

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal



MAKÜ

HAZİRAN / JUNE 2025

SAYI / ISSUE 10

e-ISSN 2980-2407

www.maku.edu.tr ■



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

Burdur İlahiyat Dergisi

Sayı: 10 (Haziran 2025) | e-ISSN: 2980-2407

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

Burdur Theology Journal

Issue: 10 (June 2025) | e-ISSN: 2980-2407

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

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Issue: 10 (June 2025) | e-ISSN: 2980-2407

Period: Biannually (June & December)

Publisher

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Publications 15030 Burdur TÜRKİYE

ror.org/04xk0dc21

Editor in Chief

Asst. Prof. İbrahim AKÇA, <https://orcid.org/0000-0002-4922-9047>, iakca@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>

Theology Faculty, Turkish Islamic Literature

Former Title

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty

(e-ISSN: 2757-6418)

Year Range of Publication with Former Title: (2020 Volume: 1, No: 1-2023 No: 6)

Scope

Religious Studies

Language of Publication

Turkish & English & Arabic

Head Office

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty

<ror.org/04xk0dc21>

Contact

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, İstiklal Campus 15030

Merkez/BURDUR/TÜRKİYE

+90 248 213 29 20

ifd@mehmetakif.edu.tr

www.ifd.mehmetakif.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur Theology Journal is an international refereed, electronic journal that is published twice a year. It is licensed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

OWNER of JOURNAL

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Dean of Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

EDITOR in CHIEF

Asst. Prof. İbrahim AKÇA, <https://orcid.org/0000-0002-4922-9047>, iakca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Islamic Literature

SOCIAL MEDIA EDITOR

Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, <https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>, keremtarikshahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sociology of Religion

LAYOUT EDITOR

Asst. Prof. Meral SABUN <https://orcid.org/0000-0002-1329-7865> msabun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Islamic Law

EDITORIAL ASSISTANT

Asst. Prof. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

MANAGING EDITOR

İnstructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Religious Music

ETHICAL EDITOR

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN, <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>, terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

SECTION EDITORS

Literature, Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Religious Education, Assoc. Prof. Şeref GÖKÜŞ, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>, serefgokus@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz University Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Religious Education

Sufism, Asst. Prof. Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sufism

Commentary, Asst. Prof. Esat SABIRLI, <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>, esabirli@selcuk.edu.tr
Selçuk University, Faculty of İslamic Studies, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
Faculty of İslamic Studies, Tafsir

Hadith, Asst. Prof. Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Hadith, Asst. Prof. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Islamic Law, Asst. Prof. Fatih AVCI, <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Department of Islamic Law

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Dr. Elmas Ruşen BARUT, <https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Islamic Law, Asst. Prof. Ramazan AKSOY, <https://orcid.org/0000-0003-3717-5085>, raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Law

Turkish Religious Music, Asst. Prof. İbrahim ODABAŞI, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish Religious Music

Turkish Religious Music, Instructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>,
fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Religious Music

History of Islamic Sects, Asst. Prof. Ebru KOÇAK, <http://orcid.org/0000-0002-1100-9380>,
ekocak@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Nuran ÜÇÖK, <https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>,
nucok@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Mine DEMİRBİLEK, <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Qur'an Reading and Recitation, Asst. Prof. Fatih CANKURT, <https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>,
fcankurt@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Qur'an Reading and Recitation,

Arabic Language and Rhetoric, Asst. Prof., Adem MİDİLLİ, <https://orcid.org/0000-0001-9608-2191>,
ademmidilli@harran.edu.tr
Harran University, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Islamic History and Arts, Asst. Prof. Belkıs ÖZSOY DEMİRAY, <https://orcid.org/0000-0002-4402-6582>,
belkisozy@sdu.edu.tr
Süleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, <https://ror.org/04fjte88>
Theology Faculty, Islamic History

Religious Education, Asst. Prof. Ömer ÖZDEMİR, <https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>,
omerozdemir@harran.edu.tr,
Harran University, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
Theology Faculty, Philosophy and Religious Sciences

History of Religions, Christian Studies, Asst. Prof. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ, <https://orcid.org/0000-0002-8819-7770>,
mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr
Selçuk University, Konya, Türkiye, <https://ror.org/045hgzm75>
Theology Faculty, Philosophy and Religious Sciences

History of Religions, Christian Studies, Asst. Prof. Yasin GÜZELDAL, <https://orcid.org/0000-0002-7349-5388>,
yasin.guzeldal@medeniyet.edu.tr,
İstanbul Medeniyet University, İstanbul, Türkiye, <https://ror.org/05j1qpr59>,
Faculty of Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences

History of Religions, Hudaism Studies, Asst. Prof. Ömer Faruk YIKAR, <https://orcid.org/0000-0002-3872-4157>,
omer.yikar@giresun.edu.tr,
Giresun University, Giresun, Türkiye, <https://ror.org/05sraq822>
Theology Faculty, Philosophy and Religious Sciences

LANGUAGE EDITORS

English, Assoc. Prof. Nurettin ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>,
ncaliskan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

English, Asst. Prof. Osman ERASLAN, <https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Arabic, Instructor Aya Nasr Mohammed ELKATREY, <https://orcid.org/0000-0002-9948-2307>,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>, hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

SPELLING EDITOR

Instructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Religious Music

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Psychology of Religion

Prof. Dr. Veli ATMACA, <https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religious Education

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Adem APAK, <https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Zişan TÜRÇAN, <https://orcid.org/0000-0002-9779-6900>, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Rifat ATAY, <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Philosophy of Religion

Prof. Dr. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Sociology of Religion

Prof. Dr. Cavid QASIMOV, <https://orcid.org/0000-0001-7566-3181>, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University, Van, Türkiye, ror.org/041jyzp61
Faculty of Letters, History

Prof. Dr. Melek DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>, melekdikmen@sdu.edu.tr,
Süleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, <https://ror.org/04fjte88>
Theology Faculty, Turkish Islamic Literature

Prof. Dr. Mustafa GÜLER, <https://orcid.org/0000-0001-9108-8818>, mustafaguler@harran.edu.tr,
Harran University, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
Faculty of Fine Arts, Department of Architecture

Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR, <https://orcid.org/0000-0003-4427-6829>, itaspinar@marmara.edu.tr,
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <https://ror.org/02kswqa67>,
Theology Faculty, History of Religions

Assoc. Prof. Gül GÜLER, <https://orcid.org/0000-0002-7118-6469>, gulguler@harran.edu.tr,
Harran University, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
Theology Faculty, History of Turkish Islamic Arts

Assoc. Prof. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Asst. Prof. Kıyasettin ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>, kiyasettinarслан@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Asst. Prof. Betül YURTALAN, <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>, byurtalan@gmail.com
Hitit University, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269
Theology Faculty, History of Sects

Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>, molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Asst. Prof. Muhammad Akram HAKİM, <https://orcid.org/0000-0002-3190-4649>,
Jawzjan University, Afganistan/Afghanistan
Faculty of Social Sciences, Islamic Law

Asst. Prof. Arife ÜNAL SÜNGÜ, <https://orcid.org/0000-0002-6448-9373>, arifeunalsungu@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Asst. Prof. Üyesi Necati AYKON, <https://orcid.org/0000-0003-3853-0552>, naykon@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, The History of Islam

Asst. Prof. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, <https://orcid.org/0000-0003-1855-7264>, sadikakdemir@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Kalam

Prof. Dr. Muhammet ABAY, <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>, abay@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Muhammed Enes TOPGÜL, <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Hadith

Assoc.Prof. Muhammed COŞKUN, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>,
muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Gökmen ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0001-9427-1554>, garslan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Faculty of Education, Guidance and Psychological Counseling

Asst. Prof. Kayrat BELEK, <https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>, kairat.belek@manas.edu.kg
Kyrgrz-Turkish Manas University, Bişkek, Kırgızistan/Kyrgyzstan, ror.org/04frf8n21
Humanities Faculty, Department of History

Asst. Prof Abdullah TURHAN, <https://orcid.org/0000-0003-1918-9133>, aturhan@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Afyon, Türkiye, <https://ror.org/03a1crh56>
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Mehmet şAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

REFeree BOARD

Burdur Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

PUBLISHED BY

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye.

LAYOUT and DESIGN

Asst. Prof. Meral SABUN

COVER and BANNER

Instructor Yasemin KAYABAŞI

PLAGIARISM REVIEW

Articles accepted for publication in the journal were reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism.

ABSTRACTING and INDEXING SERVICES

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

EBSCO / Humanities International Index Database Coverage List (06.01.2023)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

ERIH PLUS / European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (17.10.2023)

EBSCO / Arab World Research Source: Al Masdar (30.09.2024)

- ✓ Burdur Theology Journal is published by Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur/Türkiye.
- ✓ All responsibility for the content of papers published in Burdur Theology Journal belongs to the authors.
- ✓ Burdur Theology Journal is a peer-reviewed academic issued twice a year (June-December).
- ✓ Burdur Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.
- ✓ Burdur Theology Journal, does not charge any article submission, processing charges and printing charges from the authors.
- ✓ Articles submitted to Burdur Journal of Theology for publication are subjected to double blind review by at least two external referees and at least one referee for research notes.
- ✓ Studies published in our journal are licensed with CC-BY-NC open access license.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Sayı: 10 (Haziran 2025) | e-ISSN: 2980-2407

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Yayıncı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKÇA, <https://orcid.org/0000-0002-4922-9047>, iakca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Dergi Eski Adı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(e-ISSN: 2757-6418)
Yayımlanan Sayılar: (2020 Cilt:1, Sayı: 1 - 2023 Sayı:6)

Kapsam

Dinî Araştırmalar

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Almanca

Yönetim Yeri

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, <ror.org/04xk0dc21>

İletişim

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstiklal Yerleşkesi 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE
+90 248 213 29 20
ifd@mehmetakif.edu.tr
www.ifd.mehmetakif.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur İlahiyat Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Creative Commons Atıf - GayriTicari 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

DERGİ İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

BAŞ EDITÖR

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKÇA, <https://orcid.org/0000-0002-4922-9047>, iakca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, <https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>, keremtariksahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

MİZANPAJ EDITÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Meral Sabun <https://orcid.org/0000-0002-1329-7865>, msabun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

EDITÖR YARDIMCISI

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

ETİK EDITÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN, <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>, terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

ALAN EDİTÖRLERİ

Edebiyat, Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Din Eğitimi, Doç. Dr. Şeref GÖKÜŞ, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>, serefgokus@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz Üniversitesi Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Tasavvuf, Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>,
omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Esat SABIRLI, <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>, esabirli@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir

Hadis, Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Hadis, Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Fatih AVCI, <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, <https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Ramazan AKSOY, <https://orcid.org/0000-0003-3717-5085>,
raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Türk Din Musikisi, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ODABAŞI, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Türk Din Musikisi, Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>,
fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

İslam Mezhepleri Tarihi, Dr. Öğr. Üyesi, Ebru KOÇAK, <http://orcid.org/0000-0002-1100-9380>,
ekocak@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Nuran ÜÇÖK, <https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>,
nucok@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Mine DEMİRBİLEK, <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Kıraat, Dr. Öğr. Üyesi Fatih CANKURT, <https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>, fcankurt@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Görevlisi Adem MİDİLLİ, <https://orcid.org/0000-0001-9608-2191>,
ademmidilli@harran.edu.tr
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

İslam Tarihi ve Sanatları, Dr. Öğr. Üyesi Belkıs ÖZSOY DEMİRAY, <https://orcid.org/0000-0002-4402-6582>,
belkisozy@sdu.edu.tr
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, <https://ror.org/04fjte88>
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Din Eğitimi, Dr. Öğr. Üyesi Ömer ÖZDEMİR, <https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>,
omerozdemir@harran.edu.tr,
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Dinler Tarihi, Hristiyanlık Araştırmaları, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Furkan DİNLEYİCİ, <https://orcid.org/0000-0002-8819-7770>,
mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye, <https://ror.org/045hgzm75>
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Dinler Tarihi, Hristiyanlık Araştırmaları, Dr. Öğr. Üyesi Yasin GÜZELDAL, <https://orcid.org/0000-0002-7349-5388>,
yasin.guzeldal@medeniyyet.edu.tr,
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, <https://ror.org/05j1qpr59>,
İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi

Dinler Tarihi, Yahudilik Araştırmaları, Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk YIKAR, <https://orcid.org/0000-0002-3872-4157>,
omer.yikar@giresun.edu.tr,
Giresun Üniversitesi, Giresun, Türkiye, <https://ror.org/05sraq822>
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

DİL EDITÖRLERİ

İngilizce, Doç. Dr. Nurettin ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

İngilizce, Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, <https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>,
oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Arapça, Öğr. Gör. Aya Nasr Mohammed ELKATREY, <https://orcid.org/0000-0002-9948-2307>,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arapça, Öğr. Gör Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>, hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

YAZIM EDİTÖRÜ

Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Veli ATMACA, <https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Adem APAK, <https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Zişan TÜRÇAN, <https://orcid.org/0000-0002-9779-6900>, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Rıfat ATAY, <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi

Prof. Dr. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Cavid QASIMOV, <https://orcid.org/0000-0001-7566-3181>, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, ror.org/041jyzp61
Edebiyat Fakültesi, Tarih

Prof. Dr. Melek DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>, melekdikmen@sdu.edu.tr,
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, <https://ror.org/04fjte88>
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Prof. Dr. Mustafa GÜLER, <https://orcid.org/0000-0001-9108-8818>, mustafaguler@harran.edu.tr,
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
Güzel Sanatlar Fakültesi, Mimarlık

Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR, <https://orcid.org/0000-0003-4427-6829>, itaspinar@marmara.edu.tr,
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, <https://ror.org/02kswqa67>,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Doç. Dr. Gül GÜLER, <https://orcid.org/0000-0002-7118-6469>, gulguler@harran.edu.tr,
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye, <https://ror.org/057qfs197>
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi, Kıyasettin ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>, kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN, <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>, byurtalan@gmail.com
Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>,
molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKİM, <https://orcid.org/0000-0002-3190-4649>,
Jawzjan Üniversitesi, Afganistan
Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Hukuku

Dr. Öğr. Üyesi Arife ÜNAL SÜNGÜ, <https://orcid.org/0000-0002-6448-9373>,
arifeunalsungu@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Dr. Öğr. Üyesi Necati AYKON, <https://orcid.org/0000-0003-3853-0552>, naykon@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, <https://orcid.org/0000-0003-1855-7264>, sadikakdemir@sdu.edu.tr
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Prof. Dr. Muhammet ABAY, <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>, abay@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL, <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>, muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Gökmen ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0001-9427-1554>, garslan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xx0dc21
Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık

Dr. Öğr. Üyesi Kayrat BELEK, <https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>, kairat.belek@manas.edu.kg
Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan, ror.org/04frf8n21
Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TURHAN, <https://orcid.org/0000-0003-1918-9133>, aturhan@aku.edu.tr
Aydın Kocatepe Üniversitesi, Aydın, Türkiye, <https://ror.org/03a1crh56>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xx0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

HAKEM KURULU

Burdur İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

YAYINCI

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ ve TASARIM

Dr. Öğr. Üyesi Meral SABUN

KAPAK ve BANNER

Öğr. Gör. Yasemin KAYABAŞI

SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNLER

DİZİNLENME BİLGİLERİ

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

EBSCO / Humanities International Index Database Coverage List (06.01.2023)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

ERIH PLUS / European Reference Index for the Humanities and Socian Sciences (17.10.2023)

EBSCO / Arab World Research Source: Al Masdar (30.09.2024)

İNTİHAL İNCELEME

Dergide yayına kabul edilen makaleler en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli bir dergidir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler; en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik, araştırma notlarında ise en az bir hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
- ✓ Dergimizde yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC açık erişim lisansı ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ
BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Sayı: 10 (Haziran 2025) – Issue: 10 (June 2025) | e-ISSN: 2980-2407

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Müfessir Mukâtil b. Hayyân’ın Yaşamı ve Tefsir İlmindeki Yeri1-16

Life of Muqatil b. Hayyân and his place in the science of Tafsir

Celalettin ALKAN

Seyyid Abdülhakîm Arvâsî’nin er-Riyazü’t-Tasavvufiyye Adlı Eserinde Hadis Kullanımı.....17-38

Evaluation of the Hadiths Included by Seyyid Abdulhakim Arvâsî in His Explanation of Sufi Concepts in His Work er-Riyad al-Tasavvufiyya

Ahmet GÖKTÜRK – Yusuf AÇIKEL

Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi.....39-62

Relationship between Meaning in Life, Life Satisfaction and Religiosity

Sezai KORKMAZ

İnsanda Kurtarıcı Unsur Olarak Psūkhē / Anima Origenes Bağlamında Genel Bir İnceleme.....63-77

Psūkhē / Anima as the Savior Element in Man, A General Review in the Context of Origenes

Fatma CERRAH – İsmail TAŞPINAR

Kur’ân Tefsiri Bağlamında Yahudi Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Nazmü’d-Dürer Örneği.....78-95

A Critical View to the Jewish Understanding of Tawhid in the Context of Qur’anic Exegesis: The Case of Nazm al-Dürer

Abdullah ORER

Ş-Z-Kökünün Semantik Evrimi: Cahiliye Döneminden Modern Arapçaya Anlam Değişimleri.....96-121

The Semantic Evolution of the Root Sh-Dh-Dh: Semantic Changes from the Pre-Islamic Period to Modern Arabic

Melek BULUT

البديعيات في الشعر العربي :دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفى الدين الحلى122-143

Arap Şiirinde Bedî'ıyyât: Safiyyüddîn el-Hillî'nin Bedî'ıyesi Üzerine Sanatsal ve Belâgat Açısından Analitik Bir İnceleme

Badî'ıyyât in Arabic Poetry: An Analytical and Rhetorical Study of Safiyy al-Dîn al-Hillî's Badî'ıyya

Abdulmalik ÖMER – Evren TORBALI

الحراك العلمي في بابلك الشرق والصحراء الجزائرية خلال العهد العثماني :قراءة في المظاهر والأعلا144-164

Osmanlı Döneminde Doğu Beyliği ve Cezayir Sahrası'nda İlmî Hareket: Temel Tezahürler ve Önemli Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme

The Scholarly Movement in the Eastern Beylik and the Algerian Sahara During the Ottoman Era: An Analytical Study of Manifestations and Key Figures

Nadji DJEKABA

KİTAP İNCELEMESİ | BOOK REVIEW

Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 Sayfa.165-177

Personality and Religion, edited by Nevzat Gencer ve Mustafa Koç, Ertem Kafkars Publishing, Ankara, 2024, 381 pages.

Ali YÜKSEL

Halil Baltacı, Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakîkat: Mecazdan Hakîkate Aşk, Hakîkatten Mecâza Söz, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2022, 186 Sayfa.178-184

Halil Baltacı, Love and Truth in Sufi Tradition: Love from Majaz to Truth, Word from Truth to Majaz, İlâhiyât Publications, Ankara, 2022, 186 pages.

İsa YALÇIN



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

Müfessir Mukâtil b. Hayyân'ın Yaşamı ve Tefsir İlmindeki Yeri

Life of Muqatil b. Hayyân and his place in the science of Tafsir

Celalettin ALKAN

<https://orcid.org/0009-0005-5025-1857>

celalettin_alkan@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı <https://ror.org/007x4cq57>

Dr., Edirne İl Müftülüğü, Edirne, Türkiye

Dr. Presidency of Religious Affairs, Edirne Provincial Mufti's Office, Edirne, Türkiye

Atıf | Cites As

Alkan, Celalettin. “Müfessir Mukâtil b. Hayyân'ın Yaşamı ve Tefsir İlmindeki Yeri”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 1-16.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1688087>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 17 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Life of Muqatil b. Hayyān and his place in the science of Tafsir

Abstract

Muqātil b. Hayyān (d. before 150/767) was a commentator from Khorasan who belonged to the generation of the tābiin. He is referred to as "a scholar of great value", "a commentator", and "a person who is knowledgeable" in the works of tanāt and rijāl that mention him. Furthermore, he was not accused of being a liar by the authorities of jarh-ta'dil, and it was emphasised that he was a reliable person in terms of the authenticity of his narrations. Considering this aspect, when the opinions of the scholars about him are examined, it is seen that he is a positive and accepted personality in the eyes of the people of knowledge compared to Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), who had a similar name, lived in the same era, and more importantly, had a great fame both in our country and in the world. It is known that Muqātil b. Sulaymān was attributed to Shī'a, Mushabbih and Murji'eh due to the intellectual and political conflicts in Khorasan during his lifetime. In addition, Muqātil b. Sulaymān was also subjected to accusations that he had fallen into tashbīh and tajsīm about Allah. There are no such accusations about Muqātil b. Hayyān in the sources. This naturally increases the value of his views and the reliability of his narrations. He made a name for himself with his deep knowledge in tafsir, vast knowledge and ascetic life. He took lessons from the most famous figures of this field such as Mujāhid b. Jabr (d. 103/721), Ikrima al-Barberī (d. 105/723), Dahhāq b. Muzāhim (d. 105/723). Even though his commentary has not survived to the present day, important names such as Tabari (d. 310/923), Ibn Abi Hātim (d. 327/938), Sa'labbī (d. 427/1035), Begavī (d. 516/1122), Ibn Kathīr (d. 774/1373) and Suyūtuī (d. 911/1505), who come to mind first when it comes to narrative tafsīr, frequently used Muqātil b. Hayyān's narrations and comments in their works. Thus, Muqātil b. Hayyān's exegetical comments and narrations have been transferred to many works over time. He travelled to various places during his life. According to the information given by the sources, it is known that he lived in Balkh, Merv and in the last years of his life around Kabul or India. These travels were not only for scholarly purposes but also for invitation and enlightenment. It is known that large masses became Muslims through his narrations and explanations. This is an indication that he had a struggling and inviting identity as well as being a scholar. When all these aspects are considered together, the evaluation of Muqātil b. Hayyān's life, his scholarly personality and especially his exegesis from different perspectives will enable the recognition of a person who lived in this early period of tafsīr. In addition, this modest study aims to raise awareness for further studies on Muqātil b. Hayyān.

Keywords: Tafsir, Hadith, Mufasssir, Muhaddith, Muqātil

Müfessir Mukātil b. Hayyān'ın Yaşamı ve Tefsir İlmindeki Yeri

Öz

Mukātil b. Hayyān (ö. 150/767'den önce) tābiin nesline mensup Horasanlı bir müfessirdir. Ondan bahseden tabakāt ve ricāl türü eserlerde “değeri yüce bir âlim”, “müfessir”, “ilmiyle âmil bir kimse” şeklindeki vasıflarla anılmaktadır. Bundan da ötesi, cerh-ta'dil otoriteleri tarafından yalancılıkla itham edilmemiş, rivayetlerinin mevsihiyeti açısından muteber bir kimse olduğu vurgulanmıştır. Bu yön dikkate alınarak âlimlerin hakkındaki kanaatlerine bakıldığında kendisiyle benzer bir isim taşıyan, aynı çağda yaşayan ve hem ülkemizde hem de dünyada daha büyük bir şörete sahip olan Mukātil b. Süleyman'a (ö. 150/767) nispetle ilim ehli nazarında daha olumlu bir kişilik olduğu görülmektedir. Zira Mukātil b. Süleyman'ın -yaşadığı dönemde Horasan'daki fikrî ve siyasî çatışmalardan kaynaklı olarak- Şi'a'ya, Müşebbihe ve Mürcie'ye nispet edilmesi, buna ilaveten Allah hakkında teşbîh ve teciime düştüğü yönünde ithamlar söz konusudur. Mukātil b. Hayyān ise bu türlü ithamlarla anılmamaktadır. Bu durum onun görüşlerinin değerini ve rivayetlerinin güvenilirliğini artırmaktadır. Tefsirdeki derin bilgisi, engin ilmi ve zâhidâne yaşantısıyla adından söz ettirmiştir. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Barberî (ö. 105/723), Dahhâk b. Muzâhim (ö. 105/723) gibi bu sahanın en tanınmış simalarından ders almıştır. Rivayet tefsiri denince ilk akla gelen; Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), İbn Kesir (ö. 774/1373) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi mühim isimler eserlerinde Mukātil b. Hayyān'ın rivayetlerini sıklıkla kullanmışlardır. Hayatı boyunca çeşitli beldelere seyahatler yapmıştır. Kaynakların verdiği bilgilere göre Belh'te, Merv'de ve yaşamının son yıllarında Kâbil yahut Hindistan dolaylarında yaşadığı bilinmektedir. Bu seyahatler ilmi amaçların yanı sıra davet ve irşad gayesi de taşımaktadır. Onun anlatım ve izahları vesilesiyle büyük kitlelerin Müslüman olduğu bilinmektedir. Tüm bu hususiyetler göz önünde bulundurulduğunda Mukātil b. Hayyān'ın hayatının ve tefsir görüşlerinin ele alınması, tefsirin oldukça bir erken döneminde yaşamış bir simanın daha tanınmasını sağlayacaktır. Ayrıca bu mütevazı çalışmanın Mukātil b. Hayyān'a dair daha ileri düzeyde yapılabilecek çalışmalar için farkındalık oluşturmaya hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hadis, Müfessir, Muhaddis, Mukātil.

Giriş

Menâhilü'l-irfân adlı eseriyle tanınan Mısırlı âlim Zürcânî (ö. 1367/1948) tefsir ilmini tanımlarken “*Murada delalet etmesi bakımından Yüce Allah'ın kelimini beşer gücü nispetince araştıran ilimdir.*” demektedir.¹ Bu tanım doğrultusunda Kur'ân-ı Kerim, nübüvvet döneminden

¹ Muhammed Abdülazîm ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matbaa-i İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, ts.), 2/3. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/29; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 61.

bu yana başta bizzat Hz. Peygamber ve sahabe tarafından olmak üzere açıklanmaya çalışılmıştır.² Tâbiîn devrine gelindiğinde ise Kur'ân'ın ya sahabeden işitmeye dayalı olarak edinilen rivayetler ya da böyle rivayetlerin yokluğunda akıl nuruyla yapılan icthadlar üzerinden yorumlandığı görülmektedir.³ Bu şekilde Asr-ı Saâdet'ten bu yana oluşan tefsir malzemesi yazılı ve sözlü olarak muhafaza edilip sonraki nesillere özenle ve fasılasız bir şekilde taşınmıştır.

Ne var ki geçen zaman içerisinde yaşanan bazı gelişmeler hem tefsir müktesebatını hem de bu müktesebatın oluşturulup günümüze taşınmasında emeği geçen ulemâyı olumsuz manada etkilemiştir. Kimi zaman eserler kimi zaman da bu eserleri yazan müelliflerin isimleri kaybolmuş, unutulmuştur. Onlardan bir tanesi çalışmamıza konu edindiğimiz Mukâtil b. Hayyân'dır (ö. 150/767'den önce).

Mukâtil b. Hayyân'ın vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda onun tâbiîn neslinden olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mukâtil b. Hayyân tâbiîn neslinin büyüklerinden hadis dinlemiş, onların birikimlerini öğrencilerine çeşitli şekillerde aktarmıştır. Hayatına değinen tabakât ve ricâl türü eserlerde tefsir ve hadis ilmindeki yetkinliğine vurgu yapılmış, ayrıca salih, sünnet ehli bir kimse olduğundan söz edilmiştir. İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dil*'i⁴ ile Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mizânü'l-i'tidâl*⁵ ve Siyeru a'lâmi'n-nübelâ⁶ adlı eserleri bu kaynaklardan birkaçıdır.

Mukâtil b. Hayyân hakkında ülkemizde yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Yurt dışında ise görebildiğimiz kadarıyla Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi bünyesinde, 2002 senesinde araştırmacı Muhammed b. Sâlim ez-Zehrânî tarafından *أقوال مقاتل بن حيان في التفسير* (Mukâtil b. Hayyân'ın Tefsir Görüşleri) başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu tez 2012 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi uhdesinde basılmıştır.⁷ Mukâtil b. Hayyân'ı konu alan ikinci çalışma da yine Suudi Arabistan'da bulunan Cidde Üniversitesi bünyesinde, Abdurrahman Hüseyin el-Habeşî isimli araştırmacının 2021 senesinde hazırladığı *ترجمة مقاتل بن حيان البلخي* (Belhli Mukâtil b. Hayyân'ın Hayatı) adlı makaledir.⁸ Her iki çalışmada da Mukâtil b. Hayyân'ın hayatı ve tefsir görüşleri ele alınmıştır. Halihazırda erişime açık olan söz konusu çalışmalar tarafımızca incelenmiş ve makalemizde bu çalışmalara yer yer başvurulmuştur.

Bu makalede Mukâtil b. Hayyân'ın hayatı ve tefsir ilmindeki konumu çeşitli açılardan ele alınacaktır. Böylelikle onun ülkemizde tanıtılması adına küçük de olsa bir adım atılması hedeflenmektedir. Makale; “Yaşamı” ve “Tefsir İlmindeki Yeri” şeklinde iki ana başlık altında sunulacaktır. Son olarak da bir sonuç kısmı yazılarak değerlendirme yapılacaktır.

1. Yaşamı

Mukâtil b. Hayyân'ın yaşamını konu edineceğimiz bu bölümde ilgili âlimin hayatı farklı açılar dikkate alınarak anlatılacaktır.

² ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l müfessirîn*, 1/29; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 61.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971), 239.

⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, (Haydarâbât: Dâiratu'l-Meârif, 1952).

⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed El Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963).

⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006).

⁷ Bkz. Muhammed b. Sâlim ez-Zehrânî, *Akvâlü Mukâtil b. Hayyân fi't-tefsir*, (Suudi Arabistan: Ümmül-Kurâ Üniversitesi, 2012).

⁸ Bkz. Abdurrahman Hüseyin el-Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, *Mecelletü Külliyyeti's-Şeria*, 23/2, (Suudi Arabistan: 2021).

1.1. İsmi ve Künyesi

Kaynakların aktardığı bilgilere göre tam ismi Ebû Bistâm Mukâtil b. Hayyân en-Nıbtî el-Belhî el-Horasânî el-Harrâz'dır.⁹

Buradaki “en-Nıbtî” ifadesi dikkat çekicidir. Hadis âlimi İbn Mende ve (ö. 395/1005) *Târîhu medîneti Dimaşk* adlı eseriyle tanınan İbn Asâkir (ö. 571/1176), Mukâtil b. Hayyân’a niçin “en-Nıbtî” dendiğini onun Irak bölgesinden geldiğini söyleyerek izah etmektedir. Bu ifade Mukâtil b. Hayyân’a bu sebeple verilmiş bir lakaptır.¹⁰ Ünlü hadis âlimi ve hâfızı İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise farklı bir noktaya vurgu yaparak “*Ona dilindeki acemlikten ötürü en-Nıbtî denmiştir.*” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.¹¹

Mukâtil b. Hayyân’ın “el-Belhî” ve “el-Horasânî” şeklindeki nisbeleri İbn Hacer el-Askalânî’yi haklı çıkarır niteliktedir. Zira bu vasıflar açıkça onun Belh ve Horasan bölgesine olan mensubiyetine işaret etmektedir. O kadar ki Belh’te ikamet ettiği bilinen Mukâtil b. Hayyân’dan¹² bahseden biyografik eserler onun Hasan b. Hayyân, Yezid b. Hayyân ve Mus’ab b. Hayyân isminde üç kardeşi olduğundan bahsetmektedir. Sözü edilen eserler bu aileyi “Belh ehlerinden” şeklinde nitелеmektedir. Ayrıca bu ailenin Merv’de de arazi ve evlerinin olduğu kaydedilmiştir.¹³ Dolayısıyla Mukâtil b. Hayyân hayatının bir kısmını Merv’de geçirmiş olmalıdır.¹⁴

Mukâtil b. Hayyân’ın ismindeki “el-Horasânî” ibaresi onun Türkmenistan, İran ve Afganistan bölgesinde tanınmış bir şahsiyet olduğuna ve bu bölgede yaşadığına işaret etmektedir. Nitekim Zehebî onu *Tezkiretü’l-huffâz* adlı meşhur eserinde “Horasan’ın âlimi” diye anmaktadır.¹⁵

Son olarak “el-Harrâz” kelimesinden ne kastedildiğine değinmek istiyoruz. Bu ifade Mukâtil b. Hayyân’ın mesleğine delalet etmektedir. Buna göre bazı kaynakların bildirmesiyle o, bir tür deri oymacılığıyla ya da kunduracılıkla meşgul olmalıdır. Bundan dolayı lakabı bir süre sonra “el-Harrâz” olmuştur.¹⁶ Makalemizin girişinde çalışmasından söz ettiğimiz Muhammed b. Sâlim ez-Zehrânî ise araştırmalarının neticesinde bu lakabın Mukâtil b. Hayyân’a değil, Mukâtil

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, (Haydarâbât: Dâiratü’l-Meârif, ts.), 8/13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 7/374; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/353; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarabat: Dâiratü’l-Meârif, 1973), 7/508; Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebû’l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 28/430; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4/171.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî, *Fethu’l-bâb fi’l-künâ ve’l-elgâb*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1996), 168; Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Ömerî (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1995), 60/104.

¹¹ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü’l-elbâb fi’l-elkâb*, thk. Abdülaziz Muhammed b. Sâlih es-Sedîrî, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 2/312.

¹² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 8/13; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/353; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/508.

¹³ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 28/433; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 60/105.

¹⁴ Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 1/642.

¹⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 60/103; Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 1/131; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/419.

¹⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 60/101; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 28/430; İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîru’l-müntebah bi tahrîri’l-müştebeh*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 1/330.

b. Süleyman'a (ö. 150/767) babasından dolayı verilen bir lakap olduğunu iddia etmektedir.¹⁷ Bu görüşü hadis ve tabakât âlimi Mizzî de (ö. 742/1341) paylaşmaktadır.¹⁸

Üzerinde durmaya ve irdelemeye çalıştığımız bu kayıtlara bakıldığında Mukâtil b. Hayyân'ın hayatını Türklerin yoğunlukla yaşadığı bir bölge olan Horasan ve Belh bölgesinde geçirdiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî'nin Mukâtil b. Hayyân hakkında onun acem olduğuna dair vurgu yaptığı da düşünüldüğünde bu kanaat onun kökeninin Türk olabileceği yönünde bir düşünce uyandırmaktadır. Yine de bu noktada araştırmamız boyunca tabakât kitaplarının Türk kökenli âlimler için kullandıkları "et-Türkî" ibaresini Mukâtil b. Hayyân'dan bahsederken hiç kullanmadıklarını ifade etmemiz gerekmektedir. Öte yandan onun farklı bölgelerle ilişkilendirilmesi, ilim yolculuğu yahut başka sebeplerle memleketinden ayrıldığını ve bazı seyahatler yaptığını göstermektedir. Zehebî de eserinde Mukâtil b. Hayyân'ın pek çok yer gezdiğine değinmektedir.¹⁹

Mukâtil b. Hayyân'ın doğum tarihine dair net bir tarih söylemek güçtür. Zira kaynaklar bu konuda suskun kalmakta, açık bir bilgi sunmamaktadır. Aynı konudan şikâyet eden araştırmacı Muhammed b. Sâlim ez-Zehrânî, Mukâtil b. Hayyân'ın en bilinen hocalarından biri olan Dahhak b. Müzâhim'in vefat tarihinden yola çıkarak Mukâtil b. Hayyân'ın doğumuna ilişkin bir tarih vermeye çalışmaktadır. Buna göre Dahhak b. Müzâhim hicrî 102 senesinde vefat ettiği için Mukâtil b. Hayyân hicrî 70 ila 100 tarihleri arasında doğmuş olmalıdır.²⁰ Bu kanaat bizce de makul görünmektedir.

1. 2. Hocaları ve Öğrencileri

Mukâtil b. Hayyân, hayatına hatırı sayılır derecede etki etmiş pek çok büyük âlimden ders almıştır.²¹ Aynı şekilde ilk eğitimini aldığı Merv ile bir müddet yaşadığı Belh başta olmak üzere çeşitli ilim merkezlerinde bulunarak öğrenciler yetiştirmiştir.²²

Hocalarından bazıları şunlardır:

Medineli meşhur yedi fakihden biri, hadis ve siyer âlimi Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Medine'nin fakihlerinden biri olan Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), hadis ve rical alanında otorite olan Şehr b. Havşeb (ö. 100/718), Emevî halifesi ve hadis âlimi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), hadis âlimi Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722), Dahhak b. Müzâhim (ö. 105/723), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Medineli tâbiî fakihî Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (ö. 106/725), Basralı meşhur tâbiî, âlim ve zâhid Hasan el-Basrî (ö. 110/728), tâbiîn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi, muhaddis ve müfessir Ata b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Merv kadısı Abdullah b. Büreyde (ö. 115/707), Müfessir tâbiî Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Kûfeli Alkame b. Mersed (ö. 120/738), tâbiîn devri Mekke fukahâsından, müctehid ve muhaddis Amr b. Dînâr (ö. 126/744), tâbiîn dönemi tefsîr ve hadis âlimlerinden Basralı Rebî' b. Enes (ö. 139/757), zâhid, sûfî ve muhaddis İbrahim b. Ethem (ö. 161/778).²³

¹⁷ Zehrânî, *Akvâlû Mukâtil b. Hayyân fi't-tefsîr*, 12-13.

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/430.

¹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/418.

²⁰ Zehrânî, *Akvâlû Mukâtil b. Hayyân fi't-tefsîr*, 8.

²¹ Zehrânî, *Akvâlû Mukâtil b. Hayyân fi't-tefsîr*, 9.

²² Zehrânî, *Akvâlû Mukâtil b. Hayyân fi't-tefsîr*, 9.

²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/353; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/430-431; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/418.

Öğrencilerinden bazıları şunlardır:

Aynı zamanda kendisinden hadis rivayet eden Alkame b. Mersed, Horasanlı muhaddis Abdullah b. Şevzeb (ö. 156/773), Halit b. Ziyad et-Tirmizî (ö. 170/787), Tebe-i tâbiîn'in ileri gelenlerinden, muhaddis, zâhid ve fakih Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Hafs b. Meysere es-San'ânî (ö. 181/798), Bağdatlı âlim Dâvud b. Süleyman (ö. 251/865) ve Mukâtil b. Hayyân'ın kardeşi Mus'ab b. Hayyân (ö. ?).²⁴

Mukâtil b. Hayyân'ın kendilerinden hadis naklettiği kişilere bakıldığında onun yoğunlukla tâbiîn neslinin büyüklerinden istifade ettiği görülmektedir. İsmi zikredilenler içerisinde hiç şüphesiz en öne çıkanlar ise Mücâhid, İkrime ve Dahhâk'tır. Müfessir, muhaddis ve zâhid Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) bir diğer tâbiîn âlimi Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) bu kişilerden bahsederken “*Onlar tabiîn neslinin tefsirdeki dört büyük şahsiyetidir.*” demiştir. Öte yandan Mukâtil b. Hayyân'ın zahid ve sûfi karakterli Hasan el-Basrî ile İbrahim b. Ethem'den rivayette bulunması dikkat çekicidir. Bu kişilerden Hasan el-Basrî, devrinde “helal ve haramı en iyi bilen kişi” olarak tanıtılmaktadır.²⁵

Mukâtil b. Hayyân'ın öğrencilerinden en meşhur olanı Horasanlı, ilmi ve üstün zekasıyla bilinen²⁶ Abdullah b. Mübârek'tir. Ayrıca öğrencilerinin pek çok farklı memlekete mensup oluşu, Mukâtil b. Hayyân'ın ilim ehli nezdinde meşhur ve muteber bir şahsiyet olduğunun göstergelerindendir.

1. 3. Ulemânın Mukâtil b. Hayyân Hakkındaki Değerlendirmeleri

Mukâtil b. Hayyân'dan bahseden eserler onu; değeri yüce bir âlim, sünnet ve doğruluk sahibi, âbid, seçkin şahsiyetlerden biri,²⁷ ilmiyle âmil bir âlim, faziletli ve dindar bir kimse, muhaddis,²⁸ Horasan'ın âlimi, hafız,²⁹ ibadete düşkünlüğüyle tanınan salih bir adam³⁰ gibi övgü dolu vasıflarla anmaktadır.

Mukâtil b. Hayyân'ın ilmî bakımdan güvenilirliği konusunda ise onun; “sika”,³¹ “sadûk”,³² “sâlihu'l-hadis” ve “leyse bihi be's” mertebesinde olduğu söylenmiştir. Araştırmalarımıza göre bu noktada Mukâtil b. Hayyân'ın güvenilirliğini zedeleyecek kadar olumsuz kanaat bildirilmediğini vurgulamalıyız. Hicrî ikinci asırda yaşamış hadis otoritelerinden Vekî' b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) ona yalancılık isnat ettiği bazı kaynaklarda kaydedilmişse de aslında bu kişiden Mukâtil b. Hayyân değil, kendisiyle aynı adı taşıyan Mukâtil b. Süleyman'ın kastedildiği ifade edilmiştir.³³

²⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/13; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/431-432.

²⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1974), 4/241.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/262.

²⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/171.

²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/418.

²⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/131.

³⁰ Ebü Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed İbn Şâhin el-Bağdâdî, *Târihu esmâi's-sikât*, (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1984), 227.

³¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/354; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/419.

³² İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 60/107; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/508.

³³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/432; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/172; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/131; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Misrî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/330.

Zehebî eserlerinde bu duruma temas ederek “*Mukâtil b. Hayyân 150 yılı civarında vefat etti fakat -güvenilirlik bakımından- zayıf olduğu bilinen müfessir Mukâtil b. Süleyman ondan sonra yıllarca yaşadı.*” demektedir.³⁴ Ayrıca, “*Müfessir Mukâtil b. Süleyman, Mukâtil b. Hayyân'ın yaşadığı dönemde 'metrûkû'l-hadis' olarak kabul edilmekteydi. Zira o tefsir ilmindeki engin bilgisine rağmen tecsim anlayışına bulaşmıştı.*” diyerek bu konudaki düşüncesini bir kez daha ifade etmektedir.³⁵

Buraya kadar nakledilen bilgiler ışığında Mukâtil b. Hayyân'ın hem karakteri hem de ilmi kişiliğiyle cerh-ta'dîl âlimleri nezdinde kabul görmüş bir şahsiyete sahip olduğu söylenebilmektedir. Kendisi hakkında rivayetlerinin sağlamlığına gölge düşürecek herhangi bir yalancılık ithamı söz konusu değildir. Bu durum onu, çağdaşı Mukâtil b. Süleyman'a nazaran daha muteber bir âlim haline getirmiştir.

Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Mukâtil b. Hayyân'ın eserleri hakkında kaynaklar pek fazla bilgi vermemektedir. Fakat onun bir tefsir yazdığı bilinmektedir. Arap bibliyografya âlimi İbn Nedîm (ö. 385/995) eserinde Mukâtil b. Hayyân'ın bir tefsir kitabına sahip olduğunu yazmaktadır. Ancak eserin içeriği yahut özellikleri hakkında açıklama yapmamaktadır.³⁶ Bu bilgiye *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eseriyle ünlene Dâvûdî (ö. 945/1539) de kitabında yer vermektedir.³⁷

Yine de bu eserin kalitesiyle tefsir âlimlerinin dikkatini çektiği pekâla söylenebilir. Bu ilgi, şu anda elimizde bulunmayan Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirini pek çok esere parça parça da olsa intikal ettirmiştir. Örneğin Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eserinde,³⁸ İbn Ebî Hâtim *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* isimli tefsirinde,³⁹ Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*'ında,⁴⁰ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* 'inde⁴¹ ve Celâluddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*'unda⁴² Mukâtil b. Hayyân'ın rivayetlerini sıklıkla kullanmışlardır. O kadar ki Mukâtil b. Hayyân her biri temel rivayet tefsirlerinden olan bu eserlerin aslı kaynaklarından biri konumundadır.

1. 4. Vefatı

Doğumu hakkında kaynakların tarih ve bilgi vermediği Mukâtil b. Hayyân'ın vefatı hakkında da bilinenler çok azdır. Buna göre Mukâtil b. Hayyân, Kâbil ya da Hindistan topraklarında vefat etmiştir. Kâbil'de vefat ettiğini söyleyenler çoğunluktadır.⁴³

³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/419.

³⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/131.

³⁶ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2014), 1/89.

³⁷ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/330.

³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 16/14, 14/264, 22/262, 24/358.

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed ed-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâzî, 1998), 3/922, 3/747, 4/1055.

⁴⁰ Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, (Cidde: Darü't-Tefsîr, 2015), 2/96, 4/246, 22/428.

⁴¹ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme. (Dımaşk: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999), 2/7, 1/210, 8/124.

⁴² Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 1/739, 2/45, 2/591, 7/365, 5/542.

⁴³ Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 652.

Kaynakların anlatımına göre o, vefatından önce Ebû Müslim el-Horasânî'den (ö. 137/755) kaçmaktadır. Bu amaçla yaşadığı bölge olan Horasan'dan ayrılıp Hasan b. Müslim (ö.?) isimli bir zatla birlikte Kâbil'e sığınmıştır. Mukâtil b. Hayyân burada kaldığı süre zarfında içinde bulunduğu sıkıntılı vaziyete rağmen İslâm'ın güzelliklerini anlatmaktan ve halkı irşad etmekten geri durmamıştır. Öyle ki pek çok insanın Mukâtil b. Hayyân'ın eliyle Müslüman olduğundan bahsedilmektedir. Hatırı sayılır derecede büyük halk kitleleri onun sayesinde İslâm'ı tanıma fırsatı bulmuştur. Bu durum Mukâtil b. Hayyân'ın davetçi bir kimliğe sahip olduğunun önemli göstergelerindendir. Ne var ki Mukâtil b. Hayyân Kâbil'de pek fazla kalmamıştır. Zira -o devirlerde- şirk diyarı olan bu memlekette ikamet etmekten bir süre sonra rahatsızlık duyar hale gelmiştir. Bunun yanı sıra dönemindeki karışıklıklar devam ettiği ve muhtemelen takip edildiği için Müslümanların yoğunlukta olduğu başka bir bölgeye gitmek isterken vefatıyla neticelenecek son bir yolculuğa çıkmıştır. Bu safahatta Kâbil'den ayrılan Mukâtil b. Hayyân, iki gün seyahat ettikten sonra hicrî 150 senesinden önceki bir tarihte vefat etmiştir.⁴⁴

İbn Asâkir Mukâtil b. Hayyân'ın Kâbil'e değil, Hindistan meliki Zeneybil'e (ö.?) sığındığı şeklinde bir görüş de aktarmakta ve bu anlatılanların Hindistan'da yaşandığından bahsetmektedir.⁴⁵ Taberî tefsirinin kaynaklarına ilişkin bir çalışma yapan Ekrem Ziyâde el-Fâlûcî de eserinde Mukâtil b. Hayyân'ın Hindistan'da vefat ettiğini yazmaktadır.⁴⁶

Bahsi geçen dönemde Kâbil ile Hindistan'ın benzer kültürlere sahip olması, aralarında sıkı bir ticaret bulunması, Kâbil'de pek çok Hindûnun yaşaması, Kâbil'in İslâmlaşmasının Sâmanîler'in Horasan valileri Alp Tegin (ö. 352/963) ve Sebük Tegin (ö. 387/997) dönemlerinde başlayıp Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) zamanında tamamlanmış olması⁴⁷ dolayısıyla bu coğrafya, biyografi yazarlarının zihninde belli ki tek parça halinde bulunmaktadır. Sözü edilen karışıklığın bu sebeplerden ortaya çıkmış olabileceği ihtimal dahilindedir. Konuya bu zaviyeden yaklaşıldığında Mukâtil b. Hayyân'ın vefat ettiği yer hakkındaki ihtilaflara şaşırılmamalıdır.

2. Tefsir İlmindeki Yeri

Çalışmamızın bu kısmında Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir ilmi açısından önemini ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Tefsir Görüşlerinin Önemi

Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir görüşleri özelinde bir çalışma yapan araştırmacı Zehrânî, Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirinin selef ulemâsının bir meyvesi ve neticesi olduğundan bahsetmektedir.⁴⁸ Bu ifade Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir geleneğinde üstlendiği nakilcilik rolüne işaret etmektedir. Araştırmacı Abdurrahman Hüseyin el-Habeşî ise, Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir görüşlerinin niçin önemli olduğu sorusunu şu sekiz madde ile cevaplamaktadır:

1. Mücâhid b. Cebr gibi tâbiînün büyük âlimlerinden rivayetlerde bulunması

2. Ulemânın Mukâtil b. Hayyân hakkındaki olumlu görüşleri

⁴⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/508; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 60/104-108; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/433; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/418-419; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/172.

⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 60/109.

⁴⁶ Ekrem Ziyâde el-Fâlûcî, *el-Mucemü's-sağır li ruvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî* (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.), 2/574.

⁴⁷ Ahmet Kavas, "Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/28.

⁴⁸ Zehrânî, *Akvâlü Mukâtil b. Hayyân fi't-tefsir*, 57.

3. Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hâtîm, Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Süyûtî gibi müfessirlerin, Mukâtil b. Hayyân'ın görüşlerine önem vermeleri

4. Öğrencilerinin tefsir görüşlerine olan alakası ve bu görüşlerin bizlere aktarılması noktasındaki çabaları

5. Tefsirinin kolay, açık ve sade olması

6. Mukâtil b. Hayyân'ın sahabe ile tâbiünden rivayette bulunmaya özen göstermesi, buna ek olarak bu rivayetlerin hatadan uzak oluşu

7. Tefsirinin nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve muhkem-müteşâbih gibi Kur'ân ilimlerine değinmesi

8. Yaşadığı dönem bakımından Kur'ân'ın nüzulüne olan zamansal yakınlığı⁴⁹

Habeşî burada Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir kaynaklarından başlamak üzere onun öğrencileri vasıtasıyla daha ileri çağlara yaptığı etkiden, sonraki dönemlerde yaşayan müfessirlerin kendisine dönük ilgisinden bahsetmektedir. Ayrıca tefsirinin açık ve anlaşılır olmasının yanı sıra temel Kur'ân ilimlerine temas ettiğini belirtmektedir. Habeşî'nin dikkatini çeken bu hususiyetler, çalışmamızın ilgili kısımlarında örneklendirilerek somut hale getirilecektir.

2.2. Tefsir Metodu

Çalışmamızın bu kısmında Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir yaparken nasıl bir yöntem izlediği üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Etmesi

Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirinde en önemli kaynaklardan ilki kaçınılmaz olarak Kur'ân'dır. Zira Mukâtil b. Hayyân'ın bazı ayetleri, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu kullanarak yine farklı ayetler üzerinden izah etme yoluna gittiği görülmektedir. Tefsirde Kur'ân'ı merkeze alan bu yöntem, kimi ayetlerde mücmel olarak ifade edilen hususların başka ayetlerde detaylıca açıklanmış olabileceği fikrinden hareketle, her müfessirin ayetleri izah ederken öncelikli olarak başvurması gereken yöntemlerdendir.⁵⁰

Mukâtil b. Hayyân'ın, el-Bakara 2/168. ayetin بِأَفْحَشَاءَ “Şeytan size çirkin şeyler yapmanızı emreder.” kısmına getirdiği yorum, konunun bir örneği olarak zikredilmeye müsaittir.

Mukâtil b. Hayyân buradaki الْفَحْشَاءَ kelimesinin “günahlar” manasına geldiğini söyledikten sonra bu kelimenin bu ayet dışında Kur'ân'ın her yerinde zina anlamında kullanıldığını iddia etmektedir.⁵¹ Mukâtil b. Hayyân'ın bu görüşü وَلَا تَقْرَبُوا الزَّالَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ “Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur.”⁵² ayeti ile الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ “Onlar büyük günahlardan ve hayasızlıklardan kaçınırlar.”⁵³ ayetinde kelimeye

⁴⁹ Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 653.

⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 4, 200.

⁵¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/304.

⁵² el-İsrâ 17/32.

⁵³ eş-Şûrâ 42/37.

yüklenen anlam düşünüldüğünde makul görünmektedir.⁵⁴ Mukâtil b. Hayyân burada bir kelimeyi Kur’ân’ın farklı yerlerindeki kullanımlarını nazar-ı dikkate alarak açıklama yoluna gitmektedir.

Konunun diğer örneği “*Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin.*”⁵⁵ ayetidir. Mukâtil b. Hayyân bu ayeti tefsir ederken Mekke döneminde Müslümanların zaman zaman müşriklere karşı sevgi izhar ettiğinden bahsetmektedir. Bundan dolayı Müslümanlar aynı ayetin devamında, “*Kim bunu yaparsa artık Allah’la olan bağını koparmış demektir.*” ifadesiyle müşriklarla yakınlık kurmaktan menedilmişlerdir.⁵⁶

Verdiğimiz bu iki örnek, Mukâtil b. Hayyân’ın Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri şeklindeki metodu bazı ayetlerin izahında kullandığını göstermektedir.

2.2.2. Kur’ân Tefsirinde Hadis-i Şeriflere Başvurması

Mukâtil b. Hayyân’ın ayetleri yorumlarken başvurduğu bir başka kaynak hadis-i şeriflerdir. Zira Hz. Peygamber’in izahları tefsirin aslını teşkil ettiğinden dolayı, Kur’ân-ı Kerim’i anlamının en doğru yollarından biri hadislere başvurmadır.⁵⁷ Bu düşünceden hareketle Mukâtil b. Hayyân, hiç de azımsanamayacak derecede tefsirinde hadislere müracaat etmiştir.⁵⁸

Mukâtil b. Hayyân bu doğrultuda gösteriş yapmanın kötülüğünden bahseden el-Bakara 2/264. ayetin “*Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez.*” kısmının izahında, “*Onlar verdikleri sadakalardan dolayı sevap kazanamazlar. Bu harcamaları onlara kıyamet gününde herhangi bir fayda da vermez.*” demektedir.⁵⁹ Ardından bu sözüne delil olacak nitelikteki şu hadisi nakletmektedir: “*Sizin adınıza en çok korktuğum şey küçük şirktir. Sahabe bunun üzerine, ‘Ey Allah’ın Resulü, küçük şirk nedir?’ diye sorduğunda Resulullah, ‘O riya’dır. İnsanların yaptıklarının karşılığını alacağı kıyamet gününde Allah onlara, ‘Dünyada iken gösteriş yaptığınız kimselere gidin de onların yanında bir mükâfat bulacak mısınız bakın bakalım.’ diye buyuracaktır.*”⁶⁰

Buradaki kullanım, Mukâtil b. Hayyân’ın ayetleri zaman zaman hadisler aracılığıyla açıklama yoluna gittiğinin bir göstergesidir.

2.2.3. Kur’ân Tefsirinde Sahabe ve Tâbiîn Sözlerine Başvurması

Mukâtil b. Hayyân’ın tefsirinde tâbiîn neslinden ne şekilde istifade ettiğine geçmeden önce onun sahabeden direkt olarak faydalanıp faydalanmadığına kısaca değinmek istiyoruz.

Çalışmasında Mukâtil b. Hayyân’ın tefsir yorumlarını toplayan araştırmacı Zehrânî, Mukâtil b. Hayyân’ın sahabeye dayandırarak aktardığı bilgilerin ağırlıklı olarak Mücâhid kanalıyla geldiğine dikkat çekmektedir. Öte yandan onun yaşadığı dönem açısından sahabeye görüşmesinin mümkün olmadığını, sahabe ravisini zikrederek kaydettiği bilgilerde ise senedi

⁵⁴ Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 654.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/28.

⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri, *et-Tefsîr*, (Medine: Dâru’l-Meâsir, 2002), 1/165; Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 654.

⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1, 32-42.

⁵⁸ Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 654.

⁵⁹ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/518-519; Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 654-655.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 39/39 (23630).

hocasını atlayarak verdiğini (tedlîs) aktarmaktadır.⁶¹ Hal böyleyken Mukâtil b. Hayyân'ın sahabe rivayetlerine tâbiîn kanalıyla başvurduğu söylenebilir.

Bu bağlamda araştırmacı Habeşî'ye göre ise Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirini tâbiîn sözlerinden ayrı düşünmek pek mümkün değildir. Zira onun tefsiri söz konusu bu neslin tefsirine hem yöntem bakımından hem de hata ve kusurdan uzaklık açısından çok benzemektedir.⁶²

el-Bakara 2/265 ve el-Bakara 2/282. ayetlerin yorumu, konunun örneği olarak zikredilmeye müsait bir yapıdadır. el-Bakara 2/265. ayette mallarını Allah'ın rızasını hedefleyerek ve içlerinden gelerek harcayanların durumu iki kat ürün veren bir ağaca benzetilmektedir. Mukâtil b. Hayyân buradaki *فَأَنْتَ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ* “Ürününü iki misli veren...” ifadesindeki ürünü “Yani meyvesini iki kat verir.” şeklinde açıklamaktadır.⁶³ Aynı açıklama tâbiînden Mücâhid, Atâ (ö. 114/732) ve Süddî'den de (ö. 127/745) rivayet edilmektedir.⁶⁴

Mukâtil b. Hayyân aynı surenin 282. ayetinde geçen, “Razı olacağınız şahitlerden...” ifadesine ise, “Allah burada adil erkek ve kadınların şahitlik yapmasını emrediyor.” tarzında bir izah getirmektedir. Bu izah yine Dahhâk ve Rebî' b. Enes (ö. 139/757) gibi tabiînden önemli kimselerin tefsiriyle örtüşmektedir.⁶⁵

2.2.4. Lügat ve Garîbü'l-Kur'ân'a İlişkin İzahları

Lügat, Kur'ân ayetlerinin isabetli bir şekilde açıklanmasını gaye edinen Kur'ân ilimlerinin ana kaynaklarından biridir.⁶⁶ Özellikle Kur'ân'ın kendisi üzere indirildiği Arap dili, tefsir ilminin ana umdelerinden birini teşkil etmektedir. Mukâtil b. Hayyân'ın lügat ve Garîbü'l-Kur'ân'a ilişkin yorumları, bu sahada eser veren ulemânın sözleriyle uyum içermektedir. Bu yorumlar onun her iki konudaki yetkinliğine işaret eden bir mahiyettedir.⁶⁷

el-Bakara 2/265. ayette geçen *بِرُوحٍ* kelimesi bu konu için güzel bir örnektir. Mukâtil b. Hayyân bu kelimeyi “Yerden yüksek olan bir çıkıntı.” şeklinde açıklarken⁶⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889) kelimeyi “yükselti”, Zeccâc (ö. 311/923) ise “Yerden yüksek olan şey.” diye açıklamaktadır.⁶⁹ Bu durum Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirinde dilsel izahlara başvurduğunu ve izahlarının kendinden sonraki bazı âlimlerin görüşleriyle uyumlu olduğunu göstermektedir.

Garîbü'l-Kur'ân konusunda ise el-Bakara 2/264. ayette geçen *وَابِلٍ* kelimesini örnek olarak zikredebiliriz. Mukâtil b. Hayyân bu kelimeyi açıklarken “Vâbil, bir şeyin üzerinde ne varsa alıp götürren yağmurdur.” demektedir.⁷⁰ Aynı surenin 2/265. ayetinde geçen *وَتَنْبِئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ* ayeti hakkında ise “Yani kesin inanarak ve sadakatle...” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁷¹

⁶¹ Zehrânî, *Akvâlü Mukâtil b. Hayyân fi t-tefsîr*, 16-17.

⁶² Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 655.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/521; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 655.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/521; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/46.

⁶⁵ Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/87; İbn Münzir, *et-Tefsîr*, 1/77; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 656.

⁶⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 33.

⁶⁷ Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 656-660.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/520; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 656.

⁶⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 87; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/348.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/518; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 660.

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/519-520; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 660.

Verdiğimiz bu iki örnek, Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirinde dilsel izahlara müracaat ettiğine işaret etmektedir.

2.2.5. Kur'ân Tefsirinde İctihada Başvurması

Mukâtil b. Hayyân, ayetleri tefsir ederken kullandığı bu dört kaynaktan açıklayıcı bir ifadeye rastlayamadığı durumlarda ictehad etmekten çekinmemiştir.⁷² Örneğin o, el-Bakara 2/265. ayetteki كَمَثَلِ جَنَّةٍ ibaresi hakkında şunları söylemektedir: “*Bu, malını infak ederken gösteriş ve şöhretten kaçınan, harcadığı malı da verdiği kişinin başına kakmayan kimsenin misalidir.*”⁷³

Konuya verebileceğimiz diğer örnek Mukâtil b. Hayyân'ın el-Bakara 2/269. ayete yaptığı yorumdur. Mukâtil b. Hayyân bu ayette geçen hikmetin ne olduğunu “*Hikmet, Kur'ân'ı açıktan okumaktır.*” diyerek yorumlamaktadır.⁷⁴

Buna göre Mukâtil b. Hayyân zaman zaman ayetlere dönük kendi görüşlerini tefsirine yansıtmaktan çekinmemiştir.

2.2.6. Neshe Yaklaşımı

Bir tefsir usulü kavramı olarak “nesh”, “şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen yeni bir şer'î delille yürürlükten kaldırılması”, “önceki hükmün terk edilmesi” ya da “önceden yürürlükte olan bir emrin sonradan gelen yeni bir emirle değiştirilmesi” demektir.⁷⁵ Mukâtil b. Hayyân tefsirinde nesh olgusunu göz önünde bulunduran bir özen içerisinde hareket etmiştir. Bu bağlamda Mukâtil, “*İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler.*” şeklindeki el-Bakara 2/240. ayetin, aynı surenin, “*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.*” şeklindeki 2/234. ayeti ile neshedildiğini söylemektedir.⁷⁶ Yine, “*Sadakaları açık olarak verirseniz bu ne güzel! Şayet onu yoksullara verirken gizlerseniz bu sizin için daha da hayırlıdır ve sizin bir kısım günahlarınıza kefarettir. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*” şeklindeki el-Bakara 2/271. ayetin de mensuh olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

Buradan anlaşılıyor ki Mukâtil b. Hayyân, neshe kail bir müfessirdir ve neshin Kur'an'daki pratiğini kabul etmektedir.

2.2.7. Kur'ân Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl Bilgisinden Yararlanması

Kur'ân ayetlerinin iniş sebepleri hakkında bilgi veren esbâb-ı nüzul ilmi, tefsir ulemâsınca müfessirin kayıtsız kalamayacağı ilimlerden biri olarak kabul edilmiştir. Mukâtil b. Hayyân da bu ilimden oldukça fazla yararlanmışır.⁷⁸ Örneğin, “*Allah iman edenlerin velisidir. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır. Onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı*

⁷² Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 656.

⁷³ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/521; Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 656.

⁷⁴ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/533; Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 657.

⁷⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), III/63; Zürkânî, *a.g.e.*, II/176; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 118; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/579.

⁷⁶ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/401-402.

⁷⁷ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/535; Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 659.

⁷⁸ Habeşi, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 559.

kalıcıdır.” şeklindeki el-Bakara 2/257. ayetten kastedilenlerin ehl-i kitap olduğunu belirttikten sonra şu izahta bulunmaktadır:

*“Onlar aslında Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanıyorlar ve bu konuyu kitaplarında bulabiliyorlardı. Hz. Peygamber gönderilinceye kadar bu şekilde onun peygamberliğine iman ediyorlardı. Ne zaman ki Hz. Peygamber gönderildi, küfre düştüler ve onu inkâr ettiler. İşte bu onların nurdan, yani daha önce Hz. Peygamber’e olan iman nurlarından ayrılmalarıdır. Karanlıktan kastedilen ise küfre düşmeleridir.”*⁷⁹

Görüldüğü üzere bu izah, ayetin iniş ortamı hakkında bilgi sunmakta ve iniş sebebine atıfta bulunmaktadır.

2.2.8. Ahkâm Ayetlerini Yorumlaması

Mukâtil b. Hayyân'ın Kur'ân ayetlerinden çıkarılması gereken fıkhi hükümlere değindiği bilinmektedir. Bu konunun örneği, dinde zorlama olmadığının vurgulandığı el-Bakara 2/259. ayetin izahında, *“Yani kimseyi Müslüman olmaya zorlamayın demektir. Dileyen Müslüman olur dileyen de cizye verir.”*⁸⁰ şeklinde yaptığı açıklamadır.

Konunun ikinci örneği Müdâyene ayeti diye bilinen el-Bakara 2/282. ayetle ilgilidir. Burada verilen borcun bir kâtip tarafından yazılması, kâtiplik için davet edilenlerin görevden kaçmaması istenmektedir. Bu ayetteki hüküm hakkında Mukâtil b. Hayyân şunları söylemektedir:

*“Buradaki ifade, ‘Eğer bir kâtibin bir ihtiyacı varsa ve yerine başka birini bulabileceksen bırakın, ihtiyacı için gitsin ve başka birini arasın.’ anlamına gelmektedir. Çünkü o dönemde kâtipler çok azdı.”*⁸¹

Bu açıklamalar Mukâtil b. Hayyân'ın ayetlerin hüküm yönüne de temas ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde Mukâtil b. Hayyân'ın doğumuna ilişkin herhangi bir bulguya rastlanamamıştır. Belh, Merv ve geniş bir bölge olan Horasan bölgesinde tanınmış bir âlim olduğu görülmüştür. Mücâhid b. Cebr, Şa‘bî, Dahhâk b. Muzâhim, İkrime el-Berberî, Katâde b. Diâme gibi çok önemli hadis ve tefsir âlimlerinden ders aldığı tespit edilmiştir. Bu referanslar ulemâ nezdinde ona olan güveni ve ilgiyi artırmış olmalıdır.

Kaynaklar Mukâtil b. Hayyân'ı âlim, fâzıl, salih gibi güzel vasıflarla anmaktadır. O yalnızca ilmiyle değil, örnek yaşantısıyla da takdir edilmiştir. Tabakât türü eserlerdeki bilgiler değerlendirildiğinde rivayetlerinin güvenilirliği bakımından muteber bir kimse olduğu ortaya çıkmıştır. Mukâtil b. Hayyân yalnızca ilmî faaliyetlerle meşgul olmayıp Müslüman olmayan toplulukların İslâm’a davet edilmesi noktasında da çalışmalar yapmıştır. Böylelikle pek çok insanın hidayetine vesile olmuştur.

et-Tefsîr adlı eserini oldukça erken bir dönemde kaleme almıştır. Bu tefsir zamanla kayboldu da içindeki bilgiler öğrencileri vasıtasıyla en temel rivayet tefsirlerine intikal ettirilmiştir. Böylelikle parça parça ve farklı eserler üzerinden bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Araştırmamız neticesinde Mukâtil b. Hayyân'ın tefsir yorumlarının araştırmacı Muhammed b.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/497-498; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 659.

⁸⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/494; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 660.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/557; Habeşî, “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”, 659.

Sâlim ez-Zehrânî tarafından temel rivayet tefsirleri incelenerek أقوال مقاتل بن حيان في التفسير (Mukâtil b. Hayyân'ın Tefsir Görüşleri) başlıklı yüksek lisans tezinde toplandığı görülmüştür. Söz konusu çalışma ileri düzeyde yapılacak akademik çalışmalar için kolaylık sağlayacak bir yapıdadır.

Tefsir yorumları ve aktardığı rivayetler çerçevesinde Mukâtil b. Hayyân'ın kendi dönemini yansıtan bir şekilde; Kur'ân, sünnet ve tâbiîn sözlerini dikkate alan, lügatı ve esbâb-ı nüzûl bilgisini önemseyen, ayetlerden çıkarılacak hükümler hakkında açıklamalar yapan, neshe kail ve gerektiğinde ictihad etmekten çekinmeyen bir tefsir yöntemine sahip olduğu görülmüştür.

Tüm bu yönler dikkate alındığında Mukâtil b. Hayyân'ın hicrî ikinci asrın mühim şahsiyetlerinden, ciddi tefsir kaynaklarından biri olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça/Bibliography

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1. Basım, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1391/1971.
- Cerrahoğlu. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1417/1996.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1427/2006.
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Fâlûcî, Ekrem Ziyâde. *el-Mucemü's-sağîr li ruvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî*. Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.
- Habeşî, Abdurrahman Hüseyin. “Tercemetü Mukâtil b. Hayyân el-Belhî”. *Mecelletü Külliyyeti's-Şerîa*. 23/2, Suudi Arabistan: 2021.
- Hüseyin ez-Zehabî, Muhammed. *et-Tefsîr ve'l müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımeşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Ömerî. 74 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1370/1952.
- İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed ed-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâzî, 1419/1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elbâb fî'l-alkâb*. thk. Abdülaziz Muhammed b. Sâlih es-Sedîrî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tefsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebeh*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l İlmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l Meârif, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Baskı, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1414/1993.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. *Fethu'l-bâb fî'l-künâ ve'l-elgâb*. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996.

- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *et-Tefsîr*. Medine: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1435/2014.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Baskı, 1388/1968.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi's-sikât*. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- Kavas, Ahmet. "Kâbil". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1422/2001.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1992.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Darü't-Tefsîr, 1436/2015.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 1429/2008.
- Süyûtî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- et-Türkmânîed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed El Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1383/1963.
- Zehebî. *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l Hadîs, 1426/2006.
- Zehebî. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehrânî, Muhammed b. Sâlim. *Akvâlü Mukâtil b. Hayyân fî't-tefsîr*. Suudi Arabistan: Ümmül-Kurâ Üniversitesi, 1433/2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin er-Riyazü't-Tasavvufiyye Adlı Eserinde Hadis Kullanımı

Evaluation of the Hadiths Included by Seyyid Abdülhakim Arvâsî in His Explanation of Sufi Concepts in His Work er-Riyad al-Tasavvufiyya

Ahmet GÖKTÜRK

<https://orcid.org/0000-0002-5806-2402>

Ahme59519@gmail.com

Süleyman Demirel Üniversitesi |

<https://ror.org/04fjte88>

İlahiyat Fakültesi, Hadis, Isparta, Türkiye

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,

Department of Hadis, Isparta, Türkiye

Yusuf AÇIKEL

<https://orcid.org/0000-0001-5444-4641>

yusufacikel@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi

<https://ror.org/04fjte88>

Doç. Dr., İlahiyat Fakültesi, Hadis, Isparta, Türkiye DOÇ.

Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,

Department of Hadis, Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Göktürk, Ahmet - Açikel, Yusuf. "Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin er-Riyazü't-tasavvufiyye Adlı Eserinde Hadis Kullanımı". *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 17-38.

[https://doi.org/ 10.59932/burdurilahiyat.1648923](https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1648923)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 28 Şubat/February 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Ahmet GÖKTÜRK %60 – Yusuf AÇIKEL %40.

Evaluation of the Hadiths Included by Seyyid Abdülhakim Arvâsî in His Explanation of Sufi Concepts in His Work er-Riyad al-Tasavvufiyya

Abstract

Islam comprises both material and spiritual teachings. Following the death of the Prophet Muhammad, its principles became the subject of various Islamic sciences. Among these, ethical and spiritual teachings came to be studied within the discipline of Sufism. Although Sufism developed its own interpretive and methodological approaches, it consistently sought to remain grounded in the Qur'an and the Sunnah as primary sources of authentic knowledge. Abdülhakîm Arvâsî (1860–1943), a significant Sufi figure and scholar, was born in Başkale, Van. He studied religious and rational sciences under various teachers and later joined the Khalidiyya branch of the Naqshbandiyya order. Living during the final years of the Ottoman Empire and the early Turkish Republic, he provided religious instruction in various institutions, including mosques in Istanbul, after the closure of Sufi lodges. His influence has extended into the modern era through both his writings and the scholars he trained. This study investigates Arvâsî's work *er-Riyâzü't-Tasavvufiyya*, written as a textbook during his years as a teacher. The book presents concise explanations of nearly seventy essential Sufi concepts, including *wahdat al-wujud* (unity of existence), *dhikr* (remembrance), *muraqaba* (spiritual vigilance), *rida* (contentment), and *istiqama* (steadfastness). In particular, twelve core concepts are accompanied by hadith citations, although the sources and authenticity of these narrations are not provided. This reflects a common characteristic of Sufi literature, where hadiths are often transmitted without full chains of narration (*isnad*), paraphrased in meaning, or validated through spiritual experience, such as inspiration or unveiling. Such methods, while prevalent in the Sufi tradition, differ from classical hadith scholarship, which emphasizes textual and chain-based authentication. The aim of this study is to identify and evaluate the authenticity of the hadiths cited in *er-Riyâzü't-Tasavvufiyya*. Primary hadith sources such as the *Sahihayn*, *Sunan*, and *Musnads* were consulted, along with classical *takhrij* and *atraf* works. In doing so, the study contributes to a better understanding of the intersection between Sufi literature and hadith science, and how scholars like Arvâsî integrated prophetic tradition into their spiritual frameworks.

Keywords: Hadith, Sufism, Narration, Comment, Abdülhakim Arvâsî, al-Riyad al-tasavvufiyya.

Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin er-Riyâzü't-Tasavvufiyye Adlı Eserinde Hadis

Kullanımı*

Öz

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın öğretileri farklı ilim dallarına konu olmuştur. Bunlar içerisinde ahlâkî ve manevî öğretiler hem hadis hem de tasavvuf ilminin konusu olmuştur. Tasavvuf ilmi Kur'an ve sünnet çerçevesinde şekillenmiştir. Her ne kadar mutasavvıfların kendine has bazı delillendirme yöntemleri olsa da sahih bilginin kaynağını tespit bağlamında tasavvufun öğretilerinin temelleri kitap ve sünnette aranmıştır. Abdülhakîm Arvâsî, 1860 tarihinde Van'ın Başkale ilçesinde dünyaya gelmiş, ilk eğitimi babasından aldıktan sonra çeşitli âlimlerden dinî ve fennî ilimler tahsil etmiştir. Bunun yanı sıra çeşitli tarikatlardan icazet alarak Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye koluna intisap etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son yılları ile Cumhuriyet döneminin ilk zamanlarında yaşamıştır. Başkale'de medrese ve kütüphane kurarak eğitim vermiş, bölgedeki Şiilik hareketine karşı koymuştur. Rus işgalinin bölgede yaygınlaşması neticesinde Musul'a göç etmiş, daha sonra Adana ve Eskişehir'de bir müddet yaşadıkdan sonra İstanbul'a göç ederek buraya yerleşmiştir. İstanbul'da Kaşgarî Dergâhı'nda şeyhlik vazifesini yürütürken tekkeler kapatılınca Beyoğlu Ağa ve Beyazıt Camilerinde dersler vermiştir. Abdülhakîm Arvâsî bu dönemde doğuda ilmi sahada önemli çalışmalar yapmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nde bazı dönüşümlerin ve karışıklıkların olduğu bir dönemde yaşayan Arvâsî, tasavvuf ve diğer ilimlerde yazdığı çalışmalar ve etkilediği fikir adamları vesilesiyle etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Bu çalışmanın amacı Arvâsî'nin *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye* adlı eserindeki hadis rivayetlerinin sıhhat durumunu tespit etmektir. Söz konusu eserini müderris olduğu yıllarda kendi ders kitabını oluşturmak için kaleme almıştır. Eserde tasavvufun tanımına, gayesine ve vahdet-i vücûd, zikir, istikamet, rıza, murakabe ve benzeri yetmiş kadar tasavvufi kavramın açıklamalarına yer verilmiştir. Tabii ki eser, detaylı bir tasavvuf incelemesi olmayıp bir ders kitabı olduğundan konular özet halinde ele alınmıştır. Mezkûr eserde on iki temel tasavvuf kavramı açıklanırken bazı hadislerle yer verilmiş, ancak hadislerin kaynakları ve sıhhat durumları belirtilmemiştir. Bu durum genel olarak tasavvuf ehlinin hadislerle yaklaşımını yansıtmaktadır. Hadislerin senedsiz rivayet edilmesi, mana ile aktarılması ve keşf/ilham gibi yollarla sıhhatinin belirlenmesi gibi hususlar, tasavvuf ehlinin yöntemleri arasındadır. Bu araştırmada temel hadis kaynaklarına, tahrîr ve etraf kitaplarına başvurulmuştur. Bu sahada yapılan güncel çalışmalar da göz ardı edilmeden, gerekli durumlarda istifade edilmiştir. Genel olarak hadislerin tespiti noktasında birincil kaynaklara müracaat edilmiş, ayrıca eser hakkında bazı bilgilere de yer verilmiştir.

* Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Yusuf AÇIKEL danışmanlığında devam eden "Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Eserlerindeki Temel Tasavvufi Kavramların Hadis Dayanaklarının İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This study is derived from Master's thesis entitled "Evaluation of the Hadiths Included by Seyyid Abdülhakim Arvâsî in His Explanation of Sufi Concepts in His Work er-Riyad al-Tasavvufiyya", conducted under the supervision of Doç. Dr. Yusuf Açikel at Institute of Social Sciences Süleyman Demirel University University.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, Rivâyet, Yorum, Abdülhakîm Arvâsî, er-Riyazü't-tasavvufiyye

Giriş

Osmanlı'nın son devir âlim ve mutasavvıflarından Seyyid Abdülhakîm Arvâsî (ö.1362/1943), cumhuriyetin kuruluş sancılarında tanıklık etmiştir. Yaşadığı dönem (1865-1943) ilmi/fikrî ve siyasî değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimine rastlamaktadır.¹ Arvâsî, siyasî ya da herhangi bir gruba dâhil olmamış, sadece irşad faaliyetleri ile ilgilenmiştir. Buna rağmen adı 1930 yılında cereyan eden Menemen olayına² karıştırılmıştır. Kaşgarî Dergâhı'nı basan polisler, suç unsuru olarak talebelerin yazdıkları mektupları ve keşfi olarak tespit edilen Hz. Âdem'den kıyamete kadar gelecek insanların sayısını bildiren formülü bulmuşlardır. Muhtemeldir ki bu formül büyü malzemesi sanılmıştır.³ Divan-ı Harb'de yargılanma esnasında hâkimin “Sen şeyh misin?” sorusuna şu cevabı vermiştir: “Ben şeyh değilim ve o yüce makama lâıyk olmaktan uzağım; yok eğer şeyhlik devrimizde gördüklerimizin hâli demekse ona da tenezzülden münezzehim.”⁴ Ayrıca zâhirî ve bâtinî ilimlerde temâyüz eden Arvâsî, Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) ve Hüseyin Hilmi Işık (1911-2001) gibi zatları etkisi altına almıştır.⁵

Kaleme aldığı eserleriyle kendi fikrî çizgisini ortaya koyan Abdülhakîm Arvâsî, “*er-Riyazü't-tasavvufiyye*”, “*Rabıta-ı Şerife*”, “*Ashâb-ı Kiram*”, “*Ruh*”, “*Ebeveyn-i Rasûlullah*”, “*Sefer-i Ahiret*” gibi risâleler, “*Tasavvuf Dersleri İle İlgili Notlar*” ve kendisine tevcih edilen suallere verdiği cevapları içeren “*Mektuplar*”, yazdığı kitaplardır. Neşre hazır olmakla beraber muhtelif sebeplerle eserlerinin büyük bir kısmı İstanbul'da kaybolmuştur. Süleyman Kuku, Arvâsî'nin çeşitli vesilelerle kaleme almış olduğu risâleleri, mektupları ve eline geçen tomarları *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyatı* adıyla neşretmiştir.⁶ Onun eserlerinde, tasavvufun temel prensipleri, nefis muhasebesi ve manevî olgunlaşma üzerine derinlemesine tahliller bulunur. Bunun en çarpıcı örneğini Necip Fazıl Kısakürek vermiştir. Şöyle ki: Arvâsî, Necip Fazıl ile tanışmasında tasavvufa dair hangi kitapları okuduğunu sormuş, Kısakürek de *Divan-i Nakşî*, *Marifetname* gibi eserleri okuduğunu söylemiş, bunun üzerine Arvâsî, kendi tasavvufi kimliğinin kodlarını verircesine şu ifadeyi kullanmıştır. “Bu iş kitapla olmaz. Akılla da varılmaz... Hiç yemeğin lezzeti çatal bıçakla anlaşılabilir mi?”⁷

Arvâsî'nin temel tasavvufî kavramları içeren “*er-Riyazü't-tasavvufiyye*” eseri oldukça kıymetlidir. Müellif, mezkûr eseri Necip Fazıl'ın ifadesiyle “bir nevi İslâm Üniversitesinde” müderrislik yaptığı yıllarda kaleme almıştır.⁸ Sonraları Kısakürek, “*er-Riyazü't-tasavvufiyye*” eserini “*Seyyid Abdülhakîm Arvâsî Tasavvuf Bahçeleri*” adıyla sadeleştirmiştir.⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla mezkûr eser ile ilgili iki çalışma yapılmıştır. Biri Osman Erdebil'in, *Abdülhakîm Arvâsî'nin er-Riyazü't-tasavvufiyye Adlı Eserinin Metin Transkripti ve Tahlili*, diğeri

¹ Dönemin hükümeti tekkeleri kapattığında yanındakileri teselli makamında şöyle demiştir: “Hükümet, tekkeleri değil, boş mekânları kapattı. Onlar zaten kendi kendilerini çoktan kapatmıştı.” Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (Ankara: Büyük Doğu Yayınları, 2022), 320.

² Eyüp Öz, “Yasak Bir Hafızayla Yüzleşmek: Menemen Olayı İrtica mı, Komplo mu?”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 409-436.

³ Ekrem Buğra Ekinci, *Hayatı ve Hatıralarıyla Seyyid Abdülhakîm Arvâsî* (İstanbul: Arı ve Sanat Yayınları, 2022), 127.

⁴ Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, 322.

⁵ Nihat Azamat, “Abdülhakîm Arvâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Eylül 2023); Nuran Çetin, “Abdülhakîm Arvâsî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/33 (2014), 137.

⁶ Süleyman Kuku, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyatı* (İstanbul: Damra Yayınlar, ts).

⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2023), 93.

⁸ Kısakürek, *O ve Ben*, 113; Necip Fazıl Kısakürek, *Seyyid Abdülhakîm Arvâsî Tasavvuf Bahçeleri* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015).

⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Seyyid Abdülhakîm Arvâsî Tasavvuf Bahçeleri* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015).

İbrahim Baz'ın, *Abdülhakîm Arvâsî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* adlarıyla yaptıkları yüksek lisans tezleridir. Mutasavvıfların hadise yaklaşımı öteden beri gündeme getirilen bir konudur. Bu çalışmada Arvâsî'nin *er-Riyazü't-tasavvufiyye*'de temel tasavvufî kavramları belirtmesinde yer verdiği hadislerin tahrîç ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Böylelikle Arvâsî'nin temel tasavvufî kavramları delillendirdiği hadislerin sıhhati tespit edilmiş olacaktır.

1. Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Seyyid Abdülhakîm Arvâsî de ataları gibi çalkantılı bir hayat sürmüştür. 1258 yılında Hülagû'nün Bağdat'ı işgal etmesiyle birlikte Arvâsî'nin dedeleri Musul'a hicret etmiş; oradan Anadolu toprakları olan Şanlıurfa, Bitlis'e daha sonra da Mısır'a gitmişlerdir. O dönemde ailenin büyük oğlu Molla Muhammed¹⁰ Anadolu topraklarından Hakkari'ye yerleşmiş ve burada evlenmiştir. Bir müddet sonra Molla Muhammed ailesiyle birlikte Van'ın güneyinde “Arvâs” adını verdikleri bir köy kurup yerleşmiştir.¹¹ Burada bir medrese ve dergâh inşa eden Arvâsî ailesi, günümüze kadar devam edegelmiştir.¹²

Abdülhakîm Arvâsî, Seyyid Mustafa Efendi'nin en büyük oğludur. Kendisine “Seyyid” denilmesinin yanı sıra “Manzûr-i nazar-ı pîrân-ı kirâm” lakabı da verilmiştir. Arvâsî'nin soyu anne tarafından Abdülkâdir Geylânî'ye (ö. 561/1166) dayanmaktadır. Zikri geçen zât, günümüzde Van'a bağlı Başkale kazasında doğmuştur. İlk ilim tahsilini Seyyid Taha-i Hakkârî'nin (ö.1269/1853) müridi olan babası Mustafa Efendi'den almıştır. Daha sonra başta Şark uleması olmak üzere birçok âlimden sarf, nahiv, lügat, mantık, meâni, kelâm, fıkıh, hadis, fıkıh usûlü, tefsir, tasavvuf, isbât-ı vâcib, riyâziyye, hendese, geometri, astronomi gibi dinî ve fennî ilimleri okumuştur.¹³ Ayrıca 1880 yılında intisap ettiği Hâlidîyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Fehim'den (ö.1313/1895) Nakşibendiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Çeştiyye tarikatlarından hilâfet almıştır.¹⁴

Başkale'de kendisine kalan mirasla medrese ve kütüphane yaptıran Arvâsî, burada yirmi yıl kadar dersler okutmuştur. Arvâsî'nin bölgeye en önemli katkılarından biri de Şiiiliğin yayılmasını önlemek olmuştur.¹⁵ Ardından Rusların Başkale'yi işgal etmesi sonucu Musul'a yerleşmiştir. Arvâsî 1334/1915 yılında, Sason ilçesine müftü olarak tayin edilmiştir.¹⁶ O günün zor şartlarında memurlukta kalmayıp, savaşa bizzat katılmayı tercih ettiği için, kısa sürede müftülük görevinden ayrılmıştır. Savaşta gösterdiği üstün görevler sebebiyle Meşihat¹⁷ tarafından, ilmî rütbe ve maaş ile ödüllendirilmiştir.¹⁸ İngilizlerin Musul'u işgal etmesinin ardından ailesiyle birlikte Adana'ya yerleşmiştir. Adana'nın da düşman eline geçme tehlikesini göz önüne alan Arvâsî ailesi önce Eskişehir'e, oradan da 1919'da İstanbul'a göç etmişlerdir.

¹⁰ Vefat tarihi bilinmemektedir.

¹¹ Kuku, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyâtı*, 1/178.

¹² Nuran Çetin, *Abdülhakîm Arvâsî ve Tasavvuf Anlayışı*, 130.

¹³ Nuran Çetin, *Abdülhakîm Arvâsî ve Tasavvuf Anlayışı*, 133.

¹⁴ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *Hâl Tercümesi* (İstanbul: Büyük Doğu yayınları, 2019), 31-32. (Kısmen sadeleştirerek)

¹⁵ Dündar Ali Kılıç, “Arvas ve Arvasiler'in Van Gölü Havzasındaki Etkileri”, *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu* (Eylül 2006), 263.

¹⁶ İkinci, *Hayatı ve Hatıralarıyla Seyyid Abdülhakîm Arvasî*, 71.

¹⁷ Meşihat, “sözlükte yaşlılık,” “önderlik,” “şeyhlik” gibi anlamlara gelmektedir. Osmanlı döneminde Şeyhül-İslamlık makamı anlamında kullanılmıştır. Bu makam daha sonra Şeriyye ve Evkaf vekâletine çevrilmiştir. Cumhuriyet döneminde bu bakanlığın kaldırılmasıyla yerine Diyanet işleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulmuştur. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1993), 2/491; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 435.

¹⁸ Sadık Albayrak, *Yürütenler ve Sürünenler* (İstanbul: Medrese Yayınları, 1979), 160.

İstanbul'da Kaşgarî Dergâhı şeyhliği kendisine tevdi edilince tekkeler kapatılana kadar görevine devam etmiştir. Soyadı kanunu ile “Üçışık” soyadını alan Arvâsî, Beyoğlu Ağa ve Beyazıt camilerinde dersler vermiştir. Ağa Camii'nde Necip Fazıl gibi şahsiyetlerle tanışması sonucunda ünü geniş kitlelere yayılmıştır. Yaşadığı dönem itibarıyla sıkıntılı günler geçiren Arvâsî, 27 Kasım 1943 yılında vefat etmiş, mezarı Ankara'da Bağlûm Kabristanlığı'na defnedilmiştir.¹⁹

2. er-Riyazü't-tasavvufiyye Eseri

Seyyid Abdülhakîm Arvâsî, eserin yazılış hikâyesini şöyle anlatmaktadır: “O sıralarda müderrisi bulunduğum Medrese-i Süleymaniye'nin tasavvuf dersi tarafıma tevdi edilmişti. Ankara şer'i vekâletince her müderris kendi ders kitabını hazırlamakla mükellef tutulmuştu. Bu sebeple elimde bulunan tasavvufa dair notları Allah Teâlâ'nın inayetiyle bir araya getirmeye başladım.”²⁰ Eserde tasavvufun tarifi, başlangıcı, amacı ve mevzûu gibi konularla birlikte vahdet-i vücûd, zikir, istikâmet, rızâ, murâkabe, zühd, halvet-uzlet, cem-fark fenâ-bekâ, heybet-üns, kabz-bast gibi yaklaşık yetmiş tasavvufî kavramın izahına yer verilmiştir. Fakat eser, bir ders kitabı olduğundan ve tasavvufî konuları ana hatlarıyla açıklama gayesi taşıdığından temel tasavvufî terimler detaylı açıklanmamıştır. Eser Büyük Doğu Yayınları tarafından Osmanlı Türkçesi ve çeviri yazısı ile basılmıştır. Necip Fazıl tarafından yapılan sadeleştirme de ayrıca basılmıştır. Abdülhakîm Arvâsî ve eserleri hakkında 1996'da yüksek lisans tezi hazırlayan İbrahim Baz ve 2011'de eserin transkripsiyonu ve tahlili üzerine çalışma yapan Osman Erdebil, *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı risâle hakkında değerlendirme yapmışlardır.²¹ Esasen Arvâsî, eserini bölümlere ayırmadan kaleme almıştır. Fakat Baz, eserin muhtevasını aktarmak adına olsa gerek, konuları bölüm başlıklarına göre taksim etmiştir.²² Baz, eserin muhtevasını altı bölümde ele almıştır.

1. Bölüm: Tasavvufun tarihi, gayesi, mevzûsu ve tesmiyesine dair bilgiler yer almaktadır.
2. Bölüm: Temel tasavvufî kavramların açıklaması yapılmaktadır. Zikir, istikâmet, rızâ, murâkabe vb.
3. Bölüm: Bazı terimlerin Farsça ve Arapça dillerindeki karşılıklarına değinilmiştir. Mesela “Babu'l-ebvab” kelimesinde tövbe kastedilmiştir.
4. Bölüm: Nakşibendî tarikatındaki on bir temel prensip yer almaktadır. Mesela “Hûş der dem” yani her nefeste uyanık olmaktır.
5. Bölüm: Bazı terimlerin birbirine benzer ve farklı yönleri açıklanmıştır.
6. Bölüm: Bu bölümde tevhid, vahdet-i vücûd ve İmam Rabbânî'nin görüşlerine yer verilmiştir.²³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif, on bir temel tasavvufî kavramın izahında birçok hadise yer vermiş,²⁴ ancak bu rivâyetlerin kaynakları belirtilmemiştir. Müellifin bu tutumu esasen sûfilerin veya mutasavvıfların hadislere yaklaşımını yansıtmaktadır. Burada tasavvuf ehlinin

¹⁹ Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin kabri hakkında geniş bilgi için bkz. Şerife Akıncı, *Dini Ziyaret Yerleri Açısından Ankara* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2008), 117.

²⁰ Üçışık, *Hâl Tercümesi*, 51.

²¹ Osman Gördebil, *Abdülhakîm Arvâsî'nin er-Riyazü't-tasavvufiyye İsimli Eseri Metin Transkrip ve Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 13.

²² İbrahim Baz, *Abdülhakîm Arvâsî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 71.

²³ Baz, *Abdülhakîm Arvâsî'nin Hayatı*, 71-73; Kuku, *Son Halkalar*, 685.

²⁴ Seyyid Abdülhakîm Arvâsî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1. Basım, 2019), 1-120; Kuku, *Son Halkalar*, 2/621-714.

hadis rivayetlerine yaklaşım yönlerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz: 1) Rivâyetlerinde genelde hadisin senedini terk ederler. 2) Hadisleri lafızlarıyla değil, manalarıyla rivayet ederler. 3) Hadislerin sıhhatine keşif, ilham ya da rüya yoluyla karar verirler. 4) Hadisleri kendi tasavvurlarına göre te'vil ederler. 5) Kendilerinden önceki büyük zatlara itimat edip hadisleri kitaplarına alırlar.²⁵ Bahsi geçen ilmî tavrı Arvasî'nin eserlerinde de görmek mümkündür. Bu nedenle vakanın somut bir örnek üzerinden tespit edilmesi için *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserde zikredilen hadislerin değerlendirme ve incelemesi yapılacaktır.

3. er-Riyazü't-tasavvufiyye Adlı Eserde Zikredilen Temel Tasavvufî Kavramlar ve İlgili Hadislerin İncelenmesi

Eserde yer alan tasavvufî temel kavramlara geçmeden önce, mutasavvıfların hadis anlayışı, kullandıkları zayıf ve mevzû hadislerin durumuyla ilgili bilgi verilecektir. Sûfîlerin hadis anlayışı, tarih boyunca hem dinî hem de epistemolojik bakımdan farklı tartışmalara konu olmuştur. Özellikle zayıf hadislerin sûfî metinlerde sıklıkla yer alması, bu durumun ardında yatan gerekçeleri anlamayı zaruri kılmaktadır. Bu çerçevede sûfîlerin hadis anlayışı, yalnızca rivayet kriterleriyle değil, irfânî bilgi anlayışıyla birlikte değerlendirilmelidir. Zayıf hadislerin kullanımı meselesi de bu çok katmanlı zeminde anlam kazanmaktadır. Her şeyden önce sûfîlerin zayıf hadisleri kullanmalarındaki temel amaç, çoğu zaman fikhî bir hüküm vermek değil, manevî bir hakikati, ahlâkî bir öğüdüyü ya da irşat amaçlı mesaj vermeyi hedeflemektedir. Bu anlamda zayıf hadis, sûfî metinlerde çoğunlukla bir “hikmet kaynağı” veya “ahlâkî telkin” mahiyetinde işlev görmektedir.²⁶ Hadisin senedinin sıhhatinden ziyade metnin anlam ve hedefi sûfîlerin dikkatini çekmiştir. Çünkü sûfî nazarda bilginin değeri, onun gönüle ve hâle tesiriyle ölçülür. Dolayısıyla zayıf hadislerin sûfî gelenekteki yeri, zahirî ilimlerin sınırlarını aşan bir bilgi ve tecrübe sistemine bağlı olarak değerlendirilmelidir.²⁷ Bu çerçevede zayıf hadislerin tercih edilmesinde iki temel gerekçe göze çarpar: Bunlardan birincisi, metinlerin tasavvufî hakikatlerle örtüşmesi, ikincisi ise bu hadislerin sahih Kur'ânî ilkeler ve sünnet-i nebevî ile temellendirilmiş olmasıdır. Gerçekten de sûfîlerin müracaat ettikleri bazı zayıf hadislerin, Kur'an âyetleri ve sahih hadislerle desteklenebildiği görülmektedir. Örneğin “*Bir saat tefekkür, altmış yıl ibadetten hayırlıdır.*”²⁸ şeklindeki rivayet, zayıf kabul edilmesine rağmen Kur'an'daki “*Onlar göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde derin derin düşünürler...*”²⁹ âyetiyle anlam bakımından paralellik arz etmektedir.³⁰

Sûfîlerin zayıf hadislerle amaçladıkları şeyin, şer'î delil getirmek değil, dinin özüne dair irşat amaçlı mesajlar sunmak olduğu açıktır. Bu anlamda sûfîler, rivayetlerin zahirinden çok bâtinî anlamlarına odaklanmış, bunu yaparken de Kur'an ve sahih hadislerden sapmamaya özen göstermişlerdir. Elbette bu tutumun yer yer aşırılıklara varması ve tasavvufî literatüre bazı hatalı rivayetlerin sızması tenkit konusu olabilir. Ancak genel itibarıyla, sûfîlerin maksadının bir

²⁵ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara, TDV Yayınları, 2022), 43-66; Ahmet Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/2 (2018), 63; Seyit Avcı, “Sûfîlerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2014), 7-29.

²⁶ Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, 52.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Ferhat Gökçe, “Sûfîlerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, 24 (2018), 7-9.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Kitabu'l-Mevdû'ât*, I-III, 2. bsk, thk: Abdu'l-Mu'tî Emin Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3/144.

²⁹ Âl-i İmrân, 3/191.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2002), 663-664; Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, 52.

“şeriatlılık” değil, “şeriatın özüne ulaşma” çabası olduğu unutulmamalıdır.³¹ Bu durumda, sûfilerin maksatlarının, şer’î bir hüküm ihdas etmekten ziyade Kur’an ve sünnetle temellendirilebilecek bir ahlâkî hakikati veya manevî istikameti zihinlere ve kalplere yerleştirmek olduğu anlaşılmaktadır.³² Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, Gazzâlî ve Hakîm Tirmizî gibi sûfî muhakkikler, hadisleri yalnız lafzî olarak değil, aynı zamanda mânevî anlamlarıyla değerlendirmiş ve bu değerlendirmeyi “marifet ve keşf” temelinde gerçekleştirmişlerdir.³³ Bazı tasavvufî eserlerde mevzû hadislerin kullanıldığı da vâkidir. Ancak bu, sûfilerin toptan hadis ilmine yabancı oldukları veya ihmalkâr davrandıkları anlamına gelmez. Zira erken dönem sûfilerin önemli bir kısmı muhaddis kökenlidir ve hadis ilmine vukufiyetleriyle tanınmışlardır.³⁴

Öte yandan zühd ve tasavvufun erken dönem temsilcilerinden Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) meşhur eseri *Kûtü'l-Kulûb*’da pek çok zayıf hadise yer vermiştir. Onun hadis anlayışı, lafız merkezli değil, daha çok mânevî ve işârî temellidir. Mekkî, rivayetlerin senedinden çok, onların içeriğinin kalbî ve ahlâkî boyutuyla ilgilenmiştir. Bu yaklaşımı sebebiyle, zayıf hadisleri, özellikle tasavvufî eğitim, zühd, nefis terbiyesi ve ameli yönlendirmeler gibi alanlarda kullanmayı meşru görmüştür.³⁵ Bununla birlikte el-Mekkî, cerh ve ta’dil ilmini bildiğini ve hadis rivayetinde en azından temel esaslara vakıf olduğunu ortaya koymuştur.³⁶ Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) hadis anlayışı, sûfî gelenekte nadir görülen ölçüde entelektüel ve derinliktir. O, bir hadisin kabul edilip edilmeyeceği konusunda sadece sened değil, aynı zamanda metin merkezli bir “ma’rûf ve münkeri tanıma” ölçütü ortaya koymuştur. Hakîm et-Tirmizî’ye göre, bir hadisin zayıf sayılması, onun mutlaka bâtıl olduğu anlamına gelmez; zira hakikat bazen senedde değil, metindeki işaretlerde gizlidir.³⁷ Bu yaklaşım, onun keşf ve ilhamla desteklenen mânevî bir muhakeme metoduna sahip olduğunu gösterir. Bu sebeple, bazı zayıf rivayetleri, taşıdığı mânâyı ve irfanî muhtevayı merkeze alarak savunmuş ve kullanmıştır.³⁸

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), *el-Lüma’* adlı eserinde hadis rivayetine geniş yer vermiştir. O, hadisleri doğrudan isnadlı olarak kullanmış, ancak bu isnadların sağlamlık derecesi çoğu zaman tartışmalıdır. Serrâc, hadislerin teknik yönlerinin hadis ehline bırakılması gerektiğini belirterek, sûfinin asıl görevinin kalbe hitap eden anlamı kavramak olduğunu vurgulamıştır.³⁹ Bu yaklaşım, sûfî literatürde yaygın olan “ilm-i zâhir ehline bırakılır, biz bâtına talibiz” düşüncesinin klasik bir yansımasıdır.

İmam Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) zayıf hadis kullanımı, özellikle *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* adlı eserinde görülür. Gazzâlî, bu rivayetleri delil olmaktan çok, ahlâkî telkin, kalbî yönlendirme ve ruh terbiyesi için kullanmıştır. Zayıf hadisleri kullanırken, genellikle metnin taşıdığı manevî ve

³¹ Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, 52; Karapınar, “İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri”, 40; Gökçe, “Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, 8.

³² Fikret Karapınar, “İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri”, marife, yıl. 7, sayı. 2, güz (2007), 41.

³³ Geniş bilgi için bkz. Gökçe, “Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, s. 8-9; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 97-100.

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, (Ankara: Seha Neşriyat, 1986), 97-99; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 80-84; Bilal Saklan, H. IV. M. X Asır Sufilerin Hadis İlimleriyle İlgileri, *Konya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, (Konya, 2002), 311-336.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 123-135.

³⁶ Gökçe, “Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, 7, 9.

³⁷ Gökçe, “Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, 7-8.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 151-167.

³⁹ Gökçe, “Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, 7. Geniş bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 181-190.

ahlâkî değere odaklanmış ve bu yönüyle onları pedagojik bir araç olarak görmüştür.⁴⁰ Hadis usulü açısından bir eksiklik olarak görülse de sûfilerin amacı ahkâm çıkarmak değil, toplumun maneviyatını ihyâ etmektir. Ayrıca onun bu kullanımına bazı sahih rivayetlerin de anlam bakımından destek verdiği görülmektedir.⁴¹

Tüm bu veriler ışığında sûfilerin zayıf hadisleri kullanma pratiğini üç temel esasa oturtmak mümkündür: a) Mâna Önceliği: Hadisin lafzî sıhhatinden ziyade, taşıdığı manevî ve ahlâkî mesaj esas alınır. b) Kur'an ve Sünnetle Te'yid: Zayıf hadislerin anlamı, Kur'an ve sahih sünnet ilkeleriyle desteklenerek manevî bağlamda güçlendirilir. c) İrşadî Amaç: Zayıf hadisler, şer'î bir hüküm vermek için değil, nefis terbiyesi, kalp eğitimi ve ahlâkî hassasiyetleri canlı tutmak için kullanılır. Bu bakış açısıyla sûfilerin zayıf hadisleri kullanımı, genellikle bağlamından koparılmış, keyfi bir tercih değil; bilakis kendi bütünlüğü içinde anlamlı ve maksatlı bir metodun parçası olarak değerlendirilmelidir.⁴²

Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserinde yaklaşık yetmiş kadar tasavvufî kavram izah edilmiştir. Ancak bu kavramlardan tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece on birinde hadisle istidlâl mevcuttur.

3.1. Sûfî

Arapça yün giyen manasındaki sûfî kelimesi, hakka vâsıl olan kişiye denir. Bunun için seyr-i sülûkü sürekli yapana da mutasavvıf denir. Sûfî kendi nefsinde fânî, Allah Teâlâ ile bâkidir. Öyle ki sûfî nefsin alışkanlıklardan kurtulmuş, gerçeğin ta kendisiyle buluşmuştur.⁴³ Tasavvuf ehli bazı kişiler, sûfî kelimesini kalbini Allah için saflaştıran kişi olarak tanımlamışlardır.⁴⁴ Başka bir görüşte, Ehl-i Sûffe'ye benzemesi sebebiyle bu topluluğa Sûfiyye denilmiştir. Bir kanaate göre de yün giydikleri için böyle isimlendirilmişlerdir.⁴⁵ Yapılan tarifleri göz önüne aldığımızda sûfî kelimesinin hangi kökten geldiği tartışmalıdır. Bu ifadenin benzerini Hasan Kâmil Yılmaz da söylemektedir. Zaten sûfî kelimesinin ne olduğu ifade edilirken farklı izahlara yer verilmesi ihtilafı desteklemektedir. Kuşeyrî (v. 465/1072) ve Hucvirî (v. 465/1072[?]) gibi bazı müellifler bu kelimenin câmid bir lakap olabileceğini dahi söylemişlerdir.⁴⁶ Abdülhakim Arvasî, "Tasavvuf Kelimesi'nin İştikakı ve Vech-i Tesmiyesi" başlığı altında sufi kavramının "safvetten" müştak olduğuna remz ve işaret olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

Burada konu ile ilgili hadislerle ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Sufilerin hadis anlayışında muhaddislerde olduğu gibi sened tenkidine gidilmez. Bunun birçok sebebi vardır. Bunlardan biri, râvilerin cerh ve tadilindeki güvenilirlik meselesidir. Cerh etme faaliyeti yapanlara nasıl ve ne şekilde güvenileceği sorunu, Sufileri sened tenkidi yapmaktan uzak durmalarına sebep olmuştur. Zira İslam tarihinde haksız yere cerhe uğrayan hadis râvilerinin olduğu bilinmektedir. Özellikle mihne olayı cerh ve tadil açısından bu konuda önem arz etmektedir. Hadis rivayet etmenin bir menfaat hâline getirilmiş olması yani başkasında olmayan hadislerin kendisinde olduğu iddiasında bulunan râvilerin artması, ona talebin çoğalması ve bundan dünyalık menfaat elde etme girişimleri, sûfilerin hadislerin râvilerinin incelenmesini

⁴⁰ Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", 52, 62. Geniş bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 50-51, 96.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, "İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri", 43-45.

⁴² Karapınar, "İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri", 41-42. Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, 97-112.

⁴³ Abdürrazzak el-Kâşânî, *Mucemu'l-İstilahî's-Sufiyye*, thk. Abdül'ali eş-Şahin (Kahire: Dârü'l-Menar, 1996), 158.

⁴⁴ el-Kelâbâzî, Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kub, *et-Tearruf* (Kahire: Dârü'l-Mektebeti'l-Hâniye, 1994), 5.

⁴⁵ Reşat Öngören, "Sûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi: 21 Ağustos 2024).

⁴⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 23-24.

⁴⁷ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 31.

önemsememelerinin diğer sebeplerinden biridir. Mutasavvıfların hadislerin sıhhatini belirlemedeki kriterlerinden biri de keşf ve ilham metodudur. Onlar özellikle ahlâk ve erdeme uygun olan zayıf ve uydurma hadisleri Hz. Peygamber'e isnâd etmektedirler. Zira bu zayıf hadise/hadislere dayanak olarak gösterilebilecek âyet ve sahih hadislerin varlığı da mutasavvıflar açısından önem arz etmektedir.

3.1.1. Hadis-i şerif

Sufi kelimesinin kökenine işaret etmesi açısından Abdullah b. Mes'ud'un (r.a) rivayeti önemlidir.

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: إنما الدنيا مثل الثَّعْبِ؛ ذهب صفوه، وبقي كدره

İbn Mes'ud dedi ki: “Dünya bereketli yağmura benzer, safvesi (safası) gitti kederi kaldı.”⁴⁸ Seyyid Abdülhakîm Arvasî ise “dünyanın safveti gitti, kederi kaldı” şeklinde mezkûr rivayete er-Riyazü't-tasavvufiyye adlı eserinde yer vermiştir.⁴⁹

3.1.2. Hadisin Değerlendirilmesi

“Dünyanın safası gitti, kederi kaldı” hadisini Aclûnî (v. 1162/1749) *Keşfu'l-Hafa* adlı eserinde râvileriyle beraber zikretmiştir. Hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁵⁰ Elbanî, hadisin Ahmd b. Hanbel'in (v. 241/855) *Kitâbü'z-Zühd*'ünde ve el-İsfahânî'nin (v. 430/1038) *Hilye*'sinde; Yezid b. Ebî Ziyad > Ebû Cuhâfe > İbn Mes'ud tarikiyle yer aldığını ifade etmiştir. Bu tarikte yer alan Yezid b. Ebî Ziyad zayıf olmakla beraber Ebû Cuhfe'ye yetişmemiştir.⁵¹ Bu bilgiler ışığında sözün İbn Mes'ud'a ait olduğu ve rivayetin sened olarak zayıf olduğu söylenebilir.

Seyyid Abdülhakîm Arvasî, er-Riyazü't-tasavvufiyye adlı eserinde Sûfî kelimesinin kaynağına bir işaret olduğunu düşünmüş olmalı ki, mezkûr rivayete yer vermiştir.⁵²

3.2. Aşk

Arapça aşırı derecedeki sevgi demek olan “ı-ş-k” kelimesinden türemiştir. Bazı lügatlerde sarmaşık anlamına gelen “a-ş-k” kelimesiyle yakından ilgili olduğu söylenmiştir.⁵³ Aşk, mecazî ve hakikî olarak iki şekilde incelebilir. Mecazî aşk, yaratılmışlardan birini sevmektir. Hakikî aşk ise, mutlak varlık olan Allah Teâlâ'yı sevmektir.⁵⁴

Said Nursî, mecazî aşkın hakikî aşka dönüşmesini şöyle ifade etmiştir: “Aşk şiddetli bir muhabbettir; fani mahlûklara müteveccih olduğu vakit ya o aşk kendi sahibini daimî bir azap ve elemde bırakır veyahut o mecazî mahbûb o şiddetli muhabbetin fiyatına değmediği için bâkî bir mahbûbu arattırır; aşk-ı mecazî aşk-ı hakikîye inkılâb eder”.⁵⁵ Böylece Ehl-i tasavvufun ittifakıyla mürid, nefsinin istek ve arzularını terk ederse er ya da geç hakikî aşka kavuşur.⁵⁶ Doğrudan er-Riyazü't-tasavvufiyye adlı eserde müstakil “aşk” diye bir başlık açılmamıştır. Ancak

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir b. Abdullah, *el-Musannef*, (Lübnan: Daru't-Tac, 1989), 7/102; et-Taberanî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmi, *Mu'cemu'l-Kebir*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, 1994), 9/154; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya*, (Mısır: Matbatu's-Saadet, 1973), 1/131; İbn Hacer Askalani, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Metlibu'l-Âliye*, thk. İlmi Heyet, (b.y: Daru'l-Asime, 2000), 8/345.

⁴⁹ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, er-Riyazü't-tasavvufiyye, 31.

⁵⁰ el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf el-Hindavî (y.y: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/478.

⁵¹ Muhammed Nâsuriddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehadisi Zaafiyye ve'l-Mevdua ve Eseruha's-Seyyi fi'l-Ümme* (Riyad: Dâru'l-Maârif, 1997), 14/915.

⁵² Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, er-Riyazü't-tasavvufiyye, 31.

⁵³ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2024).

⁵⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 208.

⁵⁵ Said Nursî, *Mektubat* (Ankara: İhlas Nur Neşriyat, 2006), 33. Geniş bilgi için bkz. Aynulkudât el-Hemedânî, Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Miyâneccî, *Temhidât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, trc. Halil Baltacı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 79-105.

⁵⁶ İsmail Çetin, *Aşk* (Isparta: Dilara Yayınları, 2013), 185.

Seyyid Abdülhakîm Arvasî, tasavvufun mevzûsuna konusuna değinirken “ meşreb-i nübüvvet ve velayetten talib-i kurbu ilahi olan ciğer-i suhteyi visalin canına ol cam-ı mâlâmâldan bir cür’a dökülmüştür” diyerek aşkı tarif etmiştir.⁵⁷ Bu sırta binaen burada aşk kavramına temas edilmiştir.

3.2.1. Hadis-i şerif

ما صب الله في صدري شيئا إلا وصيبت في صدر أبي بكر

“Allah’ın göğsüme akıttıklarının hepsini Ebûbekir’in göğsüne akıttım.”⁵⁸ Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye* adlı eserinde tasavvufun mevzû başlığı altında aynı lafızla hadis-i şerif diye meşhur olmuş sözü nakletmiştir.⁵⁹

3.2.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Muhammed el-Hût (ö. 1276/1860), *Esne’l-meâlîb fî ehâdis muhtelifeti’l-merâtib adlı eserinde*, Ali el-Karî’nin (ö. 1014/1605) de bu rivayetin senedinin uydurma olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Zira Ali el-Karî buna benzer lafızlarla hadisleri zikrettikten sonra rivayetlerin bilinen bâtlı iftiralar olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Dolayısıyla mezkûr rivayetin senedinin uydurma olmasından dolayı hadis mevzû olduğu söylenebilir.

3.3. Makam-Nüzûl

Sözlükte “ka-me” kökünden türemiş, “menzil, ikamet edilen, ayak basılan ve oturulan yer” gibi anlamlara gelmektedir.⁶² Tasavvuf literatüründe ahlâkî ilkelerle seyr ü sülûkün mertebelerini, velilerin kabirlerini ya da sembolik yerlerini ifade eder.⁶³ Zira Allah Teâlâ kulunu korku, ümit, sabır ve tevekkül gibi hallerle manevî olarak çeşitli makamlara kavuşturur.⁶⁴ Abdülhakim Arvasî, makam kelimesine “el-Makametü fî’l-İstilahati’l-Mühimmeti’t-Tasavvufiyye” başlığı altında yer vermiştir.⁶⁵

3.3.1. Hadis-i şerif

عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

يُنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: «مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟»
«مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟»

Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre, Rasûlullah şöyle demiştir: “Her gece, Rabbimiz gecenin son üçte biri kaldığı zaman dünya semasına inerek şöyle buyurur: ‘Bana kim dua eder, onun duasına icabet edeyim. Benden kim bir şey ister, ona dilediğini vereyim. Benden kim

⁵⁷ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 47.

⁵⁸ Muhammed el-Hût el-Beyrûti el-Alevî, *Esne’l-Metâlib fî Ehâdisi Muhtelifeti’l-Merâtib*, thk. Mustafa Abdülkadir, (Beyrut: Kutubü’l-İlmiyye, 1997), 248. Rivayet uydurma olduğu için metinde sahâbi ravisi de yoktur.

⁵⁹ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 58.

⁶⁰ Muhammed el-Hût, *Esne’l-Metâlib*, 248.

⁶¹ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2/516.

⁶² Mütercim Âsım Efendi, *Okyanusu’l-Bâsit fî Tercemeti’l-Kâmusi’l-Muhîr Kamusu’l-Muhîr Tercemesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 6/5175; Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 402.

⁶³ Süleyman Uludağ, "Makam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2024).

⁶⁴ İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *el-İbâne an Turûki’l-Kâsîdîn ve’l-Keşf an Menâhici’s-Sâlikîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 321; Abdürrazzak el-Kâşânî, *Mucemu’l-İstilahî’s-Sufiyye*, 107-108.

⁶⁵ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 58.

mağfîret diler, ona mağfîret edeyim."⁶⁶ Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*'de "O her gece, dünya semasına iner" şeklinde mezkûr rivayete işaret etmiştir.⁶⁷

3.3.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Senedi sahih olan "Allah Teâlâ'nın dünya semasına indiğini" belirten rivayet başta *Sahihayn*⁶⁸ olmak üzere birçok muteber hadis kitabında farklı lafız ve tariklerle yer almaktadır. Binaenaleyh rivâyetin senedi sahihtir.⁶⁹ Dolayısıyla hadis de sahihtir. Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserinde makam kelimesiyle beraber değerlendirilen nüzul kavramını delillendirmek için mezkûr rivayete yer vermiştir.⁷⁰

3.4. Setr

Sözlükte "s-t-r" kökünden türemiş "perde, bir şeyi örtmek, gizlemek" anlamına gelmektedir.⁷¹ Tasavvuf literatüründe kişiyi sıkıntılardan kâinat örtüsü gibi örten her perdedir. Kişinin âdet ve amellerindeki duraksamalarını ifade etmektedir.⁷² Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserinde "Mahv ve İsbat ve Mehk" başlığı altında "Kalbime bir bulanıklık gelir" şeklinde kalbe gelen bulanıklığı setr kavramıyla ilişkilendirmiştir.⁷³

3.4.1. Hadis-i şerif

عن الأغر بن يسار المزني رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه ليغتن علي قلبي، وإني لأستغفر الله كل يوم مائة مرة.

Eğarr b. Yesâr el-Müzenî'den rivayet edildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Kalbime bulanıklık gelir de ben O'na günde yüz defa tövbe ederim."⁷⁴ Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserinde "Mahv ve İsbat ve Mehk" başlığı altında setr kavramını delillendirmek için "Kalbime bir bulanıklık gelir" şeklinde sadece rivayetin baş tarafını vermekle yetinmiştir.⁷⁵

3.4.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Müslim (ö. 261/875), mezkûr hadisin devamında, "günde yüz defa istiğfar ederim" ziyadesiyle birlikte zikretmiştir. Buhârî (ö. 256/870) de, Hz. Peygamber'in günde yüzden fazla istiğfar ettiği rivâyetini nakletmektedir. Ayrıca Ebû Davûd (ö. 275/889) *Sünen* ve Beyhâkî (v. 458/1066) *Şuabu'l-İman* adlı eserlerinde bahsi geçen rivâyete yer vermişlerdir.⁷⁶ Buradan hareketle hadis sahihtir. Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserinde

⁶⁶ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Mustafa el-Buğa, (Şam: İbn Kesir, 1994), "Teheccüd", 14; Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, thk. İlmi Heyet (İstanbul: Dâru'l-Tabakati'l-İmare, 1916), "Salat", 167; Ebû Davud, Süleyman b. Eşas b. İshak b. Beşir, *es-Sünen*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.) "Kıyamu'l-Leyl", 1315; Malik b. Enes, *el-Muavatta*, thk. Mustafa el-A'zamî, (Birleşik Arap Emirlikleri: Ziyad b. Sultan Müessesesi, 2003), "Kur'an", 237; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 8/35

⁶⁷ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 59.

⁶⁸ Sahihân: Buhârî ve Müslim'in kısaca sahih diye bilinen *el-Camiu's-Sahih* adlı eserlerin kısa adıdır. Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları ve Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 269.

⁶⁹ el-İrakî, *Tahrîcu'l-Ehâdisi İhya Ulûmi'd-Din* (Riyad: Dâru'l-Asime, 1987), 1/750.

⁷⁰ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 59.

⁷¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 4/341.

⁷² Abdürrazzak el-Kâşânî, *Mucemu'l-Istilahî's-Sufiyye*, 119.

⁷³ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 76.

⁷⁴ Müslim, "Zikir ve Dua", 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/391; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahih*, thk. Halis Aydemir ve Muhammed Ali Sönmez, (Beyrut: İbn Hazım, 2012), 2/523.

⁷⁵ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 77.

⁷⁶ el-İrakî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr* (Beyrut: İbn Hazım, 2005), 343.

“Mahv ve İsbat ve Mehk” başlığı altında setr kavramını delillendirmek için “Kalbime bir bulanıklık gelir” şeklinde kalbe gelen bulanıklığı setr kavramıyla ilişkilendirmiştir.⁷⁷

3.5. İhsan

Sözlükte, kubûh (çirkin olmak) zıddı olan hüsün (güzel olmak) kökünden türemiştir.⁷⁸ İhsan kelimesi farklı disiplinlerde çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.⁷⁹ Tasavvuf ilminde tarikat ve şeriat ilimleriyle, kişinin niyetini güzelleştirilmesi şeklinde ifade edilmiştir. Böylece kişinin yapacağı işler riyâkârlık ve garazdan (gösteriş ve birine karşı güdülen düşmanlık) kurtulmuş olacaktır.⁸⁰ Abdülhakim Arvasî, “Kurb ve Bu’d” başlığı altında kurbiyeti, ihsan kavramı ile ilişkilendirmiştir.⁸¹

3.5.1. Hadis-i şerif

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِئًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَاتَاهُ جِبْرِيلُ. قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

Ebû Hüreyre şöyle rivayet etmiştir: Bir gün Nebî (s.a) insanların içine çıkmıştı. Ona Cebrâil geldi... O (Rasûlullah’a) ihsan nedir? diye sordu. Rasûlullah da: “İhsan, Allah’a O’nu görüyormuşçasına kulluk etmendir. Sen O’nu görmüyorsan da O seni görüyor, buyurmuştur...”⁸²

3.5.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Cibrîl hadisi diye meşhurdur. Rivayeti, *Sahihayn*’ın dışında diğer Kütüb-i Sitte müellifleri arasından Ebû Davud (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915); “*Senin Allah Teâlâ’yı O’nu görür gibi ibadet etmendir*” şeklinde tahrîç etmişlerdir.⁸³ Hadis sahihtir. Abdülhakim Arvasî, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye* adlı eserinde “Kurb ve Bu’d” başlığı altında kurb ve bu’d kelimelerini izah için mezkur rivayete yer vermiştir. Zira ona göre ihsan ve iman ne olduğu bilinmeden kurbiyet ve bu’diyet anlaşılamayacaktır.⁸⁴

3.6. Samt

Sözlükte “susmak, susmanın uzaması” demektir.⁸⁵ Dilin âfetlerinden sakınmak ve az konuşmak, tefekküre sebebiyet verdiğinden tasavvufta esastır. Abdülhakim Arvasî, samt kelimesine “es-Samt” başlığı altında “âfât-ı lisan dan bâise-i necattır” diye tarif etmiştir.⁸⁶

3.6.1. Hadis-i şerif

عن عبد الله بن عمرو؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «رَمَنْ صَمَتَ نَجَا

Abdullah b. Amr’dan, Rasûlullah’ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Susan kurtulur.*”⁸⁷ ve “*Susmak hikmettir, çok konuşanın hatası çok olur.*” Hadislerin değerlendirmesinde değinileceği üzere “Susmak hikmettir, diye bir hadise rastlanılmamıştır. Ancak “çok konuşanın hatası çok

⁷⁷ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 77.

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/114.

⁷⁹ Mustafa Çağrırcı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi: 22 Ağustos 2024).

⁸⁰ Abdürrazzak el-Kâşânî, *Mucemu’l-İstılahi’s-Sufiyye*, 286.

⁸¹ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 82.

⁸² el-Buharî, “İman”, 313; Müslim, “İman”, 39; İbn Hanbel, 1/435; İbn Hibban, *Sahih*, 4/463.

⁸³ Ebû Davud, “Sünne”, 18; Nesâî, “İman”, 6.

⁸⁴ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 82.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/45.

⁸⁶ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 91.

⁸⁷ Abdullah b. Mübarek, *Kitabü’z-Zühed ve’r-Rekâik*, thk. el-Azamî (yy: by., ts.) 140; et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır, Mustafa el-Babî, 1985), 4/274; et-Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, 14/86; el-Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca’fer, *Müsned-i Şihâb*, thk. Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1986), 1/219; İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân, *et-Terğîb*, Thk. Muhammed Hasan İsmail (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 116.

olur” ifadesine benzer hadis-i şerifler vardır.⁸⁸ Bu rivayete Abdülhakîm Arvasî, “es-Samt” başlığı altında aynı lafızlarla yer vermiştir.⁸⁹

3.6.2. Hadisin Değerlendirilmesi

İmam Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Şahin (ö. 385/996) İbn Lehîa'dan hadisin teferrüd edildiğini, dolayısıyla hadisin “garib” olduğunu belirtmektedirler.⁹⁰ Özellikle terğîb ve terhîb türü eserlerde yer almasından hareketle, içeriğinin genel ahlâkî kabullere uymasından dolayı bahse konu rivâyet değerlidir. “Susmak hikmettir. Nitekim çok konuşanın hatası çok olur” ifadesine gelince, “Susmak hikmettir” kısmı kaynaklarda tespit edilememiştir. Ancak “çok konuşanın hatası çok olur” gibi ifadeler kaynaklarda yer almaktadır. Buna örnek şu hadisi şeriftir. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ أَكْثَرَ خَطِيئَاتِ ابْنِ آدَمَ فِي لِسَانِهِ (hatalarının) çoğu dilindendir.”⁹¹ Taberânî (ö. 360/971) hadisin “garib” olduğunu *Evsat* adlı eserinde belirtmektedir. Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *er-Riyazü't-tasavvufiyye adlı eserinde es-Samt*, kavramını “çok konuşmanın afet olduğunu, kurtuluşun ancak susmakla olacağını” delillendirmek için mezkûr rivayete yer vermiştir.⁹²

3.7. Firâset

Sözlükte, at anlamına gelen “f-r-s” kelimesinden türemiştir. “Bir adam işi bilen feraset sahibidir” şeklindeki cümlede feraset, durumları sezen/keşfeden anlamında kullanılmıştır.⁹³ Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890) göre, sezginin kaynağı Allah (c.c) olduğu için firaset yoluyla ulaşılan bilgi yanılığdan uzaktır.⁹⁴ Abdülhakîm Arvasî, bu kavramı “el-Firaset” başlığı altında “zann ve idrakte dikkatle nazar edip isâbet etmektir” diye ifade etmiştir.⁹⁵

3.7.1. Hadis-i şerif

عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِبُورِ اللَّهِ تَعَالَى، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمَنْتَوَسَّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]

Atiyye, Ebû Said'den Rasûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Mü'min'in ferasetinden çekinin, zira o Allah'ın nazarıyla bakar. Sonra ‘Şüphesiz bunda işareten anlayanlar için ibretler vardır.’⁹⁶ âyetini okumuştur.”⁹⁷ Abdülhakîm Arvasî, “el-Firaset” başlığı altında “Mü'min'in ferasetinden çekinin, zira o Allah'ın nazarıyla bakar” diyerek nakletmiştir.⁹⁸

3.7.2. Hadisin Değerlendirilmesi

⁸⁸ et-Taberânî, *Evsât*, Thk. Abdullah b. Muhammed ve İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l Haremeyn, 1995), 6/334; el-Kudâî, *Müsned-i Şihâb*, 1/236.

⁸⁹ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 91.

⁹⁰ et-Tirmizî, “*Sıfatü'l-Kıyam ve Rekâiku'l-Vera*”, 25; İbn Şâhin, *et-Terğîb*, 116.

⁹¹ Taberânî, *Evsat*, 10/197.

⁹² Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 91.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/159; Abdürrazzak el-Kâşânî, *Mucemu'l-Istılahi's-Sufiyye*, 294.

⁹⁴ Mahmut Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 185.

⁹⁵ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 103.

⁹⁶ Hicr, 15/75.

⁹⁷ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *Müsned*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Mısır: Mektebetü'l-Âdab, ts.), 59; el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya*, 6/118; et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Muhammed Fuat Abdulbaki, (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Bâbî, 1985), 5/295.

⁹⁸ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 103.

İmam Tirmizî, mezkûr rivayet hakkında “hasen garib”⁹⁹ ifadelerini kullanmıştır.¹⁰⁰ el-Elbânî ise bahsi geçen hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹ Abdülhakim Arvasî, “el-Firaset” başlığı altında “Mü’min’in ferasetinden çekinin, zira o Allah’ın nazarıyla bakar” diye mezkûr rivayet ile firaset kavramını ilişkilendirmiştir.¹⁰²

3.8. Velâyet

Velî, Yüce Allah’ın isimlerinden biri olmakla beraber nusret, velilik ve yardım eden anlamlarına gelmektedir.¹⁰³ Tasavvuf literatüründe iki farklı manası vardır. Birincisi, Allah’ın has kullarını koruyup kollaması; ikincisinde ise, Allah’a ibadet ve itaati uhdesine alan mümin kullar için kullanılır.¹⁰⁴ Velâyet kavramının delâlet ettiği meselelere ilişkin İbn Ebi’d-Dünya’nın (ö. 281/894) *el-Evliya* adlı eseri gibi müstakil çalışmalar yapılmıştır.¹⁰⁵ Abdülhakim Arvasî, “el-Velayet” başlığı altında velayet kavramını “Cenâb-ı Rabb-ı Kerîm’in tevellî ve nusret buyurduğu kimsedir” diye tarif etmiştir.¹⁰⁶

3.8.1. Hadis-i şerif

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: مَرَّ عُمَرُ بِمُعَاذٍ وَهُوَ يَبْكِي فَقَالَ مَا يُبْكِيكَ يَا مُعَاذُ؟ قَالَ: حَدِيثٌ سَمِعْتُهُ مِنْ صَاحِبِ هَذَا الْقَبْرِ يَقْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَدْنَى الرِّيَاءِ شِرْكٌ وَأَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْأَتْقِيَاءُ الْأَخْفِيَاءُ، الَّذِينَ إِذَا عَابُوا لَمْ يُفْتَقَدُوا وَإِذَا شَهِدُوا لَمْ يُعْرَفُوا، أُولَئِكَ أَنْمَةُ الْهَدَى وَمَصَابِيحُ الْعِلْمِ»

İbn Ömer dedi ki: Hz. Ömer Muaz’ı ağlarken gördü ve seni ağlatan nedir? diye sordu. Muaz: Şu kabir sahibinden -kastı Rasûlullah’tır- duyduğum şu hadistir. “Şüphesiz riyanın en düşüğü şirktir ve kulların Allah’a en sevimli olanı gizli ibadet edenler ve takvâ sahipleridir. Onlar ki, yok olduklarında aranmazlar, bulunduklarında tanınmazlar. İşte onlar, hidâyet önderleri ve ilim kandilleridir.”¹⁰⁷ Abdülhakim Arvasî, “Tabakat-ı Evliyanın Enva-ı” başlığı altında “Allah’a kullarının en sevgili olanı, sır ve takva sahibleridir” şeklinde mezkûr rivayete işaret etmiştir.¹⁰⁸

3.8.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Abdülhakim Arvâsî, “Kulların Allah’a en sevimli olanı ahfiyadır (gizli ibadet edenlerdir)” sözünü hadis olarak nakletmiş ancak lafız itibariyle böyle bir rivayete rastlanmamıştır. Çünkü mezkûr rivayet ile lafız/mana itibariyle kısmen örtüşen *Kenzu’l-Ummal*’deki rivayettir. Ayrıca mana itibariyle mezkûr rivayeti destekleyecek Mâlikî âlim Ahmed b. Mervan ed-Dineverî (ö. 333/945) sahih bir isnad ile eserinde nakletmiştir.¹⁰⁹ Abdülhakim Arvasî, “Tabakat-ı Evliyanın Enva-ı” başlığı altında “Allah’a kullarının en sevgili olanı, sır ve takva sahibleridir” diyerek velayetin sır ve takva ile olacağını ifade etmiştir.¹¹⁰

3.9. Tevhid

⁹⁹ Tirmizî hasen ve garib ifadelerini özel bir kullanımla “hasenün garîbün” şeklinde kullanmıştır. Tirmizî’nin “hasenun garibun” ifadesiyle ne kastettiği ihtilaflı olmakla beraber genelde zayıf olan hadisler için kullanmıştır. Çünkü Tirmizî, bazen bu lafızların sonunda açıklamaya yer verirken, bazen hiçbir açıklama yapmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Akgün, *Tirmizî’nin Kullandığı “Hasenun Garibun” Kavramı*, Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 17/3(2017), 107-124; Aydın, *Hadis İstihlaları ve Sözlüğü*, 86-111.

¹⁰⁰ et-Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’an”, 5/295.

¹⁰¹ Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü’l-Câmi’-s-Sağir ve Ziyâdâtüh* (y.y: Mektebetü’l-İslamiyye, ts.), 20.

¹⁰² Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 103.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15/406.

¹⁰⁴ Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 113.

¹⁰⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 169.

¹⁰⁶ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 105.

¹⁰⁷ el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer, *Müsned-i Şihab*, Thk. Abdulmecid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1986) 2/252.

¹⁰⁸ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 150.

¹⁰⁹ Ahmed b. Mervan ed-Dineverî el-Malikî, *el-Mücalesetü ve Cevahiru’l-İlm*, Thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen (Beyrut: İbn Hazm, 1998), 4/509.

¹¹⁰ Seyyid Abdülhakim Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 150.

Allah'ın zâtında ve sıfatında bir olması demektir.¹¹¹ Bir başka ifadeyle tevhid, zihin ve vehmin hayal ettiği her şeyden Allah'ı tenzih etmektir.¹¹² İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) tevhidi, iki kısma ayırmıştır. Birincisi şühûdî tevhid ki, sâlikin her şeyi bir olarak görmesidir. İkincisi ise vucûdî tevhiddir ki, sâlikin O'ndan başka her şeyi yok bilmesidir. Çünkü varlığı onun birliğini gösteren aynalar olarak inanır.¹¹³ Abdülhakim Arvasî, “El-Kavl Fi't-Tevhîd ve Merâtibihî ve Erbâbihâ” başlığı altında tevhîd-i imânî İkincisi tevhîd-i ilmî, üçüncüsü tevhîd-i hâlî, dördüncüsü tevhîd-i ilâhî olmak üzere mezkûr kavramın dört kısmı olduğuna değinmiştir.¹¹⁴

3.9.1. Hadis-i şerif

عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ، قَالَ فِيهِ: قَالُوا: جَنَّاتُكَ نَسْأَلُكَ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ، قَالَ: "كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ"

İmrân b. Husayn dedi ki: Rasûlullah'ın yanına girdim. Bir hadiste şöyle dediklerini belirtmiştir: Biz sana bu iş hakkında sormaya geldik dediler. Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ var idi onunla hiçbir şey yok idi. Onun arşı suyun üzerindedir. Zikrinde her şeyi yazdı ve yeri ve gökleri yarattı.”¹¹⁵ Abdülhakim Arvasî, “el-Kavl fi't-Tevhîd ve Merâtibihî ve Erbâbihâ” başlığı altında tevhîd-i İlahi kavramını delillendirme “Allah Teâlâ var idi onunla hiçbir şey yok idi” kısmına yer vermiştir.¹¹⁶

3.9.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Hâkim en-Nisâburî, (v. 405/1014) Buharî'nin şartlarına uygun olduğundan, mezkûr hadisi sahih kabul etmiştir.¹¹⁷ Ayrıca Beyhakî (v. 458/1066) de rivâyeti *es-Sünenü'l-Kübra* adlı eserinde bahsi geçen rivayeti tahrîc etmiştir.¹¹⁸ Ali el-Karî ise, sözün aslının olduğunu fakat bazı tariklerinde sofilerin “şu an da olduğu hâl üzeredir” sözlerinin aslı yoktur¹¹⁹ demiştir. Konuyla alakalı Selahaddin b. Ahmed el-Idlibî, müstakil bir makale yazmıştır. Orada mezkûr rivayet senedi, içeriği ve akideye konu olması bağlamında ele alınmıştır.¹²⁰ Abdülhakim Arvasî, “el-Kavl fi't-Tevhîd ve Merâtibihî ve Erbâbihâ” başlığı altında “Allah Teâlâ var idi onunla hiçbir şey yok idi” diyerek tevhidin aslını “vasf-ı vahdaniyet” ile ilişkilendirmiştir.¹²¹

3.10. Allah'ın Zâtı

Bu mesele tasavvufî eserlerin tevhid bölümünde ele alınmıştır. Genel anlamda Kur'an ve sünnette vârid olan Esmâ-i Hüsnâ ile Allah Teâlâ tarif edilmiştir. Meselâ Alîm, Kadîr, Hayy vd. sıfatları üzerinden Allah'ın nasıl bir varlık olduğu konusu ele alınmıştır.¹²² Abdülhakim Arvasî,

¹¹¹ Abdürrazzak el-Kâşânî, *Mucemu'l-Istilahî's-Sufiyye*, 376.

¹¹² Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 113.

¹¹³ İmam Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektubat-ı Rabbani*, Çev. Kasım Yayla (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 1/131.

¹¹⁴ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 160.

¹¹⁵ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Mahmud Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003), 9/4.

¹¹⁶ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 167.

¹¹⁷ et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Mişkâtü'l-Âsâr*, Thk. Şuayb Arnaût (y.y: Müessesetür'-Risâle, 1994), 14/301.

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 6/18.

¹¹⁹ el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/154.

¹²⁰ el-Idlibî, Selahaddin b. Ahmed b. Muhammed Sa'id, *Kâna Allâhu ve lem Yakun Şey'un Gayruhû' Hadîsi -Rivâyet, Dirâyet ve Akîde Yönüyle-*, Hadis Tetkikleri Dergisi 9/1(2011), 47-66.

¹²¹ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 163.

¹²² el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Akaid Risaleleri İtikada Dair Üç Risalesi*, Çev. Mehmet Saki Çakır (İstanbul: Semerkant, 2015), 32-42. Ayrıca sûfîlerin Allah telakkisi hakkında geniş bilgi için bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 96.

“el-Kavl fi’t-Tevhîd ve Merâtibihî ve Erbâbihâ” başlığı altında tevhid-i ilahiye açıklarken Allah’ın zatından bahis açmıştır.¹²³

3.10.1. Hadis-i şerif

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ

Abdullah b. Ömer’den Rasûlullah’ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin. Allah’ın zâtını düşünmeyin.”¹²⁴ Abdülhakim Arvasî, “el-Kavl fi’t-Tevhîd ve Merâtibihî ve Erbâbihâ” başlığı altında tevhid-i ilahiye açıklarken mezkûr rivayeti lafzi olarak İbn Abbas (ö.68/687-88) tarikiyle nakletmiştir.¹²⁵

3.10.2. Hadisin Değerlendirilmesi

Ali el-Müttakî, (ö. 985/1577) *Kenzu’l-Ummâl* adlı eserinde “*Tefekkürü fi...*” ile başlayan dört ayrı rivayete yer vermektedir.

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا

“Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin. Allah’ın zâtını düşünmeyin helâk olursunuz.”

تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ، فَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ قُدْرَهُ

“Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin. Allah’ın zâtını düşünmeyin çünkü buna güç yetiremezsiniz.”

تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ

“Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin. Allah’ın zâtını düşünmeyin.”

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ

“Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin. Allah’ın zâtını düşünmeyin.”¹²⁶ Dikkat edilirse tariklerin hepsinde, “Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin” ifadesi müşterektir. Diğer tariklerde Allah’ın zâtı hakkında düşünmenin kişiyi helâk edeceği ve O’nun zâtını kavramaya kişinin güç yetiremeyeceği vurgulanmıştır.

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Camiu’s-Sağir*’indeki zayıf rivayetleri tetkik eden el-Elbanî mezkûr rivayetin senedi itibariyle zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷ Abdülhakim Arvasî, “el-Kavl Fi’t-Tevhîd ve Merâtibihî ve Erbâbihâ” başlığı altında tevhid-i ilahi kavramını delillendirmek için mezkûr hadisi, İbn Abbas (ö. 68/687-88) tarikiyle nakletmiştir.¹²⁸

3.11. Vahdet-i Vücûd

Vücudun birliği manasına gelen “vahdet-i vücûd”, tasavvufî bir kavram olarak bütün varlıkları Yüce Allah’ın isim ve sıfatlarının ortaya çıkış yeri kabul edip vücûd olarak yalnız Allah’ı bilmeye ve hakikî var olarak onu tanıma düşüncesine dayanan anlayışın adıdır. Bu düşünceden ilk defa söz edenler Bâyezîd-i Bistâmî, (ö. 234/848) Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 310/922) olsa da vahdet-i vücûd düşüncesini sistematize eden Muhyiddin b. el-Arabî’dir. (ö. 638/1240)¹²⁹ Abdülhakim Arvasî, “el-Vahdet-i Vücut” başlığı altında İbn Arabî’den (ö. 638/1240) “Esmâ ve sıfât-ı vâcibi Celle Sultânühû birbirlerinin aynı olup kezâlik zât-ı vâcib-i Teâlâ’nın aynıdırlar” diye tarif etmiştir.¹³⁰

3.11.1. Hadis-i şerif

¹²³ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 165.

¹²⁴ el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdîmelik b. Kadîhân el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, 3/106.

¹²⁵ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 165.

¹²⁶ Geniş bilgi için bkz. Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, 3/103.

¹²⁷ el-Elbanî, *Zaifu’l-Cami’i’s-Sağir ve Ziyadetuhu*, (y.y: Mektebetü’l-İslamiye, ts.), 364.

¹²⁸ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 165.

¹²⁹ Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 675.

¹³⁰ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü’l-tasavvufiyye*, 180.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَأَبِي هُرَيْرَةَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْعِزُّ إِزَارُهُ، وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَاؤُهُ فَمَنْ نَزَّ غَنِي عَزَّيْشُهُ

Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre'den, Rasûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “İzzet O'nun izârıdır, Kibriya (büyüklük) O'nun ridâsıdır, Kim Benimle çekişirse ona azap ederim.”¹³¹ Muhtemelen Abdülhakîm Arvâsî, “Kibriya ve azamet bana mahsustur” derken¹³² mezkûr hadis-i şerifi kastetmiştir. Çünkü Arvâsî'in kaynak belirtmeksizin Hz. Peygamber'in sözü olarak ifade ettiği “Kibriya ve azamet bana mahsustur” hadisine lafzen benzeyen bir rivayete rastlanılmamıştır. Ancak yukarıda geçen “İzzet izârımdır...” hadisi, manası itibariyle Arvâsî merhumun ifadesine uygundur.

3.11.2. Hadisin Değerlendirilmesi

İmam Buhârî'nin eseri *el-Edebü'l-Müfred*'in tahkîkini yapan Muhammed Fuâd Abdülbâkî (ö. 1968) ve el-Elbanî (ö. 1999) “Kibriya ve azamet bana mahsustur” rivâyetinin senedinin sahih olduğunu belirtmişlerdir.¹³³ Abdülhakîm Arvasî, “el-Vahdet-i Vücûdun Mukaddimesi” başlığı altında vahdet-i vücudun imkânına delil olarak yer vermiştir.¹³⁴

Sonuç

Abdülhakîm Arvâsî Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında yaşamış, değerli bir İslâm âlimidir. Van'ın Başkale ilçesinden ilim yolculuğuna başlayan Arvâsî, birçok alanda kendini ilmî ve kültürel anlamda geliştirmiştir. Yaşadığı ortamın etkisiyle tasavvufi muhitlerle iç içe olmuş ve birçok tarikat ehliyle birlikte bulunmuştur. Eserlerine bakıldığı zaman görülen şudur ki; Arvâsî, klâsik bir dergâh şeyhliğinden ziyade, tasavvufu hayatın içine yerleştirme ve iyi insanlar yetiştirme gayreti içerisinde olmuştur. Onun bu tavrı yazdığı eserlerinde kendini bâriz bir şekilde göstermektedir. Tekkelerin kapatıldığı yıllarda uzlete çekilmemiş, yeni oluşan şartlara adapte olmak için çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmaların en önemlilerinden biri de incelemeye çalıştığımız *er-Riyazü't-tasavvufiyye* eseridir.

Çalışmaya konu olan eseri tasavvuf derslerinde takip edilmesi için kaleme almış ve tasavvuf literatürüne ait kavramlara ve izahlarına yer vermiştir. Bunu yaparken İmam Kuşeyrî, İbnü'l-Arabî ve Sühreverdi'nin (ö. 563/1168) eserlerinden faydalanmıştır. Bunun yanı sıra on bir terimi açıklarken konu ile ilgili hadis-i şeriflerin kaynaklarını zikretmeden kaydetmiştir.

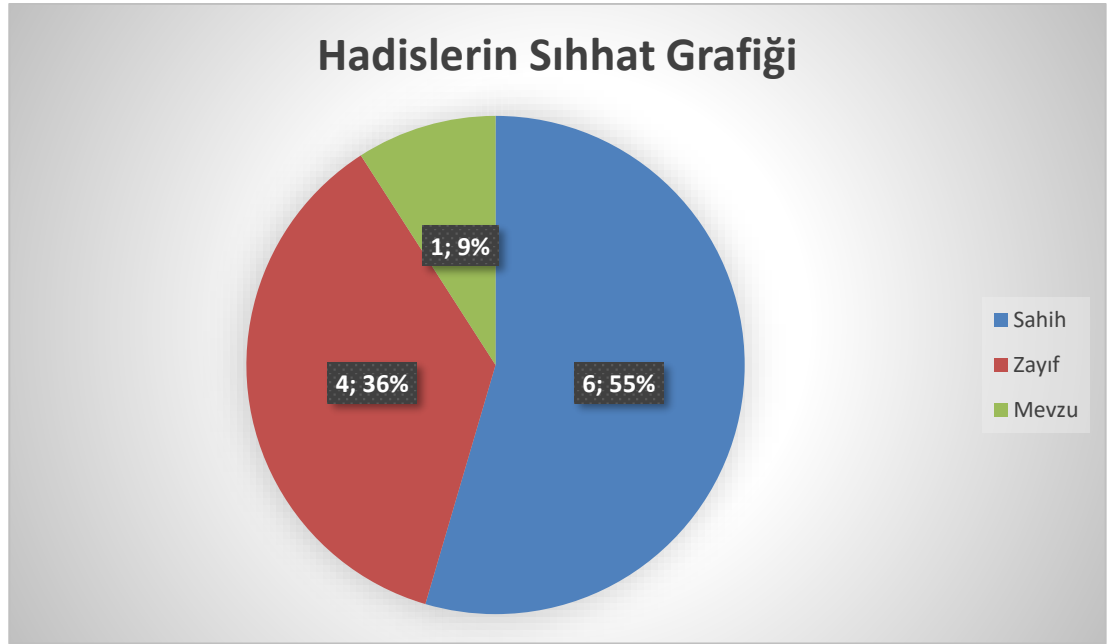
Yaptığımız inceleme neticesinde on bir hadisi şeriften altısının sahih, dördünün zayıf ve sadece birinin mevzû olduğunu görmekteyiz. Bu verileri grafik üzerinde gösterdiğimizde ortaya aşağıdaki gibi bir tablo çıkmaktadır:

¹³¹ Müslim, “Birr”, 35.

¹³² Süleyman Kuku, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyatı*, 714.

¹³³ el-Elbanî, *Sahihu't-Terğib ve't-Terhib* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 3/8.

¹³⁴ Seyyid Abdülhakîm Arvasî Üçışık, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, 180.



Toplam on bir rivayetin 6'sı (%55) sahih olmasından hareketle şunlar ifade edilebilir: Tasavvuf kültürüne yer yer haklı eleştirilerin olmasıyla beraber, eser yazan mutasavvıfların hadis müktesebatına hâkim oldukları bir gerçektir. Zira onlar hayatlarında sünnete çok önem verdiklerinden hadislerle içli dışlı olmuşlardır. Zira Abdülhâkîm Arvâsî'nin bu çalışması da bize yazılan tasavvufî eserler içerisinde hadislerin sıhhati bağlamında güvenilebileceğimiz düşüncesini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra müstakil başlıklar altında yüz bir, diğer başlıkların altında yer verdikleri de dikkate alındığında *er-Riyazü't-tasavvufiyye* adlı eserinde oldukça fazla temel tasavvufî kavrama temas ettiği görülecektir. Bunların önemli bir kısmı için âyet ve şiir ile istidlâl ederken, azı için hadislerle istişhâd etmiştir. Kullandığı hadislerin kaynakları incelendiğinde -ki her ne kadar az olsa da- hadis literatürüne aşinalığı ortaya çıkmaktadır. Bazı Mutasavvıfların farklı bir metodoloji olarak ilham ve keşif yoluyla hadislerin sıhhatini tespiti kalkışmaları, tasavvuf ve tarikat çatısı altında telif edilmiş eserlere mesafeli durmamızı sağlamıştır. Ancak Abdülhakîm Arvâsî gibi hem medrese hem de dergâh geleneğinden beslenen âlimlerin eserlerinin kaynakları hadis ilmi kriterlerine uygun yazılmaya çalışılmıştır. En azından *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye* adlı risâlenin hadisleri incelendiğinde bu hakikat ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça/Bibliography

- Abdullah b. Mübârek. *Kitabü'z-Zühed ve'r-Rekâik*. thk. el-Azamî, by: ts.
- Abdürrezzak el-Kâşânî. *Mucemu'l-Istilahî's-Sufiyye*. thk. Abdül'ali eş-Şahin. Kahire: Dâru'l-Menar, 1417/1996.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. Thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf el-Hindavî. 4 Cilt. by: Mektebetü'l-Asriyye, 1421/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1416-1421/1995-2001.
- Ahmed b. Mervan ed-Dineverî el-Malikî. *el-Mücalesetü ve Cevahiru'l-İlm*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen. Beyrut: 1419/1998.
- Akgün, Hüseyin. “Tirmizî'nin Kullandığı ‘Hasenun Garibun’ Kavramı”. *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/3 (2017).
- Akıncı, Şerife. *Dinî Ziyaret Yerleri Açısından Ankara*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2008.
- Albayrak, Sadık. *Yürüyenler ve Sürünenler*. İstanbul: Medrese Yayınları, 1979.
- Avcı, Seyit. “Sûfilerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2014).
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları ve Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- _____, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Ankara: Seha Neşriyat, 1986.
- Azamat, Nihat. “Abdülhakim Arvâsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2023.
- Baz, İbrahim. *Abdülhakîm Arvâsî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- el-Beyhâkî. *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Mahmud Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa el-Buğa. Şam: İbnü'l-Kesir, 1994.
- Çağrıncı, Mustafa. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2023.
- Çetin, İsmail. *Aşk*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, Nuran. “Abdülhakîm Arvâsî ve Tasavvuf Anlayışı”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/33 (2014).
- Ebû Davud, Süleyman b. Eşas b. İshak b. Beşir. *Sünen-i Ebi Davud*, thk. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Müsned*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud. Mısır: Mektebetü'l-Âdab, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliya*. Mısır: Matbatu's-Saadet, 1973.

