş ve bu doğrultuda Türkiye başta olmak üzere İslam dünyasındaki Müslümanların siyasi ve kültürel konularına odaklanmış birçok yazı yayımlamıştır. Derginin sahibi ve aynı zamanda başyazarı olan Ömer Rıza Doğrul, özellikle "İslam Birliği Cereyanı Bütün İslam Âlemini Kapladı" başlıklı yazısıyla İslam dünyasında birlik ve kardeşlik duygusunun güçlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre İslam âlemi, asırlardır özlemine duyduğu birlik ve beraberliği yeniden yakalama yolundadır. Mezhepler arasındaki ayrılıkların giderilmesi, Müslümanların bir araya gelmesi ve ortak tehlikelere karşı birlikte hareket edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. *Selâmet* dergisi aynı zamanda Dâru't-Takrîb cemiyetinin faaliyetlerini de yakından takip etmiş ve desteklemiştir. Bu cemiyet, farklı mezheplere mensup Müslümanları bir araya getirerek İslam birliğini sağlamayı amaçlamıştır. Özellikle cemiyetin kurucusu Muhammed Takî el-Kummî'nin (ö. 1990) ve diğer ilim adamlarının bu çabalarını dergi geniş bir şekilde okuyucularına aktarmıştır. *Selâmet* dergisi, İslam mezhepleri arasındaki yakınlaşma çabalarını destekleyen ve bu doğrultuda birçok makale yayımlayan bir platform olmuştur. Takrîbü'l-Mezâhib cemiyetinin faaliyetlerini ve İslam birliği için atılan adımları kamuoyuna duyurarak bu yöndeki çabaları cesaretlendirmiştir. *Sebîlürreşâd* dergisi ise genellikle İslam dünyasında bir araya gelen Müslüman cemiyetlere, İslam birliği düşüncesi ve İslam ülkeleri konularına odaklanmış, kültürel ve siyasi konuları ele almıştır. Özellikle İslam mezhepleri arasındaki ayrılık ve birleşmeler üzerine yapılan tartışmalar dergide sıkça ele alınmıştır. Derginin yazarı olan Mehmet Raif Ogan ise makalelerinde mezheplerin birbirine yaklaştırılması gerektiğini savunmuş, ancak bu sürecin zorluklarına da işaret etmiştir. Örneğin, Sünnî ve Şîî mezhepler arasındaki farklılıkların sadece hilâfetle sınırlı olmadığını ve fihki usullerde de önemli ayrılıklar bulunduğunu vurgulamıştır. Bu çalışmada, Takrîbü'l-Mezâhib düşüncesinin önemi ortaya konmaya çalışılmış, *Selâmet* ve *Sebîlürreşâd* dergileri bağlamında Türk basınındaki yansımaları ele alınmıştır.

Çalışmanın sonucunda, Dâru't-Takrîb çabalarının Türkiye'de de yankı bulduğu; bu çabanın *Selâmet* ve *Sebîlürreşâd* gibi dergilerin söz konusu yazarları vasıtasıyla Türk kamuoyuna duyurulduğu görülmüştür. Ancak, tarihsel, kültürel ve doktrinel farklılıklar nedeniyle bu çabaların istenilen düzeyde başarıya ulaşamadığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri, Dâru't-Takrîb, Sünnî, Şîî, İslam Birliği

Atıf Bilgisi

Çam, Süleyman. "Selâmet ve Sebîlürreşâd Dergileri Bağlamında Sünnî-Şîî Yakınlaşmasının (Takrîbü'l-Mezâhib) Türk Basınına Yansımaları". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 1071-1091. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1478858>

Geliş Tarihi	05.05.2024
Kabul Tarihi	07.07.2024
Yayın Tarihi	15.09.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Reflections of the Sunni-Shiite Rapprochement (Taqrib al-Madhahib) on the Turkish Press in the Context of Selamet and Sebilurreşad Magazines

Süleyman Çam

0000-0002-4588-8491 | suleymancam@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Kalam and Theological Sects, Osmaniye, Türkiye
ROR ID: [03h8sa373](https://orcid.org/03h8sa373)

Abstract

Taqrib al-madhahib is an idea put forth to minimize the problems between Islamic sects, particularly Ahl al-Sunnah and Shiite, and to foster unity and solidarity within the Islamic world. Especially at the beginning of the 20th century, as the Ottoman Empire and Iran weakened, these efforts gained momentum. Towards the end of the 1940s, a society called Dar al-Taqrib Bayn al-Madhahib al-Islamiyya was established in Egypt with the aim of bringing the sects closer together. Thus, hope emerged to unite the fragmented Islamic world and resolve disputes among Muslims. The society included significant scholars from both Sunni and Shia backgrounds. Its primary goal was to prioritize issues of consensus among sects, set aside contentious matters, and focus on the general principles of Islam to strengthen love and solidarity among Muslims. The Shia-led society received support from many Sunni scholars, including some from Al-Azhar. This effort was seen as a source of hope to bring Muslims together and resolve their differences, and it was supported by magazines and writers in Türkiye as well as in many other Islamic countries. Islamic magazines in Türkiye, such as Selamet and Sebilurreshad, prominently featured this support. In those magazines, writers like Omar Rıza Dogrul (d. 1952) and Mehmet Raif Ogan (d. 1976) contributed to Dar al-Taqrib's efforts through their published articles. Selamet magazine provided extensive coverage and articles on the Islamic world, helping its readers gain a universal perspective. It also supported the idea of Islamic unity and published numerous articles focusing on political and cultural issues facing Muslims in Türkiye and beyond the Islamic world. Omar Rıza Dogrul, the owner and chief editor of the magazine, emphasized the necessity of strengthening the sense of unity and brotherhood in the Islamic world, particularly in his article titled "The Current of Islamic Unity Has Embraced the Entire Islamic World". According to him, the Islamic world is on the path to reclaiming the unity and solidarity it has yearned for centuries. He underscored the importance of resolving divisions among sects, bringing Muslims together, and collectively addressing common challenges. Selamet magazine also closely followed and supported the activities of Dar al-Taqrib society. This society aimed to achieve Islamic unity by bringing together Muslims from different sects. The magazine extensively covered and communicated to its readers the efforts of the society's founder, Muhammad Takī al-Kummi (d. 1990), and other scholars in this regard. Selamet magazine thus served as a platform that supported efforts for closer relations between Islamic sects, publishing numerous articles on this topic. Mehmet Raif Ogan, who was a writer for the magazine, argued in his articles for the need to bring Islamic sects closer together while also highlighting the challenges of this process. For instance, he emphasized that the differences between Sunnite and Shiite sects extended beyond issues like the caliphate to significant discrepancies in jurisprudential principles. In this study, the importance of the Taqrib al-madhahib concept has been discussed, focusing on its reflections in the Turkish press through magazines like Selamet and Sebilurreşad. The study revealed that the Dar al-Taqrib's efforts resonated in Türkiye, as the aforementioned writers publicized these efforts through magazines like Selamet and Sebilurreşad. However, due to historical,

cultural, and doctrinal differences, it has been understood that these efforts did not achieve the desired level of success.

Keywords

Islamic Sects, Dar al-Taqrîb, Sunnite, Shiite, The Unity of Islam

Citation:

Çam, Süleyman. "Reflections of the Sunni-Shiite Rapprochement (Taqrîb al-Madhahib) on the Turkish Press in the Context of Selâmet and Sebilürreşâd Magazines". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 1071-1091. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1478858>

Date of Submission	05.05.2024
Date of Acceptance	07.07.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Mezheplerin birbirlerine yaklaştırılması anlamına gelen Takrîbü'l-Mezâhib İslâm düşünce tarihine giren önemli kavramlardan biridir. Bu kavram genelde İslâm mezheplerini özelde ise Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı yakınlaştırma anlamı taşımaktadır. Sünnî-Şîî yakınlaşması çabalarına yönelik faaliyetlerin çok erken dönemlerde başladığını söylemek mümkündür. Hatta bazı kaynaklar, 437-438/1046 yılında Bağdat'ta Sünnîler ile Şîîlerin Yahudilere karşı ortak mücadele etme kararını Takrîbü'l-Mezâhib düşüncesi kapsamında değerlendirmiş; bu iş birliğini de mezhep yakınlaşmasının ilk örneği olarak sunmuştur.¹ Takrîbü'l-Mezâhib konusunda ilk ciddi girişimler, Nâdir Şah (1736-1747) döneminde Sünnî-Şîî ittifakı için yapılan faaliyetlerle gerçekleşmiştir. Nâdir Şah tarafından 1743 yılında düzenlenen Nefes Toplantısı'nda Sünnî-Şîî âlimlerin bir araya gelmesi ve mezheplere dair meseleleri karşılıklı görüşmeleri ve değerlendirmeleri bu düşüncenin ilk nüvesidir.²

XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı ve İran'ın bitkin duruma düşmesi, takrîb çalışmalarının yeniden gündeme gelip hızlanmasında önemli bir etken olmuş ve bu konuda önemli adımlar atılmıştır. Çünkü her iki devletten kalan topraklar savaş sonrası hemen sömürgeleştirilmeye çalışılmış ve uzun yıllar çeşitli yollarla güçlenmeleri engellenmiştir.³ Dolayısıyla İslâm ülkeleri batılılar tarafından istila edilip sömürge haline getirilmiş ve başta itikadî olmak üzere İslâm dünyasında birçok alanda değişim meydana gelmiştir. Bu bozulmayı fark eden bazı âlim ve düşünür, söz konusu bozulmanın önemli sebeplerinden biri olarak mezhep ihtilâflarını göstermişlerdir. Bu durumda Sünnî ve Şîî âlimler çıkış yolu olarak mezhepleri birleştirmek gerektiğine ve İslâm birliğinin zorunlu olduğuna inanmışlar,⁴ Müslümanlar arasındaki ihtilafları azaltıp aralarında dayanışma sağlamaya yönelmişlerdir. Özellikle de İslâm dünyasında en çok müntesibi bulunan Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın ortak amaçlar etrafında hareket etmesine çalışmışlardır. Müslüman toplumun birliğinin sağlanması adına, Sünnîler ve Şîîler arasında bazı çalışmalar yapılmıştır. Dâru't-Takrîb⁵ müessesesinin oluşumu bu konuda meydana gelen gelişmelerden biri sayılır. Sünnî-Şîî yakınlaşması çabalarına⁶ yönelik Muhammed Takî el-Kummî (ö. 1990)⁷ adlı Şîî âlim kendi

¹ İlyas Üzümlü, "Takrîbü'l-Mezâhib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010), 39/467.

² Ramazan Tarık, "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2019), 617.

³ Hasan Hüseyin Güneş, "Sünnî-Şîî Ulema ve Aydınlarının İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Çabaları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 13 (2017), 201.

⁴ A. Bülent Ünal, "İtikadî ve Siyasî İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülâhazalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007) 31.

⁵ Dâru'd-Takrîb çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 298-306; Ayrıca Geçmişten günümüze takrîb çalışmaları hakkında bk. Doğan Kaplan, "Sünnî-Şîî Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çabalarının Başarıya Ulaşamamasının Nedenleri Üzerine", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Kökeleli-Vejdi Bilgin, (Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 338-349.

⁶ Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Hüseyin Güneş, "Sünnî-Şîî Ulema ve Aydınlarının İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Çabaları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 13 (2017), 185-203; Sıddık Ağçoban, "Postmodernizm Açısından Şîî-Sünnî Yakınlaşmasının Değerlendirilmesi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* XIII/2 (Güz 2020), 551-553.

⁷ Selâmet dergisinin haberine göre bu cemiyet Mısır'ın eski baş müftüsü olan Abdülmeccid Selim tarafından kurulmuş ve Muhammed Takî el-Kummî ise genel sekreterliğini yapmıştır. bk. Selâmet, "İslâm Mezheplerini Birbirine Yakınlaştırmak

gayretiyle 1947 yılında Mısır'da bazı Şîî ve Sünnî âlimlerin de desteğini alarak “Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmîyye” diğer adıyla “Takrîbü'l-Mezâhib” adında bir cemiyetin oluşumuna önderlik etmiştir. Bu cemiyetin ana gayesi; mezheplerin ittifak ettiği hususları öne çıkarmak, ihtilafı konuları ise ikinci planda tutarak İslâm'ın genel esasları üzerinde yoğunlaşmak suretiyle Müslümanlar arasındaki sevgi ve dayanışmayı güçlendirmektir.⁸

Dâru't-Takrîb cemiyetini oluşturanlar arasında Sünnî ve Şîî dünyadan önemli bazı âlimler bulunmaktadır. Şîî dünyadan başta Muhammed Hüseyin Âl-i Kâşifülgâtâ (ö. 1954) olmak üzere, Abdülhüseyin Şerefüddin (ö. 1957), Ayetullah el-Burûcirdî (ö. 1961), Hibetüddin eş-Şehrîstânî (ö. 1967) ve Muhammed Cevad Muğniye (ö. 1979) gibi ileri gelen âlimler yer almıştır. Sünnî dünyadan ise Ezher Şeyhlerinden Şeyh Mahmut Şeltût (ö. 1963) ile Ezher ulemasından Muhammed Ebu Zehre (ö. 1974) gibi âlimlerin isimleri geçmiştir. Bu cemiyet, 1949 yılından 1972 yılına kadar yayın hayatına devam eden ve üç ayda bir yayın yapan *Risâletü'l-İslâm*⁹ adlı bir de dergi çıkartmıştır. Dergide, Sünnî, Zeydî ve İsnâaşerî yazarların cemiyetin amacına yönelik yazıları yer almıştır. 1960'lı yıllardan itibaren etkisini yitirmeye başlayan Dâru't-Takrîb, 1979 İran İslâm Devrimi ile birlikte önemini kaybetmeye başlamıştır.¹⁰

Sünnî-Şîî yakınlaşması çabaları günümüze kadar zamanla devam etmiş ancak bir türlü başarıya ulaşamamıştır. Teoride son derece yararlı olması ve meseleyi temelden ele alması yönüyle bakış açısı doğru olan Dâru't-Takrîb, maalesef zihnî ve fikrî açıdan taraflarca işlevini tam olarak yerine getirememiştir. Cemiyetin Şîîlerin önderliğinde kurulup idare edilmesinden dolayı uluslararası bir hüviyet kazanamadığı anlaşılmaktadır. Kurumun başarısız olmasının nedenleri arasında Kur'ânî bakış açısının göz ardı edilmesi, geçmişte yaşanan olumsuz hadiselerin hâlâ unutulmamış olması, bazı din adamlarının konulara taassupla yaklaşması gibi nedenler sıralanmıştır.¹¹

Ezher Üniversitesi bünyesinde kurulan Dâru't-Takrîb'in, başta Ehl-i Sünnet ile Şîa olmak üzere, kendisini İslâm'a nispet eden ve aşırılığa düşmeyen İslâm fırkaları arasında yakınlaştırmaya meydana getirme çabası, aynı zamanda cemiyetin kapsam ve sınırlarını da belirlemiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı yakınlaştırmak gibi bir amacı olan Dâru't-Takrîb, kurulduktan sonra başta Türkiye olmak üzere İslâm dünyasındaki birçok ülkeye mektup göndermiştir.

Teşebbüsü”, *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 3; Ayrıca bk. Muhammed Takî el-Kummî, “İslâm Birliği ve İslâm Kültürü”, *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 6.

⁸ İlyas Üzümlü, “Takrîbü'l-Mezâhib”, 468; *Selâmet* dergisinin haberine göre bu cemiyet Mısır'ın eski baş müftüsü olan Abdülmecîd Selîm tarafından kurulmuş ve Muhammed Takî el-Kummî ise genel sekreterliğini yapmıştır. bk. *Selâmet*, “İslâm Mezheplerini Birbirine Yakınlaştırmak Teşebbüsü”, *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 3; Kummî “İslâm Birliği ve İslâm Kültürü”, *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 6; Ayrıca Sünnî-Şîî arasındaki takrîb hakkında bk. Ahmet Yönel, “Sünnî-Şîî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefliliği”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (Güz 2013), 211-213.

⁹ Dâru't-Takrîb'in yayın faaliyetlerinden biri olan *Risâletü'l-İslâm* hakkında bk. İlyas Üzümlü, “Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları* 2, (1998), 175-176.

¹⁰ Cemil Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 299; Ayrıca bk. Adem Arıkan, “Şîîlerin Takribi ve Suûdileirîn Teklifi”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, (Çorum, 27-27 Eylül 2013), ed. Mesut Okumuş-Cemil Hakyemez (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları 2014), 178.

¹¹ Kaplan, “Sünnî-Şîî Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çabalarının Başarıya Ulaşamamasının Nedenleri Üzerine”, 345-349.

Mektuplaşma yoluyla Türkiye’de birçok âlimle bilgi alışverişinde bulunulmuştur. Dolayısıyla bu mektuplaşmalar o dönem Türk basınında geniş yer bulmuştur.¹²

Dâru’t-Takrîb cemiyetinin çıkarmış olduğu *Risâletü’l-İslâm* adlı derginin Türkiye ile olan iletişimde Irak İlahiyat Fakültesi Dekanı Şeyh Hamdi el-A’zâmî’nin önemli rolü olmuştur. Çünkü A’zâmî, İstanbul’da bulunduğu bir dönemde Dâru’t-Takrîb cemiyetinin kurulacağı haberini alınca bazı tarihçi, gazeteci, fikir ve ilim adamları ile irtibata geçmiş ve bu haberi onlarla paylaşarak desteklerini beklediklerini belirtmiştir. A’zâmî, Türkiye’de bu olayın sevinçle ve memnuniyetle karşılandığını hatta *Sebîlürreşad*’ın başyazarı Eşref Edip’in (ö. 1971) kendisinden Dâru’t-Takrîb konusunda bir makale yazmasını istediğini söylemiştir.¹³

Mısır’da kurulan Dâru’t-Takrîb, Türk basınında özellikle de *Selâmet* ve *Sebîlürreşad* dergilerinde ön plana çıkmıştır. Türk basınında geniş yer bulan bu meseleyi köşesine ilk taşıyanlardan birisi *Sebîlürreşad* yazarlarından Mehmet Raif Ogan (ö. 1976)’dır. Ogan, *Sebîlürreşad* dergisinde konu ile alakalı makaleler kaleme almıştır. Ogan, Dâru’t-Takrîb düşüncesinin mimarı Muhammed Takî el-Kummî’nin yazdığı makaleden yola çıkarak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Müşterek kültür kavramına dikkat çeken Ogan, müşterek kültürü yapanlarla yılanların bir arada olmasının zor olacağını düşünmüş, “olmaz” demektense “İnşallah olur” demenin daha doğru olduğunu vurgulamıştır. Bu düşüncelerle Ogan, makalelerinde Dâru’t-Takrîb hakkında tanıtıcı bilgiler vermiş, özellikle kurum tarafından 1949 yılında çıkarılan *Risâletü’l-İslâm* dergisinde yayımlanan makalelere değinerek desteğini göstermiştir.¹⁴

Türk basınında Dâru’t-Takrîb cemiyetine destek veren mecmualardan birisi de *Selâmet* dergisidir. Bu konuda *Selâmet*’in başmuharrirlerinden Ömer Rıza Doğrul ön plana çıkmıştır. *Selâmet* dergisi, Doğrul’un İslâm mezhepleri arasındaki ihtilaflardan kaynaklanan ayrılıkları kaldırmak, İslâm toplumunu birbirine yaklaştırmak ve müşterek bir kültürün sağladığı kardeşlik idealine bağlamak amacıyla Kâhire’de kurulan Dâru’t-Takrîb cemiyetini destekleyen yazısını kamuoyu ile paylaşmıştır.

