

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 43 (HAZİRAN | JUNE 2025)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies بحوث إسلامية

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı: 43 | Issue: 43 (Haziran 2025 | June 2025)

KAPSAM

SCOPE

İslâmi İlimler, Din Bilimleri
Islamic Sciences, Religious Studies

PERİYOT

PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran | 30 Aralık)
Biannually (30 June | 30 December)

YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce
Turkish & Arabic & English

YAYINCI

PUBLISHER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul 34303, Türkiye

İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul 34303,

Sahibi/Owner

Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor

Editör/Editor

İlahiyat alanında makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Theology are published.

Usul Dergisi yılda iki defa yayınlanan uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Usul is an international, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

Yazarlar Usul Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Usul Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

Usul Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır.

Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Turkey Tasavvuf Journal are covered by Istanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
acara@izu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4550-2480>

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
kamil.yilmaz@izu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2203-2831>

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
mustafa.ozturk@izu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3787-2457>

**Alan Editörleri/
Executive Editors**

Tefsir/Tafsir

Prof. Dr. Muhammet Abay

Marmara Üniversitesi
Marmara University
İstanbul/Türkiye
abay@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>

Dr. Adem Ergül

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
adem.ergul@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2938-5410>

Hadis/Hadith

Prof. Dr. Erdinç Ahatlı

Sakarya Üniversitesi
Sakarya University
Sakarya/Türkiye
eahatli@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5663-7540>

Fıkıh/Fiqh

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay

Sakarya Üniversitesi
Sakarya University
Sakarya/Türkiye
hmgunay@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8844-6338>

Dr. Abdullah Tırabzon

İstanbul Üniversitesi
İstanbul University
İstanbul/Türkiye
atrabzon@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2878-230X>

Kelam/Kalam

Doç. Dr. Fatma Aygün

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
fatmaygun19@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8220-0046>

Tasavvuf/Sufism

Prof. Dr. Necdet Tosun

Marmara Üniversitesi
Marmara University
İstanbul/Türkiye
ntosun@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7618-916X>

Arap Dili ve Belagatı/
Arabic Language and Rhetoric

İslam Tarihi ve Sanatları/
Islamic History and Arts

Felsefe ve Din Bilimleri/
Philosophy And Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karahan
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
nurgul.mecit@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4337-8954>

Prof. Dr. Osman Aydın
Marmara Üniversitesi
Marmara University
İstanbul/Türkiye
osman.aydinli@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4716-0522>

Prof. Dr. Mehmet Öncel
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
mehmet.uncel@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>

Doç. Dr. Faruk Kanger
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
faruk.kanger@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1672-7784>

Dr. Öğr. Üyesi Khaled Dughim
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
khaled.dughim@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0705-0740>

Dil Editörleri/
Language Editors

Türkçe/Turkish

Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
muttalip.arpa@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0771-436X>

İngilizce/English

Dr. Fahreddin Yıldız
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
fahreddin.yildiz@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4627-9284>

Arapça/Arabic

Dr. İyat Erbakan
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
iyat.erbakan@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8410-8056>

Yayın Sekreteri/
Assistant Editor

Seybetullah Yüce
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
seybetullah@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2357-538X>

Tasarım/Design

Muhammed Fatih Küçük
İstanbul Üniversitesi
İstanbul University
İstanbul/Türkiye
mfatihkucuk@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0002-2825-9335>

Baskı/Press

**Yayın Kurulu/
Editorial Board**

**Prof. Dr.
Ahmet Bostancı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University
Sakarya/Türkiye | bostanci@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.
Aynur Uraler**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | auraler@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.
Bilal Gökür**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | bgokkir@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.
Hasan Kamil Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

**Prof. Dr.
Mehmet Öncel**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | mehmet.oncel@izu.edu.tr

**Prof. Dr.
Osman Aydınli**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | osman.aydinli@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.
Recep Cici**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | recep.cici@izu.edu.tr

**Prof. Dr.
Süleyman Derin**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | sderin@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.
Şaban Karasakal**

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/
Bolu Abant İzzet Baysal University
Bolu/Türkiye | skarasakal@hotmail.com

**Doç. Dr.
Ataullah Sahyar**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | sahyar@gmail.com

**Doç. Dr.
Fatih Oğuzay**

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi/
Çanakkale Onsekiz Mart University
Çanakkale/Türkiye | foguzay@comu.edu.tr

**Danışma Kurulu/
Advisory Board**

**Prof. Dr.
Abdulhamid Alşış**

Katar Üniversitesi/Qatar University
Doha/Katar | abdulhamid.sis@qu.edu.qa

**Prof. Dr.
Adem Apak**

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University
Bursa/Türkiye | ademapak@uludag.edu.tr

**Prof. Dr.
Ahmet Yaman**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/
Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye | ayaman@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr.
Esra Gözeler**

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Ankara/Türkiye | egozeler@divinity.ankara.edu.tr

**Prof. Dr.
Mehmet Özşenel**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | mozenel@hotmail.com

**Prof. Dr.
Mesut IDRİZ**

Sharjah Üniversitesi, Sharjah University
Abu Dabi, Birleşik Arap Emirlikleri/
Abu Dhabi United Arab Emirates | m.idriz@sharjah.ac.ae

**Prof. Dr.
Muhsin Akbaş**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/
İzmir Kâtip Çelebi University
İzmir/Türkiye | muhsin.akbas@ikcu.edu.tr

**Prof. Dr.
Musa Yıldız**

Gazi Üniversitesi/Gazi University
Ankara/Türkiye | ymusa@gazi.edu.tr

**Prof. Dr.
Saim Kayadibi**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | saim.kayadibi@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.
Süleyman Kaya**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | suleymankaya1@istanbul.edu.tr

**Doç. Dr.
Rahile Kızılkaya Yılmaz**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

**Adres/
Address**

Halkalı Yerleşkesi, Halkalı Merkez, Halkalı, 34303,
Küçükçekmece – İstanbul, Türkiye

Telefon/Telephone

+90 (212) 692 88 44

E-posta/E-Mail

usul@izu.edu.tr

Web Sitesi/Website

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

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 43 • Yıl/Year 2025

Editörden/Editorial _____ IX

Araştırma Makaleleri/

Research Articles

Şâfiî Bir Şârihin Mâlikî Referansları:

İbn Hacer el-Askalânî'nin Fethu'l-bârî'deki Mâlikî Kaynakları

Mâlikî References of a Shâfi'î Commentator:

Ibn Hajar al-'Asqalânî's Mâlikî Sources in Fatḥ al-Bārī

المراجع المالكية لشارح شافعي :

المصادر المالكية في فتح الباري لابن حجر العسقلاني

Sezai Engin _____ 1

Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'da Semantik ve Teolojik Nazar Sorunu

The Problem of Semantic and Theological Nazar in Al-Mâturidi and Qâdî Abd

Al-Jabbâr

مشكلة النظر الدلالية و اللاهوتية عند الماتريدي والقاضي عبد الجبار

Osman Oral _____ 27

Tahtâvî'nin Şiirlerinde Millî Kimlik, Modernleşme ve Dilsel Analiz

National Identity, Modernization, and Linguistic Analysis in Tahtâwî's Poetry

البُعدُ الهويّ والحدّاتة والتحليل اللغوي في شعر رفاعه رافع الطهطاوي

Hüseyin Dursun _____ 55

**Kitap Tanıtımları/
Book Reviews**

Mevsûatu usûli'l-fikri's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî.

Hatice Nebrâvî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008), 5 cilt, 3134 sayfa.

Mawsûatu Usûli al-fikr al-Siyâsî wa'l-Ijtimâ'î wa'l-Iktisâdî

موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي

Mehmet Ali Çalgan_____89

Editörden

Değerli okurlar,

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi bünyesindeki Usul İslam Araştırmaları Dergisi'nin 43. sayısını sizlere sunmaktan mutluluk duymaktayız. Bu sayıda emek mahsulü üç bilimsel makale ve bir kitap tanıtımı yer almaktadır.

İlk makale, “Şâfiî Bir Şârihin Mâlikî Referansları: İbn Hacer el-Askalânî'nin Fethu'l-bârî'deki Mâlikî Kaynakları” ünvanıyla Doç. Dr. Sezai ENGİN tarafından hazırlanmıştır. Yazar makalede, Şafiî bir alim olan İbn Hacer'in Fethu'l-bârî'de atıfta bulunduğu gerek Dâvûdî, İbn Ebû Sufre, İbnü't-Tîn, İbn Rüşeyd gibi Endülüs ve Mağrib kökenli gerekse Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir ve kardeşi Zeyn İbnü'l-Müneyyir gibi Mısır kökenli Mâlikî şârihlerin Fethu'l-bârî'nin içeriğine etki şeklini ve düzeyini analiz etmiştir.

İkinci makale, “Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'da Semantik ve Teolojik Nazar Sorunu” başlığıyla Dr. Osman ORAL'a aittir. Kur'ân-ı Kerîm'in farklı mülâhazalarla ön plana çıkardığı “nazar” meselesi çalışmada özellikle kelam ilmi açısından İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar perspektifinden tetkik edilmiştir.

Üçüncü makale, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin DURSUN'un kalemin-den çıkmıştır. “Tahtâvî'nin Şiirlerinde Millî Kimlik, Modernleşme ve Dilsel Analiz” ünvanıyla ele alınan çalışmada, Tahtâvî'nin şiirlerinden hareketle, 19. yüzyıl Mısır'ında millî kimliğin, modernleşme fikrinin ve toplumsal bilincin şiir diliyle nasıl inşa edildiği gösterilmiştir.

Dergimizin kitâbiyat kısmında ise Doç. Dr. Mehmet Ali ÇALGAN, hadisleri güncel bir tasnife tabi tutması yönüyle dikkat çeken Hatice Nebrâvî isimli araştırmacının telif ettiği “Mevsûatu usûli'l-fikrî's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî” başlığıyla beş ciltlik kitap çalışmasının tanıtım ve değerlendirmesini yapmıştır.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, sekreterimize, alan, dil ve yazım editörlerimize, hakem olarak görev yapan akademisyenlerimize yayın kurulu adına çok teşekkür ederiz. Ayrıca dergimizle ilgili taleplerimizi memnuniyetle karşılayıp yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer dekanımız Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ Bey’e şükranlarımızı arz ederiz.

Editör

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

<https://doi.org/0000-0002-3787-2457>

mustafa.ozturk@izu.edu.tr

**Şâfiî Bir Şârihin Mâlikî Referansları:
İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'deki Mâlikî Kaynakları**

Mâlikî References of a Shâfi'î Commentator:
Ibn Hajar al-'Asqalânî's Mâlikî Sources in Fatḥ al-Bārī

Doç. Dr. Sezai Engin

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı,
sezaiengin52@hotmail.com

Eskişehir Osmangazi University
Faculty of Theology
Department of Hadith
<https://orcid.org/0000-0002-3716-483X>
<https://ror.org/01dzjez04>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	07 Nisan April 2025
Kabul Tarihi Accepted	16 Mayıs May 2025
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
Sayı Issue	43
Sayfa Pages	1-25

Atıf | Cite as

Engin, Sezai. “Şâfiî Bir Şârihin Mâlikî Referansları: İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'deki Mâlikî Kaynakları”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2025), 1-25.
<https://doi.org/10.56361/usul.1671622>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmemekte olup yalnızca literatür taramasına dayanmaktadır; çalışmada bilimsel ve etik ilkelere uyulmuş, tüm kaynaklar kaynakçada belirtilmiştir.
This study does not require ethics committee approval and is based solely on a literature review; scientific and ethical principles have been followed throughout the study, and all sources are listed in the references (Sezai Engin).

Yapay Zeka Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. | No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Öz

İbn Hacer el-Askalânî, hicrî 9. asır Memlûk Kâhiresi'nde kaleme aldığı Fethu'l-bârî'de kendisinden önceki şerh birikimini çok iyi etüt etmiş, telif sürecinde kendisine zengin bir kaynak havuzu oluşturmuştur. Şerhleri/şârihleri referans olarak kullanmakla birlikte gerektiğinde bunların eleştirilerini yapmaktan da kaçınmamıştır. Endülûs ve Mağrib bölgesi Mâlikî şârihleri de İbn Hacer'in kaynakları arasında yer almıştır. İbn Battâl, İbn Abdülber, Mâzerî, Kâdî İyâz gibi şerhleri bilinen isimlere Fethu'l-bârî'de atıflar yapılmıştır. Diğer taraftan İbn Hacer, aynı ilim havzasından başka Mâlikî şârihlerden de sıklıkla nakiller yapmakta, gereken yerlerde ise görüşleri üzerinden onları eleştirmektedir. Makalede İbn Hacer'in Fethu'l-bârî'de atıfta bulunduğu Dâvûdî, İbn Ebû Sufre, İbnü't-Tîn, İbn Rüşeyd gibi Endülûs ve Mağrib kökenli şârihler üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde İbn Hacer'in yararlandığı Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir ve kardeşi Zeyn İbnü'l-Müneyyir gibi Mısır coğrafyasından olan Mâlikî hadis şârihlerine de değinilmiştir. Öncelikli olarak bir müellif/şârih olarak İbn Hacer'in bu şârihlere yaklaşımı tespit edilmiştir. Sonrasında ise söz konusu şârihlerin Fethu'l-bârî'nin içeriğinin şekillenmesindeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şerh, İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî, Mâlikî Şârihler

Abstract

Ibn Ḥajar al-Asqalânî studied the accumulation of commentary before him very well in Faṭḥ al-Bārî which he wrote in Mamluk Cairo in the 9th hijrî century and created a rich pool of sources for himself during the process of the writing. Although he used the commentaries/commentators as references, he didn't refrain from criticizing them when necessary. Mâlikî commentators of Andalusia and Maghreb region were also included among Ibn Ḥajar sources. Scholars such as Ibn Baṭṭāl, Ibn 'Abd al-Barr, al-Māzarî and al-Qāḍî 'Iyād who's their commentaries are known, are cited in Faṭḥ al-bārî. Moreover, Ibn Ḥajar frequently refers to another Mâlikî commentators from the same scholarly milieu and criticizes them for their ideas when necessary. Andalusian and Maghrebian commentators such as al-Dāwūdî, Ibn Abî Şufrah, Ibn al-Tîn and Ibn Rushayd whose referenced by Ibn Ḥajar in Faṭḥ al-Bārî were focused on this article. Additionally Mâlikî hadith commentators from Egypt such as Nāşiruddîn Ibn al-Muneyyir and his brother Zayn Ibn al-Muneyyir whom Ibn Ḥajar benefited from were also mentioned. First, Ibn Ḥajar's approach to the aforementioned commentators as an author/commentator was determined. Then, the influence of these commentators on the shaping of the content of Faṭḥ al-bārî were tried to be determined. **Keywords:** Commentary, Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, Faṭḥ al-Bārî, Mâlikî Commentators

المراجع المالكية لشارح شافعي :

المصادر المالكية في فتح الباري لابن حجر العسقلاني

صخلملا

قد درس ابن حجر العسقلاني في فتح الباري الذي كتبه في القاهرة المملوكية في القرن التاسع الهجري تراكم الشروح التي سبقته دراسة جيدة، وأنشأ لنفسه مجموعة غنية من المصادر أثناء عملية التأليف. وعلى الرغم من استعانتة بالشروح/الشرح مراجعاً إلا أنه لم يتوقف عن نقدها عند الضرورة. فقد كان شراح الأندلس والمغرب المالكيون من مصادر ابن حجر. فقد نقل في فتح الباري عن ابن بطال، وابن عبد البر، والمازري، والقاضي عياض، وغيرهم، من اشتهرت شروحيهم. بالإضافة إلى هذا فإن ابن حجر ينقل كثيراً من الشراح المالكيين الآخرين من نفس البيئة العلمية وينتقدهم في آرائهم عند الضرورة. وقد تم التركيز في هذه المقالة على الشراح الأندلسيين والمغاربة مثل الداودي وابن أبي صفرة وابن التين وابن رشيد الذين اقتبس ابن حجر منهم في فتح الباري. وكذلك قد ذكر شراح الحديث المالكيين من مصر أمثال ناصر الدين ابن المنير وأخيه زين بن المنير اللذان استفاد منهما ابن حجر. وتم أولاً تحديد منهج ابن حجر في التعامل مع هؤلاء الشراح كمؤلف/شارح، وبعد ذلك، تمت محاولة تحديد آثار هؤلاء الشراح على تشكيل محتوى فتح الباري. الكلمات المفتاحية: الشرح، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، الشراح المالكيون.

Giriş

Günümüze ulaşan eserler üzerinden bir değerlendirme yapıldığında Hattâbî (ö. 388/998) ile başlatılan sistematik ve bütüncül hadis şerh yazıcılığı Endülüs ve Mağrib ilim havzalarında devam etmiş, bölge ulemâsı tarafından önemli eserler kaleme alınmıştır. İbn Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057), İbn Abdülber (ö. 463/1071), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Mâzerî (ö. 536/1141), Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi Endülüs ve Mağribli şârihler, hadis şerh literatürünün temelini atmışlardır. Sonraki asırlarda Dimaşk ve Bağdat'ta telif ettikleri eserler ile Nevevî (ö. 676/1277) ve Kirmânî (ö. 786/1384), şerh yazıcılığına ivme kazandırmışlardır. Şerh telifinde asıl gelişim ise Memlûk ilim geleneğinde yaşanmıştır. Hicrî 8. asırda Kutbüddin el-Halebî (ö. 735/1335), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ve İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ile şerh telifinde ciddi bir seviye yakalanmış, 9. asırda İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) zirve eserler ortaya koymuşlardır. Süyûtî (ö. 911/1505), Kastallânî (ö. 923/1517), Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Sefîrî (ö. 956/1549) gibi isimler ise Memlûk Kâhiresi'nde şerh yazıcılığı geleneğini devam ettirmişlerdir.

Hiç şüphesiz bütün bir şerh literatürü içerisinde *Fethu'l-bârî*'nin ayrı bir konumu vardır. Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) “Feth'ten sonra hicret yoktur.” övgüsü, bu eserin şerh yazıcılığındaki yerini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Eserin ileri bir seviyeye ulaşmasında telif edildiği coğrafyadaki ilmî canlılık, İbn Hacer'in ulemâ sınıfındaki statüsü, öğrenci ağının genişliği ve yazıldığı dönem gibi birçok etkenden bahsedilebilir. *Fethu'l-bârî*'nin kaynak ve referans bir esere dönüşmesinde İbn Hacer'in önceki şerh birikimini çok iyi etüt etmesinin etkisi de göz ardı edilmemelidir. O, mütekaddim kaynaklar karşısında ölçülü bir duruş sergilemiş, bu eserlerden alıntılar yapmış, gerekli gördüğünde ise eleştiriden kaçınmamıştır. Dolayısıyla *Feth*'in teşekkülünde önceki şerhlerin kayda değer bir rolü vardır. Bu nedenle eserdeki kaynakların ve etki değerlerinin belirlenmesi, *Feth*'in içerik analizi açısından önemli sonuçlara kapı aralayacaktır. Bu noktada *Feth*'in Mâlikî kaynakları dikkat çekmektedir. Ancak şerhin bazı Mâlikî referansları, yazma halinde veya matbu olarak günümüze ulaşmamıştır. İbn Hacer'in atıfta bulunduğu kimi şârihlerin eserleri ise bir bütün halinde sonraki dönemlere intikal edememiştir. Ayrıca bunlar içerisinde henüz yeni neşredilenler de bulunmaktadır. Bu nedenle söz konusu şârihlerin *Feth*'in teşekkülündeki etkisi dikkatlerden kaçmaktadır. Makalede İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de yararlandığı ve kimi zaman eleştirdiği özellikle Endülüs

ve Mağrib kökenli Mâlikî şârihler üzerinde durulacaktır. Ayrıca *Feth*'te İbn Hacer'in atıfta bulunduğu Mısır coğrafyasından olan Mâlikî şârihlere değinilecektir. Böylece nispeten “gizli” veya “örtük” kalmış referansların *Fethu'l-bârî*'deki etki düzeyi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. *Fethu'l-bârî*'nin Kaynakları

Memlük ilim geleneğinin öne çıkan isimlerinden biri olan İbn Hacer, teü lif ettiği *Fethu'l-bârî* ile hadis şerh yazıcılığının olgunluk döneminin en önemli çalışmasını ortaya koymuştur. Eserde onlarca kaynaktan yararlanmış ve geçmiş birikimi ustalıkla içeriğe yansıtmıştır. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlû Selman ile Ebû Huzeyfe Râid b. Sabri'nin hazırladıkları *Mu'cemü'l-muşannefâtî'l-vâride fî Fethi'l-bârî* isimli çalışmaya göre İbn Hacer, şerhi telif sürecinde bin dört yüz otuz kaynağa başvurmuştur. Hamed Abdullah el-Atıyye'nin *Mevâridü'l-Hâfız İbn Hacer fî Fethi'l-bârî* isimli araştırmasında ise şerhte bin üç yüz kırk dokuz eserden nakiller yapıldığı belirtilmiştir.³

İbn Hacer *Feth*'te birçok *Şâhih-i Buhârî* şerhinden istifade etmiştir. Hat-tâbî, İbn Battâl, Kirmânî gibi isimlerin yanı sıra Memlük ulemâsından Kutbüddin el-Halebî, Moğultay b. Kılıç, Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Mülak kın ve Sirâceddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) gibi şârihler İbn Hacer'in kaynakları arasındaki yerlerini almıştır.⁴ Kannâs'ın tespitine göre İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de toplam kırk altı şerhten yararlanmıştır. Bunlardan on altısı *Şâhih-i Buhârî*, beşi *Şâhih-i Müslim*; beşi *Muvatta*; ikisi *Sünen-i Tirmizî*; dördü *Meşâbîhü's-sünne* ve *Mişkâtü'l-meşâbîh* şerhidir. İbn Dakîk el-İd'in (ö. 702/1302) *el-İlmâm*'ı gibi altı ahkâm hadisi şerhi ve Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhü's-sünne*'sinin içlerinde oldu ğu diğer beş hadis şerhi de *Feth*'in kaynakları arasındadır.⁵ Matbû şerhler dikkate alındığında İbn Hacer'in *Feth*'teki Buhârî şârihleri arasında en önemli kaynakları

1 bk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabri, *Mu'cemü'l-muşannefâtî'l-vâride fî Fethi'l-bârî* (Suûd: Dârü'l-Hicre, 1412/1992).

2 bk. Hamed Abdullah, *Mevâridü'l-Hâfız İbn Hacer fî Fethi'l-bârî* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1425/2004).

3 Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 243.

4 Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 240-241.

5 Muhammed Abdullah Kannâs, *et-Ta'rif bi's-şurûhi'l-hadîsiyyeti'l-muktebesi minhâ fî Fethi'l-bârî* (Riyad: Dârü's-Sumey'î, 1433/2012), 113-115.

sırasıyla İbn Battâl (ö. 449/1057), Hattâbî, Kirmânî olmuştur. Bunun yanında Müslîm şârihlerinden Nevevî de İbn Hacer'in sıklıkla atıfta bulunduğu şârihlere dendir.⁶

Şerh birikiminden yararlanırken sadece nakilci bir tutum sergilemeyen İbn Hacer, gerektiğinde önceki eserlerin/şârihlerin eleştirilerini de yapmıştır. Örneğin fikhî konularda kendisinden çokça yararlandığı İbn Battâl'ı tenkit ettiği de olmuştur. Zerkeşî ve Moğultay b. Kılıç da İbn Hacer'in eleştiri yönelttiği şârihler arasındadır.⁷ *Feth'*te kendisinden nakillerde bulunmasına rağmen *Şahîh-i Buḥârî* şârihi Kirmânî de İbn Hacer'in yer yer tenkit ettiği isimlerdendir.⁸

2. *Fethu'l-bârî*'nin Mâlikî Kaynakları

İbn Hacer'in *Feth'*in telifinde birçok şerhten yararlandığını belirtmiştik. Bu şerhler arasında erken dönem şerh yazıcılığının en hareketli olduğu bölge olan Endülüs ve Mağrib'te kaleme alınan çalışmalar da bulunmaktadır. Hatta eserin *Şahîh-i Buḥârî* şerhleri arasındaki en önemli kaynağı Endülüslü şârih İbn Battâl'dır. İbn Hacer, İbn Battâl ile sınırlı kalmamış Endülüs ve Mağrib ilim havzasındaki şerh birikimini iyi bir şekilde analiz etmiş, birçok çalışmaya atıfta bulunmuştur. *Muvatta* şârihi İbn Abdülber ve *Sünen-i Tirmizî* şârihi Ebûbekir İbnü'l-Arabî'den de yararlanırken, Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Mâzerî ve Kâdî İyâz gibi şârihlerden de kısıtlı ölçüde nakillerde bulunmuştur.⁹

İbn Hacer, Endülüs ve Mağrib şerh literatürünün bilindik kaynakları dışında aynı bölgedeki birçok Mâlikî şârihten de alıntılar yapmıştır. Bu şârihlerden kiminin şerhi yeni neşredilmiş bazılarının ise eserleri henüz yayımlanmamış veya günümüze ulaşmamıştır. O, bunlarla da sınırlı kalmamış Mısır ilim havzasından İskenderiyye asıllı Mâlikî şârihlere de eserinde yer vermiştir. Söz konusu şârihler eserin omurgasının oluşmasında son derece etkili olmuşlardır. Çalışmada İbn Hacer'in *Feth'*te görüşlerine yer verdiği, kimi zaman eleştirdiği Endülüs/Mağrib bölgesine uzanan ve Mısır coğrafyasından olan Mâlikî mezhebi kökenli kaynakları tespit edilecektir. Bir müellif olarak İbn Hacer'in bu şârih ve şerhlere yaklaşımı

6 Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 158-159.

7 Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 241-242.

8 İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî, Şemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/65.

9 Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*, 158-159.

üzerinde durulacak, bahsi geçen müellif ve eserlerin *Fetḥu'l-bârî*'nin muhtevasına etki düzeyleri belirlenecektir.

2.1. Dâvûdî (ö. 402/1011)

Tam adı Ebû Cafer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî el-Esedî'dir. Mesîle veya Bis-kire'den olduğu söylenmektedir. Trablus'ta bulunmuş, sonra Tilimsân'a geçmiştir. Fakîhlîği ile öne çıkan ayrıca dil ve hadis gibi ilimlerde yetkin biridir. Birçok eser kaleme almıştır.¹⁰ Tilimsân'da vefat etmiştir.¹¹ Herhangi bir hocadan ders almayıp kendini yetiştirmiş,¹² bu nedenle çağdaş ulemâ ile bazı polemikler yaşamış, kimseden ders okumadığı için ilmî konumu sorgulanmış ve kendisine eleştiriler yöneltmiştir.¹³

Dâvûdî'nin en önemli eserleri şerh türündedir. *el-Kâdî fî şerḥi'l-Muvaṭṭa* ve *en-Naşiḥatü fî şerḥi'l-Buḥârî* bunlar arasındadır. *Muvaṭṭa* şerhini Trablus'ta imlâ etmiştir.¹⁴ Şerh *en-Nâmî fî şerḥi'l-Muvaṭṭa* adıyla da kaydedilmektedir.¹⁵ Adil Nüvehiz'e göre diğer eseri *en-Naşiḥa*, *Şaḥîḥ-i Buḥârî* için kaleme alınan ilk şerhtir.¹⁶ Sehâvî (ö. 902/1497) ise sonraki *Şaḥîḥ-i Buḥârî* şârihlerinin Dâvûdî'den nakiller yaptığını belirtmektedir. Ona göre İbnü't-Tîn başta olmak üzere *Şaḥîḥ*'in şârihleri bu şerhten yararlanmışlardır.¹⁷

İbn Hacer *Tecrîd*'de Dâvûdî'nin her iki şerhinin rivâyet hakkına sahip olduğunu ifade etmekte, eserlerin müellife kadar uzanan senedini şu şekilde zikretmektedir: Ebû Ali el-Fâdilî→ Ahmed b. Ebû Tâlip→ Cafer b. Ali→ Muhammed

10 Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Heyet (Mağrib: Matbaatü Fedâle el-Muhammediyye, 1384/1965), 7/102-103.

11 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/104.

12 Cengiz Kallek, "Dâvûdî, Ahmed b. Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/50.

13 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/103.

14 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/103. *Muvaṭṭa* şerhini Trablusta yazdığı bilgisi için ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/164.

15 Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzeheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezhebe* (Kahire: Dârü't-Türâs li't-Tab ve'n-Neşr, 1391/1971), 1/166; Kallek, "Dâvûdî, Ahmed b. Nasr", 9/51.

16 Adil Nüvehiz, *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâ'ir* (Beyrut: Müessesetü Nüvehiz, 1400/1980), 141.

17 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâhîr ve'd-dürrer* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419/1999), 2/710.

b. Abdurrahman el-Hadramî→ Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb→ Yusuf b. Abdullah en-Nemerî→ Dâvûdî.¹⁸

İbn Hacer, *Feth*'te Dâvûdî'den birçok nakilde bulunmaktadır. Bunların bazılarında الشارح “ed-Dâvûdî eş-Şârih” şeklinde tavsif ettiği¹⁹ Dâvûdî'den aktarımlarda bulunmanın yanı sıra onun hatalı yorumlarını tespit etmiş ve bunları eleştirmiştir. Hatta bazen çok ağır ifadelerle onun görüşünde isabet etmediğini vurgulamıştır. “وَهُوَ غَلَطٌ شَنِيعٌ” “Bu korkunç bir hatadır.”²⁰ “Bu çok fahiş bir hatadır.”²¹ ve “وَهُوَ خَطَأٌ” “Bu bir hatadır.”²² diyerek onun hatalarını belirtmiştir. Bazen ise الشارح “Şârih Dâvûdî dikkatsiz davranmıştır.”²³ “Dâvûdî وَأَغْرَبَ الدَّأْوِدِيَّ” (bu konuda) tuhaf bir söz söylemiştir.”²⁴ ifadeleriyle Dâvûdî'nin yanlış olduğunu düşündüğü kanaatlerini gündeme getirmiştir.

Bütün eleştirilerine rağmen İbn Hacer, birçok konuda onun görüşlerine başvurmuştur. Örneğin garîbu'l-hadis türü lafızların tefsirinde ve lügavî açıklamalarda Dâvûdî'den yararlanmıştır.²⁵ خميص kelimesini açıklarken Dâvûdî ve Cevherî'yi (ö. 400/1009'dan önce) referans olarak kullanmıştır.²⁶ Yine النفيس ibaresinin etimolojik tahlilinde onun başvuru kaynaklarından biri Dâvûdî olmuştur.²⁷ تَقَرَّانَ fiilinin anlamını مَعْنَاهُ تُسْرِعَانِ الْمَشْيَ كَالْهَرَوَلَةِ yani “Onun anlamı herveledeki gibi hızlı yürümektir.” şeklinde açıklayan Dâvûdî, İbn Hacer'in atıfta bulunduğu isimdir.²⁸ Ayrıca bâb başlığı hadis uyumuna dair açıklamalarda *Feth*'te az da olsa Dâvûdî'nin görüşlerinden yararlanılmıştır.²⁹ Bunun dışında şerhte, hadisın farklı tariflerine, metinsel farklılıklara ve ahkâma dair birçok konuda Dâvûdî'ye atıfta bulunulmuştur.

18 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfrehes ev Tecridü esânîdû'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâ'i'l-menşûre* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 398.

19 Örnekler için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959), 1/15, 239, 437, 2/141, 150, 3/78, 4/397, 5/401, 6/78, 10/510.

20 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/200.

21 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/445.

22 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/325.

23 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/288.

24 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/134, 226, 2/226, 3/76, 78, 4/91, 5/201, 6/122, 205, 7/91, 8/139, 9/100, 10/63, 72.

25 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/332, 348, 7/305, 9/264, 337, 491.

26 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/312.

27 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/400.

28 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/78.

29 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/102, 413.

Kannâs'ın tespitine göre İbn Hacer, iki şerhi olan Dâvûdî'nin *Şâhiḥ-i Buḥârî* şerhinden yararlanmıştır.³⁰ Ancak yukarıda belirtildiği üzere İbn Hacer onun *Muvatta* şerhini de görmüştür. Dolayısıyla ortak rivâyetler çerçevesinde yaptığı nakillerin bir kısmının bu şerhten olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan Dâvûdî'nin *Fetḥu 'l-bârî*'deki bazı görüşleri diğer şârihler üzerinden nakledilmiştir. Bu tür aktarımların çoğunda İbn Hacer ile Dâvûdî arasındaki köprü İbnü't-Tîn olmuştur.³¹ Şerhte Dâvûdî'ye uzanan bazı alıntılar, وَنَقَلَ ابْنُ التَّيْنِ عَنِ الدَّأُوْدِيِّ وَحَكَى ابْنُ التَّيْنِ عَنِ الدَّأُوْدِيِّ kalıbı kullanılarak İbnü't-Tîn aracılığı ile gündeme getirilmektedir.

2.2. Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 435/1044)

Endülüs'ün Meriye kentinden olan Mühelleb, fıkıh ve hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlerde bu bölgenin önemli isimlerinden biridir. Âsîlî'nin (ö. 392/1002) öğrencilerindendir ve aynı zamanda damadıdır. Ondan hadis dinlemiş ve fıkıh tahsil etmiştir. Endülüslü birçok hocadan aldığı derslerin yanı sıra rihle düzenlediği Kayrevân ve Mısır ulemâsından da ilim almıştır. Kâdî İbnü'l-Murâbit (ö. 485/1092) öğrencileri arasındadır. Malaga kadılığı görevinde bulunmuştur. İbn Ebû Sufre, *Şâhiḥ*'in en önemli râvîlerinden Âsîlî'nin önde gelen öğrencisi olması nedeniyle eserin Endülüs'teki yayılımında etkili olmuştur. Zira hayatı boyunca eserin kırâati ile meşgul olmuştur. Bunun bir sonucu olarak *Şâhiḥ*'in hem ihtisârını hazırlamış hem de şerhini yapmıştır. Muhtasarın adı *Kitâbü 'n-naşîḥ fi 'l-ḥtişâri 'ş-Şâhiḥ*'tir. Bu çalışma üzerine düştüğü talikler ile de şerhini kaleme almıştır.³² Ayrıca Endülüs'teki temâyüle uyarak bir *Muvatta* şerhi de yazdığı söylenmektedir.³³

İbn Ebû Sufre, *Fetḥu 'l-bârî*'de görüşlerinden bolca nakil yapılan bir şârihtir. İbn Hacer “Şârihu'l-Buhârî” olarak tanımladığı³⁴ İbn Ebû Sufre'den klasik bir şerh telifi sırasında atıf yapılabilecek birçok konuda yararlanmıştır. Fikhî yorumlar, ihlâ tilâfu'l-hadis, rivâyet farklılıkları, bazı garîb ibarelerin tefsirine dair açıklamaların

30 Kannâs, *et-Ta'rif bi 'ş-şurûḥ*, 113.

31 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fetḥu 'l-bârî*, 3/82, 128, 180, 483, 486, 5/52, 215, 7/330, 414, 8/157, 275, 10/14, 51, 68, 78.

32 Kâdî İyâz, *Tertîbü 'l-medârik*, 8/35-36. *Şâhiḥ-i Buḥârî* muhtasarının neşri için bk. el-Mühelleb et-Temîmî İbn Ebû Sufre, *el-Muḥtasaru 'n-naşîḥ fi tehzîbi 'l-Câmi 'i 'ş-Şâhiḥ*, thk. Ahmed b. Fâris (Riyad: Dâru't-Tevhid, 1430/2009).

33 Ebû Abdillâh Muhammed el-Humeydî, *Cezvetü 'l-muktebis fi zikri vülâti 'l-Endelüs* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve'n-Neşr, 1386/1967), 352; Ebû Ca'fer Ahmed ed-Dabbî, *Buğyetü 'l-mültemis fi târiḥi ricâli ehli 'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1968), 471.

34 İbn Hacer, *Fetḥu 'l-bârî*, 3/469.

yanı sıra bâb başlıkları konusunda da İbn Ebû Sufre’den aktarımlarda bulunmuştur. Kendisinden yapılan nakillerde hatalı ve eksik bilgiler olduğunu düşündüğünde ise onu eleştirmekten çekinmemiştir.³⁵ Ancak bu tür tenkitlerin yoğun olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁶ Çoğuna yönelik bir itiraz veya eleştiri yöneltmemesinden hareketle genelde İbn Hacer’in onun kanaatlerini onayladığı yorumu yapılabilir.

Örneğin İbn Hacer, Buhârî’nin açtığı bâb başlıklarındaki ve bunların altında tahrîç ettiği hadislerdeki amacını açıklamaya çalışırken İbn Ebû Sufre’nin görüşlerine başvurmuştur.³⁷ Mesela İbn Ebû Sufre, Buhârî’nin Hucurât sûresinin on ikinci ayetini kullandığı bâb başlığı ile altında tahrîç ettiği hadislerin irtibatını kurarken “Bu hadislerin tercüme ile uyumu, buğz ve hasedin sû-i zanndan kaynaklanmasındır.” şeklinde bir açıklama getirmiştir.³⁸ Aynı şekilde unutarak yemini bozmak konusunda açtığı bâb başlığı ve tasnif ettiği hadisler ile Buhârî’nin, unutarak ya da bilmeyerek yapılan davranışlarda mazeret olduğunu ileri sürerek keffâret yüb kümlülüğünü düşürmeye çalıştığı sonucunu çıkarmıştır.³⁹

Diğer taraftan İbn Hacer, Mühelleb’in bazı görüşlerini ise İbn Battâl aracılığı ile okuyucuya sunmuştur.⁴⁰ Bu tür nakillerde genelde قَالِ بْنِ بَطَّالٍ عَنْ الْمُهَلَّبِ kalıbını kullanmıştır. *Feth*’te şahit olduğumuz iki şârih arasındaki bu bilgi akışı, İbn Ebû Sufre’nin Endülüs’ün en önemli şârihlerinden biri olan İbn Battâl için de önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

2.3. İbnü’t-Tîn es-Safâkûsî (ö. 611/1214)

Ebû Muhammed Abdülvâhid İbnü’t-Tîn es-Safâkûsî, muhaddis, râvî, müfessir gibi ünvanlarla anılmaktadır. “Mütefennin” ve “mütebahhir” yani birçok ilim dalında uzman ve derinlikli bir alim olarak tasvir edilmektedir.⁴¹ Kaynaklarda İbnü’t-Tîn’e meşhur bir *Şaḥîḥ-i Buhârî* şerhi isnâd edilmektedir. Şerhin ismi الغبير

35 İbrahim Tozlu, “Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre’nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri Ve Önemi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (Temmuz 2015), 88-89.

36 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 11/79, 220.

37 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/487, 5/393, 6/15, 125, 9/202, 404, 10/484, 497, 11/550, 13/180, 293, 312.

38 bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/484.

39 bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 11/550.

40 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/313, 2/330, 3/555, 4/49, 5/208, 9/529, 10/516, 11/17, 13/122.

41 Mahlûf, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye*, 1/242.

الصحيح el-Muḥbiru'l-faṣīḥ fī ṣerḥi'l-Buḥârî 'ş-şahîḥ'tir.⁴² Bazı kaynaklarda ise eser ismi verilmeden şerh, İbnü't-Tîn'e atfedilmektedir.⁴³ Diğer taraftan kitabın adı el-Muḥayyerü'l-faṣīḥi'l-câmi' li fevâ'idi müsnedi'l-Buḥârî 'ş-şahîḥ şeklinde de kaydedilmektedir.⁴⁴ Şerhin dördüncü cildine ait nüshanın Tunus Milli Kütüphanesi'nde, diğer bir nüshanın ise Matmata Kütüphanesi'nde bulunduğu bilgisi verilmektedir.⁴⁵ Muhtemelen bahsedilen bu nüshalardan hareketle eserin neşri, kaynaklarda geçenlerden farklı olarak el-Ḥaberü'l-faṣīḥ el-Câmi' li fevâ'idi Müsnedi'l-Buḥârî 'ş-Şahîḥ adıyla makalemizin yayımına kısa bir süre kala gerçekleştirilmiştir.⁴⁶

İbnü't-Tîn'in şerhinin muhtevasında Dâvûdî'nin kayda değer bir etkisi vardır. Zira İbnü't-Tîn şerhinde onun görüşlerine atıfta bulunmaktadır.⁴⁷ İbn Hacer'in Dâvûdî'den yaptığı nakillerin önemli bir kısmının İbnü't-Tîn üzerinden aktarılması bunu desteklemektedir. Aracı bir rol üstlenmesinin yanında İbnü't-Tîn, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İbn Rüseyd (ö. 721/1321) ve diğer bazı şârihlerin aslî bir kaynağıdır.⁴⁸ Özellikle Fethu'l-bârî'de İbnü't-Tîn'e yapılan atıfların yoğunluğu dikkat çekmektedir.⁴⁹ Ancak İbn Hacer, bu alıntılarda İbnü't-Tîn'e itirazlar da yöneltmektedir.⁵⁰ O, İbnü't-Tîn'in görüşünü aktardıktan sonra وفيه نظر “(Bu görüşte) Şüphe vardır.”, وهم ابن التين “İbnü't-Tîn vehme (yanılığa) kapılmıştır.”, وغفل ابن التين “İbnü't-Tîn gaflete (hataya) düşmüştür.”, وأغرب ابن التين “İbnü't-Tîn (bu konuda) tuhaf bir söz söyledi.” ve وهو بعيد “Bu oldukça uzak bir görüştür.” gibi ifadelerle eleştiri ve tashihlerini dile getirmiştir.⁵¹

Kendisinden yapılan nakillere bakıldığında İbnü't-Tîn, şerh edilen hadiselerle ilişkin birçok farklı konuda ve alanda İbn Hacer'in atıfta bulunduğu bir şârih olmuştur. Örneğin Fethu'l-bârî'de bâb başlıkları ile ilgili yorumlarda onun gö-

42 Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye, 1/242.

43 İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin (b.y.: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, ts.), 1/635.

44 Muhammed Mahfûz, Terâcimu'l-mü'ellifine't-Tünusiyyin (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1994), 1/209.

45 Mahfûz, Terâcim, 1/209.

46 bk. Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ömer es-Safākûsî İbnü't-Tîn, el-Ḥaberü'l-faṣīḥ el-Câmi' li fevâ'idi Müsnedi'l-Buḥârî 'ş-Şahîḥ, (Riyad: Dâru Atââtî'l-İlm, 1446/2025).

47 Mahfûz, Terâcim, 1/209.

48 Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye, 1/242.

49 İbnü't-Tîn'in Feth'in kaynağı olduğu tespiti için ayrıca bk. Kannâs, et-Ta'rif bi'ş-şurûḥ, 113.