Ekinci, Ekrem Buğra. *Hayatı ve Hatıralarıyla Seyyid Abdülhakîm Arvasî*. İstanbul: Arı ve Sanat Yayınları, 2022.

el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaîfü'l-Câmi's-Sağir ve Ziyâdâtüh*, yy: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

_____, *Sahihu't-Terğib ve Terhib*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000.

_____, *Silsiletü'l-Ehadisi Zaafiyye ve'l-Mevdua ve Eseruha's-Seyyi fi'l-Ümme*. Riyad: Maarif, 1997.

Erkaya, Esad Mahmut. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Gördebil, Osman. Abdülhakîm Arvasî'nin er-Riyazü't-tasavvufiyye İsimli Eseri Metin Transkript ve Tahlili. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Gökçe, Ferhat. “Sûfîlerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 24. Sayı (2018).

el-Hemedânî, Aynulkudât. Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Miyâneî. *Temhidât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, trc. Halil Baltacı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Heyet. Kur'an Yolu Meâlî. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Baskı, 2020.

el-Idlîbî Selâhaddin b. Ahmed b. Muhammed Sa'id. “Kâna Allâhu ve lem Yakun Şey'un Gayruhû Hadîsi –Rivâyet, Dirâyet ve Akîde Yönüyle–”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1, 2011.

el-Irakî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrahmân. *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâ-i mine'l-Ahbâr*. Beyrut: 2005.

_____, *Tahrîcu'l-Ehadisi İhya Ulumi's-Din*. Riyad: Dâru'l-Asîme, 1987.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir b. Abdullah. *el-Musannef*. Lübnan: Dâru't-Tac, 1989.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahanî. *el-İbâne an Turukî'l-Kasîdîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed Ahmed. *Metelibu'l-Aliye*. Thk. Bir Grup. b.y: Dâru'l-Asîme, 2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *Sahih*, thk. Halis Aydemir ve Muhammed Ali Sömez. Beyrut: 2012.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân. *et-Terğîb*, thk. Muhammed Hasan İsmail. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Kitabu'l-Mevdû'ât*, I-III, 2. bsk, thk: Abdu'l-Mu'tî Emin Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

İmam Rabbânî, Ahmed Fârukî Serhendî. *Mektubat-ı Rabbânî*. Çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, ts.

- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karapınar, Fikret. “İlk Devir Sûfîlerin Hadis Birikimleri”, *marife*, yıl. 7, sayı. 2, güz (2007).
- el-Kelâbâzî, Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kub. *et-Tearruf*. Kahire: Mektebetü'l-Haniye, 1994.
- Kılıç, Dündar Ali. “Arvâs ve Arvasîler'in Van Gölü Havzasındaki Etkileri”. *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu* 04-07 Eylül 2006 (2007).
- Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2023.
- _____, *Son Devrin Din Mazlumları*, Ankara: Büyük Doğu Yayınları, 2022.
- _____, *Seyyid Abdülhakîm Arvâsî Tasavvuf Bahçeleri*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 13. Basım, 2015.
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsned-i Şihab*, thk. Abdulmecid es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Kuku, Süleyman. *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyatı*. İstanbul: Damra Yayınları, ts.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin. *Akaid Risaleleri İtikada Dair Üç Risalesi*. Çev. Mehmet Saki Çakır. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Malik b. Enes. *el-Muavatta*, Thk. Mustafa el-A'zamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Ziyad b. Sultan Müessesesi, 2003.
- Mütercim Âsım Efendi, *Okyanusu'l-Bâsit fi Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhît Kamusu'l-Muhît Tercemesi*, Yay. Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Muhammed el-Hût el-Beyrûtî el-Alevî. *Esne'l-metâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib*, thk. Mustafa Abdülkadir. Beyrut: Kutubü'l-İlmiyye, 1997.
- Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac, *el-Câmiu's-Sahih*. Thk. Komisyon. İstanbul: Dâru'l-Tabakati'l-İmare, 1916.
- el-Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzu'l-Ummal*. thk. Bekri Hayalî ve Saffet es-Seka. by: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Öngören, Reşat. "SÛFÎ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/sufi> (E.T. 21.08.2024).
- Öz, Eyüp. “Yasak Bir Hafızayla Yüzleşmek: Menemen Olayı İrtica mı, Komplo mu?”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015).
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1993.
- Said Nursî. *Mektubât*. Ankara: İhlas Nur Neşriyat, 2006.
- Saklan, Bilal, “H. IV. M. X Asır Sufîlerin Hadis İlimleriyle İlgileri”, *Konya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, (Konya, 2002).
- et-Taberanî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmi. *Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

- _____, *Evsât*, Thk. Abdullah b. Muhammed ve İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'l Haremeyn, 1995.
- et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu Mişkatü'l-Asar*, thk. Şuayb Arnaût. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Muhammed Fuat Abdulbaki. Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Bâbî, 1985.
- Uludağ, Süleyman "Makam", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/makam-tasavvuf> (E.T. 21.08.2024).
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2002.
- Üçışık, Seyyid Abdülhakîm Arvasî. *Hâl Tercümesi*. İstanbul: Büyük Doğu yayınları, 2019.
- _____, *er-Riyazü't-tasavvufiyye*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- _____, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* Cilt/Volume: IV | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year (2018).
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi

Relationship between Meaning in Life, Life Satisfaction and Religiosity

Sezai KORKMAZ

<https://orcid.org/0000-0003-0250-6673>

kzsezai@gmail.com

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Doç. Dr. KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Türkiye

Assoc. Prof. KSU University, Theology Faculty, Psychology of Religion, Türkiye

Atıf | Cites As

KORKMAZ, Sezai “Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 39-62.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1676878>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 15 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 25 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Relationship between Meaning in Life, Life Satisfaction and Religiosity

Abstract

This research explores the interrelations among religiosity, sense of meaning, and life satisfaction. Additionally, it investigates how these variables may vary across different socio-demographic groups. The rationale for adopting a socio-demographic lens stems from the study's theoretical grounding in social learning theory, which emphasizes the influence of environmental and societal factors on human behavior and well-being. Demography, at its core, addresses the dynamics of human populations-particularly through the lenses of birth, death, and migration. Social demography goes a step further by examining the broader societal, economic, and political implications of these population changes. In this context, sociodemographic variables serve as crucial indicators of individual and collective life conditions. Well-being, a multifaceted concept, is typically divided into objective and subjective dimensions. While objective well-being involves externally measurable conditions, subjective well-being reflects personal experiences of satisfaction and meaning. In this study, religiosity is addressed from the angle of individual experience-understood as personal feelings, beliefs, and inward spiritual orientation. Such internal religiosity is seen as a direct and authentic indicator of one's religious life. The primary aim of this study is to examine whether individuals' well-being and religiosity levels vary based on socio-demographic characteristics. The research specifically analyzes how gender, marital status, educational background, economic status, and place of residence relate to these psychological dimensions. A total of 840 individuals participated in the study. Among them, 223 (27.1%) were male, and 617 (72.9%) were female, with participants ranging in age from 18 to 66 years. The average age was calculated as 30.88 years. Data collection relied on quantitative methodology, utilizing structured questionnaires. Convenience sampling was employed to recruit participants. Three established measurement tools were used in the research. The Meaning in Life Scale (originally developed by Steger et al., and adapted to Turkish by Demirdağ and Kalafat) and the Satisfaction with Life Scale (developed by Diener et al.) served to assess subjective well-being. To evaluate religiosity, the Individual Religiosity Scale, adapted into Turkish by Ayten following its development by Zagumny and colleagues, was utilized. According to the findings, no significant gender-based differences were observed in levels of religiosity or well-being. However, marital status did show a notable effect, with married individuals reporting higher scores on both dimensions. Age appeared positively correlated with both well-being and religiosity. Education level, interestingly, demonstrated a dual effect: while well-being increased with educational attainment, religiosity tended to decline. Similarly, improvements in economic status were associated with rises in both religiosity and well-being. No significant differences emerged based on place of residence. Correlation analyses indicated a strong positive relationship between religiosity, meaning in life, and life satisfaction. Regression results further suggested that religiosity significantly predicts both life satisfaction and the presence of meaning in life.

Keywords: Psychology of Religion, Well-being, Meaning in Life, Life Satisfaction, Religiosity.

Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi

Öz

Bu araştırma, dindarlık, yaşamın anlamı ve yaşam doyumu arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu değişkenlerin sosyo-demografik özelliklere göre farklılaşıp farklılaşmadığı da ele alınmaktadır. Çalışmanın sosyal öğrenme kuramı temelli kuramsal çerçevesi nedeniyle, sosyo-demografik bir bakış açısıyla ele alınması uygun görülmüştür. İyi oluş (well-being) kavramı oldukça geniş bir çerçevede değerlendirilebilir ve genellikle nesnel ve öznel olmak üzere iki boyutta ele alınır. Nesnel iyi oluş bireyin dış çevresine ilişkin göstergeleri kapsarken, öznel iyi oluş kişinin yaşamdan aldığı tatmin ve anlam duygusuna odaklanır. Bu çalışmada dindarlık, bireysel deneyim bağlamında ele alınmıştır. Kişinin içsel inançları, duyguları ve manevî yönelimiyle şekillenen bireysel dindarlık, kişinin dini yaşantısını en doğrudan yansıtan biçim olarak değerlendirilmiştir. Araştırmanın temel amacı; bireylerin iyi oluş düzeyleri ile dindarlıklarının, sosyo-demografik değişkenler temelinde anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini ortaya koymaktır. Bu çerçevede cinsiyet, medeni durum, eğitim düzeyi, ekonomik durum ve yaşanan yer gibi değişkenlerle ilişkiler incelenmiştir. Araştırmaya toplam 840 kişi katılmıştır. Katılımcıların 223'ü (%27,1) erkek, 617'si (%72,9) kadındır. Yaş aralığı 18 ile 66 arasında değişmekte olup, ortalama yaş 30,88 olarak hesaplanmıştır. Veriler, nicel araştırma yöntemi kapsamında anket formu aracılığıyla toplanmıştır. Örneklem sürecinde kolayda örneklem yöntemi tercih edilmiştir. İyi oluşu ölçmek amacıyla iki farklı ölçek kullanılmıştır: Yaşamda Anlam Ölçeği (Steger ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş, Türkçeye Demirdağ ve Kalafat tarafından uyarlanmıştır) ile Yaşam Doyumu Ölçeği (Diener ve arkadaşları tarafından geliştirilmiştir). Dindarlık düzeyini belirlemek için ise Zagumny ve arkadaşları tarafından geliştirilen, Türkçeye Ayten tarafından çevrilip geçerlik ve güvenirlik çalışmaları yapılan Bireysel Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre, cinsiyet değişkenine göre dindarlık ve iyi oluş düzeylerinde anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Ancak medeni duruma göre anlamlı bir farklılık gözlemlenmiş; evli bireylerin dindarlık ve iyi oluş düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yaş ilerledikçe her iki değişkende de artış gözlemlenmiştir. Eğitim düzeyi arttıkça iyi oluş artarken, dindarlık düzeyinin azaldığı görülmüştür. Ekonomik durumun iyileşmesiyle birlikte hem dindarlık hem de iyi oluş düzeylerinde artış kaydedilmiştir. Yaşanılan yer değişkenine göre ise anlamlı bir fark saptanmamıştır. Korelasyon analizlerine göre dindarlık, yaşamın anlamı ve yaşam doyumu arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Regresyon analizleri ise dindarlığın hem yaşam doyumunu hem de yaşamda anlam bulmayı anlamlı düzeyde yordadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İyi oluş, Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık.

Giriş

Din insan yaşamında geniş bir yer tutmaktadır. Din kişinin günlük yaşamında olaylardan dünyanın gidişatı konusundaki düşüncesine kadar birçok şeyi etkilemektedir. Bu açıdan dinin insanı kuşatıcı bir özellik gösterdiğini ifade edebiliriz. Din bireysel, sosyal, ekonomik ve kültürel birçok etki göstermektedir. Bu çalışmada daha çok kişilerin bireysel yaşamlarına yaptığı etki ele alınmaktadır. Dindarlık çalışmalarına bakıldığında din, bireyin psikolojik sağlamlık, iyi oluş, hayat memnuniyeti ve çevresiyle uyumunda oldukça etkili olmaktadır. Bu bakımdan araştırmada bireylerin yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlıkları arasındaki ilişkileri ele alınmaktadır.

Bu çalışmanın konusu genel anlamda iyi oluş ve dindarlık arasındaki ilişkilerin ele alınmasıdır. İyi oluş kavramı oldukça geniş bir kavramdır. İyi oluş kavramının kapsamı içinde olan yaşamda anlam bulma ve hayat memnuniyeti konusu araştırmaya dahil edilmektedir. Toplumsal olarak dinin insanlara birçok faydası vardır. Bunun yanı sıra bireysel etkilerinin de olduğu bilinmelidir. Örneğin din toplum hayatını düzenler, insanlar arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde kurallar koyar aynı zamanda bireylerin günlük yaşamlarında huzur ve sükûnet sağlar. Bu açıdan dinin mikro ve makro hedefleri vardır denilebilir. İnsanın mutlu olabilmesi için bazı koşullar gerekmektedir. İşte bu noktada din insana amaç ve hedef göstermektedir. İnsana rehberlik eden din, kişinin yaşamının anlamlı olduğunu ve hayatından memnun olmasının gereklerini belirtmektedir.

Modern sonrası dönemde insanların bunalımlar yaşadığına dair elimizde birçok veri bulunuyor. Son dönemlerde yalnızlaşma, yabancılaşma, teknolojinin insanı olumsuz etkilemesi, etkileşimin her geçen gün azalması ve insanların doğadan ve tabiattan uzaklaşması birçok soruna neden olmaktadır. Pek çok sıkıntıdan muzdarip olan insan adeta bir çıkış yolu aramaktadır. Din, insanın hayatını anlamsızlıktan koruyarak ruh sağlığı bütünlüğünü sağlamaktadır. Ayrıca din, insanın tevekkül ve kader inancı gibi öğelerle hayat memnuniyetini de artırmaktadır. Ayrıca şükür ve dua gibi öğelerin kullanılması insanın hayatta anlam bulmasına ve hayattan memnun olmasına yardımcı olmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık arasındaki ilişkilerin tespit edilmesidir. Ayrıca bu çalışmada sosyo-demografik duruma göre yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık ilişkisi ele alınmıştır. Sosyo-demografik düzey gelir adaleti, eşitlik¹ ve eşit vatandaş olma durumunu kapsamaktadır.² Kişilerin nasıl bir çevresel koşula sahip oldukları tüm hayatlarını etkilemektedir. Bu etkilenme şekli doğumdan başlayıp ölünceye kadar devam edebilmektedir. Kişinin nesnel ve öznel iyi oluşunda cinsiyet, medeni durum, gelir, eğitim durumu ve yaşadığı yer büyük önem taşımaktadır. İyi olma durumu kişinin hayattaki konumuna göre farklılık göstermektedir. Yapılan çalışmalara bakıldığında çevresel koşulların iyi oluş üzerine etkisinin oldukça yoğun olduğu³ da görülmektedir. Doğuştan sahip olduğumuz özellikler

¹ Kimmo Eriksson - Brent Simpson, "What do Americans know about inequality? It depends on how you ask them", *Judgment and Decision Making* 7/6 (Kasım 2012), 741-745.

² John Wiley - Antony S R Manstead, "The psychology of social class: How socioeconomic status impacts thought, feelings, and behaviour", *British Journal of Social Psychology* 57/2 (01 Nisan 2018), 267-291.

³ Ginés Navarro-Carrillo vd., "Socioeconomic Status and Psychological Well-Being: Revisiting the Role of Subjective Socioeconomic Status", *Frontiers in Psychology* 11/ (10 Haziran 2020), 1303.

ve çevresel koşullar konusunda ülkelere göre farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Doğal olarak erkek ve kadınların iyi olma halinin de değiştiğini söyleyebiliriz.⁴

Bu çalışma; “Dindarlık, yaşamda anlam ve hayat memnuniyeti arasında bir ilişki var mıdır?”, ayrıca “Demografik değişkenlere göre dindarlık, yaşamda anlam ve hayat memnuniyeti farklılaşmakta mıdır?” sorularını yanıtlamaya çalışmaktadır. Bu soruların ortaya çıkma nedeni ise günlük hayattaki olumsuzluklara karşı dinin etki etmesidir. Bu nedenle detaylı olarak istatistik analizlere başvurulmaktadır. Özellikle yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkilerin araştırılmasının bir diğer nedeni, pozitif psikoloji alanında yapılan çalışmaların bu üç değişkenin birbirine uyum sağladığını ve birbirini desteklediğini ortaya koymasındır.⁵

Araştırmada yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık ilişkisinin yanı sıra sosyo-demografik duruma göre dindarlık ve iyi oluş konusu ele alınmıştır. İlk olarak veriler rastgele örnekleme yöntemiyle toplanmıştır. Ardından elde edilen verilere normallik testi yapılmıştır. Normallik testinden sonra merkezi limit teoremine⁶ dayalı olarak parametrik testler uygulanmıştır. Fark testlerinde t-test ve ANOVA uygulanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkilere dair olarak korelasyon ve regresyon testine başvurulmuştur.

1. Araştırmanın Konusu ve Hipotezler

Günümüzde en büyük problemlerden birisi insanların anlam sorunudur. Frankl’ın ifade etmiş olduğu anlamsızlık duygusu gün geçtikçe daha da artmaktadır. İnsanların hayatlarını anlamsız bulmaları varoluşsal boşluğa neden olmakta ve birtakım psiko-sosyal sorunlara yol açmaktadır. Hayatın anlamsız olmadığını kavramak için insanın bilişsel, duygusal ve davranışsal çabalara girmesi gerekmektedir. Pozitif psikoloji verilerine bakıldığında din ve maneviyat insanı anlamsızlıktan kurtarmakta ve insanın hayattan memnun olmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan dindarlık ile yaşamda anlam bulma arasındaki ilişkinin incelenmesi oldukça önemlidir. Ayrıca dindarlıkla hayat memnuniyeti arasındaki ilişkilerin tespit edilmesi de oldukça faydalıdır. Bu araştırmada yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Ayrıca demografik değişkenlere göre yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık değişkenlerinde farklılaşma olup olmadığı incelenmektedir. Yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık arasındaki ilişkilerin incelenebilmesi için aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

⁴ Upasna Joshi, “Subjective Well-Being by Gender”, *Journal of Economics and Behavioral Studies* 1/1 (15 Aralık 2010), 20–26.

⁵ Bkz. Christopher Peterson - Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004).

⁶ Ali Ayten, *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem - Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022).



Şekil 1 Araştırmanın Modeli

Bu modele göre **H₁**: Cinsiyete göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. **H_{1a}**: Kadınlar erkeklerden daha fazla yaşamda anlam bulmaktadır. **H_{1b}**: Kadınlar erkeklerle göre hayattan daha memnundur. **H_{1c}**: Kadınlar erkeklerden daha dindardır. **H₂**: Medeni duruma göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. **H_{2a}**: Evli olanlar bekârlardan yaşamda daha fazla anlam bulmaktadır. **H_{2b}**: Evli olanlar bekârlardan daha fazla hayat memnuniyeti yaşamaktadır. **H_{2c}**: Evlilerin dindarlık oranları bekârlardan yüksektir. **H₃**: Yaşa göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. **H_{3a}**: Yaş arttıkça yaşamda anlam artmaktadır. **H_{3b}**: Yaş arttıkça hayatta memnuniyet artış göstermektedir. **H_{3c}**: Yaş arttıkça dindarlık artmaktadır. **H₄**: Eğitim durumuna göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. **H_{4a}**: Eğitim düzeyi yükseldikçe yaşamda anlam bulma artmaktadır. **H_{4b}**: Eğitim düzeyi yükseldikçe hayat memnuniyeti artmaktadır. **H_{4c}**: Eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık azalmaktadır. **H₅**: Ekonomik düzeye göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. **H_{5a}**: Ekonomik düzey yükseldikçe yaşamda anlam bulma artmaktadır. **H_{5b}**: Ekonomik düzey arttıkça hayat memnuniyeti artmaktadır. **H_{5c}**: Ekonomik düzey arttıkça dindarlık azalmaktadır. **H₆**: İkamete göre iyi oluş ve hayat memnuniyeti farklılaşmaktadır. **H_{6a}**: Köy-kasabadan kente gittikçe yaşamda anlam bulma azalmaktadır. **H_{6b}**: Köy-kasaba ve ilçede yaşayanlar kentte yaşayanlara göre hayatlarından daha memnundur. **H_{6c}**: Köy-kasabada yaşayanlar kentte yaşayanlara göre daha dindardır. **H₇**: Dindarlık ile yaşamda anlam arasında pozitif ilişki vardır. **H₈**: Dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif ilişki vardır. **H₉**: Dindarlık, yaşamda anlamı yordamaktadır. **H₁₀**: Dindarlık, hayat memnuniyetini yordamaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

Demografi, insan popülasyonları üzerine bir çalışmadır. Kilit soru, üç temel demografik süreç olan doğumlar, ölümler ve göçler nedeniyle nüfusların boyutlarının nasıl değiştiğidir.⁷ Sosyal demografi, bu süreçlerin sosyal, ekonomik ve politik nedenlerini ve sonuçlarını inceler. Sosyo-demografik konular insanın kaderiyle ilgilenen konulardır denilebilir. İnsanın çevre üzerindeki etkisini belirlemek ya da çevrenin insan üzerindeki etkisini ortaya koyabilmek adına sosyo-demografik yapı sosyal bilimlerde önemlidir. Özellikle sosyal psikoloji, sosyo-demografik konulara oldukça önem vermektedir. Zira sosyo-demografik yapı insanın hayatını ve

⁷ John C. Caldwell, "Population Studies Demography and Social Science Demography and Social Science", *Demography and Social Science* 50/ (1996), 305–333.

davranışlarını direkt veya dolaylı olarak etkilemektedir.⁸ Çalışmanın genel kurgusunda sosyal öğrenme kuramı temelli bir yaklaşım benimsendiğinden sosyo-demografik açıdan makalenin oluşturulması uygun görülmüştür.

Albert Bandura tarafından geliştirilen sosyal öğrenme teorisi, bireylerin davranışları yalnızca doğrudan deneyim yoluyla değil, aynı zamanda başkalarının eylemlerini gözlemleyerek ve bu eylemlerin sonuçlarını değerlendirerek edindiğini ileri sürer. Bu teoriye göre, gözlem yoluyla öğrenme taklit, modelleme ve pekiştirme gibi mekanizmalar yoluyla gerçekleşir. Özellikle çocukluk ve ergenlik döneminde bireyler, davranışsal ve bilişsel gelişim açısından ebeveynler, öğretmenler, akranlar ve medya figürleri de dâhil olmak üzere sosyal çevrelerinden önemli ölçüde etkilenirler. Sosyal öğrenme teorisi, yalnızca davranışların değil, aynı zamanda tutumların, değerlerin ve inançların da sosyal gözlem yoluyla öğrenilebileceğini vurgulayarak psikolojide değerli bir teorik çerçeve sunar.⁹

Bandura'nın sosyal öğrenme teorisi, yalnızca davranışların değil, inançların ve değerlerin de gözlem yoluyla edinilebileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, dindarlık yalnızca kişisel ve içsel bir yönelim olarak değil, aynı zamanda sosyal modeller tarafından şekillendirilen öğrenilmiş bir süreç olarak da görülebilir. Aile üyeleri, akran grupları ve dini topluluklar, bir bireyin dini uygulamalarını ve inançlarını şekillendirmede önemli bir rol oynar. Çalışmalar, bu sosyal öğrenme süreçleri yoluyla edinilen dini davranışların psikolojik refahı olumlu yönde etkileyebileceğini göstermiştir. Özellikle, anlam arayışı, aidiyet duygusu ve umut gibi psikolojik kaynaklar dini ortamlarda gözlemlenebilir ve bireyler tarafından içselleştirilebilir, böylece yaşam memnuniyeti ve ruh sağlığı iyileştirilebilir.¹⁰

Tarih boyunca filozof ve âlimler (scholars) mutluluk ve insanın iyi olması üzerine fikir yürütmüştür. Kişilerin mutlu olmasının anahtarını aramışlar ve insanlara yol göstermeye çalışmışlardır. Mutluluk, iyi oluşla eş değer görülebilecek kavramlardan biri olduğundan iyi oluşla beraber değerlendirilmiştir. İyi oluş ve mutluluk üzerine çokça durulmuş olsa da psikolojide iyi oluş üzerine yapılan çalışmaların geçmişi çok eskiye dayanmamaktadır. Literatüre bakıldığında iyi oluş üzerine yapılan ilk çalışmaların 1970 ve 1980'li yıllara denk geldiği görülmüştür. Daha sonraları pozitif psikoloji ile birlikte daha yaygın bir şekilde çalışılmaya başlanmıştır.¹¹

Psikoloji 19. yüzyılın sonlarına doğru felsefeden ayrılıp ayrı bir alan halini almasıyla birlikte birçok aşamadan geçmiştir. Bakıldığında davranışçılık, psikanaliz, bilişsel yaklaşım ve hümanist yaklaşım bazı ana akımlardandır. 2000'li yıllara gelindiğinde ise pozitif psikoloji, psikoloji literatürüne katkı sağlamıştır. Devam eden yıllarda pozitif psikolojinin ağırlığı hissedilmiştir. Pozitif psikolojide mutluluk, iyi olma, psikolojik dayanıklılık, erdemler ve değerler gibi konular temel kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Kişinin mutlu olması, iyi olmasına, yaşamda anlam bulmasına, manevi bir yaşamının olmasına ve hayattan memnuniyet duyması gibi birçok değişkene bağlı olarak ele alınmıştır.¹² Bu bağlamda iyi oluş kavramı pozitif psikolojinin

⁸ Kurt W. Back, "New frontiers in demography and social psychology", *Demography* 4/1 (Mart 1967), 90–97.

⁹ Albert Bandura, "Social learning theory", *The War System: An Interdisciplinary Approach*, ed. Richard Falk - Samuel S. Kim (New York: Routledge, 1977), 141–156.

¹⁰ Pamela E.; Boyatzis King Chris J., "Exploring Adolescent Spiritual and Religious Development: Current and Future Theoretical and Empirical Perspectives", *Applied Developmental Science* 8/1 (2004), 2–6.

¹¹ Ed Diener, "Subjective well-being", *Psychological Bulletin* 95/3 (Mayıs 1984), 542–575.

¹² Martin Seligman, *Authentic Happiness: Using The New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (New York: Simon and Schuster, 2004).

temel kavramlarından biri olmuştur. Kişinin mutlu olmasında iyi olma durumu oldukça önemli olduğundan bu kavramlara etki eden değişkenler de derinlemesine ele alınmıştır.

İyi oluş kavramı çok geniş bir kapsam içinde değerlendirilebilir. İyi oluş kavramı, nesnel iyi oluş (objective well-being) ve öznel iyi oluş (subjective well-being) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nesnel iyi oluş durumu kişinin kendisinin dışındaki toplumsal olguları kapsamaktadır. Örneğin eşitlik, iş imkânları, uygulanan politikalar, çevre ve güvenlik gibi konular nesnel iyi oluş içinde değerlendirilmektedir. Ülkenin milli refah seviyesi, eğitim ve işe eşit ve rekabetçi bir şekilde ulaşma koşulları nesnel iyi oluşu göstermektedir. OECD'nin belirlemiş olduğu yaşam koşulları da kişilerin nesnel iyi oluş durumunu belirlemektedir.¹³

Öznel iyi oluş durumu ise kişinin psikolojik yapısı ve bizzat kendisiyle ilişkilidir. Öznel iyi oluş, kişinin olumsuz durumlarla başa çıkabilme becerisidir. Aynı zamanda bireyin erdemli bir yaşama yönelebileceği durumudur. Öznel iyi oluş, hayattan memnun olmayı, yaşamda anlam bulmayı, diğer insanlarla sağlıklı iletişim kurabilmeyi ve kişinin içsel huzuru yakalamasını da kapsamaktadır.¹⁴ Literatürde bu alana katkıda bulunan birçok çalışma bulunmaktadır. Dini inançların bireylerin psikolojik ve öznel iyi oluşları üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalar psikolojik iyi oluş, dindarlık ve mutluluk ilişkilerini de ele almaktadır. Örneğin bir çalışma, dindarlık ile mutluluk arasındaki ilişkiyi çok boyutlu bir çerçevede ele almakta ve ruhsallığın psikolojik iyi oluştaki rolünü veriler aracılığıyla değerlendirmektedir.¹⁵ Bu bağlamda, çalışmada öznel iyi oluş kavramı üzerinde durulması da oldukça önemlidir.

Araştırmada dindarlık konusunda bireysel dindarlık ele alınmaktadır. Bireysel dindarlık, kişinin içsel olarak yaşamış ve hissetmiş olduğu dindarlığa denilmektedir. Bireysel dindarlık insanların kendi dindarlıklarını olduğu gibi aktarmasında oldukça etkilidir. Bu bağlamda “*dinim hakkında sıklıkla bilgiler edinirim, dinimi daha çok anlamaya çalışırım, hayatın anlamıyla ilgili birçok sorunun cevabını verdiği için, din benim için önemlidir, dinî inançlarım, hayata bakış açımı bütünüyle etkilemektedir, din, hayatımdaki bütün etkinliklerimi etkilemektedir, gün içerisinde dinî düşünce ve dualara belirli bir süre ayırmak benim için önemlidir*” gibi önermeler kişilere yönlendirilmektedir.¹⁶ Bu bağlamda çalışmada veriler toplanmış ve sosyo-demografik duruma göre bireysel dindarlık farklılaşmaları incelenmiştir.

Bireylerin yaşamında psikolojik durum ve olguların hiçbirisi eşit düzeyde yaşanmamaktadır.¹⁷ Mutluluk, iyi olma, yaşamda anlam bulma, hayattan memnun olma ve dindarlık konuları da bireylerin hayatında farklı şekillerde tezahür etmektedir. Kişilerin hangi cinsiyetle dünyaya geldiği, hangi ülkede doğduğu, hangi çevrenin içinde bulunduğu, hangi ekonomik düzeye sahip olduğu, yeterince eğitim alıp almama durumu ve evli/bekâr olmaları, iyi olma ve dindarlık gibi durumları da etkilemektedir.

¹³ Vasiliki Voukelatou vd., “Measuring objective and subjective well-being: dimensions and data sources”, *International Journal of Data Science and Analytics* 11/4 (01 Mayıs 2021), 279–309.

¹⁴ Kerry Chamberlain, “On the structure of subjective well-being”, *Social Indicators Research* 1988 20/6 (27 Haziran 2016), 581–604.

¹⁵ Fatma Balcı Arvas, *Psikoloji Din ve Mutluluk - Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme (Fatma Balcı Arvas) Fiyatı, Yorumları, Satın Al - Kitapyurdu.com* (Bursa: Emin Yayınları, 2015).

¹⁶ M. J. Zagumny vd., “Psychometric analysis of the Religious Identity Index”, *Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*, 2012, 107.

¹⁷ Sezai Korkmaz, *Siber Psikoloji Kişilik ve Dindarlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019), 13-18.

3. Yöntem

Araştırma, bireylerin yaşamda anlam, hayat memnuniyeti ve dindarlık arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada birden fazla değişken olması durumundan dolayı tasvir metotlarından olan değişken arası ilişki tarama yöntemine ihtiyaç duyulmuştur. İlişkisel tarama modeli, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkinin derecesini ve yönünü manipüle etmeden belirlemeyi amaçlayan deneysel olmayan bir araştırma tasarımıdır. Bu model, sosyal bilimlerde doğal bir ortamda psikolojik, davranışsal veya demografik faktörler arasındaki ilişkileri araştırmak için sıklıkla kullanılır. Korelasyonel çalışmalar, nedensellik kurmaktan ziyade, daha ileri teorik veya ampirik araştırmalara bilgi verebilecek kalıpları ve ilişkilerin gücünü ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Pearson korelasyonu veya çoklu regresyon gibi istatistiksel teknikler aracılığıyla araştırmacılar, değişkenlerin belirli bir popülasyon örneğinde nasıl birlikte değiştiğini analiz edebilir.¹⁸ Bu doğrultuda ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmanın uygulama kısmında dataların toplanmasında anket yöntemine başvurulmuştur. Örneklem dahil olan insanlar gönüllülük esasına göre çalışmaya katkı sağlamışlardır. “XXXX” Üniversitesinin Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 29.03.2023 Tarih ve 2023-7 Sayılı oturumunda alınan 2 numaralı karar ile uygun olduğuna karar verilmiştir. Online anketin en başında onam formu sunulmuş ve katılımcılar onam formunu onaylayarak anketi doldurmuştur. Parametrik koşullar sağlandığı için çalışma evrene genellenebilir olarak yorumlanmıştır. Gerek çarpıklık-basıklık değerleri gerekse merkezi limit teoremi çalışmanın genellenebilir olduğunu göstermiştir.

Örneklemenin Nitelikleri

Araştırma örneklemi oluşturulan 840 katılımcı, mesleki çeşitlilik açısından dikkat çekici bir dağılım sergilemektedir. Çalışmanın katılımcı sayısı yeterli olup, araştırma burada belirtilen durumlarla sınırlıdır. Katılımcıların büyük bir kısmı öğretmenlerden oluşmakla birlikte; akademisyen, üniversite öğrencisi, din hizmetleri alanında görev yapan personel, doktor, hemşire, emekli, sağlık sektörü çalışanı, mühendis (özellikle bilgisayar, inşaat ve tekstil alanlarında), ebe, diş hekimi, ev hanımı, esnaf, kamu görevlisi ve hukukçu gibi birçok farklı meslek grubundan bireyler araştırmaya dahil edilmiştir. Cinsiyet dağılımına bakıldığında katılımcıların 223’ü (%27,1) erkek, 617’si (%72,9) kadındır. Yaş aralığı 18 ile 66 arasında değişmekte olup, örneklem grubunun yaş ortalaması 30,88 olarak hesaplanmıştır. Medeni durum açısından incelendiğinde, 452 kişi (%52,9) evli, 388 kişi (%47,1) bekârdır. Katılımcıların eğitim durumlarına bakıldığında, 56 kişi (%6,8) ilköğretim, 115 kişi (%15,1) lise, 565 kişi (%65,9) lisans ve 104 kişi (%12,3) lisansüstü mezunu olarak belirtilmiştir. Ekonomik durum açısından değerlendirildiğinde, 70 kişi (%8,3) düşük gelir grubunda, 717 kişi (%85,4) orta gelir düzeyinde, 53 kişi ise (%6,3) yüksek gelir grubunda yer almaktadır. Katılımcıların ikamet durumlarına göre dağılımları ise şu şekildedir: 597 kişi (%70,8) şehir merkezinde, 202 kişi (%24,4) ilçe merkezinde, 41 kişi (%4,7) ise kasaba ya da köyde yaşamaktadır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın evreni, Türkiye genelindeki bireyleri kapsamaktadır. Örneklem grubunu ise internet ortamı aracılığıyla çevrimiçi katılım sağlayan bireyler oluşturmaktadır. Veri toplama sürecinde, dijital anket uygulama platformlarından biri kullanılarak katılımcılara erişilmiştir.

¹⁸ John W Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (Boston, MA: Pearson, 2012).

Anket uygulamaları, 29 Kasım 2020 ile 16 Ocak 2021 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin analizinde IBM SPSS istatistik programından yararlanılmıştır. Verilere ilişkin çözümler; frekans dağılımları, bağımsız örneklem t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), güvenilirlik ve geçerlilik analizleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Farklılık testlerinden önce, verilerin normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiş ve çarpıklık (skewness) ile basıklık (kurtosis) değerlerinin -1,5 ile 1,5 aralığında olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu, verilerin parametrik testlere uygun olduğunu göstermektedir; ancak söz konusu istatistiksel değerler ANOVA sonuç tablolarında ayrıca raporlanmamıştır.

Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada bireylerin iyi oluş düzeylerini belirlemek amacıyla iki farklı ölçme aracı kullanılmıştır. Bunlardan ilki Yaşamda Anlam Ölçeği, diğeri ise Yaşam Doyumu Ölçeğidir. Yaşamda Anlam Ölçeği (YAÖ), bireylerin yaşamlarına attettikleri anlamı ve bu anlamı ne düzeyde hissettiklerini değerlendirmek amacıyla Steger, Frazier, Oishi ve Kaler tarafından geliştirilmiştir.¹⁹ Ölçek, Türk kültürüne Demirdağ ve Kalafat tarafından uyarlanmıştır.²⁰ Yaşam Doyumu Ölçeği (YDÖ) ise bireylerin yaşamdan genel olarak ne derece memnun olduklarını ölçmek üzere Ed Diener, Robert Emmons, Randy J. Larsen ve Sharon Griffin tarafından hazırlanmıştır.²¹ Bu ölçek, öznel iyi oluşun önemli bir bileşeni olan yaşam doyumunun nesnel verilerle değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Dindarlık düzeyi ise çalışmada Bireysel Dindarlık Ölçeği ile değerlendirilmiştir. Bu ölçek, Zagumny, Pierce, Adams ve Fallow tarafından geliştirilmiş,²² psikometrik özellikleri analiz edilerek Türkçeye Ayten tarafından çevrilmiş ve Türk örneklemini için geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları gerçekleştirilmiştir.²³ Tek boyutlu ve toplam altı maddeden oluşan bu ölçek, bireylerin dinî bilgi düzeylerini, kişisel yaşamlarında dine verdikleri önemi ve dinin yaşamları üzerindeki etkisini ölçmeye yönelik olarak tasarlanmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Bu çalışmada sosyo-demografik düzeye göre iyi oluş ve dindarlık incelenmiştir. Yurtdışında yapılan çalışmalara bakıldığında²⁴ birçok değişkenin sosyo-demografik düzeye göre araştırıldığı görülmektedir. Bu açıdan dindarlık araştırması literatüründe de benzer çalışmaların artmasında fayda bulunmaktadır. İngilizce literatürde sosyo-demografik düzeye ilişkin yapılmış birçok çalışma olmasından dolayı belli bir ivme yakalanmıştır. Sosyo-demografik düzeye bağlı çalışma fazla olduğundan sosyo-demografik düzeye göre meta-analiz çalışmaları da yapılmaktadır.²⁵ Bu çalışma, bireylerin iyi oluş ve dindarlık düzeylerini sosyo-demografik değişkenler bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında, katılımcıların

¹⁹ Michael F. Steger vd., "The meaning in life questionnaire: Assessing the presence of and search for meaning in life", *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (Ocak 2006), 80–93.

²⁰ Seyithan Demirdağ - Sezai Kalafat, "Yaşamın Anlamı Ölçeği (YAÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/2 (04 Aralık 2015).

²¹ Ed Diener vd., "The Satisfaction With Life Scale", *Journal of Personality Assessment* 49/1 (01 Şubat 2010), 71–75.

²² Zagumny vd., "Psychometric analysis of the Religious Identity Index".

²³ Ali Ayten, *Empati ve din : Türkiye’de yardımlaşma ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

²⁴ Selcuk R. Sirin, "Socioeconomic Status and Academic Achievement: A Meta-Analytic Review of Research", <http://dx.doi.org/10.3102/00346543075003417> 75/3 (01 Eylül 2005), 417–453.

²⁵ Vassilis Saroglou vd., "Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz’s model", *Personality and Individual Differences* 37/4 (01 Eylül 2004), 721–734.

cinsiyetleri, medeni durumları, eğitim seviyeleri, ekonomik koşulları ve yaşamlarının büyük bölümünü geçirdikleri yerleşim birimleri dikkate alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. İyi oluş kavramı, iki temel boyut üzerinden ele alınmıştır: Yaşamda anlam duygusu ve genel yaşam doyumu. Dindarlık ise bireyin içsel ve kişisel dinî yaşantısına odaklanan bireysel dindarlık düzeyiyle incelenmiştir. Veriler, söz konusu demografik değişkenler doğrultusunda toplanmış ve analiz süreci bu değişkenleri temel alarak yapılandırılmıştır. Aşağıda yer alan tablolar aracılığıyla; katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve uzun vadede yaşadıkları yerleşim yerlerine göre iyi oluş ve dindarlık düzeyleri detaylı biçimde sunulmuştur.

Tablo 1: Cinsiyete Göre İyi Oluş ve Dindarlık için Bağımsız T-Testi

	Cinsiyet	N	M	Std. S.	t	df	p
İyi Oluş	Kadın	617	5.4	1.0	,206	,838	,837
	YA Erkek	223	5.3	1.0			
	Kadın	617	4.3	1.2	-,502	355	,616
	HM Erkek	223	4.3	1.3			
Dindarlık	Kadın	617	4.3	0.6	704	330	,482
	Erkek	223	4.2	0.7			

YA: Yaşamda Anlam; HA: Hayat Memnuniyeti

Tablo 1 incelendiğinde, cinsiyet değişkenine göre iyi oluş düzeylerinde anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. İyi oluşun alt boyutları olan yaşamda anlam bulma ve yaşam doyumu açısından da cinsiyet temelli bir farklılaşma söz konusu değildir. Benzer şekilde, bireylerin dindarlık düzeyleri açısından da cinsiyete bağlı olarak istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Bu bulgular, araştırmaya katılan bireylerin iyi oluş ve dindarlık düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığını göstermektedir. Buradan hareketle “ H_1 : Cinsiyete göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. H_{1a} : Kadınlar erkeklerden yaşamda daha fazla anlam bulmaktadır. H_{1b} : Kadınlar erkeklere göre hayattan daha memnundur. H_{1c} : Kadınlar erkeklerden daha dindardır” hipotezlerinin doğrulanmadığını söylemek mümkündür.

Tablo 2: Medeni Duruma Göre İyi Oluş ve Dindarlık

		N	M	Std. S.	df	t	p
İyi Oluş	Evli	452	5.3	1.1	834	-,863	,388
	YA Bekâr	388	5.4	1.0			
	Evli	452	4.5	1.2	838	6,145	,000
	HM Bekâr	388	4.0	1.2			
Dindarlık	Evli	452	4.4	0.5	730	6,598	,000
	Bekâr	388	4.1	0.7			

YA: Yaşamda Anlam; HM: Hayat Memnuniyeti; $p < 0,001$

Tablo 2’ye bakıldığında medeni duruma göre iyi oluşun hayat memnuniyeti boyutunda anlamlı düzeyde ilişki var iken yaşamda anlam boyutunda anlamlı düzeyde bir ilişki yoktur. Medeni duruma göre dindarlık konusunda da anlamlı düzeyde ilişki olduğu görülmektedir. İyi oluşun hayat memnuniyeti boyutunda evliler bekârlardan daha yüksek puanlara sahiptir. Yine

medeni duruma göre evlilerin bekârlardan daha fazla dindarlık puanları bulunmaktadır. Bu bulgular ışığında “H₂: Medeni duruma göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır hipotezi hayat memnuniyeti boyutunda doğrulanmıştır. H_{2a}: Evli olanlar bekârlardan yaşamdan daha memnundur hipotezi ise desteklenmemiştir. Diğer bir hipotez olan H_{2b}: Evli olanlar bekârlardan daha fazla hayat memnuniyeti yaşamaktadır hipotezi ve H_{2c}: Evlilerin dindarlık oranları bekârlardan yüksektir hipotezi doğrulanmıştır.

Tablo 3: Yaşa Göre İyi Oluş ve Dindarlık

	Yaş	N	M	Std. S.	df	F	p
İyi Oluş	18-23	190	5.4	0.9	3	2,026	,045**
	YA 24-30	327	5.5	1.0			
	31-40	174	5.3	1.1			
	41-66	149	5.2	1.1			
	HM 18-23	190	3.9	1.2	3	12,358	,000*
	24-30	327	4.3	1.2			
	31-40	174	4.4	1.2			
	41-66	149	4.6	1.2			
Dindarlık	18-23	190	4.1	0.7	3	3,756	,000*
	24-30	327	4.2	0.6			
	31-40	174	4.3	0.5			
	41-66	149	4.4	0.6			

YA: Yaşamda Anlam; HA: Hayat Memnuniyeti; *p<0,001; ** p<0,05

Tablo 3’e bakıldığında yaşa göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır. Yaşa göre iyi oluşun yaşamda anlam ve hayat memnuniyeti anlamlı düzeydedir. Aynı şekilde yaşa göre dindarlığın da anlamlı düzeyde farklılaştığını söyleyebiliriz. Genel anlamda yaş arttıkça iyi oluşun da arttığını ifade edebiliriz. İyi oluşun yaşamda anlam bulma boyutunda her ne kadar anlamlı ilişki çıksa da ortalamaları anlamlılık sınırına çok yakın olduğundan yorumlamak mümkün değildir. Fakat yaş arttıkça yaşamda anlam bulma puanlarının düştüğünü belirtmemiz gerekmektedir. Yaş arttıkça dindarlığın da arttığı görülmektedir. Buradan hareketle H₃: Yaşa göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır hipotezi doğrulanmıştır. H_{3a}: Yaş arttıkça yaşamda anlam artmaktadır hipotezi desteklenmemiştir. H_{3b}: Yaş arttıkça hayatta memnuniyet artış göstermektedir hipotezi doğrulanmıştır. H_{3c}: Yaş arttıkça dindarlık artmaktadır hipotezi de desteklenmiştir.

Tablo 4: Eğitim Durumuna Göre İyi Oluş ve Dindarlık

	Eğitim	N	M	Std. S.	df	F	p
İyi Oluş	İlkokul	56	5.0	0.9	3	3,289	,033**
	YA Lise	115	5.3	1.1			
	Lisans	565	5.4	1.0			
	Lisansüstü	104	5.4	1.1			
	İlkokul	56	4.3	1.3	3	2,625	,179
	HM Lise	115	4.2	1.3			
	Lisans	565	4.2	1.2			
	Lisansüstü	104	4.5	1.3			
Dindarlık	İlkokul	56	4.5	0.4	3	3,299	,020**
	Lise	115	4.3	0.6			
	Lisans	565	4.2	0.6			
	Lisansüstü	104	4.2	0.7			

YA: Yaşamda Anlam; HA: Hayat Memnuniyeti *p<0,001; ** p<0,05

Tablo 4'e bakıldığında eğitim durumuna göre iyi oluşun yaşamda anlam bulma boyutunda anlamlı düzeyde ilişki varken hayat memnuniyeti boyutunda anlamlı düzeyde ilişki yoktur. Eğitim durumuna göre dindarlık konusunda ise anlamlı düzeyde ilişki bulunmaktadır. Yukarıdaki veriler incelendiğinde eğitim düzeyi yükseldikçe yaşamda anlam bulma düzeyi de artmaktadır. Eğitim düzeyi arttıkça dindarlığın düştüğünü söyleyebiliriz. Buradan hareketle H₁: Eğitim durumuna göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır hipotezi iyi oluşun yaşamda anlam bulma boyutunda doğrulanmıştır. H_{4a}: Eğitim düzeyi yükseldikçe yaşamda anlam bulma artmaktadır hipotezi desteklenirken H_{4b}: Eğitim düzeyi yükseldikçe hayat memnuniyeti artmaktadır hipotezi desteklenmemiştir. H_{4c}: Eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık azalmaktadır hipotezi ise doğrulanmıştır.

Tablo 5: Ekonomik Duruma Göre İyi Oluş ve Dindarlık

		N	M	Std. S.	df	F	p
İyi Oluş	Düşük	70	4.8	1.3	2	12,582	,000*
	YA Orta	717	5.4	1.0			
	Yüksek	53	5.6	1.0			
	Toplam	840					
	Düşük	70	2.9	1.3	2	79,654	,000*
	HM Orta	717	4.3	1.1			
	Yüksek	53	5.0	1.1			
Dindarlık	Düşük	70	3.9	0.9	3	15,412	,000*
	Orta	717	4.3	0.6			
	Yüksek	53	4.4	0.4			

YA: Yaşamda Anlam; HA: Hayat Memnuniyeti *p<0,001; ** p<0,05

Tablo 5'e bakıldığında ekonomik düzeye göre iyi oluş ve dindarlık anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Ekonomik durum yükseldikçe yaşamda anlam bulma ve hayat memnuniyeti artmaktadır. Ekonomik durum artış gösterdikçe dindarlık düzeyinin de artış gösterdiği görülmektedir. Buradan hareketle H₅: Ekonomik düzeye göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmaktadır hipotezi desteklenmiştir. H_{5a}: Ekonomik düzey yükseldikçe yaşamda anlam bulma artmaktadır ve H_{5b}: Ekonomik düzey arttıkça hayat memnuniyeti artmaktadır hipotezleri doğrulanmıştır. Ekonomik düzeye göre dindarlık anlamlı derece farklılaşsa da çalışmanın H_{5c}: Ekonomik düzey arttıkça dindarlık azalmaktadır hipotezi doğrulanmamıştır.

Tablo 6: İkamete Göre İyi Oluş ve Dindarlık

	Eğitim	N	M	Std. S.	df	F	p
İyi Oluş	İl	597	5.4	1.0	2	,049	,953
	YA İlçe	202	5.4	1.0			
	Köy-Kasaba	41	5.4	1.0			
	Toplam	840	5.4	1.0			
Dindarlık	İl	597	4.3	1.2	2	1,803	,326
	HM İlçe	202	4.2	1.2			
	Köy-Kasaba	41	4.2	1.5			
	İlçe	202	4.2	0.7			
	Köy-Kasaba	41	4.2	0.5			

YA: Yaşamda Anlam; HA: Hayat Memnuniyeti

Tablo 6'ya bakıldığında ikamete göre iyi oluş ve dindarlık konularında anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı görülmektedir. Bu nedenle iyi oluşun alt boyutlarına yönelik yorumlar yapmak da mümkün değildir. Buradan hareketle çalışmanın H₆: İkamete göre iyi oluş ve hayat memnuniyeti farklılaşmaktadır. H_{6a}: Köy-kasabadan kente gittikçe yaşam memnuniyeti azalmaktadır. H_{6b}: Köy-kasaba ve ilçede yaşayanlar kentte yaşayanlara göre hayatlarından daha memnundur. H_{6c}: Köy-kasabada yaşayanlar kentte yaşayanlara göre daha dindardır hipotezleri desteklenmemiştir.

Tablo 7: Değişkenler Arası Korelasyon

	1	2
1. Yaşamda Anlam	1	
2. Hayat Memnuniyeti	282**	1
3. Dindarlık	379**	424**

**p< 0,01

Tablo 7'de yer alan bulgular, yaşamda anlam, yaşam doyumu ve bireysel dindarlık arasında anlamlı ve pozitif yönlü ilişkiler olduğunu ortaya koymaktadır. Yaşamda anlam ile dindarlık arasında istatistiksel olarak anlamlı, yönü pozitif ancak düzeyi zayıf bir ilişki tespit edilmiştir. Bu doğrultuda araştırmanın "H₇: Dindarlık ile yaşamda anlam arasında pozitif yönde bir ilişki vardır" hipotezi desteklenmiştir. Elde edilen veriler, bireylerin dindarlık düzeyleri arttıkça yaşamda anlam duygularının da artış gösterdiğini göstermektedir. Benzer şekilde, dindarlık ile yaşam doyumu arasındaki ilişki de pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı

bulunmuştur. Bu bulgu, “ H_0 : Dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif bir ilişki vardır” şeklindeki hipotezin de doğrulandığını göstermektedir. Ancak burada elde edilen ilişkilerin nedensel bir bağlamda ele alınamayacağı vurgulanmalıdır. Bu ilişkiler korelasyonel düzeyde olup, değişkenler arasında neden-sonuç ilişkisi kurmak bu araştırmanın kapsamının ötesindedir.

Tablo 8: Dindarlık ile Yaşamda Anlam Arasındaki Regresyon İlişkisi

<i>a</i>	<i>R</i> ²	<i>F</i>	<i>B</i>	<i>T</i>	<i>P</i>
b	,143	94,194	,379	9,705	,000
c	,180	123,289	,424	11,104	,000

a= Yordayıcı: Dindarlık; b: Yaşamda Anlam; c: Hayat Memnuniyeti

Tablo 8’de yer alan regresyon analizine göre, dindarlık ile yaşamda anlam arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki saptanmıştır ($R^2 = ,143$; $F = 94,194$; $\beta = ,379$; $p < ,01$). Bu bulgu, dindarlığın yaşamda anlam duygusunu anlamlı bir şekilde yordadığını göstermektedir. Standartlaştırılmış beta katsayısı incelendiğinde, dindarlık ile yaşamda anlam arasında pozitif yönlü ve orta düzeye yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Elde edilen R^2 değerine göre, dindarlık değişkeni yaşamda anlam değişkenindeki toplam varyansın yaklaşık %14’ünü açıklamaktadır. Bu çerçevede, “Dindarlık yaşamda anlamı yordar” şeklinde ifade edilen hipotezin istatistiksel olarak desteklendiği sonucuna varılmıştır.

Aynı şekilde, dindarlık ile yaşam doyumu arasındaki regresyon ilişkisine dair analiz sonuçları da anlamlı bir tablo ortaya koymaktadır ($R^2 = ,180$; $F = 123,289$; $\beta = ,424$; $p < ,01$). Dindarlığın yaşam doyumuna olan etkisi anlamlı düzeydedir ve bu ilişki pozitif yönde, orta seviyeye yakın bir güçte seyretmektedir. Beta katsayısına göre, bireylerin dindarlık düzeylerindeki artış, yaşamdan alınan doyumu da olumlu yönde etkilemektedir. Elde edilen R^2 değeri, dindarlığın yaşam doyumunu değişkenindeki varyansın %18’ini açıkladığını göstermektedir. Bu bulgular doğrultusunda, “Dindarlık yaşam doyumunu yordar” hipotezi de desteklenmiştir.

Tartışma

Sosyo-demografik düzeye göre iyi oluş ve dindarlık üzerine yapılan bu çalışmada birçok önemli bulgu elde edilmiştir. Çalışmanın bulgularına göre cinsiyete göre iyi oluş konusunda bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. İyi oluşun yaşamda anlam bulma ve hayattan memnuniyet duyma boyutlarında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Bu durum göstermektedir ki bireylerin erkek veya kadın olması iyi oluşunda herhangi bir etkiye sahip değildir. Gerek yurt içinde gerek yurtdışında cinsiyete göre iyi oluş konusunda farklılaşma olmadığı ortaya koyulmuştur. Örneğin Karşlı’nın 17 ile 60 yaş arasındaki kişiler üzerinde yapmış olduğu çalışmada cinsiyete göre iyi oluş konusunda farklılaşma olmadığı görülmüştür.²⁶ Yine Balcı Arvas’ın yapmış olduğu başka bir çalışmada da kadın veya erkek olmaya göre iyi oluşun farklılaşmadığı tespit edilmiştir.²⁷ Satan’ın yapmış olduğu çalışmada da yine cinsiyete göre iyi oluşun anlamlı düzeyde ilişkisi olmadığı bulgulanmıştır.²⁸

Cinsiyete göre dindarlık konusunda literatürde genel bir eğilim vardır. Cinsiyete göre dindarlık konusuna bakıldığında kadınlar erkeklerden daha dindardır. Dindarlığın alt boyutlarında

²⁶ Necmi Karşlı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10 Haziran 2021).

²⁷ Fatma Balcı Arvas, “Özel İyi-Oлма Hali ile Dinî İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (20 Eylül 2017), 165–201.

²⁸ Ayşin Aydınay Satan, “Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Özel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi”, *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (14 Ağustos 2014), 56–74.

da kadınların erkeklerden daha yüksek dindarlık puanlarına sahip olduğu görülmektedir. Bu durum yapılan meta-analiz çalışmalarıyla da ortaya koyulmuştur.²⁹ Fakat farklı sonuçların bulgulandığı çalışmalar da mevcuttur. Shor ve Roelfs tarafından yapılan, örneklemini 300 bine yakın olan çok geniş çaplı meta-analiz araştırmasında ise cinsiyete göre dindarlık konusunda herhangi bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada erkek veya kadın olmak dindarlık konusunda farklılaştırma oluşturmamıştır.³⁰ Shor ve Roelfs'in yapmış olduğu meta-analiz sonuçları, cinsiyete göre dindarlıkta farklılık olmadığı ortaya çıkan bu çalışmanın bulgularını doğrular niteliktedir.

Cinsiyete göre dindarlık değişkeninde farklılık olup iyi oluş konusunda farklılaşma olmaması, dindarlığın cinsiyet rollerindeki önemini göstermektedir. Kişilerin dinî yaşantısında reel hayatta farklılıkların olması ve toplumsal olarak cinsiyete yüklenen anlamların farklılaşması bu konuda ön plana çıkıyor olabilir. Fakat gündelik yaşamda kadın veya erkek olmanın iyi oluş üzerindeki etkisinin olmaması, cinsiyet rollerinin bu konuda etkin olmadığı göstermektedir. İyi oluş durumu kişinin cinsiyetinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Medeni duruma göre iyi oluş konusunda iki ayrı boyut açısından değerlendirme yapmak gerekmektedir. Kişilerin evli veya bekâr olmasına göre yaşamda anlam bulmada manidar bir farklılık yoktur. Bireylerin medeni durumuna göre ise hayat memnuniyeti konusunda anlamlı farklılaşma bulunmaktadır. Evli olanlar bekâr olanlardan daha fazla hayat memnuniyeti duymaktadır. Şirin ve Dursun'un İstanbul'da yaşayan 411 evli ve bekar örneklem üzerinde yaptığı çalışmada medeni duruma göre yaşamda anlam konusunda anlamlı bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir.³¹ Bu veri de çalışmanın bulgularını desteklemektedir. Hayat memnuniyeti konusunda ise Ayten ve Gashi'nin 232 kişi üzerinde yapmış olduğu çalışmada medeni duruma göre hayat memnuniyetinin farklılaştığı ortaya koyulmuştur. Bu çalışmada evlilerin bekârlara göre hayattan daha memnun olduğu görülmüştür.³² Eygü ve Kılınç tarafından yaşam memnuniyetini etkileyen faktörler üzerine sıralı lojistik regresyon analizi yapılan bir çalışmada ise medeni duruma göre hayat memnuniyetinde anlamlı farklılaşmalar olmuştur. Evlilerin bekârlardan yaşamlarında daha fazla memnun olduğu bulgulanmıştır.³³ Bu çalışmaların bulguları, mevcut araştırmanın verilerini desteklemektedir denilebilir.

Araştırma bulgularına göre, medeni durum değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Elde edilen sonuçlar, evli bireylerin bekârlara kıyasla daha yüksek düzeyde dindarlık sergilediklerini göstermektedir. Bu durum, dindarlık literatüründe sıklıkla karşılaşılan bir eğilime paraleldir. Nitekim Baynal tarafından 21 ila 60 yaş aralığında yer alan 400 yetişkin birey üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada da benzer bulgular elde edilmiştir. Söz konusu çalışmada, evli bireylerin dindarlık puanlarının bekâr bireylere oranla anlamlı biçimde daha yüksek olduğu görülmüştür. Hem bu çalışmada hem de mevcut çalışmada, evli bireylerin lehine bir farklılaşma söz konusudur ve bu durum, evliliğin

²⁹ Sezai Korkmaz, "Cinsiyete göre dindarlık: bir meta-analiz çalışması", *Bilimname* 2020/43 (30 Kasım 2020), 437–460.

³⁰ Eran Shor - David J. Roelfs, "The Longevity Effects of Religious and Nonreligious Participation: A Meta-Analysis and Meta-Regression", *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/1 (01 Mart 2013), 120–145.

³¹ Turgay Şirin - Neslihan Dursun, "Evli Ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı Ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 85 (31 Mart 2021), 469–482.

³² Ali Ayten - Feim Gashi, "Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Balkan Araştırmaları Dergisi* 3/2 (30 Aralık 2012), 11–36.

³³ Hakan Eygü - Arife Kılınç, "Yaşam Memnuniyeti Üzerinde Etkili Olan Faktörlerin Araştırılması: Kayseri İli Örneği", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 Ekim Özel Sayısı (31 Ekim 2020), 3591–3618.

bireylerin dinî yönelimleri üzerinde etkili olabileceğini düşündürmektedir.³⁴ Uysal'ın 838 kişiyle yapmış olduğu çalışmada da medeni duruma göre dindarlıkta farklılaşma olduğu görülmüştür. Evlilerin dindarlık puanları bekârlardan daha yüksektir. Buna göre evliler bekârlardan daha dindardır.³⁵ Bu çalışmalar, araştırmada elde edilen verilerini desteklemektedir. Evlilerin bekârlardan daha dindar olduğu genel eğilimi bulgularına katkı sunmaktadır.

Din psikolojisi çalışmalarına bakıldığında evliliğin olumlu etkisi olduğunu ifade edebiliriz. Burada da hayat memnuniyeti ve dindarlığın medeni duruma göre farklılaşması bu durumu kanıtlamaktadır. Sosyal bilimlerde genelde olumlu psikolojik durumlar, evliler lehine sonuçlanırken olumsuz durumlar bekarların aleyhine gelişmektedir. Yukarıdaki verilen örneklerle bakıldığında evlilerin lehine durumların daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Bu araştırmada da benzer bir durumun gerçekleştiği ifade edilebilir.

Yaşa göre iyi oluş durumunda gruplar arasında farklılıklar bulunmuştur. İyi oluşun yaşamda anlam boyutu ve hayat memnuniyeti boyutunda farklılaşma olmuştur. Genel anlamda bakıldığında yaş arttıkça iyi oluş düzeyi de artmıştır. Eryılmaz ve Ercan'ın 14 ile 45 yaşları arasında 699 kişi ile yaptığı çalışmada yaşa göre iyi oluş konusunda farklılaşma olduğu görülmüştür. Yaş arttıkça iyi oluşun arttığı tespit edilmiştir.³⁶ Ayten ve Tura tarafından 17 ile 71 yaş aralığında yer alan bireyler üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada, yaş değişkeni ile yaşam doyumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Araştırma bulguları, yaş ilerledikçe bireylerin yaşamdan duydukları memnuniyet düzeyinin de arttığını göstermektedir. Bu durum, yaşın bireyin yaşam değerlendirmesi üzerindeki etkisini ortaya koymakta ve özellikle ileri yaş dönemlerinde yaşam doyumunun daha yüksek seyredebileceğine işaret etmektedir.³⁷ Demek oluyor ki insanın yaş alması hayattan daha memnun olmasını sağlamaktadır. Bu çalışmanın bulguları yaş arttıkça iyi oluş artmaktadır hipotezini destekler niteliktedir denilebilir.

Araştırma sonuçlarına göre, yaş değişkeni ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Elde edilen bulgular, bireylerin yaşı ilerledikçe dindarlık düzeylerinde de artış yaşandığını göstermektedir. Bu bağlamda, yaş ile dindarlık arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu ifade edilebilir. Nitekim alanyazında yapılan bazı çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmış; yaşın ilerlemesiyle birlikte bireylerin dini yönelim ve bağlılık düzeylerinde artış gözlemlendiği rapor edilmiştir. Dolayısıyla mevcut araştırma, yaş ile dindarlık arasında olumlu yönde bir ilişki olduğu yönündeki literatür bulgularını desteklemektedir.³⁸ Dindarlıkla yaş arasındaki ilişkiye odaklanan başka bir araştırmada da, bu iki değişken arasında istatistiksel olarak anlamlı bir bağın bulunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmada, yaş grupları arasında dindarlık düzeylerinin farklılık gösterdiği ortaya konmuştur. Farklılık testlerine dayanan analizler, yaş ilerledikçe bireylerin dindarlık düzeylerinde artış görüldüğünü desteklemekte; dolayısıyla “yaş arttıkça dindarlık düzeyi de artar” yönündeki hipotez anlamlı bir biçimde doğrulanmaktadır.³⁹ Yaş değişkeniyle dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan diğer bir çalışmada da,

³⁴ Fatma Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (05 Şubat 2015), 206–231.

³⁵ Veysel Uysal, “Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık”, *International Journal of Theological and Islamic Studies* 48/48 (15 Eylül 2015), 35–56.

³⁶ Ali Eryılmaz - Leyla Ercan, “Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/36 (27 Mayıs 2011), 139–149.

³⁷ Ali Ayten - Hatice Tura, “Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?”, *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 27–54.

³⁸ Ayten - Tura, “Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?”, 45.

³⁹ Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, 215.

dindarlık düzeylerinin yaşa göre anlamlı biçimde farklılık gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular genel olarak dindarlık düzeyinin yaş ilerledikçe arttığını ortaya koymaktadır.⁴⁰ Literatürdeki genel eğilime bakıldığında çalışmanın bulguları, literatürü desteklemektedir denilebilir. İnsanların yaşla birlikte bilişsel olarak olgunlaşması, iyi oluş ve dindarlıklarını da olumlu yönde etkilemiştir.

Elde edilen bulgulara göre, eğitim durumu bireylerin iyi oluş düzeyleri üzerinde farklı etkiler göstermektedir. Özellikle yaşamda anlam bulma boyutunda eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma gözlemlenirken, yaşam doyumu açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Genel olarak eğitim seviyesi yükseldikçe bireylerin yaşamda anlam arayışlarının ve bu anlamı bulma düzeylerinin arttığı görülmektedir. Bu bulgu, Gouden ve Jose tarafından Yeni Zelanda’da 30 ila 69 yaş aralığında 247 katılımcı ile gerçekleştirilen çalışmanın sonuçlarıyla da örtüşmektedir. Söz konusu araştırmada, bireysel iyi oluşun temel kaynakları arasında ilk sırada aile, ikinci sırada ise kişiler arası ilişkiler yer alırken, eğitim düzeyinin de iyi oluşu belirleyen önemli bir faktör olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca, eğitim düzeyi ile yaşamda anlam bulma arasında pozitif yönde bir ilişki bulunduğu saptanmış; bireylerin eğitim düzeyleri arttıkça, yaşamlarına atfettikleri anlamın da yükseldiği gözlemlenmiştir.⁴¹ Demir tarafından 759 kişi üzerinde yapılan çalışmada eğitim düzeyine göre yaşamda anlamın anlam arama boyutunda farklılaşma tespit edilmiştir. Kişilerin eğitim düzeyi liseden üniversiteye yükseldiğinde yaşamda anlam arayışı da yükselmektedir.⁴² Çalışmanın verileri iyi oluş konusunda bu çalışmaları desteklemektedir.

Araştırma bulguları, bireylerin eğitim düzeylerine göre dindarlık düzeylerinde anlamlı bir farklılık bulunduğunu göstermektedir. Eğitim seviyesi ilkokuldan lisansüstüne doğru ilerledikçe, dindarlık puanlarında düşüş gözlemlenmiştir. Bu bulgu, dindarlık literatüründe sıklıkla karşılaşılan eğilimlerle örtüşmektedir. Nitekim Arvas tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmış; eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte bireylerin dindarlık düzeylerinde anlamlı bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda, eğitim düzeyindeki artışın, bireylerin dindarlık eğilimlerinde azalmaya yol açtığı söylenebilir.⁴³ Benzer şekilde, Baynal’ın gerçekleştirdiği araştırmada da eğitim düzeyine bağlı olarak dindarlık düzeylerinde anlamlı farklılıklar gözlemlenmiştir. Söz konusu çalışmanın bulgularına göre, eğitim seviyesi ilkokul düzeyinden üniversite düzeyine doğru yükseldikçe bireylerin dindarlık puanlarında belirgin bir azalma meydana gelmektedir. Bu durum, dindarlık ile eğitim düzeyi arasında ters yönlü bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir.⁴⁴ Genel anlamda literatür eğitim durumuna göre dindarlık konusunda bu düzlemde ilerlemektedir. Çalışmamızın bulguları da literatürdeki eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık düşmektedir eğilimini doğrulamaktadır denilebilir.

Ekonomik düzeye göre iyi oluş anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. İyi oluşun yaşamda anlam ve hayat memnuniyeti de ekonomik duruma göre anlamlı düzeyde farklılık göstermektedir. Ekonomik düzey yükseldikçe iyi oluşun arttığı ifade edilebilir. Fakat iyi oluşun hem yaşamda anlam bulma boyutunda hem de hayat memnuniyeti boyutunda orta sınıf ile üst sınıf arasında

⁴⁰ Korkmaz, *Siber Psikoloji Kişilik ve Dindarlık*, 126.

⁴¹ Melissa E. Gouden - Paul E. Jose, “How do sources of meaning in life vary according to demographic factors?”, *New Zealand Journal of Psychology* 43/3 (2014), 29–38.

⁴² Hüdanur Demir, *Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dinî Yönelim İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 48.

⁴³ Arvas, “Öznel İyi-Oлма Hali ile Dinî İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, 183.

⁴⁴ Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, 216.

ortalamalara göre bariz bir fark görülmemektedir. Ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin, diğer gelir gruplarına kıyasla daha düşük düzeyde iyi oluş sergilemeleri dikkat çekici bir bulgudur. Nitekim ilgili alanyazında yapılan bir çalışmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmada, yaşam doyumu açısından düşük gelir grubunda yer alan bireylerle orta gelir grubundakiler arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir. Buna göre, düşük ekonomik düzeye sahip bireylerin yaşamdan aldıkları doyum, orta gelir grubundaki bireylere kıyasla daha düşük düzeyde seyretmektedir.⁴⁵ Dumludağ ve diğerlerinin yapmış olduğu çalışmada gelir durumu ile hayat memnuniyeti arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunmaktadır. Gelir durumu ile hayat memnuniyeti arasında pozitif yönde ilişki vardır. Buna göre gelir düzeyi yükseldikçe kişilerin hayat memnuniyetleri de artmaktadır.⁴⁶ Yine yapılan başka bir çalışmada da bu durumlara benzer sonuçlar bulgulandığı aktarılmıştır.⁴⁷ Çalışmada ortaya çıkan ekonomik düzey yükseldikçe iyi oluşun yükselmesi durumu da aktarılan çalışmaları desteklemekte ve benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır.

Araştırma kapsamında ikamet edilen yerleşim birimine göre iyi oluş ve dindarlık düzeyleri incelendiğinde, istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Bu bulgu, bazı literatür çalışmalarındaki benzer sonuçlarla örtüşmektedir. Nitekim 759 yetişkin birey üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada da yerleşim yeri değişkenine göre dindarlık ve iyi oluş düzeylerinin anlamlı biçimde farklılaşmadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte, literatürde yerleşim yerine bağlı olarak bu değişkenlerde farklılık gözlemlendiğini bildiren çalışmalara da rastlanmaktadır. Bu durum, konunun bağlama ve örneklem özelliklerine göre değişkenlik gösterebileceğini düşündürmektedir.⁴⁸ Dindarlık literatüründe yapılan başka bir çalışmaya göre ise dinî davranışın boyutunda ikamet edilen yere göre farklılaşma olduğu ortaya konulmuştur. Bu araştırmada dinin ibadet boyutunda ve genel dindarlıkta uzun süre yaşanan yere göre farklılaşma olduğu tespit edilmiştir notunu da eklemek gerekmektedir.⁴⁹ Öztürk ve diğerleri tarafından 420 kişi üzerinde yapılan çalışmada da kişilerin ikamet ettikleri yere göre iyi oluş ve maneviyatlarında herhangi bir farklılaşma olmadığı aktarılmıştır.⁵⁰ Çalışmanın bulguları ile araştırmaların bulguları ikamete göre iyi oluş ve dindarlık farklılaşmamaktadır durumuyla örtüşmektedir.