1. Takrîbü’l-Mezâhib’in Türk Basınındaki Dergilere Yansımaları

Takrîbü’l-Mezâhib düşüncesi doğrultusunda Mısır’da kurulan Dâru’t-Takrîb hususunda ilk dönemlerde ülkemizde kurumsal bir girişim olmasa da bazı gazete ve dergilerde haber niteliğinde yazılar yer almıştır. *Selâmet* ve *Sebîlürreşad* mecmualarında Dâru’t-Takrîb’in yansımaları olmakla birlikte 90’lı yıllarda İslâmî yayıncı yapan dergilerden Haksöz ve İktibas’ta da bu konuyla alakalı yazılar yayımlanmıştır.¹⁵ Söz konusu dergilerde Müslümanlar arasında çekişme ve ihtilafların kaldırılması ve İslâm hâkimiyetinin sağlanması için mücadele verilmesi

¹² Selâmet, “İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü”, *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 3.

¹³ Hamdi el-A’zamî, “Dâr-üt-Takrîb İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Cemiyeti”, *İslâm-Türk Muhitulmaarif Mecmuası* 2/78 (Eylül 1947), 16; Ayrıca bk. Ramazan Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü’l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018), 243.

¹⁴ Tarık, “Türkiye’de Takrîbü’l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”, 612-613.

¹⁵ Haksöz ve İktibas dergilerinde Dâru’t-Takrîb ile alakalı yazılar şunlardır: İktibas, “Vahdet Konferansı ve Dâru’t-Takrîb Toplantısı Çevresinde”, *İktibas* 8/143 (Kasım 1990), 62; İktibas, “Süleyman Arslantaş’ın İslâmî Vahdet ve Dâru’t-Takrîb Konusundaki Görüşleri”, *İktibas* 8/143 (Kasım 1990), 62; Mahmut Şeltut, “Dâru’t-Takrîb Çalışmaları”, *Haksöz* 15 (Haziran 1992), 5.

gerektiği vurgulanmıştır. Dâru't-Takrîb'in kurulmasında görev almış olan âlimlerin Sünnî-Şîî ayırımı yapmadan ilmî, usulî ve itikâdî açılardan İslâmî fırkaları birbirlerine yaklaştırmaları için çaba sarf etmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Dâru't-Takrîb'in Türk basınına yansımaları konusunda özellikle de Selâmet ve Sebîlürreşâd dergileri ön plana çıkmıştır. Aşağıda söz konusu dergilerin bu konuya yaklaşımları ele alınmıştır.

1.1. Takrîbü'l-Mezâhib'in Selâmet Dergisi'ne Yansımaları

Selâmet dergisi dinî, ilmî, ahlakî, siyasî haftalık mecmua kimliğiyle 1947-1949 yılları arasında yayımlanmıştır. Derginin başyazarı ve sahibi İslâmî konulardaki yayınları ile tanınan Ömer Rıza Doğrul'dur. Dergi, İslâm dünyasına dair geniş haberler ve makalelerle toplumun ve okuyucularının evrensel bir bakış açısı kazanmalarını, İslâm beldelerinden ve davalarından haberdar olmalarını sağlamıştır. Ayrıca dergi, İslâm birliği düşüncesini desteklemiş, başta Türkiye olmak üzere İslâm dünyasındaki Müslümanların siyasî meselelerin yanında kültürel konularına değinen birçok yazı ve habere yer vermiştir.

Takrîbü'l-Mezâhib çalışmaları bağlamında 1945'te Mısır'da Dâru't-Takrîb cemiyetinin kurulup faaliyetlerine başlamasından sonra birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de olumlu yansımaları görülmüştür. Bunun üzerine dağılan İslâm dünyasını bir araya getirme ve Müslümanlar arasındaki ihtilafları çözüme kavuşturma ümidi ortaya çıkmıştır. Bu ümitte Türkiye'de başta Selâmet dergisi olmak üzere birçok dergide mezhepleri birbirine yaklaştıran çabalarına yönelik bazı yazılar kaleme alınmıştır.

Gerek yazılarıyla gerekse haberleriyle Dâru't-Takrîb cemiyetini destekleyen Ömer Rıza Doğrul bu desteğini, Selâmet dergisinde yayımlanan "İslâm Birliği Cereyanı Bütün İslâm Âlemini Kapladı"¹⁶, "Millî Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat"¹⁷ ve "İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmaya Çalışan Neşriyata Karşı"¹⁸ başlıklı yazılarında açıkça ortaya koymuştur. Selâmet dergisi ise cemiyete olan desteğini, Dâru't-Takrîb'in kurucusu ve genel sekreteri Muhammed Takî el-Kummî'nin "İslâm birliği ve İslâm Kültürü"¹⁹ başlıklı yazısını yayımlamanın yanında "Şark ve İslâm Basını: Risâletü'l-İslâm İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak İçin Kâhire'de Neşrolunan Nefis ve Değerli Bir Mecmua"²⁰ ve "İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü"²¹ başlıklı yazılarıyla da göstermiştir.

Ömer Rıza Doğrul, önemli gördüğü bu konuyu "İslâm Birliği Cereyanı Bütün İslâm Âlemini Kapladı" başlığıyla Selâmet dergisindeki köşe yazısına taşıyarak kamuoyu ile paylaşmıştır. Doğrul; "İslâm âlemi yeni bir asr-ı saadet yaşamak üzere ve İslâm âlemi uzun asırlardan sonra çok özlediği bu asr-ı saadete kavuşmayı hak etmiştir" diyerek köşe yazısına başlamıştır. Doğrul, yazısında Müslümanlar arasındaki mezhep ayrılıklarına neden olduğu olumsuzlukları gidermek, gönül birliğini korumak, canlandırmak, ümmet birliği ve İslâm kardeşliğini sağlamayı amaçladığı

¹⁶ Ömer Rıza Doğrul, "İslâm Birliği Cereyanı Bütün İslâm Âlemini Kapladı", *Selâmet* 2/35 (16 Ocak 1948), 4-5.

¹⁷ Doğrul, "Millî Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat", *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 2-16.

¹⁸ Doğrul, "İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmaya Çalışan Neşriyata Karşı", *Selâmet* 2/34 (9 Ocak 1948), 6.

¹⁹ Muhammed Takî el-Kummî, "İslâm birliği ve İslâm Kültürü", *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 7-8.

²⁰ *Selâmet*, "Şark ve İslâm Basını: Risâletü'l-İslâm: İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak İçin Kâhire'de Neşrolunan Nefis ve Değerli Bir Mecmua", *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 11.

²¹ *Selâmet*, "İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü", *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 3-16.

için “Takrîbü’l-Mezâhib” cemiyetinin desteklenmesi gerektiğini söylemiştir. Doğrul, Sünnilik ve Şîlik gibi mezheplere mensup Müslümanlardan müteşekkil olan cemiyetin, aradaki görüş farklarının hiçbir zaman gönül ayrılığına meydan vermemek ve tek ümmet bilinciyle hareket etmek üzere ittifak etmesi gerektiğine inanmıştır. Dolayısıyla Kur’ân’ın bütün Müslümanları ümmet ve kardeş birliğine davet ettiğine dikkatleri çeken Doğrul, müşterek tehlikeler karşısında bütün Müslümanların mezhep ayrılıklarını bir tarafa bırakarak birleşmeleri ve ortak menfaat hissi ile hareket etmeleri çağrısında bulunmuştur. Doğrul, İslâm dininin temel kaynağı olan Kur’ân ve hadislerde yeryüzündeki bütün Müslümanların tek millet olduğu ve ümmet bilinciyle hareket edilmesi gerektiği vurgusuna dikkatleri çekmiştir.²² Dolayısıyla Doğrul’un Müslümanları dil, ırk, coğrafi bölge, mezhep ve diğer farklılıklara bakmadan bir araya gelmelerini arzuladığı ve bunun için çaba gösterdiği anlaşılmaktadır.

Doğrul, yazısında bağımsızlığına kavuşan İslâm ülkelerinin tamamının vicdan hürriyetine en büyük değeri vermeleri nedeniyle dinî ihtilafların büyük oranda azaldığını ve İslâm Birliği ülküsünün bütün canlılığı ile doğduğunu belirtmiştir. Doğrul’a göre Mısır’da çeşitli mezheplere bağlı olan Müslümanların bir araya gelerek Dâru’t-Takrîb adında bir cemiyet kurmaları, aralarındaki ihtilafların gelip geçici bir mahiyet taşıdığı anlamına gelmektedir. Bu konuda Doğrul, Filistin’e girip yerleşmek isteyen Siyonistlere karşı farklı mezhebe mensup Müslümanların Filistin’i kurtarma konusunda görüş ayrılıklarını bir tarafa bırakıp müşterek menfaat hissiyle birleşmelerini örnek göstermektedir. Ona göre Hz. Osman’ın (ö. 35/656) şahadetinden sonra, çeşitli milletler hem kendi milliyetlerini korumak hem de İslâm âleminde fitne çıkarmak için birtakım batınî düşünceye sahip mezhepler uydurmuşlardır. İslâm dinini bozmak ve yayılmasını önlemek isteyen bu milletler, hedeflerine ulaşabilmek için çeşitli mezheplerin doğmasına neden olmuşlardır.²³

Bunların dışında Ömer Rıza Doğrul Selâmet dergisinde “İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmaya Çalışan Neşriyata Karşı” başlıklı yazısıyla, ülkemizde Müslümanları Alevî veya Muaviyeci sayan birtakım neşriyatların varlığından haberdar edip onların mezheplerin birbirlerine yaklaşmasına engel olabilecek yanlış sözlerine ve yayınlarına karşı Müslümanları uyararak istemiştir. Doğrul yazısında, Türk milletinin Müslüman olduğunu, İslâmiyet’i sadece din olarak kabul ettiğini, bu milletin Alevîlik, Şîlik, Müfrit Şîlik, Mutetil Şîlik gibi her türlü maksat ve hedeflerle İslâm’a sonradan giren siyasi mezheplerle hiçbir ilgisinin olmadığını belirtmiştir. O yazısında, tarihin sinesine gömülen ve unutulmuş birtakım ihtilafları körüklemeye çalışanları suçlamış, ihtilafları hortlatmayı milli birliğe karşı yapılan bir suikast olarak tanımlamıştır.²⁴ Doğrul, bu tür yazılarıyla “Dâru’t-Takrîb” cemiyetinin Müslümanlar arasındaki mezhep ayrılıklarına neden olan ihtilafları giderme gayretine destek olmaya çalışmıştır.

Daha sonra Selâmet dergisi, 21 Mayıs 1948 tarihli sayısında “İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü” başlığıyla yazarı belirtilmeyen yazısında Mısır’da ileri gelen değerli şahsiyetlerin katılımıyla kurulan bir cemiyetin İslâm birliğini yeniden kurmak imkânına dair büyük bir inanç beslendiğini haber yapmıştır. Bu habere göre Kahire’de “İslâm Mezheplerini

²² Ömer Rıza Doğrul, “İslâm Birliği Cereyanı Bütün İslâm Âlemini Kapladı”, *Selâmet* 2/35 (16 Ocak 1948), 4-5.

²³ Doğrul, “İslâm Birliği Cereyanı Bütün İslâm Âlemini Kapladı”, *Selâmet* 2/35 (16 Ocak 1948), 4.

²⁴ Doğrul, “İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmaya Çalışan Neşriyata Karşı”, *Selâmet* 2/34 (9 Ocak 1948), 6.

Birbirine Yaklaştırma” adıyla bir cemiyet kurulmuş ve bu cemiyetin başkanlığına Mısır’ın eski baş müftüsü olan Abdülmecîd Selîm getirilmiştir. Ayrıca bu cemiyetin kurucuları arasında Hanefî, Şâfî Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup tanınmış ilim adamları, akademisyenler, Sünnî ve Şîa mezhebine mensup önemli şahsiyetler bulunmuştur. O dönemde Selâmet dergisi başyazarı Ömer Rıza Doğrul, böyle bir oluşumu desteklemek istediğini cemiyetin başkanı Abdülmecîd Selîm’e gönderdiği bir mektupla bildirmiştir. Abdülmecîd Selîm ise kendisine cemiyetin kuruluş amacını ve anayasasını ihtiva eden bir risale göndermiştir. Bu risalede İslâm’ın temel kaynağının Kur’an ve sünnet olduğu vurgulanmış, müçtehit imamların birbirlerini ağır dille eleştirmediğine, dinden çıkmak ve kâfir olmakla itham etmediğine dikkat çekilmiş, daha sonra taklit ve taassup devriyle fıkıh ilminin daraldığına işaret edilmiştir. Son zamanlarda Ezher Üniversitesi’nde dört mezhep gibi diğer mezheplerin de tetkik edilmesi ve mukayeseli araştırmaların yapılmasıyla İslâm fikhının yeniden kalkınma dönemine girdiği belirtilmiştir. Ancak diğer taraftan İslâm dünyasındaki siyasî ve itikadî alanlarda zuhur eden ihtilafları sömürgecilerin de tahrik etmesiyle Müslümanların birbirlerini kâfir ve zındıklıkla itham edip düşmanlığı körüklediği hatırlatılmıştır. Ayrıca Müslümanlar arasındaki bu ayrılıkların hiçbir dinî esasa dayanmadığı vurgulanmıştır. Buradan hareketle dinleri, peygamberleri ve kitapları bir olan İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırmanın mümkün olduğuna işaret edilmiştir.²⁵ Selâmet dergisi böyle bir girişimin Müslümanlar ve İslâm birliği için çok faydalı olacağını düşünerek açıkça desteklediğini ve bu cemiyetin faaliyetlerinden okurlarını her zaman haberdar edeceğini ifade etmiştir.²⁶

Selâmet dergisinin belirttiğine göre Takrîbü’l-Mezâhib cemiyeti başkanı, artık Müslümanların ayrılık içinde yaşamasının fenalığını anlamış, mezhepleri yakınlaştırma çabasını İslâm birliği lehine fırsata dönüştürmek gerektiğini ve bunu gerçekleştirmeyi de en büyük görev olarak saymıştır. İslâm mezheplerini yaklaştırma cemiyetinin bu görevi üzerine aldığını ve bütün Müslümanlar tarafından da desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Dergi, bu cemiyetin hedefini şu üç maddeyle özetlemiştir:

- 1) Bütün İslâm mezheplerini birleştiren ve esas itikatlara dokunmayan bazı sebepler, birtakım ayrılıklara yol açmıştır. Bunları izale etmek cemiyetin en temel görevidir.
- 2) Cemiyet, çeşitli dillerle İslâm esaslarını neşrecek ve bunlar üzerinde en sağlam birliği kurmaya çalışır.
- 3) Cemiyet, Sünnî ve Şîî olan iki Müslüman millet arasında çıkan her türlü ihtilafı çözmek ve bu uğurda mücadele etmek için çalışır.²⁷

Ayrıca Doğrul, Selâmet mecmuasındaki “Millî Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat” başlıklı yazısıyla mezheplerin birleştirilmesini desteklemeye devam etmiştir. Bu yazıda o, Türk inkılâbının örnek alınmasını istemiş ve bu inkılâpla millî birliğimizin sağlandığı ve bu birliği sarsan bütün engellerin ve amillerin ortadan kaldırıldığını vurgulamıştır. Ona göre Türk milletinin birliğini sarsan ve ayrılıklara neden olan hilâfet ve mezhepler olmak üzere iki etken vardır. Sünnîlerin çoğunluğu hilâfeti tanırken Şîîlerin çoğunluğunun tanımamasından

²⁵ Selâmet, “İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü”, *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 3.

²⁶ Selâmet, “İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü”, *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 16.

²⁷ Selâmet, “İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü”, *Selâmet* 3/53 (21 Mayıs 1948), 16.

dolayı dini siyasi bir müessesese olan hilâfet meselesinde Türk milleti ayrılığa düşmüştür. Çünkü ona göre mezhebî-siyasi bir ihtilaf, bütünlüğü parçalayan bir hâdisedir. Daha sonra hilâfetin kaldırılmasıyla da Sünnîlik-Şîîlik ayrılığı ortadan kalkmıştır. Doğrul'a göre Türk milleti arasında ayrılığa sebep olan bir diğer etken ise amelî mezheplerdir. Çünkü Sünnîler, Hanefî mezhebine göre amel ederlerken Şîîler ise Caferî mezhebine göre amel ettiklerinden dinî ayrılığa neden olmuşlardır. Medeni kanunun kabul edilmesiyle birlikte Hanefîlik ve Caferîlik ihtilafı tamamen ortadan kalkmış Türk milleti tek bir kanuna bağlanarak ayrılığa son vermiştir.²⁸ Ona göre Türk inkılâbı Şîîliğin mutedil ve müfrit olan bütün fırkalarını da ortadan kaldıran bir hamle yapmış, ayrılıklara neden olan bütün müesseseleri yıkmış ve sonuç itibarıyla millî birliği en sağlam esaslar üzerine inşa etmiştir.²⁹ Burada Doğrul'un Dâru't-Takrîb cemiyetinin Türk inkılâbını örnek alması durumunda mezhepleri birleştirmekten daha çok birbirlerine yaklaşturma hususunda başarılı olabileceğine inandığı anlaşılmaktadır.