50 Mahfûz, Terâcim, 1/209.

51 Örnekler için bk. İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 1/559, 4/83, 167, 5/223, 309, 6/11, 428, 7/37, 68, 181, 8/74.

rüşlerine başvurulmuştur.⁵² Ki bunların bazılarında İbnü't-Tîn'in Buhârî'nin bâb başlığında işaret ettiği mananın hadiste olmadığı kanaatini taşıdığı nakledilmiştir.⁵³ Garîbu'l-hadis türü açıklamalarda da İbnü't-Tîn'e atıflar yapılmıştır. Örneğin الْخَفَقَةُ ibaresi İbnü't-Tîn tarafından النَّعْسُ yani “uyuklamak, şekerleme yapmak” şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁴ كَبَت (kebete) filinin anlamları ile ilgili değerlendirmelerde de öncelikli kaynak İbnü't-Tîn olmuştur.⁵⁵ الْعَطَاشُ ibaresinin “Koyunlarda görülen bir hastalıktır, içerler ama susuzlukları dinmez.” şeklindeki açıklaması da İbnü't-Tîn'den nakledilmiştir.⁵⁶ Ayrıca kelimelerin anlamları yanında “zabt” yani hareke ve okunuş bilgileri hakkında da İbnü't-Tîn'den alıntılar yapılmıştır. Mesela نَوَسَاتْ lafzının zabt bilgisinde ona başvurulmuştur.⁵⁷ Ancak onun bu konudaki bazı görüşlerinin doğru olmadığı da İbn Hacer tarafından ortaya koyulmuştur. Mesela İbnü't-Tîn فِدَاءْ kelimesinin zabt ve kırâatine dair açıklamalar yapmış ancak İbn Hacer bu fikri, “(İbnü't-Tîn) Bu konuda isabet edememiştir.” diyerek kabul etmemiştir.⁵⁸

Nüsha farklılıklarında da İbn Hacer, İbnü't-Tîn'in bazı tespitlerine yer vermiştir.⁵⁹ Özellikle *Şahîh*'in Kâbisî (ö. 403/1012) rivâyetine ilişkin İbnü't-Tîn'in aktarımlarını şerhte kullanmıştır.⁶⁰ Bilindiği üzere Kâbisî, *Şahîh-i Buhârî*'nin Mağrib'teki en önemli râvilerindedir. Âsîlî'nin (ö. 392/1002) kendisi için yazdığı *Şahîh*'i rivâyet ederek, eserin bu bölgede yayılmasını sağlamıştır.⁶¹ Âsîlî ise doğuya düzenlediği rihlelerinde Mekke ve Bağdat'ta *Şahîh-i Buhârî*'yi iki kez Ebû Zeyd el-Mervezî'den (ö.379/989) dinlemiş, Endülüs'e döndükten sonra bu rivâyet üzere eseri okutmuştur.⁶²

Şerh'te İbnü't-Tîn'e yapılan atıflarda dengeli bir dağılım vardır. Eserin ilk bölümlerinden itibaren İbn Hacer, onun görüşlerine yer vermeye başlamış, telifin sonuna kadar İbnü't-Tîn'den nakillerde bulunmuştur. *Fethu'l-bârî*'nin yazımı-

52 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/311, 9/68, 216, 623, 10/124, 596, 12/343, 13/238, 324.

53 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/311.

54 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/314.

55 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/412.

56 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/41.

57 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/403.

58 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/465.

59 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/301, 591, 655.

60 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/384, 3/256, 4/48, 168, 327, 5/11, 177, 225, 6/56, 8/659, 10/72.

61 Selahattin Parlador, “Kâbisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/41.

62 Vecdi Akyüz, “Âsîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/482.

nın yaklaşık yirmi beş yıl sürdüğü düşünülürse İbn Hacer'in telif sürecinde İbn nü't-Tîn'in şerhini devamlı surette elinin altında bulundurduğu söylenebilir. Şurası var ki İbnü't-Tîn'e yapılan atıfların yoğunluğu, İbn Hacer'in ona dönük eleştiri ve itirazları da göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

2.4. İbnü'l-Müneyyir Kardeşler: Nâsirüddîn İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir (ö. 695/1296)

Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir, İskenderiyye kadılarındandır.⁶³ Babası ve dönemin diğer bazı muhaddislerinden hadis semâ etmiştir. Tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh ve dil alanlarında öne çıkmıştır. Bir Kur'ân tefsiri, *Keşşâf* üzerine kaleme aldığı *el-İn-tişâf*, *Kitâbü'l-müktefâ* ve *Tefsîru hadîsi'l-İsrâ* adlı eserler ona nispet edilmektedir.⁶⁴ Yetişmesinde ve ilmî gelişiminde Mâlikî mezhebinin önde gelen isimlerinden biri olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) ayrı bir yeri vardır.⁶⁵ ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir de tıpkı kardeşi gibi İskenderiyye kadılığı yapmıştır. Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir ve İbnü'l-Hâcib'ten fıkıh tahsil etmiştir. Kardeşi daha meşhur olmasına rağmen bazıları Zeyn'in daha yetkin bir âlim olduğunu savunmuşlardır.⁶⁶

ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir'e bir *Şahîh-i Buḥârî* şerhi nispet edilmektedir. Mâlikî biyografi yazarı İbn Ferhûn'a (ö. 799/1397) göre ez-Zeyn, şerhte daha önce hiç kimsenin takip etmediği bir yöntem benimsemiştir. Şöyle ki o, bâb başlığını zikreder, ardından (başlığa yönelik) problematik sorular sorardı. Öyle ki (bu sorular çerçevesinde) hadis ile bâb başlığının arasının ayrılmasının mümkün olmadığı düşünüldü. Sonra bunlara (kendisi) cevaplar verirdi. Fıkıh'ı-hadis ile ilgili fiu kirlerini beyan ederdi. Ulemânın görüşlerini de nakleder, nihayetinde birini tercih ederdi.⁶⁷ Tinbüktî (ö. 1036/1627) de ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir'i "şârihu'l-Buhârî" olarak tanıtmış ve şerhle ilgili şu övgü dolu tespitleri paylaşmıştır:

63 Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'zeheb fi aḥbari men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1412/1992), 7/666.

64 Takiyyüddin Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebir*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 1/399.

65 Süleyman Mollaibrahimoğlu, "İbnü'l-Müneyyir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/156.

66 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, 2/123. Biyografisi için ayrıca bk. Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Türkî Mustafâ Ahmed el-Arnaût (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 22/90.

67 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, 2/123.

“Onun telif konusunda güzel bir yetkinliği ve başarılı bir şekilde yazma gücü vardır. *Şahîh-i Buhârî*’yi, sağlam temeller üzerine kurulu ve anlamları titizlikle incelenmiş, ifadeleri güzelce açıklayan bir şerhle yorumlamıştır. Eğer tamamlansaydı, problemlerin çözümünde güvenilecek bir anahtar ve şüphelerin karanlığını gidermede bir ışık olacaktı.”⁶⁸

Kehhâlê’ye (ö. 1987) göre ez-Zeyn İbnü’l-Müneyyir’in *Şahîh-i Buhârî* üzerine iki çalışması bulunmaktadır. Bunlardan biri *Şerhu’l-Câmi’i’s-Şahîh*’tir. Diğeri ise bâb başlıkları için kaleme aldığı *el-Mütevârî ‘alâ terâcimi’l-Buhârî* adlı eserdir.⁶⁹ İsmail Paşa el-Bağdâdî (ö. 1920) ise ez-Zeyn İbnü’l-Müneyyir’e daha fazla çalışma isnâd etmektedir. *Hediyetü’l-‘ârifîn*’de verdiği bilgiye göre onun İbn Battâl şerhi üzerine bir hâşiyesi, müstakil bir *Şahîh-i Buhârî* şerhi ve *el-Mütevârî ‘alâ terâcimi’l-Buhârî* isimli üç eseri bulunmaktadır.⁷⁰

Nâsirüddin İbnü’l-Müneyyir’e nispet edilen eserlere bakıldığında kardeşinin-ki ile benzer bazı çalışmaların varlığı dikkat çekmektedir. Örneğin Kâtib Çelebi’ye (ö. 1067/1657) göre Nâsirüddin’in İbn Battâl şerhi hâşiyesi ve *el-Mütevârî ‘alâ terâcimi’l-Buhârî* isimli iki kitabı vardır.⁷¹ Fuâd Sezgin (ö. 2018) ise *el-Mütevârî ‘alâ terâcimi’l-Buhârî* adlı çalışmaya değinmektedir.⁷² Kannûcî (ö. 1307/1890) aynı müellifin İbn Battâl şerhi hâşiyesi, hacimli bir Buhârî şerhi ve *el-Mütevârî ‘alâ terâcimi’l-Buhârî* adlı bir eseri olduğunu belirtmektedir.⁷³ Nâsirüddin’in bâb başlıkları için kaleme aldığı kitap, *el-Mütevârî ‘alâ ebvâbi’l-Buhârî* ismiyle neşredilmiştir.⁷⁴ Diğer taraftan hangi kardeşe ait olduğu konusunda netlik bulunmayan eserler arasında *Tefsîru müşkilâti ehâdis yüşkîlu zahiruhâ* adlı bir kitap da bulunmaktadır. Tahkikli neşrinde Zeynüddin İbnü’l-Müneyyir’e isnad edilen eserin⁷⁵ Türkçeye

68 Ebü’l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed Tinbüktî, *Neylû’l-ibtihâc bi tahrîzi’d-dîbâc* (Trablus: Dâru’l-Kâtib, 1421/2000), 324.

69 Ömer Rızâ Kehhâlê, *Mu’cemû’l-mü’ellifîn: Terâcimü müşannifi’l-kütübi’l-‘Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, 1406/1986), 7/234.

70 Bağdathî, *Hediyetü’l-‘ârifîn*, 1/714.

71 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Beyrut: Dâru’l-hyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 1/541.

72 Fuâd Sezgin, *Târihu’t-türâsi’l-‘Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Suûd: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1990), 1/249.

73 Ebü’t-Tayyib Sıddîk Hasan Hân el-Kannûcî, *el-Hıttâ fî zikri’s-sıhâhi’s-sitte* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’t-Ta’lîmiyye, 1405/1985), 185.

74 bk. Nâsirüddin İbnü’l-Müneyyir, *el-Mütevârî ‘alâ ebvâbi’l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1411/1990).

75 bk. Ebü’l-Hasen Zeynüddin İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis yüşkîlu zahiruhâ*, thk. Riyaz Mensi el-İsa (Amman: Dâru’l-Feth, 1434/2013).

çevirisinde ise Nâsirüddin'e aidiyeti esas alınmıştır.⁷⁶ Kitabın Arapça baskısının kapağında müellif olarak Zeynüddin Ali İbnü'l-Müneyyir el-Mâlikî ismi kaydedilmekte, vefat tarihi ise hicrî 676 yılı zikredilmektedir. Bu her iki kardeşin vefatı ile de uyumlu bir tarih değildir. Dolayısıyla çeviri sahibinin başka bir çalışmasında⁷⁷ da tercih ettiği gibi eserin Nâsirüddin'e nispeti daha isabetli görünmektedir.

Kaynaklardaki bilgiler her iki kardeşin de Buhârî üzerine yoğun bir mesai harcadığını göstermektedir. Ancak eser nispetlerinin bu denli benzerliği şüphe uyandırmaktadır. “Acaba iki kardeşin biyografileri bazı müellifler tarafından karıştırılmış olabilir mi?” sorusu akla gelmektedir. Her ikisinin de müstakil birer *Şâhih-i Buhârî* şerhi kaleme almış olması muhtemeldir. Ancak İbn Battâl şerhi hâşiyesi ve *el-Mütevârî* isimli çalışmaların ikisine nispet edilmiş olması şüpheleri kuvvetlendirmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere *el-Mütevârî* neşredilmiş ve eser büyük kardeş Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'e isnâd edilmiştir. Dolayısıyla ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir'in bu isimde bir çalışmasının olup olmadığı konusu gündeme gelmektedir. Tam da bu noktada İbn Hacer'in açıklamaları meseleye netlik kazandırmaktadır. Zira İbn Hacer, Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'in bâb başlıkları ile ilgili çalışmasına değinmiş ve kitapta dört yüz bâb başlığına (terceme) dair açıklamalar yaptığını belirtmiştir. Ardından kardeş ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir'in de bâb başlıkları konusuna eğildiğini ve Buhârî şerhinde terâcime dair açıklamalarda bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla *el-Mütevârî* isimli çalışmanın Nâsirüddin'e aidiyeti kuvvet kazanmış olmaktadır. Muhtemelen ez-Zeyn'in bâb başlıklarına ilişkin müstakil bir eseri bulunmamakta, bu konuyla ilgili görüşlerini şerhte dile getirmektedir. Diğer taraftan İbn Battâl hâşiyesinin hangi kardeşin kaleminden çıktığı da net olmamakla birlikte, halen araştırılmaya muhtaçtır.

İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de her iki kardeşe de atıfları mevcuttur. Şerh te her iki kardeşin hadislerin muhtevasına dair birtakım görüşleri nakledilirken özellikle terâcim (bâb başlıkları) ile altlarında tahrîç edilen hadislerle ilgilerine dair kanaatleri nispeten daha fazla dikkat çekmektedir. Atıfların bazılarında kaynak İbn Hacer tarafından net bir şekilde belirtilmiş, görüş sahibinin ismi الرَّيُّنُ بْنُ

76 bk. İbnü'l-Müneyyir, *Hadis Yorumları*, çev. Osman Bodur (İstanbul: Litera Yay., 2017).

77 bk. Osman Bodur, “Müteşâbih Hadislerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Tefsîru Müşkilâtı Ehâdis bi Şekli Zâhiriâ Adlı Eseri”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 17 (2012), 107-130.

78 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-sâri*, thk. Ebû Kuteybe el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005), 1/24-25.

المنير olarak kaydedilmiştir.⁷⁹ Bunların bir bölümünde Zeyn'in terâcime dair görüşlerine yer verilmiştir.⁸⁰ Çok az yerde نَاصِرِ الدِّينِ بْنِ الْمُنِيرِ adı zikredilerek büyük kardeş İbnü'l-Müneyyir'in kanaatleri aktarılmıştır.⁸¹ Ancak bazı atıflarda sadece ابن المنير "İbnü'l-Müneyyir" ismi kullanılmış, "kaynak şârih" açıkça ifade edilmemiştir. Öte yandan "İbnü'l-Müneyyir" adıyla yapılan alıntıların bir kısmı Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'in *el-Mütevârî* adlı eserine dayanmaktadır.⁸² Bâb başlıklarına ilişkin yorumlarda büyük kardeş Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir, İbn Hacer'in kaynağı olmuştur. Zira İbn Hacer, Buhârî'nin bâblara yerleştirdiği rivâyetlerin tertibi ve anlamı ile diğer şârihlere kıyasla daha fazla ilgilenmiştir.⁸³ O, bâb başlıkları konusunda genelde Buhârî lehine bir tutum sergilemiş, *Şahîh*'e yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışmıştır. Örneğin Kirmânî'nin bâb başlıklarına dair iddialarını ve tenkitlerini gündeme getirerek, bunları çürütmeye çaba sarf etmiştir.⁸⁴ Bu nedenle Buhârî'nin terâcimi ile ilgili çalışmalar İbn Hacer'in ilgisini çekmiş, olabildiğince bunlardan yararlanmış, kimi zaman ise söz konusu eserlerin eleştirilerini yapmıştır. Dolayısıyla Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir, onun kaynaklarından biri olmuştur.

Yukarıda değinildiği gibi Buhârî'nin kullandığı terâcimin şerhi konusunda İbn Hacer, İbnü'l-Müneyyir kardeşlerden sıklıkla faydalanmıştır. Örneğin *Şahîh*'teki بَابُ مَنْ أَعَادَ الْحَدِيثَ ثَلَاثًا لِيُفْهَمَ şeklindeki bâb başlığına dair -hangi kardeş olduğu net olmamakla birlikte- İbnü'l-Müneyyir'in "Buhârî, bu başlıkla (terceme ile), hadisin tekrar edilmesini hoş karşılamayanlara ve öğrencinin hadisi tekrar etmesini yadırgayan, hatta bunu anlayışsızlık (akılsızlık) olarak gören kimselere reddiyede bulunmuştur." yorumunu paylaşmıştır.⁸⁵ Bir başka yerde ise ismini net bir şekilde zikrederek Zeyn İbnü'l-Müneyyir'in bâb başlığı yorumuna atıfta bulunmuştur. بَابُ تَأْخِيرِ الظُّهْرِ إِلَى الْعَصْرِ başlığına ilişkin İbnü'l-Müneyyir'in "Buhârî, iki vaktin (namaz vaktinin) ortaklığını esas alarak sözün sabitliğine işaret etmiştir. Ancak bunu, her zaman olduğu gibi doğrudan açıkça söylememiştir. Çünkü hadisin lafzı bu anlamı

79 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/17, 450, 3/116, 4/197, 238, 5/378, 6/23, 8/335, 11/447.

80 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/45, 64, 68, 84, 90, 101, 131, 159, 202, 3/109, 112, 117, 118, 145, 4/115, 153, 154, 189, 192, 216.

81 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/258, 268, 270, 276, 294, 302, 310.

82 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/565; krş. İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, 89. Diğer örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/587; krş. İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, 91; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/274; krş. İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, 199; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/623; krş. İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, 205.

83 Zışan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 57.

84 Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, 294.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/189.

ihtimal dahilinde barındırdığı gibi başka anlamlara da müsaittir. Bölüm başlığı (terceme), iki vakit arasında bir ayırım olmadığını (bir fasıla bulunmadığını) ima etmektedir.” şeklindeki değerlendirmesini gündeme getirmiştir.⁸⁶ Yine hangi kardeş olduğunu açıkça ifade etmeden *بَابُ تَحْرِيسِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِي أُمَّتَهُ أَوِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى قِيَامِ اللَّيْلِ* başlığının kritiğinde de İbnü'l-Müneyyirler'den yararlanmışır. Tercemeye dair yapılan yorum, “Bölüm başlığı iki unsuru içermektedir: Teşvik (yani özendirme) ve vacipliğin (zorunluluğun) kaldırılması. Ümmü Seleme ve Ali hadisleri birinci unsura, Âişe hadisi ise ikinci unsura delâlet eder.” şeklindedir.⁸⁷

2.5. İbn Rüseyd el-Fihri (ö. 721/1321)

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed Ebû el-Fihri es-Sebtî'dir. Hayatının ilk yıllarında daha çok edebiyat ile meşgul olmuş, bu alanda öne çıkmıştır. Daha sonra Fâs'a geçmiş, burada Mâlikî mezhebinin öğrenmiştir. Ardından bulunduğu Sebte'de fıkıh okutmuştur. Tunus ve İskenderiyye'ye rihle düzenlemiş, buralarda ilim tahsiline devam etmiştir. Hacca gittiğinde Mekke ve Medine bölgelerini gezme fırsatı bulmuş, sonrasında rihle güzergâhına Mısır'ı eklemiştir.⁸⁸ İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) onun hadis ilmindeki seviyesine ve bu alandaki yetkinliğine dikkat çekmiş, ricâl bilgisine vurgu yapmıştır.⁸⁹

Birçok eser kaleme alan İbn Rüseyd'in hadis ile ilgili çalışmaları bulunmake tadır. Bunlardan ikisi *eş-Şirâtu's-sevî fi't-tişâli Câmî'i't-Tirmizî ve İfâdetü'n-naşîh fi meşhûri rüvâti's-Şaḥîḥ*'tir.⁹⁰ Ayrıca *el-Muḥâkeme beyne'l-imâmeyn* adıyla kaydedilen bir çalışma da ona nispet edilmektedir.⁹¹ Bu eser *el-Muḥâkeme beyne'l-Buḥârî ve'l-Müslim* ismiyle de İbn Rüseyd'in kitapları arasında zikredilmektedir.⁹² Yine İbn Rüseyd'in *Tercümânü't-terâcim 'alâ ebvâbi'l-Buḥârî* adlı bir çalışmasının daha

86 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/23.

87 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/10.

88 Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *A'yânü'l-aşr ve a'yânü'n-naşr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418/1997), 4/676.

89 Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin es-Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 528.

90 Safedî, *A'yânü'l-aşr ve a'yânü'n-naşr*, 6/678. *İfâdetü'n-naşîh*'in neşri için bk. İbn Rüseyd, *İfâdetü'n-naşîh bi't-ta'rîfi bi-isnâdi'l-Câmî'i's-Şaḥîḥ*, thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (b.y.: y.y., 1444/2022).

91 Şemsüddîn Muhammed ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/220.

92 M. Yaşar Kandemir, “İbn Rüseyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/293.

olduğu söylenmektedir.⁹³ *Tercümâtü't-terâcim*'in yazılı nüshalara dayalı bir neşri olmamakla birlikte diğer şerhlerdeki atıflardan yola çıkılarak kısmî olarak muhteva inşası yapılmaya çalışılmıştır.⁹⁴

İbn Rüşeyd, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'deki önemli kaynaklarından biridir. İbn Hacer ondan ve eserlerinden yararlandığını şöyle ifade etmektedir: “Fevâid’e dair birçok konuda fakîh biridir. Onun eserlerini gördüm ve kendisinden seçkiler (alıntılar) yaptım.”⁹⁵ Yine İbn Hacer, “Hadis talep etti ve bu alanda mâhir biri oldu.” diyerek ondan övgü ile bahsetmiştir.⁹⁶ *Hedyü's-sârî*'de İbn Rüşeyd'in kitabını görüldüğünü belirten İbn Hacer esere şöyle değinmektedir:

“Bâb başlıkları konusunda telif edilmiş olan Ebû Abdillâh b. Rüşeyd es-Sebtî'ye ait *Tercümânü't-terâcim* adlı bir ciltlik eser gördüm. O, çalışmasında Kitâbü's-sıyâm'a kadar ulaşmıştır. Şayet (kitap) tamamlanmış olsaydı son derece faydalı olurdu. Eksikliğine rağmen yine de oldukça yararlı bir eserdir.”⁹⁷

İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'de bâb başlıklarının yorumu ve hadislerle ilişkisi konusunda İbn Rüşeyd'in kanaatlerinden yararlanmıştır.⁹⁸ Örneğin *بَابُ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ عَلَى الْحِمَارِ* şeklindeki bâb başlığına dair İbn Rüşeyd'in “Onun (Buhârî'nin) maksadı, nafile namazın bineğin (hayvanın) üzerinde kılınmasında, bineğin pislikleri temiz (yani dışkısı necis olmayan) cinsten olmasının şart koşulmadığını anlatmaktır. Aksine, bu meselede (namazın binekte kılınmasında) bütün binekler aynı hükme tabidir; yeter ki necâsete (pisliğe) doğrudan temas etmemiş olsun.” yorumu İbn Hacer tarafından şerhe dahil edilmiştir.⁹⁹ Yine İbn Hacer, *بَابُ صَلَاةِ الْقَاعِدِ بِالْإِيمَاءِ* başlığında da İbn Rüşeyd'e atıfta bulunmuş, onun “Hadisin bölüm başlığıyla (terceme ile) uygunluğu, kişinin yan yatarak namaz kılması durumunda ima ile (baş veya göz işaretiyle) kılması gerektiği yönündendir.” değerlendirmesine yer vermiştir.¹⁰⁰

93 Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 2/144.

94 bk. Ebû Abdullâh Muhibbüddin Muhammed b. Ömer İbn Rüşeyd, *Tercümâtü't-terâcim 'alâ ebvâbi Şaḥîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Zeynelâbidin Rüstem (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2008).

95 Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1423/2002), 6/314.

96 Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-huffâz*, 529.

97 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 1/25.

98 Örnekler içi bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/144, 232, 402, 405, 407, 2/31, 209, 254, 282, 573, 576, 584, 3/24, 79, 108, 110, 114, 198, 217, 227, 244.

99 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/576.

100 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/586.

İbn Rüşeyd'e yapılan atıflardaki yoğunluk *Fethu'l-bârî*'nin ilk ciltlerindedir. Zira İbn Hacer'in de değindiği gibi eser tamamlanamamış, İbn Rüşeyd *Tercümânü't-terâcim*'de oruç bölümüne kadar gelebilmiştir. Dolayısıyla *Feth*'in ilerleyen bölümlerinde İbn Hacer, çok önemli bir kaynağından yoksun kalmıştır. Öte yandan İbn Hacer, onun kimi görüşlerini tenkit ederek kabul etmemiş, bazılarını ise tashih etmiştir. Bu tür durumlarda İbn Hacer, önce İbn Rüşeyd'e atıfta bulunarak onun düşüncesini nakletmiş ardından itirazını dile getirmiştir.¹⁰¹

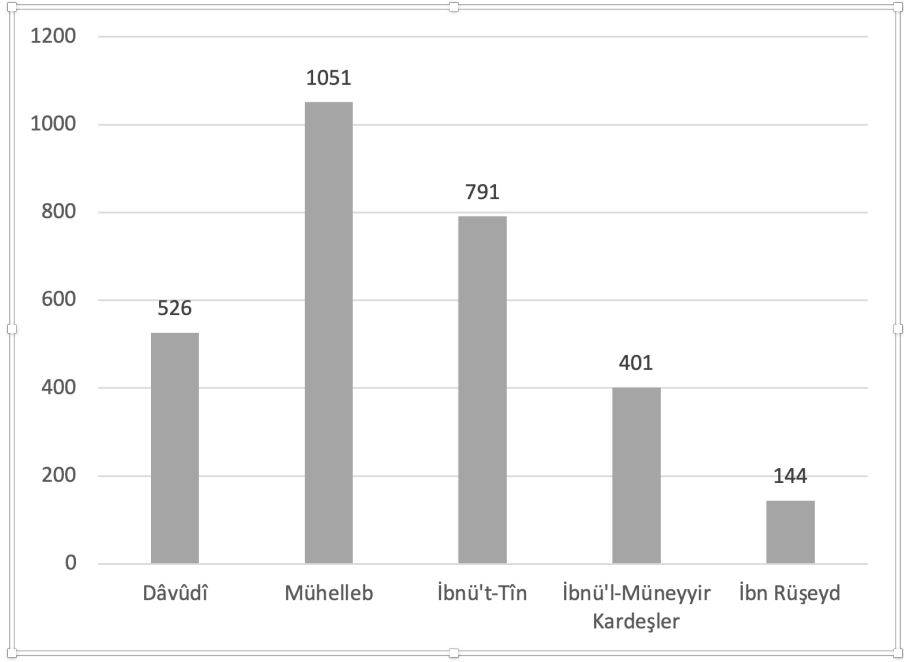
Sonuç ve Değerlendirme

Ana/temel hadis metinlerinin teşekkülü sonrasında bu eserlerin açılımı niteliğinde kaleme alınan şerhler ile zengin bir literatür oluşmuştur. Genelde Hattâbî ile başlatılan sistematik ve bütüncül şerh yazıcılığı, kronolojik bir devamlılık göstermiş zamanla daha ideal ve zengin içerikler üretilmiştir. Olgun şerhler dönemi- nin en önemli eserlerinden biri –belki de en önemlisi- İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-bârî*'sidir. Hicrî 9. asır Memlûk Kahiresi'nde üretilen bu şerh, bize telif süreci ve şekli itibarıyla de farklı bir hikâye sunmaktadır. İmlâ yoluyla yazılan *Fethu'l-bârî*'nin telifinde İbn Hacer'in öğrencileri de pay sahibi olmuşlar, nüsha mukâbeleleri ile eserdeki ideal içeriğin üretimine katkı sunmuşlardır. Hiç şüphesiz şerhi diğerlerinden farklı kılan en önemli özelliklerden bir diğeri ise kitapta- ki zengin kaynak kullanımıdır. Yapılan araştırmalara göre İbn Hacer *Feth*'te bin dört yüz civarında kaynaktan yararlanmış. Birçok alandan/disiplinden çalışmaya başvurulmuş eserin temel kaynakları ise daha önce üretilen şerhlerdir. İbn Hacer kendisinden önceki şerh birikiminin tespitini iyi bir şekilde yapmış, sonrasında ise bunları etüt ederek kendi eserinde kritiklerini yapmıştır. Bu noktada onun en çok atıfta bulunduğu şârihler doğal olarak şerh literatürünün daha erken gelişim gösterdiği Endülüs ve Mağrib kökenli âlimler olmuştur.

Bilindiği üzere hicrî 5. ve 6. asırlarda Endülüs ve Mağrib ulemâsı, şerh telifine yoğun ilgi göstermiş böylece literatürün erken dönemine damga vurmuşlardır. Şerh yazıcılığında mezhep etkisiyle daha çok *Muvatta* tercih edilirken *Şâhih-i Buḥârî*, *Şâhih-i Müslim* ve *Sünen-i Tirmizî* gibi kurucu metinler de bölgedeki Mâlikî âlimler tarafından şerh edilmiştir. İbn Battâl, İbn Abdülber, Ebü'l-Velid el-Bâdcî, Mâzerî, Ebûbekir İbnü'l-Arabî ve Kâdî İyâz gibi isimler söz konusu eserler üzerine yazdıkları şerhler ile Endülüs ve Mağrib ilim havzasının öne çıkan şârih

101 Örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/494, 562, 586, 3/63, 75, 182.

profilleri olmuşlardır. Bahsedilen şârihlerin eserleri sonrasına ulaşmış ve şerh literatürünün kaynak metinlerine dönüşmüştür. İbn Hacer, bu şerhlerin çoğuna farklı oranlarda da olsa atıfta bulunmuştur. Kimi zaman görüşlerini nakletmekle yetinerek onları onayladığını göstermiş bazen ise bölge şârihlerinin kanaatlerine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Öte yandan İbn Hacer'in Endülüs ve Mağrib bölgesindeki kaynakları bu isimlerle sınırlı kalmamıştır. Zira aynı coğrafyada eserleri –çoğunlukla- günümüze ulaşmayan veya henüz yazma halinde olan başka şârihler de bulunmaktadır. İbn Hacer *Fethu 'l-bârî*'de bu şârihlere de kayda değer bir oranda atıfta bulunmuş, bazen onaylayarak bazen de tenkit ederek onların görüşlerini paylaşmıştır. Dâvûdî, İbn Ebû Sufre, İbnü't-Tîn ve İbn Rüşeyd gibi Mâlikî âlimler *Fethu 'l-bârî*'nin muhtevasında önemli bir yeri ve etkisi olan şârihlerdendir. Bu isimlerin herbirinin *Şaḥîḥ-i Buḥârî* üzerine şerh türünde bir eseri bulunmaktadır. İbn Hacer'in Mâlikî şârihlere atıfları sadece Endülüs/Mağrib coğrafyası ile sınırlı kalmamıştır. O, *Fethu 'l-bârî*'de Mısır ilim havzası ulemâsından Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir ve ez-Zeyn İbnü'l-Müneyyir gibi hadis şârihlerinden de önemli ölçüde yararlanmıştır. Bu mâlikî hadis şârihlerinden eseri matbu olanlar İbnü't-Tîn ve Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'dir. İkisi dışında diğer şârihlerin hadis şerh literatüründeki eserleri ya bugüne ulaşmamış ya da henüz neşredilmemiştir. Söz konusu şârihlerin *Fethu 'l-bârî*'deki atıf yoğunlukları kabaca aşağıda yer alan grafikteki gibidir:

Tablo 1: *Fethu'l-bârî*'deki Atıf Sayıları

Grafik dikkate alındığında İbn Hacer'in daha çok sırasıyla Mühelleb b. Ebû Sufre, İbnü't-Tîn, Dâvûdî, İbnü'l-Müneyyir kardeşler ve İbn Rüşeyd'den yararlandığı görülmektedir. Şurası belirtilmeli ki grafikteki sayısal veriler katî ve nihâî bir nitelik arz etmemektedir. Ancak el-Mektebetü's-şâmile üzerinden yapılan arama ile ulaşılan bu sonuçlar, büyük ölçüde vakıayı yansıtmaktadır. *Feth*'teki taramada karşılaşılan az miktardaki isim benzerliği grafikteki oranı etkileyecek düzeyde değildir. Şârih adları ile yapılan sorgulamada elde edilen sonuçların çoğu ilgili şârihe aittir. Kesin veriler için ise daha uzun soluklu ve hacimli çalışmaların yapılmasının gerekliliği ise aşikârdır.

Şurası var ki söz konusu şârihlere yapılan atıfların konusal/tematik dağılımının ve *Fethu'l-bârî*'nin muhtevasına etki düzeylerinin daha net olarak belirlenebilmesi için de detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için her bir şârihin *Feth*'te nakledilen görüşleri tespit edilmeli ve tasnifi yapılmalıdır. Böylece bu şârihlerin *Feth*'e hangi alanlarda/konularda katkı sunduğu sonucuna ulaşılabılır. Örneğin Nâsirüddin ve matbu halde bulunan *el-Mütevârî* adlı eserinin *Feth* açısından kaynaklık

etkisinin ortaya konulabilmesi için her iki kitabın kapsamlı bir şekilde mukayese edilmesi gerekmektedir. Aynı durum diğer bütün şârihler için de geçerlidir. Yeni neşredilen İbnü't-Tîn'in şerhinin de *Fethu'l-bârî* ile yapılacak karşılaştırılması sayesinde iki kitap ya da şârih arasındaki etkileşimin kritiği mümkün olabilir. Eserleri elimizde bulunmasa da en azından *Fethu'l-bârî*'deki atıflar üzerinden yapılacak analizler ile diğer şârihlerin *Feth*'in içeriğine hangi konular çerçevesinde etki ettiklerine dair yargılara da ulaşılabilir.

İbn Hacer'in Mâlikî şârihlere yaklaşımı da diğer kaynaklar karşısındaki tutumu ile aynıdır. O, bu şârihlerin görüşlerini "münekkit" bir tavır ile değerlendirmiştir. Eleştiri gereken yerde bunu net bir şekilde dile getirmiş, yanlış veya hatalı görüş karşısında argümanlarını ortaya koyarak nakilde bulunduğu şârihi tenkit etmiş ve okuyucuyu bilgilendirmiştir. Tam da bu noktada *Fethu'l-bârî*'de söz konusu isimlere yapılan atıflardaki "eleştiri" yoğunluğunun dikkat çekici düzeyde olduğu söylenmelidir.

Fethu'l-bârî'nin teşekkülünde birer kaynak olarak katkısı olan Mâlikî şârihleş re İbn Hacer birçok konuda atıfta bulunmuştur. Söz konusu şârihler, garîbu'l-hadis, kelime zabtı, ahkâm, tarîkler, nüsha farklılıkları, ihtilâfu'l-hadis gibi alanlarda İbn Hacer'in başvuru kaynakları olmuştur. Öte yandan değinilen çoğu Endülüs ve Mağribli olan Mâlikî müellifler, terâcim ve bâb başlığı/hadis ilişkisi konusunda İbn Hacer'in önemli referansları arasında yer almıştır. İbn Hacer'in yaptığı nakillerden anlaşıldığı kadarıyla bu şârihler, kendi eserlerinde terâcim tartışmalarına kayda değer bir yer ayırmışlardır. Kaldı ki Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir ve İbn Rüseyd'in bu konuda müstakil birer eseri de bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi *Fethu'l-bârî*'nin içeriğinin şekillenmesinde meşhur/bilindik şârihlerin eserleri yanı sıra bugüne ulaşmayan veya yazma halinde olan ya da neşredilerek ilim sahasına yakın zamanda sunulan birçok şerh de etkili olmuştur. Bu kaynakların bazılarının sonraki dönemlere en azından parça parça intikâlinde İbn Hacer ve eserinin önemli bir rolü vardır. Bu yönüyle *Fethu'l-bârî* önceki şerh birikiminin izlerini sürme adına zengin bir içeriği barındırmaktadır. İbn Hacer'in ve şerhinin literatüre katkısını daha anlamlı kılabilmenin yolu ise *Fethu'l-bârî* ile birlikte diğer şerhlerde söz konusu şârihlere yapılan atıfların tespiti ile günümüze intikal edemeyen bazı şerh türü çalışmaların kısmî inşasının gerçekleştirilmesidir.

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi. “Asîlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/482. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdathî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-‘ârîfin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. b.y.: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, ts.
- Bodur, Osman. “Müteşâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Tefsîru Müşkilâtı Ehâdis bi Şekli Zâhirihâ Adlı Eseri”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 17 (2012), 107-130.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Buğyetü'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1968.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Hamed Abdullah. *Mevâridü'l-Hâfiz İbn Hacer fî Fetḥi'l-bârî*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1425/2004.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve'n-Neşr, 1386/1967.
- İbn Ebû Sufre, el-Mühelleb et-Temîmî. *el-Muhtaşaru'n-naşîh fî tehzîbi'l-Câmi'i's-Şaḥîḥ*. thk. Ahmed b. Fâris. 4 Cilt. Riyad: Dârü't-Tevhid, 1430/2009.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm. *ed-Dibâcû'l-müzhebb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezhebb*. Kahire: Dârü't-Türâs li't-Tab ve'n-Neşr, 1391/1971.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-sârî*. thk. Ebû Kuteybe el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres ev Tecridü esânîdû'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eccâ'i'l-menşûre*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fetḥu'l-bârî şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Rüseyd. Ebû Abdullah Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer. *İfâdetü'n-naşîh bi't-ta'rifî bi-İsnâdi'l-Cami'i's-Şaḥîḥ*. thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî. b.y.: y.y., 1444/2022.
- İbn Rüseyd, Ebû Abdullah Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer. *Tercümâtü'l-terâcim 'alâ ebe vâbi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. Muhammed b. Zeynelâbidin Rüstem. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2008.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'zehebb fî aḥbari men zehebb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1412/1992.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Hasen Zeynüddin. *Tefsîru müşkilâtı ehâdis yüşkulu zahiruhâ*. thk. Riyaz Mensi el-İsa. Amman: Dârü'l-Feth, 1434/2013.
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsirüddin. *el-Mütevârî 'alâ ebvâbi'l-Buḥârî*. thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1990.

- İbnü'l-Müneyyir. *Hadis Yorumları*. çev. Osman Bodur. İstanbul: Litera Yay., 2017.
- İbnü't-Tîn, Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ömer es-Safâkûsî. *el-Haberü'l-faşîh el-Câmi' li fevâ'idü Müsnedi'l-Buhârî's-Şaḥîh*. Riyad: Dâru Atââtü'l-İlm, 1446/2025.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Heyet. Mağrib: Matbaatü Fedâle el-Muhammediyye, 1384/1965.
- Kallek, Cengiz. "Dâvûdî, Ahmed b. Nasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Rüşeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/292-294. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kannâs, Muhammed Abdullah. *et-Ta'rif bi's-şurûhi'l-hadîsiyyeti'l-muktebesi minhâ fî Fethi'l-bârî*. Riyad: Dârü's-Sumey'î, 1433/2012.
- Kannûcî, Ebû't-Tayyib Sıddîk Hasan Hân. *el-Hıttâ fî zikri's-sihâhi's-sitte*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü't-Ta'limiyye, 1405/1985.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü I*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimu muşannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1406/1986.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimu'l-mü'ellifîne't-Tûnusiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Makrizî, Takiyyüddin. *el-Muḳaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- Meşhûr b. Hasen, Ebû Ubeyde - Râid b. Sabri, Ebû Huzeyfe. *Mu'cemü'l-muşannefâti'l-vâride fî Fethi'l-bârî*. Suûd: Dârü'l-Hicre, 1412/1992.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "İbnü'l-Müneyyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâ'ir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1400/1980.
- Parladır, Selahattin. "Kâbisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/41-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn. *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1418/1997.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Türkî Mustafâ Ahmed el-Arnâût. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2000.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-. *el-Cevâhîr ve'd-dürer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999.
- Sezgin, Fuâd. *Târîhu't-türâsi'l-'arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 4 Cilt. Suûd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1990.

- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Tinbüktî, Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed. *Neylû'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dibâc*. Trablus: Dârü'l-Kâtib, 1421/2000.
- Tozlu, İbrahim. “Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri Ve Önemi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (Temmuz 2015), 65-96.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuştan, Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ünal, İsmail Hakkı. “Kirmânî, Şemseddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/65-66. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zirikî, Hayrüddin. *el-A'lâm kâmusu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabi'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1423/2002.

Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebâr'da Semantik ve Teolojik Nazar Sorunu

The Problem of Semantic and Theological Nazar in Al-Mâturidi and Qâdi Abd Al-Jabbâr

Dr. Osman Oral

Bozok Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
osman-oral@hotmail.com

Bozok University
Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Sciences
<https://orcid.org/0000-0002-6403-5144>
<https://ror.org/04qvdf239>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	06 Ocak January 2025
Kabul Tarihi Accepted	02 Mayıs May 2025
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
Sayı Issue	43
Sayfa Pages	27-54

Atıf | Cite as

Oral, Osman. "Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebâr'da Semantik ve Teolojik Nazar Sorunu". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2025), 27-54.
<https://doi.org/10.56361/usul.1614077>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmemekte olup yalnızca literatür taramasına dayanmaktadır; çalışmada bilimsel ve etik ilkelere uyulmuş, tüm kaynaklar kaynakçada belirtilmiştir.
This study does not require ethics committee approval and is based solely on a literature review; scientific and ethical principles have been followed throughout the study, and all sources are listed in the references (Osman Oral).

Yapay Zeka Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. | No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Öz

Kur'an'da "nazar" kelimesi, sadece gözle bakış değil aklın düşünmesi, görünenle görünmeyen arasında bir ilişki kurulması ve sonuç çıkarılmasını ifade eder. Gökler ve yer ile insanın kendi yaratılışı, bazen herhangi bir hayvanın yaratılışı bazen de daha önce yeryüzünde yaşayan insan topluluklarının akıbetleri konusunda nazar edilmesi, mutlu ve huzurlu yaşamak için ilke ve hikmetler çıkarılması önerilir. İtikadî ve felsefî konuları aklın yetileriyle açıklaması, gözlem ve düşünceye büyük önem vermesi dolayısıyla kelâm disiplinine "ilmü'n-nazar ve'l istidlâl" denilir. İlm-i kelâmda nazar ile gözlem yapılması, akıl, düşünme ve tefekkürün önemi (istidlâl), Allah'ın kula nazar etmemesi (hızlan), Allah'a nazar (rü'yetullah), gözün bakışıyla nazar değmesi (isabetü'l-ayn) gibi konularla tartışılmıştır. Nitel bir araştırma tarzı ve belge çözümleme yöntemi kullanılan bu çalışmada semantik ve teolojik nazar sorunu Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'an temelinde incelenerek kelâm ilmi açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nazar, Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbar.

Abstract

The word "nazar" in Qur'an, refers not only to looking with one's eyes, but also to thinking with one's mind, establishing connections between the visible and the invisible, and drawing conclusions. It is recommended to think about the creation of the earth, and sky, humans sometimes the creation of animals, sometimes the fate of past human communities, in order to extract principles and wisdom for a happy and peaceful life. Due to the great importance it places on observation and thought, and explaining belief and philosophical issues through reason, the discipline of kalam is called "Ilm al-nazar wa al-Istidlal". In the science of Kalam, observing through nazar has been discussed in relation to topics such as the importance of reason, thinking and contemplation, Allah not giving nazar to a servant (hızlan), nazar to Allah (ru'yat al-Allah), the concept of being affected by nazar (isabat al-ayn). This study, which adopts a qualitative research approach and uses document analysis method, examines the problem of semantic and theological nazar based on the Qur'an according to al-Maturidi and Qâdî, and evaluates it from the perspective of kalam science.

Keywords: Kalam, Nazar, Al-Mâturidi, Qâdî Abd Al-Jabbâr.