Netice itibarıyla çalışmanın bulguları literatürle büyük ölçüde uyumaktadır denilebilir. Bulgular bölümünde de aktarıldığı üzere cinsiyete göre iyi oluş ve dindarlık konusunda farklılaşma olmaması dikkat çekici hususlardan biridir. Yine eğitim düzeyine göre iyi oluşun hayat memnuniyeti boyutunda anlamlı düzeyde ilişki çıkmaması da düşünülmeye değerdir. Eğitim düzeyine göre hayat memnuniyetinde farklılaşma olmama durumu, eğitim alınmasına karşın istenilen gelirin elde edilememesi durumuna bağlı olabilir. Araştırmanın bulguları içinde yer alan ekonomik düzey yükseldikçe dindarlığın da yükselmesi diğer altı çizilmesi gereken durumlardan biridir. Genel alan yazında ikamet edilen yere göre dindarlık puanlarının değişmesi beklenen durumlardan biriyken bu çalışmamızdaki uzun süre yaşanan yere göre dindarlıkta farklılaşma olmaması da literatürle uyumayan bulgulardandır diye ifade edilebilir.

⁴⁵ Arvas, “Özel İyi-Olma Hali ile Dinî İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, 185.

⁴⁶ Demir, *Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dinî Yönelim İlişkisi*, 48.

⁴⁷ Eygü - Kılınç, “Yaşam Memnuniyeti Üzerinde Etkili Olan Faktörlerin Araştırılması: Kayseri İli Örneği”, 3612.

⁴⁸ Demir, *Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dinî Yönelim İlişkisi*, 49.

⁴⁹ Korkmaz, *Siber Psikoloji Kişilik ve Dindarlık*, 149.

⁵⁰ Latif Öztürk vd., “Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi: Kırıkkale Üniversitesi Örneği”, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 8/1 (13 Haziran 2017), 23–39.

Bu çalışmada, bireysel dindarlık ile yaşamda anlam bulma arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular, alan yazındaki benzer çalışmalarla da örtüşmektedir. Örneğin, Karanlı tarafından 505 kişilik bir örneklem grubuyla gerçekleştirilen araştırmada da dindarlık ile hayatın anlamı arasındaki ilişkiler incelenmiş ve iki değişken arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu çalışma, korelasyon analizlerine dayanarak dindarlık düzeyi arttıkça bireylerin yaşamlarına yükledikleri anlamın da arttığını ortaya koymuştur. Bu doğrultuda, mevcut araştırmanın sonuçları, literatürdeki benzer bulgularla tutarlılık göstermektedir.⁵¹ Kızılkaya ve Kalgı'nın 249 kişiyle yapmış olduğu çalışmada da dogmatik dindarlık ile yaşamda anlam ilişkisi de değerlendirilmiştir. Bu araştırmada da ahlak ile yaşamda anlam arasındaki ilişkilerin olduğunu ifade edilmiştir.⁵² Demir'in 759 kişilik bir örneklem üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada da dinî yönelim ile yaşamda anlam bulma arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu, bireyin manevî yöneliminin yaşamına anlam katma sürecinde etkili olabileceğini göstermektedir.⁵³

Alan yazında dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki etkileşime odaklanan çalışmalarda, iki değişken arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunduğuna dair genel bir eğilim olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, dindarlığın bireylerin yaşamlarına anlam kazandıran önemli bir unsur olarak değerlendirildiği birçok araştırma sonucuyla karşılaşılmaktadır. Yapılan çalışmalarda ortaya çıkan verilerin nedensellik ifade etmediğini belirtmemiz gerekmektedir. Yani dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki ilişki birbirinin sebebi veya sonucu değildir. Bu iki değişken birbirini destekler vaziyettedir. Dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki ilişkilerin beraber artmasında çalışmalara dâhil edilmeyen değişkenlerin veya çevresel koşullarının da etkisi olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırmamızın bir diğer önemli bulgusu, bireysel dindarlık ile yaşam doyumu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmasıdır. Bu bulgu, alanyazında yer alan çeşitli çalışmalarla da örtüşmektedir. Örneğin Arvas'ın gerçekleştirdiği araştırmada, dinî yönelim ile yaşam doyumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Aynı çalışmada, dinî yönelim ile öznel iyi oluş düzeyi arasında da pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, dindarlığın yalnızca manevi değil, psikolojik iyi oluş açısından da destekleyici bir işlev görebileceğini ortaya koymaktadır.⁵⁴ Ayten ve Tura tarafından 350 kişilik bir örneklem üzerinde yürütülen araştırmada, dindarlık, affedicilik ve yaşam doyumu arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Söz konusu çalışmada, yaş değişkeni de dikkate alınarak yapılan analizlerde, dindarlık ile yaşam doyumu arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif yönlü bir korelasyon olduğu belirlenmiştir. Ancak bu ilişki düzeyinin zayıf olduğu ifade edilmiştir. Genel olarak değerlendirildiğinde, bu çalışmanın bulgularının, bu araştırmada elde edilen sonuçlarla benzerlik gösterdiği ve paralellik taşıdığı söylenebilir.⁵⁵

⁵¹ Karanlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 48 (Haziran 2020): 169-201.

⁵² Kızılkaya, Mehtap, Kalgı, Mehmet Emin. "Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 21 / 2 (Aralık 2021): 891-908.

⁵³ Demir, Hüdanur. "Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dinî Yönelim İlişkisi". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022, 50-57.

⁵⁴ Arvas, "Öznel İyi-Oлма Hali ile Dinî İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". 191-192.

⁵⁵ Ayten - Tura. "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?" 45.

Yordama ilişkilerine dair yapılan analizler sonuçlarına göre dindarlık, yaşamda anlamı zayıf da olsa anlamlı düzeyde yordamaktadır. Yapılan diğer çalışmalarda benzer bulgulara ulaşan çalışmalar bulunmaktadır. Regresyon ilişkisi de incelenen bir çalışmada dinî yönelimin hayatta anlamı pozitif ve anlamlı düzeyde yordadığı ortaya koyulmuştur. Bu çalışmada şaşırtıcı olarak dinî yönelimin, yaşamda anlam bulmayı %60 düzeylerinde yordamasıdır. Yapılan bu çalışmada dindarlığın yaşamda anlam üzerindeki etkisi zayıfken bu çalışmada dinî yönelimin hayatta anlam üzerindeki etkisi oldukça güçlüdür denilebilir.⁵⁶ Dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki regresyon ilişkisini ele alan başka bir araştırmada, dinî yönelim ile yaşamın anlamı arasında pozitif ve anlamlı bir yordayıcı ilişki olduğu ortaya konmuştur. Bu çalışma, bizim araştırmamızda elde edilen bulgularla benzerlik göstermektedir. Her iki çalışmada da dindarlığın yaşamda anlamı anlamlı bir şekilde yordadığı, ancak bu ilişkinin istatistiksel açıdan zayıf düzeyde kaldığı belirlenmiştir.⁵⁷

Yapılan başka bir çalışmada maneviyat ile yaşamda anlam arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Basit doğrusal regresyon bulgularına göre maneviyat, yaşamda anlam üzerinde etkili olmaktadır. Maneviyatın yaşamda anlam üzerindeki etkisi %2 dolaylarında çıkmıştır.⁵⁸ Literatürdeki diğer bir çalışmada dindarlık hayat memnuniyetini etkiler mi sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada dindarlığın hayat memnuniyetini yordadığı tespit edilmiştir. Bireylerin dindarlık seviyeleri hayat memnuniyetlerini etkilemiştir. Etkileme ilişkinin %1 düzeylerinde olduğu görülmektedir. Kişilerin dindar olması hayattan memnun olmalarına olumlu katkı sağlamıştır⁵⁹ denilebilir.

Tüm bu bulgulara göre bakıldığında dindarlık, yaşamda anlam ve hayat memnuniyeti ilişkisine dair korelasyon ilişkisi neden sonuç ifade etmemektedir. Fakat regresyon ilişkisi neden sonuç ifade ediyor denilebilir. Korelasyon ilişkisinde dışsal etkenlerin de etkisi olabileceği için ilişki düzeyleri daha yüksek çıkmaktadır. Fakat regresyon ilişkisinde bağımsız değişkenin bağımlı üzerindeki etkisi belirlendiğinden ilişki düzeyleri korelasyona göre daha düşük çıkmaktadır. Dindarlığın, yaşamda anlam üzerinde ve hayat memnuniyeti üzerinde direkt etkisi bulunmaktadır. Bu çalışmada dindarlığın yaşamda anlam ve hayat memnuniyeti üzerindeki etkisinin %1 ile %2 arasında çıkması bu kabilde ele alınmalıdır.

Sonuç

Bu araştırma, bireysel dindarlığın hem yaşamda anlam bulma hem de yaşam doyumu üzerinde anlamlı ve pozitif etkiler yarattığını göstermektedir. Dindarlığın, bireyin psikolojik iyi oluşunu destekleyen önemli bir kaynak olduğu; özellikle yaşamı anlamlandırma ve memnuniyet düzeylerini yükseltme açısından işlevsel bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Cinsiyet açısından bakıldığında dindarlık düzeylerinde farklılık görülmesine rağmen iyi oluşta anlamlı bir farkın bulunmaması, dinin toplumsal cinsiyet rollerine etkisine işaret edebilir. Medeni durum açısından evli bireylerin daha yüksek dindarlık ve yaşam doyumu düzeylerine sahip olmaları, evlilik kurumunun bireysel psikososyal kaynakları güçlendirebileceğini göstermektedir. Yaş arttıkça dindarlık ve iyi oluş düzeylerinin yükselmesi, yaşın beraberinde getirdiği olgunluk ve yaşam

⁵⁶ Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 48 (Haziran 2020): 191-192.

⁵⁷ Demir, "Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dinî Yönelim İlişkisi". 53-57.

⁵⁸ Şirin - Dursun, "Evli Ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı Ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". 478-479.

⁵⁹ Ayten - Tura. "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?" 47.

deneyiminin bu iki değişken üzerinde olumlu etkiler oluşturduğunu düşündürmektedir. Eğitim düzeyinin artmasıyla birlikte yaşamda anlamın artması beklenen bir durumken, dindarlık düzeyinin de artış göstermesi, örneklemin sosyokültürel yapısı çerçevesinde dikkatle yorumlanması gereken özgün bir bulgu olarak öne çıkmaktadır. Ekonomik durumun yükselmesiyle birlikte iyi oluş düzeyinin artması literatürle uyumlu bir durumken, dindarlıkta da artış görülmesi örneklemin gelir düzeyi yüksek bireylerinin muhafazakâr yapısından kaynaklanıyor olabilir. Genel olarak değerlendirildiğinde, bireysel dindarlık hem anlam arayışı hem de yaşam doyumu açısından bireylerin psikolojik iyi oluşlarını destekleyen önemli bir değişken olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça/Bibliography

- Ayten, Ali. *Empati ve din : Türkiye’de yardımlaşma ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ayten, Ali. *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem - Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Ayten, Ali - Gashi, Feim. “Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Balkan Araştırmaları Dergisi* 3/2 (30 Aralık 2012), 11–36.
- Ayten, Ali - Tura, Hatice. “Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?” *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 27–54.
- Back, Kurt W. “New frontiers in demography and social psychology”. *Demography* 4/1 (Mart 1967), 90–97. <https://doi.org/10.2307/2060353>
- Balcı Arvas, Fatma. “Öznel İyi-Oлма Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (20 Eylül 2017), 165–201.
- Balcı Arvas, Fatma. *Psikoloji Din ve Mutluluk - Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Bandura, Albert. “Social learning theory”. *The War System: An Interdisciplinary Approach*. ed. Richard Falk - Samuel S. Kim. 141–156. New York: Routledge, 1977.
- Baynal, Fatma. “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (05 Şubat 2015), 206–231. <https://doi.org/10.15869/ITOBİAD.96269>
- Caldwell, J C. “Population Studies Demography and Social Science Demography and Social Science”. *Demography and Social Science* 50/ (1996), 305–333. <https://doi.org/10.1080/0032472031000149516>
- Chamberlain, Kerry. “On the structure of subjective well-being”. *Social Indicators Research* 1988 20:6 20/6 (27 Haziran 2016), 581–604. <https://doi.org/10.1007/BF03359559>
- Creswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Boston, MA: Pearson, 4. Basım, 2012.
- Demir, Hüdanur. “Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dini Yönelim İlişkisi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Demirdağ, Seyithan - Kalafat, Sezai. “Yaşamın Anlamı Ölçeği (YAÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/2 (04 Aralık 2015). <https://doi.org/10.17679/IUEFD.16250801>
- Diener, Ed. “Subjective well-being”. *Psychological Bulletin* 95/3 (Mayıs 1984), 542–575. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.95.3.542>
- Diener, Ed vd. “The Satisfaction With Life Scale”. *Journal of Personality Assessment* 49/1 (01 Şubat 2010), 71–75. https://doi.org/10.1207/S15327752JPA4901_13
- Eriksson, Kimmo - Simpson, Brent. “What do Americans know about inequality? It depends on how you ask them”. *Judgment and Decision Making* 7/6 (Kasım 2012), 741–745. <https://doi.org/10.1017/S1930297500003284>
- Eryılmaz, Ali - Ercan, Leyla. “Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri

- Açısından İncelenmesi”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/36 (27 Mayıs 2011), 139–149. <https://doi.org/10.17066/PDRD.59357>
- Eygü, Hakan - Kılınç, Arife. “Yaşam Memnuniyeti Üzerinde Etkili Olan Faktörlerin Araştırılması: Kayseri İli Örneği”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 Ekim Özel Sayısı (31 Ekim 2020), 3591–3618. <https://doi.org/10.26466/OPUS.791217>
- Grouden, Melissa E. - Jose, Paul E. “How do sources of meaning in life vary according to demographic factors?” *New Zealand Journal of Psychology* 43/3 (2014), 29–38.
- Joshi, Upasna. “Subjective Well-Being by Gender”. *Journal of Economics and Behavioral Studies* 1/1 (15 Aralık 2010), 20–26. <https://doi.org/10.22610/jebis.v1i1.211>
- Karslı, Necmi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.21054/DEUIFD.895059>
- King Chris J., Pamela E.; Boyatzis. “Exploring Adolescent Spiritual and Religious Development: Current and Future Theoretical and Empirical Perspectives”. *Applied Developmental Science* 8/1 (2004), 2–6. https://doi.org/10.1207/s1532480xads0801_1
- Korkmaz, Sezai. “Cinsiyete göre dindarlık: bir meta-analiz çalışması”. *Bilimname* 2020/43 (30 Kasım 2020), 437–460. <https://doi.org/10.28949/BILIMNAME.693951>
- Korkmaz, Sezai. *Siber Psikoloji Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019.
- Navarro-Carrillo, Ginés vd. “Socioeconomic Status and Psychological Well-Being: Revisiting the Role of Subjective Socioeconomic Status”. *Frontiers in Psychology* 11/ (10 Haziran 2020), 1303. <https://doi.org/10.3389/FPSYG.2020.01303/BIBTEX>
- Öztürk, Latif vd. “Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi: Kırıkkale Üniversitesi Örneği”. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 8/1 (13 Haziran 2017), 23–39. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ayd/issue/29834/322541>
- Saroglou, Vassilis vd. “Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz’s model”. *Personality and Individual Differences* 37/4 (01 Eylül 2004), 721–734. <https://doi.org/10.1016/J.PAID.2003.10.005>
- Satan, Ayşin Aydınay. “Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi”. *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (14 Ağustos 2014), 56–74.
- Seligman, Martin. *Authentic Happiness: Using The New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Simon and Schuster, 2004.
- Shor, Eran - Roelfs, David J. “The Longevity Effects of Religious and Nonreligious Participation: A Meta-Analysis and Meta-Regression”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/1 (01 Mart 2013), 120–145. <https://doi.org/10.1111/JSSR.12006>
- Sirin, Selcuk R. “Socioeconomic Status and Academic Achievement: A Meta-Analytic Review of Research”. <http://dx.doi.org/10.3102/00346543075003417> 75/3 (01 Eylül 2005), 417–453. <https://doi.org/10.3102/00346543075003417>
- Şirin, Turgay - Dursun, Neslihan. “Evli Ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı Ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 85 (31 Mart 2021), 469–482.
- Steger, Michael F. vd. “The meaning in life questionnaire: Assessing the presence of and search for meaning in life”. *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (Ocak 2006), 80–93. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.53.1.80>

- Uysal, Veysel. “Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık”. *International Journal of Theological and Islamic Studies* 48/48 (15 Eylül 2015), 35–56. <https://doi.org/10.15370/MUIFD.27953>
- Voukelatou, Vasiliki vd. “Measuring objective and subjective well-being: dimensions and data sources”. *International Journal of Data Science and Analytics* 11/4 (01 Mayıs 2021), 279–309. <https://doi.org/10.1007/S41060-020-00224-2/TABLES/11>
- Wiley, John - Manstead, Antony S R. “The psychology of social class: How socioeconomic status impacts thought, feelings, and behaviour”. *British Journal of Social Psychology* 57/2 (01 Nisan 2018), 267–291. <https://doi.org/10.1111/BJSO.12251>
- Zagumny, M. J. vd. “Psychometric analysis of the Religious Identity Index”. *Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*. 107, 2012.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

İnsanda Kurtarıcı Unsur Olarak Psūkhē / Anima Origenes Bağlamında Genel Bir İnceleme

Psūkhē / Anima as the Savior Element in Man, A General Review in the Context of Origenes

Fatma CERRAH

<https://orcid.org/0000-0003-1622-1169>

fatmacerrah@gmail.com

Marmara Üniversitesi <https://ror.org/02kswqa67>
Doktora Öğrencisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Student, Marmara University Institute of Social
Sciences, Department of Philosophy and Religious
Sciences.

İsmail TAŞPINAR

<https://orcid.org/0000-0003-4427-6829>

itaspinar@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, İstanbul,
Türkiye
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions, İstanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Cerrah, Fatma. Taşpınar, İsmail. “İnsanda Kurtarıcı Unsur olarak Psūkhē / Anima, Origenes Bağlamında Genel Bir İnceleme”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 63-77.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1667206>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 27 Mart/March 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 11 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Fatma CERRAH %60 – İsmail TAŞPINAR %40.

Psūkhē / Anima as the Savior Element in Man, A General Review in the Context of Origenes

Abstract

During the time of Origenes, the Church did not have a fixed and binding view on the nature of man. There were many different views on issues such as the spirit (*pneūma*), body (*sōma*), soul (*psūkhē*) and mind (*noūs*) of man. Therefore, Origenes approached his ideas with a reasoning method rather than dogmatic definitions and used the theory of eternal beings, which is directly related to the understandings of anthropology, cosmology and eschatology, while explaining man. Man, one of the groups of beings that eternal minds transformed into as a result of their fall, consists of body, soul and spirit. From this perspective, the first subject we addressed in our article is to examine this ontic structure of man. Then, the reasons why the spirit and soul in man are considered as different elements are examined. Because, although the relevant terms are explained with the terms soul and spirit in works written in English, since these terms are often used interchangeably, a confusion of meaning arises. It has been argued through Latin or Ancient Greek texts that these two terms are different from each other and cannot be used interchangeably. In this article, it is argued that the factor that is effective in the salvation of man is the soul and that man is in a constant transformation depending on the will of the soul and that he either descends by submitting to the desires of the body or ascends by obeying the will of the soul.

Keywords: Intelligence / mind (*noūs*), Body (*sōma*), Spirit (*pneūma*), Soul (*psūkhē*)

İnsanda Kurtarıcı Unsur olarak Psūkhē / Anima

Origenes Bağlamında Genel Bir İnceleme*

Öz

Origenes'in yaşadığı dönemde Kilise, insanın mahiyeti hakkında sabit ve herkesi bağlayıcı bir görüşe sahip değildi. İnsanın ruhu (*pneūma*), bedeni (*sōma*), canı (*psūkhē*) ve aklı (*noūs*) gibi konularda birçok farklı görüş yer almaktaydı. Bu yüzden Origenes, fikirlerini dogmatik tanımlamalardan ziyade muhakeme yöntemi ile ele almış ve insanı açıklarken antropoloji, kozmoloji, eskatoloji anlayışları ile doğrudan bağlantılı olan ezeli varlıklar teorisini kullanmıştır. Ezeli akılların düşmesi sonucunda dönüştükleri varlık gruplarından biri olan insan; beden, can ve ruhtan oluşmaktadır. Bu açıdan makalede ele alınan ilk konu, insanın bu ontik yapısını incelemektir. Daha sonra insanda bulunan ruh ile canın birbirinden farklı unsurlar olarak ele alınmasının nedenleri incelenmiştir. Zira İngilizce yazılan eserlerde ilgili terimler “soul” ve “spirit” terimleri ile açıklansa da bu terimler çoğu kez birbirinin yerine kullanılabildiği için bir anlam karmaşası ortaya çıkmaktadır. Latince ya da Eski Yunanca metinler vasıtasıyla bu iki terimin birbirinden farklı olduğu ve birbirinin yerine kullanılamayacakları savunulmuştur. Bu çalışmada insanın kurtuluşunda etkin olan faktörün can olduğu ve canın iradesine bağlı olarak insanın sürekli bir dönüşüm içinde olduğu ve bedenini arzularına boyun eğerek alçaldığı ya da ruhun iradesine uyarak yükseldiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl (*noūs*), Beden (*sōma*), Ruh (*pneūma*), Can (*psūkhē*)

Giriş

Hristiyan teolojisinin erken dönemlerindeki en etkili teologlardan biri olarak kabul edilen Origenes (M.S. 185-253), Aleksanderia (İskenderiye) Okulu'nun en önemli isimlerinden bir tanesidir. Henüz doktrinlerin resmileşmediği bir dönemde yaşayan Origenes, Hristiyan teolojisinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Hristiyan inancını felsefi temellerle desteklemeye çalışarak hem teolojik düşüncenin sistemleşmesine büyük katkılarda bulunmuş hem de gnostiklere, heretik akımlara ve paganlara karşı Hristiyanlığı savunmuştur.¹ Özellikle Teslis'in doğası ve Teslis içindeki ilişki, Mesih'in doğası (Kristoloji) gibi konulara dair

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi'nde Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR danışmanlığında devam eden “*Origenes'in Peri Arkhōn Eseri Bağlamında Logos Anlayışı*” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This study is derived from PhD thesis entitled “Psūkhē / Anima as the Savior Element in Man, A General Review in the Context of Origenes”, conducted under the supervision of Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR at Marmara University.

¹ Henry Crouzel, *Origen*, çev. A. S. Worrall, (Edinburgh: T. & T. Clark), 1989, s. xi; Rene Cadiou, *Origen, His Life at Alexandria*, çev. John A. Southwell, (London: B. Herder Book Co.) 1944, s. v; Jean Daniélou, *Origen*, çev. Walter Mitchell, (New York: Sheed and Ward), 1955, s. vii.

fikirleriyle sonraki teologları etkilemiştir. Kutsal Kitap'ın literal (lafzi), ahlaki ve alegorik olarak üç düzeyde tefsir edilmesi gerektiğini savunmuştur. Aleksanderia'da yetişen Origenes hem Aleksanderia'da hem Kaisareia²'da Kutsal Kitap tefsirleri, doktrinel ve apolojik çalışmalarını sürdürerek birçok öğrenci yetiştirmiş ve Hristiyan inancını savunmak için felsefi argümanlar geliştirmiştir. Kilise tarafından akılların ezeli olması ve *apokatastasis*³ gibi bazı görüşleri reddedilmiş olsa da, teolojik ve felsefi mirası Hristiyanlık tarihinde derin etkiler bırakmıştır. Fikirleri Augustinus (ö. 430), Thomas Aquinas (ö. 1274) ve daha sonraki birçok Hristiyan düşünür üzerinde dolaylı etkiler bırakmıştır.

Origenes'te insanın kurtuluşu konusunda farklı bakış açıları ele alınmıştır. Bazen insanın kurtuluş macerasında maddi doğanın dönüşümü araştırılırken⁴ bazen de insanın kurtuluşunda ilerlemenin ve gerilemenin etkisi araştırılmıştır.⁵ Bu makalede ise genel olarak insanın kurtuluşunu, insanın evrensel kurtuluştaki yerini ya da yükselişini ve alçalışını ele almaktan ziyade, bu kurtuluştaki insanın içindeki etkin unsurun incelenmesi amaçlanmıştır.

Origenes'in insan anlayışına geçmeden önce, ondan önceki dönemde insanın ne olduğu, nasıl bir varlık olarak tasarlandığı ve kurtuluş sürecindeki yeri üzerine ortaya konmuş temel düşünsel yaklaşımlara genel bir çerçevede değinmek gerekmektedir. Bu arka plan, Origenes'in insanın ontolojik konumuna ve soteriolojik işlevine dair görüşlerinin hangi tartışmalar zemininde şekillendiğini, hangi düşünsel mirasla ilişkilendiğini ve hangi açılardan özgünleştiğini ortaya koymak açısından son derece açıklayıcı olacaktır. Zira Origenes, insanın yapısı ve nihai amacı üzerine düşünürken tamamen bağımsız bir zemin üzerinde değil, kendisinden önceki felsefi ve teolojik tartışmalarla doğrudan ya da dolaylı temas halinde fikirlerini geliştirmiştir.

1.Origenes Öncesi Dönemde İnsana Bakış

Apostolik çağda⁶ insanın kurtuluşu konusunda çoğunlukla insanın henüz erginlenmemiş olması yani çocuk gibi olması üzerinde vurgu vardır.⁷ İnsanın kurtuluşunun nasıllığından ziyade Mesih'in insanlara bahsettiği yeni bilgi, yeni hayat, ölümsüzlük gibi konular üzerinde durulmaktadır.⁸ Apolojistlerde⁹ ise daha geniş bir perspektif vardır. Bu dönemde insanın ne olduğu ya da insanı oluşturan unsurlar ile ilgili daha detaylı açıklamalar yapılmıştır. İnsana bakış açıları genel olarak ikilidir; insanın beden (sōma) ve ruhtan (psūkhē / pneūma) oluştuğunu düşünmektedirler. Özgür iradeye sahip olduğu konusunda ise genel bir kabul vardır, bu yüzden

² M.Ö. 22-10 yılları arasında yüzyılda Hirodes tarafından Augustus anısına kurulan ve Filistin eyaleti içerisinde yer alan şehir.

³ Origenes'in *apokatastasis* anlayışı, tüm akıl sahibi varlıkların Tanrı'nın asli düzenine nihai olarak geri döneceğini savunan kozmik bir restorasyon öğretisidir. Bu düşünce, Tanrı'nın mutlak iyiliği, adaletin ıslah edici niteliği ve yaratılmışların özgür iradeleri doğrultusunda sürekli bir dönüşüm içinde oldukları inancı üzerine temellendirilmiştir. Apokatastasis, cezaların ebediliğini reddeder; cezaları geçici ve eğitici süreçler olarak değerlendirir. Origenes'in bu restorasyon sürecinde Şeytan'ın kurtuluşunu savunup savunmadığı konusunda farklı görüşler vardır.

⁴ D. G. Bostock, "Quality and Corporeity and the Nature of the Resurrection Body in Origen", *Origeniana Secunda*, ed. Henry Crouzel, Antonio Quacquarelli, (Roma: Edizioni Dell'ateneo, 1980), ss. 323-337.

⁵ Anders-Christian Jacobsen, "Transgression, Regress and Progress in the Theology of Origen of Alexandria", *Early Christianity in the Context of Antiquity*, 25 (2009) ss. 55-64.

⁶ Apostolik çağ, havarilerin hayatta olduğu ve öğrettiği erken Hristiyanlık dönemidir. Bu dönemin genellikle MS 30'dan MS 100'e kadar sürdüğü kabul edilir.

⁷ *The Gospel of Barnabas*, ed. Lonsdale, Laura Ragg, (Oxford: Clerendon Press, 1907). Barnabas 12.5.

⁸ *The Didache*, çev. G. C. Allen, (London: The Astolat Press, 1964). Didache 9.3; 10.2; 36.2; 59.2; Barnabas 14.2; Clement of Rome, "First Epistle", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 1, 2.1.

⁹ Özellikle M.S. 2. yüzyılda Hristiyanlığı paganizme, Greko-Romen kültürün diğer unsurlarına ve Yahudilere karşı savunmak amacıyla yazılar yazan Hristiyan teologlara verilen addır.

insan eylemlerinden sorumludur.¹⁰ İnsanın sorumluluğunun kabul edilmesinin yanında Mesih'in çarmıhtaki kanının da kurtarıcı olduğu üzerinde durulmuştur.¹¹ Bu dönemde en ilginç teorilerden bir tanesini Irenaeos (ö. 202) sunmuştur. Tanrı'nın benzerinde ve suretinde yaratılan Adem mükemmel bir şekilde yaratılmamıştır, mükemmelliği içinde potansiyel olarak barındırmaktadır. Özgür iradesi ile şeytana tabi olduğu için Tanrı'nın benzerliğini kaybetmiş¹² ve düşmüştür. Fakat bu günah tüm insan ırkı için sonuçlar doğurmuştur. İlk insan Adem'in itaatsizliği insanlığın günahkarlığının ve ölümlülüğünün kaynağıdır. Mesih ise ikinci Adem'dir (ὁ δεύτερος Ἀδάμ).¹³ İlk insanla düşen insanlık, ikinci insanla tekrar Tanrı'nın benzerliğini elde edecektir. Adem'in itaatsiz ve ölüme mahkûm insanlığın yaratıcısı olduğu gibi Mesih de itaatkâr ve ölümsüz insanlığın yaratıcısıdır.¹⁴

Erken dönemde Doğu Hristiyanlığında genel olarak insanın mükemmel olmayan fakat mükemmelliği potansiyel olarak içinde barındıran yapısı üzerine vurgu vardır. Ayrıca insanın özgür iradeye sahip olması ve bu yüzden eylemlerinden sorumlu olması da vurgulanan önemli hususlardan bir diğeridir. Origenes de Doğu Hristiyanlığında var olan bu eksik ama mükemmel olma potansiyelini içinde barındıran insan görüşünü kabul etmiş ve bu görüşleri daha detaylı bir şekilde ele almış ve kendi sistemi içerisinde insanı kesin sınırlarla belirlemiştir. Kendisinden önce var olan insanın beden-ruh olarak değerlendirilmesini genişleterek insanın beden, can ve ruhtan oluştuğunu savunmuştur.

2. Origenes'in Akıllar Teorisinde İnsanın Yeri

Origenes'in insana bakışını inceleyebilmek için öncelikli olarak onun "ezeli akıllı (rasyonel) varlıklar teorisini" bilmek gerekir. Zira Origenes, insanı tek bir tür olarak ele almamıştır. Yani Origenes'in sisteminde antropoloji tek bir konu olarak incelenemez. İnsan, "ezeli akıllı varlıkların"¹⁵ bir alt türüdür ve yaratılış düzlemleri ile akıl olma hali arasında akışkan bir devamlılık yer almaktadır.

Origenes, Kutsal Kitap'ta anlatılan kozmolojiden farklı bir kozmoloji oluşturmuştur. Ona göre Tanrı *başlangıçta*¹⁶ önce evreni sonra ise insanı yaratmamıştır. Tanrı, Logos (Söz / Kelime) aracılığıyla başlangıçta her bakımdan eşit ve benzer olan belirli sayıda akıllı varlık yaratmıştır.¹⁷ Hiçbir günahı olmayan bu saf akıllar özgür iradeye sahiptiler bu yüzden her akıl potansiyel olarak

¹⁰ Justin Martyr, "1. Apology", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 1, 10.4; 28.3; "2. Apology", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 1, 14.1; Tatian, "Oratio ad Graecos", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 1, 7.2.

¹¹ Justin, "2. Apology" 13.4.

¹² Irenaeus, "Against Heresis", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 1, 3.18.7; 3.23.5; 5.6.1; 5.16.2; 5. 21.3

¹³ Irenaeus, "Against Heresis" 5.16.3. Irenaeos, Paulos'un Romalılarına Mektup 5'te ilk insanın günahı sebebiyle bütün insanların günah işlemesi gibi, Mesih'in itaati vasıtasıyla bütün insanların itaat edeceği ve yaşayacağı fikrinden yola çıkmıştır.

¹⁴ Irenaeus, "Against Heresis" 3.21.10; 3.22.4.

¹⁵ Bazı metinlerde "ezeli / sonsuz ruhlar" olarak ifade edilse de bu Origenes bağlamında yanlış bir ifadedir. Zira Origenes ruhların değil akılların yaratıldığını savunmaktadır.

¹⁶ Yar. 1.1.

¹⁷ Origen, *De Principiis*, ed. John Behr, (Oxford: Oxford Early Christian Texts, 2017), 2.9.1. Ezeli akıllar teorisi Origenes'in inşa ettiği bir sistemdir. Bu yüzden kesin bir sistem olarak değil, akıl yürütme olarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. (Bu eserden yapılan Latince ve Yunanca bütün tercümelemeler tarafımıza aittir. Bundan sonraki kullanımlarda *De Principiis* eseri *De Princ.* şeklinde kullanılacaktır.)

övgü ve kınamaya layıktı (laudis et culpae capax).¹⁸ Ayrıca yaratılmış varlıklar oldukları için bir bedene de sahiptiler. Fakat bu beden, katı ve gözle görülür bir beden değildi, aksine saf ve eterik bir bedendi.¹⁹ Akıllı varlıklar kendi iradeleri ile Tanrı'yı tefekkür ettikleri ve Tanrı'nın aşkına dahil oldukları müddetçe Tanrı ile birlikteydiler. Tanrı'ya iştiraki ihmal ve göz ardı ettiklerinde²⁰ ise, kendi orijinal durumlarından yani Mutlak İyi olan Tanrı ile bir olma halinden uzaklaşmaya başladılar. Fakat bu uzaklaşma ya da düşüş birden olmamış, aşama aşama gerçekleşmiştir. Böylece zamanın başlangıcında var olan “bir” ve “aynı” olma durumundan çeşitliliğin var olduğu bir duruma geçilmiş, yaratılıştaki farklılıklar ortaya çıkmıştır.²¹ Görülemeyen ve sonsuz dünyadan olan akıllı varlıklar, düşüş sonrasında gökyüzü, yeryüzü ve yeraltından oluşan evrene düşmüşlerdir.²²

Her akıllı varlık kendi günahı derecesinde düştüğü için farklı varlık kategorileri oluşmuş ve ruhlar bu kategorilere uygun olan bedenleri almıştır.²³ Origenes düşmüş ruhlar için genel olarak 3 ana varlık kategorisi²⁴ oluşturmuştur. Günahı az olan ve Tanrı'yı tefekkür etmeye daha hızlı bir şekilde dönerek kaybettiği kutsal özü daha kolay ve hızlı bir şekilde kazanabilecek melekler ile gezegenler, ilk kategori olan kutsal varlıklar kategorisini oluşturmaktadır. Kutsal güçler için gök üstü yani kutsal meskenler tahsis edilmiştir. Meleklerin bedenleri eterik ve görülemeyen bir doğaya sahip olmasına rağmen başlangıçtaki bedenlerinin saflığından uzaklaşmışlardır.²⁵ Günahlarının fazlalığı sebebiyle Tanrı'dan iyice uzaklaşmış olan karşıt güçler ikinci kategoriye oluşturmaktadır. Bu kategorideki varlıklar karanlık, hava benzeri bir bedene sahiptir. Tanrı'nın *Düşmanı*²⁶ olarak da tanımlanan Şeytan ve kendisiyle birlikte sapmaya ikna ettiği melekleri için yeraltı yaratılmıştır.²⁷ Bu iki kategori arasında ise eğitilebilen ve şekillendirilebilen varlık olduğu için her iki kategorideki varlıkların teşvikine açık olan insan²⁸ kategorisi yer almaktadır. Katı bir bedene yani *dünyevi* bir bedene sahip olan insanlar için ise dünya yaratılmıştır.²⁹

3. Sōma-Psūkhē ve Spiritūs olarak İnsan

Düşüşten önce akıllı varlıkları ifade etmek için Origenes “*noūs* (νοῦς)” ya da “*logikos* (λογικός)” terimlerini kullanmaktadır. *Noūs* terimi eski Yunancada “akıl, düşüncelerin ve duyguların bulunduğu yer, düşünme biçimi, düşünce, bilgelik; kozmik akıl; niyet, arzu, anlam”

¹⁸ Origen, *De Princ.* 1.5.2; Origen, *Contra Celsum*, çev. Henry Chadwick, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3.69; 4.38.

¹⁹ Origen, *De Princ.* 1.6.4; 2.2.2; 4.3.1; 4.4.8.

²⁰ İhmalkarlık hakkında Origen, *De Princ.* 1.3.8-4.1; 1.6.2; 2.9.2; 2.9.6; 3.1.12; 3.3.6; 4.4.9; Origen, “Commentary on John”, *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 9, 20.36; Origen, “Commentary on Matthew”, *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, (Edinburg: T&T Clark, 1867), Cilt 9, 11.17; Origen, *Contra Celsum* 6.44-45; 7.69'a bakınız.

²¹ Origen, *De Princ.* 1.5.3; 1.7.2; 1.8.3; 2.1.2; 3.1.2-6.

²² Origen, *De Princ.* 1.6.2; 2.1.1; 3.5.4-5; Hieronymi, “Opera Omnia”, *Patrologia Latina*, cilt 23, (Paris, Imprimerie Catholique, 1845), 19.

²³ Origen, *De Princ.* 1.8.4; 2.9.2, 6; 3.6.1; Origen, *Homilies 1-14 on Ezekiel*, çev. Thomas P. Scheck, (New York: The Newman Press, 2010) 1.3.

²⁴ Origen, *De Princ.* 1.4.2. (de natura rationabili disserentes... in tria genera speciesque distinguitur.)

²⁵ Origen, *De Princ.* 1.3.8; 2.9.3; *Contra Celsum*, 5.4; “Commentary on John”, 2.145. Origenes *Contra Celsum* eserinde meleklerden bazen “tanrılar” olarak bahsetmiştir. Fakat buradaki kullanım Teslis'teki 3 hypostasis olarak var olan Tanrılar ile ontolojik bir benzerlik olduğunu ifade etmemektedir. Origenes, ilahiye yakın olmak ya da ilahiden pay alma anlamında alegorik olarak kutsal varlıklardan “tanrılar” olarak bahsetmiştir.

²⁶ Kutsal Kitap, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014), Matta 13.39.

²⁷ Origen, *Contra Celsum*, 6.44-45; *De Princ.* 1.5.4-5; 3.1.23.

²⁸ Origen, *De Princ.* 1.6.3; 3.5.5.

²⁹ 1. Kor. 15.40.

gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Latince metinde *noūs* için “*mens*”³¹ terimi tercih edilmiştir. *Logikos* terimi ise “konuşma, mantıkla ilgili olan; rasyonel olan, mantıkla donatılmış, rasyonel canlı, akıllı parça” anlamına gelmektedir.³² Latince metinde *logikos* için “*rationabilis*”³³ terimleri kullanılmıştır.³⁴

Logos tarafından yaratılan akıllı varlıklar, yaratılışın en üst düzeyindeydi ve Tanrı ile birlik içindeydiler. Hepsii eşit ve aynı düzeyde yaratıldığı için aralarında herhangi bir ayırım ya da farklılık yoktu. Fakat bu akıllar mükemmel bir şekilde yaratılmamışlardır, mükemmelliği potansiyel olarak içlerinde barındırmaktadırlar. Origenes açısından bu yaratılış, Yaratılış 1.26-27’de yer alan “Tanrı, Kendi suretimizde (κατ’ εἰκόνα) ve kendi benzerimizde (καθ’ ὁμοίωσιν) insan yaratalım. ...Tanrı insanı kendi suretinde yarattı.”³⁵ pasajının da gösterdiği gibi insanın Tanrı’nın suretinde (κατ’ εἰκόνα) yaratılması anlatısına tekabül etmektedir. Akıllar benzerliği (καθ’ ὁμοίωσιν) elde edebilmeleri için iradeleri ile Tanrı’yı tefekkür ederek O’nunla bir olmaları gerekmektedir.³⁶

Günahlarının derecelerine göre farklı sınıflandırılan³⁷ insanlar *sōma* (*materia*), *pneūma* (*spiritus*) ve *psūkhē* (*anima*) olmak üzere üçlü bir yapıya sahiptir.³⁸ Origenes maddi yapıyı açıklamak amacıyla iki terim kullanmıştır. Bunlardan ilki ὕλη (*hylē*) ikincisi ise σῶμα (*sōma*) terimidir. *Hylē*“ ağaç, orman, bahçe, ateş odunu, madde, sağlık, maddesel kaynak, olgunlaşmamış tohum” anlamlarına gelmektedir.³⁹ Latince metinde *hylē* için “*materia*”⁴⁰ terimi kullanılmıştır. *Sōma* terimi ise “beden, ceset, yaşayan beden, kişi, birey, insan varlığı, maddesel beden, maddesel öz, temel, öz, merkezi parça” anlamlarına gelmektedir.⁴¹ Latince metinde *sōma* için “*corpus*”⁴² terimi kullanılmıştır. Bu iki terim de cisim olmayı içermesine rağmen aralarında farklılıklar bulunmaktadır. *Hylē* (*materia*) nitelsiz bulunabilmektedir.⁴³ Bu sebeple *hylē*’nin şekil verilmemiş bir madde olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴⁴ Maddeye eklenen sıcaklık, soğukluk, kuruluk ya da ıslaklık nitelikleri sayesinde ise belirli bir şekle sahip olan *sōma* (*corpus*)⁴⁵ oluşmaktadır.⁴⁶

³⁰ *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ed. Franco Montanari, (Leiden: Brill. 2015), “νόος, -όου, ὁ; νοῦς, -οῦ, ὁ” maddesi, s. 1404.

³¹ *A Latin Dictionary*, ed. Charlton T. Lewis, Charles Short, “mens, -is, f” maddesi = akıl; karakter, kalp, ruh, akıllı ruh; neden, mantık; duygu; ruh, kalp. (Erişim, 28 Mart 2025) Origen, *De Princ.* 3.3.5.

³² *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, “λογικός, -ή, -όν” maddesi, s. 1247.

³³ *A Latin Dictionary*, “rationabilis, rationabile” maddesi = akıllı, mantıklı. Origen, *De Princ.* 3.4.1.

³⁴ Metin içerisinde *noūs* terimi “akıl”, *logikos* terimi ise “akıllı varlık” olarak tercüme edilmiştir.

³⁵ καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν... καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

³⁶ Origen, *De Princ.* 2.10.7.

³⁷ Origen, *De Princ.* 1.5.2; 2.9.3.

³⁸ Origen, *De Princ.* 3.4.1.

³⁹ *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, “ὕλη, -ης, -ή” madesi, s. 2181.

⁴⁰ *A Latin Dictionary*, “materia, -ae, f” maddesi = madde, öz; konu; neden; kaynak, fırsat. Origen, *De Princ.* 2.1.4.

⁴¹ *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, “σῶμα, -ατος, τό” maddesi, s. 2073.

⁴² *A Latin Dictionary*, “corpus, -ōris, n” maddesi = beden, et; kişi, bireysel kişi; yapı, sistem. Origen, *De Princ.* 3.6.4.

⁴³ Origen, *De Princ.* 3.6.6-7; 4.4.6-8; “Commentary on John”, 13.127, 262-267, 429; *Contra Celsum* 3.41; 4.54-57.

⁴⁴ “*hylē*” terimi için “madde” terimi tercih edilmiştir.

⁴⁵ Origen, *De Princ.* 2.1.4.

⁴⁶ “*sōma*” terimi için “beden” terimi tercih edilmiştir.

Tanrı tarafından yaratılmış olan madde⁴⁷ “tamamlanmamış bir gerçekliktir.”⁴⁸ Bu madde, yaratılmış maddenin ilk seviyesidir, biçimlenmemiş ve tüm niteliklerden yoksundur. Bu eksik *hylē*, Tanrı’nın takdiriyle akıllı varlığın mertebesine göre çeşitli biçimlerde şekillendirilmiştir.⁴⁹ Madde; kalite / nitelik (*qualitatis*) ve form / şekil (*habitus*) olarak değişebilir bir formdadır. Böylece bedensel doğa gerekli koşullarda daha yüksek ya da daha alçak bir duruma geçebilir.⁵⁰ Origenes bedenlerin değişebilen bir yapıda olduğunu kabul etmesine rağmen ölü (*mortua*) ve cansız (*exanima*) olduğunu savunmaktadır. Kendisine ait bir canı ya da yaşamı olmadığı için bir iradesi de yoktur.⁵¹ Fakat bedenden kaynaklanan bazı doğal hareketler vardır.⁵² Açlık, susuzluk, üşüme, aşırılık, eksiklik ya da şehvet bu doğal hareketler içerisinde yer almaktadır.

Origenes yaratılmış varlıkların bedensiz var olabileceği fikrine şiddetle karşı çıkmıştır.⁵³ Teslis dışında hiçbir varlığın bedensiz olması mümkün olmadığı⁵⁴ için bu durum hem yaratılan varlıkların doğasına aykırıdır hem de akıllı varlıklarda özgür irade her zaman olacağı için maddi tabiatları her zaman iradelerinin sonuçlarına göre değişecektir. Bu durumda her zaman bir bedene ihtiyaç duyacaklardır.⁵⁵ Bu sebeple akıl sahibi varlıklar yaratıldıkları andan itibaren maddi bir öze sahiptir, maddi öz akıllardan sadece varsayım (*opinione*) ya da anlayış (*intellectu*) bakımından farklıdır.⁵⁶ Dolayısıyla bedenler akıllı varlıklardan sonra yaratılmamıştır, aksine beden ve akıl aynı anda yaratılmıştır. Zamanın sonunda Tanrı ile bir olma haline geri döndüklerinde de akıllar, her zaman bedenlerini muhafaza edecektir.⁵⁷

Düşüş sonrasında aklın dönüştüğü bir alt form için Origenes *pneūma* terimini kullanmıştır. *πνεῦμα* (*pneūma*) “nefes, soluk, soluk verme; rüzgar, esinti, hava; ilham, kutsal unsur; kutsal yaratık; insandaki kutsal unsur” anlamlarına gelmektedir.⁵⁸ *Peri Arkhōn* eserini Latinceye çeviren Rufinus⁵⁹ (ö. 411) bu terimi karşılamak için *spiritus*⁶⁰ terimini kullanmıştır.⁶¹

Origenes ruhu, orijinal hal olan akıl ile bağlantılı olarak görmektedir. Bu açıdan aklın bir devamı olan ruh, bedenle ilgili değildir. Akıllar, bir ve aynı olmasına rağmen akılların düşmüş hali olan ruhlar bireysel günahların neticesinde ortaya çıktığı için çeşitlidir. Bu yüzden Origenes çeşitlilik içinde bulunan varlıklardan ruh olarak bahsetmiştir. Fakat ruh, akıl statüsünden düşmüş olmasına rağmen hala orijinal yaratılıştaki akıl hali ve kutsal olan ile bağlantılı olduğu için hem içinde kutsallık barındırmaktadır hem de irade sahibidir. Bu yüzden insanda Tanrı’nın suretini

⁴⁷ Origen, *De Princ.* 2.9.1.

⁴⁸ Origen, *De Princ.* 4.4.8. Origenes maddenin Tanrı tarafından yaratıldığını, dolayısıyla ezeli ve ebedi olmadığını ve tesadüf eseri oluşmadığını ifade etmektedir. Bkz. Origen, *De Princ.* 2.1.4.

⁴⁹ Origen, *De Princ.* 2.1.4.

⁵⁰ Origen, *De Princ.* 1.6.4; 2.1.3; 2.1.4; 2.2.2.

⁵¹ Origen, *De Princ.* 3.4.1-2.

⁵² Origen, *De Princ.* 3.4.4.

⁵³ 1. Kor. 15.44; Origen, *De Princ.* 2.2.4.

⁵⁴ Origen, *De Princ.* 1.6.4; 1.7.1; 2.9.1; 4.3.15; 4.4.8; “Commentary on John”, 20.182.

⁵⁵ Origen, *De Princ.* 2.3.2-3.

⁵⁶ Origen, *De Princ.* 1.6.4; 1.7.1; 2.9.1; 4.3.15; 4.4.8. Bu konu hakkında ayrıca bkz. “Commentary on John”, 20.182.

⁵⁷ Origen, *De Princ.* 2.2.1; 4.4.8.

⁵⁸ *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, “πνεῦμα, -ατος, τό” maddesi, s. 1688.

⁵⁹ Tyrannius Rufinus, geç antik dönemin önemli Hristiyan ilahiyatçılarından ve çevirmenlerinden biridir. Eski Yunanca Hristiyan metinlerini Latinceye çevirerek Batı Kilisesi’nin Doğu teolojisiyle tanışmasını sağlamıştır. Origenes’in birçok eserini Latinceye çevirerek onun düşüncelerinin Batı’da yayılmasında büyük rol oynamıştır. Çeviri yöntemleri konusunda ve teolojik konularda dönemindeki önemli tercümanlardan ve teologlardan biri olan Hieronymus (ö. 420) ile anlaşmazlığa düşse de Rufinus’un çalışmaları Doğu Kilisesi ile Batı Kilisesi arasında kültürel aktarım konusunda önemli bir köprü görevi görmüştür.

⁶⁰ *A Latin Dictionary*, “spiritus, -ūs, m” maddesi= nefes, nefes alma, üfleme; Tanrı’nın nefesi, ilham; hayat nefesi, hayat; ruh, akıl. Origen, *De Princ.* 2.9.7.

⁶¹ Bu terim “ruh” olarak tercüme edilmiştir.

tanıyabilecek yetenek de her zaman ruhtur. İhmalkarlık sonucunda oluşan ruh, Tanrı'yı kendi içinde bütünüyle ve saf bir şekilde kabul edemese bile, yine de kendi içinde iyileşme ve daha iyi bir anlayışa geri çağırılma yani başlangıçtaki orijinal duruma geri çağırılma tohumlarını her zaman korur. Böylece kendisini yaratan Tanrı'nın *suretine*⁶² geri çağırılır ve bu *suret* aracılığıyla *benzerliği* elde edebilme ihtimali her zaman vardır. Böylece Origenes'te ruhların sabit olduğu fikrinin reddedildiği görülmektedir. Ona göre düşüş ve yükselme tek bir eylem değildir.⁶³ Ruh, içinde bulunduğu kategoriden iyi eylemler vasıtasıyla gelecek olan çağda daha iyiye doğru ilerleyebilir ya da yaptığı kötü eylemlerin bir doğaya dönüşmesi sonucunda saf formunu kaybederek daha kötüye doğru gerileyebilir. Origenes'te ruh da beden gibi nitelik değiştiren bir formdadır.

Origenes'in sisteminde yer alan üçüncü terim ise *ψυχή* (*psūkhē*)'dir. *Psūkhē* sözlükte "hayat; bedenden farklı olan unsur, insanın ruhu, karakteri; yaşam nefesi, hareketin ve yaşamın ruhu, hareket ve yaşam prensibi" anlamlarına gelmektedir.⁶⁴ Latince metince *psūkhē* terimi için "*anima*⁶⁵" kullanılmıştır.

Psūkhē teriminin tercümesi konusunda bazı zorluklar vardır. Zira Hristiyan gelenekte, yukarıda ifade edildiği gibi hem *pneūma* (*spiritus*) hem de *psūkhē* (*anima*) terimi bedene karşı olanı yani ruhu ifade etmek için kullanılmaktaydı. Origenes ise bu iki terimi birbirinden ayırmakta ve ikisine farklı görevler vermektedir. Bu açıdan *psūkhē* ya da *anima*, ruhun / *spiritus*'un bir alt türü ya da daha da düşmüş hali olarak ele alınmamalıdır. Bir başka deyişle *pneūma* ve *psūkhē* birbirinin devamı ya da üst-alt tür olarak nitelendirilemez.

Psūkhē / *anima* ya uygun tercümeyi vermeden önce hem Kutsal Kitap'ta hem de Origenes'te hangi anlamlarda kullanıldığı incelenmelidir. Kutsal Kitap yeryüzünde yaşayan hayvanların bir *anima*'ya sahip olması⁶⁶ gibi insanın da bir *anima*'ya sahip olduğunu ifade etmektedir: "*Deus in faciem eius inspirauerit spiramentum uitae, et factus sit homo in animam uiuam.* / Tanrı onun yüzüne hayat nefesinden üfledi ve insan yaşayan bir **anima** oldu.⁶⁷" Bu konuda Origenes "Bütün canlı varlıklarda bir **anima** olması konusunda şüphe edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. / Esse namque **animas** in singulis quibusque animalibus... arbitror dubitari."⁶⁸ diyerek Kutsal Kitap'taki anlama benzer şekilde *anima*'nın canlılık vermesi üzerinde durmaktadır. Canlılık, sadece yeryüzünde yaşayan canlılara has bir özellik değildir. Kutsal Kitap, kutsal ve karşıt varlıkların *anima*'ya sahip olup olmadığı konusunda sessiz kalmasına rağmen *anima* kendi içerisinde bir algılama ve hareket etme yeteneği içerdiği için, Origenes kutsal güçlerin ve karşıt güçlerin de bir animaya sahip olması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁹ Böylece Origenes açısından yaratılışın tüm düzlemlerindeki varlıklar bir *anima*'ya sahiptir.⁷⁰

⁶² Yar. 1:26.

⁶³ Doğaların değişebileceği konusu hakkında bkz. "Commentary on John", 20.174.

⁶⁴ *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, "ψυχή, -ής, -ή" maddesi, ss. 2409-2410.

⁶⁵ *A Latin Dictionary*, "anima, -ae, f" maddesi= hava, rüzgar; hayati ilke; yaşam nefesi; hayat, yaşam, yaşayan varlık, bilinç. Origen, *De Princ.* 3.1.2.

⁶⁶ Yar. 1.21.

⁶⁷ Yar. 2.7.

⁶⁸ Origen, *De Princ.* 2.8.1.

⁶⁹ Origen, *De Princ.* 2.8.2.

⁷⁰ Bir çeşit imgesel yetenek, itici ya da uyarıcı güç, algı ya da hareket olarak düşünülebilecek olan *anima* terimi, "can" olarak tercüme edilmiştir.

Canın kendisine ait bir özü (substantiam), yaşamı (uitam) ve iradesi bulunur. Dolayısıyla can, irade sahibi olduğu için⁷¹ herhangi bir zorunluluk altında değildir ya da Tanrı tarafından doğası önceden belirlenmemiştir.⁷² Canın bu iradesi, her zaman daha iyiye ya da daha kötüye doğru bir hareket içindedir: “Anima, sine motu aliquo esse uel bono uel malo potest. / can, iyi veya kötü bir hareket olmaksızın asla var olamaz.”⁷³ Canın bulunduğu yer konusuna gelecek olursak, Origenes can’ın bedende bulunduğunu reddetmiştir. Canın bedenden farklı unsur olarak ele alınması gibi, canın ruhtan da farklı bir unsur olarak ele alınması gerekir. Origenes, ruh olmadan önce yani, akıllar düşmeden önce de canın var olduğunu düşünmektedir. Hatta Origenes, düşüşte canın etkisi olduğunu düşünmektedir. Akıl, statü kaybederek önce ruh sonra da insan kategorisi için can olmamaktadır. Aksine aklın düşüşü, kendi içinde bulunan cana yönelmesi (**in animam uerti**)⁷⁴ sebebiyle olmaktadır. Her akıl, kendi içinde bulunan cana farklı derecelerde yöneldiği için yaratışta farklı düzeyler oluşmuştur. Dolayısıyla can kendi özü ve iradesi vasıtasıyla sürekli bir hareket içindedir.

Origenes, kutsal ve karşıt güçlerden bahsederken ruh (*spiritus*) terimini tercih etmesine rağmen neden insandan bahsederken genellikle can (*anima*) terimini tercih etmektedir? Origenes, kutsal ve karşıt güçlerden bahsederken onları ayrıntıları ile incelememiştir. Genel olarak beden-ruh ve candan oluştuklarını ifade etmiş, kutsal ve karşıt güçler ile insan düzeyi arasındaki ilişkileri ele almış, bu güçlerin potansiyel olarak düşüp yükselebileceğinden bahsetmiştir. Bu iki grubu genel olarak incelediği için, bu iki varlık kategorisinden ruh olarak bahsetmiştir. Örneğin; “**Boni spiritus** suggestionibus... / iyi bir ruhun telkinleri vasıtasıyla⁷⁵”; “De his uero, quae a **diuersis spiritibus** animae suggeruntur... Ancak, çeşitli **ruhlar** tarafından canların teşvik edilmesiyle ilgili olarak...”⁷⁶ ya da “uel quae nobis aduersum **spiritus** malignos et immundos daemones peraguntur. / karşıt kötü **ruhlar** ve aşağı şeytanlar bizi rahatsız etmektedir.”⁷⁷ İki kategori arasında bulunan ve iki kategorinin de etkisine açık olan insan kategorisi ise Origenes için önemlidir. Zira neredeyse beden, ruh ve can hakkındaki araştırmalarını bu kategori üzerinden yapmıştır. Bu üç unsurun kendileri arasındaki ilişkileri ve bağlantıları ayrıntılarıyla incelenmiştir. Origenes insan konusunu anlatırken insanın hem ruhunu (*spiritus*) hem de canını (*anima*) ele almıştır. İnsan kategorisinden, ruh kategorisinin bir üyesi olarak bahsettiğinde yani onu akılların düşmüş hali olan genel kategoride ele aldığından ondan “ruh (*spiritus*) olarak bahsetmektedir: “Tertius uero creaturae rationabilis ordo est eorum **spirituum** / akıllı varlıkların üçüncü düzeyi insanların **ruhlarıdır**.” Fakat, insanı daha özel olarak ele aldığı yerlerde yani insanın değişimini, kurtuluşunu ya da düşüşünü ele aldığı noktalarda ise ruh (*spiritus*) kelimesinden ziyade “can” (*anima*) kelimesini tercih etmiştir: “Ex quibus causis humana **anima** nunc quidem a bonis, nunc autem moueatur a malis. / İnsan canının bir zaman iyiler tarafından, bir zaman da kötüler tarafından etkilenmesinin nedenleri...”⁷⁸

⁷¹ Origen, *Contra Celsum*, 3.31; 8.48, 52; *De Princ.* Prae. 5.

⁷² Origen, *De Princ.* 3.4.2; *Contra Celsum*, 3.80; 4.30.

⁷³ Origen, *De Princ.* 3.3.5.

⁷⁴ Origen, *De Princ.* 2.8.4.

⁷⁵ Origen, *De Princ.* 3.3.4.

⁷⁶ Origen, *De Princ.* 3.3.6.

⁷⁷ Origen, *De Princ.* 3.4.1.

⁷⁸ Origen, *De Princ.* 3.3.5.

4. Kurtarıcı Unsur olarak Psūkhē

Yukarıda ifade edilen unsurlardan hangisinin insanın ilerlemesinde ya da gerilemesinde aktif bir rol oynadığı ise ayrı bir meseledir. Origenes'te beden, can ve ruh birbiriyle çok yakın bir ilişki içerisindedir. İnsanda bulunan bu üç unsur birbirine karşıt değildir. Dolayısıyla Origenes'te ruh-beden (*pneūma-sōma*) karşıtlığı, can-beden (*psūkhē-sōma*) karşıtlığı ya da can-ruh (*psūkhē-pneūma*) karşıtlığı söz konusu değildir. Aksine insandaki bir unsurun değişimi, diğerlerinin de değişimine neden olmaktadır. Bu değişim ise sadece ontik bir değişim değildir aksine aynı zamanda ahlaki bir değişimi de içermektedir. Çünkü insan günah işleyerek yani ahlaki olmaktan uzaklaşarak düşmekte; erdemlere ise eylemler vasıtasıyla yani ahlaki olmaya yaklaşarak yükselmektedir. Fakat bu üç unsurdan bir tanesinin hareketi insanı iyiye doğru götürmekte ya da kötülüğe doğru sürüklemektedir. Bedenin kendisine ait bir iradesi olmadığını daha önce ifade etmiştik. İradesi olmayan bedenden erdemli davranışlarda bulunması ya da kötülük yapması beklenemez.⁷⁹ Can ve ruh ise insanda irade sahibi olan iki unsurdur. Fakat can ve ruh tek bir iradeyi paylaşmamaktadır. Bu durumda insanda bulunan bu iki iradenin bir uyum içinde olmasıyla insanın kurtuluşunun gerçekleşebileceğini savunmak yersiz olmayacaktır. O halde, hangi iradeye tabi olunmalıdır? Can, Tanrı'nın Ruh'u'na ait olan şeyleri alamaz⁸⁰ ve dolayısıyla kurtuluş yolunda olan şeyleri almaya tek başına muktedir değildir. Ruh ise ruhsal olan şeyleri yani kurtuluşu elde edebilir.⁸¹ Çünkü ruhun iradesi, başlangıçtaki akıl olduğu hale geri dönmeyi istemektedir. Bu sebeple canın iradesi, ruhun iradesini takip ettiğinde insan kurtuluşu elde edecektir.

Origenes, canın şu anki halinin kusurlu (inperfecta) olduğunu düşünmektedir. Kutsal Kitap'ta da can, Tanrı'nın ateşinden soğumayı ifade ettiği için çoğunlukla olumlu olarak ifade edilmez. "*Günah işleyen can (anima) ölecektir.*"⁸² pasajı bu düşünceye örnektir. Fakat Origenes, canın mükemmel olma potansiyelini reddetmemektedir. Bu kusurlu öz, Tanrı tarafından yaratılmamıştır; aksine can, mükemmel birlikten düştüğü ve aklın iradesine uymaktan vazgeçtiği için kusurlu hale gelmiştir.⁸³ Statüsünden ya da itibarından uzaklaşan akıl düşerek ruh haline geldiği için düşüş derecesine göre cana daha fazla maruz kalmaktadır.⁸⁴ Fakat canın iradesi daha değişken olmasına rağmen aşk durumuna geri dönme gücünü hiçbir zaman kaybetmemiş ve bunun sonucunda kurtuluştan hiçbir zaman dışlanmamıştır. Can, kurtarılmakta olan unsurdur. Her zaman bozulmazlığa (incorruptionem) ve ölümsüzlüğe (inmortalitatem) erişme potansiyeline sahiptir.⁸⁵ Böylece zamanın bir döneminde onarılıp düzeltilirse akıl ile bütünleştiği hale dönecek ve yeniden bozulmaz (in corrupta) olacaktır.⁸⁶ Can, doğası itibarıyla kötü değildir, dinamiktir ve kendi iradesi ile bedene tabi olmayı ya da ruha bağlanmayı seçebilir.

Canın iradesi, hem bedenın arzularına uyabilmeye hem de ruhun iradesine itaat etmeye muktedir olduğu için bu ontolojik yapıda, Origenes canı, beden ile ruh arasında orta noktaya

⁷⁹ Origen, *De Princ.* 3.4.4.

⁸⁰ 1. Kor. 2.14.

⁸¹ Kutsal Kitap'ta da kutsal şeylere almaya muktedir olan ruhtur. Bkz. 1. Kor. 14.14.

⁸² Ezek. 18.4.

⁸³ Origen, *De Princ.* 2.8.2.

⁸⁴ Origen, *De Princ.* 2.8.4.

⁸⁵ Origen, *De Princ.* 2.3.3. (...per diuinam gratiam, capax effecta est anima et incorruptionem atque inmortalitatem meruit adipisci.); 4.4.9.

⁸⁶ Origen, *De Princ.* 2.11.7; 2.3.3; 2.8.3; "Libellus de Oratione", *Patrologiae Graeciae*. Cilt 11. Paris, Imprimerie Catholique, 1857), 12.

yerleştirmiştir ve canın iradesini bu ikisi arasında bir aracı (media) olarak görmektedir.⁸⁷ Bu açıdan canın iradesi, hem bedenın arzularına ve teşviklerine hem de ruhun telkinlerine eşit uzaklıktadır. Canın iradesi hangisine itaat etmeyi seçerse ona göre hem bedenın ve ruhun nitelikleri değişmekte hem de bir sonraki yaşamda insanın yaşamının gidişatını belirlemektedir.⁸⁸ Bu açıdan canın iradesi için üç farklı yön vardır. Can, bedenın arzularını takip edebilir, ruhun iradesine tabi olabilir ya da kendi iradesine bağlı kalabilir.

Canın iradesi, bedenın doğal arzularını takip ettiğinde daha fazla günah ortaya çıkacağı için bir sonraki yaşamda beden aşağıya doğru ilerleyerek daha yoğun ve daha katı hale doğru form değiştirecektir. Bu düşünüş sırasında ruh da nitelik kaybederek saf olma durumundan daha da uzaklaşır. Bu durumda canın iradesinin yeniden ruhun iradesine itaat etmesi daha da zorlaşacaktır. Bu yüzden insan bir sonraki hayatında yeniden insan olarak dünyaya gelebilir ya da günahlarının fazlalığı sebebiyle karşıt güçlerden biri olabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta, bedenın kullanımı ya da ihtiyaçları doğası gereği kötü olmadığıdır.⁸⁹ Doğal hareketler, insanın yaşamını sağlayan unsurlardır. Can, bedenın bu arzularına boyun eğdiğinde ve bedeni takip ettiğinde oluşan ölçsüzlük sebebiyle kötülük ortaya çıkar ve insan dikkati dağıldığı için kendisini *Tanrı'nın Bilgelğine*⁹⁰ adayamaz, böylece kutsal olanı anlayamaz.⁹¹ Origenes'e göre; Kutsal Kitap'ta "*Beden ruha karşı olanı arzular, ruh da bedene karşı olanı arzular; yapmak istediğiniz şeyleri yapmayın diye beden ruha karşı ve ruh bedene karşı savaşı.*"⁹² pasajı gibi bedenın irade sahibi olması yönündeki pasajlar, bedenın bir irade sahibi olmaması sebebiyle canın bedenın doğal arzularını takip ederek ruhun iradesinden uzaklaşması ve onun iradesine karşı çıkması olarak anlaşılmalıdır.

Canın kendi iradesini ruhun iradesine bağlaması kurtuluşu için gereklidir.⁹³ Zira yukarıda ifade edildiği gibi sadece aklın bir devamı olan ruh, *Tanrı'nın Ruhuna ait olan şeyleri* alabilir.⁹⁴ İradesini ruhun iradesine tabi kıldığında insanın kurtuluşu gerçekleşmeye başlayacaktır. Tanrı ile birleşme aklın bir niteliği olduğu için ruh, gerekli eğitimlerden ve gerektiği yerde cezalandırmalardan sonra erdemlerde ilerleyerek kademe kademe yükselecek, sırasıyla ruh halinden akıl haline yükselecek ve nihayetinde *Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde*⁹⁵ olma haline geri dönecektir. Bu esnada beden de ruhunun niteliğine göre dönüşüm geçirecek ve katı, bozulabilir ve ölümlü niteliğini kaybederek eski eterik ve değişmez haline geri dönecektir.⁹⁶ Can, artık kurtarılmış olduğunda daha mükemmel olan parçanın adıyla yani ruh ile ve zamanın sonunda ise akıl ile anılacaktır. Fakat bu canın yok olacağı, ruhun içinde eriyeceği ya da ruhun içinde yok olacağı anlamına gelmemektedir. Can, ruha tabi olmadığına var olacağı gibi ruha tabi olduğunda

⁸⁷ Origen, *De Princ.* 2.8.4; 3.4.2; "Commentary John" 32.218; *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1-5*, çev. Thomas P. Scheck, (Washington: The Catholic University of America Press), 2001. 1.18; *Homilies on Leviticus*, çev. Gary Wayne, (Washington: The Catholic University of America Press, 1990) 2.2.

⁸⁸ Origen, *Contra Celsum*, 3.31; 8.48, 52.

⁸⁹ Origen, *De Princ.* 3.4.4.

⁹⁰ 1. Kor. 1.21, 24.

⁹¹ Origen, *De Princ.* 3.4.4.

⁹² Gal. 5.17 "ή γάρ σάρξ επιθυμεί κατά τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατά τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ ἂν θέλητε ταῦτα ποιεῖτε."

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Galatians+5.17&fromdoc=Perseus:text:1999.01.0155>

⁹³ Origen, *De Princ.* 3.4.2.

⁹⁴ 1. Kor. 2.14.

⁹⁵ Yar. 1.26.

⁹⁶ Origen, *De Princ.* 1.8.4; 2.8.3; 3.6.6.

da var olacaktır. Bu merhalede can-ruh ya da can-akıl ayrımına gerek kalmayacaktır. Çünkü can iradesini ruhun ve en üst mertebede ise aklın iradesine bağlayacaktır.⁹⁷

Canın kendi iradesini ruhun iradesine bağlaması kendisi için daha iyi olması gibi, canın iradesini kendi iradesine bağlamasındansa bedenın arzularını takip etmesi kendisi açısından daha iyidir.⁹⁸ Çünkü can kendi irade alanında kaldığı sürece *ne sıcak ne de soğuktur*⁹⁹, orta bir durumdadır. Origenes bu ortada olma halini, hayvana benzeme olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁰ İnsan bu orta durumdan ne kötülüğe doğru ne de iyiliğe doğru ilerlemektedir. Bu yüzden dönüşümü ise yavaş ve zor bir süreçte olacaktır. Fakat bedene tabi olursa kötülüklere doymuş ve dolmuş olduğu, arzu ve şehvetin altında yorulduğu için orijinal durumuna dönmeyi kendisi arzulayacak, böylece kutsal olana arzu duyması daha kolay ve daha hızlı olacaktır.¹⁰¹ Ya da iyiliğe tabi olduğunda kutsal olanı daha fazla arzulayacağı için daha hızlı bir şekilde yükselecektir. Diğer bir deyişle, bir insanın erdemli veya kötü bir durumda olması, bunların hiçbirinde olmamasından daha iyidir.

Sonuç

Origenes insan konusunda kendisinden önceki geleneği takip etmiştir. Öncelikli olarak insanın ne olduğunu açıklamış ve yaratılış düzleminde nerede durduğuna cevap vermiştir. Beden, can ve ruh olarak üçlü bir yapıya sahip olan insanda, beden ve ruh ilerleyen ve nitelik değiştiren unsurlardır. Fakat bu dönüşüm canın iradesini hangisine tabi kıldığı ile ilgilidir. Origenes, canın her zaman varlığının olduğunu savunmaktadır. Çünkü yaratılan varlıklar aynı zamanda yaşayan varlıklardır. Her yaşayan varlık, hareket etme gücüne sahiptir. Fakat bu can, akıllı varlık daha aşağıya düştüğünde kötülüğe karşı daha savunmasız olmaktadır. Orijinal durumlarında ise can akla tabi olduğu için arada bir irade çatışması yok gibi görünmektedir. Fakat canın orijinal durumdan uzaklaşıp tekrar düşmesi de mümkündür.

Buradan hareketle; Origenes'in dinamik bir antropolojisi olduğu söylenebilir. İnsan sürekli bir dönüşüm içerisinde. Hem daha önceki hayatlarının eylemleri sonucunda bir dönüşüm geçirmektedir hem de şu anki hayatındaki eylemleri vasıtasıyla bir sonraki hayatı dönüşüm geçirecektir. Beden-can-ruh insanda birbirinden ayrılamaz ve birbirini dönüştüren bir yapı içerisindeyse, insanın dün-bugünü ve geleceği de birbirinden ayrılamaz ve birbirini dönüştüren bir zincirdir. Aynı şekilde insan, iradesi vasıtasıyla bir sonraki hayatında daha da düşebileceği gibi yine iradesi vasıtasıyla iyiliğin tefekkürüne geri dönebilir ve yeniden Tanrı ile birleşebilir.

Origenes'in beden-can-ruh şeklindeki insan tanımlaması, dönemindeki bazı sorunlara cevap vermektedir. Origenes, insanın ilk hali olan ezeli akıllı varlıkların irade sahibi olmaları sebebiyle kötüyü kendilerinin seçtiğini vurgulayarak hem kötülük problemini Tanrı'dan uzaklaştırmış hem de Basilides gibi determinist heretiklerin iyi-kötü doğa iddialarını reddetmiştir. Origenes bireysel günahı savunarak hem Adem ve Havva'dan gelen asli günahı hem de Adil-Yaratıcı Tanrı ile İyi Tanrı arasındaki ayrımı reddetmiştir. Hiçbir doğa kendisi itibarıyla iyi ya da

⁹⁷ Origen, *De Princ.* 2.8.2-3; 3.4.2.

⁹⁸ Origen, *Homilies on Luke Fragments on Luke*, çev. Joseph T. Lienhard, (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), 17.3.

⁹⁹ Vahiy 3.15.

¹⁰⁰ Origen, *De Princ.* 3.4.3.

¹⁰¹ Origen, *De Princ.* 1.3.8; 3.1.13, 17; 3.4.3; Origenes, "Libellus de Oratione", *Patrologiae Graeciae*, cilt 11, (Paris, Imprimerie Catholique, 1857), 29.13

kötü değildir, iyilik ve kötülük iradenin bir sonucudur. Böylece, Tanrı'nın adaleti ile yaratılmış varlıklar arasındaki farklılıkları yatıştıran bir teori geliştirmiştir. Ayrıca; bedenir iradesi olmadığını vurgulayarak günahın kaynağı olarak bedeni gören Markion gibi heretik akımlara da cevap vermiştir.