Selâmet mecmuasında İmamî Şîîlerin tanınmış müçtehidî ve aynı zamanda İslâm mezheplerini yaklaşturma cemiyeti genel sekreteri Muhammed Takî el-Kummî tarafından kaleme alınan "İslâm Birliği ve İslâm Kültürü" adlı bir makale yayımlanmıştır. Söz konusu makalede el-Kummî, İslâm kültürünün öneminden bahsetmektedir. Kummî'ye göre İslâm kültürü, bütün Müslümanlara her dilediklerini sunan bir kültür oluşturmuştur. Bu kültüre göre Sünnî olan halife Şîî bir âlimi Bağdat ders kürsüsüne yönlendirmiş, Sünnî olan bir âlimin ders halkasına ise Sünnî olmayan birçok kimse katılmıştır. Fetva için her mezhep sahibine başvurulmuş, bütün Müslümanlar bu kültüre saygı göstermişler ve ona bağlanmışlardır. Ancak daha sonra İslâm kültürü bozulmuş, umumî mahiyetini kaybederek dar bir mezhebî çerçeveye sıkışmıştır. Dolayısıyla her ilim adamı kendi mezhebi ile yetinerek diğer mezheplerle meşgul olmamış, kendi mezhebine taassup göstererek fikir ve içtihatında kendisine muhalif olan diğer mezheplere karşı düşmanca hareket etmiştir. Daha sonra gayri müslimler mezheplerin içine girerek bu durumu fırsata dönüştürmüşler, Şîîlere biz Sünnîyiz, Sünnîlere ise biz Şîîyiz demişler ve Müslümanların gafletlerinden yararlanarak İslâm dünyasını asırlarca uyutmayı başarmışlardır. Kummî'ye göre bütün bu olumsuzluklar mezhep taassubundan ve kavmiyet esası üzerine bu mirası parçalamayı amaçlayan müfrit cereyanlardan kaynaklanmıştır. Bu durumu fark edenler, mezhepleri yaklaşturma cemiyeti vasıtasıyla mezhepler arası taassubu ortadan kaldırmak için çalışmışlardır. Ona göre bu cemiyet hiçbir ferde, taifeye, mezhebe ve millete bağlı olmayıp sadece İslâm'a ait olmak üzere kurulmuştur. İslâm kültürü, Müslümanları birleştirecek en kuvvetli esastır ve onu daima canlı tutmak gerekmektedir.³⁰

Selâmet, "Şark ve İslâm Basını: Risâletü'l-İslâm İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak İçin Kâhire'de Neşrolunan Nefis ve Değerli Bir Mecmua" başlığıyla Takrîbü'l-Mezâhib meselesini gündeme tutmaya devam ederek Mısır'da kurulan "Dâru't-Takrîb" adlı cemiyetin Risâletü'l-İslâm adında bir yayın faaliyetinden bahsetmiş ve çıkan ilk sayısının kendilerine ulaştığını bildirmiştir. Mecmuanın şiarının ise "İşte bu sizin ümmetiniz bir tek ümmettir, ben de sizin Rabbinizim. Onun için sadece bana kulluk edin"³¹ mealindeki âyet olduğunu belirtmiştir. Selâmet

²⁸ Doğrul, "Millî Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat", *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 2.

²⁹ Doğrul, "Millî Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat", *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 16.

³⁰ Muhammed Takî el-Kummî "İslâm birliği ve İslâm Kültürü", *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 7.

³¹ Enbiyâ 21/92.

dergisinin verdiği bilgilere göre cemiyetin o günkü başkanı ve Mısır'ın Pakistan sefiri Muhammed Ali Allube Paşa, Risâletü'l-İslâm'ın ilk sayısında “Müslümanlar Tek Bir Ümmettir” adlı yazısıyla hem mecmuayı hem de cemiyeti okurlarına sunmuş, Müslümanlar arasındaki birlik amillerini hatırlatarak ayrılıklardan da korunmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca dergiye göre Ezher Üniversitesi hocalarından Abdülmecit Selim, İslâmiyet'in sevmediği ve istemediği ayrılıkların mahiyetini anlatmış, ayrılıklardan kurtulmanın çareleri üzerinde durmuştur. Risâletü'l-İslâm mecmuasında Şîa ulemasının ve müctehitlerinin yazılarına genişçe yer verilmiştir. Bu yazılardan biri Şîî ulemanın ileri gelenlerinden Muhammed el-Hüseyin el-Kâşifülgâtâ tarafından kaleme alınmış yazıdır. O, Şîilik hakkında yayılan bazı yanlış telakkilerin tenkidine dikkat çekmek istemiştir. Ayrıca dergide İslâm toplumunu birleştirmeye ve ihtilaflara son vermeye yönelik birçok yazının varlığından haberdar edilmiştir. Bunlardan bir tanesi de İslâm âleminin en meşhur mütefekkirlerinden Muhammed Ferit Vecdi'nin (ö. 1954) “Hak Din Üzerinde İhtilaf Yoktur” serlevhali yazısıdır. Selâmet dergisi, Risâletü'l-İslâm mecmuasının yayımlanmasından duyduğu memnuniyeti dile getirmiş ve okurlarına bu kıymetli mecmuanın yazılarından ve araştırmalarından daima faydalanacaklarını ifade etmiştir.³²

1.2. Takrîbü'l-Mezâhib'in Sebîlürreşâd Dergisi'ne Yansımaları

Sebîlürreşâd dergisi ilk olarak *Sırât-ı Müstakîm* adıyla 1908'de yayımlanmaya başlamıştır. 183'üncü sayıdan itibaren 1912 tarihinde isim değişikliğine giderek *Sebîlürreşâd* adıyla yayın hayatını sürdürmüştür. II. Dünya Savaşı sona erip çok partili hayata geçilmesiyle birlikte İslâmî neşriyat canlanmaya başlamıştır. Bu süreçle birlikte dergi, 1948'de Eşref Edip öncülüğünde yeniden yayın hayatına başlamış ve 1966 yılına kadar bu süreç devam etmiştir. Dergide, Eşref Edip başta olmak üzere Mehmet Raif Ogan (ö. 1976), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) ve Cevat Rifat Atilhan (ö. 1967)'in yazılarına sıklıkla rastlanılmaktadır.

Sebîlürreşâd'ın hemen her sayısında “İslâm Âleminden Haberler” ile “İslâm Birliği ve İslâm Ülkeleri” başlığı altında incelenebilecek pek çok konudan bahsedilmektedir. Aynı zamanda dergide İslâm dünyasındaki siyasi meselelerin yanında kültürel konulara da değinen birçok yazı ve haber yer almaktadır. İslâmcı bir çizgiye sahip olan derginin yazılarına bakıldığında genel olarak İslâm dünyasında bir araya gelen Müslüman cemiyetlere büyük önem verildiği ve İslâm birliği düşüncesinin savunulduğu görülmektedir. Dâru't-Takrîb cemiyetinin faaliyetlerinin Türkiye'de de olumlu yansımaları olmuştur. Dağılan İslâm dünyasını bir araya getirmek ümidiyle Türkiye'de *Selâmet* dergisinden sonra *Sebîlürreşâd* dergisi de mezhepleri birbirine yaklaştırma çabalarına yönelik bazı yazılarla desteğini göstermiştir. Bu konuda *Sebîlürreşâd* dergisi ve yazarlarından Mehmet Râif Ogan ismi ön plana çıkmıştır. Onun *Sebîlürreşâd* dergisinde değişik sayılardaki yazıları, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-I”³³, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-II”³⁴ ve “İslâm Dünyasının Ehemmiyetli Mevzuları: Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma”³⁵ başlıkları ile yayımlanmıştır.

³² Selâmet, “Şark ve İslâm Basını: Risâletü'l-İslâm: İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak İçin Kâhire'de Neşrolunan Nefis ve Değerli Bir Mecmua”, *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 11.

³³ Ogan, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-I”, *Sebîlürreşâd* 2/36 (Mart 1949), 164-165.

³⁴ Ogan, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II”, *Sebîlürreşâd* 2/37 (Mart 1949), 182-184.

³⁵ Ogan, “İslâm Dünyasının Ehemmiyetli Mevzuları: Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma”, *Sebîlürreşâd* 3/74 (Mart 1950), 371-373.

Sebîlürreşâd dergisinde “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-I” başlığıyla yayımlanan yazısını Ogan, Ömer Rıza Doğrul’un mezheplerin birleştirilmesi hususunda “Milli Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat”³⁶ başlığı altında *Selâmet* dergisinde çıkan yazısının maksadının daha iyi anlaşılması ve bu hususta kendi görüşlerini de belirtmek gayesiyle kaleme almıştır. Aynı düşüncelerle Ogan, İslâm Mezhepleri arasındaki ihtilâflardan kaynaklanan ayrılıkları kaldırmak ve Müslümanları birbirlerine yaklaştırıp müşterek kültürün sağladığı kardeşlik idealine bağlamak amacıyla İsnâaşeriyeye müçtehitlerinden Muhammed Takî el-Kummî’nin *Selâmet* dergisinde “İslâm Birliği ve İslâm Kültürü” başlığıyla tercüme edilen makalesini de *Sebîlürreşâd* sütunlarına taşımıştır.

Doğrul, Sünnî ve Şîî dünyada en önemli siyasi mesele olarak gördüğü hilâfetin, Türk halkı arasında ihtilaf meydana getirdiğini, Sünnîlerin çoğunluğunun Şîîlerin ise azınlığının hilâfeti tanıdığını ve 3 Mart 1924 yılında kaldırılması ile de Sünnî ve Şîîler arasında bu konuda ihtilafın ortadan kalktığını söylemiştir. Ogan ise yazısında Doğrul’un, Sünnîler ile Şîîler arasındaki ihtilafın tek sebebi olarak hilâfeti göstermesini doğru bulmamış, esas ayrılığın hilâfette değil de usulde sorun olduğunun altını çizmiştir. Sünnîler, hilâfeti sadece din ve dünya işlerinde şer’i bir devlet başkanlığı olarak görürken Şîîler ise her zaman ve mekânda masum, zahir veya gaip olabilecek imama bağlılığı şart olarak görmüştür. Diğer taraftan Ogan, Sünnîler ile Şîîler arasında bu konuda birçok ihtilafın bulunduğunu da belirtmiştir. Mesela Sünnîler, ismet sıfatını peygamberlere has bir özellik olarak kabul ederken Şîîler, imamların da masum olduğuna inanmaktadır. Şîîler, imamların nass ile tayin olunduğunu kabul ederken Sünnîler, Şîa’nın iddia ettiği şekliyle imametin nass ile tayinini kabul etmemektedir. Bunların dışında Sünnîler ile Şîîler arasında meâd ve rec’at gibi birçok konuda ihtilafın varlığı da söz konusudur. Bu tür ayrılıklardan dolayı Ogan, hilâfetin kaldırılmasıyla da Sünnîler ile Şîîlerin birleşmesini mümkün görmemektedir.³⁷

Aynı zamanda Ogan, Doğrul’un medenî kanununun kabul edilmesiyle fikhî mezheplerden Sünnîlerin Hanefî ile Şîîlerin Caferî mezhebinin birleştirilmesiyle iki dünya arasındaki ihtilafın dini yönüyle ortadan kalkacağını iddia etmesini de doğru bulmamıştır. Çünkü İslâm dünyasında sadece Ehl-i Sünnet’in Hanefî mezhebi ile Şîîlerin Caferî mezhebi yoktur. Bunların dışında İslâm dünyasında Ehl-i Sünnet’in Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Şîa’nın Zeydî ve Hâricîlerin ibâdî fikhî da mevcuttur. Ayrıca bu fikhî mezhepler hem usul hem de tatbikat yönüyle birbirlerinden farklıdır.³⁸ Dolayısıyla Ogan, Doğrul’un ileri sürdüğü gibi halifeliliğin kalkması ile siyaseten, sadece Hanefî ile Caferî fikhının birleştirilmesiyle de fikhî yönden Sünnî dünya ile Şîî dünya arasındaki ihtilâfların ortadan kalkmasını ve bu şekilde mezheplerin birbirlerine yaklaşabileceğini mümkün görmemiştir.

Diğer taraftan Ogan, *Sebîlürreşâd* dergisindeki “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-II” adlı yazısında, Muhammed Takî el-Kummî’nin mezhepleri birbirine yaklaştırmaya yönelik *Selâmet* dergisinde “İslâm Birliği ve İslâm Kültürü”³⁹ adıyla Türkçe’ye

³⁶ Doğrul, “Milli Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat”, *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 2-16.

³⁷ Ogan, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-I”, *Sebîlürreşâd* 2/36 (Mart 1949), 164.

³⁸ Ogan, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- I”, *Sebîlürreşâd* 2/36 (Mart 1949), 165.

³⁹ el-Kummî, “İslâm Birliği ve İslâm Kültürü”, *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 6-7.

tercüme edilen makalesine yer vermiştir. Ogan, Muhammed Takî el-Kummî'nin mezheplerin birleştirilmesi hususundaki şu görüşlerini eleştirerek yazısına başlamıştır:

“İslâm kültürü, geniş mahiyetini kaybederek dar bir mezhebi çerçeveye sıkışmış, umumî bir milliyet sahibi olmaktan mahdud tâifeciliğe dönüşmüştür. Her ilim adamı kendi mezhebine taassup göstererek diğer mezheplere karşı düşmanca hareket etmiş, her taife yalnız kendi ilim adamlarının tesiri altında kalmış, fikir ve içtihatça kendisine muhalif olan bir mezhebe karşı nefret göstermiş, hatta başka bir mezhebi şüphe ile karşılamıştır.”⁴⁰

Ogan, el-Kummî'nin bu görüşlerinde bazı haklıklarının olduğunu da belirtmektedir. Çünkü mezhebi kanaatlere bağlılıklardan dolayı bin üç yüz yıl öncesinde meydana gelen tarihi olaylar ve şahsiyetler arasındaki anlaşmazlıkların tartışılması mezhep usulleri arasına sokulmuştur. Bu gibi nedenlerle doğan ayrılıklar nesilden nesile miras bırakılmış, Müslümanlar İslâm adı altında birbirlerine hakaret ve nefretle bakmış, kardeşlik duygusu yerine birbirlerine kinle yaklaşmışlardır. Ogan, Müslümanlar arasında yüzyıllar boyunca devam eden kin ve nefret duyguları yerine karşılıklı sevgi ve muhabbeti koyarak mezhepleri birleştirmenin kolay olamayacağını söylemektedir. Ona göre mezhep taraftarlarını birbirlerine yaklaştırmaya çalışmak güzel bir idealdir. Ancak bu idealin gerçekleşmemesi durumunda mezhepleri birleştirmek hatta usullerini birbirlerine yaklaştırmak hayaldir. Diğer taraftan Ogan, insanların tevarüs eylediği inançlarını ve bağlılıklarını kesip atamayacağını söyleyerek en azından birbirlerine yan gözle bakmamaları, usuller üzerindeki tartışmaları ilmî sınırlar dışına taşırmamaları, lanet ve hakaret yollarına sapmamaları, nezaket ve terbiye icaplarına riayet etmeleri gerektiğini tavsiye etmektedir.⁴¹

Ogan, makalesinin devamında Dârü't-Takrîb'in gayesinin özetle şu şekilde olması gerektiğini belirtmektedir: Günümüz nesillerin aralarını açmaya neden olabilecek tarihe yönelik hadiseleri ve şahsiyetleri sorgulamak yerine ilmî araştırmalarla yetinerek mezhep propagandasının önüne geçmek, lanet ve nefret duygularının körüklenmesini önlemektir. Ona göre gayri Müslimler her ne kadar da farklı isimlerle Müslümanlar arasına girip Sünnîlerin ve Şîîlerin inançlarını istismar etmiş olsalar da dinin usulü ve mezheplerle doğrudan ilişkili olan birçok ayrılık noktalarının bulunması nedeniyle de söz konusu yakınlaşmanın gerçekleşmesi zor olacaktır. Çünkü mezhep ayrılıkları, sadece gayri müslimlerin cehaleti istismar etmelerinden ileri gelmemektedir aynı zamanda İslâm toplumuna dâhil olup da Müslüman olduğu düşünülen âlim görünümlü kişilerin kurdukları mezheplerin nazariye ve talimleri de yakınlaşmayı engellemektedir. Ogan, bu konuda gulât fırkalarından Bâtınîleri ve Bâtınî fırkaları ile gulât-ı mutasavvıfa tarikatları örnek göstermektedir. Çünkü bunlar İslâm'ın anlaşılması ve yayılmasında değil bozulmasında ve yıkılmasında gayri müslimlerin çok daha başarılı olmuşlardır. Bunların etkileri hâlâ maddeten olmasa bile manen devam etmektedir.⁴²

Aynı zamanda Ogan, *Sebîlürreşâd*'daki yazısında Kummî'yi, mezhepleri birleştirmenin tek vasıtası olarak ileri sürdüğü müşterek kültürün tam bir tarifini yapamamakla ve bu tarifi içine kimlerin dâhil olup olmadığını belirtmemekle de tenkit etmiştir. Ona göre bu işe önce,

⁴⁰ el-Kummî, “İslâm Birliği ve İslâm Kültürü”, *Selâmet* 3/77 (9 Mart 1949), 7.

⁴¹ Ogan, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II”, *Sebîlürreşâd* 2/37 (Mart 1949), 182.

⁴² Ogan, “İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II”, *Sebîlürreşâd* 2/37 (Mart 1949), 182-183.