مشكلة النظر الدلالية و اللاهوتية عند الماتريدي والقاضي عبد الجبار

الملخص

كلمة «النظر» في القرآن لا تشير إلى الرؤية البصرية فحسب، بل أيضاً إلى التفكير العقلي، وإقامة علاقة بين المرئي وغير المرئي واستخلاص النتائج بناء على ذلك. ويستحسن أحياناً بملاحظة التفكير في خلق السماء والأرض، وأحياناً في خلق الإنسان، وأحياناً في خلق أي حيوان، وأحياناً في مصير المجتمعات البشرية التي عاشت سابقاً على الأرض، واستخلاص المبادئ والحكمة المبثوثة في كل هذا الخلق للعيش بسعادة وحيور. ولذلك يسمى علم الكلام بـ«علم النظر والاستدلال» لأنه يفسر المسائل العقديّة والفلسفية بقدرات العقل ويولي أهمية كبيرة للملاحظة والتفكير، وتسمى العلوم التي تهتم بالعقل والتفكير بـ«العلوم النظرية». ولهذا نرى علماء الكلام ناقشوا مسائل مثل: الملاحظة بالنظر، وأهمية العقل والتفكير والتأمل «الاستدلال»، وعدم نظر الله للعبد «خذلان»، والنظر إلى الله «رؤية الله»، والنظر بالعين نظر شر «الإصابة بالعين». في هذه الدراسة، التي تعتمد أسلوب البحث النوعي ومنهج تحليل الوثائق، يتم دراسة مشكلة النظر الدلالية واللاهوتية على أساس القرآن الكريم وفقاً للماتريدي والقاضي عبد الجبار، ويتم تقييمها في إطار علم الكلام. الكلمات المفتاحية: الكلام، النظر، الماتريدي، القاضي عبد الجبار.

Giriş

Kur'an'da nazar/نَظَر kelimesi ve türevleri toplamda 131 kez geçer.¹ Aklın ve kalbin bir eylemi anlamına gelen nazar kelimesinin firâset (akıl bakışı) ve basîret (kalp bakışı) anlamında kullanıldığı görülür. Bununla gökler ve yer, insanın kendi yaratılışı, bazen herhangi bir hayvanın yaratılışı bazen de daha önce yeryüzünde yaşayan insan topluluklarının akıbetleri konusunda nazar yapılması, başarılı, mutlu ve huzurlu yaşamak için ilke ve hikmetler çıkarılması istenir.² Nazar, göz ile bakmayı, gördüğü varlıklar ve yaşadığı olaylar üzerinde düşünmeyi, araştırmayı, görünenle görünmeyen arasında bağlantı kurup sonuç çıkarmayı ifade eder.³ Bir anlamda astronomi, coğrafya, tarım, botanik, biyoloji, arkeoloji, zooloji, kimya, psikoloji ve fizik vb. ilimlerin önemine dikkat çekilir. İnsan da bütün açılımlarıyla akıl, tecrübe ve vahyin uyumuna şahitlik eder. İlim öğrenmek ve insanlığın faydasına sunmak övgülere layık olur.⁴ Nazar kelimesinin basîret ve firâset mânaları o denli ağırlıklıdır ki akla ve düşünmeye önem veren ilimlere “nazarî ilimler”, gözlem ve düşünceye büyük bir önem vererek itikadî ve felsefî konuları aklın yetile-riyle açıklaması dolayısıyla kelâm disiplinine “ilmü'n-nazar ve'l-istidlâl”,⁵ akla rol veren kelâm âlimleriyle Meşşâî geleneğine bağlı İslâm filozoflarına “ehl-i nazar” denilmiştir.⁶ Naklî istidlâlî esas alan âlimler olduğu gibi Mâtürîdî (ö. 333/944) ile Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi âlimler hem nakli hem de aklî istidlâlê bir-likte başvurmuşlardır.

İslâm kelâm düşüncesinde nazar üzerine akıl ve tefekkürün önemi “istidlâl”, Allah'a nazar edilmesi “rü'yetullah”, Allah'ın kuluna nazar etmemesi “hızlan”, gö-zün nazarı ile başkasına zarar verme “isabetü'l-ayn” gibi konularla problemlerin

1 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-kerim* (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1982), 705-707; Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 602.

2 Yûnus 10/101; el-Ğaşiye 88/17.

3 Ebû'l-Kasım Hüseyin b. er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 451-452, 1068; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Darü's-sadr, 1992), 14/291.

4 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar* (Ankara: Atay Yayınları, 1993-1997), 3/31; Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 91.

5 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *İhsâu'l-ulûm* (Kahire: Mektebetü's-Saade, 1931), 125.

6 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 244.

çözümünde tartışılmıştır.⁷ Bazı âlimlerin zannî bilgi ve âhad hadis rivâyetleriyle nazarı farklı şekillerde epistemik, semantik yorumladıkları ve delillendirdikleri bazı araştırmacılar tarafından dile getirilir.⁸ Mâtürîdî ile Kâdî'ye göre nazar, bilgi edinme yollarından biridir. İlahî isim ve sıfatlarıyla Allah'ı bilmeye (marifetullah) ulaştırır. Marifet de nazar süreçleri sonucu meydana gelir.⁹

İstidlâl	<i>Nazar; gözlem ve akli çıkarımın bilgide önemi</i>
Rû'yetullah	<i>Allah'a nazar edilmesi ve görülmesi</i>
Hızlan	<i>Allah'ın nazar etmemesi, yardımını kesmesi</i>
İsabetü'l-ayn	<i>Gözle bakıp zarar verme, nazar değmesi</i>

Tablo 1: Nazar ile İlgili İlm-i Kelâm'da Teolojik Tartışılan Bazı Konular

Nitel bir araştırma tarzı ve belge çözümleme yöntemi kullanılan bu çalışmada semantik ve teolojik nazar sorunu Kur'an temelinde Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'a göre incelenip kelâm ilmi açısından değerlendirilmektedir. Konuyla ilgili bir kaç çalışma bulunmasına rağmen¹⁰ bu iki âlim özelinde karşılaştırmalı akademik bir çalışma tesbit edilememiştir. Bu makalenin farkı, Mâtürîdî ile Kâdî'ye göre nazar konusunun arka planının Kur'an âyetleri bağlamında semantik ve teolojik incelenmesi ve ilm-i kelâm'a göre değerlendirilmesidir. Bu iki âlimi seçmemizin sebebi inanç konularını akıl ve Kur'an temelinde te'villeri ile birinin "Hanefî-Mâtürîdîlik" diğeri "Mu'tezile" ekolüne mensubiyeti analitik tartışma ve değerlendirmeyi imkân sağlamasıdır.

7 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEK Başkanlığı Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/187; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 134, 636.

8 Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 7-9; İbn Kattan, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutami el-Fasi, *en-Nazar fî ahkâmî'n-nazar bi hasseti'l-basar* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2012), 12; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2018), 1-9.

9 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbu'l-Tevhid*, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 7, 14-15, 174; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-tevhid ve'l-adl* (Beyrut: Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1962), 12/6; Abdülcebbar, *Şerhu usuli'l-hamse* (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/764.

10 Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları", *Kader* 16/2 (2018), 241-263; Betül Aluç, *Kâdî Abdülcebbar'ın Nazar Savunusu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 2022).

1. Nazar Kavramı

Bir şeyi algılamak ve görmek için gözü, dikkati ve uzbakışı ona çevirmek olan nazar (نَظَر) kavramı; anlamak, bakmak, görmek, araştırma, gözlem ve yöntemdir. Terim olarak bilinen ya da görünenden hareketle bilinmeyi ya da görülmeyeni görmek ve anlamaya çalışmak, kavramak için bilinen ve görünenleri bir kurala göre sıralamak, sonuç çıkartmak gibi anlamlara gelir.¹¹ Bununla bazen düşünmek, araştırmak, bazen de araştırmadan sonra elde edilen bilgi ile merakını ve susuzluğunu gidermek kastedilir. İslâm düşüncesinde nazar, bilinmeyene ulaşmak için bilinenlerin düzenlenmesi, bilinmeyi elde etmek için akledilenleri düşünme, zihni gafletlerden ayıklama, akli akledilenlere odaklama, kendisiyle bilgi veya zan elde edilmek istenen fikir denilir. Nazarın eş anlamlısı olarak rü'yet-rae (رُيُوتِ), duyu organı göz ile görülebilmesini ifade eder. Yüz yüze şahit olmak, gerçekten yüzleşmek, incelemek, bir şeyin mahiyetini kavramak, algılamak, inanmak, anlamak, idrâk etmek, kalp ile görmek, göstermek, seyretmek, bakmak, rüya görmek ve gösteriş gibi geniş anlam alanına sahiptir. Düşünmek, tefekkür etmek anlamı da vardır.¹² Kâdî, nazar kelimesi ile bazen görülecek bir şeyi görmek amacıyla sağlam olan göz bebeğinin o nesneye çevrilmesi şeklinde görmek kastedilir. Bazen de intizar; beklemek ve ilahî rahmeti ummak, mukabele ve düşünmek anlamı da vardır, der. Nazar kelimesini Kâdî, tedavi ve ticaret gibi dünya işlerinde ve din işlerinde akıl yürütmek şeklinde iki kısma ayrıldığını belirtir. Örneğin nazar kalp kelimesiyle kullanıldığında “düşünme” anlaşılır. Tefkir; derinlemesine düşünmek, bahs; araştırmak, teemmül; derin düşünmek, tedebbür, tedbir almak, rü'yet; görmek ve bilmek vb. kelimelerle de ilişkilidir.¹³ Kur'an'da “İnkârcı nankörlerin canlarını melekler alırken şâyet bir (لَوْ تَرَى) görseydin yani nazar edip idrâk etseydin”¹⁴ denilir. Hayal ve tasavvur ile görmek ya da tefekkür ile görmek anlamı nazar ve idrâk ile görmektir.

Nazar'ın eş anlamlısı basar (بَصَرَ); görmek, bilmek, sezmek, görme duyusu göz anlamlarında cisimlere âit renk, şekil ve miktar gibi özellikleri algılayan görme duyusudur. Göz uzvunda olan görme gücüne basar denilir. Kalbin anlamayı sağlayan kuvveti basîrettir. Bakmak; gerçek anlamda kalp, göz, delillerle görmek-

11 Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2016), 5/1002; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cür-cânî el-Hanefî, *Ta'rifât* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 242.

12 İsfahânî, *Müfredât*, 451-452, 1068; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/291.

13 Abdülcebbar, Şerh, 1/74.

14 el-Enfâl 8/48-50.

tir.¹⁵ Gaflet perdesinin kaldırılmasıyla¹⁶ basîret ve firâset anlayış yani belirginlik ve keskinlik oluşur.

Ayn/عَيْن; Farsça karşılığı çeşm, göz, pınar, kaynak, çeşme, zât ve hakikat anlamındadır.¹⁷ Kur'an'da ayn kelimesi ile Allah'ın herşeyi gördüğü ve hiçbir şeyin Allah'ın görmesinden gizli kalmadığı belirtilir.¹⁸ "Ebsâr" ile kafadaki gözler kasdedilirse rû'yettir. Mâtürîdî'ye göre biyolojik kalbe sahip bedenın kafadaki gözü gibi organlarının yanında ruhın kalbinin de gözü basîreti, aklın gözü firâseti anlaması ve akletmesi kabul edilir. Hakkı görebilme yeteneği, uzağı görüş, seziş, anlayış, kavrayış olan basîret ve firâset, kevnî âyetleri anlamada gereklidir.¹⁹ Dolayısıyla basîret, eşya ve olayların arka planını beden gözünün dış yüzleri gördüğü gibi görme gücüne de "nazarî akıl" denilebilir. Ulû'l-ebâr, eşya ve olaylara nazar eden yani ibret ve öğüt ile bakan kâmil akıl, firâset ve basîret sahipleridir. Firâset ve basîretle nazar, bakış, aklî melekelerini geliştirir ve artırır. Hakiki bir anlayış ve bakış açısıyla güven (iman) gerçekleşir.²⁰ Basar kavramından türetilen bir çok terim ve kelime vardır. Örneğin görmek, bakmak, ince ve hassas düşünceli olmak, çok iyi derecede bilmek (basar); görmek, gözüyle bakmak, doğru yolu bulmak (ebsâr); göstermek, bildirmek, açıklamak, gözünü açmak, yol göstermek (tebsîr); düşünüp taşınmak, iyice düşünmek, anlamaya çalışmak (tebassar); görmek, görüş sahibi olmak, bakmak (istibâr); bakışmak, birbirine bakmak, birbirlerini görmek (tebâsur); görüş ve idrak sahipleri, bilginler, tecrübeliler (ulu'l-ebâr); göz (bâsıra); görme duyusu, göz (basar); optik (basarı); gören, tanık, şahit (basir); ilim, tecrübe, delil, idrak etme gücü, anlayış, seziş (basîret); kasten (an basîrah); uyanık, açık göz (ayn basîrah); açık delil (mebsar); falcı, kahin (mubassır); göz açıp yumuncaya kadar (lemhu'l-basar); göz muayene cihazı (mıbsar) vb. kelimeleri bu köktendir. Kalp gözü, ileri görüşlülük, basîretle bakmak, tedbirli, sağduyulu, sağ görüşlü olmak deyimleri hep aynı anlamdadır. Akletmek olan taakkul, delil ve âyetlerden sonuç çıkarmayı yani akletmeyi ifade eder. İkan, tezekkür, tevessüm, tefakkuh, seyr ve nazar gibi kelimeler akli kullanmayı anlatırlar.²¹

15 Ebû'l-Hasen Mukatıl b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ani'l-kerim* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 118.

16 Kaf 50/22.

17 İsfahânî, *Müfredât*, 146, 743-744.

18 el-İsrâ 17/1; eş-Şûra 42/11; el-Hac 22/75.

19 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/303-304.

20 İsfahânî, *Müfredât*, 743-4; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/64.

21 Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, 602-603; Yaşar Nûri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2014), 1/92.

Likâ da; karşılaşma, görüşme ve kavuşmadır. Nazar etmek; bakmak, gözlemek, nazar değmek; göz değmek, muntazır olmak; keskin zekalı (hadîdu'n-nazar), nazariye; teorik görüş, fikriyat kelimeleri nazar ile aynı köktendir. Muâyene, temaşa, müşâhede, vech, basar ve basîret, vb. kelimeler de nazar ile yakın anlam alanındadırlar.²²

Tablo 2: Kur'an'da Nazar ile Yakın Anımlı Bazı Kavram ve Deyişler

Nazar (نَظَر)	Görme, bakma, düşünme, bekleme
Rea - Rüyet (رَأَى)	Görmek, bakmak, bilmek, anlamak
Rea aynelyakîn (رَأَى عَيْنَ الْيَقِينِ)	Gözle gözlemlenen kesin bilgi
Şhade (شَهَادَة)	Görünen, müşahede edilen
Ra'yel-ayn (رَأَى الْعَيْنِ)	Baştaki gözüyle görmek
Basar (بَصَرَ)	Bakmak, anlamak, görmek
Uli'l-ebşâr (أُولَى الْأَبْصَارِ)	Akıl sahipleri, akledip anlayanlar
Ta'mel ebsâr (تَعَمَّى الْأَبْصَارُ)	Basîretlerin, gözlerin körlüğü
Ta'mel kulûb (تَعَمَّى الْقُلُوبُ)	Kalplerin, akılların körlüğü
Hainete'l-a'yûn (خَائِنَةُ الْأَعْيُنِ)	Gözlerin hainliği
Sukkire ebsâr (سُكِّرَ أَبْصَارُ)	Basîret sarhoşluğu, aldatılma, algı
Lemhi'l-basîr (لَمْحِ الْبَصَرِ)	Göz açıp kapama gibi kısa görmek
Rakîb (رَقِيب)	Gözetlemek, kontrol etmek
İrsad (إِرْصَادُ)	Gözetleme yeri, gözlemlemek
İdrâk (دِرَاكُ)	Firâset, akıl gözü ile nazar, anlamak
İ'tibar (إِعْتِبَارُ)	Nazar, ibret alıp ilkeler çıkarma
Tefekkür (تَفَكَّرَ)	Nazar, düşünme ameliyeleri tamamı
Teakkul (تَعَقَّلَ)	Nazarın başını kurma, akletme
Tefekkuh (تَفَقَّهَ)	Geçmiş ve gelecek düşünmeyi fihketme
Tezekkür (تَذَكَّرَ)	Zikir, geçmişe nazar etme, düşünme
Tedebbür (تَدَبَّرَ)	Geleceğe nazar etme, düşünme, tedbir

Sonuç olarak nazar (نَظَر) kavramı bir şeyi algılamak ve görmek için gözü, dikkati ve uzbakışı ona çevirmek, bakmak, araştırma, gözlem ve yöntem gibi semantik anlamlandırılır. Bilinmeyeni ya da görülmeyeni görmek, ilim elde etmek için bilinen ve görünenleri bir kurala göre sıralamak, sonuç çıkartmak da nazar ve istidlâl kavramıyla ifade edilir. Geniş bir anlam alanına sahip nazar kavramının rü'yet, basar, rakîb, idrâk vb. gibi bir çok terim, kavram ve deyişle epistemik ve semantik ilişkili olduğu da söylenebilir.

22 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981), 6/198-199.

2. İstidlâl/Bilgi Edinme Vasıtası Olarak Nazar

Bilgi edinme vasıtası olarak nazar, bir hükmün doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı istidlâl, akıl yürütme amelidir. Sultan, âyet, beyyine, ilim, burhan ve hüccet gibi değişik kelimelerle gözlem ve istidlâl kastedilir. İnanç ve nazarın mutlaka delile dayandırılması gerçeğe ve doğruya ulaşmanın vazgeçilmez şartı olarak görülür. İstidlâl ile aynı mânada veya yakın anlamda kullanılan tezekkür, tedebbür, taakkul, tefekkür ve itibar gibi kelimelerde nazar gibi aklın mukayese ederek isabetli sonuçlara varması şeklinde semantik anlamlandırılır.²³ Kelâm âlimleri zorunlu ve zarûrî bilgiler dışında kalan olgu veya varlık alanıyla ilgili bilgi edinmek için düşünme biçimi nazarı sistematize etmişlerdir. Yol göstermek, rehberlik kökünden delille bir husus hakkında hükme varma, sonuç çıkarma, eşya veya varlık hakkında düşünme ve bu yolla henüz bilgisine ulaşamamış şeylerin bilgisine ulaşmak amacıyla zihinde önceden var olan bilgilerin düzenleme, bir araya getirme, böylece bir sonuca ulaşmak çabası nazar kelimesiyle ifade edilmektedir.²⁴ Mâtürîdî'ye göre görünen dünyayı ve özelliklerini gözlemlemesi ve anlaması için insanın doğasında olan görme, bakma ve düşünme gibi duyu ve duygular, bilgi elde etme yollarından en yücesidir.²⁵

Kur'an'da "اَنْظُرُوا/nazar ediniz!"²⁶ ve "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا/nazar etmiyorlar mı?"²⁷ ifadeleleriyle gözlem ve akıl yürütme süreçlerinde ilkeler çıkarılması istenir.²⁸ Bir bakıma astronomi, coğrafya, ziraat, botanik, biyoloji, zooloji, kimya, fizik vb. ilimlerin önemine işaret edilir. Körlük ise ilimleri görmemek ve anlamamaktır.²⁹ Asıl körlüğün gözlerde değil göğüslerdeki kalplerin kör olması akletmemesi, anlamaması yani nazar amelini terk etmesidir. Kur'an'da istidlâl kelimesi geçmemekle birlikte mâzî kalıbındaki kökü "delle" akıl yürütme eyleminin söz konusu edildiği bir yerde geçer.³⁰ Mâtürîdî'ye göre nuranî lâtif olan aklın görevi, maddeden şekilleri

23 Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325.

24 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Kitâbu'l-İrşâd* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 25; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usulî'd-din*, tahk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/17.

25 Mâtürîdî, *Tevhid*, 7, 14-15, 174-175.

26 el-En'âm 6/99; Yûnus 10/101.

27 el-A'râf 7/185; el-Gâşîye 88/17.

28 Mâtürîdî, *Tevhid*, 16-17; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/130.

29 el-Hac 22/46.

30 es-Sebe 34/14.

soyutlayarak kavram haline getirmesi, aralarında ilişki kurarak kıyas ile hükümler çıkarabilmesi, insanı doğruya, iyiye, güzele iletmesi, kötü, çirkin ve yanlıştan uzaklığı sağlaması, duyuların algıladığı şeyleri nazarla değerlendirip bilgi haline getirmesidir. Akıl, nazar yoluyla insana bilgi kazandıran ilâhî bir mevhibe ve meleke olur. İnsana verilen en aziz şeye dönüşür. Aklî, iradî, hakikî iman/güven ile insanî ve ahlakî davranışlar yapılabilir. Dünyada ve âhirette ancak başarı ve mükafatlar elde edilebilir. Kalbin perdelenmesi ya da ilahî lanete uğramanın gerekçesi istidlâli ve tefekkürü iradî olarak terketmek ve bu şekilde kötü eylemlerde bulunmakla olur. İnsanın doğasında nazar yetisi olduğunu savunan Mâtürîdî şöyle der:

Allah yaratılmışları iki kısma ayırır. Hakikati idrâk ve ihata edilenler duyularla kuşatılıp algılanır. Akıl, görme, işitme ve ruh gibi duyularla algılanmayan yaratıkların ise fiillerinin izleri nazarla bilinir. Sözelimi Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaştıran duysal bilgiler değil, fiillerinin izleriyle nazar sonucu elde edilen bilgilerdir.³¹

Kâdî'ye göre de mükellefler üzerine vâcip olan ilk iş/yükümlülük; Allah'ı isim ve sıfatları ile tanımak olduğundan bu da zarûrî değil nazarî bilgiyle olur. Aklî kemâle ve kudrete muhtaç olduğundan aklın olmaması hâlinde nazar teklifi kabih olduğu gibi kudretin yokluğunda da aynıdır. İnançta akli ve melekelerini dışlayan gaflet, taklîd ve cehâlet yerilir. Sahih nazar için Kâdî, kişinin akıl sahibi olması, delil hakkında önceden bilgiye sahip olması, medlûle dâir şüphe olmaması ve delili de medlule delâlet eden yönde bilmesi gibi şartlar ileri sürer.³² Fasit ve sahih olarak incelenen nazar sâlih amelden sayan Eş'ârî geleneğinden bazı âlimlere göre Allah'ın sıfatları hakkında mükellefe düşen ilk iş nazardır.³³

İlimlerden zarûrî olan bir şey, istidlâlî olmaz; o ilimden istidlâlî olan bir şey ise, zarûrî olmaz. Biri “tümdengelim” (dedüksiyon) yöntemi ki “kıyas” da içindedir, diğeri tümevarım (indüksiyon); tikelden tümele ulaşma, üçüncüsü “analoji” (temsîl) yöntemi gibi metodlarla nazar yapılır.³⁴ İlham, mükâşefe/keşf vb. bilgi edinme yollarına açık Eş'ârî kelâm geleneğinin bazı âlimlerinin görüşlerinin aksine Hanefî-Mâtürîdî anlayışın ilham, irfan ve mükâşafenin kaynaklık ettiği veri-

31 Mâtürîdî, *Tevhid*, 9, 11; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/172, 12/369, 15/191.

32 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/10-12; Abdülcebbâr, *Şerh*, 174.

33 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 41; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/54-5, 358.

34 Nesefî, *Tebsıra*, 12; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1274.

lere bilgi değeri atfetmemesi, kontrolsüz kayıt dışılığın kabulüyle ortaya çıkması muhtemel sorunları yok etmeye dönük olmalıdır.³⁵

Mâtürîdî bilginin ontolojisini işlevsel aklı yani “nazar ve istidlâl” ile temellendirmiş, Kâdî de “el-Muğnî fî ebvabî't-tevhid” adlı kelâm eserinin 12. cildini “nazar” konusuna ayırmış, ilim, mârifet, nazar kavramları ve yetmiş civarındaki fasıl altında nazar ile ilgili çeşitli açıklama ve muhalif görüşlerle nazarı incelemiştir. Mâtürîdî ile Kâdî'de bilgi edinme yolu olarak nazar, bir şeyin doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme amelidir. Mükellefin görevi, kitabı okumak, mahlukâta nazar edip araştırmak yani Allah'ı isim ve sıfatları ile tanımak, sâlih amel işleyip ibadete dönüştürmek olduğundan bunlar da zarûrî bilgiyle değil nazar/tefekkür/istidlâl ve kesbî çabalarla olabilir.

3. Allah'ın Nazarı ve Allah'a Nazar

“Allah'ın kullarına nazarı” ya da “nazar etmemesi”³⁶ gibi ifadeler ile yedullah, vechullah, aynullah, nagatullah, beytullah ve arşullah vb. gibi Kur'an'da haber verilen niteliklere kelâmî literatürde “sem'i veya haberî sıfatlar” denilmektedir. Allah'ın zatıyla birlikte “nazar” eylemini kullandığımızda haberî bir sıfat olur ve bu konuda âlimlerin dile getirdiği görüşler nazar içinde düşünülebilir. Haberî sıfatların tevil edilip edilmeyeceği hususu ise ayrı bir konudur. Kelâm tarihi, âlimlerin bu konudaki görüşleriyle doludur. Nitekim Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Eş'arî (ö. 324/935) gibi bazı âlimler haberî sıfatların te'vilini uygun görmezlerken Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebâr haberî sıfatların te'vilini aklın idrâki ve doğru ilah tasavvuru temelinde eylemini sâlih ameale dönüştürmesi açısından gerekli görürler.³⁷ Burada nazar eyleminin farklı boyutlarının olduğuna dikkat edilmelidir; Allah'ın nazarı ya da nazar etmemesi (tevfik ve hızlan) ve Allah'a nazar etmek (rü'yetullah) gibi başlıklar altında bu meselenin ele alınması uygun olacaktır.

35 Şaban Ali Düzgün, “Nübüvve İlişkin Sorun Alanları”, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı. Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*, ed. Mahmut Çınar, Esra Delen, M. Raşit Akpınar ve Mehmet Aksüremeli (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2015), 200-201.

36 Âl-i İmrân 3/77; el-A'râf 7/129; Yûnus 10/14; el-Fussile 41/20.

37 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1923), 1/3; Osman Oral, “Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi”, *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 197-200.

3.1. Allah'ın Nazarı ya da Nazar Etmemesi; Tevfik ve Hızlan

Kur'an'da "Allah'ın kullarına nazarı" ya da "nazar etmemesi" gibi ifadeler geçer.³⁸ Literatürde Allah'ın nazar eylememesi anlamında "hızlan/خذلان" terimi de kullanılır. Kur'an'da üç yerde geçen hızlan, sünnetullah denilen yaratılış düzenine güvenmeyen tevekkülsüzlük içeren eylemlerin sonucunu anlatır. Sebep sonuç ilişkisi gibi ilahî yasalara güvenilmesi, azim ve sabırla çalışılması, yaratılış kanunlarına uyulması yani tevekkül istenir. İlmi terkeden hızlanda kalır, uygulayan tevfikle buluşur. Hidâyeti (huzur ve mutluluğu) iradesiyle isteyip amele dökene Allah rahmetiyle lütfeder, dalâleti (zulmü, kötülüğü, musibeti ve mutsuzluğu) işleyene de Allah adâleti, hikmeti ve kudreti gereği dalâleti verir.³⁹ İnsanın düşmanı şeytan kendisine güvenenleri hızlan; yardımsız bırakır, kandırır ve terkeder. Aklını ve iradesini kullanmayıp kanan kişi kendi başına terkedilmiş (mahzûl) olur.⁴⁰ Tevfik itaat, Allah'ın kuluna nazarı, hızlan da isyan, Allah'ın kuluna nazar etmemesidir.⁴¹ "Allah onlara لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ/nazar etmeyecek"⁴² ifadesini Mâtürîdî, "Allah'a güvenen, yaratılış ahdini yerine getiren ve sâlih amel işleyenlere rahmet nazarıyla bakması başarıları ulaştırması ve saadetle yaşatması, ahdi tutmayanlara, fitratı bozanlara ve hakkı dünyalık karşılığı satanlara rahmet nazarıyla bakmaması, arınıp kendilerini düzeltmedikleri ve tezkiye etmedikleri için gazabı; ateş gibi sıkıntılı hayatı hak ettikleri için elim bir azap vermesi"⁴³ şeklinde te'vil eder. Kâfırda sapkınlık amelinin müminde iman ve hidayet amelinin yaratma veya hidayeti bulmada başarılı kılma ve yardım olan "tevfik", inkârda ise yardımı terketmenin adı "hızlan" olur. "O gün Rablerinden perdelenmiş (muhabbetinden mahrum) olurlar"⁴⁴ ifadesinde olduğu gibi Allah'ın nazar etmemesi; Allah'ın mahşerde "لَا تُكَلِّمُونِ/Benimle konuşmayın!"⁴⁵ demesi gibi kötü ve çirkin ameline karşılık kulun ateş gibi bir hayatı hak etmesidir. Hızlanı tüm ma'siyet ve ukubet; çirkin ve suç amelleri içerdığını belirten Kâdî, hayrı işlemesini planlayan kuluna Allah'ın yardım ettiğini, şerrin işlenmesini

38 Âl-i İmrân 3/77; el-A'râf 7/129; Yûnus 10/14; el-Fussilet 41/20.

39 et-Tevbe 9/70; Yûnus 10/44; Kâf 50/29

40 Âl-i İmrân 3/160; el-İsrâ 17/22; el-Furkân 25/29.

41 Ramazan Altuntaş, "Tevfik-Hızlan, Lütf", *Kelâm El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 432.

42 Âl-i İmrân 3/77; el-Fussilet 41/20.

43 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/433, 6/76, 129, 7/26.

44 el-Mutaffifin 83/15.

45 el-Müminûn 23/108.

planlayan kulun delillerden uzaklaştığı için yardımsız bıraktığını belirtir. Sebepleri hafife alıp inkâr eden tevekkülsüzlük gösterirse hızlana müstehak olur.⁴⁶

Kur'an'da geçen “Allah يُخَلِّقُكُمْ/sizi hızlarda bırakırsa..”⁴⁷ ifadesi, kainatta yaratılış kuralları sebeplere yapışmadan amelin yapılamayacağı gerçeğidir. Putlar ya da şeytan gibi varlıklar sebeplere yapışmama yönlendirmesiyle insanı hızlan,⁴⁸ yardımsız bırakır, başarıya ulaştırmaz. İman eden kendi fiiliyle iman eder. Allah'ın yardımı (tevfik) olur. Allah'ın kendisine güvenenlere nazarı yani tevfiki olduğu gibi güvenmeyenlere de hızlanı vardır.⁴⁹ Allah'ın nazar etmemesi, Allah'ın ‘ko-nuşmaması’ ve ‘bakmaması’⁵⁰ gibidir. Kendi haline bırakmak ve yardımı kesmek, tevfik, nusret, nimet ve lütuf kelimelerinin zıddı olarak “hızlân”, Allah'ın yaratılış kurallarına uymayan kuluna hak ettiğini vermesidir.⁵¹ Buna göre hızlan, kötülükleri yapanların kalbindeki korku olabileceği gibi fikrî açıdan güçsüz bırakılıp kötülen-mesi de olabilir. Dünyada gören biriyken neden kör olduğu sorusuna cevaben “Sana âyetlerimiz geldiği halde onları unuttun ciddiye almadın. Sen de unutulacaksın”⁵² denilir, bu durum gaflet ve fıkla nitelenir.⁵³ Kâdî'ye göre hızlan, nefsiyle başbaşa kalması sonucu insanın ilahî rıza dışı amelleri işlemesi, karşılığında ateş azabı ve musibeti bulması dalâleti satın almasıdır.⁵⁴ Kulun günahı seçmesi ve işlemesinde Allah'ın rızâlığı yoktur.⁵⁵ İradesiyle günahı işleyen kullarına Allah bunu yerine getirmede güç verirse de günah yolunda rızâsı olmadığını belirtmekle aslında psi-kolojik anlamda onu yardımsız bırakmış olur.⁵⁶ Mâtürîdî'ye göre tevfik, kulun hayırlı amellerde ilahî desteği hızlan ise kötü amellerde yardımsız bırakılması iken, Kâdî'ye göre tevfik, imana güç yetirme, sâlih amel işleme takatı, hızlan da kulun isteği ve ameline karşılık Allah'ın kuluna hızlan ve mahzulun hükmünü verme-sidir.⁵⁷ Mâtürîdî, “inatla hak ve hikmetlerden yüz çevirme” tekzip ve inkâr gibi

46 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/433, 6/76, 129, 7/26; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'an* (Kahire: Dârü't-Türâs, 1969), 797-798.

47 Âl-i İmrân 3/160.

48 el-İsrâ 17/22; el-Furkân 25/29.

49 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/345, 14/106; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbâne an usulî'd-diyane*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 82.

50 Âl-i İmrân 3/77; el-Fussilet 41/20.

51 İsfahânî, *Müfredât*, 333-334; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/460, 8/250.

52 Tâhâ 20/124-126.

53 el-Haşr 59/19.

54 el-Bakara 2/16.

55 Âl-i İmrân 3/160; en-Nisâ 4/108; et-Tövbe 9/96; ez-Zümer 39/7.

56 Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 128-129.

57 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/433, 6/76, 129; Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 128, 797-798.

gaflet hallerinin insanı hızlana düşürebileceğini söyler.⁵⁸ Kâdî, “dünyada a’ma ise âhirette de a’ma olur”⁵⁹ âyetini “nazarı terk edip akletmekten gâfil kalan, Allah’ın hazırladığı nimetlerden gâfil olur, hızlana düşer”⁶⁰ şeklinde açıklar. Allah’ın nazarı O’nun rahmeti, lütfu, nimeti ve ildir. İnsan aklını kullanıp Allah’ın yaratılış düzenine güvendiğinde “mümin, hidayet ve tevfik”, yaratılış ve sebeplerini red ile uymadığında yalanlayıp hakikatleri örttüğünde “inkâr, tekzip ve küfür”, ilahî düzeni bozduğunda “ifsâd, tuğyân ve şirk”, bilgisiz ve câhilce hareketinde “gaflet” vb. kelime ve kavramlarla⁶¹ açıklanabilir.

Allah’ın nazarı; O’nun kulunu her an gözetmesi, şah damarından yakın olması, her şeyini en iyi şekilde bilmesi, sebeplere yapışıp amel işleyen yani tevekkül eden kulunu saadet ve başarıya ulaştırması “tevfiki ve lütfu” şeklinde te’vil edilebilir. Allah’ın nazar etmemesinden maksat ilahî yaratılışı inkâr ile sosyal hayatta insanî ilişkilerde verdiği ahdi; sözü tutmayanlara Allah’ın konuşmaması ve nazar etmemesidir. Mâtürîdî ile Kâdî’nin bakış açısına göre ilahî yaratılış sünnetullahı tevekkül etmeyen, ilimlere güvenmeyen “tevfik”i reddetmiş Allah’ın rahmeti ve nazarından kendisini iradesiyle çıkarıp hızlan etmiş olur. Aklın ve vicdanın çirkin gördüğü kötü amelleri işledikten sonra bu halinden pişman olmayan, nasûh tevbe ile kendini arındırmayan mutlu yaşam yolunda kendini yenilenmeyenlere mecazî anlamda “Allah’ın nazar etmeyeceği” söylenebilir. Dolayısıyla tevfik ve hızlan kulun amelinin bir karşılığı olmaktadır.

3.2. Allah’a Nazar Etmek; Rü’yetullah

Allah’a nazar etmek kalamî literatürde “rü’yetullah/رؤية الله” başlığı ile tartışılır. Cehmiyye, Hâriciyye, Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Mürctie gibi mezhep ve fırkaların çoğunluğu ile İslâm filozofları ve Mu‘tezile âlimleri Allah’ın dünyada ve âhirette görülemeyeceğini, “görmenin cisim, mekân, suret ve yön gerektireceğini”⁶² belirtirler. Sünnî geleneğe mensup Eş‘arî, Mâtürîdî, Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler rü’yetullah’ın dünyada değil yer, yön ve karşılaşma

58 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 11/277, 12/206.

59 el-İsrâ 17/72.

60 Abdülcebbar, *Delâil*, 58.

61 Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 12, 272.

62 Nesefî, *Tebsıra*, 1/508; Kâdî, *Şerh*, 1/468-469; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3/187; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 134; Osman Oral, “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar’a Göre Rü’yetullah Sorunu”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71.

olmaksızın keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde (bilâkeyf) âhirette gerçekleşeceğini, nazar ile vech kelimesi yanyana geldiğinde kafadaki iki gözle görmeyi ifade ettiği tezini ileri sürerler.⁶³ Bazıları “Allah’ı görmedikçe inanmayacaklarını” söylemişlerdi.⁶⁴ Mâtürîdî, “Rablerine nazar ederler (نَظَرٌ)”⁶⁵ âyetinde geçen “nazar” kavramına verilen anlama göre farklı teolojik yorumlar yapıldığını belirtir. (نَظَرٌ) kelimesini “Rablerine bakacaklar” şeklinde te’vil edenler Allah’ın görülebileceğini savunurlar. “Amelin karşılığını beklemek” şeklinde anlam verenler Allah’ın görülemeyeceğini söylerler.⁶⁶ Kâdî’ye göre nazar ile rü’yet arasındaki ilişki, işitme ile kulak verme, tadı idrâk etme ile tatma/zevk, kokuyu idrâk etme ile koklama arasındaki ilişki gibidir. Nazar “intizar” anlamında olunca âyet “yüzler o gün parıldamakta Rablerinin sevabını beklemektedir” şeklinde anlamlandırılır. Kâdî’de borçlu, darlık içinde ise ferahlığa kavuşuncaya kadar ona süre tanınması âyetinde “فَنَظَرَةٌ/fenazıratün”⁶⁷ kelimesi nasıl beklemek anlamında ise burada da aynıdır. Melike’nin Süleyman’a hediyelerle gönderdiği elçilerden söz edilirken “onlara hediye göndereceğim sonra da bekleyeceğim (فَنَظَرَةٌ) elçiler ne ile dönecekler”⁶⁸ diyerek Melike sonucu beklemektedir.⁶⁹ Allah’a nazarla ilişkilendirilen bir âyette iyilik edenlere daha güzel bir karşılık hatta “زِيَادَةٌ/ziyade” verileceği anlatılır.⁷⁰ Buradaki ziyade rü’yetullah olarak yorumlanır. İyiliklere karşılık Allah lütfundan “ziyade” de verir.⁷¹ Verilen ziyade Allah’ın adâletiyle değil de rahmeti ve lütfundandır. Mâtürîdî ziyadeyi rü’yetullah şeklinde teolojik yorumlarken Kâdî ise sınırsız rahmetiyle yaptığı ameline fazla verilen sevap ve mükafat şeklinde te’vil eder.⁷²

Allah’a nazarla ilgili diğer bir âyette Hz. Mûsâ’nın “أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ /Rabbim! Bana görün ki sana nazar edeyim!” isteğidir. Allah “لَنْ تَرَانِي/Beni asla göremezsın! Şu dağa انْظُرْ/nazar et; o yerinde kalırsa beni görürsün” cevabını alır. Allah dağa te-

63 Mâtürîdî, *Tevhid*, 540-541; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/57-58; Eş’arî, *el-İbâne*, 23-24, 29; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi’l-mîlel ve’l-ehvâ ve’n-nihal* (İstanbul: T.YEK Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/242; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbüni el-Buhârî, *el-Kıfâye fi’l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 147.

64 el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153; el-A’râf 7/138, 143; Tâhâ 20/86-91: el-Mümin 40/36-37.

65 el-Kıyâme 75/22-23.

66 Mâtürîdî, *Tevhid*, 123-124; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/48-50, 16/304.

67 el-Bakara 2/280.

68 en-Neml 27/35.

69 Abdülcebbâr, Şerh, 1/394; Abdülcebbâr, *Tenzihu’l-Kur’an ani’l-metâin* (Beyrut: Darü’n-Nahda el-Hadise, trs), 442; Abdülcebbâr, *Fazlu’l-i’tizâl ve tabakatü’l-Mu’tezile* (Beyrut: Darü’l-Farâbî, 2017), 111.

70 Yûnus 10/26.

71 el-En’âm 6/160; Fatır 35/30.

72 Mâtürîdî, *Tevhid*, 540-541; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/57-58; Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/223.

celli edince dağ parçalanır. Mûsâ bayılır, ayıldığında tevbe eder.⁷³ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dünyada görülmezliğine bu âyet bir delildir.⁷⁴ Kâdî'ye göre bu, Allah'ın dünyada ve âhirette hiçbir şekilde görülemeyeceğini anlatır.⁷⁵ Nazarla ilişkilendirilen bir âyette ise “O’nu ebsârlar/ basîretler/anlayışlar idrâk edemez; ama O, ebsarları idrâk eder. Rabbiniz tarafından basîretler gelmiştir. Gören kendi nefsi için görür, kör olan kendi zararınadır”⁷⁶ denilir. İdrâk, gözle görmeyi, akletmeyi ve anlamayı ifade eder. Basar ile birlikte rü’yet anlamını da içerdği söylenir. Allah zâtıyla değil fiil, isim ve sıfatlarıyla idrâk edilir, tanınabilir ve anlaşılabilir denilir. Mûsâ’nın Rabbi görmesi dağın durmasına bağlıdır. İlahî yasalara güvenmeyen ve sâlih amel işlemeyenlerin cennete girmeleri nasıl imkânsız ise Mûsâ’nın Rabbi görmesi de dağın paramparça olup yerinde durmaması gibi imkânsız bir iştir. Allah’ın varlığının mahiyetini idrâk mümkün olmadığından rü’yetin kabulü O’nun yaratılmışlara benzemesi, bir mekân ve cihette yer almasını doğurabilecektir.⁷⁷ Mâtürîdî'ye göre Allah’a nazar ve rü’yet keyfiyetinin esası; nasıl ve niceliği açıklanmadığına göre Kur’an’daki ile yetinmek, yaratılmışlığı çağrıştıran anlamları uzak tutmak (*tenzîh*), zannî bilgiyle te’vile girişmemektir (*bilâkeyf* ve *tevakkuf*). Kâdî'ye göre Allah cisim olmadığından dünyada ve âhirette görülmesi imkânsızdır.⁷⁸ Dolayısıyla Allah’ı tenzih ve senâ Mâtürîdî’de Allah’a nazarla yani rü’yetle Kâdî’de ise Allah’a nazar etmeme yani rü’yetin olmamasıyla gerçekleşir.

4. Göz Değmesi Nazar; İsâbetü’l-Ayn

Nazar, göz değmesi ile ilişkilendirilir. Haset ya da hayret duyu ve duygusu göz ve bakışla nazar değdiği iddia edilir. Bir canlı veya objeye hayranlık ve övgü ya da haset ile nazar etmeye “isâbetü’l-ayn” denilmiştir.⁷⁹ Nazar değmesini kabul edenler “nazar” geçmemesine rağmen Kalem sûresi 51-52.âyetteki (بِأَبْصَارِهِمْ) ifadesini delil alırlar. Mâtürîdî âyetin te’vilinde göz değmesi nazarın gerçek ya da mecazî

73 el-A’râf 7/143.

74 Mâtürîdî, *Tevhid*, 120; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/48.

75 Abdülcebbar, Şerh, 1/446.

76 el-En’âm 6/103-104.

77 Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/162; Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli’l-din* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 59.

78 Mâtürîdî, *Tevhid*, 120, 128, 134; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/53, 58; Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/162; Abdülcebbar, Şerh, 1/394-395.