Kaynakça/Bibliography

- A *Latin Dictionary*. Ed. Charlton T. Lewis. (Erişim 28 Mart 2025)
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper//morph?l=mens&la=la#lexicon>
- Bostock, D. G. "Quality and Corporeity and the Nature of the Resurrection Body in Origen", *Origeniana Secunda*, ed. Henry Crouzel, Antonio Quacquarelli. Roma: Edizioni Dell'anteneo, 1980.
- Cadiou, Rene. *Origen, His Life at Alexandria*. çev. John A. Southwell. London: B. Herder Book Co., 1944.
- Clement of Rome, "First Epistle". *Ante Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff, cilt 1. Edinburg: T&T Clark, 1867.
- Crouzel, Henry. *Origen*. çev. A. S. Worrall. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.
- Daniélou, Jean. *Origen*. çev. Walter Mitchell. New York: Sheed and Ward, 1955.
- Irenaeus, "Against Heresis". *Ante Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff, cilt 1. Edinburg: T&T Clark, 1867.
- Jacobsen, Anders-Christian. "Transgression, Regress and Progress in the Theology of Origen of Alexandria", *Early Christianity in the Context of Antiquity* 25, (2009), 55-64.
- Hieronymi, "Opera Omnia", *Patrologia Latina*, cilt 23. Paris, Imprimerie Catholique, 1845.
- Justin Martyr. "1. Apology." *Ante Nicene Fathers*, cilt 1. ed. Philip Schaff. Edinburg: T&T Clark, 1867.
- 2. Apology, *Ante Nicene Fathers*, cilt 1. ed. Philip Schaff. Edinburg: T&T Clark, 1867.
- Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014.
- <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Galatians+5.17&fromdoc=Perseus:text:1999.01.0155> (Yunanca Yeni Ahit)
- <https://www.ellopos.net/elpenor/physis/septuagint-genesis/26.asp> (Yunanca Eski Ahit)
- Origen, *An Exhortation to Martyrdom*. ed. Richard J. Payne. New York: Paulist Press, 1979.
- "Commentary on John." *Ante Nicene Fathers*, cilt 9. ed. Philip Schaff. Edinburg: T&T Clark, 1867.
- "Commentary on Matthew." *Ante Nicene Fathers*, cilt 9. ed. Philip Schaff. Edinburg: T&T Clark, 1867.
- *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1-5*. çev. Thomas P. Scheck. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.
- *Contra Celsum*. çev. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- *De Principiis*. ed. John Behr. Oxford: Oxford Early Christian Texts, 2017.
- *Homilies 1-14 on Ezekiel*. çev. Thomas P. Scheck. New York: The Newman Press, 2010.

- *Homilies on Luke Fragments on Luke*. çev. Joseph T. Lienhard. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.
- *Homilies on Leviticus*. çev. Gary Wayne. Washington: The Catholic University of America Press, 1990.
- “Libellus de Oratione”, *Patrologiae Graeciae*. Cilt 11. Paris, Imprimerie Catholique, 1857.
- The Brill Dictionary of Ancient Greek*. ed. Franco Montanari. Leiden: Brill. 2015.
- The Didache*. çev. G. C. Allen. London: The Astolat Press, 1964.
- The Gospel of Barnabas*. çev. Lonsdale ve Laura Ragg. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Tatian. “Oratio ad Graecos”, *Ante Nicene Fathers*, cilt 2. ed. Philip Schaff. Edinburg: T&T Clark, 1867.



**Kur’ân Tefsiri Bağlamında Yahudi Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Bakış:
Nazmü’-d-Dürer Örneği**

A Critical View to the Jewish Understanding of Tawhid in the Context of Qur’anic Exegesis: The Case of
Nazm al-Dürer

Abdullah ORER

<https://orcid.org/0009-0002-0442-4946>

2230202413@ogr.mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

<https://ror.org/04xk0dc21>

İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, Burdur, Türkiye

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Orer, Abdullah. “Kur’ân Tefsiri Bağlamında Yahudi Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Nazmü’-d-Dürer Örneği” *Burdur İlahiyat Dergisi* Sayı 10 (Haziran 2025), 78-95.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1688094>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 21 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Critical View to the Jewish Understanding of Tawhid in the Context of Qur'anic Exegesis: The Case of Nazm al-Dürer

Abstract

In the tradition of divine revelation, a prophet was sent to every community, and these prophets conveyed the principles of monotheism in order to guide people toward the correct belief in God. However, after the death of the prophets, these teachings were gradually distorted in various ways. Particularly under the influence of social, political, and cultural factors, significant deviations in the conception of God emerged within different religious groups. Judaism is among the belief systems that were affected by such distortions. The Qur'an contains numerous verses addressing the People of the Book, in which references are made to sacred texts such as the Torah, the Gospel, and the Psalms, and the Jewish belief system is subject to critique. Issues such as attributing a child to God, characterizing Him with poverty, taking religious scholars as lords, killing prophets, becoming overly worldly, and viewing themselves as a superior race are discussed in detail in the Qur'an. These beliefs and attitudes are identified as deviations from the truth and from monotheism. This study aims to examine how the critiques of Jews found in the Qur'an are treated in the commentary Nazm al-Durar fi Tanasub al-Āyāt wa al-Suwar, authored by Imam Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, one of the prominent figures of the classical tafsir tradition. A member of the Shāfi'ī school and a student of a distinguished scholarly circle, Biqā'ī emphasized the rhetorical and structural coherence (nazm and tartīb) between verses in his exegesis. While interpreting verses concerning the Jews, the author does not limit himself to lexical explanations; instead, he incorporates the historical context, knowledge of Jewish sacred texts, and the monotheistic struggle of Prophet Abraham to highlight the Qur'an's emphasis on tawhīd (divine unity). A qualitative method was adopted in this research, in which Biqā'ī's relevant exegetical comments were analyzed through content analysis and systematically evaluated in the context of his interpretations of the Qur'anic verses. Biqā'ī considered the polytheistic beliefs of the Jews as a deviation from the monotheistic principles of their ancestor, Prophet Abraham, and he meticulously demonstrated how human attributes ascribed to God are rejected from the Qur'anic perspective. Furthermore, he emphasized that the Jews violated their covenants with God, opposed prophets for worldly gains, and distanced themselves from divine mercy. In conclusion, Biqā'ī's approach not only reveals how criticisms of the People of the Book were shaped within the classical tafsir tradition but also offers a valuable contribution to the preservation and defense of monotheistic belief within the broader context of Islamic thought.

Keywords: Bikā'i, Qur'an, Tawhid, Judaism, Nazm al-Dürer, Faith.

Kur'an Tefsiri Bağlamında Yahudi Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Nazmü'd-Dürer Örneği*

Öz

İlahi vahiy geleneğinde her topluma bir peygamber gönderilmiş, bu peygamberler insanları doğru Tanrı inancına yönlendirmek amacıyla tevhid esaslarını tebliğ etmişlerdir. Ancak peygamberlerin vefatından sonra zamanla bu öğretiler çeşitli şekillerde tahrif edilmiş ve özellikle toplumsal, siyasi ve kültürel etkenlerle birlikte, çeşitli inanç grupları içerisinde Tanrı tasavvurunda önemli sapmalar meydana gelmiştir. Yahudilik de bu sapmalardan etkilenen inançlar arasında yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap'a yönelik pek çok ayet bulunmakta olup, bu ayetlerde Tevrat, İncil ve Zebur gibi kutsal metinlere göndermeler yapılmakta ve Yahudilerin inanç yapısı eleştirilmektedir. Yahudilerin Allah'a çocuk isnad etmeleri, O'nu fakirlikle nitelendirmeleri, din âlimlerini Rab edinmeleri, peygamberleri öldürmeleri, dünyevileşmeleri ve kendilerini üstün ırk olarak görmeleri gibi hususlar, Kur'an'da detaylı şekilde ele alınmakta ve bu tür inanç ve tutumların hakikatten ve tevhid inancından sapmalar olduğu belirtilmektedir. Bu çalışma, klasik tefsir geleneğinin önemli temsilcilerinden İmam Burhānuddin el-Bikā'i'nin Nazmü'd-Dürer fi Tanāsübü'l-Āyāt ve's-Süver adlı tefsirinde, Yahudilere yönelik Kur'an'da yer alan eleştirilerin nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şâfiî mezhebine mensup olan ve zengin bir hoca kadrosundan ders alan Bikâ'i, tefsirinde ayetler arasındaki nazım ve tertip ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Müellif, Yahudilerle ilgili ayetleri yorumlarken yalnızca lafzî açıklamalarla yetinmemiş, tarihsel bağlamı, Yahudi kutsal metinlerine dair bilgileri ve Hz. İbrâhim'in tevhid mücadelesini dikkate alarak Kur'an'ın tevhid vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Araştırmada nitel bir yöntem benimsenmiş, Bikâ'i'nin ilgili ayet yorumları içerik analizi yöntemiyle incelenmiş ve Kur'an ayetlerine getirdiği yorumlar bağlamında sistematik olarak değerlendirilmiştir. Bikâ'i, Yahudilerin şirk içeren inanışlarını, atalarının Hz. İbrâhim'in tevhid ilkesine zıt bir çizgiye savrulmaları olarak değerlendirmiş, Allah'a isnad edilen insani özelliklerin Kur'an perspektifinden nasıl reddedildiğini detaylı biçimde ortaya koymuştur. Ayrıca Yahudilerin Allah ile olan ahitlerini bozdukları, dünyevi menfaatler uğruna peygamberlere karşı geldikleri ve ilahi rahmetten uzak kaldıkları vurgulanmaktadır. Sonuç olarak İmam Bikâ'i'nin yaklaşımı, yalnızca klasik dönem tefsir geleneğinde Ehl-i Kitap'a

* Bu çalışma Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN danışmanlığında devam eden "Nazmü'd-Dürer'de Yahudiliğin İnanç Esaslarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This study is derived from Master's thesis entitled "Evaluation of the Principles of Judaism in Nazmü'd-Dürer in Terms of the History of Religions", conducted under the supervision of Asst. Prof. Osman ERASLAN at Burdur Mehmet Akif Ersoy University.

yönelik eleştirilerin nasıl şekillendiğini ortaya koymakla kalmayıp, aynı zamanda İslam düşünce geleneği içerisinde tevhid inancının korunması ve müdafaası açısından değerli bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bikâî, Kur'ân, Tevhid, Yahudilik, Nazmü'd-Dürer, İnanç.

Giriş

Kur'ân'ı Kerîm'de Ehl-i Kitap ile ilgili pek çok ayet yer almakta, bu ayetlerde Yahudiler hakkında Tevrat, İncil ve Zebur gibi temel kaynaklara da göndermeler yapılmaktadır. İmam Bikâî, *Nazmü'd-Dürer* adlı tefsirinde bu kaynaklara doğrudan başvurarak Ehl-i Kitap'la ilgili ayetleri yorumlamış, bu yönüyle çağdaşlarından ayrılmıştır. Onun bu yöntemi ve ilmi yaklaşımı, hayatı boyunca sürdürdüğü geniş ilmi seyahatler ve zengin hoca çevresi ile doğrudan ilişkilidir. Şâfi mezhebine mensup olan İmam Bikâî'nin tam adı, Ebû'l-Hasen Bürhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rûbât el-Hırbevî el-Bikâîdir.¹ Rubât, müellifin dedesinin lakabıdır. Hasen; çevik, zayıf ve uzun boylu bir kişi olup, yakınlarından büyük bir zat, gençliğinde onu uyurken gördüğünde, ince ip anlamına gelen "مقاط" terimini kullanarak, "Sanki ince bir ip gibisin" (كانك مقاط) demiştir. Fiziksel olarak gelişmeye başladığında ise, kalın ip anlamına gelen bir ifadeyle, "Sen rubat oldun" (صرت رباط) demiştir. Müellifin dedesinin bu lakabına dair kısa bir bilgi verildikten sonra, er-Rubât kelimesi hakkında Bikâî şu açıklamada bulunur: er-Rubât kelimesi, halk arasında hatalı bir şekilde "ra" harfinin kesresiyle "ribât" şeklinde söylenmektedir. Rubât, "Bikâ'ul-Azîz" olarak bilinen bir bölge olup, Hırba Revhâ köyünün başka bir adıdır.² Günümüz Lübnan topraklarında bulunan bir arazi olan "Bikâ" adlı bölgede doğan müellif, doğduğu yere nispetle dönemin tarihçileri tarafından "Bikâî" olarak anılmıştır.³ İmam Bikâî'nin aldığı eğitim, büyük ölçüde ilmi tahsili için gerçekleştirdiği seyahatler ve hocalarıyla birlikte yaptığı telif ve tedrisat faaliyetleri çerçevesinde şekillenmiştir. Doğduğu şehir olan Bika'dan başlayarak, Kahire ve dönemin önde gelen ilim merkezlerine yaptığı seyahatler, ona geniş bir coğrafyada farklı hocalardan ders alma imkânı sağlamıştır. Bikâî'nin ifadesine göre, hocalarının sayısı yaklaşık olarak bine yakındır,⁴ bu da onun çok çeşitli ve geniş bir ilim çevresiyle etkileşimde bulunduğunu göstermektedir. Bu geniş hoca çevresi, Bikâî'nin tefsir, hadis, fıkıh gibi farklı ilim dallarında yetişmesine vesile olmuştur. Bikâî'nin böylesine çeşitli bir hoca grubundan aldığı eğitim, onun ilmî yolculuğunda önemli bir temel oluşturmıştır.

Velûd bir yazar olarak bilinen İmam Bikâî'nin telif ettiği eserlerin sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Kendisinin "*Fihristü muşannefât*" adlı eserinde altmış üç eser telif ettiği kayıtlıken bazı kaynaklarda ise yüze yakın eser telif ettiği rivayet edilmiştir.⁵ Ayrıca İmam Bikâî, gelecek nesillerin istifade etmesi için Kur'ân, tefsîr, ahkâm, edebiyât, mantık, uzay bilimi ve tarih gibi birçok ilim alanında değerli eserler bırakmıştır. Onun Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılar ve ayetler ile sureler arasındaki münasebeti⁶ ön plana çıkarması, kendisine yönelik eleştirilere de

¹ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, el-A'lâm, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/56; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, ed-Davû'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi' (Beyrut: Mektebetü'l-Hayat), 6/79.

² Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî el-Bikâî, İzhârü'l-Asr, (Riyad: y.y., 1992), 1/23. Bikâî, en-Nüketü'l-Vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyyeti'l-Hadîsiyye, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd: 2007), 1/9; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî el-Bikâî, Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver, (Kahire: Dârü'l- Kütübi'l-İslamiyye, 1984), 22/449.

³ Sehâvî, ed-Davû'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi', 1/101.

⁴ Abdurrahim Kaplan, *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâîliyyât* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 13.

⁵ Ömer Kara, "Bikâî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 149-150.

⁶ Necati Kara, "Nazmü'd-Dürer" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/463-464.

neden olmuştur. Bunun yanı sıra, şahsına yönelik kin, haset ve kıskançlık gibi kişisel duyguların da bu eleştirilerde etkili olduğu söylenebilir.⁷ Bu durum, Bikâî'nin eserlerinin ve yaklaşımlarının daha geniş ve objektif bir bağlamda ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda; Bikâî'nin yöntem ve görüşlerinin dönemindeki dini ve ilmi tartışmaların ışığında incelenmesi, onun çalışmalarına yönelik eleştirilerin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Söz konusu eleştirilerden başka kendisi hakkında yapılan değerlendirmeler de mevcuttur.⁸ Bikâî, eserini Kur'an'daki ayetler ve sureler arasındaki ilişkiyi münasebet ilmi çerçevesinde sistemli bir şekilde ele alan ilk bütüncül çalışma olarak tanımlamıştır.⁹ Müellifin hocası İbni Hacer Askalâni onu asalet ve kerem sahibi muallim olarak; İmam Suyuti ise allame, muhaddis ve hafız olarak övmüştür. İbni İmâd Hanbelî ise müfessir, muhaddis, tarihçi, alleme el-İmam Burhanuddin şeklinde övmüştür. Şevkânî onun hakkında, "Büyük İmam Burhanuddin, ilmi derecede üstün, akli ve nakli ilimler arasını toplayan bir kişiydi" demektedir. Kendisini tanımlarken özellikle, kitap ve sünnetten ayrılmadığını belirtmiş, sahabenin metodunu takip ettiğini ve bu sebeple üstün övgüyü hak ettiğini ifade etmiştir. Tarihçi İbn Tağrıberdî 874/1470 onu "alleme ve hafız" olarak, Muhammed bin İyâs 930/1524 "hadis ilminde uzman, mükemmel bir alimdi" diyerek tanımlamıştır. Matematik hocası Emad İsmail b. İbrâhim b. Eşref Makdisî 852/1448 ise onu: "İyi bir hoca, İmam ve Muhaddis idi" ifadesiyle tanımlamıştır. Onun hadis ilmindeki derin bilgisi, bir muallim olarak yetkinliği ve edebi kişiliği, dönemin hocaları ve öğrencileri tarafından takdir edilmiştir. Bu sebeple, Bikâî'nin ilmî mirası ve hizmetleri, İslâm ilim geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Onun farklı alanlardaki yetkinliği ve çok yönlülüğü, İslâm ilim dünyasına yaptığı katkıları daha da değerli kılmaktadır. Bikâî, eserini Kur'an'daki ayetler ve sureler arasındaki ilişkiyi münasebet ilmi çerçevesinde sistemli bir şekilde ele alan ilk bütüncül çalışma olarak tanımlamış ve *Nazmü'd-Dürer*'in en değerli tefsir kitaplarından biri olduğunu öne sürmüştür.¹⁰

Müellif, "Nazmü'd-Dürer" adlı tefsirini Allah'ın kudretinin sırlarını ve olayların garip yönlerini ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını belirtir. Bu eseri özel bir nazım şekliyle, recz vezninde şiirle yazdığını zikreder. Kitaba "Kitâbu Lemmâ" adını verdiğini; çünkü amacının ayet ve cümleler arasındaki anlam bağlarını açıklamak olduğu serdetmiştir. Her cümlemin kendinden öncekine sıkıca bağlı olduğunu, bu bağın, cümlelerin anlamını derinleştirdiğini ve sözün ruhunu oluşturduğunu ifade etmiştir. "Lemmâ" edatı da bu bağı temsil ettiğinden, kitabın sistematigi bu edat üzerine kurulmuştur.¹¹

Bikâî, bu tefsirini kendisinin en önemli eserlerinden biri olarak nitelendirmiş ve bu alanda kendisinden önce hiç kimsenin böyle bir eser yazmadığını belirtmiştir. Kur'an'daki kelimelerin nazım ve tertip bütünlüğü içerisinde eşsiz olduğunu; insanların ve cinlerin, Allah'ın kitabındaki herhangi bir kelimenin yerine geçebilecek başka bir kelime getiremeyeceklerini ve getirseler dahi Allah'ın belirlediği nazım ve tertipteki anlamı tam olarak ifade edemeyeceklerini öne süren İmam

⁷ Kaplan, *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâiliyyât*, 26.

⁸ *Ekrem Abdülvehhab El-Mevsûlî*, *El-İmâmü'l-Allâme Burhaneddin El-Bikâî ve Menhecuhû fi't-Tefsîri*, (Ürdün: Darü'l-Feth, 2014), 43.

⁹ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 1/3.

¹⁰ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 1/3.

¹¹ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, ts.), 22/443.

Bikâî, tefsirini bu imkansızlığı ispat amacıyla kaleme aldığını ifade etmiştir.¹² Ayrıca müellif bu tefsirin *Fethü'r-Rahmân fî Tanâsübî Ecza' el-Kur'ân ve Tercümân el-Kur'ân ve Mubdi' Münâsebât el-Furkân* şeklinde iki ismi daha olduğunu ve dört büyük ciltten telif edildiğini zikretmiştir. Aynı zamanda tefsirinin sonunda "Bu tefsir, o kadar eşsizdir ki, başka hiçbir zaman benzeri duyulmamıştır." sözleriyle eserine övgüde bulunmuştur.¹³

İmam Bikâî'nin Kur'ân'ın nazım ve tertip bütünlüğüne dair yaklaşımı, yalnızca metnin yapısal özelliklerine değil, içerdiği toplumsal ve tarihi göndermelere de dikkat kesilmesini gerekli kılar. Onun tefsirinde, Ehl-i kitap içerisinde önemli bir yer tutan Yahudilere dair âyetler, hem Kur'ân'daki mesajın doğru kavranabilmesi hem de bu topluluğun tarihi ve inançsal geçmişinin daha derinlemesine anlaşılabilmesi için ayrı bir önem taşımaktadır. Zira Kur'ân, geçmiş toplumların tecrübelerini yalnızca bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda evrensel dersler sunan birer ibret vesilesi olarak sunmaktadır. Bu çerçevede, Kur'ân'da Yahudilere atıfta bulunan âyetlerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi, Yahudiliğin tarihi kökenlerine ve temel inanç yapılarına kısaca temas etmeyi zaruri kılmaktadır.

Yahudilik, yaklaşık 5–6 bin yıllık geçmişiyle insanlık tarihindeki en eski ilahî dinlerden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca inanç, ibadet ile ahlak sistemlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tevrat gibi kutsal metinleri ve tarihî mirasıyla hem dinî hem de kültürel düzlemde etkili olmuştur.¹⁴ "Yahudi" kavramı, Yakub'un oğlu Yahuda'ya dayandırılmakta; "İbranî" ve "İsrailoğulları" gibi terimler de bu inanç sistemine bağlı etnik ve tarihsel kimlikleri tanımlamak için kullanılmaktadır.¹⁵ Bu kavramlar, Kur'ân'da Yahudilere yönelik yapılan eleştirilerin tarihsel bağlamda doğru anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede, bu çalışma Bikâî'nin *Nazmü'd-Dürer* adlı tefsirinde, Yahudilere ilişkin âyetlerin nasıl ele alındığını ve bu yorumların klasik tefsir geleneği içerisindeki yerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Her dinin kendine has özellikleri bulunmaktadır. Yahudiliğin temel özelliklerinden biri de, İsrailoğulları ile Tanrı arasında yapılan "Ahd'e (sözleşme), kutsal metinlerinde geniş yer vermesidir.¹⁶ Bu sebeple Yahudilik, aynı zamanda bir "Ahit Dini" olarak da tanımlanmaktadır. İsrailoğulları'nın karşılaştığı zorlukların, bu Ahd'e uymamalarından ve verdikleri sözü yerine getirmemelerinden kaynaklandığı hem Yahudiliğin kutsal kitabı Tanah'ta hem de Kur'ân-ı Kerim'de ifade edilmektedir.¹⁷

Yahudiler kendilerinin ırk olarak seçilmiş halk olduklarını ve Yahudi bir anneden doğmuş olmanın kişinin Yahudi sayılması için zaruri olduğunu savunurlar. Bu durum Yahudi dini kimliğinin diğer dinlerden farklı olarak daha çok soy bağına dayandığını ortaya koymaktadır.¹⁸ Günümüzde Yahudilik, yaşayan dinler arasında farklı bir konumda değerlendirilmektedir. Bu durum, onun "millî din" olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. İlahi kaynaklı her dinin evrensel olması gerektiği düşünülse de Yahudilik, "millî din" olarak nitelendirilmektedir. Bu

¹² Abdullah Abdurrahman el-Hatip, Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, (Şârika: Şariat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, 1421/2005), 22.

¹³ Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 22/443.

¹⁴ Abdurrahman Küçük vd., Dinler Tarihi, (Ankara: Berikan Yayınları, 2020), 251.

¹⁵ Yasin Meral, Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik, (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 6.

¹⁶ Mehmet Fatih Korkmaz, "Allah'ın İsrailoğulları ile Ahidleşmesi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi* 34 (2019), 325.

¹⁷ Abdurrahman Küçük, "Ahid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 532-533.

¹⁸ Ravza Aydın, "Yahudi İman Esasları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25, (2012/1), 206-207.

nitelendirmenin, Babil Sürgünü'nden sonra ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.¹⁹ Yahudilik; kutsal kitap, seçilmişlik ve kurtuluş konularında Hristiyanlık ile benzerlik gösterirken, tek Tanrı inancı ve sosyal hayata ilişkin uygulamaları açısından İslam'a benzemektedir.²⁰

Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerle ilgili birçok ayet bulunmaktadır. "İsrailoğulları" ve "Yehûd" gibi terimlerin yanı sıra Hz. İbrâhim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Yusuf ve Hz. Musa gibi peygamberlerden de söz edilmektedir. Ayrıca "Ehl-i Kitap" ifadesiyle de Yahudilere atıfta bulunulmuştur. Kur'an'da Yahudiler hakkında verilen bilgiler özetle şu şekildedir: Allah'ın onlara çeşitli nimetler vermesi;²¹ uymaları gereken dini kuralların bildirilmesi;²² peygamberler vasıtasıyla kendilerine ulaşan bu kuralları tahrif etmeleri ve yanlış yorumlamaları;²³ Allah'a verdikleri sözleri ihlal etmeleri ve bunu alışkanlık haline getirmeleri;²⁴ iyiliği emredip kötülükten sakındırma görevini ihmal etmeleri;²⁵ kötü davranışları sonucunda dünyevileşmeleri ve maddi olarak yaşadıkları düşkünlük;²⁶ yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışmaları;²⁷ bazı peygamberlere iftira etmeleri veya onları öldürmeleri;²⁸ basit çıkarlar uğruna gerçeği göz ardı etmeleri;²⁹ son olarak da ırkçılık ve taassup içerisinde hareket ederek kendilerini üstün bir ırk olarak görmeleri.³⁰

Kur'an'ın Yahudilere yönelik bu eleştirileri; yalnızca tarihsel bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda bu topluluğun dini ve ahlaki tutumlarına dair kapsamlı bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Yahudiliğin temel inanç yapısının, özellikle tanrı anlayışının nasıl şekillendiğini anlamaya çalışmak, Kur'an'ın yönelttiği eleştirilerin arka planını daha derinlikli bir şekilde kavramamıza imkan tanıyacaktır. Bu bağlamda, aşağıda Yahudilikte tanrı inancının temel esaslarına kısaca değinilecek ve söz konusu inanç yapısının Kur'an perspektifinden nasıl değerlendirildiği üzerinde durulacaktır.

1. Yahudilikte Tanrı İnancı

Konu Yahudilik tarihinde, inanç esaslarının belirginleştirilmesi ve sistematik hale getirilmesi yönünde çeşitli çabalar görülmüştür. Özellikle dış eleştiriler karşısında Yahudi inançlarının savunulması, bu girişimlerin temel motivasyon kaynaklarından biri olmuştur. Bu bağlamda, asıl adı Moses Ben Maimon olan Maimonides'in (1138-1204)³¹ çalışmaları özel bir yer teşkil etmektedir. Musa b. Meymun, Hristiyan ve Müslüman perspektiflerinden Yahudiliğe yöneltilen eleştirileri bertaraf edebilmek için XII. yüzyılda bir Yahudi inanç sistemini

¹⁹ Küçük vd., Dinler Tarihi, 251.

²⁰ Salime Leyla Gürkan, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğullarının Seçilmişliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (İstanbul, 2005), 25-26.

²¹ el-Bakara, 2/47-52.

²² Âl-i İmran, 7/93.

²³ el-Mâide, 5/44-45-47.

²⁴ el-Mâide, 5/13.

²⁵ el-Mâide, 5/79.

²⁶ el-Bakara, 2/51, el-A'râf, 7/148-151-152.

²⁷ el-İsrâ, 17/4.

²⁸ el-Mâide, 5/70.

²⁹ Âl-i İmran, 7/187-188.

³⁰ el-Mâide, 5/18, el-Bakara, 2/80.

³¹ Maimonides/rambam (1135-1204): 1135'te Kurtuba'da doğmuş Yahudi düşünür, hukukçu, filozof, hekim ve matematikçidir. İlk eğitimini Talmud âlimi olan babasından almış, İslami ilimlerden de etkilenmiştir. Siyasi nedenlerle ailesiyle birlikte Kurtuba'dan ayrılarak Fas, Filistin ve ardından Mısır'a göç etmiştir. Farklı coğrafyalarda edindiği birikimle ilahiyat, felsefe, tıp ve matematik alanlarında derinleşmiş; *Mişne Tora*, *Delâletü'l-Hâirîn* ve *Kitâbü'l-Fusûl fi't-Tıb* gibi önemli eserler kaleme almıştır. Hem dini hem bilimsel alanlarda otorite kabul edilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Yasemin Yurteri, *Ezra, Philo ve Maimonides Özelinde Yahudilikte Değişimler*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 29-30.

şekillendirmiştir. Her biri “tam bir imanla inanırım ki” ifadesiyle başlayan Tanrı hakkındaki inanç esasları şunlardır:³² Tanrı, var olan her şeyi yaratmış ve mutlak hükümlerlik sahibidir. Tek ve benzersizdir; ondan başka tanrı bulunmaz. Tanrı maddi bir varlık değildir ve hiçbir şekilde şekil veya suretle tasvir edilemez. Ezeli ve ebedi olan Tanrı, yalnızca kendisine ibadet edilmesini emreder; ona ortak koşmak kabul edilemez.³³ Sadece Ortodoks Yahudiler tarafından kabul edilen bu inanç esasları; Tanrı, peygamberlik, kutsal kitap, ahiret ve mesih inancı gibi temel konuları da kapsamaktadır. Ancak, meleklere iman, Yahudi inanç esasları arasında yer almamaktadır.

Yahudilikte mahiyet ve sayı açısından bir ve tek olan, başka varlıklara benzemeyen bir Tanrı anlayışı ile Tanrı'nın dünya ve insanlarla kurduğu ilişkileri ifade eden yaratma, vahyetme ve kurtarma nitelikleri gerek Orta Çağ gerekse modern Yahudi teolojilerinde geniş bir biçimde ele alınmıştır. Bununla birlikte, Yahudilikte kişinin inanç gereği Tanrı hakkında ne düşündüğünden ziyade, Tanrı'ya nasıl ibadet ettiği, yani amel konusu öncelikli bir önem taşımaktadır. Bu nedenle, Yahudi tarihindeki inançla ilgili diğer meselelerde olduğu gibi, Tanrı anlayışı konusunda da çok çeşitli ve bazen birbirine zıt görüşlere yer verilmiştir.³⁴ Yahudilikte en çok kabul edilen görüşe göre hem evrenin yaratıcısı hem de bir ve tek olan Tanrı anlayışı vardır. Hz. Musa, bu tek Tanrı'yı genellikle "Yehova" olarak, bazen de "El" ya da "Elohim" olarak adlandırmıştır. On Emir'e göre, Tanrı'nın adını gereksiz yere anmayan Yahudiler, Tanrı için "Yahve"³⁵ yerine “Ha Şem” ve “Rab” anlamında “Adonay” kelimesini kullanmaktadır.³⁶

Diğer taraftan Tanah'ın tüm metinlerine bakıldığında, tek tanrı inancının, başından itibaren İsrailoğulları'nın dini ve Musa'nın öğretilerinin bir parçası olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, çok tanrılı (politeist) ya da yalnızca bir tanrıya ibadet eden (monoteist) uygulamalar, çoğu zaman peygamberlerin temsil ettiği monoteist inançla eşzamanlı olarak varlık göstermiş ve toplum içinde bu inanç biçimleri ile birlikte ifade edilmiştir.

Günümüzde Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'a baktığımızda, Allah'ın birliği ile ilgili bazı ifadeler bulunsa da Hz. Musa'nın kavmine bildirdiği Allah inancını açıkça görmek zordur. Tevrat, Allah'ı insana benzeyen bir varlık olarak tanımlar. Kulak, göz, burun ve el gibi organlarla³⁷ Tanrı, insan suretinde düşünülmekte ve insan özellikleri ona atfedilmektedir.³⁸ Tam anlamıyla tek tanrı inancı, özellikle klasik peygamberler olarak bilinen İsrail peygamberleri tarafından dile getirilmiştir.³⁹ Ancak, bu peygamberlere atfedilen ve genellikle Sürgün döneminde ya da sonrasında yazıldığı düşünülen kitaplarda, tek tanrı inancı yeni bir fikir olarak sunulmamış; aksine, Tevrat öğretisi ve ahit ile bağlantılı bir şekilde yer almıştır.⁴⁰

³² Şinasi Gündüz, Yaşayan Dünya Dinleri, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2007), 235-236.

³³ Meral, Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik, 78.

³⁴ Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 106.

³⁵ Yahve isminin anlamıyla ilgili birbirine bağlı iki iddia bulunmaktadır. İlk iddiaya göre; Yahve ismi “var olmak” ve “mevcut olmak” köklerinden türemiş olup, “var olan” veya “mevcut” anlamlarına gelir. Diğer iddiaya göre ise; Yahve, ettiren bir formda olup “var etmek” veya “bir şeyin varlığını sürdürmesine neden olmak” anlamına gelmektedir. Bu iki anlama bakıldığında, Yahve isminin, Kur'an'daki “Hayy” ve “Kayyûm” isimlerine karşılık geldiği söylenebilir. Yahve ismi ilk kez Sina vahyi sırasında (*Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009, Çıkış. 6:3) ilan edilmiştir. (Ayrıca bkz: Meral, Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik, 81-82).

³⁶ Küçük vd., Dinler Tarihi, 266.

³⁷ Yeşaya. 62/8; Yaratılış. 1/26-27; 2. Krallar. 19/16.

³⁸ Yaratılış. 9/5-6.

³⁹ İşaya. 2:11; 40:18-31; 43:10-15. Yeremya.10:6-7, Malaki. 1:5.

⁴⁰ Yer. 2:1-5; Yeşaya. 54:5-6; Hoşea. 8:1-6; 11:1-2; Mal. 3:6-7.

Aynı şekilde, pratikteki çok tanrılı sapmalara rağmen, en azından İsrail için tek bir Tanrı ve gerçek anlamda tek yaratıcı, vahyedic ve yargılayıcı Tanrı fikri, Tanah'taki en yaygın anlayış olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi, Tesniye kitabındaki Şema pasajının saf monoteizmi mi yoksa tek bir tanrıya ibadet etmeyi mi (monolatrizmi) çağrıştırdığı konusunda tartışmalar olsa da tek tanrı anlayışı Tanrı'nın birliğini onaylayan en önemli teolojik ifadelerden biri olarak kabul edilmektedir.⁴¹ Çıkış ve Tesniye kitaplarında iki farklı versiyonu bulunan ve "etik dekalog" olarak da adlandırılan On Emir'in ilk iki maddesi, Tanrı'dan başka ilahlara ibadet etmeyi ve heykel veya put yapıp onlara tapmayı kesin bir şekilde yasaklamaktadır.⁴² Bununla birlikte, tek tanrı inancının İsrailoğulları arasında tam olarak benimsendiği ve yaygınlaştığı dönem, kutsal metin eleştirileri ile birlikte, Tanah'ın da belirttiği gibi, Sürgün sonrası dönemdir. Bazı araştırmacılar, yeni bir görüş olarak, tek tanrı inancının (Yahvizm) eski İsrail dininde, çok tanrılı ve çeşitli inançların yanında, başından beri var olduğunu, ancak azınlık görüşü olarak kaldığını; sürgün dönüşünden sonra ise resmi inanç haline geldiğini öne sürmüşlerdir.⁴³

Bu noktada, İsrailoğulları'nın sürgün deneyiminin ve özellikle Tevrat'ı onlara kazandıran kohen-din alimi Ezrâ'nın, sürgün dönüşünde yaptığı reformun önemli bir rolü vardır. Tarihsel süreçte, tek tanrı inancını eski İsrail dininden ayıran önemli bir nokta, Tanah'taki Tanrı anlayışının, Tanrı ile İsrail arasındaki özel ilişkiyi vurgulamasıdır. Özellikle Tevrat'ta, Tanrı'nın birliği daha çok İsrail ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Yani, Yahudi kutsal metinlerinde İsrail Tanrısı, gerçek anlamda tek tanrı ve tüm insanlığın yaratıcısı olarak tanımlansa da bu Tanrı özellikle İsrail topraklarında kendini gösteren ve özel olarak İsrail'in rehberi, koruyucusu ve kurtarıcısı olan bir ilah olarak sunulmuştur.⁴⁴

Yahudilerin kendilerini üstün ve seçkin bir ırk görmeleri, insana ait özellikleri Tanrı'ya atfetmeleri, Tanrı'nın insanla güreşmesi ve başka tanrılarla mücadele etmesi, dünyayı altı günde yaratıp yedinci günde dinlenmesine inanmaları⁴⁵ onların Allah'a inancı konusunda sapkın düşüncelere sahip olduklarını gözler önüne sermektedir. Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin Allah'a inanç konusunda haddi aşmaları, Allah'a ve Hz. Musa'ya karşı isyan etmeleri detaylı bir şekilde işlenmiştir.⁴⁶

⁴¹ Gürkan, Yahudilik, 107.

⁴² Küçük vd., Dinler Tarihi, 266; Fuat Aydın, "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)", *Usûl*, 2 (2004/2), 103-128; Yeşaya. 62/8; Yaratılış. 1/26-27; 2. Krallar. 19/16; Yaratılış. 9/5-6; İşaya. 2:11; 40:18-31; 43:10-15. Yeremya.10:6-7, Malaki. 1:5; Yer. 2:1-5, Yeşaya. 54:5-6; Hoşea. 8:1-6; 11:1-2; Mal. 3:6-7; Gürkan, Yahudilik, 107; Çıkış. 20:1-6; Yasa. 5: 6-10 Tes. 5:7-10. Kitab-ı Mukaddes uzmanları tarafından On Emir'in farklı ve daha eski versiyonları olarak kabul edilen pasajlar için bkz. Çık. 34:15-26; Tes. 27:15-24.

⁴³ Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün" *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9/25 (2006), 71/73.

⁴⁴ Tek. 49:24; Çık. 29:45; Say. 35:34; İşa. 44:6; Yoel. 2:18, 27; 3:21; 18:1-3; 33:12; Mez. 8:11; 18:2; Ezra. 1:3; 7:15 vs.

⁴⁵ Tevrat'ta, Allah'ın yeri ve gökleri altı günde yarattıktan sonra dinlenmeye çekildiği (Tekvîn, 2/1-2) ve İsrailoğulları'na bu günde dinlenmelerini emrettiği (Çıkış. 20/8-11) bilgisi, İslâm âlimleri tarafından kabul edilmemektedir. Bunun sebebi, yorulmaktan uzak olan Allah'ın dinlenmeye ihtiyacı olmadığıdır (Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "sbt" 2/19; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, (Beyrut: Dârü'l-Hidâye, 2001), Tâcü'l-'arûs, "sbt" 4/172). Ayrıca, "Andolsun ki biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık; bize hiçbir yorgunluk değmedi" ifadesi (el-Kâf 50/38), bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. (Bkz. Salime Leyla Gürkan, "Sebt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 36/256-258).

⁴⁶ el-Mâide, 5/20-26; el-A'râf, 7/138-140; el-Bakara, 2/51-52,92-93; el-Mâide, 5/71.

İmam Bikâî, Mâide 69 ve 70. ayetlerde, Allah'a isyan olarak değerlendirilen durumları ele alarak, İsrailoğulları'nın yıldızlara ve ruhani varlıklara yaklaşmak amacıyla putlara tapmalarının, aynı zamanda sihirle meşgul olmalarının, Hz. Musa'nın getirdiği dini öğretilerle çeliştiğini ifade etmektedir. Ayrıca, İsrailoğulları'nın peygamberlere karşı çıkmaları ve onları öldürmeleri, büyük günahlara ve ihanetlere başvurmaları, antlaşmalara sadık kalmamaları, kitaplarındaki hükümleri gizlemeleri ve tövbe konusunda inatçı tutum sergilemeleri, onların iman konusunda haddi aştıklarını vurgulamaktadır. Aynı ayetlerde, Hz. Musa ve Hz. Yuşa dönemlerinde de ilahi emirlere ve yasaklara karşı gelmekle doğru yoldan saptıkları ve benzer hataları tekrar ettikleri ifade edilmektedir. Müellif, Yahudilerin dünyada veya ahirette bir ceza veya utanç yaşamayacaklarına inanarak, "Biz Allah'ın evlatları ve dostlarıyız" gibi ifadelerle kendilerinin hem dünyevi hem de uhrevi bir cezadan uzak olacağına inanmalarını, Allah'a isyan olarak değerlendirmektedir.⁴⁷ Diğer taraftan İmam Bikâî, İsrailoğulları'nın buzağıya tapmalarının ve Allah'ı alenen görmeyi talep etmelerinin, Allah'a karşı büyük bir isyan olduğunun altını çizmektedir.⁴⁸

Müellif, Yahudilerin atası Hz. İbrâhim'in Allah'a şirk koşmadığını, kavmi ile yıldızlara tapmaktan vazgeçmeleri için mücadele ettiğini, ay ve güneşin batışı anında "Bu mu benim Rabbim?" diyerek, hareket eden ve değişen varlıkların ilah olamayacağını gösterdiğini vurgulamıştır.⁴⁹ Ayrıca Bikâî; Hz. İbrâhim'in, güneş ve yıldızlar üzerinden tevhidi ispatlamasının ana sebebi, kavmi olan pers topluluğunun astronomiyle ilgilenmeleri ve yıldızların yükselmesinin güçlü etkiler oluşturduğuna, batmasının ise bu gücün azalması anlamına geldiğine inanmalarıydı. Bu bağlamda, gerçek ilahın değişmeyen bir varlık olduğu vurgulanmakta ve Hz. İbrâhim'in dinin temelini delil ve akla dayalı olduğunu, kör inanç ve taklitten ziyade bilgiye dayandığını ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Öte yandan Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrâhim hakkında; "İbrâhim Yüce Allah'ın seçkin kıldığı peygamberlerden biridir."⁵¹ "O; ne Yahudidir ne Hristiyanıdır ne de müşriklerdendir. O, Allah'ı bir tanıyan gerçek Müslümanlardandır."⁵² "Yüce Allah, Hz. İbrâhim'i dost edinmiştir."⁵³ "İbrâhim, çok içli, yumuşak huylu, misafirperver ve kendini Allah'a adanmış, dosdoğru bir kimsedir."⁵⁴ "O, vazifesini tam yapan ve kendisine suhuf verilen bir peygamberdir."⁵⁵ buyrularak Hz. İbrâhim'in her türlü şirkten uzak olduğu vurgulanmıştır.

İmam Bikâî, İsrailoğullarının buzağıya tapmakla şirke düşmelerine karşı ataları Hz. İbrâhim ve neslinin Allah'a ibadet edip kutsal toprakları şirkten temizlediklerini ve insanları tevhide davet ettiklerini ifade eder. Hz. İbrâhim'in ve sonraki peygamberlerin bu inancı savunduklarını hatırlatarak, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın da bu çağrının bir devamı olduğunu belirtir. Eğer atalarına uymak istiyorlarsa, Hz. İbrâhim gibi tevhid inancına sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁶ İmam Bikâî, Kur'an'da da yer aldığı üzere Yahudilerin

⁴⁷ Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 6/241-246.

⁴⁸ en-Nisa, 4/153. Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 5/454.

⁴⁹ el-En'âm, 6/76-77-78.

⁵⁰ Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 7/159-160.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/33-34, Meryem 19/58-59.

⁵² Âl-i İmrân, 3/67-95, Meryem 19/43-47.

⁵³ en-Nisa, 4/125.

⁵⁴ Hûd, 11/75, et-Tevbe, 9/114, Meryem, 19/41.

⁵⁵ el-Bakara, 2/124, el-A'lâ, 87/19.

⁵⁶ el-En'âm, 6/76-77-78. Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 7/159-160.

Allah'a uygun olmayan sıfatlar ve küfür sözleri sarf etmekle büyük hataya düştüklerini ve “lanetlendiler” ifadesi ile Allah'ın rahmetinden uzak kaldıklarını vurgulamıştır.⁵⁷

Yahudi inanç sisteminde tanrı anlayışı temel bir yer işgal etmekle birlikte, bu anlayışın içerisinde çeşitli problemler ve iç tutarsızlıklar da dikkat çekmektedir. Gerek kutsal metinlerdeki ifadeler gerekse tarihsel gelişim süreci, tanrı tasavvurunun zaman içerisinde farklı yorumlara açık hale geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda, tanrı inancına ilişkin temel kabuller ile bu kabullerin doğurduğu problemler ele alınmalıdır.

2. Allah'a Çocuk İsnad Etmeleri

Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap olarak tanımlanan Yahudiler ve Hristiyanlar, peygamberlerinin ölümünden sonra onların insani yönlerini değiştirmiş ve Allah'a yönelik tevhid inancından sapmışlardır. Yahudiler, Yaratıcıyı yaratılana benzetmek suretiyle yanlış bir düşünceye kapılmışlardır. Onlar; ibadet ettikleri Tanrı'nın, tahta oturan ve insan gibi organlara sahip, başında ışık saçan bir taç bulunan bir varlık olduğunu iddia etmiştir.⁵⁸ Bunun yanı sıra, Yahudilerin peygamber olarak kabul ettikleri Ezekiel de benzer bir Tanrı betimlemesinde bulunmuştur. Ezekiel, Babil sürgünü sırasında Kebar ırmağının kıyısında göklerin açıldığını ve Tanrı'nın muhteşem tahtını gördüğünü ifade etmiştir.⁵⁹ Bu durumu din adamları ve bilginler de destekleyerek Allah'ın dinini köklü bir şekilde değiştirmiştir.

Buna bilginleri ve din adamları da alet olmuş, birlikte Allah'ın dinini temelden tahrif etmiştir. Kur'an Ehl-i Kitap'tan söz eden çeşitli ayetlerde bu duruma şöyle ifade etmiştir: *“Yahudiler ‘Üzeyir Allah'ın oğludur’ dediler. ‘Hristiyanlar da ‘Mesih Allah'ın oğludur’ dediler. Bunlar, daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir. Allah onları kahr etsin. Gerçeklerden nasıl da yüz çeviriyorlar.”*⁶⁰ Bu ayette Yahudilerin Hz. Üzeyir'le ilgili inançları, Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançlarıyla birlikte anılmaktadır.

Taberî'nin tefsirinde; Abdullah b. Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre, ilgili ayetin nüzul sebebi şu şekilde açıklanır: Yahudi topluluğundan Sellâm b. Mişkem ve arkadaşları, Hz. Peygamber şöyle demişlerdir: *“Biz sana nasıl tâbi olalım? Çünkü sen, bizim kiblemiz olan Kudüs'ü bıraktın ve Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğu inancını da kabul etmiyorsun.”* Bunun üzerine de bu itiraza karşılık olarak Kur'an'da belirtilen ayet nazil olmuştur.

Yahudilerin, Üzeyir Allah'ın oğludur söylemleri ile ilgili olarak, Taberî'nin Abdullah b. Abbas ve Süddî'den naklettiği iki rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden ilki, İsrâiloğulları'nın başlangıçta Tevrat'a bağlı bir şekilde yaşamalarına rağmen zamanla bu ilahi kitaba sırt çevirdiklerini ve ona göre yaşamayı terk ettiklerini öne sürer. Bu durum, ilahi bir ceza olarak Tevrat'ın hafızalardan silinmesine ve Tevrat'ın muhafaza edildiği Tabut'un (Ahid Sandığı) ellerinden alınmasına yol açmıştır. Bu kayıplara son derece üzülen Üzeyir, Allah'a dua ederek Tevrat'ı yeniden öğretmesini istemiştir. Üzeyir'in duası üzerine Allah, onun hafızasına Tevrat'ı geri vermiştir. Bu olay sonrasında, Üzeyir kavmine de Tevrat'ı öğretmiş ve bu sayede toplumunda daha fazla saygınlık kazanmıştır. Bazıları Üzeyir'i “Allah'ın oğlu” olarak nitelendirecek kadar

⁵⁷ el-Mâide, 5/64; Bikâi, Nazmü'd-Dürer, 6/220.

⁵⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, Telbisü İblis, (Lübnan: Dârü'l-Fikir, 2001), 67.

⁵⁹ *Kutsal Kitap*, Eski ve Yeni Antlaşma, (Tevrat, Zebur, İncil), (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2002), Hezekiel. 1:1-26, 1018-1020; Baki Adam, Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 70-73.

⁶⁰ et-Tevbe 9/30-31.

ileri gitmişlerdir. İkinci rivayete göre, Amâlika kavmi,⁶¹ Yahudilere saldırarak bir kısmını öldürmüş ve ellerindeki Tevrat'ı almıştı. Geriye kalanlar ise Tevrat kitaplarını dağlara gömmüş ve o bölgeyi terk etmişlerdi. O sırada genç olan ve dağlarda ibadetle meşgul bulunan Üzeyir'in, Tevrat'ı en iyi bilen kişi olduğu anlaşıncı o, kaybolan Tevrat'ı kaleme almıştı. Ülkeden dönen bilginler, gömdükleri Tevrat'ı Üzeyir'in yazdığı metinle karşılaştırdıklarında, arada hiçbir fark bulunmadığını görmüşlerdi. Bunun üzerine, "Allah bunu sana ancak O'nun oğlu olduğun için verdi" diyerek, Üzeyir'e büyük bir saygı göstermişlerdi.⁶²

İmam Bikâî, Üzeyr isminin gerçek adının "El-Âzir" olduğunu, sonra Üzeyr şeklinde Arapçaya çevrildiğini, Nevî'im kitabında "Malaki" olarak anıldığını zikretmiştir. Yahudi iken Müslüman olan Semev'el b. Yahya el-Mağribî (ö.570/1175) "Gayet'ül maksûd fi'r-red ale'n-nasârâ ve'l-yehûd" isimli eserinde mevcut Tevrat'ı toplayan kişinin başka biri olduğunu ve adının Ezrâ olduğunu söylemiş, ayrıca onun bir peygamber olmadığını belirtmiştir. Ayrıca müellif, Yahudi şeriatını ve haberlerini çok iyi bilen Semev'el'in, matematik ve diğer bilimlerde de yetkin olan, fasih ve belîğ konuşan, zekâsı meşhur ve İslâm'a olan bağlılığıyla örnek gösterilen bir kişi olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan Yahudiler'in ondan nefret ettiklerini, bazı Yahudi din adamlarının onun İslâm hakkındaki görüşlerini eleştirip kendi taraflarına çekmeye çalıştıklarını, Semev'el'in ise onları ilzam edecek güzel cevaplar ile karşılık verdiğini aktarmıştır.⁶³ Bikâî, Tevbe 30. ayeti açıklarken kendileri arasında Allah'a davet eden ve kitaplarıyla insanları uyaran peygamberler bulunduğu halde Yahudilerin putlara taptığını, ayrıca "*Üzeyir Allah'ın oğludur*" sözleriyle de "*Melekler Allah'ın kızlarıdır*" demekle küfre düşen Araplar gibi olduklarını ifade etmektedir. Yine müellif, denizi geçtikten sonra putlara tapan bir kavme rastlayan İsrailoğulları'nın, Hz. Musa'ya "*Onların tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir tanrı yap!*"⁶⁴ dedikleri için, onların da putperestlerle benzer bir zihniyete sahip olduklarını vurgulamaktadır.⁶⁵

İmam Bikâî, Meryem 35. ayette geçen "سبحانه" (yücedir) ifadesinin, Allah'ın her türlü eksiklikten uzak olduğunu ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını vurguladığını belirtmektedir. Ona göre; Allah'a çocuk isnat etmek, doğası gereği bir eksiklik anlamına geldiğinden, bu ifade aynı zamanda Allah'ın çocuk edinmesinin mümkün olmadığını da ortaya koymaktadır. Çünkü insanların çocuk edinmek için doğum, yetiştirme ve büyütme gibi süreçlere ihtiyaç duyduğunu, bu durumun Allah hakkında muhal olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Aynı ayette Allah'ın bir şey dilediğinde, sadece "كن" (ol) demesinin yeterli olacağını ve o şeyin hemen gerçekleşeceğini zikretmiştir. Bu durum, Allah'ın kudretinin sınırsız olduğunu ve hiçbir fiziksel sürece ihtiyaç duymadan her şeyi var ettiğini göstermektedir. Bu yüzden, Allah'a çocuk isnadının, O'nu insanların sınırlı ihtiyaçları ve süreçlerine indirgemek anlamına geleceğinden bu durumun Allah'a layık olmayacağını vurgulamaktadır.⁶⁶

⁶¹ Çıkış. 17:11. Hâkimler. 3:13.

⁶² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türkî, (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye Bi-Dari Hicr, 2001), 11/409-410.

⁶³ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 8./437-438.

⁶⁴ el-A'raf, 7/206. Çıkış. 32:1-35.

⁶⁵ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 8/439.

⁶⁶ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 12/196.

3. Bilginlerini Rab Edinmeleri

Din adamları toplumların eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Toplumlar dini kuralları, hükümleri ve prensipleri din konusunda bilgin kişilerden öğrenirler. Diğer meslek alanlarında olduğu gibi dini alanda da bilgin kişilere kutsiyet atfetmek doğru değildir. Fakat bazı dinlerde din adamlarına özel yetkiler ve statüler verilmiştir. Yahudilik, Hristiyanlık, Brahmanizm, Zerdüştlük gibi dinlerde din adamları özel bir yerde konumlanmış ve bir ruhban sınıfı ortaya çıkmıştır.⁶⁷ İslam dininde, diğer bazı dinlerin aksine, ruhban sınıfı veya din adamları için özel bir statü ve imtiyaz yoktur. İslam'da dini eğitim ve hizmetleri yerine getirecek kişilerin seçimi, yalnızca liyakat temelinde yapılır; dolayısıyla bu kişiler, toplumda ayrıcalıklı bir konumda görülmezler. Onların dinî hükümleri değiştirmeleri veya Allah'ın iradesine aykırı bir hüküm vermeleri mümkün değildir. Din adamlarının Allah Teâlâ'nın belirlediği kurallara uymaksızın kendi istek ve arzularına göre hükümler vermeleri, toplumun da bu konuda onlara uymaları bilginlerini Rab edinmeleri anlamına gelmektedir. Nitekim onların tevhide aykırı olan bu düşüncüleri Kur'ân-ı Kerim'de şu ifadelerle kınanmış ve eleştirilmiştir; *"Onlar, Allâhı bırakıp bilginlerini, râhiblerini, Meryemin oğlu Mesîhi Tanrılar edindiler. Halbuki bunlar da ancak bir olan Allaha ibâdet etmelerinden başkasıyla emr olunmamışlardır. Ondan başka hiçbir Tanrı yok. O, bunların eş tutageldikleri her şeyden münezzehdir."*⁶⁸

Ayet-i kerimede geçen 'rabler' ifadesiyle kastedilen, Yahudi ve Hristiyanların, âlim ve ruhbanlarının alemin ilahları olduklarına inanmaları değil, aksine o ahabâr (âlim) ve ruhbanların koyduğu her türlü emir ve yasaklara itaat etmeleridir. Aynı ayette bahsedilen Yahudi ve Hristiyan din adamlarıyla ilgili ifade, Kitab-ı Mukaddes'teki *"Yazıcılar ve Ferisiler, Musa'nın kürsüsüne sahiptirler; onlar ne derse yapınız"* şeklindeki ifadeyle de desteklenebilir. Ayrıca Ferisiler ve Yazıcılar, halkı dini kurallara uymaya çağırırken kendilerinin bu kurallara tam olarak uymamaları sebebiyle eleştirilmiştir.⁶⁹

Bikâî mezkûr ayetin tefsirinde şöyle değerlendirmelerde bulunmuştur: "Onlar, Allah'a mahsus olan ilahi yetkiler konusunda din alimlerinin haram kıldıkları şeyleri haram, helal kıldıkları şeyleri ise helal kabul ederek, adeta kendilerini tanrı gibi görmüşlerdir. Ayette geçen, 'من دون الله' (Allah'tan başka) ifadesiyle, onların, yüce sıfatlara sahip olan Allah'tan başka bir otoriteye başvurdukları, ona dayanıp işlerini ona göre düzenledikleri ifade edilmiştir. Hatta öyle ki, haram ve helalin belirlenmesinde onlara uymuşlardır. Müellifim, onların, Hz. İsa'yı "Allah'ın oğlu" olarak kabul ettikleri için onu böyle bir statüye koyduklarını, bu sebeple de ona ibadet ettiklerini ifade etmiştir. Bikâî, ayette Hz. İsa'nın, Meryem oğlu olarak zikredildiğini, onun da diğer insanlara özgü olan doğum, büyüme, yeme, içme gibi halleri yaşadığını vurgulamıştır. Bikâî, zikredilen özelliklerin onun bir beşer olduğunu gösterdiğini ve bu niteliklere sahip bir kimsenin ilah olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Müellif ayrıca, Hz. İsa'nın "Ben Allah'ın kuluym ve elçisiyim" sözüyle hem aklî hem de naklî delillerle onun ilah olamayacağını açıkça ifade ettiğini belirtmiştir.⁷⁰

Bikâî, tefsirin devamında Adî b. Hâtim tarafından nakledilen şu rivayete yer vermiştir: *Bir gün Hz. Peygamber'e geldim ve boynumda altından yapılmış bir haç vardı. O da bana, "bunu çıkar" dedi. Ben de haçı çıkarıp attım. Sonra Hz. Peygamber, Berâe (Tövbe) Suresi'ni okurken*

⁶⁷ Salime Leyla Gürkan, "Ruhban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/204-205.

⁶⁸ Tevbe, 9/31.

⁶⁹ Matta. 23:1-2.

⁷⁰ Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 8/441-442.

yanına geldim ve şu ayeti okudu: "Onlar, Allâhu bırakıp bilginlerini, râhiblerini, Meryemin oğlu Mesîhi Tanrılar edindiler. Halbuki bunlar da ancak bir olan Allaha ibâdet etmelerinden başkasıyla emr olunmamışlardır. Ondan başka hiçbir Tanrı yok. O, bunların eş tutageldikleri her şeyden münezzehtir."⁷¹ Ben de "Ey Allah'ın Resulü! Biz onlara tapmazdık!" dedim. O ise, "Evet, fakat onlar, Allah'ın helal kıldığını haram kılmıyorlar mı, bundan dolayı siz de onları haram kabul etmiyor musunuz? Yine o ruhban ve ahbar, Allah'ın haram kıldığı şeyleri helal saymıyorlar mı, böylece de sizler onları helal kabul etmiyor musunuz?" buyurdu. Ben de "Evet" deyince, Hz. Peygamber: "İşte bu onlara ibadet etmek demektir" buyurdu" demiştir.⁷²

Hiz. Peygamber dahi, İslam'ı tebliğ ederken, kendi nefsinden herhangi bir şey söylememiştir.⁷³ O, tamamen Allah Teâlâ'dan aldığı vahiylerle dayanarak insanlara mesajını iletmiştir. Beşerî bir yönü olması sebebiyle, herhangi bir hatalı davranışta bulunmuş olsa bile, Allah tarafından derhal ilahî bir uyarıya muhatap kılınmıştır.⁷⁴ Ancak, Ehl-i kitabın din adamlarının, söyledikleri ve yaptıkları konusunda kimseye hesap vermeme tavrı takınmaları yanında, onları bu davranışları konusunda denetleyen bir mekanizma da olmamıştır.

4. Allah'a Fakirlik ve Cimrilik İsnad Etmeleri

İslam'ın temel inancına göre Allah Teâlâ mutlak zengin ve sonsuz kudret sahibidir. Yahudilerin, Allah'ın ulûhiyeti ve rububiyeti konusunda büyük hataya düştükleri bir diğer husus; "Allah fakir ve cimridir" şeklindeki uygunsuz sözleridir. İfrat ve tefrit çizgisinde bir zümre olan Yahudiler, Allah'a karşı cüretkâr olan bu sözleri sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de kınanmış ve "Kimdir o ki Allah'a güzel bir ödünç versin de Allah da onu kat kat, bir çok artırsın? Allah kimini daraltır, kimini genişletir. Siz hepiniz ancak ona döndürölüp götürüleceksiniz".⁷⁵ ayeti nazil olunca, Yahudiler alaycı bir tavırla, "Allah fakir düştü para istiyor" demişlerdir. Çünkü ödünç olarak bir şey talep etmek genelde fakirlerin isteğidir.⁷⁶ Onların bu sözlerine karşı bir cevap olarak, "Hakikat, Allah fakirdir. Biz zenginleriz" diyenlerin lafını andolsun ki Allah iştmiştir, söyledikleri (o sözü) haksız yere peygamberleri öldürmeleriyle beraber yazacağız ve diyeceğiz ki: "Tadin o yangın azabını!"⁷⁷ ayet-i kerimesi nâzil olmuştur.

⁷¹ et-Tevbe, 9/31.

⁷² Bıkâi, Nazmü'd-Dürer, 8/442.

⁷³ en-Necm, 53/3.

⁷⁴ Abese, 80/1-7.

⁷⁵ el-Bakara, 2/245.

⁷⁶ Muhammed Eşref Aytaç, Cedelü'l Kur'ân, (İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2023) 180.

⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/181. Bazı rivayetlerde bu sözü söyleyen kişinin Huyey b. Ahtab olduğu zikredilse de İkrime, Süddî, Mukatil ve Muhammed b. İshak tarafından tercih edilen görüşe göre bu sözü söyleyen Fînâs b. Âzûrâdır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Benî Kaynukâ Yahudilerine, Hz. Ebûbekir ile birlikte bir mektup göndermiştir. Bu mektupla onları İslam'a davet etmiş, namaz kılmalarını, zekât vermelerini ve Allah'a güzel bir borç vermelerini istemiştir. Bir gün Hz. Ebûbekir, onların okuluna gitmiş ve orada etrafında çok sayıda Yahudi'nin toplandığı Fînâs b. Âzûrâ ile karşılaşmıştır. Hz. Ebûbekir Fînâs'a şöyle demiştir; "Allah'tan kork ve Müslüman ol! Vallahi sen çok iyi biliyorsun ki Muhammed, Allah'ın hak bir peygamberidir. Size Allah'tan getirdiği gerçek ile gelmiştir. Onu Tevrat'ta ve İncil'de yazılı olarak buluyorsunuz. İman et, tasdik et ve Allah'a güzel bir borç ver ki, seni cennete koysun ve sevabını kat kat versin." Fînâs ise şöyle cevap vermiştir; "Ey Ebûbekir! Sen diyorsun ki bizim mallarımızı Allah bizden borç olarak istiyor. Borç isteyen ancak fakir olandır, zengin değil. Eğer söylediğin doğruysa, demek ki Allah fakirdir, biz ise zenginiz! Eğer Allah zengin olsaydı, bizden borç istemezdi." Bunun üzerine çok sinirlenen Hz. Ebûbekir, Fînâs'ın yüzüne sert bir tokat atmış ve (Müslümanlarla Kaynukâ Yahudileri arasındaki) anlaşma olmasa onu öldüreceğini söylemiştir. Bunun üzerine Fînâs, Hz. Peygamber'e giderek: Bak arkadaşın ne yaptı! demiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir'e bu şekilde davranmasının sebebini sorduğunda, Hz. Ebûbekir olayı ve Fînâs'ın Allah Teâlâ hakkında sarf ettiği sözleri nakletmiştir. Bunun üzerine Fînâs, Allah Teâlâ hakkında böyle bir ifade kullandığını inkâr edince Hz. Ebûbekir'i tasdik eden "Muhakkak ki Allah biz zengin olduğumuz halde Allah fakirdir diyenlerin sözünü iştmiştir." âyeti nazil olmuştur. Bkz. Ebû İshâk

Bikâi bu ayetin tefsirinde şu değerlendirmelerde bulunmuştur. Bazı Yahudiler hadlerini aşarak *"Allah fakirdir bizden borç istiyor, biz ise zenginiz"* sözleriyle Allah Teâlâ'yı cimri göstermek ve küçük düşürmek istemişlerdir. Müellif, Yahudilerin Müslümanlara karşı duydukları kin ve nefret sebebiyle, onları inançları hakkında şüpheye düşürmek ve dinlerinden döndürmek için bu sözleri sarfettiklerini ifade etmiştir.⁷⁸

Yahudilerin Allah Teâlâ'ya kudret ve cömertliği konusunda iftira ettikleri ve haddi aştıkları bir diğer sözleri; *"Yahudiler: «Allah'ın eli bağlıdır sıkıdır» dediler. Hay kendi elleri bağlanası ve söyledikleri bu sözden dolayı mel'un olası insanlar! Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır. Nasıl dilerse öyle infak eder. O Rabbinden sana indirilen âyetler, onlardan birçoğunun, andolsun ki, azgınlığını, gâvurluğunu artıracak. Bununla beraber biz onların arasına kıyamet gününe kadar sürecek düşmanlık ve kîn bıraktık. Onlar ne zaman harb için bir ateş tutuşdurdularsa Allah onu söndürdü kendilerini dâima yenilgiye uğrattı. Yer yüzünde hep fesatçılığa koşarlar onlar. Allah ise fesadçı olanları sevmez"*⁷⁹ ayeti kerimesidir.

Müellif mezkûr ayetin tefsirinde şu izahlarda bulunmuştur: Yahudiler, *"Allah'ın eli bağlıdır"*⁸⁰ şeklindeki ifadeleriyle aslında Allah'ın kudret ve cömertlikten yoksun olduğunu, Allah'ın rızkı tamamen vermediği, yani aciz olduğunu ima etmişlerdir. Bu durumun, Allah'ın her türlü üstün ve yüce sıfatını inkâr eden bir davranış olduğunu, her türlü iyilik ve yardımın Allah'ın elinde olduğu halde onların bu söylemleri cehaletlerinin tezahürüdür. Müellif ayette, *"Allah'ın eli bağlıdır"* ifadesinin gerçek anlamda bir elin bağlı olduğu anlamında olmadığı, Allah'ın cömertliği ve ikramıyla ilgili bir mecaz olarak kullanılan bir ifade olduğunu zikretmiştir. Ayrıca bir şeyin gerçek anlamı ile mecaz anlamı arasındaki farkı anlamının, Kur'ân'ın ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için çok önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Kur'ân'da mezkûr ayete benzer olarak *"Elini boynuna bağlı olarak asma Onu büsbütün de açb saçma. Sonra kınanmış, peşîman bir halde oturub kalırsın."*⁸¹ şeklinde bir uyarı da yer alır. Bu ifade, bir taraftan elin sıkı olmasının kötülüğünü ve aşırı cömertliğin zararlı olabileceğini belirten bir dengeye işaret etmektedir. Yahudilerin *"Allah'ın eli bağlıdır"* şeklindeki çirkin ve yanlış ifadelerine karşılık olarak Allah, *"onların elleri bağlandı"*⁸² buyurmasıyla yani cömertlikten, erdemden ve her türlü iyilikten onları yoksun bıraktığını ve bu cezanın kesin olarak gerçekleştiğine işaret edildiğini açıklamıştır. Bu cezalandırmanın, sadece maddi anlamda ellerin bağlanması değil, aynı zamanda onların tüm insani ve ahlaki değerlerden yoksun olduklarını, bu bağlamda, *"ellerinin bağlanması"*⁸³ şeklindeki mecazi ifadeyle, onların iyi işlerden ve faziletlerden mahrum olduklarının altını çizmiştir. Müellif ayrıca *"elleri bağlandı"* ifadesinin Arapların eski geleneklerinde, bir kimsenin helak edilmesini dilemek için kullandıkları ifadelerle benzediğini zikretmiştir.⁸⁴

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 3/222. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1423), 1/319; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 2/470-471.

⁷⁸ Bikâi, Nazmü'd-Dürer, 5/139-140.

⁷⁹ el-Mâide, 5/64.

⁸⁰ Bikâi, Nazmü'd-Dürer, 6/218.

⁸¹ el-İsrâ, 17/29.

⁸² Bikâi, Nazmü'd-Dürer, 6/219.

⁸³ el-Mâide, 5/64.

⁸⁴ Bikâi, Nazmü'd-Dürer, 6/219.

Yahudilerin "Allah'ın eli bağlıdır" ifadesinin ardından, Allah onların bu çirkin sözlerini reddetmiş ve ayette buyrulan "lanetlenmişlerdir" ifadesi ile, onlar Allah'ın huzurundan uzaklaştırılmış ve kutsal olan her şeyden kovulmuşlardır. Bikâî, Yahudilerin Tevrat'ta münafıkların günah işleyip, günahlarına rıza göstermelerinin de günah olduğunu gördükleri halde, bazı Yahudilerin bundan daha çirkin olan küfrü gerektirecek işler yapıp diğer bazısının da bu duruma sükût etmesiyle aynı hükümde ortak olduklarını zikretmiştir. Yahudilerin söyledikleri sözlere karşılık, Allah onları lanetlemiş ve onların bu yanlış inancını reddederek "Hayır, O'nun iki eli de açıktır" buyurmasıyla sonsuz cömertliğini ve lütfunun sınırsızlığını açıkça beyan etmiştir.⁸⁵

Sonuç

İmam Burhânuddîn el-Bikâî, klasik tefsir geleneğinde özgün metodolojisi ve özellikle ayetler arası ilişkilere verdiği önemle dikkat çeken bir müfessirdir. Çalışmamıza konu olan Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver adlı eseri, ayetler arasındaki nazım ve tertip ilişkisini ortaya koymak ve bu ilişki üzerinden Kur'an'ın yapısal mucizesini göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bikâî, ayetler arasında münasebeti ifade etme konusunda yaşadığı zorlukları mukaddimede dile getirerek eserine başlamıştır. Surelerin muhtevasını "maksûdühâ" ifadesiyle açıklayıp surenin ismi ve konusu arasında ilişki kurmaya çalışmıştır. Besmeleye incelenen sûre bağlamında anlam yükleyerek önceki sûre ile olan bağlantısını kurmuştur. Ayetleri kelime kelime, cümle cümle detaylı biçimde açıklamış; ayetler arasındaki irtibatı ortaya koymuştur. Ayrıca sûrelerin başı ile sonu arasındaki bütünlüğe dikkat çekerek, sûrenin bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.

Bu çalışma, Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer adlı tefsirinde Yahudilerin tevhid anlayışı hakkında Kur'an'ın eleştirilerinin nasıl yorumlandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bikâî Yahudilerin tanrı tasavvuru hakkındaki düşüncelerini Kur'an'ın tevhid ayetleri özelinde incelemiş ve bu ayetlere dayanarak onların tevhid anlayışlarını eleştirmiştir. Araştırmada elde edilen bulgulara göre Bikâî, Yahudilerin Allah'a çocuk isnat etmelerini, sadece dinî bir sapma değil, aynı zamanda Allah'ın yüceliğine ve kemal sıfatlarına karşı açık bir isyan olarak değerlendirmiştir. Müellif, Yahudilerin bilginlerini rab edinmeleri meselesinde, Allah'a ait olan ilahi yetkileri din adamlarına atfetmelerini ve helal ile haramı bu kişilerin iddialarına göre belirlemelerini, onların bilginlerini adeta ilahlaştırmaları olarak değerlendirmiştir.

Bikâî'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise, Yahudilerin Allah'ı fakirlikle ve eli bağlı olmakla nitelemeleridir. Müfessir, bu ifadelerin Allah'ı cimri ve aciz göstermeye yönelik çabalar olduğunu belirtmiş; bu tür küfre varan söylemleri ise hem cehaletin hem de kibrin bir tezahürü olarak değerlendirmiştir. Yahudilerin Tevrat hakkında bilgi sahibi olmalarına rağmen bu sözlere sessiz kalmalarının onları aynı sorumluluğa ortak ettiğini vurgulamıştır. Müellif, Yahudilerin bu yanlış inançlarını Kur'an ayetleri üzerinden sistematik olarak eleştirmiştir. Bu çerçevede Hz. İbrâhim'in tevhid vurgusunu Yahudi topluluklarına karşı örnek gösteren Bikâî, gerçek bir inancın ancak akla ve vahiyle destekli bilgiye dayandırılması gerektiğini vurgulamış, Yahudilerin iman konusunda haddi aştıklarını ve bu sapkın inançların sadece tarihsel değil, aynı zamanda zihinsel ve ahlakî bir bozulmanın sonucu olduğunu ifade etmiştir.

⁸⁵ Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 6/218-220.

Kur'ân Tefsiri Bağlamında Yahudi Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Nazmü'd-Dürer Örneği

Bu bağlamda Bikâî, Kur'ân'ı tefsir ederken yalnızca lafzî anlamla yetinmemiş, ayetler arası münasebeti, tarihsel bağlamı ve itikadî sapmaları birlikte ele almıştır. Diğer taraftan hem Yahudi kutsal anlayışındaki temel zaafı ifşa etmiş hem de Kur'ân'daki tevhid merkezli mesajın tutarlılığını kendi sistemli tefsir anlayışı içinde ifade etmiştir.