Müslüman kime denir? sorusu ile başlanmalı; ardından hangi usûlü'd-dîn ve mezhebe bağlı fırkaların, hatta tarikatların İslâm tarifine bağlı olup olmadıklarının belirlenmesi gerekir. Ondan sonra aralarındaki görüş farklılıklarının kardeşliğe ve birliğe mâni olamayacağı tam olarak açıklanmalıdır. Ogan, öncelikle Dâru't-Takrîb'in bu işi yapması gerektiğini vurgular. Ancak bu iş büyük bir cesaret ve mesuliyet gerektirmektedir.⁴³ Ogan'a göre Dâru't-Takrîb'in gerçekleşmesinin bir Şîî müçtehidin dilinden çok kolay olduğu ilan edilmiş olsa da ilan edilen bu amaca karşı çıkıp hemen "olmaz" diyerek engel olmak yerine, "inşallah olur" demek gerekir.⁴⁴

Yukarıda belirtildiği üzere Ogan'ın usulü'd-in'in ortak bir şekilde belirlenmesi konusundaki görüşlerinde haklılığı söz konusu olabilir. Ancak herhangi bir mezhebin veya tarikatın bu usulü'd-din'e veya İslâm'a bağlı başka tartışmaları da beraberinde gelebilir. Zira mezhepleri veya tarikatları birilerinin dine uygunluk denetimine tabi tutması birilerini İslâm dairesinin dışına iteceğinden yine Müslümanlar arasında ayrılık ve bölünmelere sebep olabilir. Bu bakımdan Müslümanları yargılama veya denetleme işinden uzak durmak daha isabetli olacaktır.

Ogan, mezheplerin birbirlerine yan gözle bakmadan, lanet ve hakaret yollarına başvurmadan nezaket ölçüsü dahilinde, usuller üzerine, ilmi sınırları aşmayacak şekilde konuşabilmelerinin imkân dâhilinde olduğunu belirtir. O, tarihi hâdiseleri ve hâdiselerle alakalı şahsiyetleri, bunlardan bahseden tarihi hitapları ve günümüze kadar intikal eden vesikaları ortadan kaldırmak yerine bugünkü nesillerin bunlardan sorumlu olmadığına inanmayı ve bunu da halka anlatmayı daha çok önemsemiştir. Ayrıca o mezhep propagandası yapılmamasını, lanet ve nefret duygularına yol açacak söylemlerden kaçınılmasını da gerekli görmüştür. Dâru't-Takrîb'in amacının da bu yönde olduğunu ve bu düşüncenin gerçekleştirilmesi için bütün Müslümanların sorumlu olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

Sebilürreşad dergisinde Dâru't-Takrîb ile ilgili olarak Mehmet Raif Ogan'a ait diğer bir çalışma ise "İslâm Dünyasının Ehemmiyetli Mevzuları: Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma" ismiyle kaleme aldığı yazıdır. Bu yazıda Ogan, Mısır'da İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırıp uzlaştırma amacıyla Dâru't-Takrîb adında bir ilmî cemiyetin kurulduğunu haber vermiştir. Onun belirttiğine göre bu ilmî cemiyet; mezhepler hakkında geniş ve müsamahalı bir metot takip eden ilim adamları, Hanefî, Şâfiî, Hanbeli ve Malikî gibi bazı Ehl-i Sünnet fakihlerinden oluşan âlimler ile özellikle de aşırı Şîî fırkalar hariç Şîa'nın Zeydiyye ve İsnâaşeriyye kollarına bağlı müçtehitler olmak üzere üç çeşit birimden oluşmaktadır. Bu doğrultuda yapılan toplantı ve çalışmalar, düşüncenin kapsamı içerisine giren mezheplerin temsilcileri ile gerçekleştirilmiştir. Ogan, İsnâaşeriyye müçtehidini olan Muhammed Takî el-Kümmî'yi Dâru't-Takrîb cemiyetinin lideri olarak kabul etmiş ve cemiyetin faaliyetlerinde diğer arkadaşlarından daha fazla nüfuz ve yetkisi olması nedeniyle ona bazı uyarılarda bulunmuştur. Yazısında Dâru't-Takrîb cemiyetini de tanıtan Ogan, bu cemiyetin *Risâletü'l-İslâm* adında bir dergi çıkardığını ve söz konusu dergide hem Şîa'nın hem de Ehl-i Sünnet'in tanınmış âlimlerinin yazıları bulunduğunu belirtmiş ve İslâm toplumlarında mezhep ayrılıklarının kaldırılması ve bir çatı altında birleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ogan, söz konusu Dâru't-Takrîb çalışmalarını, mezhebî ayrılıklardan dolayı

⁴³ Ogan, "İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II", *Sebilürreşad* 2/37 (Mart 1949), 183.

⁴⁴ Ogan, "İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II", *Sebilürreşad* 2/37 (Mart 1949), 184.

⁴⁵ Ogan, "İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II", *Sebilürreşad* 2/37 (Mart 1949), 182.

birbirlerine nefretle bakan Müslümanların ve cemaatlerin en azından birbirlerine yaklaşmalarını teşvik etmesi bakımından hayırlı bir girişim olarak değerlendirmiştir.⁴⁶

Sebîlürreşâd'ın verdiği habere göre, mezhepleri birbirine yaklaştırmaya yönelik Mısır'dakine benzer "Câmiâtü't-Teblîğâtü'l-İslâmiyye" adında bir ilmi cemiyet de İran'da kurulmuştur. Bu cemiyetin *Nuri Daniş* adında Farsça yayın yapan bir dergisi bulunmaktadır. Söz konusu dergi, siyasi nedenlerle zamanla körüklenen nefret ve düşmanlık söylemini terk etmiş, Müslümanlar arasında sevgi ve beraberlik vurgusu yapan bir politika takip etmeye başlamıştır. Bu bağlamda da yayımlanan yazılarda Ehl-i Sünnet taraftarlarının incitilmemeye çalışıldığına dikkat edildiği açıklanmıştır.⁴⁷

Türk basınına yansıyan bilgilere göre mezhepleri birbirine yaklaştırma çabaları Mısır ve İran'la sınırlı kalmamış aynı zamanda benzer çalışmalar Suriye, Irak, Hindistan ve diğer Müslüman ülkelerde de icra edilmiştir. Söz konusu İslâm beldelerinde bu alanda çok sayıda mecmua çıkarılmıştır. Bu dergilerde mezhebî ayrılıklar düşmanlığa yol açan bir neden olarak gösterilmemiş, İslâm dininin Müslümanları fazilet, saadet ve selamete ulaştıracak üstün hakikatlerine yer verilmiştir. Bu tür faaliyetlerin Türkiye'de de olumlu yansımaları olmuştur. Dönemin İslâmcı yazarlarından Mehmet Raif Ogan, söz konusu girişimleri İslâm dünyasında genel bir uyanış, aynı zamanda kurtuluş döneminin bir işareti ve müjdesi olarak yorumlamıştır.⁴⁸

Ancak Ogan, mezhepleri birbirine yaklaştırmaya yönelik bazı faaliyetlerin varlığını memnuniyetle karşılasa da aynı dönemlerde mezhebî taassup duygusu ile yazılmış ve yazılmakta olan bazı çalışmaların varlığına da dikkat çekmiştir. Onun tespitlerine göre bu tür çalışmalarda her mezhep, kendisinin fırka-i nâciye olduğunu ispata yönelik tefsir ve tevillerde bulunmuştur. Dolayısıyla mezheplerin yakınlaştırılmaya çalışıldığı bir dönemde bu tür girişimlerin zararlı olduğuna dikkat çeken Ogan, bu konuda çözüm yollarının olabileceğine inandığını ayrıca vurgulamıştır.⁴⁹

Ogan'a göre bu konuda Şîî ulema ve mütefekkilere önemli görevler düşmektedir. O, mezheplerin yakınlaştırılması ve birleştirilmesi için ilmi cemiyetler kurulup dergilerin çıkarılmasını olumlu karşılarken aynı zamanda Şîî ulemanın Sünnîleri rahatsız eden söylemlere engel olmaları gerektiğine de işaret etmiştir. Ona göre Şîî ulema, her ne kadar Ehl-i Sünnet'e karşı sevgi ve kardeşlik duygularını dile getirip vurgulamış olsa da sadece Ehl-i Sünnet inancına yönelik değil akla ve nakle aykırı düşen diğer bütün tefsir ve tevilleri reddedip cerh etmeleri gerekmektedir. Aynı şekilde bir taraftan dergi ve gazetelerde Sünnî ve Şîî yakınlaşması vurgulanırken eski kaynakların referans gösterilip Şîa hakkında kötü zanda bulunmanın doğru olmadığı gibi Şîa tarafından Ehl-i Sünnet'in inançlarının tartaklanması da doğru değildir. Bu durum devam ettiği sürece her iki taraf için de gerekli ve hayırlı olan yaklaşmayı gerçekleştirmek zor olacaktır. Ogan'a göre gazete ve dergilerde yazılanlara bakıldığında mezheplerin yakınlaşması için bir umut ışığı belirmekte ancak eski kitaplara bakıldığında mezhep taassubuyla yazıldığı için bu ışık sönmektedir. Mezhepleri birbirine yaklaştırmaya

⁴⁶ Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşâd* 3/74 (Mart 1950), 371.

⁴⁷ Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşâd* 3/74 (Mart 1950), 371.

⁴⁸ Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşâd* 3/74 (Mart 1950), 371.

⁴⁹ Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşâd* 3/74 (Mart 1950), 371.

yönelik çıkarılan dergiler incelendiğinde Şîî ulema tarafından yazılan tefsir ve hadis gibi dinî konularda Ehl-i Sünnet'in, Sünnî âlimlerce yazılanların ise Şîa'nın görüşlerini ve bağlılıklarını zedelediği ve özellikle de mezheplerle ilgili konuların rahatsız etmeyecek hassas bir şekilde ele alındığının açıkça görüldüğünü belirten Ogan, mezheplerin yakınlaştırılması hususunda bir ümit ışığı görüldüğünü ifade etmiştir.⁵⁰

Bu ümit ışığından yola çıkan Ogan, mezhep taraftarlarının Müslümanlar arasında ayrılık oluşturan her türlü fitneden uzak durmasını, uyuyan fitneyi uyandırarak nefret dili kullanmakla birliğin sağlanamayacağını ancak İslâm dünyasının müşterek konularda birbirlerine yaklaşır aralarında ayrılığın kaldırılması ve bu uğurda bütün fedakârlıkların gösterilmesi gerektiği uyarısında bulunmuştur. O, bu hususta Sünnî ve Şîî âlimlere bazı görevler düştüğünü şu ifadelerle dile getirmiştir: "Sünnî âlimlerimizden ve Şîî müctehitlerden beklenen onların sözlerine önem verenlere bu hayırlı yolu göstermeleri ve bizzat önder olmalarıdır."⁵¹

Ömer Rıza Doğrul gibi Mehmet Raif Ogan da ülkemizde bazı cahil mürşitlerin Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muâviye (ö. 60/680) davasına sarılarak mezheplerin birbirlerine yaklaşmasına engel olabilecek yanlış sözlerine ve yayınlarına karşı gafil olunmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca o, insanların dilediğini sevmeye hür olduklarını ancak Şîa'nın insanlardaki bu hürriyeti iman malzemesi haline getirmesinin de doğru olmadığını, hatta Ehl-i Sünnet'in en az Şîa kadar Hz. Ali'yi sevdiğini, bu sevginin her türlü tarihi olaylardan bağımsız hasbî ve dinî bir gönül bağlılığı ile olduğunu dile getirmiştir.⁵²

Sonuç

Muhammed Takî el-Kummî tarafından 1947 yılında Mısır'da kurulan Dâru't-Takrîb adlı cemiyet, XX. yüzyılda batı sömürgeciliği karşısında başta Ortadoğu coğrafyası olmak üzere diğer İslâm beldelerini korumayı, İslâm âleminde İttihâd-ı İslâm'a engel olan mevcut mezhebî çatışmalara son vermeyi; Müslümanların, Sünnîlik veya Şîilik gibi bir mezhep çatısı altında değil de İslâm çatısı altında bir araya gelmesini sağlamayı amaçlamıştır. Bu gaye ile hareket eden Dâru't-Takrîb, İslâm mezheplerini birbirlerine yaklaştırma hususunda çok büyük ümit vermiş, kurulduğu dönemlerde İslâm dünyasında bir heyecan yaratmış ve destek bulmuştur. Bu heyecanın yansımaları ülkemizde bazı dergi ve yazarlarda da görülmüş, bu yaklaşma faaliyetlerine onlar da destek vermiştir. Türk basınında birçok derginin yanı sıra özellikle de *Selâmet* ve *Sebîlürreşad* mecmuası mezheplerin yakınlaştırılması konusunu gündeme taşıyarak böyle bir teşebbüsü destekledikleri tespit edilmiştir.

Selâmet dergisindeki yazıları ile Ömer Rıza Doğrul, söz konusu cemiyeti açıkça desteklemiştir. Ayrıca Doğrul, Takrîbü'l-Mezâhib'in Müslümanlar arasındaki mezhep ayrılıklarına neden olduğu olumsuzlukları gidermek, ümmet birliği ve İslâm kardeşliğini sağlamak amacıyla desteklediği gibi cemiyet ile ilgili bütün haberleri dergisine taşıyarak Türk kamuoyunu da bilgilendirmiştir. Ayrıca *Selâmet* dergisi, Dâru't-Takrîb'in yayın organı olan *Risâletü'l-İslâm* mecmuasının

⁵⁰ Geniş bir bilgi için bk. Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşad* 3/74 (Mart 1950), 371-372.

⁵¹ Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşad* 3/74 (Mart 1950), 372-373.

⁵² Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Sebîlürreşad* 3/74 (Mart 1950), 373.

yayımlanmasında ve okurlarına mecmuanın yazılarından ve araştırmalarından sürekli haberdar etmek için çaba göstermiştir.

Mehmet Raif Ogan ise, Takrîbü'l-Mezâhib konusunda *Sebîlürreşâd* dergisinde cemiyetin faaliyetlerine destek veren ve onu uyaran bazı yazılar kaleme almıştır. Bu konuda Ogan, Ömer Rıza Doğrul'a göre biraz daha karamsar görünmektedir. Ona göre Sünnîler ile Şîîler arasında tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı bazı anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Ancak Ogan, böyle bir girişimi önemli bir adım olarak da görmektedir. Ogan, *Sebîlürreşâd* dergisinde yayımlanan makalelerinde başlangıçta, mezheplerin yakınlaştırılması beyhude bir çaba olarak görmüştür. Ancak sonraki yazılarında ise Mezheplerin birleştirilmesi hususundaki düşüncesinin yumuşadığı anlaşılmaktadır. Ancak Ogan, çözüm yolu olarak mezhepleri birleştirmekten ziyade mezhep taraftarlarını mezhep taassubundan kurtaran, birbirlerini kâfir ve zındıklıkla itham edip düşmanlığı körüklemelerine engel olan ve mezhepler arası kardeşlik inancını ön plana çıkaran bir yöntemi uygulamayı daha doğru bulmaktadır. Ogan, karşılık bulsa da bulmasa da tarihte mezhepleri birleştirme veya yakınlaştırma gibi bazı girişimleri takdire şayan olarak telakki etmiştir. Ancak ona göre tarihteki birleştirme faaliyetleri dikkate alındığında bunu gerçekleştirmek ve bütün Müslümanları bu amaçla bir araya getirmek çok zordur. Diğer taraftan o, mezhepleri birleştirmekle başka bir mezhebin ortaya çıkacağı endişesini de taşımaktadır.

Sünnî-Şîî yakınlaşması çabaları geçmişten günümüze ara ara devam etmiş ancak istenilen sonuca ulaşamadığı anlaşılmıştır. Bunun karşılığı İyi düşüncelerle yakın tarihte teşekkül eden Dâru't-Takîb ise taraflarca işlevini tam olarak yerine getirememiştir. Cemiyetin başarısızlığında birçok etken olsa da en önemli etkenlerden biri olarak kurumun Şîa tarafından planlanması, uygulanmaya konması ve Şîîlerin Ehl-i Sünnet taraftarlarının kendilerini Sünnî yapma kararında olduğu vehmine kapılmaları gösterilmiştir. İyi düşüncelerle oluşturulan bu kurum, o günün şartlarında istediği hedefe ulaşamamış olabilir ancak ileride oluşabilecek bu tür girişimlerin her zaman desteklenmesi İslâm âleminin yararına olacağı kuşkusuzdur.

İslâm coğrafyasının batılılar tarafından istila edildiği bir dönemde bütün İslâm mezheplerinin aynı safta yer alması gerekmektedir. Herhangi bir İslâm beldesi zulme maruz kaldığı durumlarda dil, coğrafya ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin bütün Müslümanlar o beldeyi rahatlıkla desteklemeli, uluslararası arenada bu birlikteliği net bir şekilde ortaya koymalıdır. Ayrıca mezhep çeşitliliğinden kaynaklanan farklı görüşler anlayışla karşılanmalıdır. Çünkü her ne kadar dilleri, kültürleri, anlayışları ve coğrafyaları farklı olsa da Müslümanlar aynı Allah'a ve kutsal kitaba inanmakta, aynı peygamberin ümmeti olmakta ve aynı kibleye yönelmektedir.

Dâru't-Takîb çalışmaları gerçek anlamıyla Müslümanlar arasındaki ihtilafları oluşturan yanlış tarihi değerlerin ve tahrif edilmiş geleneklerin giderilmesi konusunda yaygın, katılımcı ciddi bir kuruma ulaşmalıdır. İslâm dini ile ilgili çalışmaların birbirleri ile irtibatı, ortak sorunların tartışılabilmesi zeminin oluşturulması, bütün dini akımların yararlanabileceği iletişim yollarının sağlanması ve bu manada ciddi organizasyonların gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Birlikteliğin önünde en önemli engel olan taassubun bir tarafa bırakılarak gösterilecek müsamaha ile geniş katılımların sağlanması ve muhtelif mezheplere mensup kimselerin birbirlerini kardeş olarak benimsemesi gerekmektedir. İslâm ülkesinde mezhepleri yakınlaştırmaya ve bunu yaymaya çalışan yetişmiş birçok İslâm âlimi bulunmaktadır. Bu âlimler,

Sünnî-Şîî demeden herhangi bir mezhebi ve coğrafi ayrıma tevessül etmeden, Kur'an ve sahih sünnetin Müslümanlardan ne istediğinin ve nasıl davranılması gerektiğinin sorularına cevap arayarak ümmetin ittifak etmesi gereken kaideleri belirlemeli ve belirlenen kurallar doğrultusunda hareket etmelidir. Ayrıca ihtilaflardan daha çok ittifak edilen konular gündeme getirilmeli, ayrılıkların İslâm dünyasına tarih boyunca kazandırmaktan daha çok kaybettirdiğine sürekli vurgu yapılmalıdır.