79 Salime Leyla Gürkan - İlyas Çelebi, “Nazar”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/443; Özgür Taburoğlu, *Nazar Başkası Nasıl Görür* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021), 22.

anlamda olabileceğini söyler. Bu, özel kimselerle ilgili “isâbetü’l-ayn” olabilir.⁸⁰ Kâdî ise bu âyete dayanarak “isâbetü’l-ayn haktır” tarzı görüşlerin tutarsız ve gerçeklikten uzak olduğunu belirtir. Ona göre bu âyetten maksat, Kur’an kıraatına; hikmet ve hanîf ilkelerine karşı inkârcıların mekruh/kerih görülen nazarları, dalâlete düşürücü görüşleri ve bakışlarıdır. Eğer “kötü niyet ve bakışlarla göz (değmesi) hak olsaydı Kur’an’da bu suça karşılık bir ceza konulurdu. İyi ve güzel bakışlarla da dünyalık büyük yararlar olurdu. Böyle bir şey fizikî ve biyolojik sebepler da-iresinde olmamıştır”⁸¹ der. Burada yaratılış kanunları ve ilkelerine güvenmeyen inkârcı ve nankörlerin yaptıkları kötülüklerin müsebbibi olarak “nazar değmesi” denilerek nefsindeki hâin bakış ve sudurların gizledikleri⁸² kötü niyet, fikir, söylem ve eylemlerin sorumluluğunu canlı ve cansız varlıklara veya dehr/zaman, talih, baht vb. şeylere atmanın bir eleştirisi vardır. Âyet, hastalık, talihsizlik, olumsuzluklar, gerekçesi bilinmeyen ölümler, bilinçli veya bilinçsizce yapılmış hasedle nazar; isâbetü’l-ayn ile ilişkilendirilen eski kültür ve mitolojik bilgilerle yoğrulan cahiliye dönemindeki nazar inancına bir reddiyedir.⁸³ Âyet öncesinde Yûnus’un İslâm’ın hanîf ilkelerini inkâr eden kavmini terketme sabırsızlığı gibi Hz. Muhammed’e kavmine tebliğde sabırsızlığı konusunda azim ve psikolojik motivasyon desteği verilir. İslâm’ın hikmet ve hükümlerini anlatan zikir işiten inkârcıların onun derin anlam ve belâgatını red ve inkâr gerçeği vardır. Âyette geçen z-l-k (زَلَّكَ) kelimesi, “kâfir, müşrik İslâm hanîf dışı görüş ve anlayışlarıyla öldürmek de dâhil hak yol sırat-ı müstakîm’den ayağını kaydırmayı, İslâm’ın ilke ve hikmetlerine uygun görüşü değiştirmeyi, etkilemeyi ve saptırmayı”⁸⁴ ifade eder. Buna göre “لَيُزِلْنٰكَ بِاَبْصَارِهِمْ” ifadesi “basîretleri(bakış, görüş ve kanaatleri)yle neredeyse sırat-ı müstakîm’den kaydırma, vazgeçirme sonunda yok etme, İslâm’ın hanîf ilke ve hikmetlerini küfre değiştirme teşebbüsleri”⁸⁵ şeklinde anlamlandırılabilir. Bu, Hz. Muhammed’e hitaben “gâfillerin arzularına uyma! Haddi aşana boyun eğme! Şüpheye düşenlerden, hâinlerden, müşriklerden olma!”⁸⁶ ikazları gibidir. Zikrin; evrenin değişmez yasalarının (sünnetullah) ya da Kur’an’ın öğütlerinin hatırlatılması ile münafıklar yüz ifadeleri ve konuşma tarzlarından tanındıkları gibi⁸⁷ bakış açıları, basîret ve

80 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 16/43-44.

81 Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 431.

82 el-Mümin 40/19-20.

83 Gürkan - Çelebi, “Nazar”, 32/443.

84 İsfahani, *Müfredât*, 462; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/144-145.

85 el-Bakara 2/109.

86 el-Bakara 2/147; en-Nisâ 4/105; Yûnus 10/105; el-Kehf 19/28.

87 Muhammed 47/30.

görüşlerinden tanınabilir. Kâfirlerin yalan ve bâtil görüşlerine boyun eğmeyip İslâm'ın âlemlere hitap eden hüküm ve hikmetlerini “beşir ve münzir”⁸⁸ niteliği olan nebi ve resullerin tüm insanlara sabırla tebliğ istenir. Gönlün inkâra doğru kaymaması için konuyu değiştirinceye kadar kâfir ve müşriklerle oturulmaması⁸⁹ isteği de böyledir. İnsan gaflet hallerinde şirke, küfre ve zulme meyledebilir. Mâtürîdî ile Kâdî'ye göre bu âyette göz değmesi isabetü'l-ayn inancı ile ilgili kesin bir delil alınabilecek bir te'vil âlimlerce yapılmamıştır.

Nazar geçmemesine rağmen “isabetü'l-ayn” olarak yorumlanan bir başka âyette Yakub'un çocuklarını Mısır'a gönderirken aynı kapıdan değil görevlilerin dikkatini çekmemek için şehre “farklı kapılardag nirmeleri”⁹⁰ tavsiyesidir. Mâtürîdî'ye göre ikinci gidişlerinde hapis ya da öldürölme riskine karşı tedbir olarak ayrı kapılardan girmişlerdi.⁹¹ Kâdî'ye göre de bu tavsiye bir tedbir niteliğindedir. Bir sonraki âyette⁹² her âfet ve belayı savuşturmada akıllı insana düşen sebeplere riâyetle tedbir alıp korunmak, doğal olayları felâkete ve musibete dönüştürmemek önerilir. “Allah'tan başkası bir kimseye zarar veremez ya da olumsuz bir hali O'ndan başkası üzerinden kaldıramaz”⁹³ ifadesi kul üzerinde gerçek anlamda mutlak güç ve hakimiyetin Allah'ta olduğu ilah tasavvurunu açıklar. Bir yönüyle ilahî ilke ve kurallara güvenmeyi isabetü'l-ayn gibi zararlı bakışlara itibar edilmemesi anlatılır.⁹⁴ Allah'ın yegâne müessir ve kudret sahibi olduğu akidesini sarsan herhangi bir yaklaşım kelâmî açıdan uygun görülmebilir. Haset edenin yapabileceği şer türü amellerinden Allah'a sığınma yani şiddet, hile, kandırma ve entrikalardan sebeplere uyup gerekli tedbirleri alarak kötölüklerden korunmayı istemek de⁹⁵ ilahî yaratılış sistemi içindedir.⁹⁶ “Haset ettiğinde hasetçinin şerrinden”⁹⁷ âyetinin te'vilinde Mâtürîdî “Allah'ın sezgiyle bazı gözlerde sırlı bir etkinlik yaratması mümkündür, sonuçları da zararlı olabilir. Bakan ve bakılanlar için bu tür kötölüklerden sığınılmasını ve korunulmasını Allah'ın kullarından istemiş olabileceği” te'vilini yapar. Bu âyete yaptığı ikinci bir te'vilde haset edenin kapıldığı duygunun tesiriy-

88 el-En'âm 6/48; el-Bakara 2/119; el-Mâide 5/19; İbrahim 14/44; el-Fâtur 35/24.

89 en-Nisâ 4/140; el-En'âm 6/68.

90 Yûsuf 12/67.

91 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/333.

92 Yûsuf 12/68.

93 el-En'âm 6/17-18.

94 Abdülcebbar, *Tenzih*, 193-194.

95 el-Felâk 113/1-5.

96 Abdülcebbar, *Tenzih*, 489; Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/648.

97 el-Felâk 113/1-5.

le entrikalara ve fitnelere yol açacak çeşitli faaliyetlere sebep olmasıdır ki bunlar aslında basit faktörler olmasına rağmen sonuçta zarar olabilir. Münâfıkların “her çılgılığı kendi aleyhlerine sanırlar, kendilerinden sakının!”⁹⁸ önerisi gibi onlara karşı dikkatli olunması istenir ve “şeytanın hile ve tuzağı kesinlikle zayıftır”⁹⁹ ifadesiyle kötü niyetli kişilerden sebeplere sarılarak sığınılmasını Allah’a her şeyde tevekkül istenildiğini söyler.¹⁰⁰ Mâtürîdî’nin bu ikinci te’viline katılıyoruz. Kâdî’ye göre de yaratılış sebeplerine uyan aklı ve iradesi güçlü kişilere aldıkları tedbirlerle heset bakışın, görüşlerin ve sözün, dalâlete ileten hile ve tuzakların fazlaca etkisi de olmaz. Kibir, haset gibi şeytanî niteliklere sahip olanların cehalet, sihir, büyü gibi vb. yalan ve aldatma üzerine kurulu düzenin gerçekler karşısında zayıf, tutarsız ve dayanıksız olmasıdır. Sihir gerçekliği olmayan aldatmak, şaşırtmak ve göz almak olduğundan olmayan bir şeyi göz gerçekte serap gibi var zanneder. Sihir gözleri alır, hakikatte ise geçersizdir. Gerçek bilgiye galip gelemeyen, sihirbaz da felâha eremez.¹⁰¹ Hased edenlerin Hz. Muhammed’e sihir gibi gizemli kötülükler yapılmasını ahâd rivayetlere dayandığı için kabul etmeyen Kâdî, “sebepler dairesinde küçük sanılan şeylerin büyük zararlarına karşı tedbir ilahî emir gereğidir. Akrep ve yılanın ani sokmalarından sığınılması gerektiği gibi hased edenin de söz, iftira, tuzak ve gizli açık her çeşit hilelerinden sebepler dairesinde her zaman korunmak aklın gereklerindendir”¹⁰² der. Tercübî ilim, delil ve âyetler iyi, güzel, doğruyu akılla seçmeyi ve iradeyle içtenlikle sâlih amele dönüştürmeyi öğütlerken şeytan; nefsin aşırı arzuları, benlik, içgüdü, çıkarlar, tutkular ve kötü dürtüler gibi birçok neden akla ve iradeye etki edebilir. Bilimsel olarak telekinezi-psikokinezi ve parapsikoloji kavramları üzerine isabetü’l-ayn şeklinde kesin bir yargıda bulunmak zordur. Beyin ve zihin gücüyle iletişim kurma anlamında psikokinezi ile nazar; bakış arasında ciddi farklılıklar vardır.¹⁰³ Sihir, büyü ve nazar gibi hususların, kötü niyetli, haset karakterli şeytanî dürtü ve içgüdülerin tesiriyle daha çok kişinin psikolojisi ve kabul ettiği inançlarıyla ilgili olmasıdır. Kur’an, eski kültür ve mitolojik bilgilerle yoğrulan cahiliyedeki nazar değmesi yani isabetü’l-ayn tasavvuruna reddiye gibi sunduğu önerilerle aklın ve iradenin yaşam üzerinde etkisi ve sorumluluğun önemini her fırsatta vurgular.¹⁰⁴ Doğru inanç ve sıhhatli psikoloji ile başarı ve saa-

98 el-Münafikun 63/14.

99 en-Nisâ 4/76.

100 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 17/394.

101 en-Nisâ 4/76; Yûnus 10/77, 81; Tâhâ 20/69; en-Nûr 24/39; el-Münafikûn 63/4.

102 Abdülcebâr, *Tenzih*, 489; Abdülcebâr, *Müteşâbih*, 779.

103 Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 202-203.

104 el-Hicr 15/40; Sâd 38/83.

detle yaşanabilir. Mâtürîdî'ye göre şeytandan gelen tahrikleri farketme ile donatılan insanın yükümlülüğü; şeytanî vesvese ve melekî ilham gibi manevî psikolojik hayatı konusunda dikkatli olmaktır. Kâdî'ye göre de aklı ve iradesi güçlü hakikî iman sahibi sünnetullah'a uygun aldığı tedbirlerle üzerine düşen yükümlülük ve sorumlulukları yaptığı takdirde her tür bakış, görüş, söz, hile ve tuzakların etkisinde kalmaz.¹⁰⁵ Kur'an'da erkek ve kadınlardan “يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ/ basîretlerini, bakışlarını ya da görüşlerini ifrat ve tefritten kısımları aşırılıklardan sakınmaları”¹⁰⁶ istenir. “Gadd” kelimesi; sesi¹⁰⁷ ve bakışı kısmak gözle ve sesle şiddeti içeren rahatsız edici aşırılıklardan kaçınmayı i'tidal ve vasatlığı¹⁰⁸ ifade eder.¹⁰⁹

Mâtürîdî'ye göre bakılması zararlı şeylerden gözün çevrilmesi, bir başkasını taciz anlamında psikolojik şiddetten kaçınmayı, başkalarında bulunan nimetlere karşı bakışın ve duyguların kontrol edilmesidir. Karşıt cinse taciz bakış hem kendi hem de başkalarının psikolojik sıhhati açısından yasaklanır. İnsanca ve mutlu yaşam için sesin kısılması sesle taciz ve göz estetiği görüntünün bozulmaması gibi psikolojik şiddet de içerebilir. “Dünyanın farklı güzelliklerine göz dikme! Kibir ve çalımı yürüme! Malları ve evlatlarına taaccub etme imrenme!”¹¹⁰ gibi nefsin aşırı arzularının kontrolü de olabilir.¹¹¹ Göz veya kulak aracılığıyla gelen bâtil, yanlış bilgiler akıl süzgecinden geçirilmeden kalbe gelirse orası kirlenir, şüphe, korku, ümitsizlik, nifakla içi dolar, hastalanır, katılaşır, perdelenir, körleşir, sonunda psikolojik mühürlenme (tab-ı ve hatm-ı kalp) gerçekleşir.¹¹² Bu durum kulun kendi yaptığı iç ve dış amellerinin bir sonucudur. İnsanın iradesi fert ve toplumda çok değerli olduğundan¹¹³ kendisinden izin alınmadan iradesi dışı bakış, söz ve eylem onun izzet ve onuruna hakaret, şiddet ve zulüm olur. Psikolojik şiddet yönü ile insanın uğradığı her türlü maddî zarardan daha ağır kabul edilir. Gönülün kırılması ile amelin iptali de sözkonusudur.¹¹⁴ Bir insanın onurunu hafife alan ya da kıran

105 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/404-405; Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/34-35; Osman Oral, “Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbâr'da Teolojik Obskürantizm Sorunu ve Hakikî İman”, *Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/31 (2021), 81-83.

106 en-Nûr 24/30-31.

107 Lokmân 31/19.

108 el-Bakara 2/143; el-Fussilet 41/30.

109 İsfahânî, *Müfredât*, 756.

110 et-Tevbe 9/55; Tâhâ 20/131; Lokmân 31/19.

111 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/250, 10/136, 11/237.

112 el-Bakara 2/10, 171; Âl-i İmrân 3/151; et-Tövbe 9/45, 77, 125; el-Hac 22/46, 53; el-Bakara 2/171.

113 el-Enfâl 8/53; er-Ra'd 13/11.

114 el-Bakara 2/263-264.

şiddet sadece fiziksel değil söz ve bakış ile de yapılabilir.¹¹⁵ Fizikî şiddet gibi somut sonuçları olmadığından bazı kişiler uğradığı psikolojik şiddeti farketmeyebilir. Stress ve depresyonun arka planında psikolojik şiddetin yattığını bilmeden intihara iletebilen bu sinsî saldırıyla maruz kalınabilir.¹¹⁶ Gözler ve bakışlar duyu ve duyguları ele verebilir. Başkasını etkilemek, düşünceleri aktarmak, hissettiklerini paylaşmak için gözler ve bakışlar sözsüz iletişimin birçok türünde olduğu gibi ilişkinin düzey ve yapısına, duyu ve duygulara, beklentilere, güç ilişkisine ve bağlama göre farklı anlamlar taşıyabilir. Bir bakış dostluğu da düşmanlığı da anlatabilir. Ruhun aynası gözlerin bakışı iç âlemi dışa yansıtabilir.¹¹⁷ Göz ile bakışın temel işlevi bir başkasıyla iletişim ve gözlemdir. Yüz ifadeleri, konuşma tarzı ve bakışlarından insanın iç dünyası belki de bu şekilde “yüzlerinden, konuşma tarzlarından, sözleri eğip bükme”¹¹⁸ gibi hallerle tanınabilir. Bakış ve gözlemler yaratılış sisteminde emir ve hikmetlerinde hiçbir uyumsuzluk ve hikmetsizlik olmadığı¹¹⁹ anlatılır. Bununla ilahî hüküm ve hikmetlerin idrâki istendiği gibi göklerdeki ahenk ve düzenin yeryüzünde de insanlar eliyle olabilmesi, dolayısıyla insan aklı, özgür iradesiyle yaptığı amelinin önemi halife; imar ve ıslah görevi öne çıkartılır. İnanç, konum, cinsiyet vb. ayırımı olmadan vahdet/biz bilinci temelinde insanca yaşam insanların ortak sorumluluğu denilebilir. Gözlerin hâinliğini (حَايَنَةُ الْأَعْيُنِ) de sadıkların/gönüllerin gizlediğini en ince ayrıntısına kadar bilen Allah hakka göre adâletle hükmeder.¹²⁰ Kontrolsüz duyu ve duygular, içgüdü ve dürtüler zararlı olabilir. Hiyânet ve nifâk aynı anlam alanında olduğundan hâinlik sözleşme ve emanete gizli olarak bozmayı nefesine ve başkalarına zarar vermeyi ifade eder.¹²¹ İnsan, söz, kulak ve gönül gerekenleri yapmadıkları ile iyi ve kötü, güzel ve çirkin hâin bakış, duyuş ve onayları gibi her şeyden de sorumlu olur.¹²²

“Gözlerin hâinliği ve sudurların gizledikleri”¹²³ ifadesi aslında kalpte gaybî âlemdeki çirkin, kabih, sefeh, kötü niyet ve düşüncelerle yapılan her bir amelin

115 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/644.

116 Marie-France Hirigoyen, *Manevi Taciz Gündelik Hayatta Sapkın Şiddet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 2; İbrahim Yıldız, *Kur'an'da Psikolojik Şiddet* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 24.

117 Ahmet Halûk Yüksel, “Sözsüz İletişim: Etkili İletişimin Temeli”, *Etkili İletişim Teknikleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 196-197.

118 el-Bakara 2/273; Muhammed 47/30.

119 el-Mülk 67/3-4.

120 el-Mümin 40/19-20.

121 İsfahânî, *Müfredât*, 370-371.

122 el-İsrâ 17/36; el-Mümin 40/19-20; en-Neml 27/74.

123 el-Mümin 40/19-20.

sorumluluğuna işaret sayılabilir. Allah hâin göz bakışı ve kalbî hallere göre hükmeder, asla haksızlık yapmaz.¹²⁴ Kendine yapılan hâinlik ve haksızlık “nefse zulüm”¹²⁵ deyişiyle ifade edilirken başkalarına yapılan hıyanet, zulüm ve haksızlıklar “seyyie ve münker”¹²⁶ kelimeleriyle anlatılır. Nazarın “hoşnut nazarla bakmak”, “kızgın nazarla bakmak” ve “küçümseyici nazarla bakmak” gibi yönlerle incelenebileceğini belirten Kâdî, şâirin “gözler ve küçümseyici bakış, kalbin gizlediği ve kinle gömdüklerini bana bildirir” sözü gibi gözlerle bakış tarzları farklıdır, der. İnsan iç nazar (min nefsihî) ve dış nazarla (mine’l-hâriç) kendi yönelim (kasıd) ve güdülerine (devâî) göre amelinin gerçekleştiğini bilir.¹²⁷

Dolayısıyla akıllı insan güdü ve dürtülerini kontrol etmekle yükümlü ve sorumlu olur.¹²⁸ İnsanın gaybî iç dünyasının incelemesi iç gözlem, içe nazar (introspeksiyon), bakışlarla akıl, kalp gözlerinin perdelenme ve mühürlenme süreçlerinde bakış ve görüşün önemi yadsınamaz. Tâhir ve münib kalp, psikolojik hastalıklardan arınmış sıhhatli hal olduğundan gönüllerin temizliği, gözleri memnû; yasak ve istenmeyen şehvî bakışlardan korumakla olduğu düşünülebilir. İç âlemini, aklı, kalbi ve nefsinin kötülüklerden arındırması (tevbe-i nasûh), azim ve sabırla hayata tutunması, maddî, manevî, biyolojik, psikolojik ve fizyolojik her tür zararlı hal ve unsurdan akıl, vicdan ve kalp fitratını ve sıhhatini koruması akıllı insanın sorumluluğudur. Dolayısıyla her uzvun yaratılış hikmetine uygun ameli konusunda akıllı insanın hesaba çekileceği sorumluluk bilinci takvâ¹²⁹ ile her ânını üretime, sâlih amele ve ibadete dönüştürmesi önerilmektedir.¹³⁰

Mâtürîdî ile Kâdî’ye göre “gözlerin hâin bakışı” bakılması helâl olmayan hem kendi hem de bir başkasının psikolojik sıhhatine zarar verici tarzda mahrem özel şeylere kontrolsüz bir şekilde bakmak, göz ile bakışı ya da görüşünü aşırılığa ve şiddete vardırarak, şeytanî fikir ve bakış açılarına sahip olmak şeklinde yorumlanabilir. “Sudurların gizlediği şey” ise insanın benimsediği ancak farklı nedenlerle ikrâr ve amel olarak dışa yansıtamadığı fırsat bulunduğu eyleme döküp yapacağı kötü maksatlı şeytanî niyet ve düşüncelerdir. Bununla Allah’ın gizli ve

124 Râzî, *Mefâtiḥ*, 27/53.

125 el-Enbiyâ 21/87; el-Kasas 28/16.

126 Âl-i İmrân 3/104; en-Nisâ 4/31; et-Tevbe 9/102.

127 Abdülcebbar, *Muğnî*, 9/21-22; Abdülcebbar, *Şerh*, 1/392.

128 İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 272; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar’da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 40.

129 el-Mâide 5/27; el-Hac 22/37.

130 Abdülcebbar, *Şerh*, 2/294.

açık, görünen ve görünmeyen her şeyi bildiği ve haberdâr olduğu idrâke sunulmaktadır. Kem gözle bakışın güneş gibi bir tesirinin mümkünlüğünü kabul eden Mâtürîdî'nin aksine Kur'an'daki nazar ve ebsar kelimelerine mitolojik, zannî ve ahad rivâyetlerle isabetü'l-ayn; göz ve nazar değmesi şeklinde akıl, irade, insanî ve ahlakî sorumluluğu kaldırıcı veya başkalarına atabilecek epistemolojik, semantik ve teolojik te'vil Kâdî açısından tutarlı görülmemektedir.

Sonuç

Kur'an'da 129 kez geçen nazar kelimesi kelâmî düşüncede akıl ve tefekkürün önemi "istidlâl", Allah'ın kuluna nazarı ya da nazar etmemesi "tevfik ve hızlan", Allah'a nazar "rü'yetullah" ve birine haset ve taaccupla nazar etme "isabetü'l-ayn" gibi konularla semantik ve teolojik tartışılmıştır. Kelâm âlimleri Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'a göre bilgi edinme yolu olarak nazar, zarûrî bilinmeyen Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmeye ve tanımaya (marifetullah) ulaştırır. Bu yönüyle nazar, bir şeyin doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme amelidir. Mükellefin görevi yaratılış kanunlarına güvenip "amel-i sâlih" işlemek ve yaratılış hikmeti "ibadete" dönüştürmek olduğundan bunlar da zarûrî bilgiyle değil kesbî ve nazarî bilgiyle mümkündür. Nazra kelimesiyle; göz ile bakmak, gözlem anlamında akıl ve kalp gözüyle gördüğü şeyler, tecrübî olaylar üzerinde sorgulamak, araştırmak, düşünmek "tefekkur", aklın görünenle görünmeyen arasında ilişki kurması "istidlâl", kalp ve işlevsel aklın nazarı "firâset ve basret" anlamında arkeoloji, astronomi, coğrafya, tarım, botanik, biyoloji, zooloji, psikoloji, sosyoloji, kimya, fizik vb. ilimlere dikkat ve gözlem ile araştırma yapılmasına işaret edilmektedir. Allah'ın yarattığı kitap; kainat ilimlerini öğrenmek ve insanlığın faydasına sunmak bütün övgülere layık olur. Kul böylece tevfiği; başarı ve saadeti hak eder.

İslamî düşüncede nazar kelimesi bir başka açıdan hayret ve kıskanılan bir nazarla bakmak isabetü'l-ayn göz değmesi şeklinde epistemik ve semantik algılanır. Kur'an'da Kalem sûresi 51-52.âyetteki "(بِأَبْصَارِهِمْ)" görüşleriyle/bakış açılarıyla/fikirleri ve kanaatleriyle neredeyse seni (sırat-ı müstakîmden) kaydıracaklardı" ifadesinde nazar kelimesi geçmemesine rağmen konu delillendirilir. Nazar geçmediği halde isabetü'l-ayn şeklinde yorumlanan bir başka âyette Ya'kub'un çocuklarını Mısır'a gönderirken şehre aynı kapıdan değil ayrı ayrı kapılardan girmeleriyle ilgili fizikî bir güvenlik ve tedbir öğüdüdür. Bu ve benzeri âyetlerin te'vilinde isabetü'l-ayn olabilirliğini kabul eden Mâtürîdî'nin aksine Kur'an'da geçen nazar

veya basar kelimelerine ahad rivâyetler, zannî ve mitolojik bilgilerle isabetü'l-ayn gibi insanın özgür iradesini yok edici semantik ve teolojik yorumlar Kâdî Abdülcebâr açısından uygun görülmez. Haset, hayret, kin vb. duyu ve duygularla söz ve bakış ile yapılan taciz bakışlar psikolojik ve fizyolojik şiddet kapsamında Kur'an'da yasaklanır. Gözlerin hâinliğini de gönüllerin gizlediklerini de en iyi bilen Allah adâletle hükmeder. Kulak, göz ve gönül yapması gereken yükümlülükleri yapmadıkları ve işitme, görme ve gizli niyetler gibi yapılan iradî amellerden de sorumlu olurlar. “Allah’ın nazarı” ve “Allah’ın nazar etmemesi” gibi Kur'an'da haber verilen Allah ile ilgili niteliklere kelamî literatürde sem’î veya haberî sıfatlar denilir. Mâtürîdî ile Kâdî’ye göre tecsim ve teşbih düşüncelere düşülmemesi ve ilahî tenzih açısından bunların semantik te’vili gerekir. Buna göre Allah’ın nazarı; O’nun kulunu her an gözetmesi, şah damarından daha yakın olması, her şeyini en iyi şekilde bilmesi, sebeplere yapışıp tevekkül edip amel işleyen yani kulunu Allah’ın saadet ve başarıya ulaştırması “tevfiki ve lütfu” şeklinde te’vil edilebilir. Allah’ın kuluna nazar etmemesi; rızası dışında yaptığı kötü amellerle kulun ilahî sevgi ve rahmeti istememesi, âyet ve ilkeleri unutması O’nun da kulunu unutması, rahmeti ve yardımını kesmesi yani “hızlanı” olarak yorumlanır. Mâtürîdî’ye göre tevfiik, tevekküle hareket eden kulun hayırlı amellerde ilahî desteği; hızlan ise kötü amellerde yardımsız kalmasıdır. Kâdî’ye göre tevfiik, imana güç yetirme, sâlih amel işleme takatı, hızlan da kulun isteği ve ameline karşılık Allah’ın kullarına yardımsız bırakılmışlar (mahzulun) isim ve hükmünün verilmesidir. Mâtürîdî ile Kâdî’nin bakış açısına göre ilahî yaratılış sistemine güvenip tevekkül etmeyen, yaratılış kanunları sebeplerine uymayan “tevfik”i reddetmiş Allah’ın rahmet ve yardımının dışına kendini hızlan etmiş O’nun nazarından kendisini çıkarmış olur. Kulun özgür iradesi ve aklıyla yaptıkları çok değerli görüldüğünden yapıp ettiklerine göre karşılık bulur. Allah kuluna asla zulmetmez. Kul yapıp ettikleriyle ya da yapması gereken yükümlülükleri yapmadığında kendine zulmetmiş olur.

“Allah’a nazar” konusu “rü’yetullah” başlığı ile de incelenir, tartışılır ve teolojik temellendirilmesi teşbih ve tecsimin önüne geçmek için zarûrî kabul edilir. Mâtürîdî’ye göre Allah’a nazar ve rü’yet keyfiyetinin esası; nasıl ve niceliğinde açıklama gelmediğine göre Kur'an'da geldiği gibi benimsemek, yaratılmışlığı ifade eden anlamları Allah’tan uzak tutmak (*tenzih*), zannî bilgiyle te’vile girişmektir (*bilâkeyf* ve *tevakkuf*). Teşbih ve tecsim niteliklerden uzak aşkın yaratıcı Allah dünya gözüyle görülemez ama cennette ise müminler tarafından görülebilecektir. Kâdî’ye göre ise nazar ve görme fiili, bir şeyin belirli bir cihette ve belirli bir

mekânda bulunması gibi cisim nitelikleriyle gerçekleştiğinden Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi “deve iğne deliğinden geçemez” deyişindeki gibi imkânsızdır. Dolayısıyla cisim, mekân, suret ve yön gerektiren görme fiili gerçekleşmediği için yaratıcı hem dünyada hem de âhirette hiçbir şekilde görülmeyecektir. Mâtürîdî'ye göre ilahî tenzih ve sena, “Allah'a nazar” ile Kâdî'ye göre ise “Allah'a nazar” olmaması ile gerçekleşir.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-müfrehes li elfazi'l-Kur'ani'l-kerim*. İstanbul: Mek-tebetü'l-İslamiyye, 1982.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-metâin*. Beyrut: Darü'n-Nahda el-Hadise, trs.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. 4-20 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1959.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-teklîf*. Kahire: Dâr-rü'l-Misriyye, 1965.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. Kahire: Dârü't-Türâs, 1969.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu usulî'l-hamse*. 2 Cilt. İs2 tanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Tesbitu delâili'n-nübüvve*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'te-zile*. Beyrut: Darü'l-Farâbî, 2017.
- Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi usulî'd-din*. İs- tanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aluç, Betül. *Kâdî Abdülcebâr'ın Nazar Savunusu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar*. 7 Cilt. Ankara: Atay Yayınları, 1993-1997.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâ-duhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *Kitâbu'l-İrşâd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. "Nübüvve İlişkin Sorun Alanları". *H. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı*. Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri. Ed. Mahmut Çınar, Esra Delen, M. Raşit Akpınar ve Mehmet Aksürmeli. 199-210. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-İbâne an usulî'd-diyane*. Çev. Mustafa Çevik. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İhsâu'l-ulûm*. Kahire: Mektebetü's-Saade, 1931.
- Gürkan, Salime Leyla - Çelebi, İlyas. "Nazar". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 32/443-446. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Hirigoyen, Marie-France. *Manevî Taciz Gündelik Hayatta Sapkın Şiddet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kattan, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutami el-Fasi. *en-Nazar fî ahkamî'n-nazar bi-hasseti'l-basar*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1992.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Terc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul. Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1923.
- Karagöz, Nail. "Mâtûrîdî de İstidlâlîn İşlev Alanları". *Kader* 16/2 (2018), 241-263.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbu't-Tevhîd*. Tahk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 17 Cilt. İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fî usuli'd-din*. Tahk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Oral, Osman. "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 197-221.
- Oral, Osman. "Mâtûrîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98.
- Oral, Osman. "Mâtûrîdî ile Kâdî Abdülcebbar'da Teolojik Obskürantizm Sorunu ve Hakikî İman". *Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/31 (2021), 81-103.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2018), 1-20.
- Öztürk, Yaşar Nûri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2014.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Süleyman, Ebû'l-Hasen Mukâtîl b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ani'l-kerim*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Taburoğlu, Özgür. *Nazar Başkası Nasıl Görür?*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. Şerhu'l-akâid. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsıdu'l-keîlâm fî akâidi'l-İslâm*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslâm Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. "İstidlâl". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an'da Psikolojik Şiddet*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Yüksel, Ahmet Halûk. "Sözsüz İletişim: Etkili İletişimin Temeli". *Etkili İletişim Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Tahtâvî'nin Şiirlerinde Millî Kimlik, Modernleşme ve Dilsel Analiz
National Identity, Modernization, and Linguistic Analysis in Tahtâwî's Poetry

Dr. Hüseyin Dursun

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
hdursun769@gmail.com

İzmir Kâtip Çelebi University
Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric
<https://orcid.org/0000-0003-3125-791X>
<https://ror.org/024nx4843>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	07 Mart March 2025
Kabul Tarihi Accepted	22 Mayıs May 2025
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
Sayı Issue	43
Sayfa Pages	55-88

Atıf | Cite as

Dursun, Hüseyin. "Tahtâvî'nin Şiirlerinde Millî Kimlik, Modernleşme ve Dilsel Analiz". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2025), 55-88.
<https://doi.org/10.56361/usul.1653245>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmemekte olup yalnızca literatür taramasına dayanmaktadır; çalışmada bilimsel ve etik ilkelere uyulmuş, tüm kaynaklar kaynakçada belirtilmiştir.
This study does not require ethics committee approval and is based solely on a literature review; scientific and ethical principles have been followed throughout the study, and all sources are listed in the references (Hüseyin Dursun).

Yapay Zeka Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. | No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Öz

Bu çalışma, 19. yüzyıl Mısır'ının önemli şair ve düşünürlerinden Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî'nin şiirlerinde modern kimlik inşası, toplumsal dayanışma ve ulusal bilinç temalarını incelemektedir. Özellikle “Mısır'ın Çocuklarıyız”, “Mısır'a Ne Oldu?”, “Mısır Özlemi” ve “Mısır'da Vatan Sevgisi” gibi şiirler üzerinden, şairin dilsel ve kültürel araçlarla Mısır'ın ulusal düzeyde nasıl şekillendirildiği analiz edilmektedir. Araştırmada nitel içerik analizi ve edebî söylem analizi yöntemleri kullanılarak şiirlerin sosyo-kültürel ve dilbilimsel bağlamları incelenmiştir. Tahtâvî'nin şiirleri, el-Mütenebbî, Nizâr Kabbânî ve Mahmûd Dervîş gibi önemli Arap şairlerinin eserleriyle kıyaslanarak, onun geleneksel ve modern unsurları nasıl harmanladığı ortaya konmuştur. Şairin metaforları, mecazları, kelime seçimleri ve retorik unsurlarına dair yapılan analizler, aynı zamanda şiirlerdeki dilbilimsel yapılar ve söylemsel stratejiler üzerine yapılan eleştirileri içermektedir. Elde edilen bulgular, et-Tahtâvî'nin geleneksel değerleri modern unsurlarla birleştirerek Mısır'ın modernleşme sürecinde ulusal bilinci güçlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte, şiirlerinde idealize edici anlatımlar, dilsel tekrarlar ve söylem açısından sınırlamalar dikkat çekmektedir. Şairin eserleri toplumsal ve siyasal dönüşümde etkili bir söylem aracı olarak işlev görmektedir, ancak dil kullanımı bazen retorik gücünü zayıflatmakta ve söylemi sınırlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Modern Arap Edebiyatı, Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî, Milli Kimlik, Aidiyet.

Abstract

This study examines the themes of modern identity construction, social solidarity, and national consciousness in the poetry of Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, a significant poet and thinker of 19th-century Egypt. Through poems such as *We Are the Children of Egypt*, *What Happened to Egypt?*, *Longing for Egypt*, and *Love for the Homeland in Egypt*, the study analyzes how the poet shapes Egypt's national identity using linguistic and cultural tools. Employing qualitative content analysis and literary discourse analysis, it explores the socio-cultural and linguistic contexts of the poems. Al-Ṭaḥṭāwī's poetry is compared with works by Arab poets like al-Mutanabbī, Nizār Kabbānī, and Mahmūd Darwīsh, revealing his fusion of traditional and modern elements. The analysis highlights the poet's use of metaphors, figures of speech, word choices, and rhetorical elements, along with a critical assessment of linguistic structures and discursive strategies. The findings indicate that al-Ṭaḥṭāwī enhances national consciousness in Egypt's modernization by integrating traditional values with modern themes. However, his poetry also features idealized expressions, repetitive language, and certain discourse constraints. While his works serve as influential tools in socio-political transformation, some linguistic choices reduce rhetorical impact and limit the scope of discourse.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Literature, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī National Identity, Theme of Belonging.

البُعدُ الهويّ والحداثة والتحليل اللغوي في شعر رفاة الطهطاوي

الملخص

تتناول هذه الدراسة موضوعات بناء الهوية الحديثة، والتضامن الاجتماعي، والوعي الوطني في شعر رفاة الطهطاوي، أحد أبرز شعراء ومفكرين مصر في القرن التاسع عشر. ويحلل البحث كيفية صياغة الشاعر الوطني لمصر من خلال الأدوات اللغوية والرمزية والثقافية التي وظيفها لهوية مصر في قصائد مثل: «أبناء مصر»، «ماذا حدث لمصر؟»، «الحنين إلى مصر»، و«حب الوطن في مصر». وقد استُخدمت في الدراسة منهجية تحليل المحتوى النوعي وتحليل الخطاب الأدبي للكشف عن الأبعاد الاجتماعية والثقافية واللغوية للنصوص وتوسيع الدراسة إلى إبراز تميز الطهطاوي في الجمع بين العناصر البلاغية التقليدية والبنى الحديثة، وذلك من خلال المقارنة بشعر كبار الأدباء العرب مثل المتنبي، نزار قباني، ومحمود درويش. وتشمل التحليلات الاستعارات والمجازات واختيارات الألفاظ والبنى الأسلوبية، إضافة إلى دراسة الاستراتيجيات الخطابية والنقد البلاغي للمكونات اللغوية للنصوص وقد أظهرت النتائج أن الطهطاوي نجح في ترسيخ الوعي الوطني من خلال مزج القيم التراثية بالعناصر الحديثة، مما جعل شعره أداة فعالة في التعبير عن التحول الاجتماعي والسياسي في مصر الحديثة. ومع ذلك، فقد كشف في خطابه عن بعض الإشكالات البلاغية مثل الطرح المثالي، والتكرار اللغوي، والتقليدية الأسلوبية، مما قد يُضعف أحياناً من قوة الخطاب ويحد من عمقه التأثيري.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، الأدب العربي الحديث، رفاة الطهطاوي، الهوية الوطنية، الانتماء.

Giriş

19. yüzyıl Arap edebiyatı, özellikle Mısır’da yaşanan entelektüel ve kültürel dönüşümlerle şekillenmiş, bu süreçte hem şiir hem de nesir alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir.¹ Bu dönemde Mısır, Batı dünyasıyla kurduğu erken ve güçlü ilişkiler sayesinde diğer Arap bölgelerinden farklı bir entelektüel etkileşim alanı yaratmıştır. Bu bağlamda, Rifâ’a Râfî’ et-Tahtâvî (1801-1873), yalnızca edebî üretkenliğiyle değil, aynı zamanda toplumsal ve politik yapıya yaptığı katkılarla öne çıkan önemli bir figür olmuştur.² et-Tahtâvî’nin eserleri, millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramlarının ideolojik ve dilsel temellerini yansıtmaları açısından dikkat çekicidir. Mısır’ın Arap dünyasında kültürel ve entelektüel bir merkez olarak öne çıkması, büyük ölçüde eğitim ve kültür alanındaki köklü geçmişine dayanmaktadır.³ Özellikle 972 yılında kurulan ve hala faaliyet gösteren Ezher Üniversitesi gibi kurumlar, yalnızca bilimsel gelişime katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda önemli kültürel şahsiyetlerin yetişmesine de olanak tanımıştır.⁴ Bu tarihî zemin, Mısır’ı diğer Arap ülkelerinden ayıran önemli bir unsur olmuştur.⁵

et-Tahtâvî, özgürlük kavramını millî kimliğin ve ulusal aidiyetin inşa edilmesinde temel bir unsur olarak görmüştür. Ona göre, “Özgürlük, krallıkların halklarını mutlu etmenin en büyük aracıdır. Eğer özgürlük iyi kanunlara dayanıyorsa, ülkelerindeki adaletle halkları rahatlatır ve ülkelerine olan sevgilerini artırır.” Bu anlayış, onun millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramlarını özgürlük ile ilişkilendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶ Ancak, literatürde et-Tahtâvî’nin millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarındaki dilsel ve ideolojik seçimlerine yönelik çalışmalar sınırlıdır.⁷ Örneğin, Ahmet Gür’ün *Mısır’daki Modern Arap Edebiyatı Entelektü-*

1 Yakup Göçmen, “Modern Mısır Şiirinde Kur’ân-ı Kerîm’den İktibâslar”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1363-1392.

2 Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), 11; Ahmet Gür, “Mısır’daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ’a Râfî’î et-Tahtâvî”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 815-833.

3 Ahmet Gür, “Mısır’daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ’a Râfî’î et-Tahtâvî”, 826-829.

4 Mustafa İsmet Uzun, “Ezher” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/59.

5 Harun Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/10 (2001), 5.

6 Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/1187-1188.

7 Ali Bilgenoğlu, *Ortadoğu’da Bir Öncü: Modernitenin Mısır’a İlk Taşıyıcısı Rifâ’a Râfî el-Tahtavî* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2010), 20-21.

el Uyanışının Öncüsü: et-Tahtâvî adlı eseri, et-Tahtâvî'nin Arap edebiyatındaki rolünü incelerken; Muhammed Sawaie'nin *Tahtâvî ve Modern Arap Edebiyatı: Dilinin Leksikolojik Gelişimine Katkısı* başlıklı çalışması, onun dilsel yeniliklerini ele almaktadır.⁸ Ancak, bu çalışmalarda dilbilimsel analizlerin ve tarihsel bağlamın yeterince derinlemesine incelenmediği görülmektedir. Bu eksiklik, dilsel yapının toplumsal ve ideolojik boyutlarını vurgulayan daha kapsamlı bir yaklaşımla giderilebilir.⁹

Bu çalışmanın temel amacı, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramlarını dilsel ve ideolojik açıdan nasıl ele aldığını incelemek ve bu konuda literatürdeki boşluğu doldurmaktır. Araştırma, et-Tahtâvî'nin eserlerindeki dilsel yapıları dilbilimsel ve tarihsel bir perspektifle analiz ederek, bu yapıların toplumsal ve ideolojik boyutlarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışmanın temel araştırma sorusu şudur: *et-Tahtâvî'nin eserlerinde millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramları hangi dilsel ve ideolojik stratejilerle inşa edilmiştir?* Bu soruya cevap ararken, çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş ve et-Tahtâvî'nin eserleri dilbilimsel analiz teknikleriyle incelenmiştir.

Çalışmanın önemi, et-Tahtâvî'nin dilsel ve ideolojik yaklaşımlarını inceleyerek, Arap edebiyatındaki millî kimlik ve ulusal aidiyet tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirmesinde yatmaktadır. Ayrıca, bu çalışma, literatürdeki mevcut eksiklikleri gidermeyi ve et-Tahtâvî'nin eserlerinin toplumsal ve ideolojik boyutlarını daha iyi anlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın bulguları, Arap edebiyatı ve kültür tarihi alanında önemli bir katkı sağlayacaktır.

1. Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî'nin Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları

et-Tahtâvî, millî kimlik kavramını yalnızca Arap kimliğiyle sınırlı tutmamış, Mısır'a özgü bir aidiyet anlayışı geliştirmiştir. et-Tahtâvî'ye göre, modern Mısır, Antik Mısır'ın kültürel mirasının doğal bir devamıdır ve bu bağlamda Mısır'ın tarihi, kültürel ve toplumsal yapısının sürekliliği vurgulanmıştır.¹⁰ Bu anlayış, Mısır'ın gerilemesinin, Memlûkler, Osmanlılar ve Çerkezler gibi yabancı

8 Hüseyin Muhammed, *el-İslâm ve'l- hadâretü'l- garbiyye* (Beyrut: Dârü'l-Furkan, ts.), 2.

9 Ahmet Gür, "Mısır'daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ'a Râfî'î et-Tahtâvî", 826-829.

10 Albert Hourani, "Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939", *The Journal of the American Oriental Society* 84/4 (Aralık 1964), 401-429.

yönetimlerin etkisiyle gerçekleştiğini ileri sürer. Bu tarihsel eleştiri, aynı zamanda Mısır'ın bağımsızlık mücadelesine yönelik bir çağrıdır.¹¹

et-Tahtâvî'nin entelektüel gelişiminde, hocası Hasen b. Muhammed b. Mah-mûd el-Attâr eş-Şâfiî'nin (ö. 1250/1834) yanı sıra Fransız düşüncesi de etkili olmuştur. el-Attâr'ın eğitim anlayışı ve Fransız düşüncesinin etkisi, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet anlayışının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu, Seyyid Cemâlüddîn Muhammed b. Safder el-Efgânî el-Hüseynî'nin (1838-1897) “Mısır Mısırlılarıdır” gibi söylemlerinin temelini atmış ve Mısır'ın ulusal kimlik mücadelesi için bir sembol hâline gelmiştir.¹²

et-Tahtâvî'nin hocası el-Attâr, Mısır'ın işgali döneminde kurulan ve modern Arap dünyasında Batı standartlarında faaliyet gösteren ilk akademik kurum olan Institut de l'Égypte'yi (Mısır Enstitüsü) yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bu enstitüde, Fransız uzmanlar tarafından matematik, fizik, doğa bilimleri ve antropoloji gibi çeşitli alanlarda önemli araştırmalar yapılmıştır.¹³ el-Attâr, Fransız yayılmacı politikasının Mısır'ın işgaliyle sonuçlanan olaylar zincirini inceleyerek, bu süreçte her iki ülkenin eğitim sistemleri ve uyguladıkları yöntemlerin belirleyici bir rol oynadığı sonucuna varmıştır. Bu tespiti ise şu sözlerle açıklamıştır. “Eski âlimlerimiz dini bilimler yanısıra diğer bilimlerle de uğraşıyorlar, hatta inançlarına aykırı olan konularda bile kitap yazıyorlardı. İslami konuların yanı sıra Tevrat'ı, diğer semavi kitapları incelemişler, onlar hakkında yazılar yazmışlar, aynı zamanda dilbilgilerini geliştirmişler, şiirle, edebiyatla ve diğer kültür etkinlikleriyle uğraşmışlar, bu sayede ilerlemişlerdir, şimdi ise sadece dini bilimlerle uğraşılıyor, bakış açısı daralıyor, bu sebepten geri kalınıyor.”¹⁴

2. Mısır'ın Modernleşmesinde Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin Etkisi

et-Tahtâvî, modern Avrupa'dan Mısır'a yeni düşünceler ve kavramlar taşıyan önemli bir entelektüeldir. Ulus, vatan ve vatan sevgisi gibi kavramları gündeme getirerek, bu kavramların İslam toplumlarıyla uyumlu bir şekilde entegre

11 Hilal Görgün, “Rifâa et-Tahtâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/95-97.

12 Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 47.

13 Bilgenoğlu, *Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifâ'a Râfi' el-Tahtavî* (1801-1873), 21.

14 Cihaner Akçay, *Rifâa et-Tahtâvî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 7.

edilebileceğini savunmuştur. Fransa'dan döndükten sonra, vatan sevgisini yayarak Mısır ve Ortadoğu'da yankı uyandırmıştır. Bu düşünce, millî kimlik anlayışının temellerini atmıştır.¹⁵

et-Tahtâvî, vatan sevgisini, yalnızca bir duygu değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir sorumluluk olarak ele almıştır.¹⁶ Onun için “vatan”, farklı din ve ırklardan insanların ortak bir amaç etrafında birleşmesi anlamına gelir.¹⁷ Rousseau ve Montesquieu'nün etkisiyle şekillenen bu anlayış, ideal bir yurttaşın özelliklerini, ülkesine olan sadakati ve toplumsal birliğe olan bağlılıkla tanımlar.¹⁸

et-Tahtâvî, eğitimin millî kimlik inşasında hayati bir rol oynadığını savunmuştur. Kızların da erkeklerle aynı eğitim fırsatlarına sahip olması gerektiğini belirterek, eğitimin tüm Mısırlılara vatan sevgisi aşılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁹ Eğitim, sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda millî kimliğin güçlendirilmesi ve ulusal aidiyetin pekiştirilmesi açısından kritik bir araçtır.²⁰ Kadınların vatan sevgisinin aşılmasında erkekler kadar önemli bir rol oynayacağına inanmaktadır.²¹

3. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetin Şiirlerdeki Dilbilimsel İnşası

Bu bölümde, et-Tahtâvî'nin şiirlerinde millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarının nasıl işlendiği, dilsel seçimlerin bu temaları nasıl şekillendirdiği detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu çalışma, et-Tahtâvî'nin şiirlerinde millî kimliğin ve ulusal aidiyetin inşasında kullanılan dilsel stratejileri, dönemin sosyo-politik bağlamını da göz önünde bulundurarak incelenecektir.

15 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 124.

16 Hamid İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancık (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997), 49.

17 Jacob Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, çev. Bedrettin Aytaç (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 15-55.

18 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 14.

19 Hamid İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 49; Bilgenoğlu, *Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî (1801-1873)*, 26.

20 Hourani, “Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939”, 67.

21 İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi -Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 176-180.

3.1. “Mısır’ın Çocuklarıyız” Şiiri Tahvil 22

تَحْنُ أُنْبَاءُ مِصْرٍ لَوْلَا ظَفَرُنَا	بِمَعَالِي مَجْدِهِ مَا ظَهَرْنَا
إِنَّ سِرَّ الْعَزِيزِ سِرٌّ عَجِيبٌ	قَدْ هَدَانَا سُبُلَ الرَّشَادِ فَيَسِّرْنَا
سَهَرَ اللَّيَالِي لَا كِتْسَابِ الْمَعَالِي	فَافْتَنَيْنَا طَرِيقَهُ وَسَهَرْنَا
صَادِقُ الْوَعْدِ سَابِقُ السَّعْدِ مَوْلَى	صَحَّ إِسْعَادُنَا بِهِ فَافْتَحَرْنَا
وَإِذَا قِيلَ مَنْ بِهِ أَهْلُ مِصْرٍ	سَابِقُوا لِلْعَلَا إِلَيْهِ أَشَرْنَا
وَجَرَيْنَا فِي حَوْمَةِ السَّبْجِ رَكُضًا	وَسَبَقْنَا إِلَى مَدَى وَأَنْتَصَرْنَا
كَمْ بَسَطْنَا بِسَاطِ عِزٍّ وَمَجْدٍ	كَانَ قَبْلًا قَدْ انْطَوَى فَتَنَشَرْنَا
عُمْرَكَ اللَّهُ إِنْ أَرَدْتَ اخْتِبَارًا	فِي مَيَادِينِ سَبَقِنَا فَاخْتَبَرْنَا
قَدْ جَانَا الْخُدَيْوُ تَشْوِيقَ مَجْدٍ	بِجَمِيلِ الثَّنَا عَلَيْهِ ابْتَدَرْنَا
خَصْنَا وَدَّهَ بِأَبْهَى امْتِنَازٍ	فَنَظَّمْنَا لِأَلِنَا وَنَثَرْنَا
وَطَلَبْنَا لِدَوْلَةِ الْعِزِّ حِفْظًا	وَبَقَاءَ وَبِالدُّعَاءِ جَهْرًا ²²
كُلُّنَا شَاكِرٌ فَيَا سَعْدُ أَرْخُ	بِجَمِيلِ كَافَاتِنَا فَشَكَرْنَا ²³

1. Biz Mısır’ın evlatlarıyız, zaferimizi takip ediyorz, Şanlı yüceliklere ulaşamasaydık, hiç var mıydık?
2. Aziz olanın sırrı, şaşırtıcı ve derin bir sırdır, Bizi doğru yollara iletti, bu yollarda yürüdük.
3. Yüceliğe ulaşmak için uykusuz geceler boyunca kaldı, Onun izinden gitti, onun yolunda biz uyumadık.
4. O, vaadinde sadık, bahtı açık bir efendidir, Özetle saadetimiz gerçek oldu, onunla övündük.

22 Rıfâa et-Tahtâvî, Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî, nşr. Tâhâ Vâdî (Kahire: y.y., 1984), 158.

23 Rıfâa et-Tahtâvî, Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî, nşr. Tâhâ Vâdî (Kahire: y.y., 1984), 158.

5. Ve eğer sorulursa: “Kimdir Mısır halkını yüceliğe taşıyor?”

Biz, hep birlikte, ona işaretledik.

6. Koştuk meydanında hızla yarıştı,

Öyle ki hedefe ulaştık ve zafer kazandık.

7. Kaç kez şan ve izzet sofraları serdik,

Daha önce kapanmış olan bu zafer sayfalarını yeniden açtık.

8. Allah'ın ömrünü uzun eylesin! Eğer bizi denemek istersen,

Yarış meydanlarımıza gel ve bizi sınavıver.

9. Hidiv, bizi yüceliklere teşvik ederek yanımıza geldi,

Ona güzelliklerle övgüler sunmakta ilk sırada yer aldık.

10. Bize olan sevgisiyle en yüce ayrıcalığı bahsetti,

Biz de inciler dizdik ve saçtık.

11. İzzet dolu devleti korumayı ve sürekliliğini arzuladık

Ve bu uğurda dualarımızı yüksek sesle dile getirdik.

12. Hepimiz şükrediyoruz; ey saadet, tarihe not düş:

Bize lütfedilen güzelliğe teşekkür ettik.

3.1.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetin Dilbilimsel Analizi

a) *Milliyetçilik ve Kimlik*: Şiirin ilk dizelerinde yer alan “Mısır’ın çocukları-yız” ifadesi, millî kimliği tanımlamada güçlü bir dilsel ögedir. Bu ifade, bireylerin kendilerini bir ulus olarak tanımlayışlarını ve bu kimlikten aldıkları gururu ortaya koyar. Buradaki dilsel tercih, toplumsal aidiyetin ve ulusal kimliğin merkezine yerleşmiş bir anlatım biçimidir. et-Tahtâvî, ulusal aidiyetin bireysel bir kimlikten kolektif bir kimliğe dönüşümünü vurgulamaktadır.

فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا²⁴

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

Ahmed Şevkî, Dîvânında: “*Uluslar, ahlakları devam ettiği sürece ulus olarak var olurlar. Eğer ahlakları giderse, onlar da giderler.*” Şeklinde ifade etmekte-

24 Ahmed Şevkî, *Dîvānu Ahmed Şevkî* ((Kahire: y.y.,ts.), 767.

dir. Bu söz, ulusal kimliğin kültürel ve etik değerlerle iç içe geçmiş yapısını anlatır ve et-Tahtâvî'nin şiirindeki millî kimlik anlayışıyla paralellik gösterir.

b) *Vatanseverlik ve Gurur*: Şiir, vatanseverliği ve ulusal başarıları yücelten bir bakış açısına sahiptir. “Yüce müjdeyle ortaya çıktık biz” ve “Mükemmelliği kazanmak için geceler boyu çalıştık” gibi dizeler, bireylerin ulusal hedeflere ulaşmak için gösterdikleri özveriyi yüceltir. Buradaki dilsel yapı, millî değerlerin kişisel başarılarla birleştiğini ve bu başarıların ulusal aidiyet duygusunu pekiştirdiğini gösterir.

وَيَا وَطَنِي لَقَيْتُكَ بَعْدَ يَأْسٍ	كَأَنِّي قَدْ لَقَيْتُ بِكَ الشَّبَابَا
وَكُلُّ مُسَافِرٍ سَيَثُوبُ يَوْمًا	إِذَا رَزَقَ السَّلَامَةَ وَالْإِيَابَا
وَلَوْ أَنِّي دُعِيتُ لَكُنْتُ دِينِي	عَلَيْهِ أَقَابِلُ الْحَتَمِ الْمَجَابَا ²⁵

1. Ey Vatanım! Ümitsizlikten sonra kavuştum sana,

Sanki sende gençliğimi bulmuş gibiyim

2. Ve her kötü yolcu bir gün gelecek,

Güvenliği varsa ve geri dönse

3. Ve eğer davet edilseydim, dindar olurdum,

Üzerinde kaçınılmaz cevapla tanışıyorum

Bu şiirde, vatanseverlik ve gurur temaları işlenmiştir. İlk iki dize, vatanın yenilenme ve gençlik duygusunu simgelediğini belirtmektedir. Üçüncü ve dördüncü dize, din ve vatan sevgisinin birleşiminde can verme arzusunu ifade etmektedir.

c) *Şeref ve Onur*: “Ne kadar onur ve şan yaydık” ve “Yarış alanlarında kendimizi test ettik” gibi dizeler, bireylerin ulusal başarıları ve bu başarıların getirdiği şerefi kutlama biçimini ortaya koyar. Burada dilsel olarak kullanılan “onur ve şan” kavramları, millî kimlik ve aidiyetin onurlandırılması adına merkezi bir yer tutar.

el-Mütenebbî, (ö. 354/965) Arap edebiyatında şeref ve onurun vurgulandığı bir örneği şöyle vurgulamaktadır.

25 Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mişr* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 119–120.

وَحَيْرٌ جَلِيسٌ فِي الزَّمَانِ كِتَابٌ²⁶

أَعَزُّ مَكَانٍ فِي الدُّنْيَا سَرَجٌ سَابِحٌ

Dünyadaki en yüksek yer, bir atın eyeridir ve en iyi arkadaş bir kitap

Şiir, onurun değerini yüceltmektedir. Bir atın eyerinde olma düşüncesi, cesaret ve onuru temsil eder ve bu, şairin onur anlayışına uygundur. Kitapların zamanın en iyi arkadaşı olarak kabul edilmesi, bilginin ve eğitimin değerini vurgulamaktadır.

3.1.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Vatanseverlik ve Gurur*: Şiirin “Yüce müjdeyle ortaya çıktık biz” ve “Mükemmelliği kazanmak için geceler boyu çalıştık” gibi dizeleri, vatanseverliği ve ulusal başarıları yüceltmektedir. Bu yaklaşımı, el-Mütenebbî'nin şu dizesiyle karşılaştırabiliriz.

وَإِذَا أَكْرَمْتَ اللَّيْمَ تَمَرًا²⁷

إِذَا أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلَكْتُهُ ،

1. Eğer yüce olanı onurlandırırsan, onu sahiplenmiş olursun;
Eğer aşağılık olanı onurlandırırsan, daha da küstahlaşır.

el-Mütenebbî, ulusal ve kişisel başarıların, toplumsal değerlerle nasıl şekillendiğini ve bu değerlerin bazen yanlış anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır. Şiirde, vatanseverliği bir övgü olarak sunmuştur. Bu övgülerin toplumun tüm kesimlerine her zaman eşit şekilde yansımalarının gerekliliği eleştirel bir şekilde sorgulanabilir.

b) *Kültürel ve Sosyal Temsiller*: Şiir, “Aziz’in sırrı, hayranlık uyandıran bir sır” gibi dizeleriyle kültürel ve sosyal temsilleri öne çıkarmaktadır. Arap edebiyatında kültürel temsil sıkça eleştirel bir şekilde işlenmektedir. Şiirin kültürel temsil unsurları, bazen Şiirin kültürel temsil unsurları, bazen tek bir ulusal kişiliğin yüceltilmesi ve bunun toplumsal yapıyı nasıl etkileyebileceği konusunda eleştirilebilir.

26 Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Dîvân, nşr. Abdülvehhâb Azzâm (Kahire: y.y., 1944), 323.

27 Muhammed Ali Sirâc, *el-Lübâb fî kavâ'idî'l-luga ve âlâtî'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 139.

3.1.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.1.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belagat

a) *Mecaz*: “كَمْ بَسَطْنَا بِسَاطَ عَزٍّ وَمَجْدٍ”: Bu ifade, onur ve şanın geniş bir şekilde yayıldığını belirten bir mecazdır.

b) *Benzetme*: “كَمْ بَسَطْنَا بِسَاطَ عَزٍّ وَمَجْدٍ” Şair, onuru ve şanı bir “sahne” gibi tasvir etmektedir.

c) *Tehekküm*: “قَدْ جَانَا الْخَدِيُو تَشْوِيقَ مَجْدٍ” *Güzel övgüyle bu yüce başarıyı bize getirdi*: Başarı öyküsünün ve övgülerin gerçek zorlukları ironik bir biçimde yansıtıldığı söylenebilmektedir.

d) *Telmih*: “نَحْنُ أَبْنَاءُ مِصْرَ” *Mısır’ın Çocuklarıyız*: Bu ifadenin, Mısır’ın tarihsel ve kültürel mirasına yapılan dolaylı bir gönderme olduğunu söylemek mümkündür. Gönderme olabilir. Mısır’ın tarihi öne çıkarılarak, ulusal kimliğe vurgu yapılmaktadır.

e) *İntak*: “عُمْرُكَ اللَّهُ إِنْ أَرَدْتَ اخْتِبَارًا” Bu değerlendirmede “Allah”, aşkın bir kudret olarak soyut bırakılmamış; bilakis, duygularla, iradeyle ve insana özgü davranış kalıplarıyla tanımlanarak kişileştirilmiş bir varlık hâline getirilmiştir.

f) *Mecaz-ı Mürsel*: “فَأَقْتَفَيْنَا طَرِيقَهُ” *Onun yolunu izledik*: Bir terimi gerçek anlamı dışında kullanarak mecaz bir anlam ifade eder. Burada “yol”, liderin izlediği başarı yollarını temsil etmektedir.

g) *Tenasüp*: “سَهَرُ اللَّيَالِي لَا كِتَابَ الْمَعَالِي” *Yüceliğe ulaşmak için uykusuz geceler boyunca kaldı*,

Anlamli ilişkiler kurarak estetik bir etki oluşturmıştır. Şair, özveriyi vurgulamaktadır.

ı) *İstiare*: “وَطَلَبْنَا لِدَوْلَةِ الْعَزِّ حِفْظًا” *Bu yüce devletin korunmasını ve sürekliliğini istedik*. Saklı bir benzetme ile ifade edilmektedir. Burada devletin korunması, bir özlem olarak sunulmaktadır.²⁸

28 Rıfâa et-Tahtâvî, *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*, 158.

3.1.3.2. Şiirin Dilbilimsel Analizi

“Mısır’ın Çocuklarıyız” şiirinin dilbilimsel analizi, klasik Arap şiirinin yapısal ve dilsel zenginliklerini yansıtırken, dilin incelikleri ve şiirsel öğelerin nasıl kullanıldığını anlamak açısından önem taşımaktadır.

a) *Dilsel ve Biçimsel Yapı*: Bu şiir, klasik Arap şiirinin sıkı formuna uygun olarak beyit ve kafiye düzenine sahiptir. Her beyit, içerik ve biçim açısından dengeli bir yapıya sahiptir.

Örneğin: “إِنَّ سِرَّ الْعَزِيزِ سِرٌّ عَجِيبٌ” ifadesinde kullanılan “سِرٌّ عَجِيبٌ”, dilbilgisel açıdan doğru ve aynı zamanda mecazi anlamda derin bir olguyu ifade eder. Bu tür ifadeler, şiirdeki anlam yoğunluğunu artırarak, dil ve biçim arasındaki uyumun nasıl sağlandığını göstermektedir.

b) *Sözcük Seçimleri*: Şiirde kullanılan kelimeler, şairin vatanseverlik temasını ve Mısır’a olan bağlılığını pekiştiren güçlü anlamlar taşımaktadır. “فَأَتَقَيْنَا طَرِيقَهُ” ifadesi, bir bağlılık ve sadakat anlamı taşıırken, şairin Mısır’a olan derin sevgisini dile getirmektedir. Bu tür ifadeler, metnin duygusal yoğunluğunu artırmaktadır. Ayrıca “بَسَاطَ عَزٍّ وَمَجْدٍ” *Onur ve şan yaydık*, mecazi bir kullanım olup, başarı ve zafer temasını yüceltmektedir.

c) *Şiirsel Yapı ve Ritim*: Şiir, klasik Arap şiirinde yaygın olan *Hazac Bah-ri* (بحر الهزج) kalıbında ve *mefa’ ilün mufa’ ilün* (مفاعيلن مفاعيلن) vezniyle yazılmıştır. Bu ritmik düzen, şiirin melodik yapısını desteklerken okuyucunun akışa kolayca kapılmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda kafiyelerin düzenli kullanımı da şiirin etkisini artırmaktadır: “سَهَرُ اللَّيَالِي لِأَكْسَابِ الْمَعَالِي” *Yüceliğe ulaşmak için uykusuz geceler boyunca kaldı*

Gibi beyitler hem ses hem de anlam açısından dengeli bir ritim oluşturmaktadır.

3.1.4. Dilbilimsel Analize Eleştirel Yaklaşım

“Mısır’ın Çocuklarıyız” şiiri, dilsel ve retorik açıdan zengin bir metin olarak Arap edebiyatında dikkat çekmektedir. Ancak, kullanılan mecazlar, söz sanatları ve tekrarlayan övgülerin aşırı kullanımı, şiirin anlaşılabilirliğini zaman zaman zorlaştırabilmektedir. Arap edebiyatındaki klasik şairlerden dizelerle yapılmış bir karşılaştırmada bu durum daha belirginleşmektedir.

a) *Gramatiksel yapı*: Şiirin gramatikal yapısı klasik Arap şiirinin biçimsel özelliklerine uygun olsa da bazen modern okuyucu için karmaşık olabilmektedir. Klasik dönemde de gramatikal yapı şiirin anlamını artıran bir unsur olmuştur. Örneğin, İmru'ülkays'ın (ö. 540 dolayları)

Kasidesinden bir dize:

قَفْ نَذْكُرِ الْحَبِيبَ وَالْوَطَنَا وَنَشْكِبِ الدُّمُوعَ هَتْنَا مُرْنَا²⁹

1. Sevgiliyi ve yurdu hatırlamak için duralım.

Ve gözyaşlarını bolca dökelim, bulutlardan yağan yağmur gibi

Bu dizede, gramatikal yapı güçlü ve dengelidir; aynı zamanda şiirdeki duygusal yoğunluğu taşımaktadır. Ancak Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiirinde bazı beyitlerin gramatikal yapısı anlamın netliğini zorlaştırmaktadır.

Özellikle de “بِعَالِي مَجْدِهِ مَا ظَهَرْنَا” gibi ifadelerde, bu yapı bazen okuyucuyu karmaşıklığa sürükleyebilmektedir.

b) *Sözcük seçimleri*: Sözcük seçimlerinde Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin kullandığı mecazlar şiirin estetik boyutunu artırsa da, okuyucuya bazen fazla belirsiz gelebilir. Benzer bir örnek el-Mütenebbî'nin şu dizesinde yer almaktadır:

الْخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبِيدَاءُ تَعْرِفْنِي وَالرَّمْحُ وَالْقِرْطَاسُ وَالْقَلَمُ تَعْرِفْنِي³⁰

At, gece ve çöl beni tanır. Kılıç, mızrak, kâğıt ve kalem beni tanır.

el-Mütenebbî burada, mecazî dili ustalıkla kullanmasına rağmen, seçtiği kelimelerle somut ve doğrudan bir anlatım kurmuş; anlamı örtük hâle getirmemiştir. Buna karşın et-Tahtâvî'nin “عَزٌّ وَمَجْدٌ” gibi soyut ve çok katmanlı kavramlar etrafında şekillenen ifadesi, şiirlerinde anlamın açık algılanmasını zaman zaman zorlaştırmakta ve okuyucuya yorumlama yükü bırakmaktadır.

c) *Şiirsel yapı ve ritim*: Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiirinde kullanılan ritmik yapı, klasik Arap şiirinin ölçülerini takip etmektedir. Ancak ritim bazen monotonlaşarak şiirin etkisini sınırlayabilmektedir. Örneğin, Ebü'l-Alâ' el-Maarri'nin (ö. 449/1057) bir şiirinde ritmik yapının daha etkili bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz:

29 İmru'u'l-Kays, Dîvânü İmri'i'l-Kays, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 29.

30 el-Mütenebbî, *Dîvân*, 323.

وما جنيت على أحد³¹

هذا جناه أبي علي

Bu, babamın bana bıraktığı mirastır, Ben kimseye zarar vermedim.

Bu dizede ritim, anlamı güçlendiren bir unsurdur. et-Tahtâvî'nin ritmik yapısı ise bazen fazla tekrar içerebilir ve şiirin melodik etkisini zayıflatabilmektedir.

3.2. “Mısır’a Ne Oldu?”

وَأَفْتَرُ نَعْرَ الْبَشَرِ عَنْ عَبَاسِهَا	مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَاسِهَا
رَوَتْ اِرْتِفَاعَ النَّيْلِ عَنْ مَقْيَاسِهَا	وَرَوَتْ حَدِيثَ الْجُودِ عَنْهُ مِثْلَمَا
بَابَ الرَّجَا مِنْ بَعْدِ شِدَّةِ بَاسِهَا	مَا بَالُهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ
وَيَزِيدُ تَشْيِيدًا لِرَفْعِ آسَاسِهَا	مَا بَالُهَا حَيْثُ الْحَفِيدُ يَسُوسُهَا
هَلْ تَتْرُكُ الْأَرَامَ حِفْظَ كِنَاسِهَا	شِبْلٌ تَأْسَدُ حَيْثُ سَادَ كَأَصْلِهِ
أَوْ عَادَ عَادَتِ مِصْرُ فِي إِبْنِاسِهَا	إِنْ سَارَ نَحْوُ الْحَجِّ خَلَفَ وَحَشَّةٌ
وَالشُّكْرُ لِلنَّعْمَى أَجْلٌ لِبَاسِهَا	فَلِسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَالثَّنَا
أَسَدَى لَهُ طُسْنُ مَحَبَّةٍ نَاسِهَا	لَا غُرُو أَنْ دَانَتْ لَهُ مِصْرَ فَقَدْ
قَلْبُ الرِّعْيَةِ وَهُوَ مِنْ حُرَاسِهَا ³²	رَبِحَتْ تِجَارَةً مِنْ خَزَائِنِ مَالِهِ

1. Mısır’a ne oldu da eski kudretinden sıyrıldı?

Abbas’ı vesilesiyle insanların yüzü gülmeye başladı;

2. Onun cömertliği hakkında da menkıbeler dilden dile aktarıldı.

Nil Nehri’nin taşmasını ölçen kıstaslar gibi,

3. Ümitsizliğin ardından umut kapıları aralandı.

Mısır’a ne oldu ki, hayaller artık gerçekleşti;

31 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 2000), 115.

32 et-Tahtâvî, *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*, 144.

4. Mısır'a ne oldu ki, torunu ülkeyi idare etmekte
Ve temellerini yükseltmek için çaba göstermektedir?
5. Soyundan gelen bir aslan yavrusu, atalarına yaraşır şekilde hükmetmektedir;
Araplar, yuvalarını korumaktan hiç vazgeçer mi?
6. Hac yolculuğuna çıktığında, ardında bir yalnızlık bırakır; dönüşüyle birlikte ise
Mısır eski huzuruna yeniden kavuşur.
7. Mısır'ın dili, şükür ve övgüyle coşmaktadır;
Zira şükür, nimetlerin en değerli süsüdür.
8. Halkın ona sevgi beslemesiyle,
Mısır'ın kendisine boyun eğmesinde şaşılacak bir durum yoktur.
9. Onun mal hazinelerinden elde edilen kazanç, ticareti kârlı kılmıştır.
Halkın kalbi onun koruyuculuğuna teslim olmuştur;

3.2.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetlik Analizi

Rifâ'a Râfî' Tahtâvî, Mısır'ın Abbas dönemindeki (1805-1848) toplumsal ve siyasi başarılarını övmekte ve ülkenin tarihindeki zaferlerle ulusal kimliğini yüceltmektedir. Şiir, Mısır'ın geçmişte yaşadığı sıkıntılardan arınarak üstünlük elde etmesinin getirdiği mutluluğu yansıtmaktadır. Şair, Abbas'ın cömertliğini ve Nil'in ölçüleri gibi detayları estetik bir dille ifade ederken, Mısır'ın geçmişteki zaferleri ile günümüzdeki başarıları arasında bir bağ kurmaktadır.

a) *Milliyetçilik Temasının Vurgulanması*: Şiir, Mısır'ın geçmişteki ihtişamını ve gücünü hatırlatarak milliyetçi bir duyguyu öne çıkartmaktadır. Rifâ'a Râfî' Tahtâvî, Mısır'ın eski zaferlerini ve büyüklüğünü anarak vatanseverlik duygusunu pekiştirmektedir. (Mısır'a ne oldu? Gücünü gösterdi ve insanlar gülümsedi.) Bu dizelerde, Mısır'ın eski gücünün ve şanının geri dönmüş olduğu vurgulanır, milliyetçilik ve ulusal gurur duygusu güçlendirilmektedir.

b) *Vatanseverlik ve Ulusal Kimliğin Yüceltilmesi*: Şiir, Mısır'ın kimliğini ve ulusal değerlerini yüceltirken, bu bağlamda Abbas'ın cömertliği ve yönetim yetenekleri öne çıkarılmaktadır.

وَيَزِيدُ تَشْيِيدًا لِرَفْعِ أَسَاسِهَا مَا بَالُهَا حَيْثُ الْحَفِيدُ يَسُوسُهَا

Mısır neyleyip de torun, halkını yönetti,
Temellerini yeniden inşa etti.

Bu ifade, ulusal liderliğin vatanseverlik ruhunu pekiştirdiğini ve Mısır'ın geleceği için umut verdiğini ortaya koymaktadır.

3.2.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Tarihsel ve Sosyal Eleştirinin Eksikliği*: Şiir, milliyetçilik ve vatanseverlik temalarını yüceltirken, Mısır'ın toplumsal ve tarihsel zorluklarını yeterince ele almamaktadır. Bu durum, milliyetçi temaların gerçekçi bir analizini şu dizede geçtiği gibi eksik bırakabilmektedir: (Mısır'a ne oldu? Gücünü gösterdi.) Bu dizede, Mısır'ın geçmişteki gücüne yapılan vurgu, mevcut sosyal ve politik zorlukların göz ardı edildiğini göstermektedir.

b) *Eleştirel Bakış Açısının Eksikliği*: Şiir, Mısır'ın mevcut durumunu eleştirirken, özellikle ulusal yöneticilerin ve yönetim biçimlerinin potansiyel sorunlarını şu dizede görüldüğü gibi tartışmamaktadır.

إِنْ سَارَ نَحْوَ الْحَجِّ خَلْفَ وَحْشَةٍ

Hac yolculuğuna çıkarken, ardında yalnızlık bıraktı

Bu ifade, ulusal yönetimin toplumsal etkilerini ve zorluklarını ele almayı yetersiz bırakmaktadır. Ayrıca, yönetimle ilgili eleştirel bir bakış açısının eksikliği, şiirin daha objektif bir değerlendirmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

3.2.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.2.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belagat

a) *Tenasüp*: “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَاسِهَا” Şiirin bu dizesinde, “Mısır” ile “kudretinin gölgesi” arasındaki uygunluk ve uyum, tenasüp ilkesini yansıtmaktadır. Bu

uygunluk, estetik bir bütünlük sağlamak ve okuyucuda metnin uyumlu ve akıcı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

b) *Teşbih*: “شِبْلُ تَأْسَدَ حَيْثُ سَادَ كَأَصْلِهِ” Genç bir kişinin köklerine uygun bir şekilde liderlik yapmasını benzetme yoluyla ifade etmektedir. Bu benzetme, genç kişinin liderliğini köklerinden gelen mirasla ilişkilendirerek anlamını pekiştirmektedir.

c) *Mübalağa*: “لا غرَوا أن دانت له مصر فقد” Mısır’ın şaire ve yöneticisine duyduğu minnettarlığın büyüklüğünü abartarak ifade etmektedir. Bu abartı, duygusal etkisini artırmakta ve okuyucunun dikkatini çekmektedir.

d) *İstiare*: Bir kelimenin gerçek anlamının ötesinde mecaz anlamda kullanılmasıdır.

“فَلَسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَالْتَنَا” dizesinde, Mısır’ın şükran ve övgülerle dolu olduğu mecazi bir anlamla ifade edilmektedir. Bu mecaz, Mısır’ın ulusal kimliğini ve değerlerini yüceltirken, şiirin estetik değerini artırmaktadır.

e) *Tertib*: “مَا بَالَهَا حَيْثُ الْخَفِيدُ يَسُوسُهَا” Şiirin yapı ve düzeninde bir akış sağlamaktır. Şiirin çeşitli durumları ve zamanları düzenli bir şekilde sıralaması, okuyucunun metni anlamasını kolaylaştırmaktadır.

f) *İstifham*: “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَأْسِهَا” Bu dizede istifham, Mısır’ın kudretinin gölgesinin çekilmesini sorgulamaktadır. Şair, Mısır’ın durumu hakkında derin bir sorgulama yaparak, okuyucunun düşünmesini ve Mısır’ın durumunu anlamasını teşvik etmektedir. Bu teknik, şiirin etkisini artırmakta ve okuyucunun dikkatini çekmektedir. “مَا بَالَهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ” Burada, şair istifham kullanarak Mısır’ın durumu hakkında bir soru sormaktadır. Bu soru, Mısır’ın umutlarının ve hayallerinin nasıl gerçekleştiğini sorgulamakta ve bu sorgulama yoluyla Mısır’ın değişim sürecini vurgulamaktadır.

3.2.3.2. Dilbilimsel Analiz

a) *Sözcük Seçimi ve Anlam*: Şiirin her dizesinde kullanılan sözcükler, anlam ve bağlam açısından zengin bir yapı sergilemektedir:

Burada “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَأْسِهَا” (çekilmek) kelimesi, Mısır’ın kudretinin azaldığını ifade ederken “بَأْسِهَا” (kudret) kelimesi Mısır’ın geçmişteki güçlü

durumunu vurgulamaktadır. Bu kelime seçimi, hem anlam hem de tezat açısından etkili bir yapı sunmaktadır.

b) *Cümle Yapıları ve Öbekler*: Şiirin cümle yapıları ve öbekleri, anlamın net bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır. “مَا بَالُهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ” Bu cümlede “مَا بَالُهَا” (durumu nedir) ifadesi “حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ” *umutların gerçekleştiği yer* kısmıyla bir şart-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Bu yapı, soru ve yanıt öbekleri arasındaki bağlantıyı açıkça belirtmektedir.

c) *Üslup ve Şekil Özellikleri*: Şiirin üslup ve şekil özellikleri, şiirin genel dilsel yapısını yansıtmaktadır: “فَلَسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَاللُّغَا : ” يَلْهَجُ” kelimesi, Mısır’ın şükran duygularını ve övgülerini ifade etme şekli üzerinde durmaktadır. Bu yapı, şükran ve övgü arasında bir vurgulama sağlamaktadır.

3.2.4. Şiirin Dilbilimsel Eleştirel Analizi

Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin “Mısır’a Ne Oldu?” şiirine ilişkin eleştirel bir dilbilimsel analiz yapmak, hem söz sanatları hem de belâgat açısından eserin olumlu yönleri kadar olumsuz taraflarını da ele alınmasını gerektirmektedir. Bu eleştiriler, dilin zenginlikleri ve belagat içindeki eksiklikleri anlamak için önemlidir.

a) *Mecaz Kullanımındaki Yetersizlik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde bazı mecazlar yüzeysel kalmaktadır. “فَلَسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَاللُّغَا : ” *Onun dili, şükran ve övgüyle döner*; ifadesi, Mısır’ın şükran duygularını somutlaştırma çabası, Mısır’ın minnettarlığını ve övgüsünü ifade etse de, bu mecaz geniş bir anlam dünyası oluşturmakta yetersiz kalmaktadır.

b) *Zaman ve Mekân Unsurlarının Belirsizliği*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde Mısır’ın sosyal ve tarihsel durumu belirgin şekilde ele alınmakla birlikte, zaman ve mekân unsurlarının belirsizliği dikkat çekmektedir. “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ” *Mısır neden bu kadar güçlüdür*. Mısır’ın geçmişteki zorlukları aşma süreci belirtilirken, bu süreç için kesin bir tarih aralığı verilmemektedir. Bu belirsizlik, okuyucunun tarihsel bağlamı anlamasını zorlaştırmaktadır.

Benzer şekilde, “مَا بَالُهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ” *Neden Mısır; umudun kapıları açıldı*. Umutsuzluktan umut dolu bir duruma geçişi ifade etmesine rağmen, bu geçişin ne zaman gerçekleştiği konusunda bir netlik sağlamamaktadır. Bu durum, okuyucu-

nun kendi yorumlarını ve çıkarımlarını kısıtlayarak, evrensel bir anlam bulmasını zorlaştırmaktadır. Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiiri, belirli bir tarihsel ve coğrafi bağlama dayansa da, zaman ve mekân unsurlarındaki belirsizlik, eserin daha geniş bir kitleye ulaşma potansiyelini azaltmakta ve okuyucunun tarihsel bağlam-ları anlama çabasını zorlaştırmaktadır. Benzer şekilde, Abbâs Mahmûd el-Akkâd (ö.1889/1964-)’ın şu şiirinde de zaman ve mekân unsurlarındaki belirsizlik, okuyucunun eseri anlamlandırma sürecini zorlaştırmaktadır.

ظَمَانٌ ظَمَانٌ لَا صَوْبَ الْغَمَامِ وَلَا عَذْبَ الْمَدَامِ وَلَا الْأَنْدَاءُ تُرَوِّبُنِي³³

Susuzum, susuzum, ne bulutlardan ne de yağmurdan bir damla bile düşmüyor
Tatlı şarap içsem de, bir yudum su bile içirmiyorlar bana,

Akkâd’ın şiirinde zaman ve mekân unsurları belirgin bir şekilde tanımlanmaz; bunun yerine, “susuzluk”, “bulutların yönü” ve “tatlı içki” gibi soyut ve genel terimler kullanılmaktadır. Bu belirsizlik, şiirin evrensel bir temaya sahip olmasına ve okuyucunun kişisel duygularını yansıtabilmesine olanak tanımaktadır.

3.3. “Mısır Özlemi” Şiiri

فَأَبَاحَ شَيْمَةً مُغْرَمٍ وَلَهَانَ	نَاحَ الْحَمَامُ عَلَى غُصُونِ الْبَانِ
أُضْحَى فَقِيدَ الْبَيْفِ وَمَعَانِي	مَا خَلَّتَهُ مُذْ صَاحَ إِلَّا أَنَّهُ
كَيْفَ اصْتَبَارِي مُذْ نَأَى خِلَانِي	وَكَأَنَّهُ يُلْقَى إِلَيَّ إِشَارَةً
مَا طَابَ عَيْشِي وَصَفُو زَمَانِي ³⁴	مَعَ أَنِّي وَاللَّهِ مُذْ فَارَقْتُهُمْ

Güvercin, beyaz ağaç dallarında öttü,

Bir âşık gibi içli içli acısını dile getirdi.

Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki,

O, şimdi dostunun ve anlamlarının kaybolmuş hâlinindedir.

Sanki bana bir işaret veriyor,

33 Ömer el-Desûkî, *Fi'l-edebil hadis* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420/2000), 316.

34 Muhammed Kâmil el-Fikî, *Kitâbu'l-Ezher ve eseruhû fî'n-nahdati 'l-edebiyye 'l-hadise* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 1/112.

“Dostlarım uzaklaştı, sabrım nasıl kaldı?” diyor.

Hâlbuki Allah’a yemin ederim ki,

Onlardan ayrıldığım günden beri, hayatım ve zamanım bir türlü huzur bulmadı.

3.3.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Analizi

a) *Milliyetçilik ve Ulusal Kimlik*: Şiir, milliyetçilik duygusunu doğrudan ifade etmese de, ulusal kimliği ve bağlılığı dolaylı yoldan ima etmektedir. Özellikle, ayrılığın ve özlemin vurgulanması, ulusal aidiyet duygusunu güçlendirmektedir.

b) *Tarih ve Kültürel Bağlar*: “فَأَبَاحَ شِبْمَةَ مُعَرِّمٍ وَلَهَا نِ” Bir âşık gibi içli içli acısını dile getirdi.

Şiirin bu kısmı, âşığın özlemini dile getirirken, ulusal kimliğin ve kültürel mirasın önemini ima etmektedir. Milliyetçilik açısından, bu özlem ulusal değerlerle ve kültürel mirasla bağlantılıdır.

c) *Vatanseverlik ve Tutku*:

أَصْحَى فَقِيدَ أَلْفِهِ وَمَعَانِي مَا خَلَّتْهُ مُدَّ صَاحٍ إِلَّا أَنَّهُ

Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki,

O, şimdi dostunun ve anlamlarının kaybolmuş hâlinindedir.

Burada, vatanseverlik, ulusal kimlik ve kültürel değerlerle özdeşleşmiş bir tutku olarak sunulur. Şiirin bu bölümü, ulusal değerlere bağlılığı ve sadakati vurgulamaktadır.

3.3.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetlik Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Milliyetçiliğin Sınırları*:

أَصْحَى فَقِيدَ أَلْفِهِ وَمَعَانِي مَا خَلَّتْهُ مُدَّ صَاحٍ إِلَّا أَنَّهُ

Bu ifade, milliyetçiliğin kişisel bir seviyede kalabileceğini ve ulusal aidiyetin sadece bireysel duygulara dayandığını ima edebilmektedir. Milliyetçilik,

bireyin ulusal aidiyetini genişletse de kolektif bir bilinç oluşturmakta yetersiz kalabilmektedir.

b) *Vatanseverlik ve Ulusal Değerler*: Vatanseverlik ve ulusal değerlerin şiirde nasıl ele alındığı eleştirel bir bakış açısıyla incelenebilir. “أَضْحَى فَقِيدَ أَلَيْفِهِ وَمَعَانِي مَا خَلَّتْهُ” “مُدَّ صَاحَ إِلَّا أَنَّهُ”: Vatanseverliğin, sadece bireysel özlemle sınırlı kalması eleştirilebilir özellik taşımaktadır. Bu durum, vatanseverliğin, ulusal bir birliği ve toplumsal dayanışmayı ifade etmektense, kişisel bir deneyime indirgenmesini sorgulayabilmektedir.

3.3.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.3.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belagat

a) *İstifham*: “مَا خَلَّتْهُ مُدَّ صَاحَ إِلَّا أَنَّهُ”: Burada istifham, duyulan sesin anlamı hakkında bir belirsizlik oluşturmaktadır. Şair, sesin ve anıların kendisini nasıl etkilediğini sorgularken, bir soru ifadesi kullanarak okuyucunun dikkatini çekmektedir.

b) *Kinaye*: “نَاحَ الْحَمَامُ عَلَى عُصُونِ الْبَنَانِ”: Kinaye, güvercinlerin ağlaması aracılığıyla şairin içsel duygularını dolaylı olarak ifade etmektedir. Güvercinlerin ağlaması, şairin duygusal durumunu ima etmektedir.

c) *Telmih*:

وَكَاَنَّهُ يُلْقَى إِلَيَّ إِشَارَةً كَيْفَ اصْتَبَارِي مُدَّ نَأَى خِلَانِي

Telmih, dostlardan uzak kalma temasını ima ederek okuyucunun benzer duyguları hatırlamasına yardımcı olmaktadır.