Kaynakça/Bibliography

- Adam, Baki. Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Aydın, Fuat. "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)", *Usûl*, 2, (2004/2). 103-128.
- Aydın, Ravza. "Yahudi İman Esasları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012/1), 189-210.
- Aytaç, Muhammed Eşref. *Cedelü'l Kur'an*. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2023.
- el-Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-'Ayât ve's-Süver*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1984.
- el-Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *İzhâru'l-Asr*, Riyad: y.y., 1992.
- el-Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fî Şerhi'l-Elfiyyeti'l-Hadîsiyye*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.
- el-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Telbîsu İblîs*. Lübnan: Dârü'l-Fikir, 2001.
- Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğullarının Seçilmişliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 13 (2005), 25-61.
- Gürkan, Salime Leyla. "Ruhban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sebt" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/256-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2012.
- el-Hatip, Abdullah Abdurrahman. *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*. Şârika: Şariat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, ts.
- Kaplan, Abdurrahim. *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâîliyyât*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kara, Necati. "Nazmü'd-Dürer," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, Ömer. "Bikâî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/149-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Korkmaz, Mehmet Fatih. "Allah'ın İsrailoğulları ile Ahidleşmesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 317-352.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (2006), 61-78.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma, (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2002.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

- Küçük, Abdurrahman vd. Dinler Tarihi. Ankara: Berikan Yayınları, 2020.
- Küçük, Abdurrahman. "Ahid". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Meral, Yasin. Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.
- el-Mevsîlî, Ekrem Abdülvehhab. Bikâî ve Tefsirindeki Metodu. Ürdün: Darü'l-Feth, 2014.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. Tefsîru Mukâtil b. Süleyman. Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî 1423.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 2002.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. ed-Davû'l-Lâmîa li Ehli'l-Karnî't-Tasî'. Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'âni. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türki. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye Bi-Dari Hicr, 2001.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yurteri, Yasemin. Ezra, Philo ve Maimonides Özelinde Yahudilikte Değişimler. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, el-A'lâm, Beyrut: Darû'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

Ş-Z-Z Kökünün Semantik Evrimi: Cahiliye Döneminden Modern Arapçaya Anlam Değişimleri

The Semantic Evolution of the Root Sh-Dh-Dh: Semantic Changes from the Pre-Islamic Period to
Modern Arabic

Melek BULUT

<https://orcid.org/0000-0003-4094-1836>

melakoglu2014@gmail.com

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>

Doktora Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir, İstanbul, Türkiye

PhD Student, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, İstanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Bulut, Melek. “Ş-Z-Z Kökünün Semantik Evrimi: Cahiliye Döneminden Modern Arapçaya Anlam
Değişimleri”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 96-121.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1672688>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 09 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 11 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Semantic Evolution of the Root Sh-Dh-Dh: Semantic Changes from the Pre-Islamic Period to Modern Arabic

Abstract

This study examines the historical development of the root sh-z-z (ش-ذ-ذ) through an etymological, semantic, and interdisciplinary perspectives, analyzing its semantic evolution from the classical period to the modern era. The primary objective of the research is to trace the diachronic semantic shifts and transformations that this root has undergone over time. In addition, the study aims to uncover the connection between the characteristic notion of “opposition”, which prominently features in the meaning of the term shādh as used in contemporary dictionaries and across various disciplines such as Arabic linguistics, ḥadīth, and Qur’anic recitation (qirā’at), and the root’s earliest lexical usages. The analysis reveals that in early and classical Arabic lexicons, the root sh-z-z was associated with neutral meanings such as “to distance oneself, to separate, to isolate, or to remain alone (infrād/tafarroq/mufāraqa)”. These meanings are being used in both physical and social contexts, particularly in pre-Islamic poetry and early lexicographic literature. However, from the advent of the Islamic era, this semantic field began to transform under the influence of emerging religious and social norms. The root’s connotations gradually narrowed, becoming increasingly linked to the notion of “dissent against normative authority”. In fact, in prophetic traditions (ḥadīth), the act of separation (شَدَّ) is portrayed as a condemnable behavior, often associated with hellfire. This indicates that the act of separation in question does not signify merely a physical detachment but also includes a form of opposition at the practical and doctrinal levels. Furthermore, this semantic narrowing in the root sh-z-z is also reflected in modern Arabic dictionaries, where shādh is frequently defined with negative connotations such as “deviant, eccentric and aberrant.” Additionally, in contemporary usage of shādh has come to encompass a wide array of phenomena that diverge from social and moral norms, including notions like “moral deviance,” “eccentric personality,” and “mutant organism.” Thus, the term shādh has transcended its linguistic function to serve as an epistemic marker that delineates the boundaries of what is considered legitimate. In conclusion, the root sh-z-z exemplifies how language functions not merely as a means of communication, but also as a mechanism for constructing epistemic authority and enforcing social control. By mapping the layered meanings of this concept, the study contributes significantly to understanding the dynamic nature of language and its evolution over time.

Keywords: Arabic, Semantics, Shādh, Infrād, Tafarruq, Deviation, Separation, Singularity, Opposition.

Ş-Z-Z Kökünün Semantik Evrimi: Cahiliye Döneminden Modern Arapçaya Anlam Değişimleri*

Öz

Bu çalışma, ş-z-z (ش-ذ-ذ) kökünün tarihsel seyrini etimolojik, semantik ve disiplinlerarası bir perspektifle inceleyerek, klasik dönemden çağdaş döneme uzanan anlam evrimini analiz etmiştir. Araştırmanın temel hedefi, söz konusu kökün tarihsel süreç içerisinde uğradığı anlamsal değişim ve dönüşümleri tespit etmektir. Ayrıca çağdaş sözlüklerde ve Arap dilbilimi, hadis, kıraat gibi muhtelif disiplinlerde ortak bir kavram olarak kullanılan şâz lafzının anlamında öne çıkan “muhalefet” vasfının, kökün ilk kullanımlarıyla ilişkisini ortaya koymaktır. Bu çerçevede yapılan analizler, ş-z-z kökünün, ilk ve klasik dönem sözlüklerinde “uzaklaşma, ayrılma, kendini izole etme, tek kalma (infrād, teferruk/mufāraqa)” gibi nötr anlamlarla ilişkilendirildiğini göstermiştir. Bu anlamlar, Cahiliye dönemi şiiri ile erken sözlük literatüründe hem fiziksel hem de sosyal bağlamlarda kullanılmıştır. Ancak İslamî dönemin başlangıcından itibaren, dini ve toplumsal normların etkisiyle bu semantik çerçevenin dönüşüme uğradığı, söz konusu kökün anlam alanının daralarak özellikle “normatif otoriteye muhalefet” fikriyle daha belirgin bir şekilde örtüştüğü gözlemlenmiştir. Nitekim hadis rivayetlerinde bu ayrılma eylemi (شَدَّ), cehennemle ilişkilendirilen olumsuz bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, söz konusu ayrılma eyleminin salt fiziksel bir ayrılmayı değil, aynı zamanda amelî ve itikadî düzeyde bir muhalefeti de içerdiğine işaret etmektedir. Ayrıca ş-z-z kökünde görülen bu daralma, modern Arapça sözlüklerde de kendini göstermiş, şâz kavramı artık “muhalef, sapkın ve aykırı” gibi olumsuz çağrışımlarla tanımlanmıştır. Öte yandan, şâz lafzının çağdaş sözlüklerdeki kullanımı, “ahlaki sapma,” “eksantrik karakter” ve “mutant organizma” gibi toplumsal ve ahlaki normların dışına çıkan tüm fenomenleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Böylece literatürde şâz lafzı, dilsel bir olgu olmanın ötesinde, meşru olanın sınırlarını tayin eden epistemik bir işlev görmüştür. Sonuç olarak ş-z-z kökü, dilin yalnızca bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda epistemik otorite ve sosyal kontrolün dil üzerinden nasıl inşa edildiğini gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu çalışma, kavramın

* Bu makale, Melek Bulut’un Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalında Prof. Dr. Muhammet Abay danışmanlığında devam eden, *Şâz Kıraat: Mefhum ve Misdāk Açısından Kıraat Literatürüne Yansımaları ve İbn Cinnî’nin Rolü* adlı Doktora Tezinden yararlanarak hazırlanmıştır. This article has been developed with reference to the ongoing doctoral dissertation of Melek Bulut, entitled *Shādh Qirā’ah: Its Reflections on the Qirā’ah Literature in Terms of Concept and Concrete Instances (Misdāk)*, and the Role of Ibn Jinnī, being conducted under the supervision of Prof. Dr. Muhammet Abay at the Department of Basic Islamic Sciences (Tafsīr), Institute of Social Sciences, Marmara University.

çok katmanlı anlam haritasını ortaya koyarak dilin dinamik doğası ve zaman içindeki evrimini anlamada alana önemli bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Semantik, Şâz, İnfirâd, Teferruk, Uzaklaşma, Ayrılma, Tek, Muhalefet.

Giriş

Semantik analiz, dilbilimsel araştırmaların temel unsurlarından biri olarak, kelimelerin ve kavramların anlam evrelerini sistematik bir şekilde incelemeyi amaçlar. Bu disiplinler arası yaklaşımın birincil amacı, dil unsurlarının tarihsel süreçlerdeki anlam değişimlerini ortaya koymaktır. Köklerin orijinal anlamlarını belirleyerek, zaman içinde geçirdikleri semantik genişleme, daralma veya kayma gibi değişimleri analiz eder. Örneğin, ş-z-z kökünün klasik dönemde “*ayrılmak, yalnız kalmak*” gibi nötr bir anlam taşımasına karşın, zamanla “*muhalefet, sapkınlık*” gibi normatif bir içerik kazanması, semantik evrimin tipik bir örneğini oluşturur.

Semantik çalışmaların bir diğer önemli işlevi, kavramların bağlamsal kullanımlarını çözümlemektir. Kelimelerin edebî, dinî ve hukukî metinlerde nasıl anlamlandırıldığını inceleyerek, dilin farklı söylem alanlarında gösterdiği anlam farklılaşmalarını gözler önüne sermektir. Örneğin, şâz lafzı Cahiliye dönemi şiirlerinde “*etrafa saçılıp dağılan*” anlamında kullanılırken, hadislerde “*cemaatten ayrılarak cemaate muhalefet eden kişi*” anlamında yer almaktadır. Bu durum, bağlamdan bağımsız bir anlamın değil, bağlama özgü anlam değişimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu gösterir. Bu tür analizler, dilin kullanım bağlamlarına göre nasıl çeşitlendiğini anlamamıza olanak sağlar.

Semantik analizin bir diğer önemli boyutu, kelimelerin anlam ağlarını haritalamaktır. Bir kavramın eş anlamlı, zıt anlamlı ve ilişkili kelimelerle olan bağlantılarının ortaya konması, dilin anlam yapısının daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar. Örneğin, ş-z-z kökünün *infirâd* ile eş anlamlı, *ictimâ* ile zıt anlamlı bir ilişki içinde olması, semantik haritalamanın tipik bir örneğidir. Bu yaklaşım, kelimelerin dil sistemindeki yerini ve diğer kavramlarla olan ilişkilerini anlamamıza yardımcı olur. Diğer taraftan Semantik analiz, dilin statik değil dinamik bir sistem olduğunu ortaya koyan önemli bir araştırma alanıdır. Kelimelerin zamanla değişen anlamları, kültürel etkilerle şekillenen içerikleri ve disiplinlere göre farklılaşan kullanımları, bu çalışmaların temel konularını oluşturur. Filolojik araştırmalardan dinî metin yorumlarına, sosyolengüistik incelemelerden çeviri çalışmalarına kadar geniş bir yelpazede kritik veriler sağlayan semantik analizler, dilin karmaşık yapısının anlaşılmasında vazgeçilmez bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmada, yukarıda genel çerçevesi çizilen semantik analiz yöntemleri, Arapçanın köklü yapılarından biri olan ş-z-z (ش-ذ-ذ) kökü örneğinde somutlaştırılmaktadır. Bununla, söz konusu kökün etimolojik kökenlerinden başlayarak klasik ve çağdaş dönemlerdeki anlam evrimini, disiplinler arası bir perspektifle ele alma amaçlanmaktadır. Şâz lafzı, özellikle dilbilim, hadis ve kıraat gibi disiplinlerde “*norm dışılık*”, “*istisnailik*”, “*münferidlik*” ve “*muhalefetlik*” gibi çeşitli anlam katmanlarıyla kullanılmış; bu süreçte epistemik otoritenin inşasında ve meşru bilginin sınırlarının çizilmesinde işlevselleştirilmiştir. Kavramın taşıdığı bu çok boyutlu anlamlar, onun detaylıca analiz edilmesini gerektirmektedir.

Şâz kavramının bu denli merkezî bir konuma sahip olmasının temel nedeni, çeşitli ilmi disiplinlerde “meşru” ile “gayri meşru”, “norm” ile “istisna” arasındaki sınırları tayin etmede belirleyici bir rol üstlenmesidir. Nitekim dilbilimde şâz yapıları kıyas uygulanamaması, hadis usulünde şâz rivayetlerin ihtiyatla karşılanması, kıraat ilminde şâz kıraatlerin Kur’an statüsünün dışında değerlendirilmesi ve fıkıh metodolojisinde şâz görüşlerin ilmi otorite tarafından

marjinalleştirilmesi, bu kavramın epistemik otoriteyle kurduğu diyalektik ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede şâz, yalnızca dilsel bir kategori olmanın ötesinde, normatif kontrol mekanizmalarının dil üzerinden nasıl işlediğine dair çözümleyici bir kavramsal araç olarak da işlev görmektedir.

Her ne kadar ş-z-z kökü ve bu kökten türeyen şâz kavramı farklı ilmi disiplinlerde çeşitli bağlamlarda ele alınmış olsa da söz konusu kökü etimolojik, semantik ve disiplinler arası bir çerçevede bütüncül olarak inceleyen müstakil ve kapsamlı bir çalışmanın mevcut olmadığı görülmektedir. Mevcut literatürde şâz kavramı genellikle belirli disiplinlerin iç mantığı çerçevesinde değerlendirilmiş; ancak kökün tarihsel gelişim süreci ile farklı ilim dallarındaki epistemik ve normatif işlevi disiplinler arası bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmemiştir. Bu çalışma, literatürdeki söz konusu boşluğu gidermeyi hedeflemekte; şâz kavramını tarihsel kökenlerinden hareketle, farklı ilim dallarındaki yansımalarıyla birlikte, kapsamlı ve disiplinler arası bir perspektifle yeniden okumayı amaçlamaktadır.

Bu hedef doğrultusunda çalışma, ş-z-z kökünün anlam evrimini iki temel eksende ele almayı planlamaktadır. İlk olarak, etimolojik ve semantik analiz çerçevesinde, söz konusu kökün Cahiliye döneminden modern Arapçaya kadar geçirdiği genişleme, daralma, kayma ve başkalaşım gibi anlam değişimleri, klasik sözlüklerle çağdaş leksikografik kaynaklar karşılaştırmalı olarak incelenerek ortaya konacaktır. Bu analizde, lafzın kök anlamından ne ölçüde saptığı, hangi bağlamlarda yeni anlam katmanları kazandığı ve bu dönüşümün dinamikleri ele alınacaktır. İkinci olarak, disiplinler arası bir yaklaşımla, ş-z-z kökünün hadis, kıraat ve dilbilim gibi alanlarda nasıl bir terminolojik içerik kazandığı değerlendirilecektir. Ayrıca şâz kavramının çağdaş sözlüklerde ve yine terminolojik tanımlarda vurgulanan “muhafeft” vasfının kök anlamı ilişkisi incelenecektir. Bu bağlamda ilgili disiplinlerin temel kaynakları, özellikle hadis şerhleri ile kıraat müdevvenatı gibi otorite metinler esas alınarak analiz gerçekleştirilecektir. Çalışmanın temel kaynaklarını ise klasik ve modern sözlüklerin yanı sıra, Cahiliye dönemi şiirleri ile dilbilim, hadis ve kıraat alanlarında yazılmış temel eserler oluşturmaktadır. Bu araştırma, Arap dilinin semantik evrimine dair akademik literatüre katkı sağlamayı ve dilin tarihsel süreçteki değişimini anlamak için metodolojik bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, etimolojik ve semantik analiz yöntemlerinin disiplinler arası bir perspektifle uygulanması yoluyla şâz kavramının kapsamlı bir semantik haritasının çıkarılması hedeflenmektedir.

1. Ş-z-z Kökünün Etimolojisi

Arapçadaki ş-z-z (ش-ذ-ز) kökü ve türevleri, temelde “*ayrılmak, uzaklaşmak, tecrit olmak, dağılmak, parçalanmak*” (انفرد، تفرق، مفارقة) anlamlarını içeren bir semantik alan oluşturur.¹

¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.), 6/215; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/117; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mer'ab (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 11/186; İbn Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Al-Yasin (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1994), 7/256; Ebû'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisil'luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: el-Muessesetu'l-Misriyyeti'l-Âmme li't-Telif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Misriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1964), 3/180; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 7/610; Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut -Lübnân: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/499; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/494, 495; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Ne'im el-Arkesûsî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 334; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min*

Kökün iki farklı sülâsî formu (شَدَّ, يَشُدُّ ve شَدَّ, يَشُدُّ) lazım fiil yapısında olup, ancak harf-i cer ile müteaddi olabilmektedir. Bu yapı hem fiziksel hem de soyut ayrılma durumlarını ifade etmede kullanılan esnek bir kullanım alanı sunar. Bu çerçevede “tek başına kalmak” (تَنْفَرِدُ olmak) anlamı, kökün merkezî çağrışımları arasında yer alır. Ş–z–z kökünün Arap dilinde kazandığı anlamlar, şu başlıklar altında sistematize edilebilir:

1.1. Toplumsal ve Fiziksel Ayrılma

Kişinin bir topluluk, grup ya da arkadaş çevresinden ayrılarak tek başına kalması, kökün en temel anlam örüntülerinden biridir. Bu durumu ifade etmek için Arapçada شَدَّ عَنْهُ² veya شَدَّ مِنْهُ³ kalıpları kullanılır. Özellikle شَدَّ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِهِ ifadesi, kişinin arkadaşlarından ayrılmasını ve yalnız kalmasını belirtir.⁴ Böyle kimseler شَادٌّ olarak adlandırılır; çoğul biçimleri ise شَوَادَاتُ, شَوَادٌ, شَدَّاد, شَدَّان, شَدَّانٌ şeklindedir.⁵ Bu anlam doğrultusunda, Kur'an bağlamında Lut kavmi içerisinde inanç ve davranışlarıyla toplumun geneline aykırı düşen grup شَدَّانُ الْقَوْمِ şeklinde tavsif edilirken;⁶ sayıca az gelen bir topluluk için جَاوُوا شَدَادًا denilerek kalabalıktan ayrışmaları vurgulanır.⁷ Askerî bağlamda ise harp meydanında ana birlikten kopmuş, sağda solda dağınık kalan savaşçılar شَادٌّ olarak nitelendirilir. Bu kişileri acımasızca öldüren biri için kullanılan إِلَّا قَتَلَهُ (Falan kişi ne bir şâz ne de bir nâd bırakmadı, hepsini öldürdü.) ifadesi, söz konusu kişinin muhalif unsurları ayırt etmeksizin ortadan kaldırma kudretine sahip olduğunu vurgular.⁸ Bu kullanımlar sadece insanlar için değil, hayvanlar ve nesneler için de geçerlidir. Örneğin, sürüsünden ayrılmış develer شَدَّانُ الْإِبِلِ veya شَدَّانَهَا, kayalardan kopmuş ve etrafa dağılmış taş parçaları ya da devenin yürüyüşü sırasında çevreye saçılan taşlar شَدَّانُ الْحَصَى terimleriyle ifade edilir.⁹ Ayrıca Tihâme bölgesinde yetişen ve konumu, yetiştirme şartları ya da fiziksel özellikleri itibarıyla diğer ağaçlardan ayrıran “sidre ağacı” الشَّدَّانُ olarak adlandırılır; bu da kökün, doğal gruplandırmalardan ayrılmayı ifade eden kullanımına bir örnek teşkil eder.¹⁰

Cevâhiri'l-Kâmûs, thk. Heyet (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965), 9/423; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, (Beyrut: Librairie du Liban, 1968), 1521, 1522; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Beyrut – Londra: Librairie du Liban – Macdonald & Evans Ltd., 1980), 461; Ahmed Muhtâr 'Umer, *Mu'cemu'l-sözlüki'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra* (Kuveyt: Alemu'l-Kutub, 2008), 2/1117.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm i'l-Melayin, 1987), 2/565; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/494.

³ İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 7/611; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/494; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/423.

⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 6/215; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 11/186; İbn Abbâd, *el-Muhîtu fî'l-luga*, 2/151; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/495; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/423.

⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 6/215; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 11/186; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/495; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/424.

⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/494; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1522.

⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/494; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1522.

⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/495; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/424.

⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 6/215; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 11/186; İbn Abbâd, *el-Muhîtu fî'l-luga*, 2/151; İbn Fâris, *Mu'cem*, 3/180; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/424.

¹⁰ Ebû Amr İshâk İbn Mirrâr eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Cim*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: el-Hey'etu'l-âmmeli ş-uûni'l-metâbiî'l-emîriyye, 1974), 2/276; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/429.

1.2. Sosyal ve Kültürel Yabancılaşma

Ş-z-z kökü, aidiyet ve kimlik bağlamında da kullanılır. Araplar, farklı bir kabileye ya da coğrafi bölgeye mensup kimseleri قوم شَذَّاد; düzensiz, dağınık bir topluluğu شَذَّاد الناس; yabancıları ise شَذَّاد الافاق şeklinde nitelendirir.¹¹ Bu bağlamda kök, topluluk içi normatif yapının dışında kalan birey veya grupları belirtmek için işlev görür. Ayrıca bu tür kullanımlar, sosyal dışlanma ve kültürel yabancılaşma olgularını da içine alan geniş bir anlam alanına işaret eder.

1.3. Dilsel ve Düşünsel Aykırılık

Kökün anlam çerçevesi sadece fiziksel ayrılıklarla sınırlı değildir; düşünsel, davranışsal veya söylemsel düzeydeki normlardan uzaklaşmayı da ifade eder. Genel dilsel kaideye veya geleneksel görüşlere aykırı bir fikir beyan eden kişiye yönelik يا رجل أَشَدُّتْ يا رجُلْ ifadesi kullanılır.¹² Bu bağlamda ş-z-z dilbilimsel ve epistemolojik bir “istisna, ayrık” olma durumunu vurgular.

1.4. Fiziksel ve Sosyal Uzaklaştırma

Kök, aktif bir uzaklaştırma eylemini de tanımlar. Bir nesnenin kenara itilmesi أَشَدَّ الشَّيْءِ ifadesiyle karşılanırken,¹³ ebeveynin çocuğunu kötü arkadaşlardan uzaklaştırması أَشَدَّ وَلَدَهُ عَنْ رُفَاقٍ ifadesiyle ifade edilir.¹⁴

1.5. Bilişsel Unutma ve Farkındalık

Ş-z-z kökü, zihinsel süreçlerle de ilişkilidir. Unutma durumu شَدَّ عَنِ الشَّيْءِ شَدًّا cümlesiyle ifade edilirken,¹⁵ olumsuz formu مَا يَشَدُّ عَلَيْهِ شَيْءٌ ise tam tersine hiçbir detayın atlanmaması anlamını taşır.¹⁶

1.6. İstisnai Nitelik ve Norm Dışılık

Sözlüklerde şâz maddesi altında yer alan وَكَلَّ شَيْءٌ مُنْفَرِدٌ فَهُوَ شَذَّاد ifadesi,¹⁷ ş-z-z (ش-ذ-ز) kökünün semantik çerçevesini en kapsamlı biçimde özetleyen tanımı teşkil etmektedir. Bu tanımın merkezinde yer alan temel nosyon, herhangi bir unsurun genel kurallar bütünü, kolektif yapılar veya yerleşik normatif çerçeveden ayrılarak tekil ve müstakil bir konum kazanmasıdır. Bu doğrultuda, söz konusu kök zaman içerisinde yalnızlık ve istisnailik anlamlarının ötesine geçerek *normdan sapma*, *anormallik*, *heterodoksi* ve *eksantriklik* gibi olguları da kapsayacak şekilde genişleyen bir anlam spektrumuna sahip olmuştur. Kökün bu semantik genişliği, ona yalnızca dilbilimsel çözümlemelerde değil, aynı zamanda teolojik, sosyolojik, kültürel ve felsefi analizlerde de disiplinler arası bir işlevsellik kazandırmaktadır. Nitekim ilgili tanım, sosyal normativitenin dışında konumlanan her tür fenomenin ontolojik düzlemde “*istisna*” statüsü taşıdığına dair epistemolojik bir çerçeve sunmaktadır.

2. Ş-z-z Köküyle Eşdeğer, Yakın Anlamlı Lafızlar

Ş-z-z köküne dayalı kelimelerin oluşturduğu kavramsal yapı, kökün anlam alanının tespiti ve sınırlarının belirginleştirilmesi açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu nedenle, bu

¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 6/215; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 17117; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 11/186; İbn Abbâd, *el-Muhîr fi'l-luğa*, 2/151; İbn Fâris, *Mu'cem*, 3/180; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/424.

¹² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/495; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/425.

¹³ İbn Abbâd, *el-Muhîr fi'l-luğa*, 2/151; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/425.

¹⁴ Ahmed Muhtâr 'Umer, *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira* (Kuveyt: Alemu'l-Kutub, 2008), 2/1179.

¹⁵ İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 1/117.

¹⁶ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1521.

¹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 6/215.

bölümde söz konusu kökle anlamsal yakınlık arz eden lafızlar sistematik olarak ele alınacaktır. İnceleme, modern dönem sözlüklerdeki kullanımlar dışarıda bırakılarak, yalnızca ilk dönem ve klasik sözlük literatüründe ş-z-z kökünün anlam açıklamalarında başvurulacak kelimelerle sınırlandırılacaktır. Etimolojik çözümleme bölümünde de ortaya konulduğu üzere, bu kök genellikle “infirâd, teferruk/mufâraka” lafızlarıyla ilişkilendirilmiştir. Buna ek olarak, klasik kaynaklarda kökün bazı kullanımlarına açıklık getirmek amacıyla “hurûc, tenehhî, iksâ, ib’âd, şurûd/şârid, fezz/fâz, nedd/nâd, nedra/nudra” gibi kelimelere de yakın anlamlı unsurlar olarak yer verildiği görülmektedir. Aşağıda, ş-z-z köküyle anlam düzleminde örtüşen veya bu kökün semantik alanına temas eden başlıca lafızlara yer verilecektir.

- a. *فرد/انفراد* sözcüğü, *tek olmak, ikincisi olmamak, bir kenara, uzlete çekilmek, diğerlerinden veya benzerlerinden ayrılıp tek kalmak* anlamlarına gelir.¹⁸ Sürüsünden ayrılan bir geyik *طَبِيَّةٌ فَارِدَةٌ*; diğer sidre ağaçlarından ayrı kalan tek sidre ağacı *سِدْرَةٌ فَارِدَةٌ*;¹⁹ zamanının biricigi *فَرِيدٌ عَصْرِهِ* bu kökten gelen kelimelerle ifade edilir. Kişi diğer insanlardan uzaklaşıp kendiyi baş başa kaldığında *انْفَرَدَ بِنَفْسِهِ* veya arkadaşlarından ayrılıp yalnız kaldığında *فَرَدَ عَنْ أَصْدِقَائِهِ*; mümeyyiz bir üsluba sahip olduğunda *تَفَرَّدَ بِأَسْلُوبِهِ* cümleleri zikredilir.²⁰ Ayrıca *الْفَرْد* lafzının, çift manasındaki *الرَّوْج* kelimesinin zıddı olduğu belirtilir.²¹
- b. *تفرق/فرق* kökü, *Bir topluluktan ya da birinden ayrılmak, uzaklaşmak, bir şeyi ayırmak* anlamlarına gelir.²² Bu kökten türeyen kelime ve terkipler hem fiziksel hem de mecazî ayrışma durumlarını ifade etmek için kullanılır. Örneğin, bir kişinin dişleri birbirinden uzak olduğunda *فَرَّقَتْ أَسْنَانُهُ*; bir kavim dağıldığında *تَفَرَّقَ الْقَوْمُ*; *تَفَرَّقَ* bir topluluk ihtilafa düştüğünde ve aralarındaki birlik dağıldığında *تَفَرَّقَتْ كَلِمَتُهُمْ*; herhangi bir şey birliği dağıttığında *فَرَّقَ الشَّمْلَ*; savaş, birlikleri dağıttığında *فَرَّقَتْ الْحَرْبُ جَمْعَهُمْ* gibi ifadeler kullanılır.²⁴ Aynı kökten türeyen kelimeler, farklı bağlamlarda da ayrılma ve bölünme anlamını taşır: Saçın ortadan ikiye ayrılması *الْفَرْق*; koyunların çoğunluğundan ayrılan (küçük) sürü *الْفَرْق*; yol ayrımı *مَفْرَقُ الطَّرِيقِ* terkipleri buna örnektir.²⁵ Ayrıca doğum sancısı nedeniyle sürüden ayrılıp bilinmeyen bir yere giderek doğum yapan dişi deve ve bulutların arasından ayrılan tek bir bulut da bu dişi deveye benzetilerek *الْفَارِقُ* olarak

¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü 'l-Ayn*, 8/24; İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 2/634; Ezherî, *Tehzîbü 'l-luga*, 14/70; İbn Fâris, *Mu'cem*, 4/500; 'Umer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-Arabiyyeti 'l-mu'asıra*, 2/1686.

¹⁹ İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 2/635; Cevherî, *es-Sihah*, 2/518.

²⁰ Ahmed Muhtâr 'Umer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-Arabiyyeti 'l-mu'asıra*, 3/1686.

²¹ İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 1/473.

²² Halil b. Ahmed, *Kitâbü 'l-Ayn*, 5/147; İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 2/784, 785; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1540; İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi 'l-luga*, 4/495; 'Umer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-Arabiyyeti 'l-mu'asıra*, 3/1697-1700.

²³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü 'l-Ayn*, 5/147; İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 2/784, 785; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1540; İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi 'l-luga*, 4/493-495; 'Umer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-Arabiyyeti 'l-mu'asıra*, 3/1697-1700.

²⁴ 'Umer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-Arabiyyeti 'l-mu'asıra*, 3/1697-1700.

²⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü 'l-Ayn*, 5/147; İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 2/784, 785; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1540; İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi 'l-luga*, 4/493-495; 'Umer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-Arabiyyeti 'l-mu'asıra*, 3/1697-1700.

adlandırılır.²⁶ Atın bir kalçasının diğerinden daha yüksek olması ya da koyunların memeleri arasındaki mesafenin genişliği gibi fiziksel mesafe ve ayrıklık durumları da الفرقُ lafzıyla ifade edilir.²⁷

- c. خرج kökü, duhul (girmek) eyleminin zıddı olarak *bir şeyden çıkmak, belirtmek, zuhur etmek* anlamlarında kullanılır.²⁸ Bu kökten türeyen kelimeler hem somut hem de soyut düzlemde bir şeyin bütünlükten veya merkezden ayrılmasını ifade eder. Örneğin, Hz. Ali'nin safından ayrılan grup الحارِجَة,²⁹ bedende beliren sivilce veya çıban gibi dışavurumlar için الحُجَاج³⁰ bir kişinin cemaatin genel görüşüne muhalefet etmesi durumunda ise خَرَجَ عن الإجماع / على الإجماع ifadeleri kullanılır.³¹ Bu fiilin ş-z-z köküyle anlam yakınlığı taşıdığı klasik sözlüklerde خَرَجَ عَنْ جَمَاعَتِهِ : شَدَّ مِنْهُمْ şeklinde izahlarda açıkça görülmektedir.³² Benzeri şekilde Taberî'nin, kabul etmediği bir kavil veya kıraati gerekçelendirirken خرج lafzını, ş-z-z köküyle birlikte kullanması da bu anlam ortaklığını teyit eder. Nitekim Taberî'nin ifadesiyle bir kıraatin reddedilme sebebi, “ümmetin alimlerinin benimsediği kıraatinin dışına çıkması” (لِشُدُوذِهِ وَالْحُرُوجِ عَمَّا عَلَيْهِ عُلَمَاءُ) (الأُمَّة) olarak belirtilir.³³
- d. نَحَى izale etmek, uzaklaştırmak, ayırmak anlamlarına gelir.³⁴ Kişi bir şeyi veya bir şahsı bir yerden uzaklaştırdığında نَحَى الشَّخْصَ; kişinin kendisi bir yerden uzaklaştığında نَحَى الْحِجَارَةَ مِنَ الطَّرِيقِ; taşı yoldan kaldırdığında نَحَى الشَّخْصَ عَنِ الْمَكَانِ;³⁵ gözyaşını yanağından uzaklaştır, ağlama anlamında نَحَى دَمْعَكَ عَنْ خَدِّكَ cümleleri bu kökten gelen kelimelerle ifade edilir.³⁶ Ayrıca sözlük alimi Zebîdî (ö. 1205/1791) أَيُّ مَنَنْحٍ diyerek şâz lafzını bu kökten türeyen bir kelimeyle izah eder.³⁷
- e. قَصَوَ kökü, *bir şeyden uzaklaşmak, uzak olmak* anlamlarına gelir.³⁸ İnsanlardan ve bölgelerden uzak olan القاصية من الناس ومن المواضع;³⁹ sürüsünden ayrıлып tek kalan, uzakta

²⁶ Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisil 'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: el-Muessesetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li't-Telif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1964), 4/494.

²⁷ İbn Fâris, *Mu'cem*, 4/494.

²⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/158; Cevherî, *es-Sihah*, 1/309; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2/249.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2/251; Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 1/628.

³⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/158; Cevherî, *es-Sihah*, 1/309; Umer, *Mu'cemu'l-sözlüki'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 1/628.

³¹ Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 1/625.

³² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/494; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/424.

³³ Bkz. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 8/146, 9/529.

³⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/303; Cevherî, *es-Sihah*, 4/47; Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 3/2180.

³⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/303; Cevherî, *es-Sihah*, 4/47; Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 3/2180.

³⁶ Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 3/2180.

³⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 9/425.

³⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 5/187; İbn Abbâd, *el-Muhîr fi'l-luğa*, 1/488; Cevherî, *es-Sihah*, 39/304-307; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 15/183; Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asira*, 3/1826.

³⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 5/187; İbn Abbâd, *el-Muhîr fi'l-luğa*, 1/488.

olan hayvan القاصية;⁴⁰ falanca, bir mekânın en uzak noktasında فَلَانٌ بِالْمَكَانِ الْأَقْصَى وَالنَّاحِيَةِ;⁴¹ kişi kavminden uzaklaştığında قَصَوْتُ عَنِ الْقَوْمِ ifadeleri bu kökten türeyen kelimelerle anlatılır.⁴² قَصَوُ kökünden gelen ve en uzak anlamında olan الْقَصَوُ lafzı, en yakın bölge anlamında olan الدُّنْيَا lafzının mukabilinde بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى; “Hatırlayın ki, (Bedir savaşında) siz vâdinin yakın kenarında (Medine tarafında) idiniz, onlar da uzak kenarında (Mekke tarafında) idiler.” (el-Enfâl 8/42) ayetinde kullanılır.⁴³ Ayrıca القاصية lafzı, أَنَّهُ الشَّيْطَانُ ذَنْبَ الْإِنْسَانِ يَأْخُذُ الْقَاصِيَةَ وَالشَّاذَّةَ “Şeytan insanın kurdudur; kurdun sürüden ayrılan ve yalnız kalan koyunu kapıldığı gibi şeytan da cemaatten ayrılan kişiye musallat olur.” rivayetinde ş-z-z köküyle birlikte aynı anlamda geçer.⁴⁴

- f. شَرَدَ kökü, *asi gelmek, kaçmak, doğru yoldan sapmak, dağıtmak, başıboş dolaşmak, sığınaksız bırakmak* anlamlarına gelir.⁴⁵ Sahibinden kaçan at فرسٌ شَرود; asi olan adam فَرَسٌ شَرود; aylak aylak dolaşan genç فَرَسٌ شَرود; dağınk düşüncede فَرَسٌ شَرود; yaygın kullanılan kâfiye شَرود قافية; garip, nadir kelimeler اللُّغَةُ شَرود bu kökten türeyen kelimelerle ifade edilir.⁴⁷ Bir kişi yoldan saptığında شَرَدَ عَنِ الطَّرِيقِ; konunun dışına çıktığında شَرَدَ عَنْ; hiçbir şey ondan gafil olmadığında شَرَدَ عَنْهُ لَا تَفَوْتُهُ شَارِدَةً وَلَا وَارِدَةً cümle kalıpları kullanılır.⁴⁸ Kur’ân’da شَرَدَ kökünün kullanıldığı فَشَرَدَ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ (el-Enfâl 8/57) ayetinin “onların birliklerini, topluluğunu dağıt” anlamına⁴⁹ geldiği belirtilir.⁵⁰ يَبْقَى أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ شَرَدَ “Bu ümmetten, kötü huylu bir devenin sahibinden kaçışı gibi Allah’tan (şeriat dairesinden) uzaklaşanlar dışında, cennete girmeyen hiç kimse kalmayacaktır.” hadisinde⁵¹ varit olan شَرَدَ fiilinin, Allah’a itaatten ve cemaatten ayrılarak Allah’a asi gelmek anlamında kullanıldığı ifade edilir.⁵² Bu rivayet, dini

⁴⁰ Cevherî, *es-Sihah*, 39/304; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 15/184.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 15/184.

⁴² İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 18/183.

⁴³ Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, 9/175.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 15/184.

⁴⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 6/241; Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, 11/220; İbn Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, 3/269; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3/237; ‘Umer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-mu’asıra*, 2/1183.

⁴⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 6/241; Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, 11/220.

⁴⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 6/241.

⁴⁸ ‘Umer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-mu’asıra*, 2/1183.

⁴⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 11/236; Ebû İshâk İbrâhim ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abdur Şelebî (Beyrut: Âlemü’l Kütüb, 1988), 2/419-420.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3/237.

⁵¹ Bu rivayet, farklı varyasyonlarla kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannefi fi’l-ehâdisi ve’l-ahbâri -İbn Şeybe-* (Lübnan: Dâru’t-Tâc, 1989), 7/130; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2001), 36/570; Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdî bin Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1994), 8/175.

⁵² Cevherî, *es-Sihah*, 8/249; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3/238.

otoriteyi reddetmeyi, hayvanî bir içgüdüyle hareket etmeye benzeterek sapkınlığın doğasını vurgular. Dolayısıyla bu rivayetteki شَرَد lafzına, şâz lafzının kullanıldığı hadislerdeki anlamla örtüşecek bir anlamın verilmiş olması eş anlamlılık tespitini teyit eder. Yine dil ve edebiyat alimi el-Asmaî (ö. 216/831), الشَّرِيد lafzının anlamının المفرد (yalnız/tek) olduğunu belirtir. Bu anlamı, el-Yemânî'nin, شَرِيدُ نَعَامٍ ... شَرِيدُ نَعَامٍ ترَاهُ أَمَامَ النَّاجِيَاتِ كَأَنَّهُ شَرِيدُ نَعَامٍ beytiyle delillendirir. Bu beyitte şair, kavminden ayrılan kişiyi, شَرِيدُ نَعَامٍ sürüsünden ayrı düşmüş deve kuşuna benzetir ve şerîd lafzını, şâz lafzıyla açıklar (شَرَدٌ عَنْهُ صَوَاحِبُهُ) açıklar.⁵³ Ayrıca İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) şârid lafzını, şâz lafzının müradifi olarak kullanmış olması⁵⁴ ve yine sözlük alimi es-Sâğânî'nin (ö. 650/1252), الشوارد = ما تفرد به بعض أئمة derlediği şâz vecihleri derlediği şâz kıraatleri kaydetmiş olması, bu iki kök arasındaki eş anlamlılık ilişkisini güçlendirir.⁵⁵

- g. نَد kökü, *kaçmak*, *asi gelmek* (شَرَد) ve *ayrılmak* (فَرَق) anlamlarına gelir.⁵⁶ İbn Sîde, el-Fârisî'den⁵⁷ نَد fiilinin de şâz anlamına geldiğini aktarır. Fakat Sîbeveyhi'n (ö. 180/796) eserinde de görüldüğü üzere شَد fiilinin kullanımının daha sık olduğunu belirtir.⁵⁸ Bu iki kök arasındaki ilişkiyi, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) نَدَت cümlesini, شَدت المعاني şeklinde şâz lafzıyla açıklamış olması;⁵⁹ yine İbn Hâleveyh'in bu lafzı, şâz kıraatleri ifade etmek için kullanmış olması pekiştirir.⁶⁰
- h. أَتَا بَتَمَرٍ فَذَ kökü, *fert*, *tek*, *yalnız* ve *dağınık* anlamlarını ihtiva eder. Bu bağlamda أَتَا بَتَمَرٍ فَذَ (Bize, birbirine yapışık olmayan dağınık hurmalar getirdi.) ifadesi, söz konusu lafzın somut bir kullanım örneğini teşkil eder.⁶¹ Ayrıca شَادَةٌ وَفَادَةٌ şeklindeki kullanımlar, فَذَ ve شَادَ kökleri arasındaki anlam yakınlığını ortaya koyarak, her iki kelimenin “tekil ve istisnai” olana işaret eden anlam alanlarında kesiştiğini gösterir.⁶² Bir kimse أَصْحَابَهُ فَذَ الرَّجُلِ عَنْ (إِذَا شَدَّ عَنْهُمْ وَبَقِيَ فَرْدًا) arkadaşlarından ayrılıp tek kaldığında şeklindeki ifade kullanılır.⁶³

⁵³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/237; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 8/249.

⁵⁴ Bkz. Ebu Abdillâh İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, ed. Mahlef Câid Zeydân (Irak Cumhuriyeti: Dîvânü'l-vakfu's-sunnî, 2007), 33.

⁵⁵ Ebu'l-Fedâil Râdiyuddîn es-Sâğânî, *eş-Şevârid: Mâ teferrade bihî ba'du eimmeti'l-luga*, thk. Mustafa Hicâzî (Kahire: el-Hey'etu'l-âmme li şuûni'l-metâbii'l-emiriyye, 1983), 1.

⁵⁶ İbn Fâris, *Mu'cem*, 5/355.

⁵⁷ Müellif, burada “el-Fârisî” nisbesiyle yetinmiştir. Fakat eserindeki ilk kullanımlardan bu kimsenin kaynakları arasında bulunan Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987) olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticârî li-t-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1320), 1/34, 39, 45.

⁵⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticârî li-t-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1320), 2/193.

⁵⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1.

⁶⁰ İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 33.

⁶¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/177; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 14/296; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 10/53.

⁶² Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 14/296; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 10/53.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/502.

- i. ندر kökü, *düşmek, bir şeyin başka şeylerin arasından ya da içinden ayrılıp düşmek, bir şeyden çıkıp tezahür etmek, görünür hale gelmek, mümeyyiz, şâz gibi anlamlara gelir.*⁶⁴ İbn Fâris (ö. 395/1004) bu kökün aslı anlamının, bir şeyin düşmesine ya da düşürülmesine delalet ettiğini belirtir.⁶⁵ Zamanla bu kökten türeyen lafızlar, mecâzî anlam genişlemesiyle birlikte teamül dışına çıkan, çoğunluktan veya kıyastan ayrılan şâz, garip, fasih kelimeler, nükteler veya mizahi anlatılar için نادر الكلام ifadeleri kullanılır. Dolayısıyla نادر الكلام alışılmışın dışına çıkan, şâz ve garip addedilen mizahî anlatılar için kullanılır. Benzer şekilde zamanın eşsiz ve benzeri olmayan kişisi için نادر الزمان ifadesi zikredilir. Söz konusu kökten türeyen kullanımlar arasında; birinin başına vurulup gözünün yerinden çıkması durumunda ضربه على رأسه فتدرت عينه; ağaç yapraklarının çıkıp görünür hâle gelmesini anlatmak üzere ندرت الشجرة; kemiğin yerinden çıktığını ifade etmek için ندر العظم; evinden çıkan kişi hakkında ندر من بيته; ilim ve fazilet yönüyle bulunduğu toplulukta temayüz eden kişi için ندر الشخص في علم وفصل; nadiren görüşülen bir arkadaşla karşılaşmayı anlatmak için ندرته في التدرة والتدرة; düşen dışın onarımı bağlamında ise أصلح نادر المغلق gibi örnekler zikredilebilir.⁶⁶ Bu bağlamlar, kökün hem fiziksel bir ayrışma ve dışa vuruş anlamını, hem de mecâzî düzlemde istisnâlik ve farklılaşma fikrini taşıdığını göstermektedir.

Sonuç olarak ş-z-z köküyle anlam düzleminde örtüşen ya da bu kökün semantik alanına temas eden lafızlar bütüncül biçimde ele alındığında, bu kökün esasen “*bir bütünlükten, topluluktan ya da düzenden ayrılma; fiziksel ya da mecâzî anlamda uzaklaşma, tekil, farklı, istisnâ*” anlam alanında sabitlendiği görülmektedir. ندر ve فد kökleri, ferdiyet ve tekillik vurgusuyla şâz lafzının yalnızlık boyutunu pekiştirirken; ندر, خرج, تفرق ve شرد gibi kökler, sosyal ya da toplumsal bir bütünlükten kopuşu veya başıboşluk halini ifade ederek şâz lafzının cemaat dışılık boyutunu açıklar. نحي ve قصو kökleri, uzaklaşma anlamlarıyla lafzın izolasyon fikrini beslerken; ندر kökü ise alışılmışın dışında, sıra dışı olanı ifade ederek hem şâz lafzının istisnâlik boyutunu hem de dikkat çeken farklılığını temellendirir. Bütün bu köklerin, klasik sözlüklerde çoğu zaman şâz lafzının ya karşılığı ya da açıklayıcısı olarak kullanılması, onların sadece eş anlamlı değil, aynı zamanda semantik işlevdaş olduklarını da göstermektedir. Bu bağlamda ş-z-z kökünün klasik Arap dilinde, tekillik ve normdan sapma anlamlarının kavramsal merkezde yer aldığı; söz konusu kökün etrafında kümelenen lafızlarla birlikte düşünüldüğünde, bir nevi semantik ağ oluşturduğu söylenebilir. Özellikle dilsel sapma, kıraat farklılıkları ve normatif dışılık gibi alanlarda şâz kavramının yorumlanış biçimi, bu lafızların tarihsel kullanımlarına dayalı olarak daha derin bir anlam kazanmakta; böylece hem dil hem de anlam bilimsel düzlemde çok katmanlı bir çözümleme imkânı doğmaktadır.

⁶⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/21, 22; İbn Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 7/610; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*; Cevherî, *es-Sihah*, 2/285; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/259; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5/199.

⁶⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, 5/408.

⁶⁶ İbn Fâris, *Mu'cem*, 5/408; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/39; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/259; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5/199; Firûzâbâdî, *Kâmûs*, 481; 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 3/2186.

3. Ş-z-z Köküyle Zıt Anlamlı Lafızlar

Bu başlık altında, el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) *وَبُضِدَهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ* (Her varlık zıddıyla ayırt edilir.)⁶⁷ beytinin fehvasınca şâz lafzının semantik muhtevasını daha belirgin hâle getirmek amacıyla, bu lafzın zıt anlamlılarıyla olan ilişkisi tahlil edilecektir. Bu analizde, yukarıda zikredilen müteradif lafızların ezdâdından (zıt anlamlılarından) hareketle, şâz lafzının karşıt anlam kümesi içinde yer alan kelimeler tespit edilecek ve bunlar “icmâ‘, ictimâ‘, tecemmu‘, cemâ‘a, ittifâk, muvâfaka” gibi lafızlar olarak öne çıkacaktır.

- a. جمع, أجمع, اجتمع, تجمع şeklinde aynı kökten türeyen fiiller, *ayrı olan bir şeyi toplamak, birleştirmek, toplanmak, bir araya gelip cemaat olmak, bir şeye karar vermek, azmetmek, bir şeyi sağlam yapmak, bir konuda fikir birliği etmek* gibi çeşitli anlamlarda kullanılır.⁶⁸ Cuma günü, Müslümanların namaz için toplandıkları gün olduğu için الجمعة olarak adlandırılır.⁶⁹ Namazı eda etmek için insanlar bir araya geldiğinde *جَمَعَ النَّاسَ*,⁷⁰ hırsız, merada dağınık halde bulunan develeri yağmaladığında *أَجْمَعْتُ النَّهْبَ*,⁷¹ kişinin kendi dağınık işlerini toplayıp ihkâm ettiğinde *أَجْمَعُ أَمْرَهُ*,⁷² bir topluluk herhangi bir konuda görüş birliğine vardığında *أَجْمَعَ الْقَوْمُ عَلَى الْأَمْرِ*,⁷³ bir millet oradan buradan toplanarak birlik oluşturduğunda *تَجَمَّعَ الْقَوْمُ*,⁷⁴ kişi, cemaatteki dağınıklığı, bölünmeyi giderdiğinde *جَمَعَ الشَّمْلَ*; iki farklı şey bir arada bulunduğunda *قَلَّمَا تَجْتَمِعُ الْجُودَةُ وَالسَّرْعَةُ* (kalite ve sürat nadiren bir arada olur) gibi ifadeler bu kökten türeyen kullanımlara örneklik teşkil eder.⁷⁵ Ayrıca şâz lafzının *شَاذٌ مُنْفَرِدٌ فَهُوَ شَاذٌ* şeklindeki açıklamasında yer alan *الْمُنْفَرِقُ* kelimesinin zıddının *الْجَمَاعَةُ* olduğu,⁷⁶ yine bu kökten türeyen *الْجَمِيعُ* lafzının da *الْمُتَفَرِّقُ* kelimesinin zıddı olduğu sarahaten ifade edilir.⁷⁷ Bu bağlamda جمع kökü üzerine inşa edilen iki temel kavram ayrıca dikkat çekicidir: İlki, bir dönemdeki müçtehitlerin dinî bir meselede ittifak etmesini ifade eden *الإجماع* terimi;⁷⁸ diğeri ise Hz. Peygamber'in *أُوتِيَ* “Ben sözlerin özünü söyleme kabiliyetiyle donatıldım.” rivayetinde⁷⁹ geçen ve onun *az sözle çok anlam ifade eden* beyan yetisini niteleyen *جَوَامِعُ الْكَلِمِ* eş dizimidir.⁸⁰ Bu ifadeler, kelimenin hem dilsel hem de epistemolojik bağlamda birlik, bütünlük ve normatif otoriteye işaret ettiğini ortaya koymaktadır.

⁶⁷ Ebu'l-Hâsen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, ts., 100.

⁶⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/239,240; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/53-62; 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 1/392-397.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/58.

⁷⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/240.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/58.

⁷² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/58.

⁷³ 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 1/393.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/53.

⁷⁵ 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 1/392.

⁷⁶ Vehîbe Hâlid, Sa'd Dîmâ, *Kâmusu't-tâlib fi'l-murâdîfât ve'l-ezdâd* (Dâru'r-rukiyye, ts.), 119.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/54.

⁷⁸ 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 1/393.

⁷⁹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannefu fi'l-ehâdisi ve'l-ahbâri -İbn Şeybe-*, 6/318; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/366, 15/440.

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/53.

- b. *مُوافَقَة*, *اتفاق*, *وفق*, *شك* şeklinde aynı kökten iştikak eden kelimeler *iki şeyin birbirleriyle uyum içinde olması, birey ya da toplulukların bir konuda ihtilaf etmeden birleşmesi ve doğruluğa isabet etme* gibi anlamlar taşır.⁸¹ İbn Fâris'e göre *وفق* kökü temelde *iki şeyin karşılıklı uygunluğuna* işaret eder.⁸² Bu anlam doğrultusunda bir topluluğun ahenk içinde hareket etmesi *وَفَّقَ الْقَوْمُ وَفَّقًا*;⁸³ bir kişinin başka biriyle bir mekanda karşılaşması *تَوَافَقُوا عَلَى*;⁸⁴ bir topluluğun belirli bir meselede görüş birliğine varması *تَوَافَقُوا فِي* gibi kullanımlarla ifade edilir.⁸⁵ Ayrıca *icmâ* ile eş anlamlı olarak kullanılan *باتفاق الآراء* eş dizimi de bu kökten türeyen kelimelerle oluşturulur.⁸⁶

Ş-z-z kökünün *اتفاق* lafızlarıyla zıt anlam ilişkisi oluşturduğunu yukarıdaki verilerin yanı sıra ikinci hicrî asırda yaşamış kıraat-i seb'a imamlarından İmam Nâfi'nin (ö. 169/785) şu ifadeleri de teyit eder: *فَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ اثْنَانِ أَحَدُهُمَا وَمَا شَذَّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا تَرَكَتُهُ* (İki kişinin ittifak ettiği kıraati alırım, onlardan birinin yalnız kaldığı [şâz olan] kıraati ise terk ederim).⁸⁷ Bu rivayetin bir başka varyantı da şu şekildedir: *مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ عَامَتُهُمْ أَحَدُهُ وَمَا شَذَّ فِيهِ وَاحِدٌ تَرَكَتُهُ* (Genelin icmâ ettiği kıraati alırım, onlardan birinin yalnız kaldığı kıraati ise terk ederim).⁸⁸ Bu iki rivayette *شَذَّ* fiilinin karşısında *اتَّفَقَ* ve *اجتمع* kökleriyle semantik zıtlık teşkil ettiğini açıkça göstermektedir. Benzer şekilde Taberî'nin şâz lafzını sıklıkla *icmâ* ve ittifak lafızlarının karşılığı olarak kullanması; şâz kıraati nakleden kişi için *الْمُنْفَرِدُ* (tek kalan, yalnız) lafzını, buna karşılık sahih kıraati aktaranlar için *الْجَمَاعَةُ* (cemaat, topluluk) ifadesini tercih etmesi, ş-z-z kökünün anlam alanının *جمع* ve *وفق* kökleriyle tezat oluşturduğunu göstermektedir.⁸⁹ Bu bağlamda, şâz lafzının semantik muhtevası, sadece dilsel ayrılığı değil, aynı zamanda normatif çoğunluğun dışına düşmeyi de ima etmektedir.

Sonuç olarak ş-z-z kökünün zıt anlamlılıklarıyla olan ilişkisi, bu kökün semantik alanının “ayrışma, yalnızlık, norm dışılık ve epistemik marjinallik” gibi kavramlarla şekillendiğini ortaya koymaktadır. *جمع* ve *وفق* kökleri etrafında örgütlenen anlam ağı, şâz'ın toplumsal birlik, dilsel norm ve otorite konsensüsüyle olan zıtlığını sistematize etmektedir. Bu bağlamda ş-z-z, yalnızca bir dil unsuru değil, aynı zamanda sosyal düzen, bilgi meşruiyeti ve kültürel aidiyet gibi konuların analizinde kritik bir kavramsal araçtır.

⁸¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 5/225; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 9/257; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 10/382.

⁸² İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, 6/128.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 10/382.

⁸⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 5/226.

⁸⁵ 'Umer, *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabîyyeti'l-mu'asıra*, 3/2473, 2474.

⁸⁶ 'Umer, *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabîyyeti'l-mu'asıra*, 3/2473, 2474.

⁸⁷ İbn Hâleveyh, *I'râbü'l-kirâati's-Seb' ve ilelihâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman Useymîn (Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 1992), 1/16.

⁸⁸ Abdulvehhâb İbn Vehbân el-Mezzî, *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebati'l-ahyâr*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Dâru ibn Hazm, 2004), 226.

⁸⁹ Taberî'nin çoğunluğa, icmâa muhalif kıraatlere dair şâz kullanımlarından bazıları için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/588, 679, 4/423, 367, 5/106, 336, 7/631, 8/46, 9/487, 10/461, 12/168, 14/16, 71, 14/84, 171, 522, 580, 15/3, 4, 16/426, 19/149, 21/63, 138.

4. Ş-z-z Kökünün Cahiliye Döneminde Kullanımı

Arapça sözlüklerde yer alan çeşitli ifadeler, ş-z-z kökünün Cahiliye dönemi Arap toplumundaki kullanım alanının oldukça geniş olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim شَذَانُ الإبل terkihi, sürüsünden ayrılan develeri ifade etmekte; شَذَاذُ النَّاسِ ve شَذَاذُ قَوْمٍ kalıpları, kabile ya da yerleşim birimlerine mensup olmayan bireyler ve شَذَانُ الْآفَاقِ yabancılar için kullanılmakta; شَذَانُ الْحَصَى ise etrafa dağılmış taş parçalarını nitelemektedir. Ayrıca bedevilerin sidre ağacına الشَّذَانُ adını vermeleri, bu kökün kullanım çeşitliliğini ve anlam alanının zenginliğini göstermektedir.⁹⁰

Cahiliye şiirinde de ş-z-z kökü, deve, taş, çekirge gibi varlıkların dağılması, saçılması ya da gruptan ayrılması anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda Muallaka şairlerinden İmruulKays (ö. 540), atının süratini tasvir ettiği beyitlerinde, atının ayak darbeleriyle kuvars çakıllarını dağıtıp onları birbirinden ayırdığını (münferit hâle getirdiğini) belirtir. Şair, bu esnada oluşan sesi Yemendeki Abkar Vadisi'nde sahte olup olmadığını anlamak için dirhemini ateşe tutulması sırasında çıkan sese benzetir. Bu anlatımda ş-z-z kökünün muzâri formunu şu şekilde kullanmıştır:⁹¹

كَأَنَّ صَلِيلَ الْمَرْوِ حِينَ تُشِيدُهُ صَلِيلُ زَيْوَفٍ يُنْتَقَدَنَ بِعَقْرَا

Sanki devenin ayağıyla savrulan kuvars taşlarının çıkardığı şakırtı

Abkar'da ateşle sınıyan sahte dirhemlerin [züyûf] tınlaması gibidir.⁹²

Buradaki تُشِيدُهُ fiili, ş-z-z kökünün “ayırarak, dağıtmak, saçmak” anlamındaki kullanımına açık bir örnektir. Aynı zamanda bu kullanım, kelimenin sadece fiziki bir eylemi değil, bu eylemin doğurduğu etkileri –örneğin ses ve dağılmanın estetik yansımasını– da içerdiğini gösterir. Bu bağlamda kökün şiir dilinde kazandığı fonksiyon hem tasvir gücü hem de anlam derinliği bakımından dikkat çekicidir.

Bir diğer Cāhiliye dönemi şairi Harâb b. el-Verd el-Harbî el-Hemdânî (ö. 573) de ş-z-z kökünü savaş sahnelerinin tasvirinde çarpıcı bir şekilde kullanmıştır. Şair, kabilesinin düşman saflarına savurduğu mızrakların etkisini, yağmur sonrası bir anda dağılmaya başlayan çekirgelerin kaotik ve düzensiz hareketlerine benzeterek savaşın şiddetini ve dinamizmini vurgulamıştır. Bu kullanımda ş-z-z kökü, “ani ve dağınık şekilde saçılmak” anlamıyla hem fiziksel hem de imgesel düzlemde işlevselleştirilmiştir. Söz konusu beyitte şöyle denilmektedir:

يُطَايِرُنَ الْأَكْفَ عَنِ الرَّاقِي كَشَذَانِ الْجَرَادِ لَدَى الْمَطِيرِ

Onlar (mızraklar), elleri boyunlardan savurur

Tıpkı yağmurun ardından sağa sola dağılan çekirgeler gibi.⁹³

⁹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitābū 'l-Ayn*, 6/215; İbn Durayd, *Cemheratu 'l-luga*, 17117; Ezherî, *Tehzibū 'l-luga*, 11/186; İbn Abbād, *el-Muhîd fi 'l-luğa*, 2/151; İbn Fâris, *Mu'cem*, 3/180; Zebîdî, *Tâcū 'l-Arûs*, 9/424.

⁹¹ İmruulkays, *Şâz* 'l-luğa, 2/151; İbn Fâris, *Mu'cem*, 3/180; Zebîdî, *Tâcū 'l-Arûs*, 9/424. Fakat buradaki شَذَانُ lafzı bazı yerlerde ظَرَانُ الْحَصَى şeklinde de zikredilmektedir. Bkz. İmruulkays b. Hucr, *Dîvānu İmruulkays*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru 'l-Ma'rife, 2004), 95.

⁹² İmruulkays b. Hucr, *Dîvānu İmruulkays*, 96.

⁹³ *Şîru Hemdân ve ahhârühâ fi 'l-Cāhiliyyeti ve 'l-İslâm*, thk. Hasan İsâ Ebû Yâsîn (Riyad: Dâru 'l-ulûm, 1983), 250.

Beyitte geçen كَشَدَّانِ الْجَرَادِ ifadesi, ş-z-z kökünün “çekirgelerin yağmurla birlikte ansızın dağılması” şeklindeki kullanımına işaret eder. Bu bağlamda kökün anlamı, sadece fiziki dağılmayı değil, aynı zamanda savaş ortamının kaotik, kontrolsüz ve sarsıcı doğasını da yansıtır niteliktedir.

Ş-z-z kökünün, fiziksel olarak “topluluktan ayrılmak” veya fikişsel olarak “anlaşmazlığa düşmek” anlamındaki kullanımına dair dikkat çekici örneklerden biri, Hîre meliki Numan b. Münzir’in (580-602) İran hükümdarı Kısra Enûşîrvân’a (531-579) gönderdiği elçilik heyetiyle ilgili nakilde yer almaktadır. Arap fasihliğini ve belagatini takdim etmek amacıyla gönderilen bu heyette, dönemin meşhur şair ve hatiplerinden Eksem b. Sayfî (ö. 610 [?]) de bulunmaktadır. Kısra, heyetle yapılan görüşmenin sonunda tercümanı aracılığıyla şu ifadeleri dile getirir:

وَإِنِّي لَأَكْرَهُ أَنْ أَجِبَهُ وَفُودِي، أَوْ أَخْبِقَ صُدُورَهُمْ. وَالَّذِي أَبُّهُ هُوَ إِصْلَاحٌ مَذَارِكُمْ (مدبركم)، وَتَأْلُفٌ شَوَادِكُمْ...

فانصرفوا إلى ملككم فأحسنوا مؤازرته والتزموا طاعته، واردعوا سفهاءكم وأقيموا أودهم، وأحسنوا أدبهم، فإن في ذلك صلاح العامة.

Şüphesiz ki elçilerime kaba davranmaktan yahut onların gönüllerini kırmaktan hoşlanmam. Asıl arzum, yönetiminizi düzene sokmak ve topluluğunuzdan ayrılanları bir araya getirmektir (veya anlaşmazlıkları gidermektir) ...

...Şimdi kralınıza dönün, ona samimiyetle destek olun ve itaat edin. Ahmaklık yapanları da dizginleyin, düzeltin ve terbiye edin. Şüphesiz ki bütün bunlar halkın ıslahı içindir.”⁹⁴

Bu bağlamda geçen شَوَادِكُمْ ifadesi, ş-z-z kökünün çoğul formudur ve “*ana gruptan ayrılan, marjinalleşen, normlara uymayan kesimler*” anlamını taşır. Kısra’nın burada kastettiği, muhtemelen Hîre Krallığı’na bağlı olmayan bedevi kabileler veya siyasi muhaliflerdir. Ayrıca bu lafzın cümlede تَأْلُفٌ kelimesi ile kullanılması, şâz kelimesinin “*topluluktan ayrılan, merkezî yapının dışına çıkan*” anlamını pekiştirmekte ve bu unsurların yeniden sisteme entegre edilmesi suretiyle siyasî birliğin sağlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla buradaki kullanım, yalnızca fiziksel bir dağılmayı değil, aynı zamanda siyasî ve sosyal bir bütünlüğün ihlalini, birlikten kopuşu da ima etmektedir. Kısra’nın bu ifadesi, kökün toplumsal bağlamda birlik, uyum ve düzen ekseninde nasıl işlevselleştiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁹⁵

Nitekim Cahiliye dönemi metinlerinde ش-ذ-ذ kökü, yalnızca fiziksel bir dağılmayı veya sürüden ayrılmayı ifade eden somut anlamlarla sınırlı kalmamış; aynı zamanda toplumsal ve siyasal bağlamda normdan sapma, düzen dışılık ve merkezî yapıdan kopma gibi soyut anlam katmanları da kazanmıştır. Bu kökün çok katmanlı anlam yapısı hem bireysel davranışlara hem de topluluk ilişkilerine dair betimlemelerde dilin nasıl işlevselleştirildiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

⁹⁴ Ebû Ömer İbn ‘Abdurabbih el-Endelûsî, *el-İkdu’l-ferîd*, thk. Ahmed, Emîn- vd. (Kâhire: Lecnetu’t-telif ve’t-tercûme ve’n-neşr, 1944), 2/19.

⁹⁵ Mezkûr cümlede “Şevâz” lafzının kullanımı, kelimenin Cahiliye döneminde yalnızca somut dağılma anlamında değil, aynı zamanda soyut düzlemde siyasî ayrışmayı ifade edecek şekilde de kullanıldığına işaret etmektedir. Ne var ki bu bağlamda tespit edilebilen yalnızca bir örnek bulunması, bu yoruma ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir. Zira İbn Abdürabbih’in (ö. 328/940) ifadesi, kendi döneminin terminolojisini önceki dönemlere yansıtmıyor olma ihtimalini barındırmaktadır. Nitekim müellifin yaşadığı hicrî IV. asır Arapçasında “şâz” lafzının, özellikle kiraat, hadis, fıkıh ve kelâm terminolojisinde ana akımdan sapma anlamını kazandığı görülmektedir.

Köke dair bu anlam çeşitliliği, özellikle Kısra Enûşîrvân'ın Arap heyetine hitaben sarf ettiği *وَتَأَلَّفَ شَوَادَكُمْ* (dağınık ve hizaya gelmemiş unsurlarınızı bir araya getirmek...) ifadesinde açık biçimde gözlemlenir. Bu kullanımda *شَوَادٌ* kelimesi, toplum yapısı içinde hizaya girmemiş, merkezî otoriteden ayrılmış, kontrol dışı kalan birey ya da grupları ifade eder. İfadenin *تَأَلَّفَ* (bir araya getirme, uzlaştırma) fiiliyle birlikte gelmesi, dağılmış veya ayrılmış unsurların yeniden siyasî ve toplumsal yapıya entegre edilmesini hedefleyen bir çağırışı yansıtır. Kısra'nın bu vurgusu, Arap toplumunun kabilevî ve dağınık yapısına yönelik bir eleştiriyi içerdiği gibi, aynı zamanda *ش-ذ-ذ* kökünün sosyopolitik bağlamda “normatif birlikten sapma”yı ifade edebilecek şekilde nasıl işlevlendirildiğini de gösterir.

Benzer şekilde, dönemin şiir ve deyimlerinde söz konusu kökün, deve, taş, çekirge gibi varlıkların düzenden koparak dağılması, başıboş şekilde savrulması anlamında kullanıldığı görülür. İmruulKays'ın atının ayak darbeleriyle çevreye saçılan kuvars taşlarını betimlediği beyitte ya da Harâb b. el-Verd'in savaş meydanındaki mızrakların yağmurla dağılan çekirge sürüsüne benzetildiği dizelerde, *ش-ذ-ذ* kökünün şiirsel ve mecazî gücü öne çıkar. Bu kullanımlar, kökün yalnızca fiziksel bir olguyu tanımlamakla kalmayıp, aynı zamanda doğal ve toplumsal düzensizliği temsil eden sembolik bir boyut kazandığını ortaya koymaktadır.

Bütün bu örnekler, *ش-ذ-ذ* kökünün Cahiliye dönemindeki semantik sahasının oldukça geniş olduğunu göstermektedir. Kök, bir yandan deve, taş ve çekirge gibi nesnelerin dağılmasını ifade eden somut bağlamlarda; diğer yandan insan topluluklarından ayrıışan bireyler (*شَوَادُ النَّاسِ*) yahut norm dışı davranış biçimleri için kullanılan soyut düzlemlerde anlam kazanmıştır. Bu geçişkenlik, Arapçanın hem betimleyici hem de değerlendirci yönünü ortaya koyar. Aynı zamanda, Cahiliye dönemi Arap toplumunda aidiyet, düzen, merkezîlik ve sapma gibi kavramların dil aracılığıyla nasıl ifade edildiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

Sonuç olarak, *ش-ذ-ذ* kökünün Cahiliye dönemi söyleminde kazandığı çok yönlü anlamlar, Arap dilinin semantik zenginliğini ve kültürel bağlamla olan organik ilişkisini ortaya koyar. Kökün hem fiziksel hem de toplumsal düzlemde “*normdan sapma, genelden kopma, düzenden uzaklaşma*” gibi temalarla ilişkilendirilmesi, kelimenin ilerleyen dönemlerde kazandığı teknik anlamlara kavramsal bir zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, *ش-ذ-ذ* kökü yalnızca dilbilimsel bir yapı değil, aynı zamanda Cahiliye Araplarının dünya görüşünü, değer sistemini ve toplumsal düzen anlayışını yansıtan bir anlatı unsuru olarak değerlendirilmelidir.

5. Ş-z-z Kökünün Nüzûl Döneminde Kullanımı

Ş-z-z kökü ve türevlerinin Kur'an'da varit olmadığı mütalaa edilmiştir. Bununla birlikte bu kökle anlam yakınlığı taşıyan *فرد* kökü ve türevleri beş yerde geçmiştir.⁹⁶ Örneğin, *وَلَقَدْ جَعَلْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ* “Andolsun ki sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz...” (el-En'âm 6/94) ve *وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا* “Bunların hepsi de kıyamet gününde Allah'ın huzuruna tek

⁹⁶ Bkz. el-En'âm 6 /94, Meryem 19/80, 95, el-Enbiyâ 21/89, sebe' 34/46.

başına gelecektir.” (Meryem 19/95) ayetlerinde فرد kökü, *kişinin mal, mülk, evlat gibi bağlı olduğu şeylerden ayrılarak tek başına kalması* anlamında kullanılmıştır.⁹⁷

Bir diğer yakın anlamlılık gösteren فرق kökü ve müştakları ise Kur'an'da çok daha sık zikredilmiştir.⁹⁸ Bu kök, “*bölünmek, parçalanmak, ayrılmak, ihtilafa düşmek*” gibi anlamlara gelir. “*Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız yapışın; bölünüp parçalanmayın...*” (Âl-i İmrân 3/103), “*Ehl-i kitap ancak kendilerine o açık kanıt geldikten sonra ayrılığa düştüler.*” (el-Beyyine 98/4) ve “*فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ*” (eş-Şûrâ 42/7) gibi ayetlerde bu kökün *ayrılma, ihtilafa düşüp bölünme, parçalanma* anlamları açık biçimde gözlemlenmektedir.⁹⁹

Her ne kadar ş-z-z kökü Kur'an'da yer almasa da hadis literatüründe bu kökün hem fiil (شَدَّ) hem de isim (الشَّاذُّ) formlarıyla yer aldığı görülmektedir. Bu kullanımlar, kişinin bağlı olduğu toplumdaki, cemaatten, gruptan ayrılmasını ifade etmekte ve bağlama göre sosyolojik ve dinî anlamlar kazanmaktadır. Nitekim Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen meşhur bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ.

“*Allah benim ümmetimi -veya Muhammed'in ümmetini- dalalet üzere birleştirmez. Allah'ın (yardım) eli cemaatin üzerindedir. Her kim cemaatten ayrılırsa cehenneme ayrılmış olur (tek başına oraya gider).*”¹⁰⁰ Bu rivayetin farklı bir varyantında ise cemaatten ayrılan kişi şâzz olarak nitelendirilmekte ve şeytanın bu kişiyi tıpkı bir kurdun sürüden ayrılan koyunu kapması gibi kapacağı ifade edilmektedir:

يَدُّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ، فَإِذَا شَدَّ الشَّاذُّ مِنْهُمْ اخْتَطَفَهُ الشَّيْطَانُ كَمَا يَخْتَطِفُ الذَّبُّ الشَّاةَ مِنَ الْغَنَمِ.

“*Allah'ın (yardım, kudret) eli cemaatin üzerindedir. Onlardan şâz olanı, şeytan tıpkı kurdun sürüden ayrılan bir koyunu kapması gibi kapar.*”¹⁰¹

Bu rivayetlerin tamamında ş-z-z kökü, kişinin bağlı olduğu cemaat, gruptan ayrılmasını ifade ettiği gözlemlenmektedir. Bununla birlikte mezkûr hadislerde İslam cemaatinden ayrılmanın ve tek başına olmanın nahoş bir tavır olarak nitelendirildiği, hatta bu eylemin

⁹⁷ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423), 1/579-588, 2/638, 640, 3/91; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Kitâbun fîhi Luġâtu'l-Kur'ân*, thk. Câbir b. 'Abdullâh es-Serî (b.y.: y.y., 1435), 1/345, 2/171; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/413, 15/622; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/273.

⁹⁸ el-Bakara 2/14, 50, 85, 185, 188, 285, Âl-i İmrân 3/4, 23, 78, 84, 103, en-Nisâ 4/77, 130, 150, 152, Meryem, 19/73, eş-Şu'arâ' 26/63, eş-Şûrâ 42/7, el-Beyyine 98/4.

⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/293, 4/780; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâfî v.dğr. (Mısır: y.y., ts.), 3/281; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/647-648, 24/553; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2005), 2/2444-445.

¹⁰⁰ Ebû İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 4/466.

¹⁰¹ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî bin Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1994), 1/186.

cehenneme götürecek bir durum olarak ifade edildiği gözlemlenmektedir. Bu durum söz konusu ayrılmanın salt fiziki bir ayrılma değil, aynı zamanda amelî ve itikadî konularda muhalefet içerdiğini de imlemektedir. Hadislerdeki ikazlar, kollektif uyumun dinî bir gereklilik olarak vurgulanmasını sağlamıştır. Bu kullanım örnekleri, şâz kavramının tarihî anlam evrimine ışık tutmakta ve klasik literatürde kazandığı teknik anlamların arka planını anlamamıza katkı sunmaktadır.

6. Ş-z-z Kökünün Disiplinlerde Kullanımı

Arap dilbilim geleneğinde şâz (شاذ) kavramı, temelde “*teferruk*” ve “*teferrud*” anlamlarına gelen bir terim olarak kullanılmakla birlikte, nahiv alimleri tarafından mecazen “*benzerlerinden ayrılıp tek kalan, genel kaide ve kıyasa aykırı düşen dilsel formlar*”ı ifade etmek üzere terminolojik bir içerik kazanmıştır.¹⁰² Bu çerçevede İbn Cinnî (ö. 392/1002), “*Bâbu 'l-kavli ale 'l-ittirâd ve 'ş-şuzûz*” başlığı altında bu kavramın semantik ve metodolojik boyutlarını detaylı bir şekilde ele almıştır.