Sünnî-Şîî olsun veya başka bir mezhep olsun fark etmez bunlar kendi aralarında Müslüman olma şuurunu hâkim kılmalıdır. Bununla birlikte Şîa'da imamet meselesi gibi bir takım feri esaslarda farklılıklar söz konusu olabilir burada önemli olan mezhep taraftarlarının birbirlerini kardeş olarak kabullenmeleridir. Ancak her mezhebin kendini haklı ve fırka-i nâciye olarak görmesi ve diğer mezhepleri yok sayması düşüncesi Müslümanlar arasında hâkim olursa, yani taassupla yaklaşılırsa burada zarar gören tarih boyunca olduğu gibi tabii ki Müslümanlar olacaktır. Bu manada mezheplerin yaklaştırılmasındaki en önemli adım, Kur'an ve sahih sünnete başvurmak ve mezhep taraftarları arasında uhuvvet bilincini oluşturmak olmalıdır.

Kaynakça | References

- Ağçoban, Sıddık. "Postmodernizm Açısından Şîî-Sünnî Yakınlaşmasının Değerlendirilmesi". e-Makâlât Mezhep Araştırmaları XIII/2 (Güz 2020), 538-579.
- Arikan, Adem. "Şîîlerin Takrîbi ve Suûdilerin Teklifi". Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri 27-27 Eylül 2013 Çorum, ed. Mesut Okumuş-Cemil Hakyemez. 177-188. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları 2014.
- Doğrul, Ömer Rıza. "İslâm Birliği Cereyanı Bütün İslâm Âlemini Kapladı". Selâmet 2/35 (16 Ocak 1948), 4-5.
- Doğrul, Ömer Rıza. "İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmaya Çalışan Neşriyata Karşı". Selâmet 2/34 (9 Ocak 1948), 6-7.
- Doğrul, Ömer Rıza. "Millî Birliğimiz: İnkılâbın Başardığı ve Yaşattığı İlmî ve Amelî Hakikat". Selâmet 3/77 (9 Mart 1949), 2-16.
- El-A'zamî, Hamdi. "Dâr-üt-Takrîb İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Cemiyeti". İslâm-Türk Muhitülmaarif Mecmuası 2/78 (Eylül 1947), 15-16.
- El-Kummî, Muhammed Takî. "İslâm Birliği ve İslâm Kültürü". Selâmet 3/77 (9 Mart 1949), 6-7.
- Güneş, Hasan Hüseyin. "Sünnî-Şîî Ulema ve Aydınlarının İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Çabaları". Alevîlik Araştırmaları Dergisi 13 (2017), 185-203.
- Hakyemez, Cemil. "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi". İslâmî Araştırmalar 29/2 (2018), 288-309.
- İktibas, "Süleyman Arslantaş'ın İslâmî Vahdet ve Dâru't-Takrîb Konusundaki Görüşleri". İktibas 8/143 (Kasım 1990), 62.
- İktibas, "Vahdet Konferansı ve Dâru't-Takrîb Toplantısı Çevresinde". İktibas 8/143 (Kasım 1990), 62.
- Kaplan, Doğan. "Sünnî-Şîî Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çabalarının Başarıya Ulaşamamasının Nedenleri Üzerine". Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler). ed. Hayati Kökeleki-Vejdi Bilgin. 338-349. Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Ogan, Mehmet Raif. "İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-I". Sebîlürreşâd 2/36 (Mart 1949), 164-165.
- Ogan, Mehmet Raif. "İslâm Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler- II". Sebîlürreşâd 2/37 (Mart 1949), 182-184.
- Ogan, Mehmet Raif. "İslâm Dünyasının Ehemmiyetli Mevzuları: Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma". Sebîlürreşâd 3/74 (Mart 1950), 371-373.
- Selâmet. "İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak Teşebbüsü". 3/53 (21 Mayıs 1948), 3-16.
- Selâmet. "Şark ve İslâm Basını: Risâletü'l-İslâm: İslâm Mezheplerini Birbirine Yaklaştırmak İçin Kâhire'de Neşrolunan Nefis ve Değerli Bir Mecmua". 3/77 (9 Mart 1949), 11-16.
- Şeltut, Mahmut. "Dâru't-Takrîb Çalışmaları". Haksöz 15 (Haziran 1992), 5-6.
- Tarik Ramazan-Ayran Şükran. Risâletü'l-İslâm Dergisinde Mezhep Yazıları. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Tarik, Ramazan. "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi". Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3/2 (2019), 605-620.
- Tarik, Ramazan. İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018.

- Ünal, A. Bülent. "İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülâhazalar". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25 (2007), 31-42.
- Üzüm, İlyas. "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi". İslâm Araştırmaları Dergisi 2 (1998), 171-185.
- Üzüm, İlyas. "Takrîbü'l-Mezâhib". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/467-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010.
- Yönem, Ahmet. "Sünnî-Şîî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefliliği". e-Makâlât Mezhep Araştırmaları VI/2 (Güz 2013), 195-222.

الحكم والمتشابه، قراءة تحليلية للمفهوم وآثاره

منجد أبو بكر

0000-0002-4950-909X | mahmad@29mayis.edu.tr

جامعة إسطنبول 29 مايو، كلية الإلهيات، قسم التفسير، إسطنبول، تركيا

ROR ID: [014bh1q35](https://orcid.org/014bh1q35)

ملخص

الحكم والمتشابه في القرآن الكريم من الموضوعات ذات الأهمية البالغة في دراسات أصول التفسير وعلوم القرآن الكريم، بل وفي أصول الفقه أيضاً، وذلك لما له من أثر عميق في صناعة الفهم للمرجعيات الإسلامية، وآليات التعامل معها، ثم الانفتاح بها، كما فيه أبلغ الدلالة على صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، وذلك أولاً: بما اشتمله على قطعات ثابتة لا تتبدل متعلقة بالكليات الإسلامية الكبرى كالإلهيات والغيبيات عموماً وأصول العقائد، والأركان العبادية الأساسية من حيث الجملة دون التفاصيل، وأمهاات الأخلاق العملية، سواء المطلوبة أم الممنوعة، إن على مستوى العلاقة مع الذات أو مع الآخر، وهو ما يتناسب مع كليات الطبيعة الإنسانية الفطرية الثابتة التي لا تتبدل كالرغبة في الخلود والسلامة والملك الذي لا ييلى، وما يختص بكل هذه من القرآن الكريم فهو ما يطلق عليه الآيات المحكمات، وهي أصل الكتاب وأمه. ثانياً بما حواه من نصوص مرنة وطّبعة في تفاصيل الأحكام التكليفية، القابلة للتكيف والانسجام مع متغيرات الأحوال وتقلبات الظروف ما يحقق المصالح الكبرى والمقاصد الأساسية للدين الخفيف، وبما لا يتعارض مع ثوابته وقيمه السامية، فالله الحكيم أراحها كذلك لتناسب التحولات الجارية الكون الذي خلقه، فلا الكون يخرج عن أماد النصوص وآفاقها، ولا هي تضيق بتطوره وتغيره، في تناغم يؤكد أن مُنزّل القرآن هو خالق الإنسان، وهذه الطبيعة هي تجعلها من المشابهات. وعلى أهمية موضوع الحكم والمتشابه فقد مرّ بمراحل من الفهم الإشكالي لدى السلف والخلف، سواء في تعريفه وضبطه، أم تحديد مساحاته ودواتره، أم في تحديد أصناف الفاهمين له والمدركين لمعانيه، كما يظهر في تفسيرهم لآية (ال عمران: 7)، فقد غلب على أكثرهم حصر المشابهات في دوائر الغيبيات التي لا تقع في مساحة المعقولات، وهي في أشهر أقوالهم مما لم ولن يدرك، وهو تعريف يجعل المشابهات منطقة محظورة حرام، محصورة التأثير مقصورة على التعبد بتلاوتها، وتحيب العواطف، وزيادة الإيمان، لما لها من اتجاه وعظمي أو عقدي، دون أن يكون لها تماس مع الواقع المحسوس، والحياة العملية، بالرغم من حركية الإسلام وديناميكية نصوصه الشرعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت المشابهات سلاحاً بيد الفرق على اختلافها؛ فأدلتها محكمة وأدلة الخصوم متشابهة، بلا ضوابط تعصم العقل من الانزلاقات. كما درس الحكم والمتشابه كثيرون من المعصرين وحاولوا تجديد فهمه كما فعل طه جابر العلواني وطيب تيزيني وغيرهم، وقد وجدت في تجديدهم ما يستحق المناقشة، لكنه بعيد عن جديدي، لذا فأعتقد أن بحثي مبتكر وغير مسبوق من حيث الفكرة المركزية ونتائجها وتطبيقاتها، وكذلك يمكن أن تبرز الجدة في تحليل آية آل عمران، ولم أجد دراسة سابقة درست الموضوع من هذه الزاوية وبهذا التكيف. وبعد فإن البحث يهدف لإعادة النظر في مفهوم الحكم والمتشابه، عبر مناقشة ما اشتهر في تعريفهما، وبالتالي تجديد مساحة كل منهما وموضوعاته، لتحرير المتشابه القرآني بما يعزز مفهوم صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان، ويهدم فكرة التاريخية من جهة، وسبولة النصوص في فهمها من جهة أخرى وذلك عبر إعادة مناقشة آية آل عمران، وتدقيق النظر في مفهوم (المتشابهات)، ومفهوم (أم الكتاب)، ومفهوم (الزينة) ومفهوم (التأويل)، وقد انتهى البحث إلى أن المتشابهات نسبية، وهي المساحة الخضراء في القرآن والتي يغلب عليها أنها تتعلق بفروع المسائل، مما يطرأ عليه تغيرات متجددة لتعزير الزمان والمكان، وهي موضع المرونة والتفاعل والتكثيف، لذا فهي مظنة أن تكون موضع الخلاف والنزاع في فهمها وتنزيلها وتطبيقها، وهي المحتاجة من مفسري وفقهاء كل عصر تجديد النظر والتأمل فيها بما يناسب أحوالهم، بما لا يتعارض مع الأصول والثوابت ودون المسّ بالعقائد وأركان الشرائع.

كلمات مفتاحية

التفسير، الحكم، المتشابه، التأويل، التاريخية، أم الكتاب، الزائعون

معلومات الاستشهاد

منجد أبو بكر. "المحكّم والمتشابه، قراءة تحليلية للمفهوم وآثاره". مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسكيشهير عثمان غازي 2/11 (سبتمبر 2024)، 1092-1111.
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.1469288>

16.04.2024	تاريخ الوصول
29.08.2024	تاريخ القبول
15.09.2024	تاريخ النشر
محكمان خارجيان / مراجعة مزدوجة التعمية	التقييم
يُقر بالامتثال للمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إعداد هذه الدراسة، وبالإشارة إلى جميع الأعمال المستخدمة في قائمة المراجع.	البيان الأخلاقي
تم الفحص - بواسطة برنامج Turnitin	فحص التشابه
ethicilahiyat@ogu.edu.tr	الإشعار الأخلاقي
لم يتم التصريح بوجود أي تضارب مصالح.	تضارب المصالح
لم يتم استخدام أي تمويل خارجي لدعم هذا البحث.	التمويل
يحتفظ المؤلفون بحقوق نشر أعمالهم المنشورة في المجلة، وتُنشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0	حقوق النشر والترخيص



Muhkem and Müteshabih: An Analysis of the Concept And Its Effects

Muncid Ebubekir

[0000-0002-4950-909X | mahmad@29mayis.edu.tr](mailto:mahmad@29mayis.edu.tr)

Istanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [014bh1q35](https://orcid.org/014bh1q35)

Abstract

The study of the Muhkam and Mutashabih has gained prominence due to its inherent importance. It has undergone various stages of understanding, from problematic definitions and characterizations to specific areas, circles, and categories of those who comprehend and grasp its meanings. This is evident in the Ta'wil of four foundational terms: (Umm al-Kitab), (Mutashabih), (Zaigh), and (Ta'wil). Most scholars have limited the Quran's ambiguity, muhkam wa mutashabih, to the ghaybiyyat, which has not and will not be understood. They have made it a red line, restricted to worship and emotional arousal, without having any contact with reality, despite the dynamism of its texts. Then, ambiguity became a weapon in the hands of sects; its evidence was sound, and the evidence of its opponents was ambiguous, without any safeguards against slips. The difference in this case stems from the distinct definitions of the mutashabih. The definition of "Mutashabih" among the Salaf differs from that of the Khalaf. For the early scholars, Mutashabih was limited to its linguistic meaning. For the later scholars, it was defined by its technical meaning. This confusion has led to problems in identifying, defining, and explaining the benefits of Mutashabih. The mutashabih in the Quran is relative. It is the "green space" that relates to human reality in its various aspects, especially in the branches of issues. mutashabih constant change according to events, It is a place of flexibility, interaction, and adaptation. Therefore, it is a source of disagreement and dispute in its understanding, application, and implementation. It is the one that needs to be re-examined and contemplated in a way that suits their circumstances, without contradicting the principles and constants. The Ta'wil mutashabih means converting them from abstract concepts in the mind into practical behavior in the outside world. This applies to both declarative and injunctive sentences. For declarative sentences, Ta'wil involves revealing the image that these sentences form in the reality we live in the future of earthly life. For injunctive sentences, Ta'wil involves transforming them into practical behavior that can be implemented in the real world. The second type of verses is less in number than the first type There is no connection between the Muhkam and mutashabih in terms of clarification, explanation, restriction, specification, or other aspects. Ambiguity is relative; it is the green space related to reality, especially the branches, which are subject to renewed changes according to events. Ambiguity is a place of flexibility and adaptation, leading to disagreements in its understanding and application. The matter in question must be reevaluated in a manner that aligns with the current conditions while remaining consistent with the underlying principles and enduring factors. In fact, the difference and disparity in the mutashabih does not necessitate the excommunication of the other, since it falls within the realm of branches and its scope. The people of deviation are a group from the same people of the Sunnah and the Community, whose Ta'wils were influenced by passion and desire, not proof and argument; with the intention of misleading and causing strife. They came up with a strange Ta'wil of the branches. Therefore, the Mutashabih should not be a platform for excommunication. Most of it was not a subject of consensus and could be subject to difference.

Keywords

Tafsir, Muhkem, Muteshabih, Tev'il, Historicity, Mother of the Book, Curvature

Citation:

Ebubekir, Muncid. "Muhkem and Müteşabih: An Analysis of the Concept And Its Effects". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 11/2 (September 2024), 1092-1111. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1469288>

Date of Submission	04.16.2024
Date of Acceptance	08.29.2024
Date of Publication	09.15.2024
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

المدخل

تعددت جوانب دراسة المحكم والمتشابه وذلك لأهميته؛ فمرَّ بمراحل من الفهم الإشكالي في تعريفه وضبطه، وتحديد مساحاته ودوائره، وأصناف الفاهمين له والمدركين لمعانيه، كما يظهر في تفسيرهم لآية آل عمران وتفسيرهم لأربعة مصطلحات تأسيسية وهي: (أُمُّ الْكِتَابِ) و(الْمُتَشَابِهِ)، و(الرِّبْعِ) و(التَّأْوِيلِ)، ومن ذلك قول الشاطبي: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾¹ فقد أثبت الربيع لهم أولاً، وهو الميل عن الصواب، ثم اتباع المتشابهات المخالف للمحكّمات وهي الواضحة المعنى، وهي أم الكتاب ومعظمه، والمتشابه على هذا قليل، فتركوا اتباع الأكثر لاتباع الأقل الذي لا يعطي مفهوماً واضحاً وجلياً؛ ابتغاء تأويله، وطلباً لمعناه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، أو يعلمه الله تعالى والراسخون في العلم، وذلك برده إلى المحكم².

ومن مثل كلام الشاطبي نتجت أقوال إشكالية ومنها قول طيب تيزيني: نعم لقد أشار النص القرآني بنفسه إلى أن منته يقوم على المتشابهات والحكمات في آنٍ واحد، ومن ثمَّ فهو يمارس نشاطاً ذهنياً مكثفاً تبلور فيما يُطلق عليه (وعى الوعى)، فقد وعى بوضوح ومن موقع المعجمية الدينية الخاصة به البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي ... وههنا تماماً تكمن الإشكالية المتجددة ... وهي إشكالية أو معضلة النص القرآني، الذي أعلن بنفسه قيامه بالأساس على المحكم والمتشابه، دون تحدد ذلك عيناً، وهو بتركه الأمر مفتوحاً احتمالياً جعل نفسه عرضةً لعملية بنوية من النفاذ والاختراق والتجاوز لا سبيل لإيقافها، بل إن القرآن يصرح في موضع آخر بأنه متشابه كله من حيث الأساس: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾^{4,3}.

فهل المتشابه من القرآن الكريم لا يعطي مفهوماً واضحاً حقاً، وهل يفتح باباً للمشكلات والاختراق والتجاوز كما يرى تيزيني، وما معنى تشابهه، وكيف يمكن أن يخاطبنا الله تعالى بما لا نفهم، ومن هم الذين قصدهم الله تعالى بالزائغين، وما أثر هذه المفاهيم في حقل الدراسات القرآنية، وما علاقة مثل هذه الاتجاهات في إنتاج القول بالتاريخانية للقرآن الكريم من جهة، وسيولة نصوصه من جهة أخرى، وهل يمكن أن يترتب عليها تعطيل للنصوص، ولو بصورة من الصور؟

1. التعريف المشهور لدى السلف والخلف للمتشابه والمحكم

قال القرطبي: المحكمات من آي القرآن ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره. والمتشابهات ما ليس لأحد إلى علمه من سبيل، وهو مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، كوقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج والمسيح الدجال وعيسى عليه السلام، ونحو الحروف المقطعة في مطالع بعض السور. قلت: وهذا أحسن ما قيل في المتشابه⁵.

¹ آل عمران: 7/3.

² إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الاعتصام، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، (مكتبة التوحيد، ط1، 2008م)، 143/1.

³ الزمر: 23/39.

⁴ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (دار البنايع، 1997م)، 241. بتصرف يسير.

⁵ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع للأحكام القرآن الكريم، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م)، 9/4. بتصرف يسير.

وهو من الوجوه التي رجحها ابن حجر⁶.

ونقل الزرقاني تعريف الحنفية بأنه كذلك، نقلاً عن الألوسي⁷. وبه قال مصطفى صبري⁸. ولم يبتعد التعريف لدى الدكتور محسن درجعي عن هذا كثيراً، وهو كذلك في الموسوعة التركية وكذلك مذهب الدكتور يوسف ياووز، وغيرهم⁹. وقد لخص ابن عاشور المسألة بما يؤكد ما سبق¹⁰. وتابعه من المتأخرين محمد أبو زهرة¹¹.