3.3.3.2. Dilbilimsel Analiz

a) *Fonetik, Kafiye*: Şiirde yer alan “ولهاَنَ”, “بانَ”, “زَمانِي” gibi kelimeler, şiirin akıcılığını ve melodik yapısını sağlamaktadır. Bu kafiye örnekleri, ses tekrarları yoluyla şiirin ritmini ve duygusal tonunu güçlendirmektedir. Özellikle “نَ” (nûn) harfinin yoğun kullanımı, melankoli ve özlem duygularını pekiştirmekte, şiirin kederli atmosferini güçlendirmektedir. Sesli Harfler: “إِ” (elif) ve “وَ” (vav)

gibi uzun seslilerin kullanımı, şiire uzatma etkisi katmakta ve şairin derin özlemini fonetik olarak yansıtmaktadır.

b) *Morfolojik, Mastar ve Fiil Kalıpları*: “فارقته” ve “فارقتهم” gibi fiil kalıpları, ayrılığın sürekliliğini ve bu ayrılığın şairin duygusal durumunda yarattığı kalıcı etkileri vurgulamaktadır. Bu fiil kullanımları, özlemin zamanla kalıcı bir hüznün haline dönüştüğünü ifade etmektedir. Mübalağa Kalıpları: “مغرَمٌ ولهانٍ” ifadesi, Arap dilinde abartı anlamı taşıyan mübalağa kalıplarını içermektedir.

c) *Sentaktik, İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi*: Şiirdeki “نَاحَ الحَمامُ” gibi fiil cümleleri, hareketi ve eylemi vurgularken, “مَا خَلَّتُهُ مَذْ صَاحٌ إِلَّا أَنَّهُ” *Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki*, gibi isim cümleleri sürekliliği ifade etmektedir. Arap dilinde isim cümlesi, durağan ve sürekli bir durumu belirtirken, fiil cümlesi hareket ve anlık olayları ifade etmektedir. Bu yapılar, şiirin duygusal atmosferine katkıda bulunmaktadır.

3.3.3.3. Şiirin Dilbilimsel Eleştirel Analizi

a) *Fonetik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde kullanılan sesli harfler ve kafiye düzeni bazen tekrarlayıcı ve monoton olabilmektedir. Bu durum, şiirin melodik yapısını sınırlarken okuyucunun dikkatini çekmekte de yetersiz kalmaktadır. “مَا خَلَّتُهُ مَذْ صَاحٌ إِلَّا أَنَّهُ” *Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki*, Derviş’in şiirlerinde “خَلَّتُهُ” ve “صَاحٌ” kelimeleri arasındaki ses uyumu sınırlı kalabilir ve bu durum şiirin ritmini yeterince vurgulamayabilir. Bununla birlikte, diğer sesli harflerin ve kafiyelerin etkili kullanımı, şiirin melodik yapısını güçlendirmekte ve okuyucunun dikkatini çekmektedir.

وأبصر

ترابِّي إلي بلدي سماوي . وأقبض في

في الكمنجة هجرة الأشواق من بلدي

ثم عَشِقْتُ ، ثم زَهَقْتُ ، ثم أَفَقْتُ³⁵

يد الأنتي علي أبدي الأليف : خَلِقْتُ

Özlemlerin göçünü görüyorum kemanda

Yer ülkeden gök ülkeye. Ve sımsıkı tutuyorum

Bildik sonsuzluğumu dışilin elinde: yaratıldım,

Sonra âşık oldum, sonra yok oldum, sonra ayıldım

35 Mahmud Derviş, el-A‘mâlû‘l-cedidetül kâmile (Beyrut: Riyâdû‘r-Reys lil Kütüb ve’n-Neşr, 2009), 488.

b) *Morfolojik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirindeki morfolojik yapılar, genellikle belirgin ve düz olup, duygusallığı ifade etme konusunda sınırlı olabilmektedir. Ayrıca fiil kalıplarındaki yetersizlik, duygusal sürekliliği yansıtmakta yetersiz kalabilmektedir. “مَا طَابَ عَيْشِي وَصَفُو زَمَانِي” Buradaki “طَابَ” fiilinin kullanımı, duygusallık kavramını çerçevesini yeterince ifade etmemektedir.

Modern şairler, morfolojik yapıları daha karmaşık ve etkili bir şekilde kullanarak duygusal yoğunluğu artırır. Nitekim Filistinli şair ve edebiyatçı Mahmûd Dervîş’in (ö.19412008-) şu şiiri bu konuya güzel bir örnektir:

عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الْحَيَاةُ : تَرَدُّدُ إِبْرِيلَ، رَائِحَةُ الْخُبْزِ فِي
الْفَجْرِ، أَرَاءُ امْرَأَةً فِي الرَّجَالِ، كِتَابَاتُ أَسْخِيلْيُوسَ، أَوَّلُ الْحُبِّ، عَشْبُ
عَلَى حَجَرٍ، أُمَهَاتُ تَقْفَنَ عَلَى خَيْطِ نَايٍ، وَخَوْفُ الْغُرَاةِ مِنَ الذَّكْرِيَّاتِ³⁶

”Bu Toprakta Hayatı Hak Eden Şeyler Var:” Nisan’ın tereddütü, Şafakta yayılan ekmek kokusu, Bir kadının erkekler hakkındaki düşünceleri, Aiskhylos’un yazıları, İlk aşk, Bir taş üstünde yeşeren ot, Bir ney teli üzerinde duran anneler,

Dervîş’in kullandığı fiil yapıları, basit gibi görünse de anlam açısından katmanlıdır. “يَسْتَحِقُّ” (hak ediyor) fiili, yaşama değer olan şeyleri vurgulamaktadır. Bu fiil, Arapça’da etkili bir anlam taşımaktadır Çünkü eylemin özneye verdiği değeri ve anlamı ifade etmektedir. Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde fiil kalıpları daha yüzeysel ve klasik kullanımda kalmaktadır. “مَا طَابَ عَيْشِي” ifadesi, özlemi ve üzüntüyü ifade etse de, fiil kalıplarının genişliğini ve çok yönlülüğü açısından Dervîş’in şiiri kadar karmaşık değildir.

c) *Sentaktik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde, karmaşık cümle yapıları ve dolaylı ifadeler bulunmaktadır. Örneğin: “نَاحَ الْحَمَامُ عَلَى غُصُونِ الْبَانِ” Nizâr b. Tevfik Kabbânî (ö.19231998-) şiiri, bu yapı içerisinde özgül tanımlamalar ve kinayeler kullanarak anlamı dolaylı bir şekilde ifade etmektedir. Ancak mürekkep teşbihler ve gömülü yapılar, anlamın anlaşılmasını zorlaştırarak dilsel akıcılığı engelleyebilmektedir. Bu durum, şiirin görselliğini artırsa da, anlamın doğrudan iletimini zorlaştırmaktadır.

36 Dervîş, *el-A‘mâlû‘l-cedîdetül kâmile*, 508.

صَلَّيْتُ . . حَتَّى ذَابَتِ الشُّمُوعُ	بَكَيْتُ . . حَتَّى انْتَهَتِ الدُّمُوعُ
سَأَلْتُ عَنْ مُحَمَّدٍ ، فِيكَ وَعَنْ يَسُوعَ	رَكَعْتُ . . حَتَّى مَلَنِي الرُّكُوعُ
يَا أَقْصَرَ الدُّرُوبِ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ³⁷	يَا قُدْسُ ، يَا مَدِينَةَ تَفُوحِ أَنْبِيَاءَ

Ağladım... ta ki gözyaşlarım tükenene kadar
 dua ettim... ta ki mumlar eriyene kadar
 Secde yaptım... ta ki Rükûdan bıkkınlık gelene kadar
 Muhammed'i sordum, send ve İsa'da
 Ey Kudüs, ey peygamberlerin koktuğu şehir
 Ey yer ile gök arasında en kısa yol
 Nizâr Kabbânî'nin şiirinde, basit ve açık cümle yapıları kullanılmıştır.

صَلَّيْتُ . . حَتَّى ذَابَتِ الشُّمُوعُ	بَكَيْتُ . . حَتَّى انْتَهَتِ الدُّمُوعُ
---	--

Ağladım... ta ki gözyaşlarım tükenene kadar
 Dua ettim... ta ki mumlar eriyene kadar

Bu yapılar, sade fiil cümleleri kullanarak doğrudan eylemleri ve sonuçlarını ifade etmektedir. Cümleler arasındaki paralellik (ağlamak, namaz kılmak) şairin duygusal durumunu vurgulamakta etkili bir biçimde kullanılmaktadır.

3.4. “Mısır’da Vatan Sevgisi” Şiiri

حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ	يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ
مِنْ شُعَبِ الْإِيمَانِ	مَحَبَّةُ الْأَوْطَانِ
آيَةُ كُلِّ مُؤْمِنٍ	فِي أَفْخَرِ الْأَذْيَانِ
حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ	يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ
تَلَذُّ لِلنَّفُوسِ	مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ
عَنَا وَكُلِّ حَزْنٍ	تُذْهِبُ كُلُّ بُؤْسٍ
لَنَا وَأَرْهَى الْمُحْتَدِ ³⁸	وَمِصْرُ أَبِيهِ مُؤَلِّدٍ

37 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-siyâsiyyeti'l-kâmile li-Nizâr Kabbânî* (Beyrut: Menşûrât Nizâr Kabbânî, ts.), 159-164.

38 et-Tahtâvî, *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*, 86.

Ey dost, vatan sevgisi her akıllının süsüdür;
Vatanlara duyulan sevgi iman dallarından biridir.
En yüce dinlerde, her müminin işaretidir.
Doğdukları yerler ruhlara zevk verir;
Her öpücüğü ve tüm sıkıntıyı bizden giderir.
Mısır, bizim için en güzel doğum yeri ve en parlayan soydur.

3.4.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Analizi

a) *Vatanseverlik Temasının Yüceltici İfadesi*: Şiir, vatanseverliği yüksek bir erdem olarak tanımlamakta ve bu duygunun tüm akıllı bireyler için bir süs olduğunu vurgulamaktadır. Şiirin şu dizeleri, bu temayı güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır:

“حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ” Ey dost, vatan sevgisi her akıllının süsüdür.

Bu ifade, vatanseverliği sadece bir kişisel duygu değil, aynı zamanda yüksek bir entelektüel ve ahlaki değer olarak sunmaktadır.

b) *Vatanın Manevi ve Kültürel Önemi*: Şiir, Mısır’ın vatanseverlik bağlamındaki özel yerini vurgulamaktadır. Mısır’ın “en güzel doğum yeri” ve “parlak soyun kaynağı” olarak nitelendirilmesi, vatanın manevi ve kültürel değerini yüceltmektedir:

“لَنَا وَأَزْهَى مُحْتَدٍ وَمِصْرُ أَبِي مَوْلِدٍ” Mısır, bizim için en güzel doğum yeri ve en parlayan soydur.

Bu ifade, Mısır’ın vatanseverlik bağlamında ne kadar değerli olduğunu ve bireylerin kendi vatanlarına olan bağlılıklarını nasıl güçlendirdiğini vurgulamaktadır.

3.4.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Vatanseverliğin Mutlaklaştırılması*: Şiir, vatanseverliği mutlak bir erdem olarak sunmakta ve bu durum, vatanseverliğin her birey için eşit derecede önemli

olduğunu iddia etmektedir. Ancak, bu yaklaşım, bazı bireylerin bu duyguyu paylaşmama hakkını göz ardı etmektedir. Şiirin şu dizesi bu noktayı eleştirmektedir:

”حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ“

Bu yaklaşım, vatanseverlik duygusunu herkes için aynı şekilde geçerli bir standart olarak görmektedir ve bazı kişilerin bu duyguyu hissetmeyebileceğini göz ardı etmektedir.

b) *Vatanseverliğin Psikolojik Yükü*: Şiir, vatanseverliği pozitif bir duygusal etki olarak sunmakta; ancak vatanseverlik duygusunun her bireyde aynı derecede olumlu etkiler yaratmadığını ihmal etmektedir. Şiirin şu dizesi bu noktayı eleştirmektedir:

”عَنَّا وَكُلِّ حَرْنٍ تَذْهَبُ كُلُّ بُؤْسٍ“ Her öpücüğü ve tüm sıkıntıyı bizden giderir.

Bu ifade, vatanseverliğin sadece olumlu duygular ve rahatlama sağladığını öne sürerken, vatanseverliğin olumsuz yanlarını veya bireyler üzerindeki baskı etkilerini de dikkate almamaktadır.

3.4.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.4.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belâgat

a) *Tenâsüp*: ”حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ“ Şair, vatan sevgisini akıllı insanların süsü olarak tanımlamaktadır. Bu ifade, tenasüp ilkesine uygun bir şekilde, vatan sevgisinin akıl ve bilgi ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.

b) *Teşbih*: ”مِنْ شُعَبِ الْإِيمَانِ مَحَبَّةُ الْوَطَنِ“ Vatanlara duyulan sevgi iman dallarından biridir.

Burada, vatan sevgisi, iman dallarına benzetilmektedir. Bu benzetme, vatan sevgisinin dini bir bağlamda önemli bir yer tuttuğunu ifade etmektedir.

c) *İstiare*: ”آيَةُ كُلِّ مُؤْمِنٍ فِي أَفْخَرِ الْأَدْيَانِ“ En yüce dinlerde, her müminin işaretidir.

Şair, vatan sevgisini yüce dinlerin ayeti olarak tanımlamaktadır. Bu mecaz, vatan sevgisinin yüksek bir manevi değere sahip olduğunu ve her müminin bu sevgiyi taşıması gerektiğini ima etmektedir.

d) *Mübalaga*: “ تَلَذُّ لِلنَّفُوسِ مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ ” Başların düştüğü yerler ruhlara zevk verir.

Şair, başların düştüğü yerlerin ruhlara zevk verdiğini abartılı bir şekilde ifade etmektedir.

3.4.3.2. Dilbilimsel Analiz

a) *Söz Dizimi ve Cümle Yapıları*: Şiir, Arapça'nın estetik ve akıcı söz dizimi kurallarına uygun olarak yazılmıştır. Şair, cümleleri akıcı ve etkili bir şekilde düzenlemiştir.

“ مِنْ شُعْبِ الْإِيمَانِ مَحَبَّةُ الْوَطَانِ ” Bu cümlede, “الأوطان” “مَحَبَّة” arasındaki ilişkiler, “مِنْ شُعْبِ” ifadesiyle belirginleştirilmiştir.

b) *Kelime Seçimi ve Anlam*: Şair, kelime seçiminde etkileyici ve anlamlı terimler kullanmıştır. Bu, şiirin temalarını güçlü bir şekilde ifade etmesine olanak tanır.

“مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ” *başların düşüşü* bu ifade, savaşın ölümcül ve trajik yönünü vurgulamak için etkili bir şekilde kullanılmıştır. “مَسَاقِطُ” kelimesi, korku ve tehlike hissini güçlü bir şekilde iletir.

3.4.4. Şiirin Dilbilimsel Eleştirel Analizi

a) *Söz Dizimi ve Cümle Yapıları*: “ et- Tahtâvî, şiirlerinde Arap şiirinin klasik söz dizimine sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Bu durum, bazı eleştirmenler tarafından yaratıcı ifade biçimlerini sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. “مِنْ شُعْبِ الْإِيمَانِ مَحَبَّةُ الْوَطَانِ ” dizesinde, anlam açık bir şekilde ifade edilse de, kullanılan yapı geleneksel kalıplarla sınırlıdır ve yenilikçi bir dil arayışına kapalıdır. Buna karşın, Adonis'in(1930) şiirlerinde ise dil ve yapı açısından daha özgür ve yenilikçi bir tutum görülmektedir; şair, geleneksel kalıpları kırarak daha soyut ve çok katmanlı anlamlara ulaşmayı hedeflemektedir.”

يجهل أن يتكلم هذا الكلام
يجهل صوت البراري
إنه مُثْقَلُ باللغات البعيدة³⁹
إنه كاهنٌ حجريُّ النعاس

Şu sözleri konuşmayı bilmez,
Kırların sesini duymaz.
O, taşlaşmış bir uyku kâhinidir,
Uzak dillerle yüklenmiştir.

“Adonis’in şiirinde kullanılan “يجهل أن يتكلم هذا الكلام” Şu sözleri konuşmayı bilmez

Söz dizimi, modern şiir tekniklerinin tipik örneklerini yansıtmaktadır.” Cümlelerin yapısı, bir ana fiil “يجهل” ve onu takip eden bir yan cümle “أن يتكلم” ile oluşturulmuştur. Bu yapı, bilgi ve deneyim eksikliğini vurgulamak için etkili bir yöntem sunmaktadır. Bu tür cümle yapıları, şiirin anlamını artırmaktadır. et-Tahtâvî'nin şiirlerinde, klasik Arap şiirinin kurallarına uygun bir söz dizimi ve cümle yapısı görülmektedir Adonis'in şiirinde ise modern şiir teknikleri kullanılarak söz dizimi ve cümle yapıları daha esnek ve yenilikçidir.

b) *Kelime Seçimi ve Anlam*: Derviş'in şiirlerinde kelime seçimi, duygusal derinliği ve etkili bir anlatımı ön planda tutarken, benzer bir bağlamda Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiirinde de bu tür seçimlerin yetersiz kalabileceği görülmektedir.

Örneğin, et-Tahtâvî'nin “تَلَذُّ لِلنَّفُوسِ مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ” dizesinde,

“مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ” ifadesi, savaş ve ölüm temalarını belirgin bir şekilde ele almasına rağmen, bu tür ifadeler yoğun bir olumsuz imaj sunarak şiirin estetik değerini zedeleyebilmektedir.

Derviş, benzer temaları işlerken daha olumlu ve etkileyici kelime seçimleriyle duygusal yoğunluğu artırmayı başarmaktadır.

إِذَا كَانَ لِي أَنْ أُعِيدَ الْبِدَايَةَ اخْتَارَ مَا اخْتَرْتُ : وَرَدَ السَّيَاحَ وَرَدَ السَّيَاحَ
أُسَافِرُ ثَانِيَةً فِي الدَّرُوبِ الَّتِي قَدْ تُوْدِّي وَقَدْ لَا تُؤَدِّي إِلَى قُرْطَبَةَ

39 Ali Ahmed Saïd Eşber Adonis, *Divân* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 15.

عَلَى شَارِعِ الْعُمَرِ وَحَيْدِي أُعْلَقُ ظِلِّي عَلَى صَخْرَتَيْنِ لِتَبْنِي الطُّيُورَ الشَّرِيدَةَ عُشًّا عَلَى غُصْنِ ظِلِّي
وَأُكْسِرُ ظِلِّي لِأَتَبَعَ رَائِحَةَ اللُّؤْزِ وَهِيَ تَطِيرُ عَلَى غَيْمَةٍ مُتْرَبَةٍ
وَأَتَعَبُ عِنْدَ الشَّفُوحِ : تَعَالُوا إِلَيَّ اسْمَعُونِي . كُلُوا مِنْ رَغِيفِي
اشْرَبُوا مِنْ نَبِيذِي ، وَلَا تَتْرَكُونِي كَصَفْصَافَةٍ مُتْعَبَةٍ⁴⁰

Her şeye yeniden başlasam kuşburnu çiçeğini seçerim.

Kurtuba'ya götüren ve götürmeyen yollarda yine seyahat ederim.

Gölgemin dalına firari kuşlar kursun diye yuva, asarım kayalara gölgemi.

Takip edeyim diye badem kokusunu uçarken tozlu bir bulut üstünde, parçalarım gölgemi.

Dağların eteğinde yorgun düşerim: Gelin dinleyin beni. Yiyin ekmeğimden, İçin şarabımdan. Terk etmeyin beni, ömür yolunda tek başıma

Yorgun bir söğüt gibi

“سَافِرٌ ثَانِيَةٌ فِي الدَّرُوبِ الَّتِي قَدْ تُوْدِّي وَقَدْ لَا تُوْدِّي إِلَى قَرْطَبَةٍ” Kurtuba'ya götüren ve götürmeyen yollarda yine seyahat ederim.

Derviş'in şiirinde kelime seçimi, geniş bir anlam yelpazesi ve duygusal yoğunluk sunmaktadır. “ثَانِيَةٌ” ve “الدَّرُوبِ الَّتِي قَدْ تُوْدِّي” *belki götürebilecek yollar* ifadeleri, keşif ve belirsizlik temalarını ifade ederken, aynı zamanda okuyucuya şiirin mekân ve zaman içindeki belirsizlikleri hakkında bir his vermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarını dilbilimsel, edebî ve ideolojik açılardan inceleyerek, 19. yüzyıl Mısır'ının sosyo-politik ve kültürel bağlamındaki işlevini analiz etmiştir. Araştırma, et-Tahtâvî'nin eserlerinde kullandığı dilsel stratejilerin, millî kimlik ve aidiyet duygularının inşasında ne denli etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle “Mısır'ın Çocuklarıyız” gibi eserlerde, bireysel bilinç kolektif hafızaya dönüştürülerek toplumsal dayanışmayı pekiştiren güçlü bir dilsel temsil ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, ulusal kimlik bilincinin edebiyat yoluyla nasıl güçlendirildiğini göstermektedir.

40 Mahmut Derviş, *ed-Dîvân* (Beyrut: Riyâdû'r-Reys lil Kütüb ve'n-Neşr, 2009), 109.

Araştırmanın bir diğer önemli bulgusu, millî kimlik ve ulusal aidiyetin yalnızca sembolik birer araçlar değil, aynı zamanda toplumsal ve ideolojik yapıları şekillendiren önemli unsurlar olduğudur. Millî kimlik, toplumsal kutuplaşmayı derinleştirebilecek potansiyele sahip bir kavram olarak, dönemin sosyo-politik dinamiklerini anlamada kritik bir öneme sahiptir. Bu durum, et-Tahtâvî'nin toplumsal dönüşüme dair mesajlarını dilsel olarak nasıl yapılandırdığını ve bu mesajların ideolojik etkilerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

et-Tahtâvî'nin eserleri, millî kimlik ve ulusal aidiyetin tarihsel, kültürel ve edebî bağlamlarla iç içe ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu bulgu, dilin toplumsal yapıları şekillendirme sürecindeki rolünü anlamamıza katkı sağlamaktadır. Araştırma, şairin kullandığı retorik unsurlar ve dilsel yapılar aracılığıyla bu sürecin nasıl işlediğini detaylı bir şekilde incelemiştir.

Çalışma, et-Tahtâvî'nin eserlerinin, Arap edebiyatındaki diğer millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarıyla karşılaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu tür karşılaştırmalı analizler, yerel ve evrensel boyutlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları daha net bir şekilde ortaya koyarak alana önemli bir katkı sağlayacaktır. Ayrıca, et-Tahtâvî'nin millî kimlik anlayışının günümüzdeki toplumsal bağlamdaki etkileri üzerine yapılacak araştırmalar, bu temaların modern dünyadaki geçerliliğini anlamada büyük önem taşımaktadır.

Gelecekteki çalışmalar, et-Tahtâvî'nin şiirlerinde kullanılan dilsel araçlar ve kültürel temalar üzerine daha kapsamlı bir analiz yapabilir. Bu tür araştırmalar, metinlerin toplumsal yansıma ve kültürel miras üzerindeki etkilerini daha derinlemesine inceleyecektir. Ayrıca, farklı Arap şairleriyle yapılacak karşılaştırmalar, millî kimlik ve toplumsal dayanışma temalarının Arap edebiyatındaki farklı biçimlerini ele alacak ve araştırmalara yeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

Bu çalışma, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarını dilbilimsel, edebî ve ideolojik açılardan ele alarak, bu kavramların tarihsel ve kültürel bağlamlarda nasıl işlendiğine dair bazı dikkat çekici tespitler sunmuştur. Ayrıca, literatüre bu kavramlara yönelik farklı bir bakış açısı kazandırmaya yönelik bir katkı sunmuş ve gelecekte yapılacak çalışmalara mütevazı düzeyde yeni tartışma zeminleri oluşturmuştur. Millî kimlik ve ulusal aidiyetin edebiyat üzerindeki etkilerini daha geniş bir perspektifte ele alma yönünde bir imkân sağlayarak, ilgili alana sınırlı da olsa yeni bir açılım sunmaktadır.

Araştırmada kullanılan nitel içerik analizi ve edebî söylem analizi gibi yöntemler, et-Tahtâvî'nin şiirlerindeki dilsel unsurların toplumsal bilinç oluşturma amacıyla nasıl kullanıldığını ortaya koymuştur. Şairin metinlerinde özellikle retorik yapılar, söylemsel stratejiler ve metaforik dilin kullanımı, halkın zihninde Mısır'ın geleceğine dair umut ve aidiyet duygularını güçlendirdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, bazı eserlerde kullanılan idealize edici anlatımlar ve dilsel tekrarlar gibi unsurlar, şiirlerin etkileyciliğini sınırlayabilmiştir. Ancak bu eleştiriler, et-Tahtâvî'nin dilinin, güçlü bir söylem oluşturma konusunda hala etkili olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, sadece et-Tahtâvî'nin şiirlerinin toplumsal dönüşümdeki rolünü değil, aynı zamanda Arap modernleşmesi, millî kimlik ve ulusal bilinç konularındaki araştırmalar için de yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Şairin eserleri, sadece estetik değerleriyle değil, toplumsal, siyasal ve kültürel etkileriyle de ele alınmalıdır. et-Tahtâvî'nin şiirleri, Mısır'ın modernleşme sürecindeki düşünsel ve kültürel bir araç olarak işlev görmüştür. Bu metinlerin dilindeki evrim ve kültürel yapılar, özellikle Arap dünyasında millî kimlik ve aidiyet inşasına dair geniş çaplı analizlere zemin hazırlamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, et-Tahtâvî'nin eserlerinde millî kimlik ve kültürel kimlik unsurlarının edebî bağlamda nasıl işlendiğine dair bazı tespitler ortaya koymuştur. İnceleme, dilin kültürel kimlik ve toplumsal bilinç oluşumundaki rolünü anlamaya yönelik sınırlı bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, et-Tahtâvî'nin şiirlerinin modernleşme süreciyle olan ilişkisine dair yeni sorulara ve gelecekte yapılacak araştırmalara zemin hazırlayabilecek niteliktedir.

Kaynakça/References

- Adonis, Ali Ahmed Saîd Eşber. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Akçay, Cihaner. *Rıfâa et-Tahtâvî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Anay, Harun. “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”. *Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/10 (2001), 1-88.
- Bilgenoğlu, Ali. *Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Derviş, Mahmud. *ed-Dîvân*. Beyrut: Riyâdü'r-Reys lil Kütüb ve'n-Neşr, 2009.
- Derviş, Mahmud. *el-A'mâlu'l-cedîdetül kâmile*. Beyrut: Riyâdü'r-Reys lil Kütüb ve'n-Neşr, 2009.
- Doğan, İsmail. *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Göçemen, Yakup. “Modern Mısır Şiirinde Kur'an-ı Kerim'den İktibâslar”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1363-1392.
- Görgün, Hilal. “Rıfâa et-Tahtâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/95-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gür, Ahmet. “Mısır'daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ'a Râfî'î et-Tahtâvî”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022) 815-833.
- Hourani, Albert. “Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939”. *Journal of the American Oriental Society* 84/4 (Aralık 1964), 401-429.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- İmru'u'l-Kays. *Dîvânü İmri'i'l-Kays*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- İnayet, Hamid. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.

- Ḳabbânî, Nizâr. *El-A 'mâlû's-siyâsiyyetü'l-kâmile*. Beyrut: Menşûrât Nizâr Ḳabbânî, ts.
- Landau, Jacob. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*. çev. Bedrettin Aytaç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Muhammed, Hüseyin. *El-İslâm ve'l-Hadâratu'l-Garbiyye*. Kahire: Dârü'l-Furkan, ts.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Dîvân*. nşr. Abdülvehhâb Azzâm. Kahire: y.y., 1944.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Sirâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî kavâ'idî'l-luga ve âlâtî'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Şevkî, Ahmed. *Dîvânu Ahmed Şevkî*. Kahire: y.y.,ts.
- Tahtâvî, Rifâa. *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*. nşr. Tâhâ Vâdî. Kahire: y.y., 1984.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 53-58. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdî Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2013.

Tahtâvî'nin Şiirlerinde Millî Kimlik, Modernleşme ve Dilsel Analiz
National Identity, Modernization, and Linguistic Analysis in Tahtâwî's Poetry

Dr. Hüseyin Dursun

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
hdursun769@gmail.com

İzmir Kâtip Çelebi University
Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric
<https://orcid.org/0000-0003-3125-791X>
<https://ror.org/024nx4843>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	07 Mart March 2025
Kabul Tarihi Accepted	22 Mayıs May 2025
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
Sayı Issue	43
Sayfa Pages	55-88

Atıf | Cite as

Dursun, Hüseyin. "Tahtâvî'nin Şiirlerinde Millî Kimlik, Modernleşme ve Dilsel Analiz". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2025), 55-88.
<https://doi.org/10.56361/usul.1653245>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmemekte olup yalnızca literatür taramasına dayanmaktadır; çalışmada bilimsel ve etik ilkelere uyulmuş, tüm kaynaklar kaynakçada belirtilmiştir.
This study does not require ethics committee approval and is based solely on a literature review; scientific and ethical principles have been followed throughout the study, and all sources are listed in the references (Hüseyin Dursun).

Yapay Zeka Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. | No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Öz

Bu çalışma, 19. yüzyıl Mısır'ının önemli şair ve düşünürlerinden Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî'nin şiirlerinde modern kimlik inşası, toplumsal dayanışma ve ulusal bilinç temalarını incelemektedir. Özellikle “Mısır'ın Çocuklarıyız”, “Mısır'a Ne Oldu?”, “Mısır Özlemi” ve “Mısır'da Vatan Sevgisi” gibi şiirler üzerinden, şairin dilsel ve kültürel araçlarla Mısır'ın ulusal düzeyde nasıl şekillendirildiği analiz edilmektedir. Araştırmada nitel içerik analizi ve edebî söylem analizi yöntemleri kullanılarak şiirlerin sosyo-kültürel ve dilbilimsel bağlamları incelenmiştir. Tahtâvî'nin şiirleri, el-Mütenebbî, Nizâr Kabbânî ve Mahmûd Dervîş gibi önemli Arap şairlerinin eserleriyle kıyaslanarak, onun geleneksel ve modern unsurları nasıl harmanladığı ortaya konmuştur. Şairin metaforları, mecazları, kelime seçimleri ve retorik unsurlarına dair yapılan analizler, aynı zamanda şiirlerdeki dilbilimsel yapılar ve söylemsel stratejiler üzerine yapılan eleştirileri içermektedir. Elde edilen bulgular, et-Tahtâvî'nin geleneksel değerleri modern unsurlarla birleştirerek Mısır'ın modernleşme sürecinde ulusal bilinci güçlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte, şiirlerinde idealize edici anlatımlar, dilsel tekrarlar ve söylem açısından sınırlamalar dikkat çekmektedir. Şairin eserleri toplumsal ve siyasal dönüşümde etkili bir söylem aracı olarak işlev görmektedir, ancak dil kullanımı bazen retorik gücünü zayıflatmakta ve söylemi sınırlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Modern Arap Edebiyatı, Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî, Milli Kimlik, Aidiyet.

Abstract

This study examines the themes of modern identity construction, social solidarity, and national consciousness in the poetry of Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī, a significant poet and thinker of 19th-century Egypt. Through poems such as *We Are the Children of Egypt*, *What Happened to Egypt?*, *Longing for Egypt*, and *Love for the Homeland in Egypt*, the study analyzes how the poet shapes Egypt's national identity using linguistic and cultural tools. Employing qualitative content analysis and literary discourse analysis, it explores the socio-cultural and linguistic contexts of the poems. Al-Ṭaḥṭāwī's poetry is compared with works by Arab poets like al-Mutanabbī, Nizār Kabbānī, and Mahmūd Darwīsh, revealing his fusion of traditional and modern elements. The analysis highlights the poet's use of metaphors, figures of speech, word choices, and rhetorical elements, along with a critical assessment of linguistic structures and discursive strategies. The findings indicate that al-Ṭaḥṭāwī enhances national consciousness in Egypt's modernization by integrating traditional values with modern themes. However, his poetry also features idealized expressions, repetitive language, and certain discourse constraints. While his works serve as influential tools in socio-political transformation, some linguistic choices reduce rhetorical impact and limit the scope of discourse.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Literature, Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī National Identity, Theme of Belonging.

البُعدُ الهويّ والحداثة والتحليل اللغوي في شعر رفاة الطهطاوي

الملخص

تتناول هذه الدراسة موضوعات بناء الهوية الحديثة، والتضامن الاجتماعي، والوعي الوطني في شعر رفاة الطهطاوي، أحد أبرز شعراء ومفكرين مصر في القرن التاسع عشر. ويُحلّل البحث كيفية صياغة الشاعر الوطني لمصر من خلال الأدوات اللغوية والرمزية والثقافية التي وظيفها لهوية مصر في قصائد مثل: «أبناء مصر»، «ماذا حدث لمصر؟»، «الحنين إلى مصر»، و«حب الوطن في مصر». وقد استُخدمت في الدراسة منهجية تحليل المحتوى النوعي وتحليل الخطاب الأدبي للكشف عن الأبعاد الاجتماعية والثقافية واللغوية للنصوص وتوسّع الدراسة إلى إبراز تميّز الطهطاوي في الجمع بين العناصر البلاغية التقليدية والبنى الحداثيّة، وذلك من خلال المقارنة بشعر كبار الأدباء العرب مثل المتنبي، نزار قباني، ومحمود درويش. وتشمل التحليلات الاستعارات والمجازات واختيارات الألفاظ والبنى الأسلوبية، إضافة إلى دراسة الاستراتيجيات الخطابية والنقد البلاغي للمكوّنات اللغوية للنصوص وقد أظهرت النتائج أن الطهطاوي نجح في ترسيخ الوعي الوطني من خلال مزج القيم التراثية بالعناصر الحداثيّة، مما جعل شعره أداة فعالة في التعبير عن التحول الاجتماعي والسياسي في مصر الحديثة. ومع ذلك، فقد كُشف في خطابه عن بعض الإشكالات البلاغية مثل الطرح المثالي، والتكرار اللغوي، والتقليدية الأسلوبية، مما قد يُضعف أحياناً من قوة الخطاب ويحد من عمقه التأثيري.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، الأدب العربي الحديث، رفاة الطهطاوي، الهوية الوطنية، الانتماء.

Giriş

19. yüzyıl Arap edebiyatı, özellikle Mısır’da yaşanan entelektüel ve kültürel dönüşümlerle şekillenmiş, bu süreçte hem şiir hem de nesir alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir.¹ Bu dönemde Mısır, Batı dünyasıyla kurduğu erken ve güçlü ilişkiler sayesinde diğer Arap bölgelerinden farklı bir entelektüel etkileşim alanı yaratmıştır. Bu bağlamda, Rifâ’a Râfî’ et-Tahtâvî (1801-1873), yalnızca edebî üretkenliğiyle değil, aynı zamanda toplumsal ve politik yapıya yaptığı katkılarla öne çıkan önemli bir figür olmuştur.² et-Tahtâvî’nin eserleri, millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramlarının ideolojik ve dilsel temellerini yansıtmaları açısından dikkat çekicidir. Mısır’ın Arap dünyasında kültürel ve entelektüel bir merkez olarak öne çıkması, büyük ölçüde eğitim ve kültür alanındaki köklü geçmişine dayanmaktadır.³ Özellikle 972 yılında kurulan ve hala faaliyet gösteren Ezher Üniversitesi gibi kurumlar, yalnızca bilimsel gelişime katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda önemli kültürel şahsiyetlerin yetişmesine de olanak tanımıştır.⁴ Bu tarihî zemin, Mısır’ı diğer Arap ülkelerinden ayıran önemli bir unsur olmuştur.⁵

et-Tahtâvî, özgürlük kavramını millî kimliğin ve ulusal aidiyetin inşa edilmesinde temel bir unsur olarak görmüştür. Ona göre, “Özgürlük, krallıkların halklarını mutlu etmenin en büyük aracıdır. Eğer özgürlük iyi kanunlara dayanıyorsa, ülkelerindeki adaletle halkları rahatlatır ve ülkelerine olan sevgilerini artırır.” Bu anlayış, onun millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramlarını özgürlük ile ilişkilendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶ Ancak, literatürde et-Tahtâvî’nin millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarındaki dilsel ve ideolojik seçimlerine yönelik çalışmalar sınırlıdır.⁷ Örneğin, Ahmet Gür’ün *Mısır’daki Modern Arap Edebiyatı Entelektü-*

1 Yakup Göçmen, “Modern Mısır Şiirinde Kur’ân-ı Kerîm’den İktibâslar”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1363-1392.

2 Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), 11; Ahmet Gür, “Mısır’daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ’a Râfî’î et-Tahtâvî”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 815-833.

3 Ahmet Gür, “Mısır’daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ’a Râfî’î et-Tahtâvî”, 826-829.

4 Mustafa İsmet Uzun, “Ezher” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/59.

5 Harun Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/10 (2001), 5.

6 Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/1187-1188.

7 Ali Bilgenoğlu, *Ortadoğu’da Bir Öncü: Modernitenin Mısır’a İlk Taşıyıcısı Rifâ’a Râfî el-Tahtavî* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2010), 20-21.

el Uyanışının Öncüsü: et-Tahtâvî adlı eseri, et-Tahtâvî'nin Arap edebiyatındaki rolünü incelerken; Muhammed Sawaie'nin *Tahtâvî ve Modern Arap Edebiyatı: Dilinin Leksikolojik Gelişimine Katkısı* başlıklı çalışması, onun dilsel yeniliklerini ele almaktadır.⁸ Ancak, bu çalışmalarda dilbilimsel analizlerin ve tarihsel bağlamın yeterince derinlemesine incelenmediği görülmektedir. Bu eksiklik, dilsel yapının toplumsal ve ideolojik boyutlarını vurgulayan daha kapsamlı bir yaklaşımla giderilebilir.⁹

Bu çalışmanın temel amacı, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramlarını dilsel ve ideolojik açıdan nasıl ele aldığını incelemek ve bu konuda literatürdeki boşluğu doldurmaktır. Araştırma, et-Tahtâvî'nin eserlerindeki dilsel yapıları dilbilimsel ve tarihsel bir perspektifle analiz ederek, bu yapıların toplumsal ve ideolojik boyutlarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışmanın temel araştırma sorusu şudur: *et-Tahtâvî'nin eserlerinde millî kimlik ve ulusal aidiyet kavramları hangi dilsel ve ideolojik stratejilerle inşa edilmiştir?* Bu soruya cevap ararken, çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş ve et-Tahtâvî'nin eserleri dilbilimsel analiz teknikleriyle incelenmiştir.

Çalışmanın önemi, et-Tahtâvî'nin dilsel ve ideolojik yaklaşımlarını inceleyerek, Arap edebiyatındaki millî kimlik ve ulusal aidiyet tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirmesinde yatmaktadır. Ayrıca, bu çalışma, literatürdeki mevcut eksiklikleri gidermeyi ve et-Tahtâvî'nin eserlerinin toplumsal ve ideolojik boyutlarını daha iyi anlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın bulguları, Arap edebiyatı ve kültür tarihi alanında önemli bir katkı sağlayacaktır.

1. Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî'nin Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları

et-Tahtâvî, millî kimlik kavramını yalnızca Arap kimliğiyle sınırlı tutmamış, Mısır'a özgü bir aidiyet anlayışı geliştirmiştir. et-Tahtâvî'ye göre, modern Mısır, Antik Mısır'ın kültürel mirasının doğal bir devamıdır ve bu bağlamda Mısır'ın tarihi, kültürel ve toplumsal yapısının sürekliliği vurgulanmıştır.¹⁰ Bu anlayış, Mısır'ın gerilemesinin, Memlûkler, Osmanlılar ve Çerkezler gibi yabancı

8 Hüseyin Muhammed, *el-İslâm ve'l- hadâretü'l- garbiyye* (Beyrut: Dârü'l-Furkan, ts.), 2.

9 Ahmet Gür, "Mısır'daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ'a Râfî'î et-Tahtâvî", 826-829.

10 Albert Hourani, "Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939", *The Journal of the American Oriental Society* 84/4 (Aralık 1964), 401-429.

yönetimlerin etkisiyle gerçekleştiğini ileri sürer. Bu tarihsel eleştiri, aynı zamanda Mısır'ın bağımsızlık mücadelesine yönelik bir çağrıdır.¹¹

et-Tahtâvî'nin entelektüel gelişiminde, hocası Hasen b. Muhammed b. Mah-mûd el-Attâr eş-Şâfiî'nin (ö. 1250/1834) yanı sıra Fransız düşüncesi de etkili olmuştur. el-Attâr'ın eğitim anlayışı ve Fransız düşüncesinin etkisi, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet anlayışının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu, Seyyid Cemâlüddîn Muhammed b. Safder el-Efgânî el-Hüseynî'nin (1838-1897) “Mısır Mısırlılarıdır” gibi söylemlerinin temelini atmış ve Mısır'ın ulusal kimlik mücadelesi için bir sembol hâline gelmiştir.¹²

et-Tahtâvî'nin hocası el-Attâr, Mısır'ın işgali döneminde kurulan ve modern Arap dünyasında Batı standartlarında faaliyet gösteren ilk akademik kurum olan Institut de l'Égypte'yi (Mısır Enstitüsü) yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bu enstitüde, Fransız uzmanlar tarafından matematik, fizik, doğa bilimleri ve antropoloji gibi çeşitli alanlarda önemli araştırmalar yapılmıştır.¹³ el-Attâr, Fransız yayılmacı politikasının Mısır'ın işgaliyle sonuçlanan olaylar zincirini inceleyerek, bu süreçte her iki ülkenin eğitim sistemleri ve uyguladıkları yöntemlerin belirleyici bir rol oynadığı sonucuna varmıştır. Bu tespiti ise şu sözlerle açıklamıştır. “Eski âlimlerimiz dini bilimler yanı sıra diğer bilimlerle de uğraşıyorlar, hatta inançlarına aykırı olan konularda bile kitap yazıyorlardı. İslami konular yanı sıra Tevrat'ı, diğer semavi kitapları incelemişler, onlar hakkında yazılar yazmışlar, aynı zamanda dilbilgilerini geliştirmişler, şiirle, edebiyatla ve diğer kültür etkinlikleriyle uğraşmışlar, bu sayede ilerlemişlerdir, şimdi ise sadece dini bilimlerle uğraşılıyor, bakış açısı daralıyor, bu sebepten geri kalınıyor.”¹⁴

2. Mısır'ın Modernleşmesinde Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin Etkisi

et-Tahtâvî, modern Avrupa'dan Mısır'a yeni düşünceler ve kavramlar taşıyan önemli bir entelektüeldir. Ulus, vatan ve vatan sevgisi gibi kavramları gündeme getirerek, bu kavramların İslam toplumlarıyla uyumlu bir şekilde entegre

11 Hilal Görgün, “Rifâa et-Tahtâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/95-97.

12 Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 47.