İbn Cinnî'nin analizine göre ش-ذ-ذ kökü, ط-ر-ر kökünün karşıt anlam ekseninde konumlanmaktadır. ط-ر-ر kökü, temelde “*ardışıklık*” ve “*süreklilik*” anlamlarını içeren bir semantik alana sahiptir. Bu meyanda Arapların, kişinin avlanmak için av hayvanını *sürekli takip ettiğinde* طَرَدَ الجَدول (rüzgârın etkisiyle) dere yatağında *düzenli aktığında* طَرَدَ الجَدول ifadelerini kullanırlar. Aynı kökten türeyen مُطَارَذَةُ الْفَرَسَان (geri çekilme ve saldırı döngüsü içerisinde atlıların birbirini *sistemli bir şekilde kovalaması*) ve الْمُطَرِّدُ (sürekli kovalamaya uygun av için kullanılan kısa mızrak) gibi kullanımları, kökün “*düzenli tekrarlanan sistematik hareket*” anlamını merkeze aldığını gösterir. Buna karşılık İbn Cinnî'ye göre ش-ذ-ذ kökü esasen, “*teferruk* (dağılma, ayrışma) ve “*teferrud*” (yalnız kalma, izole olma) anlamlarını taşıdığını ifade eder. Bu çerçevede şiirlerde geçen شَذَّانَ الْخَصَى tabirinin de *etrafa dağılmış* ve *düzeninden kopmuş* çakıl taşlarını ifade etmek amacıyla kullanıldığını belirtir.

İbn Cinnî'nin değerlendirmelerine göre bu karşıtlık ilişkisi (muttarid-şâz), Arap dilinin yapısal analizinde iki temel kategorinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Daha sonra bu iki lafız, söylem ve fonetik düzlemde de benzer metodolojik yaklaşımla ele alınmıştır. Nitekim Arap dilbilimcileri, sentaks başta olmak üzere çeşitli dilbilimsel alanlarda sistematik biçimde tekrar eden ve istikrarlı örüntüler sergileyen kullanımları “muttarid” (*düzenli, kurala uygun*) olarak nitelendirirken; kendi bağlamsal kategorisinden sapma gösteren ve istisnai nitelik arz eden formları ise “şâz” (*anomali, norm dışı*) şeklinde tanımlamışlardır. Bu iki kavram, söz konusu bağlamlara dil dışı alanlardaki anlamlarının hükmü esas alınarak taşınmıştır.¹⁰³

Netice itibarıyla İbn Cinnî, “muttarid” lafzını, dilde kesintisiz biçimde süregelen, düzenli ve tutarlı kullanımıyla genelleştirilebilir nitelik arz eden lafızlar için kullanmıştır. Buna mukabil “şâz” lafzını, yerleşik ve ortak kullanımlardan ayrılan, bağlamında tekil kalan ve bu nedenle üzerine kıyas yapılamadığı için genelleştirilemeyen lafızları tanımlamak üzere kullanmıştır. İbn

¹⁰² İbn Sîde, *el-Muḥkem ve 'l-muḥîtu 'l-a'zam*, 7/611; Zemahşerî, *Esâsü 'l-belâga*, 1/499; İbn Manzûr, *Lisanü 'l-Arab*, 3/494; Zebîdî, *Tâcü 'l-Arûs*, 9/423.

¹⁰³ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (el-Hey'etu'l-Mısriyye, ts.), 1/97-99; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Munsif li İbn Cinnî Şerhu Kitâbi't-Tasrif li Ebi 'Osmân el-Mâzinî* (Dâru ihyâi't-turâsî'l-kadîm, 1373/1954), 277-279, 346.

Cinnî'nin bu ayrımı, dilsel fenomenleri sınıflandırma ve normatif bir çerçeve oluşturma çabasının epistemolojik temellerini yansıtmaktadır.¹⁰⁴ Bu yaklaşım, daha sonraki dönemlerde dilbilimsel terminolojiye yerleşmiş ve şâz kavramı “*kıyasa muhalif olan*” şeklinde teknik bir tanım kazanmıştır.¹⁰⁵ Bu tanımda kullanım sıklığına bakılmaksızın “*norm dışılık*” kriteri öne çıkmıştır.

Bir diğer disiplin olan hadis literatüründe şâz, farklı muhaddisler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlar arasında en genel tanım, “*el-Ferdu'l-Mutlak*” olarak ifade edilen, tek bir senedi bulunan, sika veya zayıf olsun ve muhalefet içersin veya içermesin bir ravinin rivayetinde tek kaldığı hadistir.¹⁰⁶ Buna karşın en spesifik tanım, ilk olarak İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından dile getirilmiş,¹⁰⁷ daha sonra İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), el-Bikâî (ö. 885/1480) Şemsuddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi alimlerin ifadeleri ve tercihleriyle literatürde istikrar kazanmış olan tanımdır.¹⁰⁸ Buna göre şâz hadis, “*Sika bir ravinin, cem'i mümkün olmayacak şekilde sened veya metinde bir fazlalık ya da eksiklik ortaya koyarak, güvenilir ravi topluluğunun rivayetine muhalif olarak hadis nakletmesidir.*”¹⁰⁹

Hadis literatüründe şâz lafzının sadece tanımsal düzeyde değil, aynı zamanda taşıdığı hükümler bakımından da farklı şekillerde değerlendirildiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede İbnu's-Salâh (643/1245), ferd/şâz hadislerin, hem muhtevasında muhalefet unsuru bulunup bulunmamasına hem de ravisinin durumuna bağlı olarak farklı hükümlere tâbi tutulacağını ifade eder. İbnu's-Salâh'a göre, eğer münferid ravi, kendisinden hıfz ve zabt yönüyle daha üstün bir raviye muhalefet ediyorsa, bu durumda söz konusu rivayet *merdûd şâz* olarak değerlendirilir. Buna karşın, eğer münferid ravi, başkalarının rivayet etmediği bir hadisi aktarıyor ve bu rivayet, herhangi bir muhalefet unsuru içermiyorsa; o zaman bu rivayetin hükmü, ravinin zabt ve hıfz yeterliliğine göre değişkenlik arz eder. Bu bağlamda İbnu's-Salâh, dil ve zabtına güvenilen bir ravinin teferrüd ettiği hadisin *sahih*, hıfz yönünden bazı eksikleri bulunan ancak hâfız ravi derecesinden tamamen uzak da olmayan bir ravinin teferrüd ettiği hadisin *hasen*, bu vasıfların daha da gerisinde kalan bir ravinin teferrüd ettiği rivayetin ise *münker*, *zayıf* ve *şâz* olarak nitelendirileceğini belirtir.¹¹⁰

¹⁰⁴ İbn Cinnî, Arapçadaki lafızları muttarid ve şâz olmaları yönüyle dört kategoride sınıflandırır: a) Kıyasa ve kullanıma uygun (muttarid) olan ki bu lafızlarda arzulan şeydir (failin ref, mefulün nasb olması gibi), b) Kıyasa uygun, fakat kullanım açısından şâz olan, c) Kullanımda yaygın (muttarid), fakat kıyasa aykırı (şâz) olan, d) Hem kıyasa hem kullanıma aykırı (şâz) olan. Dördüncü kısımdaki, yani hem kıyasen hem de istimalen şâz olan kelimelerin mahkiyye babından aktarılmasında bir beis olmamakla birlikte kullanılmaması gerektiğini ve yine bunların üzerine başka lafızların kıyas edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca üçüncü kısımdaki kullanım açısından muttarid, kıyasen şâz olan kelimelerde ise semâya tâbi olunması gerektiğini, fakat bunların asıl kabul edilip üzerlerine kıyasın yapılamayacağını belirtir. Diğer yandan kıyasen muttarid, fakat semâen şâz olan formlardan ise kaçınılması gerektiğini ilave eder. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-100.

¹⁰⁵ Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut -Lübnân: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 124; Muhammed A'lâ Tehânevî, *Keşşâf-u istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/1000.

¹⁰⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *Ma'rifetu ulûmî'l-hadis*, ed. es-Seyyid Mu'zam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977), 119.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbuhu*, ed. Abdülhalik Abdulğani (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 178, 179; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye, 141.

¹⁰⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketü alâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/652-653; Burhaneddîn el-Bikâî, *en-Nuketü'l-vefiyye bi mâ fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Mektebe er-Ruşd, 2007), 1/82; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis lil-İrâkî*, 1/247.

¹⁰⁹ Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis lil-İrâkî*, 1/249.

¹¹⁰ Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *Mukaddimetü İbnu's-Salâh: Ma'rifetu envâ'i 'ulûmî'l-hadis*, thk. Abdullatif el-Hemîm- Mâhir Yâsin el-Fahl (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 163-168.

Sehâvî, kendisinden önce bu meyanda yapılan farklı yorumları değerlendirdikten sonra “*sika olan bir ravinin, cemedilmesi mümkün olmayacak şekilde sened veya metinde ziyade veya noksanlıkta bulunarak güvenilir topluluğun rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği şey*” şeklinde tanımlanan ve bu anlamda istikrar kazanan şâz hadis, ister sıhhat isterse amel yönünden olsun *metruk bir hadis* türünü temsil ettiğini belirtir.¹¹¹

Arap dil bilimi çerçevesinde ve hadis literatüründeki kullanımlarına değinildikten sonra, şâz lafzının kıraat ilmi bağlamında da erken dönemlerden itibaren kullanılageldiği, zamanla yerleşik bir terime dönüştüğü ve bu bağlamda çeşitli tanımlamalara konu olduğu görülmektedir. Nitekim şâz kökü, mütekaddimîn dönem kaynaklarında Ebû Amr b. ‘Alâ (ö. 154/771) ve İmam Nâfi’ (ö. 169/785) gibi kıraat imamı tarafından, muteber addedilmeyen kıraatleri gerekçelendirmek amacıyla kullanılmış; “*cemaatin kıraatine muhalif olan ve tek (âhâd) isnadla nakledilen*” kıraatleri ifade etmek üzere tercih edilmiştir.¹¹²

Şâz lafzının terminolojik bir içerik kazanmasında önemli katkılarda bulunan müfessir Taberî (ö. 310/923), “*ümmetin müstefid, meşhur bir rivayetle aktardığı kıraatlere aykırı düşen vecihleri*” şâz olarak nitelendirmekte ve bu tür kıraatlerin, ümmetin amelî tatbikatına muhalefet etmeleri sebebiyle tilavet bağlamında muteber kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla ibadet maksadıyla okunmamaları gerektiğini açıkça belirtmektedir.¹¹³

VII/XIII. yüzyıl kıraat alimlerinden Alemuddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245) ise şâz lafzının etimolojik olarak “*cemaatten ayrılmak*” anlamı taşıdığına, kıraat imamlarının meşhur kıraatlere ittiba ettiğine ve şâz kıraatlerden ise içtinap ettiğine dikkat çeker. Sehâvî, Kur’an’ın mütevâtir yolla sübut bulduğunu, şâz kıraatlerin ise bu vasıftan mahrum olmaları nedeniyle Kur’an kapsamında değerlendirilemeyeceğini açıkça ifade eder. Ayrıca bu kıraatlerin, Arap dili kurallarına ve resm-i Osmânî’ye muvafakat arz etseler dahi, tevatür şartını taşımamaları ve âhâd rivayetlerle nakledilmeleri sebebiyle tilavet açısından geçerli sayılmadıklarını vurgular.¹¹⁴ Bu yaklaşım, talebesi Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) tarafından da benimsenmiş ve sürdürülmüştür.¹¹⁵

Benzer şekilde döneminin müçtehid olan İbnu’s-Salâh (ö. 643/1245), kendisine yöneltilen bir fetva sorusu üzerine sahih ve şâz kıraat kavramlarını tanımlamaktadır. Ona göre, sahih kıraatlerin aksine şâz kıraatler; “*Kur’an olarak müstefid, mütevâtir olmayan ve ümmetin genel kabulüne mazhar bulunmayan rivayetlerdir.*” İbnu’s-Salâh, bu nitelikleri haiz kıraatlerin Kur’an statüsünde değerlendirilemeyeceğini, dolayısıyla bunlarla tilavet eden kimselerin tazir cezasına çarptırılması gerektiğini açıkça ifade eder.¹¹⁶ Bu yaklaşım, sonraki dönem kıraat alimleri tarafından da benimsenmiş; nitekim Ebû İshak el-Ca’berî (ö. 732/1332), bir kıraatin sıhhati için en temel ölçütün “*yaygınlık ve sahih rivayet*” olduğunu ifade ederek, kıraatlerin güvenilirliğinin

¹¹¹ Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti’l-hadis lil-İrâkî*, 1/32.

¹¹² İbn Hâleveyh, *I’râbü’l-kırââtî’s-Seb’ ve ilelihâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman Useymîn (Kahire: Mektebet’u l-Hâncî, 1992), 1/16, 2/480.

¹¹³ Ebu Cafer et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/182, 13/46.

¹¹⁴ Ebû’l-Hasen Alemuddîn es-Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ ve kemâlû’l-ikrâ*, thk. Mervân el-‘Atiyye, Muhsin Hirâbe (Beyrut: Dâru’l- Me’mûn li’t-Türâs, 1418/1997), 331.

¹¹⁵ Ebû’l-Kâsım Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûmin teteallaku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Tayyar Altukulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 1/181-182.

¹¹⁶ Osman b. Abdurrahman İbn Salah, *Fetâvâ İbnu’s-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir (Beyrut: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1407), 1/231-233.

öncelikle ümmetin kolektif kabulüne dayanan sahih isnad zincirleriyle sağlandığını vurgulamıştır.¹¹⁷

Kıraat ilminin en etkili isimlerinden biri olan İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise sahih kıraatin üç esas üzerine kurulu olduğunu belirtir: a) Arap dili kurallarına en az bir vecihle uygunluk, b) resm-i Osmânî'ye -zayıf da olsa- ihtimal dahilinde mutabakat ve c) sahih ve meşhur bir isnadla rivayet edilmiş olma. İbnu'l-Cezerî'ye göre bu şartlardan özellikle üçüncüsü (isnadın sahih ve meşhur oluşu), diğer iki şartın geçerliliğini de belirleyen aslî unsurdur. Bu şartlardan herhangi biri -özellikle isnadın meşhuriyetini yitirmesi halinde- eksik kaldığında, söz konusu kıraat “zayıf”, “şâz” veya “bâtıl” olarak değerlendirilir. Ona göre, yedi imamdan veya güvenilir ravilerden nakledilmiş olsa dahi, isnadın meşhuriyet şartını taşımayan vecihler şâz olarak addedilir.¹¹⁸ İbnu'l-Cezerî'nin bu yaklaşımı, mütekaddimîn ulemasının kıraatlerin sıhhatini rivayet otantisitesi ekseninde değerlendiren metodolojik çizgisiyle büyük ölçüde örtüşmektedir.

Müteahhirîn döneme bakıldığında, İbnu'l-Cezerî'nin ortaya koyduğu bu sistematik yaklaşımın büyük ölçüde benimsendiği ve kıraatlerin sahihliği konusundaki değerlendirmelere yön vermeye devam ettiği görülmektedir.¹¹⁹ Sonuç olarak erken dönemlerden modern döneme uzanan süreçte, şâz terimi etrafında farklı tanım ve kullanımlar geliştirilmiş olsa da teorik düzeyde şu ortak paradigmanın teşekkül ettiği anlaşılmaktadır: “*Müstefîd, mütevâtir, meşhur ve ümmetin icmâsıyla kabul edilmiş kıraatlerin dışında kalan tüm kıraat ve vecihler şâz olarak değerlendirilir.*” Bu bağlamda, kıraatlerin değerlendirilmesinde sadece teknik ölçütlerin (isnad, resm-i hat, dil kuralları) yeterli olmadığı; bunlara ilaveten ümmetin kolektif kabulünü temsil eden *icmâi sübûtun* da belirleyici bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ümmetin genel kabulünden yoksun olarak aktarılan, başka bir ifadeyle -asgari düzeyde alanın uzmanlarının nezdinde- meşhur olmayan âhâd rivayetle gelen bir kıraat, Arap dili kurallarına ve resm-i Osmânî'ye uygunluk arz etse bile tilavet açısından geçerli kabul edilmemektedir. Bu noktada kıraatlerin sahih sayılabilmesi için hem teknik kriterleri karşılaması hem de ümmetin icmâına mazhar olması gerektiği hususunda alimler arasında genel bir konsensusun oluştuğu söylenebilir.

7. Ş-Z-Z Kökünün Çağdaş Sözlüklerde Kullanımı

Ş-Z-Z (ش-ذ-ذ) kökünün semantik tarihinde, erken dönem sözlüklerle çağdaş Arapça sözlükler arasında şeklî süreklilik bulunsa da anlam derinliği bakımından kayda değer bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Klasik metinlerde bu kök; genellikle gerekçe belirtmeyen, yapısal ve nötr bağlamlarda “*uzaklaşmak, ayrılmak (مفارقة، تفرق، انفراد)*” veya “*tek başına kalmak (منفرد)*” gibi anlamlarla sınırlıyken; modern sözlüklerde anlam, giderek “*muhalefet etmek (مخالفة)*” ve “*norm ihlali*” gibi olumsuz çağrışımlar etrafında yoğunlaşmıştır.¹²⁰ Nitekim şâz maddesi açıklanırken sıklıkla yer verilen *انفرد عن الجماعة وخالفهم* (Kişi cemaatten ayrıldı ve onlara muhalefet etti.)¹²¹

¹¹⁷ Burhanuddîn Ebû İshak el-Ca'berî, *Hulâsatu'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kirââtî's-selâs*, thk. Mahmud Ahmed Ebu Âsım el-Merâğî (el-Fârûku'l-hadîse, 2006), 56.

¹¹⁸ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşru fî'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (el-Matbaatu't-ticâriyetu'l-kubrâ, ts.), 1/10.

¹¹⁹ Mecmûatun mine'l-muellifin, *Mukaddimât fî ilmi'l-kirâât* (Ürdün: Dâru Ammâr, 2001), 69-70.

¹²⁰ Mecmûatun mine'l-muellifin, *el-Mu'cemu'l-vesît* (Kâhire: Mucemmu'l-lugati'l-Arabiyye, 1972), 1/476; 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 2/1179; Ahmed el-Âyid - vd. (Tunus: el-Munazzametu'l-Arabiyye li't-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, 2003), *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-esâsi*, 677.

¹²¹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 461; 'Umer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*, 2/1179.

örneği, kökün artık salt bir ayrılma durumunu değil, zorunlu olarak bir karşıtlık ilişkisini ima ettiğini göstermektedir. Bu semantik daralma, kökün orijinal kullanımındaki nüansın (ayrılığın *potansiyel* olarak muhalefet içerebileceği, ancak bunun *zorunlu* olmadığı) zamanla kaybolduğuna ve lafzın giderek daha keskin bir *karşıtlık* anlamı kazandığını ortaya koymaktadır.

İlginç bir şekilde anlam düzeyinde yaşanan bu daralma, lafzın kullanım alanında tersine bir genişlemeyi beraberinde getirmiştir. Bu paradoksal gelişmeye paralel olarak çağdaş sözlüklerde şâz lafzının kullanım sahası, klasik dönemdeki yalın “ayrılık” vurgusunu aşarak, toplumsal ve ahlaki normların dışına çıkan her türlü fenomeni kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu çerçevede الشاذ من الناس (normdan sapmış, anormal), شذوذ خلقي (ebeveynlerinden farklı özellikler gösteren mutant organizma), سلوك شاذ (normlara uymayan davranış), شاذ جنسيا (cinsel yönelimi norm dışı olan), شاذ الأخلاق (ahlaken sapkın) gibi örnekler verilir.¹²² Bu tür kullanımlar, kökün artık yalnızca fiziksel bir izolasyonu değil, *aktif bir norm ihlalini* ve *sapkınlık* imasını da içerecek şekilde evrildiğini ortaya koymaktadır. Böylece lafzın semantik çekirdeği daralırken, pragmatik kullanımı toplumsal normlarla doğrudan ilişkili daha geniş bir yargı alanına taşınmıştır.

Klasik ve modern sözlükler arasındaki bir diğer dikkat çekici fark ise ş-z-z kökünün çağrışımsal çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Klasik sözlüklerde şâz lafzı, genellikle انفراد، تفرق، gibi anlam bakımından nötr fiillerle ilişkilendirilirken; çağdaş sözlüklerde نقض (bozmak, geçersiz kılmak)، عارض (karşı çıkmak, çelişmek) ve خالف (aykırı olmak, muhalefet etmek) gibi çatışmacı fiillerin eş anlamlılar arasında yer alması,¹²³ semantik alandaki radikal dönüşümü somutlaştırmaktadır. Bu semantik kayma, şâz kavramının pasif bir ayrılık durumunu ifade etmekten çıkararak aktif bir karşı koyuş, yapısal bir farklılıktan öte ideolojik bir reddiye halini aldığını göstermektedir.

Sonuç olarak şâz lafzının geçirdiği semantik evrim, dilin sosyokültürel kontrol mekanizmalarıyla kurduğu diyalektik ilişkiyi anlamak açısından paradigmatik bir örnek teşkil etmektedir. Kavramın klasik dönemdeki nötr anlam alanı (münferit olma, ayrılma, uzaklaşma), modern dönemde üç boyutlu bir dönüşüm geçirmiştir: a) normatif sınırları tanımlayan, b) bu sınırların dışında kalanı otomatik olarak “muhalif, sapkın” kategorisine yerleştiren ve c) basit bir dilsel gösterge olmaktan çıkıp kültürel bir hegemonik araç haline gelen bir işlev kazanmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, Arap dilinde ş-z-z (ش-ذ-ز) kökünün tarihsel ve semantik seyrini disiplinlerarası bir yaklaşımla ele almakta; bu serüveni Cahiliye döneminin somut gözleme dayalı kullanımları, İslamî dönemin normatif-teolojik dönüşümü ve modern dönemin pragmatik çeşitlenmesi şeklinde üç temel evreye ayırarak sistematize etmektedir. Söz konusu yöntemsel ayırım, kökün tarihî süreç içerisindeki sürekliliklerini ve dönemsel kırılma noktalarını görünür kılmayı hedeflemektedir.

Cahiliye dönemi Arap dilinde ş-z-z kökünün semantik alanı, temel olarak “ayrılma, uzaklaşma, tecrit edilme ve tek başına kalma” gibi olgusal ve deskriptif anlamlar etrafında şekillenmiştir. Filolojik veriler, bu kökün; sürüsünden ayrılan develer, rüzgârla savrulan taşlar

¹²² ‘Umer, *Mu‘cemu’l-lügati’l-Arabiyyeti’l-mu‘asıra*, 2/1179-1180.

¹²³ Tirâd Mecîd, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal fi’l-muterâdifâti fi’l-lugati’l-Arabiyye* (Beyrut, ts.), 313.

veya yağmur sonrası kaotik bir şekilde etrafa dağılan çekirge sürüleri gibi doğal fenomenlerin yanı sıra, savaş alanında birliğinden kopan askerler veya sosyal bağlamda kabilesinden ayrılarak başka bir topluluğa katılan bireyler gibi antropolojik olguları ifade etmek üzere kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu erken dönem kullanımların semantik analizi, kavramın başlangıçta herhangi bir normatif değer yargısı taşımadığını, aksine salt gözlemlenebilir fiziksel ve sosyal ayrışma durumlarını nesnel bir biçimde tanımlamaya yönelik olduğunu göstermektedir.

İslamiyet'in zuhuruyla birlikte ş-z-z kökünün anlam dünyasında köklü bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Kök, Cahiliye dönemindeki yansız ve betimleyici anlamını terk ederek giderek daha normatif ve yargısal bir karakter kazanmıştır. Bu anlam kayması, “وَمَنْ شَدَّ شَدَّ فِي النَّارِ” gibi hadis metinlerinde açıkça görülebilir. Artık şâz kavramı, basit bir fiziksel ayrılmayı değil, İslam toplumunun ortak değerlerinden sapmayı, dini otoriteye başkaldırıyı ve kolektif inanç sistemine karşı çıkmayı ifade eder hale gelmiştir.

Bu semantik dönüşüm, İslam'ın Cahiliye döneminin kabilevî parçacılığını aşarak evrensel bir ümmet idealini tesis etme projesinin linguistik tezahürü olarak yorumlanabilir. Dikkat çekici olan, kökün hiçbir türevinin Kur'an'da yer almamasıdır ki bu durum, söz konusu anlam evriminin daha ziyade hadis literatürü ve erken dönem İslam toplumunun sözlü kültürü vasıtasıyla şekillendiğine işaret etmektedir. Netice itibarıyla ş-z-z kökü, hadis metinlerinde ve klasik dönemde “normatif otoriteye muhalefet” anlamını taşıyan teknik bir terime dönüşmüş, semantik alanı daralarak özellikle teolojik ve epistemik bağlamlarda yoğunlaşmıştır.

Modern döneme gelindiğinde ise şâz lafzı, klasik dönemde kazanmış olduğu “muhalif ve aykırı” gibi normatif anlamları daha da belirginleştirirken, diğer yandan semantik kullanım alanında kayda değer bir genişleme sergilemiştir. Kavram, artık salt dinî ve ilmi söylemlerle sınırlı kalmayarak, toplumsal cinsiyet tartışmalarından cinsel yönelim çeşitliliğine, kültürel normların eleştirisinden sosyal sapma teorilerine kadar uzanan heterojen bir kullanım yelpazesine sahip olmuştur. Bu gelişme, şâzın semantik içeriğindeki daralmaya rağmen pragmatik uygulama alanındaki genişlemeyi ortaya koyan paradoksal bir duruma işaret etmektedir. Nitekim çağdaş kullanımlarda kavram, çeşitli marjinalleştirme ve dışlama mekanizmalarının söylemsel enstrümanı haline gelmiş ve böylece ideolojik bir işlev kazanmıştır.

Son kertede, ş-z-z kökü semantik tarihinde; Cahiliye döneminde fiziksel ayrışmaları ifade eden betimleyici bir sözcükten, İslamî dönemde inanç düzeyinde sapmayı tanımlayan teolojik bir terime, modern çağda ise kültürel ve epistemolojik normlara muhalefeti dışlayan ideolojik bir kavrama evrilmiştir. Bu dönüşüm, söz konusu kökün yalnızca anlam dünyasında değil, aynı zamanda işlevsel bağlamında da çok katmanlı bir derinlik kazandığını göstermektedir. Şâz kavramının hem dinî hem de seküler bağlamlarda normatif sınırları tayin eden bir kavrama dönüşmesi, onun semantik evriminin tarihsel, teolojik ve ideolojik boyutlar taşıyan çok yönlü bir izlek üzerinden seyrettiğini ortaya koymaktadır. Üç evreli bu çözümleme, ş-z-z kökünün Arap kültürel tarihinde geçirdiği dönüşümü bütüncül bir çerçevede kavramamıza imkân sağlarken; dilsel anlam kaymalarının toplumsal yapılar ve normatif düzenlemelerle nasıl iç içe geçtiğini de görünür kılmaktadır. Bu bağlamda, kavramın özellikle hukuk, toplumsal cinsiyet ve sosyoloji gibi alanlardaki çağdaş yansımalarının derinlemesine incelenmesi, “şâz” teriminin günümüz Arap toplumundaki normatif işlevini daha kapsamlı biçimde anlamaya önemli katkılar sunacaktır.

Kaynakça/Bibliography

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud - Adil Mürşîd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.
- Âyid, Ahmed, vd. *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyi'l-esâsî*. Tunus: el-Munazzametu'l-'Arabiyye li't-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, 2003.
- Bikâî, Burhaneddîn Ebû İshak. *en-Nuketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Mektebe er-Ruşd, 2007.
- Ca'berî, Burhanuddîn Ebû İshak. *Hulâsatu'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kırââtî's-selâs*. thk. Mahmud Ahmed Ebu Âsım el-Merâğî. el-Fârûku'l-hadîse, 2006.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. ed. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1983.
- Ebû 'Amr eş-Şeybânî, Ebû 'Amr İshâk b. Merrâr. *el-Cîm*. ed. İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: el-Hey'etu'l-'Âmme, 1394.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin teteallaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Kitâbun fîhi Luğâtu'l-Kur'ân*. thk. Câbir b. 'Abdullâh es-Serî'. b.y.: y.y., 1435.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. thk. Muhammed Ne'im el-Arkesûsî. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs*. ed. es-Seyyid Mu'zam Huseyn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977.
- Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- İbn Abbâd, İsmail. *el-Muhîtu'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Al-Yasin. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1. Basım, 1994.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. ed. Heyet. b.y.: el-Hey'etu'l-Misriyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *el-Munsif*. İbn Cinnî .Şerhu Kitâbi't-Tasrîf li'Ebî 'Osmân el-Mâzinî. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Kadîm, 1373.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Baskı., 1408.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannefu fî'l-ehâdîsi ve'l-ahbârî -İbn Şeybe-*. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn. *Mu'cemu Mekâyisil'-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: el-Müessesetu'l-Misriyyeti'l-Âmme li't-Telîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Misriyye li't-Telîf ve't-Terceme, 1964.
- İbn Hacer el-Askalânî. *en-Nuketü alâ Kitabi İbni's-Salâh*. thk. Rabi b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Suûd: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.

- İbn Hâleveyh, Ebu Abdillâh. *el-Bedî'*. ed. Mahlef Câyd Zeydân. Irak Cumhuriyeti: Dîvânu'l-vakfu's-sunnî, 2007.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh. *Î'râbü'l-kırââtî's-Seb' ve ilelihâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman Useymîn. Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. 17 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticârî li-t-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1320.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnu'l-Cezerî. *en-Neşru fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. 2 Cilt. el-Matbaatu't-ticâriyetu'l-kubrâ, ts.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Fetâvâ İbnu's-Salâh*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir. Beyrut: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Ma'rifetu envâ'i ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullatif el-Hemîm - Mâhir Yâsîn el-Fahl. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Vehbân , Abdulvehhâb el-Mezzî. *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebati'l-ahyâr*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Dâru ibn Hazm, 2004.
- İmruulkays b. Hucr. *Dîvânu İmruulkays*. thk. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilatü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mecmûatun mine'l-muellifin. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Kâhire: Mucemmeu'l-lugati'l-Arabiyye, 1972.
- Mecmûatun mine'l-muellifin. *Mukaddimât fî ilmi'l-kırâât*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2001.
- Mecîd, Tirâd. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-muterâdifâtî fî'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. ed. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte. Beyrut: y.y., 1423.
- Sağânî, Radiyyuddîn el-Hasan el-Kureşî. *eş-Şevârid: Mâ teferrade bihî ba'du eimmeti'l-luga*. thk. Mustafa Hicâzî. Kahire: el-Hey'etu'l-âmme li şuûni'l-metâbii'l-emîriyye, 1983.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemüddîn. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Mervân el-'Atiyye, Muhsin Hirâbe. Beyrut: Dâru'l- Me'mûn li't-Türâs, 1418/1997.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfîyyeti'l-hadîs lil-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebe es-Sünne, 2003.
- Şi'ru Hemdân ve ahhâruhâ fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm. thk. Hasan Âsâ Ebû Yâsîn. Riyad: Dâru'l-ulûm, 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr- et-Taberânî*. ed. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ. *Keşşâf-u istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1., 1996.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketü mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ' 'Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî. *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*. thk. Muştafâ es-Sikâ/İbrahim el-Ebyârî/'Abdu'l-Hafîz Şelebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- 'Umer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra*. Kuveyt: Alemu'l-Kutub, 2008.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. ed. J. Milton Cowan. Beyrut – Londra: Librairie du Liban – Macdonald & Evans Ltd., 1980.
- Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 7 Cilt. Beyrut - Lübnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.



Arap Şiirinde Bedî'ıyyât: Safiyyüddîn el-Hillî'nin Bedî'ıyesi Üzerine Sanatsal ve Belâgat Açısından Analitik Bir İnceleme

Badî'ıyyât in Arabic Poetry: An Analytical and Rhetorical Study of Safiyy al-Dîn al-Hillî's Badî'ıyya

Abdulmalik ÖMER

<https://orcid.org/0009-0005-3529-2765>
melik9911@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
<https://ror.org/04xk0dc21>
Yüksek Lisans Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati, Burdur, Türkiye
Master's Student, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric,
Burdur, Türkiye

Evren TORBALI

<https://orcid.org/0000-0002-9809-8960>
envertorbal@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
<https://ror.org/04xk0dc21>
Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet akif ersoy Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Burdur, Türkiye
Asst. Prof., Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Mehmet Akif Ersoy University,
Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

ÖMER, Abdulmalik. TORBALI, Evren. "Arap Şiirinde Bedî'ıyyât: Safiyyüddîn el-Hillî'nin Bedî'ıyesi Üzerine Sanatsal ve Belâgat Açısından Analitik Bir İnceleme". *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 122-143.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1686652>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 29 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 18 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Abdulmalik ÖMER % 60 – Evren TORBALI %40.

Badī'īyyāt in Arabic Poetry: An Analytical and Rhetorical Study of Safiyy al-Dīn al-Hillī's Badī'īyya

Abstract

This study explores the phenomenon of Badī'īyyāt in Arabic poetry through an in-depth analytical examination of Safiyy al-Dīn al-Hillī's "*al-Kāfiyya al-Badī'īyya*", one of the most comprehensive and distinguished examples of this genre. The work exemplifies the fusion of artistic creativity with systematic rhetorical construction (balāgha), presenting an advanced model where madīh nabawī (prophetic praise) is intricately interwoven with rhetorical artistry. The significance of this poetic text lies in its combination of expressive aesthetics and meticulously crafted poetic form, situating it as a pivotal point in the evolution of the Badī'īyya tradition within the broader context of Arabic literary history. The research aims to trace the historical and critical origins of this poetic form, analyze its artistic and rhetorical structures, and uncover its aesthetic and educational dimensions. It pays particular attention to the uniqueness of al-Hillī's experience, wherein he transcends the conventional employment of badi' (rhetorical embellishments) to create a spiritually resonant and artistically rich poetic experience. This study adopts a critical-analytical approach, interpreting the Badī'īyya not merely as a literary composition, but as a cultural phenomenon reflecting a high level of rhetorical consciousness and mature artistic vision. The study addresses two interrelated dimensions: the first is theoretical, exploring the general concept of Badī'īyyāt, their historical emergence, development across literary periods, and the critical discourses that accompanied them. It also highlights the formal and thematic characteristics that distinguish this poetic genre. The second dimension is applied, focusing on the analysis of "*al-Kāfiyya al-Badī'īyya*" in terms of its poetic structure, precise use of rhetorical devices, and its ability to generate rich, multi-sensory imagery (visual, auditory, olfactory, tactile, and gustatory). These elements contribute to the glorification of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and enhance the text's spiritual and devotional depth. Employing a descriptive-analytical methodology grounded in the poetic text and its commentaries, the study considers the cultural and historical contexts that shaped the production of this unique literary form. In doing so, it offers a more profound and flexible reading of Badī'īyyāt, which remain relatively marginalized in modern scholarship. The research underscores the genre's potential to express a creative synthesis between prophetic praise and rhetorical craftsmanship within an authentic artistic framework. The study concludes that Safiyy al-Dīn al-Hillī stands as one of the foremost pioneers of Badī'īyyāt, and that his composition represents a culminating moment in the artistic and rhetorical development of the genre. His integration of 145 distinct badi' rhetorical devices in an organically cohesive manner, alongside vivid sensory imagery, yields a rare depth of poetic expression. Al-Hillī emerges not merely as a transmitter of rhetorical knowledge but as a poet who rearticulated it creatively through verse. His Badī'īyya stands as a literary, pedagogical, and spiritual document that reflects encyclopedic erudition and poetic brilliance, exerting a multifaceted impact on the audience intellectually, aesthetically, and emotionally.

Keywords: Badī'īyyāt, Safiyy al-Dīn al-Hillī, *al-Kāfiyya al-Badī'īyya*, Prophetic praise, Poetic imagery, Rhetorical arts, Balāgha, Didactic poetry.

Arap Şiirinde Bedî'īyyât: Safiyyüddîn el-Hillî'nin Bedî'īyesi Üzerine Sanatsal ve Belâgat Açısından Analitik Bir İnceleme

Öz

Bu çalışma, Arap şiirinde bedî'īyyât olgusunu, söz sanatlarının sistematik bir yapıda işlendiği en kapsamlı ve seçkin örneklerden biri olan Safiyyüddîn el-Hillî'nin "*el-Kāfiyye el-Bedî'īyye*" manzûmesi üzerinden derinlemesine tahlil etmektedir. Söz konusu eser, sanatsal estetik ile nazmî belâğatin bütünleştiği özgün bir yapı arz etmekte ve nübüvvet methiyesinin belâgî sanatlarla kaynaştığı ileri düzeyde bir temsil örneği sunmaktadır. Bu manzûmenin önemi, hem estetik ifade gücü hem de teknik bakımdan planlanmış sanatsal kompozisyonu itibarıyla, bedî'īyyât türünün şiirsel gelişim süreci içinde mühim bir mertebeye yer alıyor oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu araştırma, bedî'īyyâtın tarihî ve tenkidî kökenlerini izlemeyi, yapısal ve belâgî unsurlarını tahlil etmeyi, estetik boyutlarını ve içerdiği terbiyevî mesajları ortaya koymayı hedeflemektedir; özellikle de Safiyyüddîn el-Hillî'nin bu sahadaki özgün tecrübesine odaklanmaktadır. Hillî, bu manzûmesiyle bedî' sanatlarını sathî bir şekilde kullanmakla yetinmemiş, bilakis derin bir imânî duyarlılık ve yüksek bir sanatsal idrake yoğunlaşmış zengin bir şiirî tecrübe ortaya koymuştur. Araştırma, bu eseri sadece edebî değil, aynı zamanda kültürel bir fenomen olarak değerlendirmekte ve onu yüksek belâgat şûuru ve kemâle ermiş sanatsal bir yaklaşımın ürünü olarak anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Çalışma, biri nazarî, diğeri tatbikî olmak üzere iki temel boyutu ihtivâ etmektedir. Nazarî kısımda bedî'īyyât türünün genel çerçevesi, tarihsel arka planı, gelişim süreci ve tenkidî yaklaşımlar ele alınmakta; türün şekil ve muhtevâyâ dair öne çıkan hususiyetleri irdelenmektedir. Tatbikî kısım ise "*el-Kāfiyye el-Bedî'īyye*"nin sanat yapısını, bedî' sanatlarının titizlikle ve ustalıkla kullanımını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yüce makamını tebci eden çok boyutlu hissî tasvirlerin rolünü ve bu bağlamda metnin kazandığı mânevî ve ibâdetvârî boyutu analiz etmektedir. Araştırma, metnin kendisine ve şerhlerine dayanarak tahlilî-taşvîfî bir yöntemle yürütülmüş; bu şiirî türün ortaya çıkışına katkı sunan tarihi ve kültürel bağlamlar dikkate alınarak daha derinlikli bir okuma sağlanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle, modern araştırmalarda görece ihmal edilen bedî'īyyât türüne

yeniden kıymet atfedilmekte; nübüvvet medhi ile belâgî inşânın yaratıcı bir terkîb içinde nasıl ifade bulunduğunu gösteren orijinal bir sanat vizyonu ortaya konulmaktadır. Araştırmanın neticesinde, Safiyyüddîn el-Hillî'nin bedî'îyyât sahasının en önde gelen temsilcilerinden biri olduğu ve “*el-Kâfiyye el-Bedî'îyye*” adlı manzûmesinin bu türün zirve noktalarından birini teşkil ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Şair bu eserinde yüz kırk beş bedî' sanatını organik bir bütünlük içerisinde kullanmış; görsel, işitsel, kokusal, dokunsal ve tadî duyulara hitap eden tasvirlerle derin bir şiirsel tahayyül ortaya koymuştur. Hillî, bu yönüyle yalnızca belâgat ilmini nakleden biri değil, onu şiir diliyle yeniden inşâ eden özgün bir sanatkar olarak temâyüz etmiştir. Bedî'îyyesi hem edebî hem de tedrisî ve rûhânî bir vesika olarak değerlendirilebilecek nitelikte olup, ansiklopedik bir bilinç ve yüksek bir sanat kudretiyle şekillendirilmiş; muhatap üzerinde ilmi, estetik ve duygusal boyutlarda derin bir tesir icrâ etmeyi başarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bedî'îyyât, Safiyyüddîn el-Hillî, *el-Kâfiyye el-Bedî'îyye*, Nebî methiyesi, Şiirsel imge, Bedî' sanatları, Belâgat, Didaktik şiir.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفى الدين الحلي*

المخلص

يتناول هذا البحث ظاهرة "البديعيات" في الشعر العربي من خلال دراسة تحليلية معمقة لمنظومة "*الكافية البديعية*" لصفى الدين الحلي، التي تُعد من أبرز وأشمل النماذج الشعرية في هذا الفن، حيث تزاوج بين الإبداع الفني والبناء البلاغي المنهجي، وتمثل مثالاً متقدماً على تداخل المدح النبوي مع الصناعة البلاغية في الأدب العربي. وتأتي أهمية هذا النموذج من كونه يجمع بين الجمالية التعبيرية والتكوين الفني المدروس، ما يجعله نصاً جديراً بالتأمل والتحليل في سياق تطوّر القصيدة البديعية وموقعها داخل خريطة الأدب العربي. يسعى البحث إلى تتبع الجذور التاريخية والنقدية لهذا النوع الأدبي، وتحليل بنيته الفنية والبلاغية، واستجلاء أبعاده الجمالية، والدلالات التربوية التي ينطوي عليها، مع التركيز على فريدة تجربة صفى الدين الحلي، الذي قدم عبر هذه المنظومة نصاً يتجاوز التوظيف التقليدي لفنون البديع، ليخلق تجربة شعرية غنية تنبض بالحس الإيماني والعمق الفني. ويستند البحث إلى رؤية نقدية تحليلية تهدف إلى فهم هذا النموذج بوصفه ظاهرة أدبية وثقافية تعبر عن وعي بلاغي راقٍ ومقاربة فنية ناضجة. يتناول البحث بُعدين متكاملين: أولهما نظري يتقصّى المفهوم العام للبديعيات، ويستعرض ظروف نشأتها التاريخية، وتطوّر ما عبر العصور، والاتجاهات النقدية التي واكبتها، مع التوقف عند الخصائص الشكلية والموضوعية التي ميّزت هذا النوع الشعري. أما البعد الثاني فهو تطبيقي، يركّز على تحليل "*الكافية البديعية*" من حيث بناؤها الفني، وتوظيفها الدقيق لفنون البديع، وقدّرتها على خلق صور شعرية حسية متعددة الأبعاد تُسهم في تمجيد مقام النبي صلى الله عليه وسلم وتعزيز الأثر الروحي للنص، ما يضيف عليه طابعاً تعديلاً وروحياً فريداً. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي، مستندة إلى النص الشعري وشرحه، مع مراعاة السياقات الثقافية والتاريخية التي ساهمت في إنتاج هذا النمط الأدبي الخاص، بما يتيح قراءة أكثر عمقاً ومرونة. وتكمن أهمية هذا البحث في إعادة الاعتبار إلى هذا الفن المهمّش نسبياً في الدراسات الحديثة، من خلال الكشف عن قدرته على التعبير عن التداخل الخلاق بين المدح النبوي والصناعة البلاغية ضمن رؤية فنية أصيلة. وتوصّلت الدراسة إلى أن صفى الدين الحلي يُعد من أبرز رواد البديعيات، وأن منظومته تمثل لحظة اكتمال فني وبلاغي متقدمة في هذا الحقل الأدبي، حيث وظف مئة وخمسة وأربعين نوعاً من فنون البديع بشكل متكامل، مندمج مع صور شعرية متعدّدة الحواس (بصرية، سمعية، شمعية، لمسية، ودوقية)، مما أضفى على النص عمقاً تصويرياً نادراً. كما تبين أن الحلي لم يكن مجرد ناقل للمعرفة البلاغية، بل أعاد إنتاجها شعرياً بإبداع خاص، فجاءت بديعته وثيقة أدبية وتعليمية وروحية تعبر عن وعي موسوعي، وبراعة شعرية أثبتت قدرتها على التأثير في المتلقي من مختلف الأبعاد العلمية والجمالية والوجدانية.

الكلمات المفتاحية: البديعيات، صفى الدين الحلي، *الكافية البديعية*، المدح النبوي، الصورة الشعرية، فنون البديع، البلاغة، الشعر التعليمي.

المدخل

لقد مثّل الشعر العربي على مرّ العصور أحد أبرز مظاهر الإبداع الثقافي واللغوي في الحضارة العربية، إذ ظلّ مرآة صادقة تعكس سموّ اللغة العربية وجمالها الأخاذ، كما كان ديوان العرب الذي حفظ تاريخهم، وخلد أمجادهم، وعبر عن آمالهم وتطلّعاتهم، واحتوى بين جنباته علومهم وفنونهم المختلفة. ولم يكن الشعر العربي مجرد وسيلة للتعبير الجمالي، بل كان كذلك وعاءً علمياً ومعرفياً، اتخذ منه الشعراء والأدباء منصةً لنقل المعارف والعلوم، وتدريب الأذهان على التفكير البلاغي العميق.

ومن بين الأشكال الشعرية التي امتازت بطابعها المزدوج، الفني والتعليمي، برزت البديعيات كظاهرة أدبية فريدة في التراث الشعري العربي، جمعت بين الإبداع الشعري الخالص والتوظيف البلاغي الدقيق، فجاءت نتاجاً راقياً للتفاعل بين الحس الأدبي وعلوم البلاغة. وقد ولدت هذه المنظومات الشعرية في حضن الثقافة العربية الإسلامية، فكانت حقلاً خصباً يتلاقى فيه مدح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم مع استعراض لفنون البديع المختلفة، مما أكسبها طابعاً خاصاً يمزج بين الجمالية الشعرية والغاية التربوية .

وتتجلى فريدة البديعيات في كونها منظومات لا تكتفي بممارسة المدح النبوي من الناحية العاطفية أو الدينية، بل ترتقي لتكون وسائل تعليمية وتدريبية متقنة لعلم البديع، وخصوصاً في جانب المحسنات اللفظية والمعنوية. فكل بيت في هذه القصائد لا يُنظم عبثاً، بل يأتي تطبيقاً مباشراً لنوع معين من أنواع البديع، بحيث يمكن للدارس أن يتعلّم من خلاله المفهوم البلاغي،

* Bu çalışma Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nde Dr. Öğr. Üyesi Evren TORBALI danışmanlığında devam eden "Belagat İlminde Manzumeler: Telif Sebepleri, Özellikleri Ve Belagat Öğretimin'deki Rolü" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This study is derived from Master's thesis entitled "Poems in the science of rhetoric: reasons for their composition, their characteristics and their role in teaching rhetoric", conducted under the supervision of Dr. Öğr. Üyesi Evren TORBALI at Mehmet Akif Ersoy University.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفي الدين الحلي

ويشهد في الوقت نفسه قدرات الشاعر الإبداعية في تقديم هذا المفهوم شعرياً. وبذلك تصبح البديعيات شبيهةً بمقررات تعليمية مخففة من جفاف النثر العلمي، مغطاة بوشاح شعري مغم بالجمال. وقد اكتسب هذا اللون الأدبي مكانته المميزة من كونه بجمع بين طرفين كان يُظن في بعض الأحيان أنهما متباعدان: الفن والعلم، أو الإبداع والمنهج. فالبديعيات كانت تجسداً فعلياً لهذه الثنائية، حيث التقى الذوق الأدبي الرفيع بأسلوب منهجي تعليمي منضبط. ولهذا السبب، فقد أثارت هذه القصائد اهتمام الدارسين والباحثين والنقاد، فانكبوا على دراستها وتحليلها من زوايا عدة، منها الأدبية والبلاغية والتعليمية، محاولين الوقوف على أسرارها وتحليلاتها الجمالية والمعرفية.

وفي إطار هذا الاهتمام المتجدد، برزت بديعية صفي الدين الحلي بوصفها نموذجاً تطبيقياً متكاملًا لهذا الفن البديعي، حيث استطاع صاحبها أن يجمع في قصيدته بين العمق الفني والثراء البلاغي، فجاءت أبياتها مشحونةً بالصور البديعية الأخاذة، والتركيب اللغوية الجزلة، والمعاني المبتكرة، إلى جانب التزامها الصارم بالشروط الشكلية لهذا اللون من الشعر، وأهمها اعتماد بحر البسيط، والالتزام بروي الميم المكسورة، وهي السمات التي تميز البديعيات عن غيرها من قصائد المديح.

وانطلاقاً من هذه الخلفية، تهدف هذه المقالة إلى تقديم دراسة تحليلية معمقة لظاهرة البديعيات في الشعر العربي، باعتماد المنهج التحليلي الوصفي، متخذةً من بديعية الحلي نموذجاً تطبيقياً يعبر بوضوح عن طبيعة هذا الفن وتحولاته. وتسعى الدراسة إلى تتبع الاتجاهات النقدية التي تناولت البديعيات قديماً وحديثاً، وتفكيك البناء الفني لقصيدة الحلي، بهدف الكشف عن الأبعاد الجمالية والوظيفية التي تنطوي عليها هذه المنظومات، ومدى إسهامها في إثراء البلاغة العربية وتطوير الفكر الأدبي العربي، من خلال المزج المتناغم بين القيمة التعبيرية والرسالة التعليمية.

1. البديعيات

1.1 مفهوم البديعيات والجوانب المختلفة له:

عند تناول مفهوم البديعيات كما ورد في الدراسات والبحوث الحديثة، نلاحظ أنها كانت موضعاً لتباين الرؤى واختلاف التوجهات بين الباحثين، وقد انقسمت هذه الرؤى إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية، كل منها فسّر البديعيات من زاوية معينة، وفق خلفياته المنهجية وأولوياته العلمية.

a- الاتجاه الأول:

من هذه الاتجاهات ظهر في ستينيات القرن العشرين، حيث ساد فهم للبديعيات يقوم على عدّها ضرباً من ضروب الشعر التعليمي الذي يتوسل بالشعر، وتحديدًا المديح النبوي، لتوصيل معارف علم البديع وتعليمها. هذا الاتجاه لا ينظر إلى البديعيات على أنها مجرد مدائح نبوية، بل يرى أن وظيفتها الأساسية تتمثل في غرس المفاهيم البلاغية لدى المتلقي. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه الباحث محمود رزق سليم، الذي عرّف البديعيات بأنها نوع من ضروب شعر الفنون والحقائق، لأن ما يُنظم في هذا اللون من القصائد يجمع بحسب تصوره بين الحقائق التاريخية والدينية المستمدة من السيرة النبوية من جهة، وبين المفاهيم الفنية والبلاغية المرتبطة بعلم البديع من جهة أخرى.¹ ثم عاد في موضع آخر ليوكد أن البديعيات هي منظومات شعرية يحرص فيها الناظم على أن يضمن في كل بيت منها فناً بديعياً أو أكثر،² في إحالة إلى حضور الوعي التعليمي في بنائها الشعري. وهذا التصور التعليمي ظل حاضراً في بعض الدراسات التي ظهرت لاحقاً، ومنها دراسة محمد زغول سلام، حيث اعتبر البديعيات مديحاً نبوياً يجمع بين الثناء على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم والمتن التعليمي لعلم البديع.³ ويظهر من خلال هذا التوجه أن الشعراء لم يكونوا يهدفون إلى الإبداع الخالص، بل أرادوا من خلال شعرهم تقديم نماذج تطبيقية لفنون البديع المختلفة، مثل الجناس، والطباق، والتورية، والتقسيم، والمقابلة، وغيرها. غير أن هذا الفهم، على وجاهته، يُعد قاصراً من بعض الوجوه؛ إذ إنه يختزل البديعيات في وظيفة تعليمية ضيقة، تجعلها شبيهة ببقية المنظومات التعليمية في علوم اللغة والشرع وغيرها، كألفية ابن مالك في النحو، أو المنظومة المنوية لأبي العز الحنفي في السيرة النبوية، مع أن البديعيات في بنيتها ومقصدها تتجاوز الجانب التقني البحت إلى بناء أدبي فني قائم بذاته، له شروطه وخصائصه.

¹ محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1962)، 177.

² سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، 175.

³ محمد زغول سلام، الأدب في العصر المملوكي (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1968)، 328.

b- الاتجاه الثاني:

ظهر في ثمانينيات القرن الماضي، مع بروز الحاجة إلى مراجعة التصورات القديمة وإعادة النظر في وظيفة البديعيات، فكان هذا الاتجاه أكثر ميلاً إلى فهم البديعيات بوصفها فناً شعرياً قائماً على المديح النبوي، لكنه يمتاز عن غيره من المدائح بخصائص فنية مخصوصة. وقد جاء هذا التحول الفكري على يد علي أبو زيد، الذي ألف كتاباً رائداً بعنوان *"البديعيات في الأدب العربي: نشأتها وتطورها وأثرها"*، وقدم فيه تعريفاً جديداً للبديعية، قائلاً إنها: قصيدة طويلة في مدح النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، تُنظم على بحر البسيط، وتلتزم بروي الميم المكسورة، ويتضمن كل بيت فيها نوعاً من أنواع البديع، يكون شاهداً عليه.⁴ وقد تبنت عدد من الباحثين هذا التعريف، واعتبروه أكثر دقة من الفهم التعليمي السابق، ومن بينهم منير سلطان، الذي عرّف البديعية بأنها قصيدة تضم جميع الفنون التي تندرج تحت علم البديع، وفي الوقت نفسه تعد من شعر المديح، خاصة في مدح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.⁵ كما ذهب سعد حمودة إلى أن البديعية هي نوع من قصائد المدح، تتميز بتضمين نوع من أنواع البديع أو محسنٍ بديعي في كل بيت من أبياتها.⁶

وقد لفت بعض الباحثين الانتباه إلى أن أغلب البديعيات نشأت في بيئة شعر المديح النبوي، وسارت على خطى قصيدة *"بردة البوصيري"* من حيث الأسلوب والبنية، لكن ما يجعل البديعيات تختلف عن المدائح النبوية التقليدية هو التزامها بشروط شكلية محددة، أبرزها: بحر البسيط، وروي الميم المكسورة، بالإضافة إلى تضمين الأساليب البلاغية، سواء أكانت هذه الأساليب مصرحاً بها أم مستنبطة من معاني الأبيات.⁷

وعند تحليل هذه التعريفات، يمكننا استنباط أربعة معايير أساسية تميز البديعية عن غيرها من القصائد:

1. أن تكون القصيدة طويلة، مما يعني استبعاد المقطوعات القصيرة من تصنيف البديعيات.

2. أن يكون الغرض الرئيس من القصيدة هو مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

3. أن تُنظم القصيدة على بحر البسيط، مع الالتزام بروي الميم المكسورة.

4. أن يحتوي كل بيت على نوع من أنواع البديع، سواء صُرح به أو استنتج من سياق البيت.

ومع استقرار هذه المعايير، انتقلت البديعيات من كونها نماذج تطبيقية تُنظم لأغراض تعليمية بحثية، إلى كونها قصائد مدحية ذات طابع فني مستقل، تتطلب من الشاعر تتطلب من الشاعر تمكناً رفيعاً من فنون البلاغة، ولا سيما علم البديع، إذ ينبغي له أن يُحسن استخدام المحسنات اللفظية والمعنوية بمهارة، من غير تكلف أو إفساد للمعنى، وأن يجمع بين حسن السبك وجمال التعبير. ومع ذلك، فإن الشرط الرابع، أي ضرورة أن يتضمن كل بيت من القصيدة نوعاً بديعياً، لا يخلو من إشكال، إذ إن عدداً من البديعيات قد اشتملت على فنون بلاغية تنتمي إلى علوم أخرى، كعلم البيان، وليس فقط علم البديع. فعلى سبيل المثال، نجد أن صفي الدين الحلي في شرحه لبديعيته أشار إلى استخدامه لأساليب من علم البيان، مثل الاستعارة والتشبيه. ففي البيت الثالث والأربعين قال:⁸

إن لم أحث مطايا العزم مثقلة من القوافي تؤم المجد عن أمم

وقد وظف فيه الاستعارة بوضوح.

أما التشبيه، فقد برز في البيت الثالث والسبعين:⁹

حروف خط على طرس مقطعة جاءت بها يد غمر غير مفتهم

حيث شبه الكلمات بخط على ورق جاء به شخص لا يُثَقن الخط، وهو ما يشير إلى تعبير بياني لا محض بديعي.

⁴ علي أبو زيد، البديعيات في الأدب العربي نشأتها وتطورها وأثرها (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 46.

⁵ منير سلطان، البديع تأصيل وتجديد (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1986)، 22.

⁶ سعد حمودة، دروس في البلاغة العربية (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1999)، 329.

⁷ إيمان عواد الرجب، بديعيات العصر المملوكي بين البديع والمديح النبوي (الجزائر: جيل الدراسات الأدبية والفكرية، 2020)، 114.

⁸ صفي الدين الحلي، شرح الكافية البديعية (بيروت: دار صادر، 1992)، 129.

⁹ الحلي، شرح الكافية البديعية، 184.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفّي الدين الحلّي

كذلك الشاعر أبو الوفاء العرضي قد استخدم في بديعته استعارات وتشبيهات، منها قوله في البيت العاشر:¹⁰

أجناد صبري مع الهجران ثابتة بالاستعارة كي أحظى بوصلم

وقوله في البيت الثالث والستين:¹¹

مذ شَبَّهوا وجهه بالبدر مكملاً فغاب من خجل وانشق من ألم

وهذه كلها أساليب تنتمي إلى علم البيان لا إلى علم البديع بمفرده.

C- الاتجاه الثالث:

قامت الباحثة سوزان ستينكفيتش بمقاربة جديدة تنظر إلى هذا اللون من الشعر بوصفه شكلاً من أشكال المعارضة الأدبية لقصيدة "البردة" للبوصيري. وتستند ستينكفيتش في هذا التصور إلى وحدة الموضوع وهو المديح النبوي فضلاً عن التماثل في الوزن والروي بين قصائد البديعيات والبردة. ومن الأمثلة التي تسوقها الباحثة في هذا السياق قصيدة "نهج البردة" لأحمد شوقي، معتبرة إياها معارضة صريحة للبوصيري. غير أن هذا الطرح لا يخلو من ملحوظات نقدية، أبرزها:

أولاً: غياب التمييز الدقيق بين البديعيات بوصفها نوعاً شعرياً قائماً بذاته، وبين مطلق القصائد التي تتناول المديح النبوي. فقصيدة شوقي، رغم أنها تدور في فلك المدائح النبوية، لا تُعدّ بديعية بالمعنى الاصطلاحي، كما أن قصيدة البوصيري نفسها تسبق ظهور البديعيات، ولا تنتمي إليها فنياً.

ثانياً: اشتراط القصيدة في ما يُصطلح عليه بالمعارضة الشعرية؛ إذ لا يكفي الاشتراك في البنية الشكلية أو الموضوع العام، بل لا بد من توفر نية صريحة أو ضمنية لدى الشاعر بالمعارضة، يظهر ذلك إما من خلال التصريح المباشر، أو من تضمينات نصية تدل على هذا المقصد. وفي حالة نهج البردة، يصرّح شوقي بوضوح بنيته معارضة البردة، وهو ما يحقق هذا الشرط. وعليه، فإن القول بأن كل بديعية هي معارضة للبردة يحتاج إلى أكثر من مجرد تشابه ظاهري، بل يتطلب برهاناً على القصد.

وبالنظر إلى الاتجاهات الثلاثة السائدة في دراسة البديعيات، يمكن الوصول إلى تعريف جامع يتفادى الإشكالات السابقة، ويقوم على ما يلي: البديعيات هي قصائد مطوّلة في المديح النبوي، ظهرت في القرن الثامن الهجري، وهي تُبنى غالباً على بحر البسيط وروي الميم المكسورة. وتتميّز بتكثيف التوظيف البلاغي، من علوم المعاني والبيان والبديع، سواء أصرّح الشاعر بأسماء تلك المحسنات أم لا. وبناءً على هذا التعريف، تُستبعد القصائد القصيرة، والنصوص النثرية، بل وتُستثنى أيضاً القصائد السابقة للقرن الثامن الهجري. أما الدافع الرئيس وراء نظم البديعيات، فهو كما يظهر من خصائصها ووظائفها الرغبة في نيل الثواب الأخروي، لا الاقتصاد على الغرض التعليمي. فلو كان هدفها محصوراً في التعليم، لانتفى السبب في تكرار هذا النمط الشعري عبر العصور، تماماً كما لم تُعدّ ألفية ابن مالك إلا ضرورة واحدة في بابها، وما تلاها من نظم نحوي لم يصف كثيراً إلا من حيث الشكل أو التفصيل.

ومن هنا، ينبغي أن يُنظر إلى شعراء البديعيات بوصفهم أدباء وشعراء مبدعين، لا مجرد علماء في علوم اللغة أو النحو. وهذا ما تؤكد التراجم التاريخية التي توثّق سيرهم، ومن أبرزها ما أورده الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه "الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة". فقد وصف صفّي الدين الحلّي بقوله: مهر في كل فنون الشعر، وتعلم المعاني والبيان والتجارة... يمدح الأعيان والملوك... وديوان شعره مشهور يتضمن على فنون كثيرة.¹² وفي ترجمته لابن جابر الأندلسي، قال: "قرأ النحو والقرآن... وكان كثير النظم، عالماً باللغة العربية، انتفع به أهل البلاد".¹³ ويُستفاد من هذين النصين أن هذين الشاعرين لم يُعرفا بمكانتهما في علوم اللغة فحسب، بل تميزا بالإبداع الشعري، والتنوع في الأغراض، والقدرة على توظيف المعارف البلاغية

¹⁰ شهاب الدين الخفاجي، ريحانة الألبا وزهرة المياه الدنيا (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1967)، 271.

¹¹ الخفاجي، ريحانة الألبا وزهرة المياه الدنيا، 271.

¹² ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 225.

¹³ العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، 425.

والتحوية في إطار فني راقٍ. ومن ثم، فإن النظر إلى البديعيات لا ينبغي أن يكون محصوراً في بعدها التعليمي، بل يجب أن يفهم ضمن سياقها الإبداعي والديني، الذي يسعى إلى الجمع بين الفن والمعنى، وبين البلاغة والروحانية.

2.1 أسباب نشأة البديعيات:

لم يكن ظهور فن البديعيات وليد لحظة عارضة، بل جاء ثمرة لتراكمات تاريخية وثقافية وحضارية. وفي هذا السياق، يشير علي أبو زيد إلى أن هذا الفن لم يتشكل فجأة أو من فراغ، بل سبقه أسباب أسهمت في بلورته حتى خرج إلى النور واكتمل بصورة متكاملة.¹⁴ ويُمكن النظر إلى البديعيات على أنها صيغة شعرية متميزة، سواء من جهة البناء أو من جهة المضمون، إذ تنتمي إلى صميم التراث الأدبي العربي، وقد تضافرت مجموعة من العوامل التي أسهمت في نشأتها، أبرزها: السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي للعصر الذي ظهرت فيه.

لقد لعبت الأوضاع السياسية المضطربة، وما تبعها من أزمات اجتماعية ونفسية، دوراً محورياً في دفع الشعراء نحو هذا اللون من الشعر، الذي اتخذ من مدح النبي صلى الله عليه وسلم إطاراً روحياً للتعبير عن الحنين إلى الماضي المقدس، والاحتماء بجلال النبوة من اضطراب الحاضر. وفي هذا الشأن، يوضح الخضر عيكوس أن البديعيات مثلت تعبيراً عن الشوق لزيارة النبي عليه الصلاة والسلام، والتشبث بجاهه الشريف ليكون شفيحاً يوم القيامة، واستحضار سيرته العطرة وما تزر به من مواقف خالدة.¹⁵ ومن جهة أخرى، مثلت البديعيات مظهرًا من مظاهر الهروب الرمزي إلى عالم متخيل، في محاولة لتجاوز واقع مرير طغت عليه الفتن والظلم السياسي. فالشاعر، في ظل الرقابة والخوف، لجأ إلى البلاغة والتورية والإيحاء، محتجباً بوسائل التعبير غير المباشرة لتجنب بطش السلطان. وقد وصف محمود رزق سليم تلك الحقبة بأنها كانت تتطلب أساليب بلاغية معقدة، خاصة في مخاطبة الحكام، لما تتطلبه هذه الأوضاع من الحذر والمراوغة في التعبير.¹⁶ وفي ظل هذا المناخ، بات التكلف البلاغي ضرورة فنية أكثر منه ترفاً لغوياً. كما أسهمت هذه الظروف في إعادة ربط الإنسان بجذوره الروحية، فاتخذ الشعراء من البديعيات وسيلة للتعبير عن أزمة وجودية عميقة، حيث عبروا عن الآلام ومعاناتهم بأسلوب زخرفي ينسجم مع ذائقة عصر يجنح إلى التأنق اللفظي والمبالغة في التعبير.

ومن الجدير بالذكر أن البعد الثقافي لتلك الفترة كان ذا أثر بالغ في نشأة البديعيات أيضاً؛ فقد شاع في العصر المملوكي توجه واضح نحو نظم العلوم والمعارف في قوالب شعرية، وهو ما دفع عدداً من الأدباء إلى نظم مسائل الفقه، والموازيات، والبلاغة، والنحو، والتاريخ وغير ذلك، في منظومات شعرية.¹⁷ وقد سجل محمود رزق سليم هذا التوجه في قوله: كان هناك توجه نحو نظم المعارف والعلوم المختلفة في قالب شعري. وبذلك، فإن فن البديعيات ظل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ببيئته الثقافية والحضارية، إذ لم يكن تعبيراً فنياً مجرداً، بل كان انعكاساً لروح العصر بكل ما فيها من توتر وأمل وتعلق بالرموز الدينية والروحية. فقد تميز العصر الذي ظهرت فيه البديعيات بالزورع إلى الزخرفة في التعبير، وميل إلى التهويل والمبالغة، وهو ما تجلّى في الشكل والمضمون على حد سواء.¹⁸

وتجدر الإشارة إلى أن من أبرز من أسهموا في ترسيخ هذا الفن الشاعر محمد البوصيري، الذي يُعدّ أحد أعلام المدائح النبوية، ولا سيما من خلال قصيدته الشهيرة البردة. وقد لاقت هذه القصيدة قبولاً واسعاً، حتى أصبحت مرجعاً يُحتذى، فعارضها كثير من الشعراء لاحقاً. ويصفها زكي مبارك بأنها ليست فقط قصيدة بديعة في بنيتها الفنية، بل إنها تعد نموذجاً يحتذى به في هذا الباب، حيث استلهم منها الكثير من الشعراء قصائدهم في مدح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.¹⁹

3.1 الريادة في فن البديعيات:

تفاوتت آراء الباحثين حول الشاعر الذي يُنسب إليه الفضل في ريادة فن البديعيات، غير أنهم اتفقوا على أن هذا اللون من التأليف الشعري برز خلال القرن السابع الهجري، واتخذ له ملامح خاصة ميّزته عن غيره من القصائد. وقد تميّزت هذه البديعيات بكونها قصائد تحتوي على فنون بلاغية متعددة، وتتمحور غالباً حول مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن

¹⁴ أبو زيد، البديعيات في الأدب العربي نشأتها وتطورها وأثرها، 31.

¹⁵ الخضر عيكوس، جماليات البديعيات وخصائصها الفنية (دبي: آفاق الثقافة والتراث، 1989)، 80.

¹⁶ سليم، عصر سلاطين المماليك ونتائج العلمي والأدبي، 149.

¹⁷ سليم، عصر سلاطين المماليك ونتائج العلمي والأدبي، 147.

¹⁸ سليم، عصر سلاطين المماليك ونتائج العلمي والأدبي، 149.

¹⁹ زكي مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي (بيروت: المكتبة المصرية، 2017)، 171.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفّي الدين الحلّي

التزامها بنظم البحر البسيط وانتهائها بروي الميم.²⁰ ويُعدّ هذا اللون من الشعر فرعاً من التأليف البلاغي، إذ اتخذ من المحسنات البديعية مكوّنًا بنويًا لكل بيت شعري، ما منحه طابعًا تعليميًا وفنيًا في آنٍ معًا.

وقد انحصر الجدل النقدي حول الريادة في هذا الفن بين ثلاثة شعراء برزوا ما بين أواخر القرن السابع والثامن الهجري، وهم:²¹

- علي بن عثمان الإربلي، المتوفى سنة 670 هـ،
- صفّي الدين الحلّي، المتوفى سنة 750 هـ،
- ابن جابر الأندلسي، المتوفى سنة 779 هـ.

وقد رأى الدكتور شوقي ضيف أن الريادة تعود إلى الإربلي، إذ نظم قصيدة في مدح أحد معاصريه، وجعل في كل بيت من أبياتها محسنًا بديعيًا. وهو، بحسب رأيه، أول من جعل من البديع عنصرًا إلزاميًا في بنیان القصيدة، حتى وإن لم تتجه إلى المديح النبوي.²² أما الدكتور زكي مبارك، فقد خالف هذا الرأي، ورأى أن ابن جابر هو أول من ابتكر البديعية بصورتها الفنية المعروفة، حيث تركّز القصيدة على مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ويشتمل كل بيت فيها على فن بلاغي محدد، مما يمنحها صفة الابتكار النوعي.²³ ويُضاف إلى ذلك أن صفّي الدين الحلّي، في رأي زكي مبارك، قد نظم هو الآخر بديعية متكاملة تُعرف بـ"الكافية البديعية"، مما يعزز مكانته في تاريخ هذا الفن، ويجعل من دوره ركيزة في تبلور البديعيات بصورتها الناضجة.²⁴

وبسبب قلة المصادر النقدية التي تناولت تلك الفترة الزمنية، بقيت مسألة تحديد أول بديعية خاضعة للاجتهد، وإن كان المرجّح، بحسب تعريف علي أبو زيد، أن قصيدة صفّي الدين الحلّي هي أول بديعية بالمعنى الاصطلاحي الكامل، نظرًا لتوافر الخصائص الموضوعية والفنية فيها، بخلاف قصيدة الإربلي التي كانت في مدح شخص من أهل عصره، لا في مدح النبي صلى الله عليه وسلم. وعليه، فإن صفّي الدين الحلّي، بحسب هذا التصور، يُعد الرائد الحقيقي لفن البديعيات، وهو ما يسمح بتقدير زمن ظهور أول بديعية بين منتصف القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجري، بالنظر إلى أن الحلّي وُلد سنة 677 هـ وتوفي سنة 750 هـ، وهي الفترة التي شهدت اكتمال ملامح هذا الفن الجديد.

4.1 أثر البديعيات في البلاغة:

من البديهي أن يترك هذا اللون الشعري المتفرد بصمته في علم البلاغة، فهو أحد روافدها الأساسية، وقد وُلد من فكرة بلاغية خالصة نضجت في عقل منشئها، ثم جاءت السنون فألبستها ثوبًا شعريًا يتوشّح بمديح الرسول صلى الله عليه وسلم، في صورة أدبية راقية عُرفت واشتهرت بين الناس.²⁵ ومن خلال هذا الامتداد التاريخي، يظهر أن دوام هذا الفن وتجده يحمل إشارات دالة على تطور البلاغة العربية عمومًا، وعلى نمو علم البديع على وجه الخصوص. وإذا كانت البديعيات، حين خضعت للشرح والتحليل، قد ارتدت خلل الأدب وتجمّلت بصور البلاغة ونفحات النقد، فإن هذا التحول لا ينبغي أن يحجب عنا جذورها الأولى، التي شَيّدها المبدعون، ثم جُمّلت وطُوّرت حتى بلغت غايتها. فهذا الفن في جوهره ظل مرتبطًا بسياقه البلاغي، ولم ينفصل عنه مهما تنوعت أساليبه وتعددت قراءاته.²⁶ وانطلاقًا من كل هذه المعطيات، برزت الحاجة إلى دراسة البعد البلاغي لهذا الفن، واستكشاف ما أضافه إلى حقل البلاغة، وهو ما يمكن تتبعه في النقاط الآتية:

a- نشر البلاغة بين عامة الناس:

شهدت البلاغة توسعًا في الانتشار بين فئات المجتمع، وخصوصًا منذ بدايات العصر العباسي، حيث لجأ شعراء كثر إلى الإكثار من المحسنات البديعية، فاشتدّ الجدل بين من اعتبر ذلك تطورًا فنيًا، ومن رأى فيه مبالغة تُضعف طراوة الشعر. وبرغم هذه الآراء المتباينة، واصلت البلاغة تطورها، حتى أضحت حاضرة في وجدان الناس، وإن تفاوتت مستويات التفاعل معها بحسب الثقافة الفردية. لقد كانت البلاغة متجذرة في أساليب العرب، لكنها كانت بحاجة إلى تأطير علمي يكفل حسن

²⁰ أحمد مطلوب، منهاج بلاغية (الكويت: وكالة المطبوعات، 1973)، 324.

²¹ خليل بن أبيك الصفدي، نكت الهميان (مصر: المطبعة الجمالية، 1911)، 244.

²² شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ (القاهرة: دار المعارف، 1955)، 360.

²³ مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، 168.

²⁴ مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، 169.