والحقيقة أن أكثر العلماء على القول باستثثار الله تعالى بالعلم بالمتشابه، أو بخفائه على الأقل على جمهور الناس، وبذلك صرح السيوطي¹². ويؤكد صاحب المنار ذات الأمر¹³. ولا بد من التنويه إلى أن التشابه الذي يمتنع فهمه هو ما عبر عنه الشاطبي بالمتشابه الحقيقي، وجعل الإضائي قسيمه¹⁴.

ولا إشكال عندي في جعل المتشابه من الحفي على عامة الناس، فأنا متفق معهم في تعريفه، مختلف في محله، وفي دلالة المتشابه والتأويل، والزائغين، وأم الكتاب، وإشكالي الكلي مع من جعله لا يدرك، أو ليس محلاً للبحث والمدرسة، والحقيقة التي لا أجد فيها لبساً هو أن القرآن الذي جعلوه متشابهاً، ولا يدرك معناه، ليس كما وصفوه، لأنه مفهم وواضح، ويبرز معنى مستفاداً للقارئ، وعند التأمل في أبرز أمثلتهم على المتشابه، ومنها الآيات التي تحفي وقت القيامة، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾¹⁵.

أقول: بحسب تعريف السيوطي، وغيره من العلماء للمتشابه؛ فإنه لا ينبغي أن يدرك مفهوم واضح لمثل هذه الآيات، لكنني عند قراءتها أجدني على العكس من ذلك، فهي في الغاية من الوضوح، إذ تقرر أن هناك يوماً للقيامة، وأنه خفي، وأن العلم بوقته مقصور على الله تعالى، والآيات نص في هذا المعنى لا يحتمل التأويل، أو على الأقل هي من الظاهر، الذي يترجح فيه واحد من الاحتمالات بصورة جلية.

والحقيقة أن هناك لبساً في الأمر أدخل مثل هذه النصوص في المتشابهات، ومنشأ اللبس من جهتين:

⁶ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: نظر الفارابي، (دار طيبة، الرياض، 2005م)، 12/8.

⁷ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (مطبعة عيسى الباني الحلبي وشركاه، ط3)، 272/2.

⁸ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العالمين وعبادة المرسلين، (دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط2، 1981م)، 422/4.

⁹ محسن درجعي، متشابهات القرآن، إسطنبول، 1996م، 38-67، 71-86، 116-129. يوسف شوقي ياووز، المتشابه، (الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول، وقف الديانة التركي، 2016م)، 204. محمد علي الشهرستاني، السبب في استعمال القرآن للمتشابهات، الجامعة الإسلامية، 4/1، لندن، 1994، 57-66. يوسف اشيجك، المفهوم الأساسي في القرآن: التأويل والمتشابه، مجلة كلية الإلهيات لجامعة سلجوق، XIII، قونيا، 2002م، 20-26.

¹⁰ محمد الظاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2000م)، 3/16. ولا بد من الإشارة إلى أن عدداً كبيراً من العلماء يرون أن المتشابه مما يعلمه الراسخون، كابن قتيبة، وأبي إسحاق الشيرازي، وابن الحاجب، والغزالي والرازي والنووي وجمهور المعاصرين، وقد بحث المسألة أستاذنا فضل حسن عباس بحثاً متيناً في إتقان البرهان، بحسن الرجوع إليه.

¹¹ محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1978م)، 14/1107.

¹² جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: مصطفى شيخ مصطفى، (مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 2008م)، 2/5.

¹³ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 3/173.

¹⁴ إبراهيم بن موسى الشاطبي، المواقفات، تح: مشهور حسن، (دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م)، 3/98.

¹⁵ الأعراف: 187/7.

الأولى: تعريف الجيل الأول للمتشابه لم يخرج عن حدود التواضع اللغوي للمادة (شَبَّهَ)، وهو مختلف عن تعريف الخلف الذين استقر لديهم المتشابه مصطلحاً أصولياً، فأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد عرّفه بما يلي: (إذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عناهم الله تعالى، فأحذروهم)¹⁶، وفي مسلم: (إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم). وفي إشارة لمعنى المتشابه أورد في نفس الباب أن النبي غضب لخصومة بين رجلين فقال: (إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب)¹⁷. ومما يساعد على استيضاح التعريف النبوي للمتشابه والأجيال الأولى للمتشابه ينبغي أن نتأمل في أربعة أبواب أوردتها البخاري متتالية مختصة بالمتشابهات، أولها: باب الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبهات: وفيه الحديث: (الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات... الحديث). وظاهر أنه ضبط المسألة في الأحكام الشرعية التفصيلية التي تُشكّل على جمهور الناس، ثم بعده: باب تفسير المشبهات. وأورد تحته حديثين في أحكام الرضاة وثالثاً في أحكام الصيد. ثم: باب ما يتنزه من الشبهات. وفيه حديث واحد عن حكم أكل سقط ثمر التمر. ثم أتبعه: باب من لم ير الوسوس ونحوها من المشبهات. وأورد فيه حديثين؛ الأول في حكم الصلاة لمن يجد أثناءها شيئاً، والثاني في أحكام الذبيحة¹⁸. أربعة أبواب تكشف عن دلالة التشابه كما يفهمه البخاري، وليس له صلة بالمتشابه كما لدى الخلف.

لكنه أورد في كتاب التفسير، سورة آل عمران، باب ﴿منه آيات محكمات﴾. وقال مجاهد: إن الحلال والحرام. ﴿وأخر متشابهات﴾ يصدق بعضه البعض. مثل قوله عز وجل: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾. و: ﴿ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾. و: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾¹⁹. والمتشابه هنا متعلق بالعقائد؛ كالجبر والاختيار وخلق الأفعال، وغيرها، وكان البخاري يشير بذلك للمفهوم اللغوي للمتشابه، فكل مشكل لا يتضح مقصوده بادي الرأي ويحتاج للتأمل وإعمال الفكر بصرف النظر عن موضوعه فهو المتشابه، ثم قصره المتأخرون على ما يخص بالعقائد والتوحيد وعموم الغيبيات، وهو تصرف تأذن به اللغة ويميزه العرف السائد في أعصارهم، لكنه لا يحكم دلالة الآية وقت نزولها، وحال المتشابه في ذلك كحال النسخ وتعريفه وما وقع عليه من تطور في الدلالة لدى الخلف حتى صار اصطلاحاً أصولياً مخالفاً لما كان عليه السلف، وقد بيّن ذلك الشيخ الدهلوي في باب الناسخ والمنسوخ²⁰.

وللطحاوي كلام مهم في شرح حديث الحلال والحرام الأنف: أي أن لله تعالى شرائع قد شرعها، وتعد عباده بها فمنها ما ذكره في كتابه محكماً أي ظاهر المعنى، ومنها ما ذكره من المتشابه، كقوله: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ وكان من المحكم الذي أظهر معناه: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم... وبنات الأخوت﴾ وكان منه المتشابه الذي لم يكشف دلالاته كقوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، ومنه: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾، ومنه في المحرمات من النساء: ﴿والحصنات من

¹⁶ ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القرويني، سنن ابن ماجة، تج: محمود خليل، (مكتبة أبو المعاطي، القاهرة)، باب اجتناب البدع والجدل، 32/1.

¹⁷ مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، (دار الجيل بيروت ودار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1999م)، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الاختلاف في القرآن، 56/8.

¹⁸ محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح الجامع، (دار الشعب، القاهرة، ط1، 1989م)، باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات، 69/3-70.

¹⁹ المرجع السابق، كتاب التفسير سورة آل عمران، 41/6.

²⁰ ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، تع: محمد أنور البدخشاني، (بيت العلم- كراتشي، 2006م)، 47.

النساء إلا ما ملكت أيمانكم»، وكذلك: «وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف». فالحكم والمتشابه اللذان ذكرهما في الكتاب من الجنسين اللذين ذكرناهما، ومنها ما أجراه على لسان نبيه الأعظم صلى الله عليه وسلم على هذا المعنى، وأجرى بعضه على لسانه محكماً مكشوف المعنى كالصلوات الخمس، ومما ورد عنه متشابهاً صلى الله عليه وسلم: (البيعان بالخيار ما لم يفترقا)²¹. ويظهر أنه كالبخاري جعل المتشابه في الأحكام التفصيلية خلافاً لما عليه الخلف. الثاني: عدم التفريق بين الملغز من الكلام الذي يَكُنُّ وراءه خفايا تحتاج تدقيقاً وتأملاً، وبين الكلام المصرح بإخفائه بعض العلوم وأنها حصريَّة لله تعالى، فعدم إدراك موعد يوم القيامة ليس لأن النصوص لا تعطي مفهوماً واضحاً، بل لأنها لا تحدد موعد يوم القيامة أصلاً، ولا تريد أن تحدده، وتثبت علمه لله تعالى دون غيره، كمن يقول لآخر: لن أخبرك بمكان الذهب. فإنه سيدرك أن ذهباً موجوداً، وأنه في مكان سرِّي، وأن المتكلم يعرف مكانه، وأنه لا يريد إطلاع أحدٍ على تحززه. وعلى قول الجمهور فإنه لا بد من تصنيف قوله: (لن أخبرك بمكان الذهب) في المتشابه.

والحقيقة أنه يكون متشابهاً لو كان يمكن إدراك موضع الذهب من الكلام، وأنه خفي على جمهور الناس لشدة وإلغاز الكلام وخفائه، وأنه يعسر أن يفهم إلا بفكِّ أسراره الكامنة فيه، ويتعذر على أكثر المستمعين إدراكها.

ومن ذلك -مثلاً- وصف القلم بالجوذة، وأنه سهل الممسك في كفِّ صاحبه، يحركه بأصابعه الخمسة بيسر، وكيف يجري مداده على القرطاس في أي وقت يشاء²²:

وذي خضوعٍ راعٍ ساجدٍ *** ودمعُهُ من جفنيه جاري
مواظبُ الخمسِ لأوقاتها *** منقطعٌ في خدمة الباري

والظاهر أنه يصف مصلياً لله تعالى قانتاً يكي خشوعاً، وهو مواظب على صلواته الخمس في أوقاتها، مُعتزِّل الناس منقطعٌ لعبادة ربه، فالبيتين من المتشابه قبل الفهم، ثم صارا محكمين لمن فهم، ولا بن منظور إشارات تعزز مذهبي، وكلامه سخِّي حريٌّ بالنقل، لكن المقام لا يتسع لذا أحيل إليه²³.

2. التعريف الأوجه للمحكم والمتشابه

الحكم لغة: الحاء والكاف والميم أصلٌ واحد، وهو المنع. وأوله الحُكْم أي المنع من الظلم. وحكْمَةُ الدابة لأنها تمنعها، يقال: حَكَمْتُ الدابة وأحْكَمْتُها. ويقال: حَكَمْتُ السَّفِيَةَ وأحْكَمْتُه، أي: أخذت على يديه²⁴. وبذلك قال الخليل قبل، وزاد: وفرَسٌ محْكومةٌ: وهي التي في رأسها حَكْمَةٌ²⁵.

فالحكم لدى الأصوليين هو النص الذي يمنع القارئ من الانصراف لغير المقصود من الكلام، لانطباق اللفظ على

²¹ أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، الأردن، 1415هـ) 220/2. بتصرف يسير.

²² تقي الدين بن حجة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1987م)، 342/2.

²³ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر، بيروت، ط:1)، 503/13.

²⁴ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، (دار الفكر، ط1، 1979م)، 91/2.

²⁵ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: المخزومي والسامرائي، (دار ومكتبة الهلال، القاهرة)، 66/3.

المعنى، بحيث يمكن لجمهور القارئ أن يدركوا ذات المعنى، وسيأتي مزيد تفصيل لاحقاً.

أما مادة الشين والباء والهاء فهي أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابه الشيء وتشاكله في اللون والوصف. والشبه من الجواهر: الذي يشبه الذهب. والمشيّهات من الأمور: أي المشكلات. واشتبه الأمران: إذا أشكلاً²⁶.

قال ابن منظور: والتشبهة يعني الالتباس²⁷.

فالتشابه: ليس فيه ما يمنع من احتمال عدد من المعاني الممكنة للفظ، سواء الحقيقة أم المجاز، فهو ما يدرك معناه ولكنه لا يمنع احتمال غيره، قال ابن منظور: المشابه هو كل ما لم يُتلقَّ معناه من لفظه²⁸.

وبعد هذا سندرك الخطأ الظاهر في قول تيزيني: التشابهات أي: التي لم تُحكَّ عبارتها، فلم تُحفظ من الاحتمالات، ذلك لأنها غير مقنعة لعدم تحكيم نظمها، أيضاً لعدم بلوغ بلاغتها الغاية القصوى²⁹.

وقد وصل لهذه النتيجة لاعتباره مفهوم المخالفة لتعريف المحكم لدى الكفوي في كلياته: المحكمات هي المتقنات لتحكيم نظمها ولأن بلاغتها بلغت الغاية القصوى³⁰. وهي مغالطة باردة، وليس ثمة حاجة للرد عليها.

وردت مادة (شبه) في القرآن الكريم في اثني عشر موضعاً، وجميعها في ذات الدلالة اللغوية المعهودة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبُقَرَاءَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا﴾³¹.

التشابهات اصطلاحاً: هي تلك الآيات التي تنطوي على الأحكام الفقهية والسياسية والاجتماعية، أو تكشف عن سنن الله وقوانينه الناظمة للكون، مما يتعلق بواقع الإنسان في مختلف جوانبه، مما يطرأ عليه تفاعلات متجددة بتجدد الأحداث وتبدل الأحوال، وتغير الزمان والمكان، ولذا فهي مظنة أن تكون موضع الخلاف والنزاع في فهمها وتنزيلها وتطبيقها، وهي المحتاجة من مفسري وفقهاء كل عصر تجديد النظر والتأمل فيها لما يصلح أحوالهم، بما لا يتعارض مع الأصول والثوابت ودون المسّ بالعقائد وأركان الشرائع³².

ولا أقصد بالأحكام الشرعية ما يتعلق بأركان الإسلام من حيث الثبوت، أو ما يتعلق بالأخلاق، ومنظومة القيم، وسائر المعلوم من الدين بالضرورة، فهذه من المحكمات، بل أقصد فروع المسائل، فالتشابهات هي الآيات التي تنطوي على مسائل مشكلة في فروع الشريعة مما ينبغي أن تُردَّ للعلماء، لعدم ظهور دلالاتها، وهي المقصودة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ

²⁶ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 243/3.

²⁷ ابن منظور، لسان العرب، 503/13.

²⁸ المرجع السابق، 503/13.

²⁹ تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، 246. بتصرف يسير.

³⁰ أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي، الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م)، 592.

³¹ البقرة: 70/1.

³² لم ألتزم في التعريف بقواعد المناطقة، وهو التعريف بالحد والفصل، والتزمت الرسم أكثر ليتبين المراد بوضوح.

رُدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ³³

وقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾³⁴

ولذا فقد وجدنا المذاهب الفقهية المعتبرة تصل لنتائج مختلفة ومتعددة، وإن كانت تستدل بذات النصوص القرآنية، مراعاة للمصالح والمقاصد، وتخفيفاً للأعباء التي قد تنقل على المسلمين، حتى ذات المذهب وذات الفقيه يتبدل الرأي لديه بتبدل محل إقامته المفضي لتبدل الأعراف والعادات، وهذا ما يفسر لنا قوله ﷺ: (الحلال بينٌ والحرام بينٌ وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس)³⁵. وللقرآني كلام مهم يشير لفكرتي³⁶. ولا شك فإن تنزيل الأحكام العملية في واقع الناس من أصعب وظائف الفقهاء، ومن أكثر مواطن الخلاف والاشتباه بين العلماء. ولدى ابن القيم ما يؤكد ذلك³⁷. كما أن السياسة الشرعية قد تكون سبباً في تشابه النصوص على الفقهاء، لما فيها من تغيير في الأحكام التي لم تأت الأدلة نصاً بخصوصها، جلباً لمصلحة ودرأً لمفسدة، كما في قضية أرض السّود، وشهادة المرأة، والقضية واسعة وليس هذا موضع بسطها. وللتمثيل على المتشابه في فروع المسائل والأحكام قوله تعالى: ﴿وَأَمْسُحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾³⁸، وهو نص محكم في دلالاته الظاهرة على طلب المسح عند الوضوء، ومتشابه في فتحه لاحتمالات في أكثر من اتجاه، كتحديد نوع الأمر، ألوجوب أم الندب، وفي القدر المطلوب مسحه، ثم أيسح بماء مستعمل مما بقي في اليدين من الببل، أم يجب تجديده؛ لأن ما بقي استعمل في رفع الحدث، وغيرها، وجميع ما ذهبوا إليه من أقوال في المسألة مما يحتمله النص ولو إشارة. وعلى هذا فإن الآيات المتعلقة بأسماء الله، وأفعال الخالق العظيم، أو الغيبيات ليست من المتشابهات، لأنها تحمل دلالات واضحة ولم يختلف العلماء في فهم أنها تتحدث عن مسائل أراد الله تعالى ألا يطلع خلقه عليها، فأدرك العلماء منها امتناع الإدراك، لا لأنها خبيثة في النص، ولا أنها غير مفهومة، بل لأن القرآن ما تحدث عنها أصلاً، كذات الله تعالى وكيفية الخلق من العدم، وإمكان تصوّر ما قبّل خلق الزمان والمكان، وطبيعة الملائكة وحقيقة أشكالها وصورها، والصراط ومادته التي صنع منها، وطوله ولونه وارتفاعه، وغير ذلك.

وفرق كبير بين فهم الكلام الواصف للأشياء، وبين تصور وإدراك الكيفية الخارجية للأشياء، وهو كالفرق بين علم اليقين، وعين اليقين، وليس المراد من نصوص القرآن أن نفهم كيفيات الأشياء، وفي هذا المعنى قول الإمام مالك:
الاستواء معلوم والكيف مجهول أو (غير معقول) والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة³⁹.

ولو كان المقصود من (المتشابه) هو عدم الإدراك لمراد الله تعالى بصورة كاملة لانطبق هذا على القرآن كله، فهو من

³³ النساء: 83/4.