13 Bilgenoğlu, *Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifâ'a Râfi' el-Tahtavî* (1801-1873), 21.

14 Cihaner Akçay, *Rifâa et-Tahtâvî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 7.

edilebileceğini savunmuştur. Fransa'dan döndükten sonra, vatan sevgisini yayarak Mısır ve Ortadoğu'da yankı uyandırmıştır. Bu düşünce, millî kimlik anlayışının temellerini atmıştır.¹⁵

et-Tahtâvî, vatan sevgisini, yalnızca bir duygu değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir sorumluluk olarak ele almıştır.¹⁶ Onun için “vatan”, farklı din ve ırklardan insanların ortak bir amaç etrafında birleşmesi anlamına gelir.¹⁷ Rousseau ve Montesquieu'nün etkisiyle şekillenen bu anlayış, ideal bir yurttaşın özelliklerini, ülkesine olan sadakati ve toplumsal birliğe olan bağlılıkla tanımlar.¹⁸

et-Tahtâvî, eğitimin millî kimlik inşasında hayati bir rol oynadığını savunmuştur. Kızların da erkeklerle aynı eğitim fırsatlarına sahip olması gerektiğini belirterek, eğitimin tüm Mısırlılara vatan sevgisi aşılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁹ Eğitim, sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda millî kimliğin güçlendirilmesi ve ulusal aidiyetin pekiştirilmesi açısından kritik bir araçtır.²⁰ Kadınların vatan sevgisinin aşılmasında erkekler kadar önemli bir rol oynayacağına inanmaktadır.²¹

3. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetin Şiirlerdeki Dilbilimsel İnşası

Bu bölümde, et-Tahtâvî'nin şiirlerinde millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarının nasıl işlendiği, dilsel seçimlerin bu temaları nasıl şekillendirdiği detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu çalışma, et-Tahtâvî'nin şiirlerinde millî kimliğin ve ulusal aidiyetin inşasında kullanılan dilsel stratejileri, dönemin sosyo-politik bağlamını da göz önünde bulundurarak incelenecektir.

15 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 124.

16 Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancık (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997), 49.

17 Jacob Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, çev. Bedrettin Aytaç (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 15-55.

18 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 14.

19 Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 49; Bilgenoğlu, *Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî (1801-1873)*, 26.

20 Hourani, “Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939”, 67.

21 İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi -Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 176-180.

3.1. “Mısır’ın Çocuklarıyız” Şiiri Tahvil 22

تَحْنُ أُنْبَاءُ مِصْرٍ لَوْلَا ظَفَرُنَا	بِمَعَالِي مَجْدِهِ مَا ظَهَرْنَا
إِنَّ سِرَّ الْعَزِيزِ سِرٌّ عَجِيبٌ	قَدْ هَدَانَا سُبُلَ الرَّشَادِ فَيَسِّرْنَا
سَهَرَ اللَّيَالِي لَا كِتْسَابِ الْمَعَالِي	فَافْتَنَيْنَا طَرِيقَهُ وَسَهِّرْنَا
صَادِقُ الْوَعْدِ سَابِقُ السَّعْدِ مَوْلَى	صَحَّ إِسْعَادُنَا بِهِ فَافْتَحَرْنَا
وَإِذَا قِيلَ مَنْ بِهِ أَهْلُ مِصْرٍ	سَابِقُوا لِلْعَلَا إِلَيْهِ أَشْرْنَا
وَجَرَيْنَا فِي حَوْمَةِ السَّبْجِ رَكُضًا	وَسَبَقْنَا إِلَى مَدَى وَأَنْتَصَرْنَا
كَمْ بَسَطْنَا بِسَاطِ عِزٍّ وَمَجْدٍ	كَانَ قَبْلًا قَدْ انْطَوَى فَتَنْشَرْنَا
عُمْرَكَ اللَّهُ إِنْ أَرَدْتَ اخْتِبَارًا	فِي مَيَادِينِ سَبَقِنَا فَاخْتَبِرْنَا
قَدْ جَانَا الْخُدَيْوُ تَشْوِيقَ مَجْدٍ	بِجَمِيلِ الثَّنَا عَلَيْهِ ابْتَدَرْنَا
خَصْنَا وَهُدًى بِأَبْهَى امْتِنَازٍ	فَنَظَّمْنَا لِأَلِنَا وَنَثَرْنَا
وَطَلَبْنَا لِدَوْلَةِ الْعِزِّ حِفْظًا	وَبَقَاءَ وَبِالدُّعَاءِ جَهْرًا ²²
كُلُّنَا شَاكِرٌ فَيَا سَعْدُ أَرْخُ	بِجَمِيلِ كَافَاتِنَا فَشَكَرْنَا ²³

1. Biz Mısır’ın evlatlarıyız, zaferimizi takip ediyorz, Şanlı yüceliklere ulaşamasaydık, hiç var mıydık?
2. Aziz olanın sırrı, şaşırtıcı ve derin bir sırdır, Bizi doğru yollara iletti, bu yollarda yürüdük.
3. Yüceliğe ulaşmak için uykusuz geceler boyunca kaldı, Onun izinden gitti, onun yolunda biz uyumadık.
4. O, vaadinde sadık, bahtı açık bir efendidir, Özetle saadetimiz gerçek oldu, onunla övündük.

22 Rıfâa et-Tahtâvî, Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî, nşr. Tâhâ Vâdî (Kahire: y.y., 1984), 158.

23 Rıfâa et-Tahtâvî, Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî, nşr. Tâhâ Vâdî (Kahire: y.y., 1984), 158.

5. Ve eğer sorulursa: “Kimdir Mısır halkını yüceliğe taşıyor?”

Biz, hep birlikte, ona işaretledik.

6. Koştuk meydanında hızla yarıştı,

Öyle ki hedefe ulaştık ve zafer kazandık.

7. Kaç kez şan ve izzet sofraları serdik,

Daha önce kapanmış olan bu zafer sayfalarını yeniden açtık.

8. Allah'ın ömrünü uzun eylesin! Eğer bizi denemek istersen,

Yarış meydanlarımıza gel ve bizi sınavıver.

9. Hidiv, bizi yüceliklere teşvik ederek yanımıza geldi,

Ona güzelliklerle övgüler sunmakta ilk sırada yer aldık.

10. Bize olan sevgisiyle en yüce ayrıcalığı bahsetti,

Biz de inciler dizdik ve saçtık.

11. İzzet dolu devleti korumayı ve sürekliliğini arzuladık

Ve bu uğurda dualarımızı yüksek sesle dile getirdik.

12. Hepimiz şükrediyoruz; ey saadet, tarihe not düş:

Bize lütfedilen güzelliğe teşekkür ettik.

3.1.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetin Dilbilimsel Analizi

a) *Milliyetçilik ve Kimlik*: Şiirin ilk dizelerinde yer alan “Mısır’ın çocukları-yız” ifadesi, millî kimliği tanımlamada güçlü bir dilsel ögedir. Bu ifade, bireylerin kendilerini bir ulus olarak tanımlayışlarını ve bu kimlikten aldıkları gururu ortaya koyar. Buradaki dilsel tercih, toplumsal aidiyetin ve ulusal kimliğin merkezine yerleşmiş bir anlatım biçimidir. et-Tahtâvî, ulusal aidiyetin bireysel bir kimlikten kolektif bir kimliğe dönüşümünü vurgulamaktadır.

فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا²⁴

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

Ahmed Şevkî, Dîvânında: “*Uluslar, ahlakları devam ettiği sürece ulus olarak var olurlar. Eğer ahlakları giderse, onlar da giderler.*” Şeklinde ifade etmekte-

24 Ahmed Şevkî, *Dîvānu Ahmed Şevkî* ((Kahire: y.y.,ts.), 767.

dir. Bu söz, ulusal kimliğin kültürel ve etik değerlerle iç içe geçmiş yapısını anlatır ve et-Tahtâvî'nin şiirindeki millî kimlik anlayışıyla paralellik gösterir.

b) *Vatanseverlik ve Gurur*: Şiir, vatanseverliği ve ulusal başarıları yücelten bir bakış açısına sahiptir. “Yüce müjdeyle ortaya çıktık biz” ve “Mükemmelliği kazanmak için geceler boyu çalıştık” gibi dizeler, bireylerin ulusal hedeflere ulaşmak için gösterdikleri özveriyi yüceltir. Buradaki dilsel yapı, millî değerlerin kişisel başarılarla birleştiğini ve bu başarıların ulusal aidiyet duygusunu pekiştirdiğini gösterir.

وَيَا وَطَنِي لَقَيْتُكَ بَعْدَ يَأْسٍ	كَأَنِّي قَدْ لَقَيْتُ بِكَ الشَّبَابَا
وَكُلُّ مُسَافِرٍ سَيَثُوبُ يَوْمًا	إِذَا رَزَقَ السَّلَامَةَ وَالْإِيَابَا
وَلَوْ أَنِّي دُعِيتُ لَكُنْتُ دِينِي	عَلَيْهِ أَقَابِلُ الْحَتَمِ الْمَجَابَا ²⁵

1. Ey Vatanım! Ümitsizlikten sonra kavuştum sana,

Sanki sende gençliğimi bulmuş gibiyim

2. Ve her kötü yolcu bir gün gelecek,

Güvenliği varsa ve geri dönse

3. Ve eğer davet edilseydim, dindar olurdum,

Üzerinde kaçınılmaz cevapla tanışıyorum

Bu şiirde, vatanseverlik ve gurur temaları işlenmiştir. İlk iki dize, vatanın yenilenme ve gençlik duygusunu simgelediğini belirtmektedir. Üçüncü ve dördüncü dize, din ve vatan sevgisinin birleşiminde can verme arzusunu ifade etmektedir.

c) *Şeref ve Onur*: “Ne kadar onur ve şan yaydık” ve “Yarış alanlarında kendimizi test ettik” gibi dizeler, bireylerin ulusal başarıları ve bu başarıların getirdiği şerefi kutlama biçimini ortaya koyar. Burada dilsel olarak kullanılan “onur ve şan” kavramları, millî kimlik ve aidiyetin onurlandırılması adına merkezi bir yer tutar.

el-Mütenebbî, (ö. 354/965) Arap edebiyatında şeref ve onurun vurgulandığı bir örneği şöyle vurgulamaktadır.

25 Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mişr* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 119–120.

وَحَيْرٌ جَلِيسٌ فِي الزَّمَانِ كِتَابٌ²⁶

أَعَزُّ مَكَانٍ فِي الدُّنْيَا سَرَجٌ سَابِحٌ

Dünyadaki en yüksek yer, bir atın eyeridir ve en iyi arkadaş bir kitap

Şiir, onurun değerini yüceltmektedir. Bir atın eyerinde olma düşüncesi, cesaret ve onuru temsil eder ve bu, şairin onur anlayışına uygundur. Kitapların zamanın en iyi arkadaşı olarak kabul edilmesi, bilginin ve eğitimin değerini vurgulamaktadır.

3.1.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Vatanseverlik ve Gurur*: Şiirin “Yüce müjdeyle ortaya çıktık biz” ve “Mükemmelliği kazanmak için geceler boyu çalıştık” gibi dizeleri, vatanseverliği ve ulusal başarıları yüceltmektedir. Bu yaklaşımı, el-Mütenebbî'nin şu dizesiyle karşılaştırabiliriz.

وَإِذَا أَكْرَمْتَ اللَّيْمَ تَمَرًا²⁷

إِذَا أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلَكْتُهُ ،

1. Eğer yüce olanı onurlandırırsan, onu sahiplenmiş olursun;
Eğer aşağılık olanı onurlandırırsan, daha da küstahlaşır.

el-Mütenebbî, ulusal ve kişisel başarıların, toplumsal değerlerle nasıl şekillendiğini ve bu değerlerin bazen yanlış anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır. Şiirde, vatanseverliği bir övgü olarak sunmuştur. Bu övgülerin toplumun tüm kesimlerine her zaman eşit şekilde yansımalarının gerekliliği eleştirel bir şekilde sorgulanabilir.

b) *Kültürel ve Sosyal Temsiller*: Şiir, “Aziz’in sırrı, hayranlık uyandıran bir sır” gibi dizeleriyle kültürel ve sosyal temsilleri öne çıkarmaktadır. Arap edebiyatında kültürel temsil sıkça eleştirel bir şekilde işlenmektedir. Şiirin kültürel temsil unsurları, bazen Şiirin kültürel temsil unsurları, bazen tek bir ulusal kişiliğin yüceltilmesi ve bunun toplumsal yapıyı nasıl etkileyebileceği konusunda eleştirilebilir.

26 Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Dîvân, nşr. Abdülvehhâb Azzâm (Kahire: y.y., 1944), 323.

27 Muhammed Ali Sirâc, *el-Lübâb fî kavâ'idî'l-luga ve âlâtî'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 139.

3.1.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.1.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belagat

a) *Mecaz*: “كَمْ بَسَطْنَا بِسَاطَ عَزٍّ وَمَجْدٍ”: Bu ifade, onur ve şanın geniş bir şekilde yayıldığını belirten bir mecazdır.

b) *Benzetme*: “كَمْ بَسَطْنَا بِسَاطَ عَزٍّ وَمَجْدٍ” Şair, onuru ve şanı bir “sahne” gibi tasvir etmektedir.

c) *Tehekküm*: “قَدْ جَانَا الْخَدِيُو تَشْوِيقَ مَجْدٍ” *Güzel övgüyle bu yüce başarıyı bize getirdi*: Başarı öyküsünün ve övgülerin gerçek zorlukları ironik bir biçimde yansıtıldığı söylenebilmektedir.

d) *Telmih*: “نَحْنُ أَبْنَاءُ مِصْرَ” *Mısır’ın Çocuklarıyız*: Bu ifadenin, Mısır’ın tarihsel ve kültürel mirasına yapılan dolaylı bir gönderme olduğunu söylemek mümkündür. Gönderme olabilir. Mısır’ın tarihi öne çıkarılarak, ulusal kimliğe vurgu yapılmaktadır.

e) *İntak*: “عُمَرُكَ اللَّهُ إِنْ أَرَدْتَ اخْتِبَارًا” Bu değerlendirmede “Allah”, aşkın bir kudret olarak soyut bırakılmamış; bilakis, duygularla, iradeyle ve insana özgü davranış kalıplarıyla tanımlanarak kişileştirilmiş bir varlık hâline getirilmiştir.

f) *Mecaz-ı Mürsel*: “فَأَقْتَفَيْنَا طَرِيقَهُ” *Onun yolunu izledik*: Bir terimi gerçek anlamı dışında kullanarak mecaz bir anlam ifade eder. Burada “yol”, liderin izlediği başarı yollarını temsil etmektedir.

g) *Tenasüp*: “سَهَرُ اللَّيَالِي لَا كِتَابَ الْمَعَالِي” *Yüceliğe ulaşmak için uykusuz geceler boyunca kaldı*,

Anlamli ilişkiler kurarak estetik bir etki oluşturmıştır. Şair, özveriyi vurgulamaktadır.

ı) *İstiare*: “وَطَلَبْنَا لِدَوْلَةِ الْعَزِّ حِفْظًا” *Bu yüce devletin korunmasını ve sürekliliğini istedik*. Saklı bir benzetme ile ifade edilmektedir. Burada devletin korunması, bir özlem olarak sunulmaktadır.²⁸

28 Rıfâa et-Tahtâvî, *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*, 158.

3.1.3.2. Şiirin Dilbilimsel Analizi

“Mısır’ın Çocuklarıyız” şiirinin dilbilimsel analizi, klasik Arap şiirinin yapısal ve dilsel zenginliklerini yansıtırken, dilin incelikleri ve şiirsel öğelerin nasıl kullanıldığını anlamak açısından önem taşımaktadır.

a) *Dilsel ve Biçimsel Yapı*: Bu şiir, klasik Arap şiirinin sıkı formuna uygun olarak beyit ve kafiye düzenine sahiptir. Her beyit, içerik ve biçim açısından dengeli bir yapıya sahiptir.

Örneğin: “إِنَّ سِرَّ الْعَزِيزِ سِرٌّ عَجِيبٌ” ifadesinde kullanılan “سِرٌّ عَجِيبٌ”, dilbilgisel açıdan doğru ve aynı zamanda mecazi anlamda derin bir olguyu ifade eder. Bu tür ifadeler, şiirdeki anlam yoğunluğunu artırarak, dil ve biçim arasındaki uyumun nasıl sağlandığını göstermektedir.

b) *Sözcük Seçimleri*: Şiirde kullanılan kelimeler, şairin vatanseverlik temasını ve Mısır’a olan bağlılığını pekiştiren güçlü anlamlar taşımaktadır. “فَأَتَقَيْنَا طَرِيقَهُ” ifadesi, bir bağlılık ve sadakat anlamı taşırken, şairin Mısır’a olan derin sevgisini dile getirmektedir. Bu tür ifadeler, metnin duygusal yoğunluğunu artırmaktadır. Ayrıca “بَسَاطَ عَزٍّ وَمَجْدٍ” *Onur ve şan yaydık*, mecazi bir kullanım olup, başarı ve zafer temasını yüceltmektedir.

c) *Şiirsel Yapı ve Ritim*: Şiir, klasik Arap şiirinde yaygın olan *Hazac Bah-ri* (بحر الهزج) kalıbında ve *mefa’ ilün mufa’ ilün* (مفاعيلن مفاعيلن) vezniyle yazılmıştır. Bu ritmik düzen, şiirin melodik yapısını desteklerken okuyucunun akışa kolayca kapılmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda kafiyelerin düzenli kullanımı da şiirin etkisini artırmaktadır: “سَهَرُ اللَّيَالِي لِأَكْسَابِ الْمَعَالِي” *Yüceliğe ulaşmak için uykusuz geceler boyunca kaldı*

Gibi beyitler hem ses hem de anlam açısından dengeli bir ritim oluşturmaktadır.

3.1.4. Dilbilimsel Analize Eleştirel Yaklaşım

“Mısır’ın Çocuklarıyız” şiiri, dilsel ve retorik açıdan zengin bir metin olarak Arap edebiyatında dikkat çekmektedir. Ancak, kullanılan mecazlar, söz sanatları ve tekrarlayan övgülerin aşırı kullanımı, şiirin anlaşılabilirliğini zaman zaman zorlaştırabilmektedir. Arap edebiyatındaki klasik şairlerden dizelerle yapılmış bir karşılaştırmada bu durum daha belirginleşmektedir.

a) *Gramatiksel yapı*: Şiirin gramatikal yapısı klasik Arap şiirinin biçimsel özelliklerine uygun olsa da bazen modern okuyucu için karmaşık olabilmektedir. Klasik dönemde de gramatikal yapı şiirin anlamını artıran bir unsur olmuştur. Örneğin, İmru'ülkays'ın (ö. 540 dolayları)

Kasidesinden bir dize:

قَفْ نَذْكُرِ الْحَبِيبَ وَالْوَطَنَا وَنَشْكِبِ الدُّمُوعَ هَتْنَا مُرْنَا²⁹

1. Sevgiliyi ve yurdu hatırlamak için duralım.

Ve gözyaşlarını bolca dökelim, bulutlardan yağan yağmur gibi

Bu dizede, gramatikal yapı güçlü ve dengelidir; aynı zamanda şiirdeki duygusal yoğunluğu taşımaktadır. Ancak Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiirinde bazı beyitlerin gramatikal yapısı anlamın netliğini zorlaştırmaktadır.

Özellikle de “بِعَالِي مَجْدِهِ مَا ظَهَرْنَا” gibi ifadelerde, bu yapı bazen okuyucuyu karmaşıklığa sürükleyebilmektedir.

b) *Sözcük seçimleri*: Sözcük seçimlerinde Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin kullandığı mecazlar şiirin estetik boyutunu artırsa da, okuyucuya bazen fazla belirsiz gelebilir. Benzer bir örnek el-Mütenebbî'nin şu dizesinde yer almaktadır:

الخيْلُ والليلُ والبيداءُ تعرفني والرمحُ والقرطاسُ والقلمُ تعرفني³⁰

At, gece ve çöl beni tanır. Kılıç, mızrak, kâğıt ve kalem beni tanır.

el-Mütenebbî burada, mecazî dili ustalıkla kullanmasına rağmen, seçtiği kelimelerle somut ve doğrudan bir anlatım kurmuş; anlamı örtük hâle getirmemiştir. Buna karşın et-Tahtâvî'nin “عَزُّ وَمَجْدٌ” gibi soyut ve çok katmanlı kavramlar etrafında şekillenen ifadesi, şiirlerinde anlamın açık algılanmasını zaman zaman zorlaştırmakta ve okuyucuya yorumlama yükü bırakmaktadır.

c) *Şiirsel yapı ve ritim*: Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiirinde kullanılan ritmik yapı, klasik Arap şiirinin ölçülerini takip etmektedir. Ancak ritim bazen monotonlaşarak şiirin etkisini sınırlayabilmektedir. Örneğin, Ebü'l-Alâ' el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) bir şiirinde ritmik yapının daha etkili bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz:

29 İmru'u'l-Kays, Dîvânü İmri'i'l-Kays, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 29.

30 el-Mütenebbî, *Dîvân*, 323.

وما جنيت على أحد³¹

هذا جناه أبي علي

Bu, babamın bana bıraktığı mirastır, Ben kimseye zarar vermedim.

Bu dizede ritim, anlamı güçlendiren bir unsurdur. et-Tahtâvî'nin ritmik yapısı ise bazen fazla tekrar içerebilir ve şiirin melodik etkisini zayıflatabilmektedir.

3.2. “Mısır’a Ne Oldu?”

وَأَفْتَرُ نَعْرَ الْبَشَرِ عَنْ عَبَاسِهَا	مَا بَالُ مِصْرٍ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَاسِهَا
رَوَتْ اِرْتِفَاعَ النَّيْلِ عَنْ مَقْيَاسِهَا	وَرَوَتْ حَدِيثَ الْجُودِ عَنْهُ مِثْلَمَا
بَابَ الرَّجَا مِنْ بَعْدِ شِدَّةِ بَاسِهَا	مَا بَالُهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ
وَيَزِيدُ تَشْيِيدًا لِرَفْعِ آسَاسِهَا	مَا بَالُهَا حَيْثُ الْحَفِيدُ يَسُوسُهَا
هَلْ تَتْرُكُ الْأَرَامَ حِفْظَ كِنَاسِهَا	شِبْلٌ تَأْسَدُ حَيْثُ سَادَ كَأَصْلِهِ
أَوْ عَادَ عَادَتِ مِصْرُ فِي إِبْنَاسِهَا	إِنْ سَارَ نَحْوُ الْحَجِّ خَلَفَ وَحَشَّةٌ
وَالشُّكْرُ لِلنَّعْمَى أَجْلٌ لِبَاسِهَا	فَلِسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَالثَّنَا
أَسَدَى لَهُ طُسْنُ مَحَبَّةٍ نَاسِهَا	لَا غُرُو أَنْ دَانَتْ لَهُ مِصْرُ فَقَدْ
قَلْبُ الرِّعْيَةِ وَهُوَ مِنْ حُرَاسِهَا ³²	رَبِحَتْ تِجَارَةً مِنْ خَزَائِنِ مَالِهِ

1. Mısır’a ne oldu da eski kudretinden sıyrıldı?

Abbas’ı vesilesiyle insanların yüzü gülmeye başladı;

2. Onun cömertliği hakkında da menkıbeler dilden dile aktarıldı.

Nil Nehri’nin taşmasını ölçen kıstaslar gibi,

3. Ümitsizliğin ardından umut kapıları aralandı.

Mısır’a ne oldu ki, hayaller artık gerçekleşti;

31 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 2000), 115.

32 et-Tahtâvî, *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*, 144.

4. Mısır'a ne oldu ki, torunu ülkeyi idare etmekte
Ve temellerini yükseltmek için çaba göstermektedir?
5. Soyundan gelen bir aslan yavrusu, atalarına yaraşır şekilde hükmetmektedir;
Araplar, yuvalarını korumaktan hiç vazgeçer mi?
6. Hac yolculuğuna çıktığında, ardında bir yalnızlık bırakır; dönüşüyle birlikte ise
Mısır eski huzuruna yeniden kavuşur.
7. Mısır'ın dili, şükür ve övgüyle coşmaktadır;
Zira şükür, nimetlerin en değerli süsüdür.
8. Halkın ona sevgi beslemesiyle,
Mısır'ın kendisine boyun eğmesinde şaşılacak bir durum yoktur.
9. Onun mal hazinelerinden elde edilen kazanç, ticareti kârlı kılmıştır.
Halkın kalbi onun koruyuculuğuna teslim olmuştur;

3.2.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetlik Analizi

Rifâ'a Râfî' Tahtâvî, Mısır'ın Abbas dönemindeki (1805-1848) toplumsal ve siyasi başarılarını övmekte ve ülkenin tarihindeki zaferlerle ulusal kimliğini yüceltmektedir. Şiir, Mısır'ın geçmişte yaşadığı sıkıntılardan arınarak üstünlük elde etmesinin getirdiği mutluluğu yansıtmaktadır. Şair, Abbas'ın cömertliğini ve Nil'in ölçüleri gibi detayları estetik bir dille ifade ederken, Mısır'ın geçmişteki zaferleri ile günümüzdeki başarıları arasında bir bağ kurmaktadır.

a) *Milliyetçilik Temasının Vurgulanması*: Şiir, Mısır'ın geçmişteki ihtişamını ve gücünü hatırlatarak milliyetçi bir duyguyu öne çıkartmaktadır. Rifâ'a Râfî' Tahtâvî, Mısır'ın eski zaferlerini ve büyüklüğünü anarak vatanseverlik duygusunu pekiştirmektedir. (Mısır'a ne oldu? Gücünü gösterdi ve insanlar gülümsedi.) Bu dizelerde, Mısır'ın eski gücünün ve şanının geri dönmüş olduğu vurgulanır, milliyetçilik ve ulusal gurur duygusu güçlendirilmektedir.

b) *Vatanseverlik ve Ulusal Kimliğin Yüceltilmesi*: Şiir, Mısır'ın kimliğini ve ulusal değerlerini yüceltirken, bu bağlamda Abbas'ın cömertliği ve yönetim yetenekleri öne çıkarılmaktadır.

وَيَزِيدُ تَشْيِيدًا لِرَفْعِ أَسَاسِهَا مَا بَالُهَا حَيْثُ الْحَفِيدُ يَسُوسُهَا

Mısır neyleyip de torun, halkını yönetti,
Temellerini yeniden inşa etti.

Bu ifade, ulusal liderliğin vatanseverlik ruhunu pekiştirdiğini ve Mısır'ın geleceği için umut verdiğini ortaya koymaktadır.

3.2.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Tarihsel ve Sosyal Eleştirinin Eksikliği*: Şiir, milliyetçilik ve vatanseverlik temalarını yüceltirken, Mısır'ın toplumsal ve tarihsel zorluklarını yeterince ele almamaktadır. Bu durum, milliyetçi temaların gerçekçi bir analizini şu dizede geçtiği gibi eksik bırakabilmektedir: (Mısır'a ne oldu? Gücünü gösterdi.) Bu dizede, Mısır'ın geçmişteki gücüne yapılan vurgu, mevcut sosyal ve politik zorlukların göz ardı edildiğini göstermektedir.

b) *Eleştirel Bakış Açısının Eksikliği*: Şiir, Mısır'ın mevcut durumunu eleştirirken, özellikle ulusal yöneticilerin ve yönetim biçimlerinin potansiyel sorunlarını şu dizede görüldüğü gibi tartışmamaktadır.

إِنْ سَارَ نَحْوَ الْحَجِّ خَلْفَ وَحْشَةٍ

Hac yolculuğuna çıkarken, ardında yalnızlık bıraktı

Bu ifade, ulusal yönetimin toplumsal etkilerini ve zorluklarını ele almayı yetersiz bırakmaktadır. Ayrıca, yönetimle ilgili eleştirel bir bakış açısının eksikliği, şiirin daha objektif bir değerlendirmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

3.2.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.2.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belagat

a) *Tenasüp*: “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَاسِهَا” Şiirin bu dizesinde, “Mısır” ile “kudretinin gölgesi” arasındaki uygunluk ve uyum, tenasüp ilkesini yansıtmaktadır. Bu

uygunluk, estetik bir bütünlük sağlamak ve okuyucuda metnin uyumlu ve akıcı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

b) *Teşbih*: “شِبْلُ تَأْسَدَ حَيْثُ سَادَ كَأَصْلِهِ” Genç bir kişinin köklerine uygun bir şekilde liderlik yapmasını benzetme yoluyla ifade etmektedir. Bu benzetme, genç kişinin liderliğini köklerinden gelen mirasla ilişkilendirerek anlamını pekiştirmektedir.

c) *Mübalağa*: “لا غرَوا أن دانت له مصر فقد” Mısır’ın şaire ve yöneticisine duyduğu minnettarlığın büyüklüğünü abartarak ifade etmektedir. Bu abartı, duygusal etkisini artırmakta ve okuyucunun dikkatini çekmektedir.

d) *İstiare*: Bir kelimenin gerçek anlamının ötesinde mecaz anlamda kullanılmasıdır.

“فَلَسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَالْتَنَا” dizesinde, Mısır’ın şükran ve övgülerle dolu olduğu mecazi bir anlamla ifade edilmektedir. Bu mecaz, Mısır’ın ulusal kimliğini ve değerlerini yüceltirken, şiirin estetik değerini artırmaktadır.

e) *Tertib*: “مَا بَالَهَا حَيْثُ الْخَفِيدُ يَسُوسُهَا” Şiirin yapı ve düzeninde bir akış sağlamaktır. Şiirin çeşitli durumları ve zamanları düzenli bir şekilde sıralaması, okuyucunun metni anlamasını kolaylaştırmaktadır.

f) *İstifham*: “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَأْسِهَا” Bu dizede istifham, Mısır’ın kudretinin gölgesinin çekilmesini sorgulamaktadır. Şair, Mısır’ın durumu hakkında derin bir sorgulama yaparak, okuyucunun düşünmesini ve Mısır’ın durumunu anlamasını teşvik etmektedir. Bu teknik, şiirin etkisini artırmakta ve okuyucunun dikkatini çekmektedir. “مَا بَالَهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَفَّتْ” Burada, şair istifham kullanarak Mısır’ın durumu hakkında bir soru sormaktadır. Bu soru, Mısır’ın umutlarının ve hayallerinin nasıl gerçekleştiğini sorgulamakta ve bu sorgulama yoluyla Mısır’ın değişim sürecini vurgulamaktadır.

3.2.3.2. Dilbilimsel Analiz

a) *Sözcük Seçimi ve Anlam*: Şiirin her dizesinde kullanılan sözcükler, anlam ve bağlam açısından zengin bir yapı sergilemektedir:

Burada “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ بَأْسِهَا” (çekilmek) kelimesi, Mısır’ın kudretinin azaldığını ifade ederken “بَأْسِهَا” (kudret) kelimesi Mısır’ın geçmişteki güçlü

durumunu vurgulamaktadır. Bu kelime seçimi, hem anlam hem de tezat açısından etkili bir yapı sunmaktadır.

b) *Cümle Yapıları ve Öbekler*: Şiirin cümle yapıları ve öbekleri, anlamın net bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır. “مَا بَالُهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَقَتْ” Bu cümlede “مَا بَالُهَا” (durumu nedir) ifadesi “حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَقَتْ” *umutların gerçekleştiği yer* kısmıyla bir şart-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Bu yapı, soru ve yanıt öbekleri arasındaki bağlantıyı açıkça belirtmektedir.

c) *Üslup ve Şekil Özellikleri*: Şiirin üslup ve şekil özellikleri, şiirin genel dilsel yapısını yansıtmaktadır: “فَلَسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَاللُّغَا : ” يَلْهَجُ” kelimesi, Mısır’ın şükran duygularını ve övgülerini ifade etme şekli üzerinde durmaktadır. Bu yapı, şükran ve övgü arasında bir vurgulama sağlamaktadır.

3.2.4. Şiirin Dilbilimsel Eleştirel Analizi

Rifâ’a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin “Mısır’a Ne Oldu?” şiirine ilişkin eleştirel bir dilbilimsel analiz yapmak, hem söz sanatları hem de belâgat açısından eserin olumlu yönleri kadar olumsuz taraflarını da ele alınmasını gerektirmektedir. Bu eleştiriler, dilin zenginlikleri ve belagat içindeki eksiklikleri anlamak için önemlidir.

a) *Mecaz Kullanımındaki Yetersizlik*: Rifâ’a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde bazı mecazlar yüzeysel kalmaktadır. “فَلَسَانُهَا بِالشُّكْرِ يَلْهَجُ وَاللُّغَا : ” *Onun dili, şükran ve övgüyle döner*; ifadesi, Mısır’ın şükran duygularını somutlaştırma çabası, Mısır’ın minnettarlığını ve övgüsünü ifade etse de, bu mecaz geniş bir anlam dünyası oluşturmakta yetersiz kalmaktadır.

b) *Zaman ve Mekân Unsurlarının Belirsizliği*: Rifâ’a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde Mısır’ın sosyal ve tarihsel durumu belirgin şekilde ele alınmakla birlikte, zaman ve mekân unsurlarının belirsizliği dikkat çekmektedir. “مَا بَالُ مِصْرَ وَقَدْ جَلَّتْ عَنْ” *Mısır neden bu kadar güçlüdür*. Mısır’ın geçmişteki zorlukları aşma süreci belirtilirken, bu süreç için kesin bir tarih aralığı verilmemektedir. Bu belirsizlik, okuyucunun tarihsel bağlamı anlamasını zorlaştırmaktadır.

Benzer şekilde, “مَا بَالُهَا حَيْثُ الْأَمَانِي قَدْ وَقَتْ” *Neden Mısır; umudun kapıları açıldı*. Umutsuzluktan umut dolu bir duruma geçişi ifade etmesine rağmen, bu geçişin ne zaman gerçekleştiği konusunda bir netlik sağlamamaktadır. Bu durum, okuyucu-

nun kendi yorumlarını ve çıkarımlarını kısıtlayarak, evrensel bir anlam bulmasını zorlaştırmaktadır. Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî'nin şiiri, belirli bir tarihsel ve coğrafi bağlama dayansa da, zaman ve mekân unsurlarındaki belirsizlik, eserin daha geniş bir kitleye ulaşma potansiyelini azaltmakta ve okuyucunun tarihsel bağlam-ları anlama çabasını zorlaştırmaktadır. Benzer şekilde, Abbâs Mahmûd el-Akkâd (ö.1889/1964-)’ın şu şiirinde de zaman ve mekân unsurlarındaki belirsizlik, okuyucunun eseri anlamlandırma sürecini zorlaştırmaktadır.

ظَمَانٌ ظَمَانٌ لَا صَوْبَ الْغَمَامِ وَلَا عَذْبَ الْمَدَامِ وَلَا الْأَنْدَاءُ تُرَوِّبُنِي³³

Susuzum, susuzum, ne bulutlardan ne de yağmurdan bir damla bile düşmüyor
Tatlı şarap içsem de, bir yudum su bile içirmiyorlar bana,

Akkâd’ın şiirinde zaman ve mekân unsurları belirgin bir şekilde tanımlanmaz; bunun yerine, “susuzluk”, “bulutların yönü” ve “tatlı içki” gibi soyut ve genel terimler kullanılmaktadır. Bu belirsizlik, şiirin evrensel bir temaya sahip olmasına ve okuyucunun kişisel duygularını yansıtabilmesine olanak tanımaktadır.

3.3. “Mısır Özlemi” Şiiri

فَأَبَاحَ شَيْمَةً مُغْرَمٍ وَلَهَانَ	نَاحَ الْحَمَامِ عَلَى غُصُونِ الْبَانِ
أُضْحَى فَقِيدَ الْبَيْفِ وَمَعَانِي	مَا خَلَّتَهُ مُذْ صَاحَ إِلَّا أَنَّهُ
كَيْفَ اصْتَبَارِي مُذْ نَأَى خِلَانِي	وَكَأَنَّهُ يُلْقَى إِلَيَّ إِشَارَةً
مَا طَابَ عَيْشِي وَصَفُو زَمَانِي ³⁴	مَعَ أَنِّي وَاللَّهِ مُذْ فَارَقْتُهُمْ

Güvercin, beyaz ağaç dallarında öttü,

Bir âşık gibi içli içli acısını dile getirdi.

Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki,

O, şimdi dostunun ve anlamlarının kaybolmuş hâlinindedir.

Sanki bana bir işaret veriyor,

33 Ömer el-Desûkî, *Fi'l-edebil hadis* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420/2000), 316.

34 Muhammed Kâmil el-Fikî, *Kitâbu'l-Ezher ve eseruhû fî'n-nahdati 'l-edebiyye 'l-hadise* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 1/112.

“Dostlarım uzaklaştı, sabrım nasıl kaldı?” diyor.

Hâlbuki Allah’a yemin ederim ki,

Onlardan ayrıldığım günden beri, hayatım ve zamanım bir türlü huzur bulmadı.

3.3.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Analizi

a) *Milliyetçilik ve Ulusal Kimlik*: Şiir, milliyetçilik duygusunu doğrudan ifade etmese de, ulusal kimliği ve bağlılığı dolaylı yoldan ima etmektedir. Özellikle, ayrılığın ve özlemin vurgulanması, ulusal aidiyet duygusunu güçlendirmektedir.

b) *Tarih ve Kültürel Bağlar*: “فَأَبَاحَ شِبْمَةَ مُعَرِّمٍ وَلَهَا نِ” Bir âşık gibi içli içli acısını dile getirdi.

Şiirin bu kısmı, âşığın özlemini dile getirirken, ulusal kimliğin ve kültürel mirasın önemini ima etmektedir. Milliyetçilik açısından, bu özlem ulusal değerlerle ve kültürel mirasla bağlantılıdır.

c) *Vatanseverlik ve Tutku*:

أَصْحَى فَقِيدَ أَلَيْفِهِ وَمَعَانِي مَا خَلَّتْهُ مُدُّ صَاحٍ إِلَّا أَنَّهُ

Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki,

O, şimdi dostunun ve anlamlarının kaybolmuş hâlinindedir.

Burada, vatanseverlik, ulusal kimlik ve kültürel değerlerle özdeşleşmiş bir tutku olarak sunulur. Şiirin bu bölümü, ulusal değerlere bağlılığı ve sadakati vurgulamaktadır.

3.3.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyetlik Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Milliyetçiliğin Sınırları*:

أَصْحَى فَقِيدَ أَلَيْفِهِ وَمَعَانِي مَا خَلَّتْهُ مُدُّ صَاحٍ إِلَّا أَنَّهُ

Bu ifade, milliyetçiliğin kişisel bir seviyede kalabileceğini ve ulusal aidiyetin sadece bireysel duygulara dayandığını ima edebilmektedir. Milliyetçilik,

bireyin ulusal aidiyetini genişletse de kolektif bir bilinç oluşturmakta yetersiz kalabilmektedir.

b) *Vatanseverlik ve Ulusal Değerler*: Vatanseverlik ve ulusal değerlerin şiirde nasıl ele alındığı eleştirel bir bakış açısıyla incelenebilir. “أَضْحَى فَقِيدَ أَلَيْفِهِ وَمَعَانِي مَا خَلَّتْهُ” “مُدَّ صَاحَ إِلَّا أَنَّهُ”: Vatanseverliğin, sadece bireysel özlemle sınırlı kalması eleştirilebilir özellik taşımaktadır. Bu durum, vatanseverliğin, ulusal bir birliği ve toplumsal dayanışmayı ifade etmektense, kişisel bir deneyime indirgenmesini sorgulayabilmektedir.

3.3.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.3.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belagat

a) *İstifham*: “مَا خَلَّتْهُ مُدَّ صَاحَ إِلَّا أَنَّهُ”: Burada istifham, duyulan sesin anlamı hakkında bir belirsizlik oluşturmaktadır. Şair, sesin ve anıların kendisini nasıl etkilediğini sorgularken, bir soru ifadesi kullanarak okuyucunun dikkatini çekmektedir.

b) *Kinaye*: “نَاحَ الْحَمَامُ عَلَى عُصُونِ الْبَنَانِ”: Kinaye, güvercinlerin ağlaması aracılığıyla şairin içsel duygularını dolaylı olarak ifade etmektedir. Güvercinlerin ağlaması, şairin duygusal durumunu ima etmektedir.

c) *Telmih*:

وَكَاَنَّهُ يُلْقَى إِلَيَّ إِشَارَةً كَيْفَ اصْتَبَارِي مُدَّ نَأَى خِلَانِي

Telmih, dostlardan uzak kalma temasını ima ederek okuyucunun benzer duyguları hatırlamasına yardımcı olmaktadır.

3.3.3.2. Dilbilimsel Analiz

a) *Fonetik, Kafiye*: Şiirde yer alan “ولهاَنَ”, “بانَ”, “زَمانِي” gibi kelimeler, şiirin akıcılığını ve melodik yapısını sağlamaktadır. Bu kafiye örnekleri, ses tekrarları yoluyla şiirin ritmini ve duygusal tonunu güçlendirmektedir. Özellikle “نَ” (nûn) harfinin yoğun kullanımı, melankoli ve özlem duygularını pekiştirmekte, şiirin kederli atmosferini güçlendirmektedir. Sesli Harfler: “اَ” (elif) ve “وُ” (vav)

gibi uzun seslilerin kullanımı, şiire uzatma etkisi katmakta ve şairin derin özlemini fonetik olarak yansıtmaktadır.

b) *Morfolojik, Mastar ve Fiil Kalıpları*: “فارقته” ve “فارقتهم” gibi fiil kalıpları, ayrılığın sürekliliğini ve bu ayrılığın şairin duygusal durumunda yarattığı kalıcı etkileri vurgulamaktadır. Bu fiil kullanımları, özlemin zamanla kalıcı bir hüznün haline dönüştüğünü ifade etmektedir. Mübalağa Kalıpları: “مغرّمٌ ولهانٍ” ifadesi, Arap dilinde abartı anlamı taşıyan mübalağa kalıplarını içermektedir.

c) *Sentaktik, İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi*: Şiirdeki “نَاحَ الحَمامُ” gibi fiil cümleleri, hareketi ve eylemi vurgularken, “مَا خَلَّتُهُ مَدُّ صَاحٍ إِلَّا أَنَّهُ” *Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki*, gibi isim cümleleri sürekliliği ifade etmektedir. Arap dilinde isim cümlesi, durağan ve sürekli bir durumu belirtirken, fiil cümlesi hareket ve anlık olayları ifade etmektedir. Bu yapılar, şiirin duygusal atmosferine katkıda bulunmaktadır.

3.3.3.3. Şiirin Dilbilimsel Eleştirel Analizi

a) *Fonetik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde kullanılan sesli harfler ve kafiye düzeni bazen tekrarlayıcı ve monoton olabilmektedir. Bu durum, şiirin melodik yapısını sınırlarken okuyucunun dikkatini çekmekte de yetersiz kalmaktadır. “مَا خَلَّتُهُ مَدُّ صَاحٍ إِلَّا أَنَّهُ” *Onun öttüğünü duyduğumda, düşündüm ki*, Derviş’in şiirlerinde “خَلَّتُهُ” ve “صَاحٍ” kelimeleri arasındaki ses uyumu sınırlı kalabilir ve bu durum şiirin ritmini yeterince vurgulamayabilir. Bununla birlikte, diğer sesli harflerin ve kafiyelerin etkili kullanımı, şiirin melodik yapısını güçlendirmekte ve okuyucunun dikkatini çekmektedir.

وأبصر

ترابِّي إليّ بلدي سَمَاوِيٍّ . وأقبض في

في الكمنجة هجرة الأشواق من بلدي

ثم عَشِقْتُ ، ثم زَهَقْتُ ، ثم أَفَقْتُ³⁵

يد الأنتي عليّ أبدي الأليف : خَلِقْتُ

Özlemlerin göçünü görüyorum kemanda

Yer ülkeden gök ülkeye. Ve sımsıkı tutuyorum

Bildik sonsuzluğumu dışilin elinde: yaratıldım,

Sonra âşık oldum, sonra yok oldum, sonra ayıldım

35 Mahmud Derviş, el-A‘mâlû‘l-cedidetül kâmile (Beyrut: Riyâdû‘r-Reys lil Kütüb ve’n-Neşr, 2009), 488.

b) *Morfolojik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirindeki morfolojik yapılar, genellikle belirgin ve düz olup, duygusallığı ifade etme konusunda sınırlı olabilmektedir. Ayrıca fiil kalıplarındaki yetersizlik, duygusal sürekliliği yansıtmakta yetersiz kalabilmektedir. “مَا طَابَ عَيْشِي وَصَفُو زَمَانِي” Buradaki “طَابَ” fiilinin kullanımı, duygusallık kavramını çerçevesini yeterince ifade etmemektedir.

Modern şairler, morfolojik yapıları daha karmaşık ve etkili bir şekilde kullanarak duygusal yoğunluğu artırır. Nitekim Filistinli şair ve edebiyatçı Mahmûd Dervîş’in (ö.19412008-) şu şiiri bu konuya güzel bir örnektir:

عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الْحَيَاةُ : تَرَدُّدُ إِبْرِيلَ، رَائِحَةُ الْخُبْزِ فِي
الْفَجْرِ، أَرَاءُ امْرَأَةً فِي الرَّجَالِ، كِتَابَاتُ أَسْخِيْلْيُوسَ، أَوَّلُ الْحُبِّ، عَشْبُ
عَلَى حَجَرٍ، أُمّهَاتُ تَقْفَنَ عَلَى خَيْطِ نَائِي، وَخَوْفُ الْغُرَاةِ مِنَ الذَّكْرِيَّاتِ³⁶

”Bu Toprakta Hayatı Hak Eden Şeyler Var:” Nisan’ın tereddütü, Şafakta yayılan ekmek kokusu, Bir kadının erkekler hakkındaki düşünceleri, Aiskhylos’un yazıları, İlk aşk, Bir taş üstünde yeşeren ot, Bir ney teli üzerinde duran anneler,

Dervîş’in kullandığı fiil yapıları, basit gibi görünse de anlam açısından katmanlıdır. “يَسْتَحِقُّ” (hak ediyor) fiili, yaşama değer olan şeyleri vurgulamaktadır. Bu fiil, Arapça’da etkili bir anlam taşımaktadır Çünkü eylemin özneye verdiği değeri ve anlamı ifade etmektedir. Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde fiil kalıpları daha yüzeysel ve klasik kullanımda kalmaktadır. “مَا طَابَ عَيْشِي” ifadesi, özlemi ve üzüntüyü ifade etse de, fiil kalıplarının genişliğini ve çok yönlülüğü açısından Dervîş’in şiiri kadar karmaşık değildir.

c) *Sentaktik*: Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî’nin şiirinde, karmaşık cümle yapıları ve dolaylı ifadeler bulunmaktadır. Örneğin: “نَاحَ الْحَمَامُ عَلَى غُصُونِ الْبَانِ” Nizâr b. Tevfik Kabbânî (ö.19231998-) şiiri, bu yapı içerisinde özgül tanımlamalar ve kinayeler kullanarak anlamı dolaylı bir şekilde ifade etmektedir. Ancak mürekkep teşbihler ve gömülü yapılar, anlamın anlaşılmasını zorlaştırarak dilsel akıcılığı engelleyebilmektedir. Bu durum, şiirin görselliğini artırsa da, anlamın doğrudan iletimini zorlaştırmaktadır.

36 Dervîş, *el-A‘mâlû‘l-cedîdetül kâmile*, 508.

صَلَّيْتُ . . حَتَّى ذَابَتِ الشُّمُوعُ	بَكَيتُ . . حَتَّى انْتَهَتِ الدُّمُوعُ
سَأَلْتُ عَنْ مُحَمَّدٍ ، فِيكَ وَعَنْ يَسُوعَ	رَكَعْتُ . . حَتَّى مَلَنِي الرُّكُوعُ
يَا أَقْصَرَ الدُّرُوبِ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ³⁷	يَا قُدْسُ، يَا مَدِينَةَ تَفُوحِ أَنْبِيَاءَ

Ağladım... ta ki gözyaşlarım tükenene kadar
 dua ettim... ta ki mumlar eriyene kadar
 Secde yaptım... ta ki Rükûdan bıkkınlık gelene kadar
 Muhammed'i sordum, send ve İsa'da
 Ey Kudüs, ey peygamberlerin koktuğu şehir
 Ey yer ile gök arasında en kısa yol
 Nizâr Kabbânî'nin şiirinde, basit ve açık cümle yapıları kullanılmıştır.

صَلَّيْتُ . . حَتَّى ذَابَتِ الشُّمُوعُ	بَكَيتُ . . حَتَّى انْتَهَتِ الدُّمُوعُ
---	---

Ağladım... ta ki gözyaşlarım tükenene kadar
 Dua ettim... ta ki mumlar eriyene kadar

Bu yapılar, sade fiil cümleleri kullanarak doğrudan eylemleri ve sonuçlarını ifade etmektedir. Cümleler arasındaki paralellik (ağlamak, namaz kılmak) şairin duygusal durumunu vurgulamakta etkili bir biçimde kullanılmaktadır.

3.4. “Mısır’da Vatan Sevgisi” Şiiri

حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ	يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ
مِنْ شُعَبِ الْإِيمَانِ	مَحَبَّةِ الْأَوْطَانِ
آيَةُ كُلِّ مُؤْمِنٍ	فِي أَفْخَرِ الْأَذْيَانِ
حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ	يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ
تَلَذُّ لِلنَّفُوسِ	مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ
عَنَا وَكُلِّ حَزْنٍ	تُذْهِبُ كُلُّ بُؤْسٍ
لَنَا وَأَرْهَى الْمُحْتَدِ ³⁸	وَمِصْرُ أَبِيهِ مُؤَلِّدٍ

37 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-siyâsiyyeti'l-kâmile li-Nizâr Kabbânî* (Beyrut: Menşûrât Nizâr Kabbânî, ts.), 159-164.

38 et-Tahtâvî, *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*, 86.

Ey dost, vatan sevgisi her akıllının süsüdür;
Vatanlara duyulan sevgi iman dallarından biridir.
En yüce dinlerde, her müminin işaretidir.
Doğdukları yerler ruhlara zevk verir;
Her öpücüğü ve tüm sıkıntıyı bizden giderir.
Mısır, bizim için en güzel doğum yeri ve en parlayan soydur.

3.4.1. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Analizi

a) *Vatanseverlik Temasının Yüceltici İfadesi*: Şiir, vatanseverliği yüksek bir erdem olarak tanımlamakta ve bu duygunun tüm akıllı bireyler için bir süs olduğunu vurgulamaktadır. Şiirin şu dizeleri, bu temayı güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır:

“حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ” Ey dost, vatan sevgisi her akıllının süsüdür.

Bu ifade, vatanseverliği sadece bir kişisel duygu değil, aynı zamanda yüksek bir entelektüel ve ahlaki değer olarak sunmaktadır.

b) *Vatanın Manevi ve Kültürel Önemi*: Şiir, Mısır’ın vatanseverlik bağlamındaki özel yerini vurgulamaktadır. Mısır’ın “en güzel doğum yeri” ve “parlak soyun kaynağı” olarak nitelendirilmesi, vatanın manevi ve kültürel değerini yüceltmektedir:

“لَنَا وَأَزْهَى مُحْتَدٍ وَمِصْرُ أَبِي مَوْلِدٍ” Mısır, bizim için en güzel doğum yeri ve en parlayan soydur.

Bu ifade, Mısır’ın vatanseverlik bağlamında ne kadar değerli olduğunu ve bireylerin kendi vatanlarına olan bağlılıklarını nasıl güçlendirdiğini vurgulamaktadır.

3.4.2. Millî Kimlik ve Ulusal Aidiyet Temaları Üzerine Eleştirel Yaklaşım

a) *Vatanseverliğin Mutlaklaştırılması*: Şiir, vatanseverliği mutlak bir erdem olarak sunmakta ve bu durum, vatanseverliğin her birey için eşit derecede önemli

olduğunu iddia etmektedir. Ancak, bu yaklaşım, bazı bireylerin bu duyguyu paylaşmama hakkını göz ardı etmektedir. Şiirin şu dizesi bu noktayı eleştirmektedir:

”حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ“

Bu yaklaşım, vatanseverlik duygusunu herkes için aynı şekilde geçerli bir standart olarak görmektedir ve bazı kişilerin bu duyguyu hissetmeyebileceğini göz ardı etmektedir.

b) *Vatanseverliğin Psikolojik Yükü*: Şiir, vatanseverliği pozitif bir duygusal etki olarak sunmakta; ancak vatanseverlik duygusunun her bireyde aynı derecede olumlu etkiler yaratmadığını ihmal etmektedir. Şiirin şu dizesi bu noktayı eleştirmektedir:

”عَنَّا وَكُلِّ حَرْنٍ تَذْهَبُ كُلُّ بُؤْسٍ“ Her öpücüğü ve tüm sıkıntıyı bizden giderir.

Bu ifade, vatanseverliğin sadece olumlu duygular ve rahatlama sağladığını öne sürerken, vatanseverliğin olumsuz yanlarını veya bireyler üzerindeki baskı etkilerini de dikkate almamaktadır.

3.4.3. Şiirdeki Söz Sanatları ve Dilbilimsel Analiz

3.4.3.1. Şiirdeki Söz Sanatları ve Belâgat

a) *Tenâsüp*: ”حَلِيَّةُ كُلِّ فِطْنٍ يَا صَاحِبَ حُبِّ الْوَطَنِ“ Şair, vatan sevgisini akıllı insanların süsü olarak tanımlamaktadır. Bu ifade, tenasüp ilkesine uygun bir şekilde, vatan sevgisinin akıl ve bilgi ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.

b) *Teşbih*: ”مِنْ شُعَبِ الْإِيمَانِ مَحَبَّةُ الْوَطَنِ“ Vatanlara duyulan sevgi iman dallarından biridir.

Burada, vatan sevgisi, iman dallarına benzetilmektedir. Bu benzetme, vatan sevgisinin dini bir bağlamda önemli bir yer tuttuğunu ifade etmektedir.

c) *İstiare*: ”آيَةُ كُلِّ مُؤْمِنٍ فِي أَفْخَرِ الْأَدْيَانِ“ En yüce dinlerde, her müminin işaretidir.

Şair, vatan sevgisini yüce dinlerin ayeti olarak tanımlamaktadır. Bu mecaz, vatan sevgisinin yüksek bir manevi değere sahip olduğunu ve her müminin bu sevgiyi taşıması gerektiğini ima etmektedir.

d) *Mübalaga*: “ تَلَذُّ لِلنُّفُوسِ مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ ” Başların düştüğü yerler ruhlara zevk verir.

Şair, başların düştüğü yerlerin ruhlara zevk verdiğini abartılı bir şekilde ifade etmektedir.

3.4.3.2. Dilbilimsel Analiz

a) *Söz Dizimi ve Cümle Yapıları*: Şiir, Arapça'nın estetik ve akıcı söz dizimi kurallarına uygun olarak yazılmıştır. Şair, cümleleri akıcı ve etkili bir şekilde düzenlemiştir.

“ مِنْ شُعْبِ الْإِيمَانِ مَحَبَّةُ الْوَطَانِ ” Bu cümlede, “الأوطان” “مَحَبَّة” arasındaki ilişkiler, “مِنْ شُعْبِ” ifadesiyle belirginleştirilmiştir.

b) *Kelime Seçimi ve Anlam*: Şair, kelime seçiminde etkileyici ve anlamlı terimler kullanmıştır. Bu, şiirin temalarını güçlü bir şekilde ifade etmesine olanak tanır.

“مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ” *başların düşüşü* bu ifade, savaşın ölümcül ve trajik yönünü vurgulamak için etkili bir şekilde kullanılmıştır. “مَسَاقِطُ” kelimesi, korku ve tehlike hissini güçlü bir şekilde iletir.

3.4.4. Şiirin Dilbilimsel Eleştirel Analizi

a) *Söz Dizimi ve Cümle Yapıları*: “ et- Tahtâvî, şiirlerinde Arap şiirinin klasik söz dizimine sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Bu durum, bazı eleştirmenler tarafından yaratıcı ifade biçimlerini sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. “مِنْ شُعْبِ الْإِيمَانِ مَحَبَّةُ الْوَطَانِ ” dizesinde, anlam açık bir şekilde ifade edilse de, kullanılan yapı geleneksel kalıplarla sınırlıdır ve yenilikçi bir dil arayışına kapalıdır. Buna karşın, Adonis'in(1930) şiirlerinde ise dil ve yapı açısından daha özgür ve yenilikçi bir tutum görülmektedir; şair, geleneksel kalıpları kırarak daha soyut ve çok katmanlı anlamlara ulaşmayı hedeflemektedir.”

يجهل أن يتكلم هذا الكلام
يجهل صوت البراري
إنه مُثْقَلٌ باللغات البعيدة³⁹
إنه كاهنٌ حجرى النعاس

Şu sözleri konuşmayı bilmez,
Kırların sesini duymaz.
O, taşlaşmış bir uyku kâhinidir,
Uzak dillerle yüklenmiştir.

“Adonis’in şiirinde kullanılan “يجهل أن يتكلم هذا الكلام” Şu sözleri konuşmayı bilmez

Söz dizimi, modern şiir tekniklerinin tipik örneklerini yansıtmaktadır.” Cümlelerin yapısı, bir ana fiil “يجهل” ve onu takip eden bir yan cümle “أن يتكلم” ile oluşturulmuştur. Bu yapı, bilgi ve deneyim eksikliğini vurgulamak için etkili bir yöntem sunmaktadır. Bu tür cümle yapıları, şiirin anlamını artırmaktadır. et-Tahtâvî'nin şiirlerinde, klasik Arap şiirinin kurallarına uygun bir söz dizimi ve cümle yapısı görülmektedir Adonis'in şiirinde ise modern şiir teknikleri kullanılarak söz dizimi ve cümle yapıları daha esnek ve yenilikçidir.

b) *Kelime Seçimi ve Anlam*: Derviş'in şiirlerinde kelime seçimi, duygusal derinliği ve etkili bir anlatımı ön planda tutarken, benzer bir bağlamda Rifâ'a Râfî' et-Tahtâvî'nin şiirinde de bu tür seçimlerin yetersiz kalabileceği görülmektedir.

Örneğin, et-Tahtâvî'nin “تَلَذُّ لِلنَّفُوسِ مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ” dizesinde,

“مَسَاقِطُ الرُّؤُوسِ” ifadesi, savaş ve ölüm temalarını belirgin bir şekilde ele almasına rağmen, bu tür ifadeler yoğun bir olumsuz imaj sunarak şiirin estetik değerini zedeleyebilmektedir.

Derviş, benzer temaları işlerken daha olumlu ve etkileyici kelime seçimleriyle duygusal yoğunluğu artırmayı başarmaktadır.

إِذَا كَانَ لِي أَنْ أُعِيدَ الْبِدَايَةَ اخْتَارَ مَا اخْتَرْتُ : وَرَدَ السَّيَاحَ وَرَدَ السَّيَاحَ
أُسَافِرُ ثَانِيَةً فِي الدَّرُوبِ الَّتِي قَدْ تُوْدِّي وَقَدْ لَا تُؤَدِّي إِلَى قُرْطَبَةَ

39 Ali Ahmed Saïd Eşber Adonis, *Dîvân* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 15.

عَلَى شَارِعِ الْعُمَرِ وَحَيْدِي أُعْلَقُ ظِلِّي عَلَى صَخْرَتَيْنِ لِتَبْنِي الطُّيُورَ الشَّرِيدَةَ عُشًّا عَلَى غُصْنِ ظِلِّي
وَأُكْسِرُ ظِلِّي لِأَتَبَعَ رَائِحَةَ اللُّؤْزِ وَهِيَ تَطِيرُ عَلَى غَيْمَةٍ مُتْرَبَةٍ
وَأَتَعَبُ عِنْدَ الشَّفُوحِ : تَعَالُوا إِلَيَّ اسْمَعُونِي . كُلُوا مِنْ رَغِيفِي
اشْرَبُوا مِنْ نَبِيذِي ، وَلَا تَتْرَكُونِي كَصَفْصَافَةٍ مُتْعَبَةٍ⁴⁰

Her şeye yeniden başlasam kuşburnu çiçeğini seçerim.

Kurtuba'ya götüren ve götürmeyen yollarda yine seyahat ederim.

Gölgemin dalına firari kuşlar kursun diye yuva, asarım kayalara gölgemi.

Takip edeyim diye badem kokusunu uçarken tozlu bir bulut üstünde, parçalarım gölgemi.

Dağların eteğinde yorgun düşerim: Gelin dinleyin beni. Yiyin ekmeğimden, İçin şarabımdan. Terk etmeyin beni, ömür yolunda tek başıma

Yorgun bir söğüt gibi

“سَافِرٌ ثَانِيَةٌ فِي الدَّرُوبِ الَّتِي قَدْ تُوْدِّي وَقَدْ لَا تُوْدِّي إِلَى قَرْطَبَةٍ” Kurtuba'ya götüren ve götürmeyen yollarda yine seyahat ederim.

Derviş'in şiirinde kelime seçimi, geniş bir anlam yelpazesi ve duygusal yoğunluk sunmaktadır. “ثَانِيَةٌ” ve “الدَّرُوبِ الَّتِي قَدْ تُوْدِّي” *belki götürebilecek yollar* ifadeleri, keşif ve belirsizlik temalarını ifade ederken, aynı zamanda okuyucuya şiirin mekân ve zaman içindeki belirsizlikleri hakkında bir his vermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarını dilbilimsel, edebî ve ideolojik açılardan inceleyerek, 19. yüzyıl Mısır'ının sosyo-politik ve kültürel bağlamındaki işlevini analiz etmiştir. Araştırma, et-Tahtâvî'nin eserlerinde kullandığı dilsel stratejilerin, millî kimlik ve aidiyet duygularının inşasında ne denli etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle “Mısır'ın Çocuklarıyız” gibi eserlerde, bireysel bilinç kolektif hafızaya dönüştürülerek toplumsal dayanışmayı pekiştiren güçlü bir dilsel temsil ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, ulusal kimlik bilincinin edebiyat yoluyla nasıl güçlendirildiğini göstermektedir.

40 Mahmut Derviş, *ed-Dîvân* (Beyrut: Riyâdû'r-Reys lil Kütüb ve'n-Neşr, 2009), 109.

Araştırmanın bir diğer önemli bulgusu, millî kimlik ve ulusal aidiyetin yalnızca sembolik birer araçlar değil, aynı zamanda toplumsal ve ideolojik yapıları şekillendiren önemli unsurlar olduğudur. Millî kimlik, toplumsal kutuplaşmayı derinleştirebilecek potansiyele sahip bir kavram olarak, dönemin sosyo-politik dinamiklerini anlamada kritik bir öneme sahiptir. Bu durum, et-Tahtâvî'nin toplumsal dönüşüme dair mesajlarını dilsel olarak nasıl yapılandırdığını ve bu mesajların ideolojik etkilerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

et-Tahtâvî'nin eserleri, millî kimlik ve ulusal aidiyetin tarihsel, kültürel ve edebî bağlamlarla iç içe ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu bulgu, dilin toplumsal yapıları şekillendirme sürecindeki rolünü anlamamıza katkı sağlamaktadır. Araştırma, şairin kullandığı retorik unsurlar ve dilsel yapılar aracılığıyla bu sürecin nasıl işlediğini detaylı bir şekilde incelemiştir.

Çalışma, et-Tahtâvî'nin eserlerinin, Arap edebiyatındaki diğer millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarıyla karşılaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu tür karşılaştırmalı analizler, yerel ve evrensel boyutlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları daha net bir şekilde ortaya koyarak alana önemli bir katkı sağlayacaktır. Ayrıca, et-Tahtâvî'nin millî kimlik anlayışının günümüzdeki toplumsal bağlamdaki etkileri üzerine yapılacak araştırmalar, bu temaların modern dünyadaki geçerliliğini anlamada büyük önem taşımaktadır.

Gelecekteki çalışmalar, et-Tahtâvî'nin şiirlerinde kullanılan dilsel araçlar ve kültürel temalar üzerine daha kapsamlı bir analiz yapabilir. Bu tür araştırmalar, metinlerin toplumsal yansıma ve kültürel miras üzerindeki etkilerini daha derinlemesine inceleyecektir. Ayrıca, farklı Arap şairleriyle yapılacak karşılaştırmalar, millî kimlik ve toplumsal dayanışma temalarının Arap edebiyatındaki farklı biçimlerini ele alacak ve araştırmalara yeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

Bu çalışma, et-Tahtâvî'nin millî kimlik ve ulusal aidiyet temalarını dilbilimsel, edebî ve ideolojik açılardan ele alarak, bu kavramların tarihsel ve kültürel bağlamlarda nasıl işlendiğine dair bazı dikkat çekici tespitler sunmuştur. Ayrıca, literatüre bu kavramlara yönelik farklı bir bakış açısı kazandırmaya yönelik bir katkı sunmuş ve gelecekte yapılacak çalışmalara mütevazı düzeyde yeni tartışma zeminleri oluşturmuştur. Millî kimlik ve ulusal aidiyetin edebiyat üzerindeki etkilerini daha geniş bir perspektifte ele alma yönünde bir imkân sağlayarak, ilgili alana sınırlı da olsa yeni bir açılım sunmaktadır.

Araştırmada kullanılan nitel içerik analizi ve edebî söylem analizi gibi yöntemler, et-Tahtâvî'nin şiirlerindeki dilsel unsurların toplumsal bilinç oluşturma amacıyla nasıl kullanıldığını ortaya koymuştur. Şairin metinlerinde özellikle retorik yapılar, söylemsel stratejiler ve metaforik dilin kullanımı, halkın zihninde Mısır'ın geleceğine dair umut ve aidiyet duygularını güçlendirdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, bazı eserlerde kullanılan idealize edici anlatımlar ve dilsel tekrarlar gibi unsurlar, şiirlerin etkileyciliğini sınırlayabilmiştir. Ancak bu eleştiriler, et-Tahtâvî'nin dilinin, güçlü bir söylem oluşturma konusunda hala etkili olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, sadece et-Tahtâvî'nin şiirlerinin toplumsal dönüşümdeki rolünü değil, aynı zamanda Arap modernleşmesi, millî kimlik ve ulusal bilinç konularındaki araştırmalar için de yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Şairin eserleri, sadece estetik değerleriyle değil, toplumsal, siyasal ve kültürel etkileriyle de ele alınmalıdır. et-Tahtâvî'nin şiirleri, Mısır'ın modernleşme sürecindeki düşünsel ve kültürel bir araç olarak işlev görmüştür. Bu metinlerin dilindeki evrim ve kültürel yapılar, özellikle Arap dünyasında millî kimlik ve aidiyet inşasına dair geniş çaplı analizlere zemin hazırlamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, et-Tahtâvî'nin eserlerinde millî kimlik ve kültürel kimlik unsurlarının edebî bağlamda nasıl işlendiğine dair bazı tespitler ortaya koymuştur. İnceleme, dilin kültürel kimlik ve toplumsal bilinç oluşumundaki rolünü anlamaya yönelik sınırlı bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, et-Tahtâvî'nin şiirlerinin modernleşme süreciyle olan ilişkisine dair yeni sorulara ve gelecekte yapılacak araştırmalara zemin hazırlayabilecek niteliktedir.

Kaynakça/References

- Adonis, Ali Ahmed Saîd Eşber. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Akçay, Cihaner. *Rıfâa et-Tahtâvî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Anay, Harun. “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”. *Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/10 (2001), 1-88.
- Bilgenoğlu, Ali. *Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Derviş, Mahmud. *ed-Dîvân*. Beyrut: Riyâdü'r-Reys lil Kütüb ve'n-Neşr, 2009.
- Derviş, Mahmud. *el-A'mâlu'l-cedîdetül kâmile*. Beyrut: Riyâdü'r-Reys lil Kütüb ve'n-Neşr, 2009.
- Doğan, İsmail. *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Göçemen, Yakup. “Modern Mısır Şiirinde Kur'an-ı Kerim'den İktibâslar”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1363-1392.
- Görgün, Hilal. “Rıfâa et-Tahtâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/95-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gür, Ahmet. “Mısır'daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ'a Râfî'î et-Tahtâvî”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022) 815-833.
- Hourani, Albert. “Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939”. *Journal of the American Oriental Society* 84/4 (Aralık 1964), 401-429.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- İmru'u'l-Kays. *Dîvânü İmri'i'l-Kays*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- İnayet, Hamid. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.

- Ḳabbânî, Nizâr. *El-A 'mâlû's-siyâsiyyetü'l-kâmile*. Beyrut: Menşûrât Nizâr Ḳabbânî, ts.
- Landau, Jacob. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*. çev. Bedrettin Aytaç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Muhammed, Hüseyin. *El-İslâm ve'l-Hadâratu'l-Garbiyye*. Kahire: Dârü'l-Furkan, ts.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Dîvân*. nşr. Abdülvehhâb Azzâm. Kahire: y.y., 1944.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Sirâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî kavâ'idî'l-luga ve âlâtî'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şevkî, Ahmed. *Dîvânu Ahmed Şevkî*. Kahire: y.y.,ts.
- Tahtâvî, Rifâa. *Dîvânü Rifâ'a et-Tahtâvî*. nşr. Tâhâ Vâdî. Kahire: y.y., 1984.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 53-58. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdî Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2013.

**Mevsûatu usûlî'l-fikri's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî.
Hatice Nebrâvî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008), 5 cilt, 3134 sayfa.**

Mawsûatu Usûli al-fikr al-Siyâsî wa'l-Ijtimâ'î wa'l-Iktisâdî

Doç. Dr. Mehmet Ali Çalgan

Adıyaman Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı
Adıyaman/Türkiye
mehmetcalgan@gmail.com

Adıyaman University
Faculty of Theology
Department of Hadith
Adıyaman/Turkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>
<https://ror.org/02s4gkg68>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Kitap Tanıtımı Book Review
Geliş Tarihi Received	11 Nisan April 2025
Kabul Tarihi Accepted	02 Mayıs May 2025
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June 2025
Sayı Issue	43
Sayfa Pages	89-95

Atıf | Cite as

Çalgan, Mehmet Ali. "Mevsûatu usûlî'l-fikri's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî. Hatice Nebrâvî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008), 5 cilt, 3134 sayfa.". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2025), 89-95.

<https://doi.org/10.56361/usul.1674162>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmemekte olup yalnızca literatür taramasına dayanmaktadır; çalışmada bilimsel ve etik ilkelere uyulmuş, tüm kaynaklar kaynakçada belirtilmiştir.
This study does not require ethics committee approval and is based solely on a literature review; scientific and ethical principles have been followed throughout the study, and all sources are listed in the references (Mehmet Ali Çalgan).

Yapay Zeka Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. | No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Öz

Güncel ve toplumsal hadis yorumculuğu günümüzde yapılacak hadis araştırmalarında öncelikli bir konu olarak görünmektedir. Günümüzde hazırlanacak kapsamlı hadis şerhlerinin zamanımızın ihtiyaçları ve meseleleri istikametinde bir tasnife tabi tutulmasının gerekli olduğu açıktır. Hatice Nebrâvî isimli araştırmacı tarafından telif edilen Mevsûatu usûli'l-fikr es-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî min neb'î's-sünneti's-şerîfe ve hedyi'l-hülefâi'r-râşidîn isimli, 2003 senesinde birinci baskısı, 2008 senesinde ise ikinci baskısı gerçekleştirilen beş ciltlik eser ictimâî, idârî ve iktisâdî konularda vârid olan hadisleri ilgili sosyal bilimler ışığında muasır bir tasnife göre bir araya getirmiştir. Mezkûr eser bu yönüyle, bu amaçla hazırlanmış olan en kapsamlı ve ciddi çalışma olarak tebâruz etmektedir. Çalışmanın asıl amacı hadislerin günümüz sosyal bilimlerine uygun çağdaş bir tasnifle araştırmacılara takdim edilmesidir. Eserde toplam 14,800 hadis tasnif edilmiş bir şekilde bulunmaktadır. Bu hadisler Müttakî el-Hindî'nin (öl. 975/1567) Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl isimli eserinin incelenmesi yoluyla seçilmiştir. Kitapta her alt başlıkta, hadislerden önce Kur'an-ı Kerim'den o bölümle ilgili ayetlerin gösterilmesi, ayrıca konuyla ilgili güncel kaynaklar ışığında kısa bir giriş yapılması, okuyucuya kapsamlı bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Güncel Yorum, Toplumsal Şerh, Mevsûatu usûli'l-fikr.

Abstract

The contemporary and social interpretation of hadith seems to be a prioritized topic in today's hadith studies. It is obvious that the comprehensive hadith interpretations to be prepared today should be subjected to a classification in accordance with today's needs and issues. The five-volume work named Mawsûatu usûlî'l-fiqr al-siyâsî wa'l-ictimâ'î wa'l-iktisâdî min nab'î al-sunnat al-sharîfah wa hedyi al-hulafa al-râshidîn by the researcher Khadija Nabrâwî, which was first published in 2003 and second published in 2008, collects the hadiths narrated on social, administrative, and economic issues according to a contemporary classification in the perspective of the relevant social sciences. In this regard, this work stands out as the most complete and critical work prepared for this purpose. The main purpose of the work is to present the hadiths to researchers with a modern categorization in accordance with today's social sciences. The work contains a total of 14.800 hadiths in a classified form. These hadiths were selected from al-Muttaqî al-Hindî's (d. 975/1567) Kenz al-'ummâl fî sunnî al-aqwâl wa al-ef'âl. Each chapter is presented with the related verses from the Qur'ân before the hadiths, and a brief introduction in the light of contemporary sources provides the reader with a more comprehensive perspective on the subject.

Keywords: Hadith, Contemporary Commentary, Social Commentary, Mawsûatu usûlî al-fiqr.

موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي

صخلملا

يبدو أن شرح الحديث النبوي المعاصر والاجتماعي من الموضوعات ذات الأولوية في البحث الحديثي اليوم، ومن الواضح أن الشروح الحديثية الشاملة التي يتم إعدادها اليوم ينبغي أن تخضع لتصنيف يتمشى مع احتياجات العصر وقضاياها، وقد صدرت الطبعة الأولى من كتاب "موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي من نبع السنة الشريفة وهدى الخلفاء الراشدين"، في عام 3002م في خمسة مجلدات، وقد جمعت الأحاديث النبوية في القضايا الاجتماعية والإدارية والاقتصادية وفق تصنيف معاصر في ضوء العلوم الاجتماعية ذات الصلة. وفي هذا الصدد، يبرز العمل المذكور أعلاه كأكثر الأعمال -التي أعدت لهذا الغرض- شمولاً وجديّة. والغرض الرئيسي من هذا العمل هو تقديم الأحاديث النبوية للباحثين بتصنيف معاصر يتناسب مع العلوم الاجتماعية المعاصرة. ويحتوي العمل على ما مجموعه 008,41 حديث في شكل مصنف. وقد اختيرت هذه الأحاديث من خلال تحليل كتاب كنز العمال للمتقي الهندي (ت 7651/579). وفي كل باب فرعي من أبواب الكتاب تُعرض الآيات القرآنية المتعلقة بذلك الباب قبل الأحاديث، مع مقدمة موجزة في ضوء المصادر الحديثية حول الموضوع تعطي القارئ نظرة أشمل. تاملكتا يبحاثملا : ركفلا لوصاً عوسوم، يعامتجالا ريسقتلا، رصاعملا ريسقتلا، ثيدحلا

Hadislerin günümüz meseleleriyle irtibatlandırılarak ve çağdaş kavramlar kullanılarak yorumlanması ve bu süreçte ilgili diğer ilim dallarından da istifade edilmesi günümüz hadis araştırmalarında oldukça önem arz eden bir araştırma sahasını teşkil etmektedir. Bilindiği üzere hadis kaynaklarının tasnif usülleri, yazıldıkları dönemlerin tarihi şartlarını yansıtan bir mahiyet arz ederler. Günümüzde hazırlanacak kapsamlı hadis şerhlerinin de zamanımızın ihtiyaçları ve meseleleri istikametinde bir tasnife tabi tutulması gerekmektedir.¹ Bu yazıda böyle bir gayeyle hazırlanmış olan önemli ve kapsamlı bir çalışmayı tanıtmak ve kısaca değerlendirmekte fayda mülhaza edilmektedir. Hatice Nebrâvî isimli araştırmacı tarafından telif edilen *Mevsûatu usûli 'l-fıkr es-siyâsî ve 'l-ictimâî ve 'l-iktisâdî min neb 'i 's-sünneti 'ş-şerîfe ve hedyi 'l-hülefâi 'r-râşidîn* isimli ve 2003 senesinde birinci, 2008 senesinde ise ikinci baskısı gerçekleştirilen beş ciltlik eser,² isminden de anlaşılacağı üzere, ictimâî, idârî ve iktisâdî konularda vârid olan hadisleri ilgili sosyal bilimlerin ışığında muasır bir tasnife göre bir araya getirmiştir. Mezkûr eser bu yönüyle, bu amaçla hazırlanmış olan en kapsamlı ve ciddi çalışma olarak tebâruz etmektedir.

İlgili çalışmada hadisler herhangi bir yoruma tâbi tutulmamıştır. Çalışmanın asıl amacı hadisleri günümüz sosyal bilimlerine uygun çağdaş bir tasnifle araştırmacılara takdim etmektir. Araştırmacılara düşen ise bu eserden istifade ederek ilgilendikleri konudaki hadisleri, güncel meseleleri yansıtan başlıklar altında bir arada bulmak suretiyle günümüz meselelerine ışık tutacak ve çözüm üretecek bir şekilde disiplinlerarası bir yaklaşımla yorumlamaya çalışmaktır. Bu bakımdan Nebrâvî'nin çalışması, güncel ve toplumsal hadis şerhçiliği araştırmaları için önemli bir altyapı görevi üstlenmiştir.

Nebrâvî'nin bahse konu çalışmasına *et-Tasnîf fi 's-sünneti 'n-nebeviyyeti ve ulûmihâ* isimli, 1932-2003 seneleri arasında hazırlanmış üç bin beş yüz civarın-

1 Bu hususa Uluslararası İslâmî Düşünce Enstitüsü başkanı Tâhâ Câbir el-Ulvânî ve Hayri Kırbasoğlu gibi araştırmacılar işaret etmişlerdir. Kırbasoğlu konuyla ilgili kitabında, Yılmaz ise doktora tezinde örnek bir güncel tasnif paylaşmışlardır. Yılmaz'ın paylaştığı tasnif sadece iktisadî hayata dair olup *Economic Teaching of Prophet Muhammad* isimli bir araştırmaya dayanmaktadır. Mezkûr kitap *H. Peygamber 'in (sav) İktisadî Öğretileri* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. *Hadislerle İslam* isimli çalışmada da yeni bir tasnif denemesi görülmektedir. bk. Hayri Kırbasoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 317-326; Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nisa Yayıncılık, 2016), 106; Hayati Yılmaz, *Toplunun İslami Yapılanmasında Sünnet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 139-142; Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015); Muhammad Akram Khan, *H. Peygamber 'in (sav) İktisadî Öğretileri*, çev. Elif Beyza Demirtaş (İstanbul: Türkiye İktisadî Girişim ve İş Ahlâkî Derneği, 2017).

2 Hatice Nebrâvî, *Mevsûatu usûli 'l-fıkr es-siyâsî ve 'l-ictimâî ve 'l-iktisâdî min neb 'i 's-sünneti 'ş-şerîfe ve hedyi 'l-hülefâi 'r-râşidîn* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2008).

da hadis çalışmasını konu alan eserinde Haldun Ahdeb isimli hadis araştırmacısı dikkat çekmiştir. Ahdeb kitabının *Nebevî Sünnette Bilgi ve Medeniyetin Araştırılması* başlıklı bölümünde ilk olarak 1989 senesinde Amman'da gerçekleştirilen *es-Sünnetu'n-nebeviyye ve menhecuhâ fî binâi'l-marîfe ve'l-hadâra* isimli ilmî toplantının iki cilt hâlinde basılan tebliğler kitabına, ikinci sırada Yusuf Kardâvî'nin *es-Sünnetu masdaran li'l-marîfe ve'l-hadâra* isimli çalışmasına, üçüncü sırada ise incelediğimiz esere yer vermiştir.³ Ahdeb, Nebrâvî'nin çalışmasını ilmî, muasır, kapsamlı, titiz ve dikkatli olması sebebiyle takdir etmiştir.

Eserde toplam 14,800 hadis tasnif edilmiş bir şekilde bulunmaktadır. Bu hadisler Müttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aşkâle ve'l-ef'âl* isimli eserinin incelenmesi yoluyla seçilmiştir. Esere bir takdim yazısı yazan Mısır eski İktisat Bakanı Hasan Abbas Zeki, Nebrâvî'nin şu anda üniversitelerde iktisat, idare ve toplum bilimleri fakültelerinde okutulan konuları kapsayan bir çalışma hazırladığını ve bu sayede İslam'ın insan hayatının tüm alanlarını düzenleyen bir dünya görüşüne sahip olduğunu ortaya çıkardığını belirtmiştir.⁴

Müellif çalışmasının mukaddimesinde Müslümanların, zaman ne kadar değişse de, insanlığa her zaman faydalı olacak ve yaşanan asra uygun bir şekilde takdim edilebilecek zengin bir mirasa sahip olduklarını ve hazırladığı çalışma sayesinde araştırmacıların iktisat, idare ve toplumsal konularla ilgili hadislerin çoğunu hazır bir şekilde bulabileceklerini kaydeder.⁵ Nebrâvî çalışmada mükerrer ve birbirine benzeyen hadisleri çıkardığını, ayrıca sıhhat açısından sorunlu hadislere de zorunlu olmadıkça yer vermediğini ve izahı gereken kelime ve kavramları açıkladığını bildirir.⁶ Yazar kitabının başında siyasî, iktisâdî ve ictimâî alanlarda İslamî yöntemle çağdaş yöntemlerin mukayesesine dair geniş bir değerlendirme de yapar.⁷

Çalışma başlıca üç ana bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm siyasî, iktisâdî ve ictimâî alanlarda İslamî düşüncenin dayanaklarına ayrılmıştır. Bu bölümde adalet, şûra, eşitlik, hürriyet, toplumsal barış ve merhamet kavramının kapsamı konuları ele alınmıştır. İkinci bölüm İslamî bir ülkenin özelliklerine ayrılmıştır. Bu bölümde yönetim, ekonomi ve toplum düzeniyle alakalı konular ele alınmıştır. Üçüncü bölüm

3 Haldun Ahdeb, *et-Tasnîf fi's-sünneti'n-nebeviyyeti ve ulûmihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyhân, 1427/2006), 1/469-471.

4 Nebrâvî, *Mevsûatu usûlî'l-fikrî's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî*, 1/7-8.

5 Nebrâvî, *Mevsûatu usûlî'l-fikrî's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî*, 1/11-12.

6 Yazar bir konuda başka hadis bulunmazsa birbirini takviye eden bazı zayıf hadislere istisnai olarak yer verdiğini de kaydeder. Nebrâvî, *Mevsûatu usûlî'l-fikrî's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî*, 1/16-17.

7 Nebrâvî, *Mevsûatu usûlî'l-fikrî's-siyâsî ve'l-ictimâî ve'l-iktisâdî*, 1/18-33.

ise uluslararası münasebetlere ayrılmıştır. Bu bölümde ise diplomasi ve cihad konuları incelenmiştir. Her alt bölümde bir kural olarak önce Kur'an-ı Kerim'in konuyla ilgili içerdiği esaslar ilgili ayet-i kerimeler verilmek suretiyle ortaya konmaktadır. Ardından muasır ilimlerden de istifade ile konuyla ilgili bir mukaddime paylaşılır. Üçüncü olarak, kitabın asıl konusu olan, ilgili hadislerin alt başlıklar hâlinde tasnif edildiği bölüme geçilir. Çalışmada böyle bir uygulamaya gidilmesi takdire şayandır. Zira hadislerden önce Kur'an-ı Kerim'deki bakış açısının gösterilmesi, ayrıca konuyla ilgili güncel kaynaklar ışığında kısa bir giriş yapılması okuyucuya ilgili konuda daha kapsamlı bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Yazar hadislerin tahririnde genelde temel hadis kaynaklarına işaret eder. Ancak bazı hadislerde birincil kaynaklar yerine Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* ve Münzirî'nin (ö. 656/1258) *et-Tergîb ve't-terhîb* isimli eserleri gibi ikincil kaynaklara atıf yaptığı görülmektedir. Mesela kitabın adaletle ilgili bölümünde yer alan ve üç özelliği (kendi aleyhine de olsa adalet, herkese selamı yayma ve darlıkta da olsa cömertlik) kendisinde toplayan bir kişinin imanını kemale erdireceğinin bildirildiği ikinci hadiste kaynak olarak anılan iki esere işaret edilmiştir.⁸ Halbuki bu hadis *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan bir hadis⁹ olup doğrudan bu aslı kaynağa işaret edilmesi daha münasip olacaktır. Her hadisin sonunda söz konusu hadisin *Kenzü'l-'ummâl*'deki numarasına da işaret edilmiştir. Kitapta sadece merfu hadisler yer almayıp mevkuf hadislere de yer verilmiştir.

Sonuç olarak, tanıtmaya çalıştığımız *Mevsûatu usûli'l-fikri's-siyâsi ve'l-ictimâi ve'l-iktisâdî* adlı çalışma ciddi bir emeğin ve sünneti asrın idrakine uygun bir şekilde takdim etme fikrinin bir mahsulü olması hasebiyle hadis araştırmacılarının bilmesinde fayda olan kayda değer bir eserdir. Mezkûr eser bizâtihi güncel ve toplumsal hadis yorumları içermese de bu tür yorumların yapılabilmesine imkân sağlamaktadır. Aslında sadece çağdaş bir tasnifin yapılması bile bir ölçüde, zımnen hadis yorumu olarak değerlendirilebilir. Hadis araştırmacılarına düşen, vakıayı dikkate alarak, ilgili hadislerden istifadeyle öncelik arz eden toplumsal meselelere dair güncel yorumlar geliştirmek ve böylece Müslümanların ilerlemesine katkı sağlamaktır.

8 Nebrâvî, *Mevsûatu usûli'l-fikr es-siyâsi ve'l-ictimâi ve'l-iktisâdî*, 1/47.

9 Buhari, "İman", 18.

Kaynakça

- Ahdeb, Haldun. *et-Tasnîf fî's-sünneti'n-nebeviyyeti ve ulûmihâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyhan, 1427/2006.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nisa Yayıncılık, 2016.
- Khan, Muhammad Akram. *Hz. Peygamber'in (sav) İktisadi Öğretileri*. çev. Elif Beyza Demirtaş. İstanbul: Türkiye İktisadî Girişim ve İş Ahlâkı Derneği, 2017.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Sünneti Çağa Taşımak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Nebrâvî, Hatice. *Mevsûatu usûli'l-fikri's-siyâsi ve'l-ictimâi ve'l-iktisâdî min neb'i's-sünneti's-şerîfe ve hedyi'l-hülefâi'r-râşidîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Yılmaz, Hayati. *Toplumun İslami Yapılanmasında Sünnet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