³⁴ النحل: 43/16.

³⁵ البخاري، الصحيح الجامع، 20/1.

³⁶ أبو العباس أحمد بن إدريس القرآني، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، تح: خليل المنصور، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م)، 321/1.

³⁷ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، (دار الجليل، بيروت، 1973م)، 78/3.

³⁸ المائدة: 6/5.

³⁹ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تآكدة الحفاظ، تح: زكريا عميرات، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م)، 155/1. وينظر: فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، (دار الفرقان، عمان، ط1، 1997م)، 497/1.

هذه الجهة متشابهة، لأن إدراك الإنسان محدود، والقرآن مطلق، غير أننا ندرك منه ما يصلح أحوالنا وتستقيم به حياتنا، ونعالج به مشكلاتنا، وليس ثمة كلام في كتاب الله تعالى لا يدرك منه معنى، ولا يفهم أنه لغاية وغرض.

3. مناقشة لأهم ما قيل فيه إنه من المتشابهة

من أهمها آيات أسماء الله تعالى، فهي عندي نصوص واضحة ظاهرة في تعيين أسماء الباري جل جلاله تعييناً يمنع الخلط والإشكال، فهو سميع بصير عليم حكيم خبير، إلى آخر الأسماء، ومراد القرآن من إيراد الأسماء أن ندرك عظمة الخالق العظيم وقدرته غير المتناهية، وإرادته الكاملة، وإحاطته التامة بكل معلوم ومسموع ومُبصَّر، وأنه ليس كمثله شيء، وليس من مقصود كلمة (السميع) أن تدل على جوهر السمع وحقيقته وكيفيته وآلته وكنهه، وعدم إدراك ذلك لا يدل على أنها من المتشابهات، لأنه ليس من مقصود الأسماء أن تدل على ماهية المسميات، فالأصل في الوضع العربي لكلمة (سميع) أن تبين القدرة على إدراك الأصوات، ووضعوا كلمة (أُذُنٌ) لتدل على آلة السمع، وليس ثمة تلازم حقيقي بين (السمع) و(الأذن)، وإن صار لاحقاً أمراً عرفياً لكثرة اتفاقهما في الواقع.

ومع ذلك فمن الجائز عقلاً تصور السمع بغير آلة السمع، أو الإبصار بغير آله، كما يمكن عقلاً أن نتصور ناراً لا تحرق، وإن لم يكن لها مصداق في الخارج، فالإحراق ليس واجباً عقلاً، وليس ثمة شيء أوجب لها القدرة عليه. ومن ذلك في القرآن الكريم (يد لله)، والاستواء على العرش، وغيره.

أما فيما يتعلق بالحروف المقطعة في بداية بعض السور القرآنية، فهي كذلك خارج المتشابهة وذلك لأسباب:

أولاً: هي حروف مبانٍ لا حروف معانٍ، فليس لها في ذاتها مدلول ليقال إنه قد يشكل أو يختلط بغيره، أو يمكن أن يتوصل إليه بالبحث والتأمل، والمتشابهة كما علمنا ما له معنى ذاتي، لكنه مشكل ويعسر بلوغه وإدراكه بادي الرأي.

ثانياً: المتشابهة ما يمكن أن يكون مصدر فتنة تحرف الناس عن دينها بما يستلزم العذاب، بدليل الآية الكريمة في آل عمران، فالزائغون يتبعون المتشابهة ابتغاء الفتنة، وليس ثمة فتنة متوقعة من البحث في دلالات الحروف المقطعة.

ثالثاً: لم نجد أحداً من مشركي قريش، وهم أهل اللغة والفصاحة يعترضون عليها أو يعيبونها، أو ينكرون إمكان فهم المراد العام منها، وقد علموا أنه مهيع متبع ومستعمل في شعر العرب⁴⁰. فلا يصح أن يخاطب عاقل العقلاء بما لا يفهمون، وإن صح أن يخاطب بالملغز المشكل الغَلِق، لغرض يريده⁴¹. وقد التف الصفدي لمعنى طريف أيضاً، يجمل الرجوع إليه⁴². وعليه فإنني أخالف الشاطبي في تقسيمه للمتشابهة، بأنه إضافي وحقيقي، والصواب عندي أنه إضافي

⁴⁰ انظر: السيوطي، الاتقان، 23/2. قلت: لا أوافق العلماء الذين استشهدوا بمثل هذا الشعر على استعمال العرب للحروف المقطعة في كلامهم، لأن ما منوا به من وادٍ آخر، وليس هذا موضع نقاشه.

⁴¹ انظر: جمال الدين الصفدي، كشف الأسرار وهدى الأستار، تح: بهاء الدين بارتما، (مركز البحوث الإسلامية (إيصام) إسطنبول، ط1، 2019م)، 39/1.

⁴² المرجع السابق، 40/1.

كله، لأنه قابل للفهم، وليس فيه الغلق، ويصح وجود ما يلغز، وهو في فروع المسائل، وبذا قال ابن تيمية⁴³.

ويترب على تعريفي للمتشابه أن الإحكام والتشابه نسبي بحسب تعامل المفسر مع آياته وفهمه لها، والمتشابه يبقى متشابهاً ما بقي مشكلاً بصرف النظر عن موضوعه، ولم يترجح لدى المفسر أحد وجوه معانيه، فإذا انحل إشكاله وصار واضحاً، وترجح وجه من الاحتمالات الممكنة له بقرينة ظاهرة، ألحق بالمحكم، فمتشابه اليوم محكم في غد، والمتشابه لدى باحثٍ محكمٍ لغيره، بحسب قدرة كلٍ منهم على حسم القول في الموضوع، أو على الأقل ترجيح أحد الاحتمالات، لذا ختمت الآية الكريمة بقول الراسخين الذين يعرفون تأويل المتشابه: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁴⁴، لأنه لم يعد لديهم فرق بين الصنفين، فهم يعرفون تأويله، وأقصد المتشابهات الإنشائية فقط، وهم معطوفون على الذات العلمية في علمها، فأما علمه فيقيني قطعي، وعلمهم ظني ترجح لديهم بالقرائن المختلفة المحتفة بها.

وعليه فلم يعد لديهم فرق بين المتشابه والمحكم إلا من جهة أن المحكم ليس له إلا وجه واحد معتبر وهو النص والظاهر، والمتشابه له وجوه، ثم ترجح لهم أحدها بقرائن موضوعية وقوية، وعلى هذا فليس لدى المجتهدين من علماء الأمة ومن أصحاب المذاهب الفقهية والكلامية المعتبرة شيء متشابه في القرآن، لأنهم عينوا المعاني المعتبرة فيما كان متشابهاً، وأخذوا موقفاً حاسماً في تأويله، فكل آيات الأحكام التشريعية لدى الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة محكمة، وإن كانت في بادئ الشأن متشابهة، وهذا فيما عرض لهم من مسائل في زمنهم، وأما النوازل الجديدة فتجدد حضور التشابه في تنزيل الأحكام على الوقائع الجديدة لذا فإنني أذهب للقول بأن التشابه له وجوه فمنها من منطوق النصوص ومنها في مفهومها، ومنها في تطبيقاتها العملية أو تنزيلها، وحينها فالتشابه خارجي لا ذاتياً في النصوص.

أما آيات العقائد لدى الفرق الإسلامية المعتبرة من أهل السنة والجماعة فليست موضعاً للتغيير والتجديد لأن موضوعها الغيب الذي لا يتغير، والقول لديهم فيها لا يحتمل الخطأ، فالأشاعة والماتريدية مثلاً حسموا موقفهم منها إما تأويلاً أو تفويضاً بما لا مزيد عليه، وقول غيرهم الخارج عن هذين الوجهين خطأ لا يحتمل الصواب، وليس كذلك حال الأحكام الشرعية العملية التفصيلية التي توسع المسائل وتحتل الخلاف، ثم لا يفسد للود قضية، وقد تحسست هذا المعنى في كلام الرازي حين عدد فوائد المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، فبين أنه لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا المذهب واحد وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب⁴⁵.

وبعد بياني للوجه المعتبر لدي في معنى المتشابه فإني سأبين الإشكال في تعريف الجمهور، وهو من جهتين متضادتين، وكلاهما ألحق ضرراً بالغاً بالنصوص من وجهين:

1. القيمة المفاهيمية للنصوص.

2. قدرتها على الصلاحية لكل زمان ومكان.

⁴³ تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تح: طه يوسف شاهين، (دار الطباعة المحمدية، القاهرة)، 126. بتصرف، والكلام طويل جداً وفيه تفصيل محمود، بحسن الرجوع إليه.

⁴⁴ آل عمران: 7:3.

⁴⁵ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفتاح الغيب، (دار الكتب العلمية، بيروت، 2000 م)، 144/7.

أما الجهة الأولى: فتنفتح وجهين من الضرر، ففيها تضيق لمساحات الاستفادة من النصوص القرآنية المتشابهة، وكأنها نزلت لتعبد بتلاوتها في الصلوات والمناسبات واللقاءات، مفرغة من المعاني والمضامين، ثم أنها تؤدي إلى ما بعد التاريخية، فالتاريخية تعني إمكان الاستفادة من النصوص في مرحلة محددة لا تتعدى لغيرها، وهو تعطيل جزئي، أما الدعوة إلى ترك البحث في المتشابه لأنه غير مفهوم فهو التعطيل الكامل لها، وهو ما فوق التاريخية وبعدها. إلا إن قالوا بأن النبي ﷺ كان يعلم تأويله، وأنه كان في الجيل الأول مفهوماً وواضحاً، حينها فقولهم يؤدي إلى التاريخية، وقد تصدى الرازي لتعريف الأكثرين، وأحسن بما إحسان في مناقشة القوم، ومنع مثل هذه المشكلات بطريق اللزوم، وإن لم يشر إليها وينص عليها⁴⁶.

والجهة الثانية: كذلك تنتج أن تعريفهم للمتشابه يجعله سيالاً في معانيه ومضامينه، دون ضوابط، ليكون النص محكوماً بثقافة القارئ وبيئته وطبيعته، فهو مجرد توصيات عامة، ونصائح غير ملزمة حتى في أهم القضايا يُكْتَفَى القارئ على مقاسه، لتصبح المتشابهات خارج التاريخ والمكان، أقرب للروايات الأسطورية التي تسرد للتسلية وربما فيها شيء من العظة والعبرة، بالتالي يَتَمَوَّض المتشابه في خندق ثالثٍ رمادي، فلا هو في المكان الذي ينزله فيه جمهور الأمة القائلين بأن القرآن لكل التاريخ والمكان ومنضبط في قواعد قراءته وفهمه، ولا هو تاريخي معزول لا قيمة حقيقية له، مما يجعله أكثر عرضة للاستغلال والتوظيف، وذلك عبر اللجوء للمناهج الحدائرية للتأويل (الهرمنوطيقا)، وحينها قد يكون من اللازم الانطلاق من ركائزها العامة، ومنها:

البحث في اثبات صحة نسبة النصوص لقائلها عن طريق النقد التاريخي.

فهم النصوص دون اعتبار المعاني القديمة، بل باعتبار الآثار والمقاصد، وجعل النصوص مجرد تجارب اجتماعية أو دينية غير ملزمة، فليس ثمة قراءة بريئة للنصوص، وهي قراءة مُعرضة وتفكيكية وبرؤية جديدة، يملئها زمن القارئ وثقافته. إلغاء مقاصدية النصوص لتصبح مساحة الاحتمالات غير محصورة، وليس ثمة قراءة صحيحة تستأثر بالحقيقة المطلقة أو حتى النسبية. وهذا لا يتعد كثيراً عن نتائج تعريف أكثر السلف بأن المتشابه لا يفهم ولا يدرك؛ حيث لا فرق بين إلغاء المقاصدية، واستحالة فهم المقاصد.

القول برمزية النص، فالنصوص رموز موحية منفتحة على جميع الإشارات اللغوية والدلالات، ويحق للقارئ أن يستكشف المسكوت عنه، وأن يستدرك المتروك، وهي امتداد طبيعي (لموت المؤلف)، ولا نهائية المعنى، وكثير من هذه المعاني أشار إليها نصر حامد أبو زيد ومعه أنصار هذا الاتجاه كمحمد أركون، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعلى حرب، وعبد المجيد الشريفي، وعبد الكريم سروش، وغيرهم⁴⁷.

يقول نصر أبو زيد: إن النص بوجود المتشابهات فيه لا يحدد هويته فقط، أو يميز نفسه عن غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك حتى يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات المتعددة والتأويلات المختلفة في الزمان والمكان. إن النصوص المحددة الدلالة هي النصوص ذات الوظيفة الإعلامية الخالصة وهي التي تنتهي مهمتها بفك

⁴⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، 156/7.

⁴⁷ للاطلاع على أقوالهم لا بد من الرجوع لكتبهم، وهي مشهورة، فلا أطيل المقام بذكرها.

شيفرتها، ووصول متلقيها لمضمونها ومحتواها وصولاً كاملاً ونهائياً، ومن شأن هذه النصوص أن تكون خاضعة بصورة شبه تامة لمعطيات اللغة العادية، لأنها نصوص لا تبدع لغتها الخاصة، وذلك بخلاف النصوص الممتازة، وفي القرآن نجد مستويات لغوية متفاوتة ومختلفة، تتراوح بين الإعلام الخالص، وهي النصوص الأقل، وبين اللغة الأدبية المكثفة في دلالتها والمبدعة لأليائها الخاصة⁴⁸. ويقول في موضع آخر: إن اختلاف الناس حول النص يرتد في جوانبه إلى اختلاف النص ذاته، وهو اختلاف يوهم التناقض... وليس تأويل المشابهات بردها للمحكّمات في حقيقته إلا محاولة لإزالة وهم التناقض عن النصوص المختلفة⁴⁹.

وهو بقوله يريد أن يجعلها بما اشتملت عليه من المتشابهة نصوصاً مفتوحة على الاحتمالات والممكنات الثقافية والاجتماعية والفنية والاقتصادية والسياسية وغيرها، يريد لها مساحة خضراء يزرع فيها ما يشاء لتنبث ما يشاء أو ما يشاء عصره، ويكون ذلك أحياناً دون اعتبار للثوابت والأصول، والقواعد والمبادئ، بصورة من البراجماتية الواقعية الواسعة، فالثابت هو الرصيد الثقافي والمفاهيمي لدى قارئ النص، أما النص فهو سيال متحرك، وعلى هذا فهي الوجه المعاكس للتاريخية، فتلك تؤطر النص بزمن لا يتعداه، وهذه تفتح له ليكون خارج التاريخ والزمان، مفرغاً من معانيه ومقاصده، ومن أهم أسباب هذه النتائج عدم الدقة في تعريف المتشابهة وتحديد ضبطه. ويظهر اتجاه أبي زيد هذا واضحاً في كتابه دوائر الخوف، لدى حديثه عن أحكام المرأة في الإسلام⁵⁰.

وبعد فإنني أعتقد أن المتشابهة في القرآن الكريم هو المنطقة الخضراء نعم، وهو اتفاق جزئي مع بعض أفكار الحدائث، لكنها بالرغم من كونها خضراء وتسمح للباحث المختص أن يجدد فهمه للقرآن الكريم في مساحاتها، بلا شعور بالمأثم والمغرم من إعمال عقله في استنطاقه وتنزيله، تجديد يناسب واقعه، ووقائعه، لكن كل ذلك لا بد وأن يكون في حدود الممكن الشرعي والمأذون به، وبما يتوافق مع ضوابط التأويل المقبول، وقواعد اللغة، وما استعملته العرب من دلالات حقيقية ومجازية، وما لم يرد فيه نص صحيح صريح شارح، أو مما هو خارج مساحات الاجماع.

4. مراجعة في مفهوم (أم الكتاب) و(الزائغين) و(التأويل)

ومن المقدمات المهمة التي أنتجت ما مرّ هو تحديد مفهوم (أم الكتاب) وصنف (الزائغين) المبتغين للفتنة من الخائضين في المتشابهة، ودلالة (التأويل)، حيث قسمت الآية الكريمة القرآن إلى قسمين؛ المحكم وهو أم الكتاب، والمتشابهة غيره. وقسمت المتأولين للمتشابهة إلى قسمين؛ الزائغين، والراسخين في العلم، ثم تباينت أقوال المفسرين فيها كما يلي:

أولاً: (أم الكتاب)

اتجهت أقوال العلماء في تحديد دلالة (أم الكتاب) لاتجاهين، نوعي وكمي، أما النوعي فهو اتجاه المشاركة كالطبري، والرازي، والزنجشيري، وابن كثير، فالحكمات أم الكتاب بمعنى الأصل الذي به تفهم المتشابهات، بل ذهب الرازي أبعد

⁴⁸ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، (مكتبة الفكر الجديد، المغرب، ط1، 2014م)، 187.

⁴⁹ المصدر السابق، 193.

⁵⁰ أنظر: نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف - قراءة في خطاب المرأة، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2004م)، 86.

من ذلك، فجعل المحكمات أم المتشابهات، قال: ما معنى كون المحكمات أمًا للمتشابهات؟⁵¹ . فيجيب لأنها تشرحها وتعين على فهمها بهذا صارت أمًا لها. والحقيقة أن القرآن ما قال بأنَّ المحكم أمُّ المتشابه، بل أم الكتاب⁵² . وقريب منه الزمخشري⁵³ . وأكثر المشاركة على ذلك.

والإنحاح الكمي لدى المغاربة كابن عطية وأبي حيان والشاطبي، حيث جعلوا القضية متعلقة بالكمية والعدد، فأمر الكتاب أي معظمه وأكثره، قال ابن عطية: وقوله تعالى: ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾، فمعناه الإعلام بأنها معظم الكتاب وأنها عمدة ما فيه؛ إذ المحكم في آيات الله تعالى كثير وقد فصل، ولم يفرط في شيء منه البتة⁵⁴ . ومثله قول أبي حيان⁵⁵ ، ومرَّبنا قول الشاطبي سابقًا.

ولا شك فإنَّ بين الاتجاهين وشيخة قوية، والنتيجة تكاد أن تكون واحدة، وجل المفسرين لا يخرجون عنهما، والذي أذهب إليه أن المراد بـ ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾، أي ركنه الأساس، ومركزه الأهم، وجوهره الصلب، كآيات العقائد والتوحيد وأصول الإسلام الكبرى من أركان والإيمان والإسلام، وكل معلوم من الدين بالضرورة، مما يكون فيصلاً بين الإيمان والكفر، وكذلك دلالة كلمة (أم) في كل ما استعملت معه، فالفاحة أم القرآن، وقطعاً لا يقصد بذلك:

أما تعين في فهم سائر القرآن على طريقة الرازي وفريقه.

ولا أنها أكثر القرآن، على قول ابن عطية ومن معه.

قال النبي ﷺ: (أم القرآن عوض من غيرها، وليس غيرها منها عوض)⁵⁶ .

وكذلك الآيات المحكمات أم الكتاب؛ لأنها تتضمن ما لا يصح الإيمان إلا به، وتتضمن ما لا بد منه من أركان الإيمان والإسلام التي بغيرها لا يعتبر الإسلام، وهي بذلك البداية للتوحيد والدين، وأم كل شيء أصله الذي أنتجته، وكذلك الأم للإنسان⁵⁷ . والآيات المحكمات أصل المسائل وما حولها فروع لها وتفصيل، وأعجبتني كلام للطبري يسعني في مذهبي، قال: يعني بذلك أنه أصل الكتاب الذي به عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة كبيرة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض والحدود، وسائر ما يحتاجونه في عاجلهم وآجلهم⁵⁸ .

ثانياً: (الزائغون)

⁵¹ الرازي، مفاتيح الغيب، 150/7.

⁵² المرجع السابق، 150/7.

⁵³ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، (دار الكتاب العربي . بيروت، 1407 هـ)، 337/1.

⁵⁴ أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، (دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م)، 380/1.

⁵⁵ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تح: صديقي محمد جميل، (دار الفكر، بيروت، ط1، 1420هـ)، 21/3.

⁵⁶ حمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م)، 363/1.

⁵⁷ الفراهيدي، العين، 426/8. كل شيء يضمُّ إليه سائر ما يليه فإن العرب تُسمِّيه أمًا، ومن ذلك: أم الرأس وهو الدماغ.

⁵⁸ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، الجامع البيان، تح: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ)، 188/5.

وأما (الزائغون) فأكثر العلماء يدخلون اليهود والنصارى وأصحاب العقائد الضالة والمبتدعة في مفهوم أصحاب القلوب الزائغة، الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وصد الناس عن دينهم، فأما الطبري فجعلها في اليهود والنصارى حصراً⁵⁹ ، ووسعه ابن عطية لتشمل مع أهل الكتاب كلَّ زائغ⁶⁰ . وكذلك فعل القرطبي⁶¹ .

ولعلمهم نزعوا إلى هذا لاشتهار أن سورة آل عمران نزلت في نصارى نجران، ومجيئهم لرسول الله ﷺ، ومناقشاتهم له، كما أخرجه الطبري بسنده⁶² ، والحديث ضعيف جداً وفيه علل⁶³ . وما يمكن أن يكون مقبولاً فهو ما يتعلق بآية الملاعة وهي الآية (61) في السورة⁶⁴ ، وحمل مطلع السورة عليها بعيد جداً، وإلا لكان يكفي لكل سورة كي نقول بأن لها سبباً للنزول أن يختص ذلك بآية واحدة منها ولو طال، أو كانت تلك الآية ذات السبب في آخرها، وهو ما لا يرضيه أهل الصنعة، وما من أحد يقبل بأن نجعل قصة الثلاثة الذين تخلفوا يوم تبوك سبباً لنزول سورة التوبة. (زيغ) هو أصلٌ يدل على مَبِل الشيء. زاع يَزِيغُ زَيْغاً، وقوم زاعَّةٌ، أي زائغون، وزاعَتَ الشمس أي مالت⁶⁵ . فالزيغ ميل بعد استقامة، وقد وردت في تسعة مواضع في القرآن، وتشير لمعنيين اثنين:

أولهما: وهو خارج عن بحثنا ويدل على انحراف البصر لشدة الخوف والفرع، وورد ذلك في ثلاثة مواضع⁶⁶ .
الثاني: لمن كان على الجادة ثم مال عنها قصدًا للضلال، ولا يوصف المنحرف ابتداءً بِالزَوَّغان، وذلك في ست آيات⁶⁷ . وبعد فإن القول بأن المقصود بالآية هم اليهود والنصارى غريب، والأقرب عندي أنهم من أهل القبلة الذين انحرفوا وابتعدوا عن الحق، دون الخروج من دائرة الإسلام غالباً، ولو في الظاهر. ويرجح هذا أنهم⁶⁸ لا يريدون من المسلمين الكفر أو الخروج من مجموع أهل القبلة، وإنما يريدون لهم الفتنة بالشهوات والشبهات عبر تأويل المتشابهات، والأصل اللغوي للفتنة يدل على الابتلاء والامتحان والعذاب⁶⁹ ، حيث وردت مادة (فتن) في القرآن في ستين موضعاً ليس منها ما يدل على الكفر أو الإخراج من الدين⁷⁰ . وفي آيتنا إرادة الانحراف للشهوات والشبهات والباطل أرجح، ويدل على ذلك دعاء المؤمنين أن يشتهم الله على الحق وهو ما ورد في الآية التالية مباشرة: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ

⁵⁹ المرجع السابق، 195/5.

⁶⁰ ابن عطية، المحرر، (380/1).

⁶¹ القرطبي، الجامع، 9/4.

⁶² الطبري، الجامع، 205/5.

⁶³ سليم الهلالي، محمد آل نصر، الاستيعاب في بيان الأسباب، (دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1425هـ)، 230/1.

⁶⁴ إبراهيم العلي، صحيح أسباب النزول، (دار القلم، دمشق، 2014م)، 59.

⁶⁵ ابن فارس، المقاييس، 40/3.

⁶⁶ الأحزاب: 10/33. ص: 63/38. النجم: 17/53.

⁶⁷ آل عمران: 8، 7/3، التوبة: 117/9، سبأ: 12/34، الصف: 5/61.

⁶⁸ هي دعوى مني لها قرآن عديدة، وتحتاج أدلة أكثر وبسطاً، لا يتسع المقام لها، ولعلها أن تفرد في بحث برأسه.

⁶⁹ انظر: ابن منظور، لسان العرب، 317/13.

⁷⁰ الحسين بن محمد بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (دار العلم الشامية، دمشق، 1412هـ)، 623.

71 هَدَيْتَنَا وَهَبْنَا لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٧١﴾ .

ثالثاً: (التأويل)

التأويل في الاستعمال القرآني⁷² : هو التنزيل. أي تنزيل المتشابهات وتطبيقها، وليس الشرح والتوضيح، أو العدول عن الحقيقة إلى المجاز، عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده (سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي)، يتأول القرآن⁷³ . فالتأويل إذا كان جملة إنشائية فهو تطبيق ما فيها من أمر ونهي في الواقع، وإن كان جملة خبرية فهي عن المستقبل حصراً، وتأويلها تنزيل الخبر في الواقع عملياً، أو بيان الشكل المادي الذي سيقع الخبر على صورته، وذلك نظري قطعاً⁷⁴ ، وقد ورد مفهوم (التأويل) في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، في خمس عشرة آية، كما يلي:

في الأعراف ويونس والموضع الأخير من يوسف⁷⁵ أخبار عن المستقبل والتأويل تنزيل الكلام في الواقع المستقبلي كما هو، وهذا ظاهر بلا لبس، وهو كذلك في موضعي يوسف الأوليين، لأن سؤال السجينين عن تأويل الرؤيا هو في الحقيقة سؤال عن الشكل الواقعي الذي سيؤول إليه الأمر، فكان جوابه عليه السلام ليس تفسيراً لكلام السجينين لأنه واضح لا يحتاج بياناً، بل تأويل بأن واحداً منهم يصلب وتأكل الطير من رأسه، والثاني يصير ساقياً للملك، وهو إخبار بما سيكون في المستقبل حين تتأول الرؤيا من الوجود الذهني إلى الوجود العيني، وهو ذات المعنى في الآيات السابقة، وكذلك كل مواضع سورة يوسف الخمسة الباقية، لأنها جميعاً في سياق الرؤيا.

76 وفي النساء والإسراء وردت المادة في سياق الإنشاء بنفس اللفظ ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ وفي نفس المعنى لتبين عاقبة التنزيل لأحكام الشريعة في السلوك والواقع وتحض على التطبيق العملي لها، لتنتقل الأحكام من الوجود الذهني إلى الخارج، وهو أحسن تأويل لها أو تنزيل.

وردت المادة (تأويل) في الكهف في موضعين متشابهين، في قصة موسى والخضر عليهما السلام، ولهما ذات الدلالة، وهما في نفس المعنى التنزيلي⁷⁷ ، فحين بين الخضر لموسى عليهما السلام المآلات الواقعية لأفعاله العجيبة، والتي رآها موسى عليه السلام دون أن يفهم نتائجها، مع مراعاة أن رؤيته للأحداث الثلاثة قريبة من الرؤيا في المنام التي كانت لصاحبي يوسف عليه السلام أو الملك، مع فارق أن الرؤيا المنامية في الذهن، ورؤيا النبي في الخارج، وفي كليهما لم يفهم

71 آل عمران: 8/3.

72 قيده في الاستعمال القرآني ويدخل الاستعمال النبوي أيضاً، حتى لا يظن أنني أمتنع صحة استعماله بمعنى التفسير مجوزاً، وهو ما درج عليه جل العلماء في القرون التالية، كشيخ المفسرين ابن جرير الطبري، واللغة مخلوق ينمو ويتطور، لكنني أريد في التنزيل الحكيم حصراً.

73 البخاري، الصحيح الجامع، 375/1.

74 انظر الفرق بين التفسير والتأويل: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م)، 6/1، بتصرف، وقد خالفته في بعض التفاصيل.

75 الأعراف: 53/7، يونس: 39/10، يوسف: 36-12-37-100.

76 النساء: 59/4، الإسراء: 35/17.

77 الكهف: 82/78/18.

الرائي ما تصير إليه الأمور وكيف سيكون تنزيلها، فكان التأويل التنزيل، وهو داخل في الإخبار بالغيب المستقبلي. وعليه فإن معهود القرآن في استعمال مادة (التأويل) على النحو الذي أشرنا إليه، ولم ترد في غير هذا المعنى، وهي كذلك في آية آل عمران متعلقة بتنزيل الأحكام العملية التفصيلية أو الأخبار المستقبلية كالملاحم والفتن وعلامات الساعة، وهي قليلة جدًا في القرآن، وهي خارج علم البشر وليست موضوعًا للبحث، وأكثرها للأحكام العملية، أي المتشابهات الإنشائية من الأمر والنهي، وما قارب ذلك، وحمله على غير هذا المعنى نحتاج لقرينة، وليس ثمة.

الخلاصة

المتشابه هو الأحكام العملية التفصيلية، والفروع من المسائل، وهي التي يحتاج المسلمون لتأويلها، أي تحويلها من مفاهيم مجردة في الذهن، إلى سلوك تطبيقي في الخارج، وهي الأحكام التي يمكن أن يطرأ عليها التغيير والتبدل والتدرج، بحسب الأحوال والظروف وتغير الزمان والمكان، تلك القابلية التي جعلت منها ومن الشريعة عمومًا صالحة لكل زمان ومكان هي ذاتها التي كانت مدخلًا لأهل الأهواء والزائغين فدخلوا عبرها لزرع الفتنة بين المسلمين، سواء بقصد أم بجهل، أما قطعيات الدين ومحكماته، كالتوحيد، وأركان الإيمان، والمعلوم من الدين بالضرورة، فهي في حرز مصون، وليس سهلاً للزائغين أن يدخلوا من باب التوحيد والعقائد، والتفاصيل الفرعية أيسر وأوقع.

وعليه فلا يدخل اليهود والنصارى وأصحاب العقائد الفاسدة في مفهوم الزائغين أصالة بحسب الاستعمال القرآني، ويمكن ذلك توسعًا لدى التنزيل، لكن المتبادر غيرهم؛ فالزوغان لا يكون إلا بعد الاستقامة، وفي ختام الآية نجد أن الفريق الذين يعرفون التأويل ويمسونه ثم يؤمنون به هم الذين أوتوا العلم ورسخوا فيه، ليدل بطريق المقابلة إلى أن الزائغين ممن لم يستجمعوا أدوات الفهم والاجتهاد في التنزيل، ولو نصت الآية على أن المؤمنين الموحدين هم القادرين على تأويل المتشابه وتنزيله، لعلمنا أن المقابل لهم من الكافرين، كاليهود والنصارى وغيرهم، فحين كان ذلك كذلك ترجح أنهم من المسلمين، لكنهم على الضد من الراسخين في العلم، وليس لديهم أدوات البحث الصحيحة في المتشابه، ولا يملكون القدرة على تنزيله، فضلوا وأضلوا.

ويترتب على ما سلف أن الاختلاف في المتشابه لا يوجب تكفير المخالف، لأنه في دائرة الفروع ومساحته، فأهل الزيغ فريق من نفس أهل السنة والجماعة، تأثرت تأويلاتهم بالهوى والشهوة، لا البرهان والحجة؛ قصدًا إلى الضلال والإضلال والفتنة، فأتوا بتنزيل مُبتدعٍ للفروع خلافًا لما عليه جماهير الأمة والمذاهب المتبعة، لكنه حين كان في مربع الظننات فإنه فلا ينبغي أن يكون منصة للتكفير، ومحطة للتخوين، ومنطلقًا للخلافات وتمزيق الأمة، وأكثره مما يحتمل فيه الاختلاف، والأصل حسن الظن، وبراءة الذمة، إلا إن ثبت لأهل الحل والعقد وأصحاب البصيرة من علماء الأمة أن يُجدروا تحذيرًا علميًا ومعللاً من طروحات فئة أو باحث أو مفكر ظهر لهم أن شره أكبر من نفعه.

المراجع والمصادر

- ابن تيمية، أبو العباس نقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، تفسير سورة الإخلاص، تح: طه يوسف شاهين، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: نظر الفارابي، (دار طيبة، الرياض، 2005).
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، 2001م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1، 1979م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، 1973م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفيقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.
- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1998م.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط1، 1420هـ.
- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف - قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي - المغرب، ط3: 2004م.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مكتبة الفكر الجديد - المغرب، ط1: 2014م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح الجامع، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1989م.
- تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، 1997م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1990م.
- الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار العلم الشامية، دمشق، 1412هـ.
- دمرجي، محسن، متشابهات القرآن، إسطنبول، 1996م، 38-67، 71-86، 116-129.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تآكدة الحفاظ، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى الباني الحلبي وشركاه، ط3.
- الزخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبوع الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي . بيروت، 1407 هـ.
- السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، تح: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 2008م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، الاعتصام، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، ط1، 2008م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
- الشهرستاني، محمد علي، السبب في استعمال القرآن للمتشابهات، الجامعة الإسلامية، 4/1، لندن، 1994.

Kaynakça | References

- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Cami'*. Kahire: Dar eş-Şa'b, 1. Basım, 1989.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul, 1996.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb bin Musa el-Hüseyni, *El-Kulliyât*. thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Misri, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Ebü Hayyan el-Endülüsi, Muhammed bin Yusuf, *El-Bahr el-Muhît*. thk. Sadık Muhammed Cemil, Beyrut: Dar el-Fikr, 1. Basım, 1420/1999.
- Hâkim, Muhammed bin Abdullah Ebû Abdullah en-Nisaburi, *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdurrahman bin Galib el-Endülüsi, *El-Muharrar el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dar el-Kutub el-İlmiyye, 2001.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed bin Faris bin Zekeriya, *Mucem Mekayis el-Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dar el-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalani, Ahmed bin Ali, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahih el-Buhari*. thk. Nazar el-Faryabi, Riyad: Dar Tayba, 2005.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed bin Ebû Bekir Eyyüb ez-Zer'ai Ebû Abdullah, *İlâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Taha Abdurrauf. Beyru: Sa'd, Dar el-Cil, 1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail bin Ömer el-Kureşî ed-Dimaşkî, *Tefsiru'l-Kur'an el-Azîm*. thk. Sami bin Muhammed Selame, Dar Tayba li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mukrim el-Efriki el-Misri, *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dar Sadir, 1. Basım, ts..
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed bin Abdülhalim, *Tefsiru Suretu'l-İhlas*. thk. Taha Yusuf Şahin. Kahire: Muhammediye Matbaası, ts.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Devâiru'l-Havf: Kira'etün fi Hitabi'l-Mer'eti*. Fas: Arap Kültür Merkezi, 2004.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhumu'n-Nas: Dirasetün fi Ulkumi'l-Kur'an*. Fas: Yeni Düşünce Kitaplığı, 1. Basım, 2014.
- Ragîb el-İsfahânî, Hüseyin bin Muhammed bin el-Mufaddal, *Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*. Şam: Dar el-İlm eş-Şamiyye, 1412/1991.
- Râzî, Fahreddin Muhammed bin Ömer et-Temîmî eş-Şâfî, *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 2000.
- Reşid Rıza, Muhammed Reşid bin Ali Rıza, *Tefsirü'l-Menâr*. Mısır Genel Kitap Kurumu, 1990.
- Suyûtî, Celâlüddin, *El-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Şam: Risale Vakfı, 1. Basım, 2008.
- Şâtîbî, İbrahim bin Musa bin Muhammed el-Gırnâtî, *El-İ'tisâm*. thk. Meşhur bin Hasan Âl Selman, Tevhid Kitaplığı, 1. Basım, 2008.
- Şâtîbî, İbrahim bin Musa el-Gırnâtî, *El-Muvâfakât*. thk. Meşhur bin Hasan Âl Selman, Dar İbn Affân, 1997.
- Şehristânî, Muhammed Ali, *es-Sebeb fi İstî'mâli'l-Kur'an li'l-Müteşâbihât*. Londra: İslam Üniversitesi, 1/4, 1994.
- Tizini, Tayyib, *Kur'an Metni: Yapı ve Okuma Sorunu*, Dar el-Yenâbi, 1997.
- Zehebî, Muhammed bin Ahmed bin Osman, *Tezkiretü'l-Huffâz*. thk. Zekeriya Umeirat. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Vehbe Kitaplığı, 2000.
- Zerkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm, *Menahelü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*. İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şirkası Matbaası, 3. Basım, ts.
- Zemahşerî, Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmud bin Ömer, *El-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Arap Kitap Evi, 1407/1986.