²⁵ مبارك، المدائح النبوية في الأدب العربي، 10.

²⁶ عبد الله المعتز، البديع والبديعيات (دمشق: دار الحكمة، 2012)، 8.

استخدامها، كما حصل مع علم النحو. وبمرور الزمن، تقبل الناس هذه القواعد وبدأوا في الإفادة منها، مما سهّل انتشار البلاغة في البيئات المختلفة. وفي هذا المناخ، ظهرت البديعيات كشكل شعري مبسط، احتضن البلاغة في إطار يسهل تداوله وحفظه، وهو ما ساعد في تقريبها إلى الجمهور.²⁷ أعجب الناس بهذه القصائد لما فيها من تناسق في الألفاظ وتنوع في المعاني، حتى أصبحت مزيجاً يجمع بين متعة الشعر وفائدة التعليم. وازداد حضورها حين اقترنت بالأداء الحي، فأصبحت تلقى في المحافل، مما جعلها وسيلة فعالة لترسيخ البلاغة في الأذهان. كما أسهم حسن ترتيبها وأناقة بنائها في إعادة إحياء البلاغة، ونقلها من النخبة إلى العامة بأسلوب مشوق. وقد رأى فيها الشعراء ميداناً للتفنن وإبراز براعتهم، مما أكسبها مكانة مميزة في الحياة الأدبية. وهكذا، لم تعد البلاغة حكراً على النخبة من العلماء، بل دخلت إلى الوعي الجمعي، وغدت جزءاً من الذوق العام. ويُفهم من ذلك أن شيوع البلاغة بين الناس كان نتيجة سيروسة، كان من أبرز معالمها ظهور البديعيات التي قدّمت البلاغة بشكل يراعي الذوق والسهولة. وقد ساهم هذا كله في تثبيت البلاغة كفن حي نابض في الثقافة العربية، لا يقتصر على النخبة، بل يُلامس عامة الجمهور.

b- تعزيز أصول البديع وترسيخها:

نشأت البلاغة العربية في بداياتها كأداة تهدف إلى إضفاء الجمال على الكلام وزيادة فاعليته التعبيرية، وقد ظهرت بوادرها منذ العصر الجاهلي، لكنها ظلت في إطار الذوق الفني العام دون أن تتحدد كعلم مستقل. ومع مرور العصور، أخذت البلاغة بالتبلور والتنظيم، وسعى المهتمون بها إلى تعييدها، وتقسيمها إلى مجالات دقيقة تتناول خصائص التعبير الأدبي. وفي هذا السياق، برز ابن المعتز، الذي أدار أنظار الدارسين إلى أهمية المحسنات، فجمع منها عدداً معتبراً، وقدّمها على أنها نماذج لفنون بلاغية تستحق الاعتبار. ورغم أن هذه الأساليب لم تكن تُفهم حينها على أنها علم قائم بذاته، إلا أن ابن المعتز منحها هوية خاصة حين أطلق عليها اسم البديع، ما أرسى أولى اللبنات لهذا التخصص. لكن علم البديع ظل لفترة غير مفصول بوضوح عن البيان والمعاني، بل كان يُنظر إليه كمكمل فني يُضفي البهاء على النصوص.²⁸ ومع توسّع الدراسات البلاغية، جاء دور الخطيب القزويني، الذي نظم مباحث البديع ضمن نسق مستقل، مما ساعد على إبراز حدوده العلمية وتمييزه عن غيره من علوم البلاغة. في هذه المرحلة، أصبح يُنظر إلى البديع بوصفه فناً يُعنى بإظهار جمالية الأسلوب، لا مجرد ترتيب لفظي. وقد ساعد هذا التوجه على توسيع البحث فيه، وتحديد خصائصه، مما رسخ مكانته كأحد أركان البلاغة الثلاثة.²⁹ وفي القرن السابع الهجري، أخذ هذا التمييز صفة أوضح مع ظهور البديعيات، وهي قصائد انتظمت فيها المحسنات ضمن نظام شعري محدد. وكان الشاعر الصفي الحلبي من أوائل من سلك هذا المسلك، فساهم في تحويل البديع إلى علم مستقل يتمتع بكيان واضح.³⁰ وقد لعبت هذه القصائد دوراً حيوياً في نشر فنون البديع، حيث توافدت الشروح والتفسيرات على تناولها، مما زاد من ترسيخ قواعده وتحديد مصطلحاته. وهكذا، تجاوز البديع صورته الأولية كإضافة لفظية، وأصبح علماً مؤسساً، يسعى إلى إبراز الجمال الأدبي للنصوص ضمن إطار من القواعد والتصنيفات. وأسهم هذا التحول في جعله علماً مرغوباً فيه من قبل الشعراء والبلاغيين، حتى أصبح من أبرز فروع البلاغة في الثقافة العربية والإسلامية.

c- إعادة ربط البديع بالاتجاه الأدبي:

مع تطور علم البلاغة في الثقافة العربية، ظهرت توجهات متباينة في دراسته، أحدها كان ذا منحنى فلسفي ومنطقي، والآخر يميل إلى الحس الأدبي والذوق الجمالي. ومع تعاقب القرون، بدأ الاتجاه المنطقي يفرض سطوته، فانقسمت البلاغة إلى مدرستين واضحتين: الأولى أدبية تنشد الإبداع والتعبير الواضح، والثانية كلامية يغلب عليها التعقيد والتنتظير الفلسفي.³¹ وقد تأثرت المدرسة الكلامية بالفكر المنطقي، فركزت على التصنيفات الذهنية والتحليلات العقلية، ما أدى إلى تباعد البلاغة عن أصلها الفني. في المقابل، ظلت المدرسة الأدبية متصلة بالنصوص الإبداعية، تعتني بالتراكيب السلسة والصور الجمالية، وتُعلي من شأن التلقي الذوقي والتعبير الفني. وكان هذا الخلاف في المناهج سبباً في ازدياد التباين داخل علم البلاغة، بين من يراه علماً نظرياً صارماً، ومن يعتبره فناً حياً يتنفس من روح الأدب.³² وعندما ظهرت البديعيات، ازداد التركيز على الجوانب اللفظية والزخرفة الأسلوبية، فاندفعت البلاغة نحو الاهتمام المفرط بالمحسنات على حساب المضمون. وقد كثرت في تلك المرحلة الشروح التي تغوص في تفاصيل الأنواع البديعية، حتى كادت البلاغة تتحول إلى مجرد استعراض للصنعة. ورغم ذلك، كانت

²⁷ أبو زيد، البديعيات في الأدب العربي نشأتها وتطورها وأثرها، 254.

²⁸ محمد علي سلطاني، مع البلاغة العربية في تاريخها (دمشق: دار المأمون، 1979)، 16.

²⁹ يوسف السكاكي، مفتاح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 179.

³⁰ أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1969)، 304.

³¹ أحمد مطلوب، دراسات بلاغية ونقدية (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1980)، 13.

³² مطلوب، دراسات بلاغية ونقدية، 15.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفّي الدين الحلّي

هذه المرحلة بمثابة تنبيه للحاجة إلى العودة إلى الجوهر الأدبي للبلاغة، واستعادة علاقتها بالفن والإبداع. فبدأ بعض النقاد والعلماء يتجاوزون المنهج العقلي الجاف، ويسعون إلى قراءة البلاغة من منظور جمالي وفني خالص. وساهم هذا التوجه الجديد في إحياء الجانب الأدبي للبلاغة، وربطها مجدداً بروح النصوص وإبداعها، بعيداً عن أسر التصنيفات الفلسفية الصارمة. ومن ثم، عاد علم البديع ليُنظر إليه لا كتصنيف لمحسنات شكلية فحسب، بل كأداة تنسج معاني الجمال وتكشف أسرار التميز في القول. وبذلك، أصبح البديع جزءاً أصيلاً في عملية الإبداع، يعكس المهارة الفنية للكاتب، ويعزز من حضور البلاغة بوصفها فناً حياً نابضاً.³³

d- التجديد في فنون البديع واستحداث أنماط بلاغية جديدة:

شهد علم البديع منذ نشأته حركة تطويرية ملحوظة، تجاوزت مجرد الالتزام بالأشكال التقليدية، واتجهت نحو استحداث أنماط بلاغية جديدة تواكب تحولات الذوق الأدبي وتحاكي متطلبات العصر. وقد كان عبد الله بن المعتز من أوائل من نظّر لإمكانات هذا العلم، حيث أشار إلى قابلية البديع للتوسع وابتكار أنواع جديدة ضمن أطره. ومع مرور الزمن، ساهمت أسماء بارزة، كصفّي الحلّي وجعفر بن يحيى وابن الخلوف، في هذا المسار، إذ مزجوا بين التنظير النقدي والتطبيق الإبداعي في الشعر.³⁴ وقد جاء هذا التوسع في الأنواع البديعية استجابة لحاجة ملحة لدى البلغاء والشعراء لتتنوع أساليبهم التعبيرية، مما أدى إلى جمع هذه الأنواع المستحدثة وتوثيقها في مؤلفات مستقلة. ومع ذلك، ظهرت آراء نقدية متباينة؛ حيث رأى بعض النقاد أن كثيراً من هذه الأنواع ليست سوى إعادة تصنيف لأنواع قديمة، في حين نظر إليها آخرون بوصفها إضافات نوعية تعبّر عن تجدد الرؤية البلاغية واتساع آفاق التعبير الأدبي. ومع توالي العصور، استمر هذا الحراك البلاغي، حتى بلغ عدد الأنواع البديعية في بعض المراحل ما يزيد عن مئتين نوعاً، نتيجة لعمليات الجمع وإعادة التصنيف، فضلاً عن إدخال أنماط مبتكرة استلهمت من التيارات الأدبية والفكرية المختلفة.³⁵ وفي المحصلة، يتجلى علم البديع بوصفه مجالاً متطوراً ومفتوحاً على إمكانات الإبداع، لم يتجمّد عند حدود ما رسّخه القدماء، بل ظل مساحة حيوية للتجديد، وأسهم بدور فعال في صياغة جماليات البلاغة العربية وتطورها المستمر عبر العصور.

2. بديعية صفّي الدين الحلّي:

1.2 المؤلف:

هو أبو المحاسن، ويكنى كذلك بأبي الفضل وأبي البركات، صفّي الدين عبد العزيز بن سرايا بن علي الحلّي الطائي، وُلد سنة 677هـ في مدينة الحلة، في أسرة ذات حسب ونسب، تنتمي إلى فرع سنييس من قبيلة طيء، وتمتاز بالأصالة والثراء الاجتماعي. تلقّى تعليمه الأولي في بلده الحلة، غير أن المصادر لا تذكر بتفصيل كافٍ أسماء شيوخه، إلا أنه أشار في كتابه الموسوم بـ"الأغلاطي" إلى اثنين منهم، وهما: جمال الدين المُرّي وأبو منصور، مما يدلّ على تأثره بهما في مرحلة التكوين العلمي. وقد دفعه الاضطراب السياسي والاختلال الأمني في مدينته إلى الارتحال، فاستقرّ به المقام في ماردين التركية، المدينة التي اعتاد السفر إليها لأغراض تجارية، وفي سنة 700هـ، دخل في خدمة الملك الناصر نجم الدين، أحد ملوك الأسرة الأرتقية، التي كانت تهيمن على ديار بكر وماردين والمناطق المجاورة. عُيّن هناك كاتباً في ديوان الرسائل، وكان له حضور فعال في بلاط الحكم. وفي العام نفسه، ألّف ديواناً شعرياً بعنوان "نُزْرُ النُّحُور، الأرتقيّات"، مدح فيه الملك الناصر، فحاز إعجابه وتقديره، وكان ذلك سبباً في نيله مكانة مرموقة لدى البلاط الأرتقي. ومع التزامه بوظائفه الرسمية، حافظ الحلّي على اهتمامه بالتجارة، فطاف عدداً من الأمصار الكبرى مثل: الشام، وحلب، وحماة، وبغداد، والموصل، مما أتاح له فرصاً وافرة للاحتكاك بكبار رجال العلم والسياسة في عصره، فكان لذلك أثر بَيّن في اتساع ثقافته وتنوّع معارفه. بدأ الحلّي نظم الشعر منذ سنٍّ مبكرة، إذ نُقل عنه أنه قال الشعر وهو في السابعة من عمره. وقد تميّز بموهبة فذة في هذا الميدان، حتى نال شهرة واسعة بفضل قصيدته البديعية التي مدح بها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وهي القصيدة التي جعلت منه رائداً لهذا اللون الأدبي، ومصدر إلهام لمن جاء بعده في هذا الفن. وكان لحفظه للقرآن الكريم، ولعدد من قصائد كبار الشعراء، دور بارز في تنمية أساليبه وتشكيل بنائه الشعري، حيث تجلّى في شعره عمق في المضمون، ودقّة في الصوغ، وبراعة في التصرف اللفظي والمعنوي. توفّي صفّي الدين الحلّي في بغداد سنة 750هـ.³⁶

³³ موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، 253.

³⁴ المعتز، البديع والبديعيات، 58.

³⁵ الحلّي، شرح الكافية البديعية، 57.

³⁶ شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: دار الجيل، 1992)، 122.

2.2 الصورة البلاغية في بديعية الحلّي:

يفصّل صفّي الدين الحلّي في شرحه على "الكافية البديعية" الدافع الذي حملته على تأليف هذا الأثر. فهو يرى أن العلم الذي ينبغي أن يُتلقّى أولاً وأن يُعلّم قبل غيره من العلوم، هو العلم المتعلق بفهم حقائق كلام الله تعالى. ذلك لأن إدراك الأحكام التي أنزلت في القرآن الكريم كفيلاً بصيانة الإنسان من الشكوك والظنون. وفي هذا السياق يستشهد بالآية الكريمة: "أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أم من يمشي سوياً على صراط مستقيم".³⁷

ويذكر الحلّي أن بلوغ هذه الغاية لا يكون إلا بتعلّم علم البلاغة، وما يتبعه من صنائع البديع التي تُعدّ متممة له. وفي هذا الإطار يشير إلى أنه أطلع على مؤلفات العلماء السابقين، واستقرأ ما تضمنته من فنون البديع، فجمعها وأضاف إليها أنواعاً جديدة استنبطها من أشعار الشعراء المتقدمين. وكان قد نوى في بادئ الأمر أن يؤلّف كتاباً يجمع فيه هذه المواد، إلا أنه عدل عن هذه الفكرة لاحقاً، وقرّر أن يصوغها في قالب قصيدة. ومن ثمّ، أثر أن يُنشئ مديحة تتضمن فنون البديع، بدلاً من أن يضع مصنفاً نثرياً بشأنها. وقد خصّ هذه القصيدة بمدح النبي صلى الله عليه وسلم.³⁸

إنّ "الكافية البديعية" قصيدة نظمها صفّي الدين الحلّي على بحر البسيط، وتتألف من مئة وخمسة وأربعين بيتاً. وقد رتبها على مئة وخمسة وأربعين باباً، صنّف فيها فنون البديع تصنيفاً منهجياً. خُصّص الباب الأول منها لفنّ براعة المطلع، في حين خُتمت بفنّ براعة الختام. وقد التزم الحلّي في هذه المنظومة منهجاً محدداً؛ إذ كان يستهلّ كل باب ببيتٍ يبيّن فيه نوع الفنّ البديعي المتناول، ويُجسّد به مثلاً تطبيقاً على ذلك الفن. فكان يضع اسم الفنّ البديعي عنواناً لكل باب، يتلوّه بيتٌ شعريّ يتضمّن هذا الفن، بحيث يتجلّى للقارئ المعنى النظري ممزوجاً بالصيغة الإبداعية. وقد نُظمت القصيدة كلّها في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، فجاءت كسفرٍ فنيّ يجمع بين روعة المضمون النبوي وجمال التراكيب البلاغية. وقد أدرج صفّي الدين الحلّي في "الكافية البديعية" مئة وخمسة وأربعين فناً من فنون البديع، وهي:

رقم البيت	النوع البديعي	رقم البيت	النوع البديعي	رقم البيت	النوع البديعي
1	براعة المطلع	2	تجنيس التلفيق	3	التجنيس المذيل واللاحق
4	التجنيس التام	5	التجنيس المصحف	6	التجنيس اللفظي والمقلوب
7	التجنيس المعنوي	8	الطباق	9	الاستطراد
10	التوشيح	11	المقابلة	12	اللف والنشر
13	التذييل	14	الالتفات	15	التقويف
16	الهزل الذي يراد به الجد	17	عتاب المرء نفسه	18	رد العجز على الصدر
19	المواربه	20	الهجاء في معرض المدح	21	التهكم
22	الابهام	23	النزاهة	24	التسليم
25	التخيير	26	القول بالموجب	27	الاقتنان
28	المراجعة	29	المناقضة	30	التغاير
31	الاكتفاء	32	تشابه الاطراف	33	الاستدراك

³⁷ سورة الملك، 22/67.

³⁸ صفّي الدين الحلّي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية (مصر: مكتبة بستان المعرفة، 2007)، 50.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفى الدين الحلى

34	الاستثناء	35	التشريع	36	التمثيل
37	تجاهل العارف	38	ارسال المثل	39	التميم
40	الكلام الجامع	41	التوجيه	42	القسم
43	الاستعارة	44	مراعاة النظر	45	براعة التخلص
46	الاطراد	47	التكرار	48	التورية
49	المذهب الكلامي	50	التوشيع	51	المناسبة اللفظية
52	التكميل	53	العكس	54	الترديد
55	المبالغة	56	الاغراق	57	الغلو
58	الإيغال	59	نفي الشيء بإيجابه	60	الإشاره
61	النوادر	62	الترشيح	63	الجمع
64	التفريق	65	التقسيم	66	الجمع مع التفريق
67	الجمع مع التقسيم	68	انتلاف المعنى مع المعنى	69	الاشتراك
70	الإيجاز	71	المشاكلة	72	انتلاف اللفظ مع المعنى
73	التشبيه	74	الاشتقاق	75	التصريح
76	التشطير	77	الترصيع	78	الموازنة
79	التجزئة	80	التسجيع	81	المماثلة
82	التسميط	83	التطريز	84	الارداف
85	الكناية	86	الالتزام	87	الموارد
88	التجريد	89	المجاز	90	الترتيب
91	الإلغاز	92	الايضاح	93	التوليد
94	سلامة الاختراع	95	حسن الإتياع	96	انتلاف اللفظ مع اللفظ
97	التوهيم	98	تشبيه شيئين بشيئين	99	انتلاف اللفظ مع الوزن
100	البسط	101	السلب والإيجاب	102	حصر الجزئي وإحاقه بالكلي
103	الفرائد	104	العنوان	105	حسن النسق

106	التعريض	107	الاتفاق	108	انتلاف المعنى مع الوزن
109	المقلوب والمستوي	110	التهديب والتأديب	111	التوزيع
112	الانسجام	113	الابداع	114	التمكين
115	التسليم	116	الاستعانة	117	التفصيل
118	التنكيث	119	الحذف	120	الاتساع
121	التفسير	122	التعليل	123	التعطيف
124	جمع المؤلف والمختلف	125	الاستنباع	126	التدبيح
127	الابداع	128	الاستخدام	129	الطاعة والعصيان
130	التفريع	131	المدح في معرض الذم	132	التعديد
133	المزاوجة	134	حسن البيان	135	السهولة
136	الادماج	137	الاحتراس	138	براعة الطلب
139	الاعتراض	140	المساواة	141	العقد
142	الاقتباس	143	التلميح	144	الرجوع
145	براعة الختام				

رأى صفى الدين الحلبي في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، والتعبير عن محبته له، وسيلة للنجاة من عذاب الآخرة، فأنشأ في هذا السبيل قصائد ومنظومات، عبّر فيها عن هذه العاطفة الإيمانية. ومن ذلك ما ورد في ديوانه من الأبيات التالية:³⁹

يا عترة المختار يا من بهم أرجو نجاتي من عذاب أليم
فمن أتى الله بعرفانكم فقد أتى الله بقلب سليم

وقد افتتح الحلبي منظومته "الكافية البديعية" بصنعة بلاغية من فنون البديع تُدعى براعة الاستهلال، حيث جاء المطلع على هذا النحو:⁴⁰

إن جئت سلعا فسل عن جيرة العلم واقراً السلام على عرب بذى سلم

وهذا البيت يُعدّ مثلاً بارزاً على براعة الاستهلال، إذ يشير من مطلعته إلى مضمون القصيدة، وهي من شروط هذا الفن البديعي، الذي يُعنى بتقديم المعنى الأساس للقصيدة من خلال مطلعها. وعلى الرغم من أن الحلبي قد نظم هذه المنظومة في علم البديع، إلا أنه لم يعزلها عن سائر علوم البلاغة، بل ضمّها صناعات بيانية ومعنوية، فجاءت منظومته مزيجاً من فنون البيان والمعاني إلى جانب فنون البديع.

من عناصر علم البيان: التشبيه، المجاز، الكناية، الاستعارة.

³⁹ صفى الدين الحلبي، الديوان، 87.

⁴⁰ الحلبي، شرح الكافية البديعية، 57.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفّي الدين الحلّي

ومن عناصر علم المعاني: الالتفات، المساواة، الإشارة، الإيجاز.

وفي شرحه الموسوم بـ *"النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية"*، استند الحلّي إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتوضيح فنون البديع وتنبيتها بالأمثلة.

فعند شرحه لصنعة الطباق، أورد المثال التالي من القرآن الكريم: *"وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا"*.⁴¹

ولما تحدث عن التذييل، وهو ما يُختم به الكلام بجملة تؤكد معناه وتكون في حكم المثل، ذكر قوله تعالى: *"ذَلِكَ جَزَاءُ لِّمَن كَانَ كَفُورًا وَهُلْ يُجْزَى إِلَّا الْكُفُورُ"*.⁴²

وفي مقام الحديث عن البسط، الذي يعني التوسّع في التعبير عن معنى يمكن اختصاره، أورد الحديث الشريف الذي رواه تميم الداري رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: *"الدينُ النصيحة"* قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: "الله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم".⁴³

وقد ختم الحلّي منظومته بصنعة براعة الختام، وهي تعني إنهاء الكلام بما يرسخ في الذهن، فجاء ختام قصيدته في البيت التالي:⁴⁴

فإن سعدت فمدحي فيك موجبة وإن شقيت فذا نبي موجب النقم

ومن أبرز من علّق على هذه المنظومة، ابن ججّة الحموي، الذي أشار إلى أن الحلّي جمع مادتها من سبعين مؤلفاً، وذكر الحلّي في خاتمة شرحه *"النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية"* أسماء المصادر التي اعتمدها في بناء قصيدته.⁴⁵

ومن خلال تحليل هذه المنظومة، يتبيّن أن الحلّي انتهج أسلوباً دقيقاً في ترتيب المادة العلمية، وخصّص لكل فن بديعي باباً يحتوي على تعريف وتمثيل. إلا أن أسلوبه لم يكن سهلاً ممتنعاً، بل جاء مشتملاً على تراكيب لغوية غامضة وألفاظ عسيرة، مما يجعل من الصعب على القارئ إدراك معانيها، وفهم الصناعات البلاغية الكامنة فيها.

3.2 الصورة الشعرية والمديح النبوي في بديعية الحلّي:

تُعَدّ الصورة الشعرية من أبرز المفاهيم التي حظيت باهتمام الدارسين والنقاد، لما تحملها من دلالات إيحائية وتشكلات جمالية تعكس عمق التجربة الشعرية. فهي ليست مجرد زخرفة لفظية أو تشكيل بلاغي، بل تمثل جوهر الشعر ولبّه الحيوي. وتُعَدّ الصورة الحسية من بين أبرز أنواع الصورة الشعرية، إذ تنبني على التفاعل مع الحواس الخمس، دون التمييز بين الحقيقي والمجازي، حيث تشكل الحواس نافذة الذهن إلى العالم، ومن خلالها يعيد الشاعر تشكيل الواقع انطلاقاً من معانيه الذاتية وتجاربه الخاصة. فالصورة الحسية، بهذا المعنى، تمثل إعادة خلق للعالم بروية شعرية نابضة، تُمكن القارئ من الانتقال من المجرّد إلى المجرّد، ومن المفهوم العقلي إلى التجربة المحسوسة، وذلك عبر لغة تتوسّل الحواس لتبعث الحياة في النص وتُفعل طاقته التخيلية.

a- الصورة البصرية:

تُعَدّ الصورة البصرية من أكثر أنماط التصوير الحسي حضوراً في النصوص الشعرية، لما تنتجها من قدرة على تجسيد المشاهد وتحويلها إلى لوحات مرئية تنبض بالحياة. وتنبني هذه الصورة على حاسة البصر التي تُعتبر مفتاحاً أساساً للإدراك، إذ بواسطتها تُنقّط المرئيات وتُعاد صوغها في النص عبر تراكيب لغوية محملة بالدلالة والانفعال. ويتميّز هذا النمط من التصوير بكونه لا يكتفي بنقل صورة ثابتة، بل يُشيد مشهداً بصرياً حياً، يتحرك فيه القارئ كما لو كان يشاهد تفاصيله بعينه لا بخياله فقط.

⁴¹ سورة النجم، 43/53.

⁴² سورة سبأ، 17/43.

⁴³ صحيح مسلم، الإيمان، 95.

⁴⁴ الحلّي، شرح الكافية البديعية، 333.

⁴⁵ ابن حجة الحموي، خزانة الأدب (بيروت: دار صادر، 2005)، 368.

وقد وظّف الشاعر صفى الدين الحلّي هذه الصورة ببراعة لافتة في مدحه للنبي الأكرم صلى الله عليه وسلم، حيث يستحضر مشاهد متتابعة تُصوّر أثر قدوم الرسول الكريم في حياة الناس، وملامح تحوّل الواقع من الظلمة إلى النور، ومن القهر إلى الرحمة. يقول: 46

إِنْ حَلَّ أَرْضُ أَنْاسٍ شَدَّ أَرْزَهُمْ بِمَا أَتَّاحَ لَهُمْ مَنْ حَطَّ وَزَّرَهُمْ
أَرَاؤُهُ وَعَطَايَاهُ وَنِعْمَتُهُ وَعَفْوُهُ رَحْمَةً لِلنَّاسِ كُلُّهُمْ
فَجُودُ كَفِّهِ لَمْ تُفْلِعْ سَحَابُهُ عَنْ الْعِبَادِ وَوُجُودِ السُّحْبِ لَمْ يَقُمْ
أَفْنَى جِيوشِ الْعَدَى غَزُوا فَلَسْتُ تَرَى سَوَى قَتِيلٍ وَمَأْسُورٍ وَمَنْهَزِمٍ
سِنَاهُ كَالنُّورِ يَجْلُو كُلَّ مُظْلِمَةٍ وَالْبَاسُ كَالنَّارِ يُغْنِي كُلَّ مُجْتَرِمٍ

في هذه الأبيات، يشيّد الحلّي مشهداً بصرياً ديناميكياً تتراكم فيه الصور لتنتج لوحات متتالية، تبدأ بوصف الأثر الاجتماعي والروحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وتنتقل إلى صور سحب الجود، ثم إلى مشاهد النصر والغلبة على الأعداء، لتنتهي بصورة ساطعة للنور النبوي الذي يبدد الظلمة، والنار التي تُغني كل مذهب بالتطهير. فالصور تتوالى في تصعيد درامي يحمل القارئ من سكينه الرحمة إلى صخب الحرب ثم إلى صفاء النور، وكأن النص يسير به في متحف بصري تتبدل فيه القاعات حسب تدرج المشهد النبوي.

يبرز في هذه الأبيات التشكيل البصري الدقيق، لا من خلال استخدام الألوان والضوء فحسب، بل أيضاً من خلال الحركة الكامنة في الأفعال والصفات: "شد أزرهم"، "أفنى جيوش العدى"، "سناه كالنور"، كلها صور تنبض بالحركة والحياة. كما يظهر البعد البلاغي في التشبيهات الحسية: فالنور الذي يجلي، والسحاب الذي لا يُفْلِع، والنار التي تُغني، كلها كائنات طبيعية مألوفة لكنها في النص تُعاد صياغتها وتوظيفها ضمن بنية دلالية تمجّد شخصية النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وتُضفي على حضوره سمة كونية تتجاوز الزمان والمكان. الصورة هنا لا تكتفي بوصف ظاهر الحدث، بل توغل إلى عمقه الرمزي: فالنبي الكريم صلى الله عليه وسلم ليس فقط محارباً منتصراً، بل هو رحمة شاملة، نور يبدد الظلمة، وسحاب يروي العباد. وهذا التصوير البصري لا يُحاكي المعطى المادي فقط، بل يجسّد حضوراً روحياً ومعنوياً ينفذ إلى وجدان القارئ، ويُعيد تشكيل علاقته بالنبي الكريم صلى الله عليه وسلم كقائد ونموذج ومصدر هداية.

b- الصورة السمعية:

تُعد الصورة السمعية من أبرز أنماط التصوير الحسي التي يُوظفها الشعراء في مدائحهم النبوية لإضفاء بُعد صوتي حي يُفعل خيال المتلقي ويُقلّله من حقل التجريد إلى أجواء مفعمة بالحركة والانفعال. والشاعر البليغ لا يكتفي بوصف المشاهد، بل يحرص على إسماع قارئه الأصوات المنبعثة من المشهد، فيجعل الكلمة وسيلة للإنصات، والصوت سبيلاً للإحساس. وقد أبدع صفى الدين الحلّي في استحضر هذه الصورة حين صوّر ساحات المعارك التي قادها أو ألهم بها النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم، فجعل لصوت الحرب إيقاعاً فنياً يُغني عن كل وصف مباشر، يقول: 47

فَالجَيْشُ وَالنَّفْعُ تَحْتَ الْجَوْنِ مُرْتَكِمٌ فِي ظِلِّ مُرْتَكِمٍ فِي ظِلِّ مُرْتَكِمٍ
بِفَتْيَةٍ أَسْكَنُوا أَطْرَافَ سُمْرِهِمْ مِنْ الْكُمَاةِ مَقَرَّ الضَّغْنِ وَالْاضْمِ
كُلَّ طَوِيلٍ نَجَادَ السِّيفِ يُطْرِبُهُ وَقَعَ الصَّوَارِمِ كَالْأَوَاتَارِ وَالنَّعْمِ

46 الحلّي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية، 35.

47 الحلّي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية، 38.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفّي الدين الحلّي

وكذا قوله:⁴⁸

يكابرُ السَّمْعُ فيها الطرفَ حينَ جَرَتْ فيرجعان إلى الآثارِ في الأكمِ
خاضوا غُبابَ الوغى والخيلُ سابعةً في بحرِ حربٍ بموجِ البحرِ مُلْتَطِمِ

هذه الأبيات تشكّل بانوراما صوتية مُتعدّدة الطبقات، فد"الجيش" و"النقع" و"وقع الصوارم" ليست مجرد كلمات وصفية، بل أصوات تُبعث من قلب المعركة، تُنذر و تُرهب وتُحرّك المشاعر. وقد أضفى الشاعر على أصوات السيوف وقعاً موسيقياً رفيعاً، فشبّهها بـ"الأوتار والنَّعم"، وهي استعارة ذات طابع مزدوج: فهي من جهة تُضفي طابعاً فنياً على ساحة القتال، فتجعل الحرب سيمفونية خالدة في سبيل الله، ومن جهة أخرى ترفع من مقام الممدوح وهو هنا النبي صلى الله عليه وسلم إذ جعل من سلاحه مصدر طرب لا رُعب فقط، ونعم لا صخب فحسب.

ويظهر تميّز الحلّي في قدرته على مزاجية الرهبة بالمتعة، والقوة بالجمال؛ فالمعركة التي خاضها جنود النبي صلى الله عليه وسلم ليست مجرد قتال، بل هي فعلٌ جماليّ، نغميّ، تشترك فيه الحواس وتنتج البلاغة. كما أن الألفاظ المختارة (يطربه، وقع، الصوارم، الأوتار، النغم) تنمّ عن قدرة لغوية على استحضار الجو السمعي وإدماجه ضمن نسق شعري رفيع، يجعل من صوت الحرب نداءً للحق، ومن رنين السيوف عزفاً يجليّ النور النبوي في قلوب المؤمنين.

c- الصورة الشمية:

أما الصورة الشمية، فهي من أرقى أدوات التعبير الشعري وأكثرها تأثيراً على النفس، لما تحمله من طاقة رمزية ترتبط بالنقاء والطهارة والعاطفة. فالعطر عند العرب ليس مجرد رائحة، بل هو تجلّ لحضور معنويّ، واستحضار لروح فواحة لا تُدرك بالبصر بل تُحسّ بالبصيرة. وقد أحسن صفّي الدين الحلّي توظيف هذه الصورة في سياق مدحه للنبي صلى الله عليه وسلم، حين قال:⁴⁹

عزيزُ جارٍ لو الليلُ استجارَ به من الصباح لعاش الناسُ في الظلمِ
كأنَّ مرأهً بدرٌ غيرُ مستترٍ وطيبُ رباهُ مسكٌ غيرُ مكتنمِ

في هذه الأبيات تتعانق الصورة البصرية بالصورة الشمية، لكن الأخيرة تتجلّى في قوله: "وطيب رباه مسك غير مكتنم". فالمسك، رمز الطهارة والعطر الفواح، لا يُشمّ فقط، بل يُستشعر كقيمة، وكحضور معنوي. وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يفوح بالمسك هو إحياء بصفاء ذاته، ونقاوة سجايها، وجمال باطنه وظاهره. فالرائحة هنا لا تأتي من مادة محسوسة، بل من مقام عالٍ، من هالة نبوية متعالية تنبعث لتملأ الوجود نقاءً وقداًسة.

لقد نقل الشاعر العطر من بعده الفيزيائي إلى دائرة التقديس، فالطيب لا يُدرك فقط من "رباه" وهي استعارة لمكان مروره أو آثاره، بل هو طيب يفرض حضوره، عطر لا يُكتم، نور لا يُستر، جاذبية معنوية تلامس الأرواح قبل الأنوف. والربط بين المسك والنبي عليه الصلاة والسلام ليس اعتباطاً، بل هو استدعاء لما رواه أنس ابن مالك رضي الله عنه، حيث قال: "ما شممت عنبراً قط، ولا مسكاً ولا شيئاً أطيب من ريح رسول الله صلى الله عليه وسلم"،⁵⁰ مما يُضفي على الصورة بُعداً دينياً يربط الجمال الحسي بالمصدق النبوي. ويمكن القول إن الحلّي لا يوظف الروائح كزينة بلاغية، بل كجزء من البناء التصويري المتكامل الذي يُجسّد النبي صلى الله عليه وسلم في كماله الحسي والمعنوي، كأنه يريد للقارئ ألا يراه فحسب، بل أن يشمّ عبيره، ويشعر بقدسيته في كل تفصيل، في صورة تختصر الصفاء، والنبوة، والإنسانية في آن واحد.

⁴⁸ الحلّي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البدعية، 39.

⁴⁹ الحلّي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البدعية، 34.

⁵⁰ صحيح مسلم، الفضائل/258.

d- الصورة الذوقية:

الصورة الذوقية هي أحد أنماط التصوير الحسي التي تستند إلى حاسة الذوق، وهي من أندر الصور في الشعر العربي عمومًا، إذ يتطلب توظيفها دقة في الاختيار البلاغي، ووعيًا بمدى تأثير الألفاظ المرتبطة بالذوق في المتلقي. والشاعر الحاذق لا يلجأ إليها عبثًا، بل حين تدعوه الحاجة إلى استنهاض هذه الحاسة لتحقيق أبعاد دلالية وعاطفية أعمق. وقد وفق صفى الدين الحلبي في استدعاء هذه الصورة بشكل بارع، حين أراد أن يصور إعجاز النبي صلى الله عليه وسلم وفضله، مستخدمًا فيها حاسة الذوق بطريقة رمزية راقية، حيث يقول:⁵¹

من مثله وذراع الشاة حدثه عن اسمه بلسان صادق الرنم

في هذه الصورة، لا يستعمل الشاعر الذوق بمعناه التقليدي المتعلق بمذاق الطعام، وإنما يربطه بالسياق النبوي المعجز، مُستدعيًا حادثة شهيرة وردت في السيرة النبوية، وهي حادثة الشاة المسمومة التي كشفت حقيقتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال ذراعها التي أنطقها الله عز وجل. وهنا تبرز عبقورية الحلبي في توظيف اللسان كأداة للذوق من جهة، وكأداة للنطق والتبليغ من جهة أخرى، ليصنع من هذا المزج صورة شعرية عالية الدقة والرمزية. فالذراع، وهي الجزء المتذوق عادة، تتحول في هذه الصورة إلى ناطقة شاهدة، تنبئ عن مقام النبوة وعلو شأنها. وقد استدعى الشاعر هذه الحادثة ليؤكد أن العالم الحسي نفسه المأكول والمتذوق يخضع لإرادة الله في حضرة نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، ويتحول إلى شاهد ناطق على صدق الرسالة المحمدية. وبذلك، فإن الصورة الذوقية عند الحلبي تتحول من وظيفة حسية إلى وظيفة معرفية ودينية، وتغدو جزءًا من بنية المدح التي تهدف إلى تمجيد النبي صلى الله عليه وسلم لا من جهة إنسانيته فقط، بل من جهة إعجازه الذي يتجاوز حدود المادة. كما أن لفظة "الرنم" التي ختم بها البيت تضيف إلى الذوق بعدًا سمعيًا، لتنتج صورة مركبة تستحضر الذوق والنطق والنعمة في آن واحد، مما يعمق التأثير في وجدان المتلقي.

e- الصورة اللمسية:

الصورة اللمسية من الصور الحسية التي تستمد عناصرها من حاسة اللمس، وهي تُمكن الشاعر من وصف درجات القوة، والصلابة، والنعومة، والبرودة، وما إليها من صفات تُستشعر لا تُرى. ويظهر توظيف هذا النمط من التصوير بجلاء في قصائد الحماسة والمديح النبوي، حيث يتطلب الأمر تجسيد الهيبة والقوة في الأبطال وأصحاب الفضل، مما يجعل اللمس أداة ضرورية لتوصيل المشهد المتخيل إلى حيز الإحساس المباشر. وقد أجاد الحلبي في إبراز هذا النوع من التصوير من خلال مجموعة من الأبيات التي استحضرت فيها الصحابة الكرام، أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، في مقام البطولة والفداء، ومن ذلك قوله:⁵²

تهوى الرقاب مواضيه فحبسها حديدُها كأن أغلا من القدم

شوس ترى منهم في كل معترك أسد العرين إذا حرّ الوطيس حمى

صالوا، فنالوا الأمانى من غداتهم ببارق في سوى الهيجاء لم يُشم

وهنا تبدو الصورة اللمسية واضحة المعالم، بدءًا من "مواضيه" أي سيوفهم الحادة، التي تشكّل عنصرًا ملموسًا وفعالًا في ساحة الوعى، إلى الحديد الذي "يحبس الرقاب"، وكأنّ السيف في يديهم يتحوّل إلى قيد، لا مجرد سلاح. وهذا التوظيف للمحسوس لا يعكس فقط قدرة على تجسيد الحركة، بل أيضًا استبطانًا لوقع الحديد على جسد الخصم، فتتحول المعركة من مجرد مشهد بصري إلى تجربة حسية كاملة. ويتابع الشاعر بناءه اللمسي في مشهد الحروب، حين يصوّر الصحابة وهم "أسد العرين"، في استحضار لقوة الملامسة والاشتباك المباشر، وليس التهديد من بعيد، ثم يعمّق هذه الصورة بذكر "بارق" لم يُشم، أي لم يُستخدم إلا عند الحاجة القصوى، في تأكيد على القوة الكامنة التي لا تُباهي إلا في ميادينها المشروعة.

⁵¹ الحلبي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية، 41.

⁵² الحلبي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية، 38.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفّي الدين الحلّي

وفي مقطع آخر، يقول:⁵³

وصحبةٌ من لهم فضلٌ إذا افتخروا ما إن يقصر عن غايات فضلهم
هم هم في جميع الفضل ما عدموا فضل الإخاء ونصّ الذكر والرّجم
الباذلوا النفس بذل الزاد يوم قرى والصابانوا العرض صون الجار والحرم
خُضر المربع خمر السمر يوم وغى سؤد الوقائع بيض الفعل والشيم

في هذا السياق، يحول الشاعر صفات الصحابة إلى صور لمسية نابضة بالحياة: فهم "باذلوا النفس"، "صائبوا العرض"، "بيض الفعل"، وهي صفات تلمس لا تُرى، تستبطن فعل البذل، والتضحية، والشرف، وتُعبّر عن معادن بشرية أصيلة لا تُقاس إلا بالفعل والاختبار. ويجمع الشاعر بين الألوان الحسية (خُضر، خمر، سؤد، بيض) وبين الصفات الأخلاقية لبني صورة لمسية كلية تحتفي بجهادهم في سبيل الله، وسعيهم في خدمة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. إن الصور الللمسية عند الحلّي ليست زينة بلاغية فقط، بل أداة تعبيرية عميقة تُجسد الروح الجهادية للصحابة وتُكرّس معاني الفداء والتضحية، في سياق مدحي نبوي يجعل من هذا النمط الحسي وسيلة لتمجيد أولئك الذين ناصروا نبيهم، وكانوا بحق امتداداً لرسالته في السلوك والعمل.

وهكذا، بعد أن طوّف بنا الشاعر في رياض النبوة، وانتقل بنا من مقام الشوق إلى جنبابه الشريف، إلى التأمل في شمائله وعظيم أخلاقه، ثم إلى بيان أثره في الخلق والتاريخ، وأخيراً إلى التوسّل بجاهه الكريم وطلب شفاعته يوم الدين، يتبيّن لنا أن هذه الأبيات لم تكن مجرد مديح تقليدي، بل كانت وثيقة حب، ونفساً إيمانياً، وخطاباً وجدانياً تتقاطع فيه التجربة الدينية مع الفن الرفيع. وقد تجلّى في النصّ حضور قوي للبعد الروحي، مزداناً ببلاغة عالية، وصور بيانية مفعمة بالدلالة، مما يعكس عمق ثقافة كاتبها وسعة إلمامه بأدوات التعبير العربي، فضلاً عن إخلاصه الظاهر في محبته للنبي المصطفى صلى الله عليه وسلم. إن هذا النص، بما فيه من تأمل وتقديس وتوسّل، لا يُقرأ بوصفه قطعة أدبية فحسب، بل كخطاب إيماني ينتمي إلى تقليد شعري عريق، كانت زينته الإشادة بخير خلق الله، واستمداد النور من سيرته، واستحضار السكينة من حضرته، صلى الله عليه وسلم.

الخاتمة

تبيّن من خلال هذا البحث أن فن البديعيات يشكّل أحد أبرز المظاهر الأدبية التي جمعت بين التقديس الديني والتعبير الفني، حيث نشأ في أحضان الثقافة الإسلامية بوصفه محاولة شعرية تجمع بين مدح النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وبين استعراض فنون البلاغة، لا سيما علم البديع. وقد كشفت الدراسة عن أن هذا الفن لم يكن وليد الصدفة، بل جاء نتيجة تراكمات ثقافية وتعليمية وروحية، ظهرت في زمن كانت فيه الحاجة ماسة إلى صيغ تعبيرية تعيد ربط الناس بالمعاني الدينية والروحية، وتقدّم البلاغة في ثوب شعري جذاب يُراعي الذوق العام ويواكب الحس الجمالي المتطوّر.

لقد عرض البحث الاتجاهات النقدية المتعددة التي قاربت مفهوم البديعيات، فبعضها حصرها في الغاية التعليمية، وبعضها منحها طابعاً مدحياً محضاً، فيما حاولت بعض الدراسات الغربية تأطيرها في سياق المعارضات الأدبية. غير أن النظر المتأمل يُظهر أن البديعيات تتجاوز هذه التصنيفات الجزئية، إذ تمثل نموذجاً متكاملًا يجمع بين الإبداع الشعري والبناء المعرفي، وهي في جوهرها قصائد تعكس الحسّ البلاغي العربي في أعلى تجلياته، وتعبّر عن نزعة ثقافية دينية عميقة تسعى إلى تمجيد النبي، وتعليم البلاغة، وإرضاء الذائقة الأدبية في آنٍ معاً.

وقد شكّلت بديعية صفّي الدين الحلّي، "الكافية البديعية"، النموذج الأمثل الذي تمحورت حوله الدراسة، لما فيها من ثراء بلاغي، وتنظيم دقيق، وحضور طامع للبعد الفني والديني معاً. فقد جسّد الحلّي في منظومته هذه التفاعل الحي بين الإبداع الشعري والعلم البلاغي، إذ نظم قصيدته بأسلوب فني بالغ الدقة، بحيث ضمّن في كل بيت نوعاً من فنون البديع، وجعل من مدح

⁵³ الحلّي، النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية، 43.

النبي عليه الصلاة والسلام سياقاً تعبيرياً يحوي مزيجاً من العاطفة الإيمانية والصنعة الفنية. كما برز في القصيدة توظيف متقن لأنماط الصورة الشعرية الحسية؛ كالصورة البصرية والسمعية والذوقية واللمسية والشمية، مما أضفى على النص طاقة تخيلية هائلة، عكست وعياً شعرياً متميزاً، وتصوراً جمالياً يزوج بين الشكل والمضمون، وبين الصورة والدلالة.

وقد خلصت الدراسة إلى أن صفى الدين الحلبي لم يكن مجرد شاعر مديح أو عالم بلاغة، بل كان أديباً ذا وعي موسوعي، وظّف معارفه الواسعة في خدمة غاية دينية راقية، وأخرج لنا نصّاً شعرياً يُعدّ وثيقة أدبية وبلاغية وروحية في آنٍ واحد. ومن هنا، فإن العودة إلى دراسة البديعيات عامة، وبديعية الحلبي خاصة، تمثل ضرورة نقدية ومعرفية لفهم تطوّر الشعر العربي، واستكشاف أعمق لصلته الوثيقة بالوجدان الديني، والبيئة الجمالية، والتعبير البلاغي الرفيع.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفى الدين الحلبي

المصادر

- أبو زيد، علي. *البديعيات في الأدب العربي نشأتها وتطورها وأثرها*. بيروت: عالم الكتب، 1983.
- الحلي، صفى الدين. *الديوان*.
- الحلي، صفى الدين. *النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية*. مصر: مكتبة بستان المعرفة، 2007.
- الحلي، صفى الدين. *شرح الكافية البديعية*. بيروت: دار صادر، 1992.
- الحموي، ابن حجة. *خزانة الأدب*. بيروت: دار صادر، 2005.
- الخفاجي، شهاب الدين. *ريحانة الألبا وزهرة المياه الدنيا*. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1967.
- الرجب، إيمان عواد. *بديعيات العصر المملوكي بين البديع والمديح النبوي*. الجزائر: جيل الدراسات الأدبية والفكرية، 2020.
- السخاوي، شمس الدين. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بيروت: دار الجيل، 1992.
- السكاكي، يوسف. *مفتاح العلوم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الصفدي، خليل بن أبيك. *نكت الهميان*. مصر: المطبعة الجمالية، 1911.
- العسقلاني، ابن حجر. *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- المعتز، عبد الله. *البديع والبديعيات*. دمشق: دار الحكمة، 2012.
- حمودة، سعد. *دروس في البلاغة العربية*. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1999.
- سلام، محمد زغلول. *الأدب في العصر المملوكي*. الاسكندرية: منشأة المعارف، 1968.
- سلطان، منير. *البديع تأصيل وتجديد*. الاسكندرية: منشأة المعارف، 1986.
- سلطاني، محمد علي. *مع البلاغة العربية في تاريخها*. دمشق: دار المأمون، 1979.
- سليم، محمود رزق. *عصر سلاطين المماليك ونتائجها العلمي والأدبي*. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1962.
- ضيف، شوقي. *البلاغة تطور وتاريخ*. القاهرة: دار المعارف، 1955.
- عيكوس، الخضر. *جماليات البديعيات وخصائصها الفنية*. دبي: آفاق الثقافة والتراث، 1989.
- مبارك، زكي. *المدائح النبوية في الأدب العربي*. بيروت: المكتبة المصرية، 2017.
- مطلوب، أحمد. *دراسات بلاغية ونقدية*. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1980.
- مطلوب، أحمد. *مناهج بلاغية*. الكويت: وكالة المطبوعات، 1973.
- موسى، أحمد إبراهيم. *الصبغ البديعي في اللغة العربية*. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969.

Kaynakça / Bibliography

- Abu Zeyd, Ali. el-Bedîyyât fî'l-edeb el-Arabî neş'etuhâ ve tevessuuhâ ve etharuhâ. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1983.
- el-Hallî, Safiyyüddîn. ed-Dîvân.
- el-Hallî, Safiyyüddîn. en-Netâic el-Îlâhiyye fî şerh el-Kâfiyye el-Bedîyye. Mısır: Mektebet Büstân el-Ma'rifet, 2007.
- el-Hallî, Safiyyüddîn. Şerh el-Kâfiyye el-Bedîyye. Beyrut: Dâr Sâdır, 1992.
- İbn Hicce el-Hamevî. Hazânetü'l-Edeb. Beyrut: Dâr Sâdır, 2005.
- el-Hafâcî, Şihâbüddîn. Rihânetü'l-Elbâ ve Zehretü Miyâhi'd-Dünyâ. Kahire: Matbaat Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâ'uhu, 1967.
- er-Receb, İmân Avvâd. Bedîyyâtü'l-Asr el-Memlûkî beyne'l-Bedî' ve'l-Medîh en-Nebevî. Cezayir: Cîl ed-Dirâsât el-Edebiyye ve'l-Fikriyye, 2020.
- es-Sahâvî, Şemsüddîn. ed-Dav' el-Lâmi' li-Ehli'l-Karn et-Tâsi'. Beyrut: Dâr el-Cîl, 1992.
- es-Sekkâkî, Yûsuf. Miftâh el-'Ulûm. Beyrut: Dâr el-Kutub el-İlmiyye, 1983.
- es-Safedî, Halîl b. Aybek. Nüket el-Himyân. Mısır: el-Matba'a el-Cemâliyye, 1911.
- el-Askalânî, İbn Hacer. ed-Dürer el-Kâmine fî A'yân el-Mî'e es-Sâmine. Beyrut: Dâr el-Kutub el-İlmiyye, 1997.
- el-Mu'tez, Abdullah. el-Bedî' ve'l-Bedîyyât. Dimaşk: Dâr el-Hikme, 2012.
- Hammûde, Sa'd. Durûs fî'l-Belâga el-Arabiyye. Kahire: Dâr el-Ma'rifet el-Câmi'îyye, 1999.
- Selâm, Muhammed Zeglûl. el-Edeb fî 'Asr el-Memlûkî. İskenderiyye: Menşe'et el-Ma'ârif, 1968.
- Sultân, Munîr. el-Bedî' Te'sîl ve Tecdid. İskenderiyye: Menşe'et el-Ma'ârif, 1986.
- Sultânî, Muhammed Alî. Me'a el-Belâga el-Arabiyye. Dimaşk: Dâr el-Ma'mûn, 1979.
- Selîm, Mahmûd Rızk. 'Asr Sâlatîn el-Memâlik ve Netâcihü'l-İlmiyye ve'l-Edebiyye. Kahire: Dâr el-Kitâb el-Arabî, 1962.
- Dayf, Şevkî. el-Belâga Tevessu' ve Târîkh. Kahire: Dâr el-Ma'ârif, 1955.
- 'Aykûs, el-Hıdır. Cemâliyyât el-Bedîyyât ve Husûsiyyâtühâ el-Fenniyye. Dubai: Âfâk es-Sekâfe ve't-Turâs, 1989.
- Mubârek, Zekî. el-Medâ'ih en-Nebeviyye fî'l-Edeb el-Arabî. Beyrut: el-Mektebe el-Mısriyye, 2017.
- Matlûb, Ahmed. Dirâsât Belâgiyye ve Nakdiyye. Bağdat: Vezâret es-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1980.
- Matlûb, Ahmed. Menâhic Belâgiyye. Kuveyt: Vekâlet el-Matbû'ât, 1973.

البديعيات في الشعر العربي: دراسة تحليلية فنية وبلاغية لبديعية صفى الدين الحلى

Mûsâ, Ahmed İbrâhîm. *es-Sıbg el-Bedî'î fî'l-Luğa el-Arabiyye*. Kahire: Dâr el-Kâtib el-‘Arabî, 1969.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

الحراك العلمي في بابلك الشرق والصحراء الجزائرية خلال العهد العثماني: قراءة في المظاهر والأعلام

Osmanlı Döneminde Doğu Beyliği ve Cezayir Sahrası'nda İlmî Hareket: Temel Tezahürler ve Önemli Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme

The Scholarly Movement in the Eastern Beylik and the Algerian Sahara During the Ottoman Era: An Analytical Study of Manifestations and Key Figures

Nadji DJEKABA

<https://orcid.org/0000-0003-4674-4008>

nadjidjekaba@gmail.com

Necmettin Erbakan Üniversitesi | <https://ror.org/013s3zh21>

Dr, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat/ İslam Hukuku, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Konya, TÜRKİYE
Dr. Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology / Islamic Law, Department of Basic Islamic Sciences,
Konya, Türkiye

Atıf | Cites As

Nadji, DJEKABA. "Osmanlı Döneminde Doğu Beyliği ve Cezayir Sahrası'nda İlmî Hareket: Temel Tezahürler ve Önemli Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme". *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 144-164.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1685890>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 28 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Scholarly Movement in the Eastern Beylik and the Algerian Sahara During the Ottoman Era: An Analytical Study of Manifestations and Key Figures

Abstract

This study aims to study the scientific movement in the eastern Beylik and the Great Sahara during the Ottoman era, focusing on prominent scholarly centers such as Constantine, Annaba, Tuat, Ouargla, and M'zab. The study highlights the pivotal role these centers played in enriching Algeria's intellectual and cultural life, thanks to their geographic and doctrinal diversity and interactions with neighboring centers. Constantine emerged as a significant scientific and administrative hub due to the support of Ottoman beys and the establishment of educational institutions like the Kuttaniya School. Meanwhile, Annaba witnessed notable scholarly activity, particularly through families like the Bouni. In the Great Sahara, centers such as Tuat, Ouargla, and M'zab became important scholarly hubs, where religious and rational sciences flourished due to their strategic position along trans-Saharan trade routes, facilitating the movement of scholars and books. The study notes the doctrinal diversity between the Maliki and Ibadi schools of thought, which enriched the intellectual environment. It also highlights the absence of a central university akin to Al-Zaytuna or Al-Azhar, attributing this to the balanced distribution of scholarly activity among various centers. The study aims to shed light on the diverse manifestations of this scholarly movement and its leading figures, who played a pivotal role in shaping Algeria's cultural and intellectual landscape during that period. It also seeks to examine the scientific contributions of these urban centers through educational institutions, zawiyas (Sufi lodges), and schools, alongside the scholarly families that spearheaded the dissemination of knowledge and the enrichment of cultural life. The research concludes with recommendations to enhance the study of archives, document Algeria's scientific heritage, and conduct comparative studies between scholarly centers, emphasizing the importance of this legacy in understanding Algeria's cultural and scientific identity and its contributions to the Islamic heritage.

Keywords: Algeria, Ottoman Empire, Eastern Beylik, Saharan Centers, Scholarly Life, Maliki School, Ibadi School, Hanafi School.

Osmanlı Döneminde Doğu Beyliği ve Cezayir Sahrası'nda İlmî Hareket: Temel Tezahürler ve Önemli Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme

Öz

Bu araştırma, Osmanlı döneminde Cezayir Doğu Beyliği ve Büyük Sahrası'ndaki bilimsel hareketliliği incelemeyi amaçlamakta; özellikle Konstantin, Annâbe, Tuvât, Vargla ve Mzab gibi öne çıkan ilim merkezlerine odaklanmaktadır. Çalışma, bu merkezlerin coğrafi ve mezhepsel çeşitliliği ile komşu bölgelerle etkileşimleri sayesinde Cezayir'in bilimsel ve kültürel hayatını zenginleştirmedeki merkezi rolünü vurgulamaktadır. Osmanlı beylerinin desteği ve Kettâniye Medresesi gibi eğitim kurumlarının kurulmasıyla Konstantin önemli bir bilimsel ve idari merkez haline gelmişken, Annâbe'de Buni ailesi gibi seçkin âlimlerin varlığı dikkat çekmiştir. Büyük Sahra'da ise Tuvât, Vargla ve Mzab, Sahra ticaret yolları üzerindeki stratejik konumları sayesinde âlimlerin ve kitapların hareketini kolaylaştırarak hem dini hem de akli bilimlerin geliştiği özel merkezler olarak öne çıkmıştır. Araştırma, bu merkezlerdeki Mâlikî ve İbâdî mezhepleri arasındaki çeşitliliğin bilimsel hayata zenginlik kattığına işaret etmekte; ancak Zeytûne veya Ezher gibi merkezi bir üniversitenin bulunmamasının, farklı ilim merkezleri arasındaki dengeli bilimsel faaliyet dağılımından kaynaklandığı belirtilmektedir. Çalışma, söz konusu dönemde Cezayir'in kültürel ve entelektüel manzarasının şekillenmesinde merkezi bir rol oynayan kişiler başta olmak üzere bu bilimsel hareketin farklı tezahürlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, eğitim kurumları, zaviyeler ve okulların yanı sıra ilmin yayılmasında ve kültürel hayatın güçlendirilmesinde öncü rol üstlenen ilmi aileler aracılığıyla bu kent merkezlerinin bilimsel katkılarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, söz konusu dönemin ilmi ve kültürel dinamiklerinin sistematik bir analizini sunmayı öngörmektedir. Çalışma, arşiv çalışmalarının güçlendirilmesi, Cezayir'in bilimsel mirasının belgelenmesi ve ilim merkezleri arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılması gibi önerilerle sonlanmakta; bu mirasın, Cezayir'in kültürel kimliğini anlamada ve İslam medeniyetine katkısı değerlendirilmedeki önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cezayir, Osmanlı Devleti, Doğu Beyliği, Sahra Havzaları, İlmî Hayat, Mâlikî Mezhebi, İbâdî Mezhebi, Hanefî Mezhebi.

الحراك العلمي في بابل الشق والصحراء الجزائرية خلال العهد العثماني: قراءة في المظاهر والأعلام

ملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الحراك العلمي في بابل الشق والصحراء الكبرى خلال العهد العثماني، مع التركيز على الحواضر العلمية البارزة مثل قسنطينة وعناية وتوات وورقلة وميزاب. تُبرز الدراسة الدور المحوري لهذه الحواضر في إثراء الحياة العلمية والثقافية بالجزائر بفضل تنوعها الجغرافي والمذهبي وتفاعلها مع الحواضر المجاورة. كانت قسنطينة مركزاً علمياً وإدارياً بارزاً بفضل دعم البايات العثمانيين وبفضل إنشاء مؤسسات تعليمية مثل المدرسة الكتانية، بينما شهدت عناية حضوراً علمياً مميزاً لأسر مثل البوني. أما في الصحراء الكبرى، فبرزت حواضر مثل توات وورقلة وميزاب كمراكز علمية ذات أهمية خاصة، حيث ازدهرت العلوم الشرعية والعقلية بفضل موقعها الاستراتيجي على طرق التجارة الصحراوية الذي سهل انتقال العلماء والكتب. يشير البحث إلى التنوع المذهبي بين المالكية والإباضية في هذه الحواضر، مما أضفى ثراءً على الحياة العلمية، مع الإشارة إلى غياب جامعة مركزية كالزيتونة أو الأزهر بسبب التوازن العلمي بين الحواضر المختلفة.

وتسعى الدراسة إلى تسليط الضوء على المظاهر المختلفة لهذا الحراك العلمي وأعلامه الذين كان لهم دور محوري في تشكيل المشهد الثقافي والفكري للجزائر خلال تلك الفترة. كما تهدف إلى استعراض الإسهامات العلمية لهذه الحواضر من خلال المؤسسات التعليمية، الزوايا، والمدارس، بالإضافة إلى الأسر العلمية التي لعبت دوراً ريادياً في نشر العلم وتعزيز الحياة الثقافية.

يختتم البحث بتوصيات لتعزيز دراسة الأرشيفات وتوثيق التراث العلمي الجزائري وإجراء دراسات مقارنة بين الحواضر العلمية، مؤكداً على أهمية هذا الإرث في فهم الهوية الثقافية والعلمية للجزائر ودورها في إثراء التراث الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الجزائر، الدولة العثمانية، بايلك الشرق، حواضر الصحراء، الحياة العلمية، المذهب المالكي، المذهب الإباضي، المذهب الحنفي.

مقدمة

يشكل الحراك العلمي في الحواضر الإسلامية جزءاً أصيلاً من تاريخ الأمة الإسلامية، حيث مثلت هذه الحواضر مراكز إشعاع حضاري وثقافي ساهمت في بناء الهوية الفكرية والعلمية للأقاليم التي احتضنتها. ومن بين هذه الحواضر، برزت حواضر الجزائر في العهد العثماني كمنارات علمية ذات أهمية بارزة في المغرب الإسلامي، حيث شهدت حركة فكرية وعلمية متميزة أسهمت في إثراء المكتبة الإسلامية بمصنفات قيمة في مختلف العلوم الشرعية والعقلية.

يركز هذا البحث على دراسة الحراك العلمي في بايلك الشرق والصحراء الكبرى خلال العهد العثماني، مع التركيز على الحواضر العلمية البارزة مثل قسنطينة، عنابة، توات، ورقلة، ووادي ميزاب. وتسعى الدراسة إلى تسليط الضوء على المظاهر المختلفة لهذا الحراك العلمي وأعلامه الذين كان لهم دور محوري في تشكيل المشهد الثقافي والفكري للجزائر خلال تلك الفترة. كما تهدف إلى استعراض الإسهامات العلمية لهذه الحواضر من خلال المؤسسات التعليمية، الزوايا، والمدارس، بالإضافة إلى الأسر العلمية التي لعبت دوراً ريادياً في نشر العلم وتعزيز الحياة الثقافية.

تأتي أهمية هذا البحث كونه يسلط الضوء على فترة زمنية شهدت تفاعلاً ثقافياً وعلمياً غنياً بين الجزائر وبقية الحواضر الإسلامية، مما أسهم في بلورة هوية علمية متميزة تميزت بالتنوع الجغرافي والمذهبي. ومن خلال تحليل النصوص التاريخية والمصادر الأولية، يسعى البحث إلى تقديم رؤية شاملة للحركة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني، مع تسليط الضوء على الشخصيات العلمية البارزة ومصنفاتهم التي لا تزال تحظى بأهمية كبيرة في الدراسات الإسلامية.

في هذا السياق، يطرح البحث مجموعة من التساؤلات حول طبيعة الحراك العلمي في هذه الحواضر، والعوامل التي ساهمت في ازدهاره، وأثره في الحياة الثقافية والاجتماعية. كما يسعى إلى تقديم قراءة تحليلية للمظاهر العلمية والأعلام الذين أسهموا في صناعة هذا الإرث الفكري الغني، بهدف إبراز دور الجزائر في المشهد العلمي الإسلامي الأوسع.

1. حواضر بايلك الشرق

يمتد بايلك الشرق من البحر شمالاً إلى ما وراء بسكرة ووادي سوف جنوباً، ومن الحدود التونسية شرقاً إلى ما وراء إقليم ونوغة وبرج حمزة (البويرة حالياً) وسفوح جبال جرجرة غرباً، فيشمل قسنطينة، عنابة، سوق أهراس، وتبسة وجبال الحضنة وحوضها، ووحدات الصحراء الشمالية الشرقية ك: بسكرة، تقرت، ورقلة وإقليم ميزاب¹. ونظراً لشساعة البايك الجغرافية فقد كان من بين أهم بايلاكات الجزائر من الناحية السياسية والاقتصادية والعلمية الثقافية، فقد تعددت فيه الحواضر العلمية التي ساهمت في صناعة الكثير من أسماء العلماء والفقهاء والقضاة في القطر الجزائري قبل فترة العثمانيين وأثناءها، ولعل ما ساهم في هذا الثراء والحركة العلمية القوية التي سنتطرق إليها في هذا المبحث هو اتصال إقليم البايك بتونس، ومعاهدها العلمية والتي على رأسها جامع الزيتونة بالإضافة إلى تشجيع بايات قسنطينة للعلم وأهله ودعمهم له.

1.1. حاضرة قسنطينة

مدينة قسنطينة هي قلب وعاصمة بايلك الشرق في التقسيم الإداري العثماني؛ قبل دخول العثمانيين كانت تحت الحكم الحفصي الذي عرفت المدينة في فترتهم ازدهاراً ونهضة علمية وثقافية بسبب انتشار المدارس العلمية فيها، وبسبب انفتاحها الجغرافي على جامع الزيتونة في تونس التي كانت عاصمة الحكم الحفصي عصرها، وكذلك مجاورتها لباقي الحواضر العلمية مثل بجاية والأندلس، فظهرت بذلك طبقة علمية كان لها الدور الأكبر في بعث النشاط العلمي وتطويره، لتكون قسنطينة حاضرة علمية مشعة، تنافس باقي الحواضر العلمية في المغرب الإسلامي قاطبة²، قادت تلك الطبقة العلمية مجموعة من البيوت والأسر

¹ العنزي، محمد بن صالح، تاريخ قسنطينة، (الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2009)، تحقيق: يحيى بوعزيز، 17، 22. عبادي، صالح، الجزائر خلال العهد العثماني 1514-1830، (الجزائر: دار هومة، 2012)، 292.

² سعودي يمينة، الحياة الأدبية في قسنطينة خلال الفترة العثمانية، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، كلية اللغة العربية وآدابها، 2005-2006)، 24.

العلمية العريقة التي توارثت العلم والتدريس والفتوى والقضاء في إقليم قسنطينة طيلة الحكم الحفصي، وبعضها استمر في مناصب الفتوى والقضاء حتى خلال فترة الحكم العثماني للمدينة، مثل أسرة الفكون، وأسرة الكماد، وابن باديس، وابن قنفذ وغيرها³ من الأسر التي سنقف على أشهر علمائها في نهاية هذا المبحث.

فلم تتأسس مدينة قسنطينة كحاضرة علمية مع دخول العثمانيين لها سنة 1050هـ-1640م⁴ بل كانت مركز إشعاع علمي منذ فترة الحكم الحفصي⁵، وهو الأمر الذي لم يتغير في فترة العثمانيين فاستمرت المدينة في كونها عاصمة لأكبر إقليم في الجزائر، وأغناه وأكثره ثقافة وتحضراً⁶، خاصة مع الإضافات التي ساهم بها العثمانيون في المدينة من ناحية ثقافية وعمرانية، خصوصاً في فترة حكم صالح باي الذي أولى حرصاً شديداً على الجانب الثقافي والعلمي في قسنطينة، فعرفت المدينة في فترته تطوراً وازدهاراً علمياً ملحوظاً، حيث أسس صالح باي الكثير من المؤسسات العلمية فبنى أكثر من 5 مساجد كبرى، و70 مسجداً صغيراً، و13 زاوية، بالإضافة إلى الكثير من الكتاتيب القرآنية والمدارس العلمية⁷، لعل أبرزها:

المدرسة الكتانية: أنشأها صالح باي سنة 1189/1775م وأطلق عليها اسم المدرسة الكتانية تبرّكاً بالولي الصالح سيدي عبد الله بن هادي المعروف بالكتاني، وقبلها كان قد بنى مسجد سيدي الكتاني وجعل تلك المدرسة ملحقة به كعادة الباي في تلك الفترة، وأوقف للمسجد والمدرسة أوقافاً تغطي احتياجاتها، كما رتب لها نظاماً داخلياً متطوراً مقارنة بتلك الفترة، وصرف للمعلمين فيها رواتب ومعاشات من مال الأوقاف التي أحيائها كذلك ونظم شؤونها⁸.

تلك الصروح والمؤسسات الثقافية الدينية من مساجد ومدارس وزوايا هي التي حافظت على قوة الحياة الثقافية في قسنطينة، فقد كانت منارات علمية، وموطناً يأزر إليه العلم، خصوصاً مع ذيع صيت بعض العلماء فيها ممن كانوا سبباً في جعل المدينة قبلة لطلاب العلم من كل الحواضر المجاورة.

أشهر الأسر العلمية في قسنطينة:

آل الفكون:

من أقدم العائلات في قسنطينة، اشتهرت بالصلاح والعلم والجاه والمال في العهد الحفصي، ثم مع دخول العثمانيين وتحالفهم مع عائلة الفكون تعزّزت منزلتهم، وأضيف لهم شغل المناصب الإدارية كالفتوى والقضاء ومشخة الإسلام وإمارة ركب الحج، وغيرها من الوظائف التي زادت من امتيازاتهم وجاههم بين الناس وعند رجال الدولة، وظلت عائلة الفكون تتوارث العلم والجاه والمناصب العلمية والسياسية طيلة العهد العثماني حتى الاحتلال الفرنسي الذي ألغى كل الامتيازات سنة 1838⁹. ولعلمهم الأسرة العلمية الوحيدة في الجزائر التي صنعت كل هذا المجد واستمرت امتيازاتها الدينية والسياسية كل هذه المدة الطويلة.

اشتهر من عائلة الفكون خلال العهد العثماني أربع شخصيات من أجيال مختلفة، يمكن أن نورد تراجمهم بإيجاز في النقاط التالية:

الشيخ قاسم بن يحيى بن محمد الفكون (ت 965هـ-1557م)

³ بوكريدي، نعيمة، "البيوتات العلمية بمدينة قسنطينة خلال العهد الحفصي وإسهامها الثقافي"، مجلة عصور الجديدة، ع 18، (أوت 2015)، 80-83. للاطلاع على الإنتاج العلمي لعلماء قسنطينة خلال العهد الحفصي، ينظر: عزرودي، نصيرة، "الإنتاج المعرفي لعلماء قسنطينة خلال العصر الوسيط - دراسة إحصائية تحليلية"، مجلة عصور الجديدة، ع 18، (أوت 2015)، 65-74.

⁴ العنتري، تاريخ قسنطينة، 47. غير أن أبا القاسم سعد الله يرجح أن دخول قسنطينة تحت حكم العثمانيين كان حوالي سنة 1530م وأزخ لأقدم وثيقة سنة 1541م تظهر تبعية قسنطينة للباشا في الجزائر، وهي عبارة عن مرسوم تعيين الشيخ عمر الوزان أحد علماء قسنطينة في وظيفة القاضي التي اعتذر عنها واقترح على الباشا تعيين قاسم الفكون وهو ما وافقه عليه الباشا حسن آغا. سعد الله، أبو القاسم، "مجتمع قسنطينة في كتاب منشور الهداية للفكون (القرن 11هـ/17م)"، في: أعمال ملتقى الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع وتقديم: عبد الجليل التميمي، (تونس: منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، 1988)، 385.

⁵ للاطلاع على الحالة العلمية لقسنطينة فترة الحفصيين، ينظر: بوكريدي، "البيوتات العلمية بمدينة قسنطينة"، 80 وما بعدها.

⁶ الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق: أبو القاسم سعد الله، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1987)، 8 (من مقدمة المحقق).

⁷ سعيدوني، ناصر الدين، وراقات جزائرية: دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، (الجزائر: دار البصائر، ط2، 2009)، 248.

⁸ سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 284/1. سعيدوني، ناصر الدين، وراقات جزائرية، 248-249. قاصري، محمد السعيد، "المدرسة الكتانية بقسنطينة صرح ثقافي يصارع النسيان"، مجلة عصور جديدة، ع 18، (أوت 2015)، 156.

⁹ سعد الله، أبو القاسم، "مجتمع قسنطينة"، 394.

ولد في قسنطينة وتعلم بها على يد أشهر علمائها تلك الفترة، الشيخ عمر الوزان، كما نال قسطا من العلوم على يد الشيخ مغوش التونسي، تولى إمامة جامع البلاط بتونس حين انتقاله مع والده إليها، كما تولى قضاء قسنطينة بعد تركية شيخه عمر الوزان له أمام الباشا العثماني في الجزائر.¹⁰

لم يكن من المكثرين من التأليف والتصنيف، فلم يُذكر له إلا بعض التقايد على توضيح ابن هشام في النحو، غير أن له بصمة علمية على المدينة، فقد كانت مجالس علمه في المدينة مشهورة، خصوصا مجلسه في التفسير الذي كان يحضره شيخه عمر الوزان ويثني عليه، نقل صاحب نوازل قسنطينة الكثير من فتاواه في مصنفه، توفي سنة 965هـ.¹¹

الشيخ أبو محمد عبد الكريم الفكون (ت 988هـ-1580م)

يُعرف بالجدّ تمييزاً له عن حفيده الذي يحمل نفس اسمه وكنيته، أخو الشيخ قاسم الفكون المترجم له سابقا، أخذ العلم عن مشايخ قسنطينة أمثال الشيخ عمر الوزان، ليصير بعد اشتداد عُوده من أبرز علماء قسنطينة في عصره الذين جمعوا بين العلم والتصوّف¹²، فقد ذكر حفيده كثيراً من كراماته في ترجمته.¹³ تولى الشيخ عبد الكريم الفكون إمامة الجامع الكبير بقسنطينة وتصدّر للإقراء والتدريس فيه، وكان "ممن يُرجع إلى قوله في النوازل والأحكام".¹⁴

وإلى جانب مكانته العلمية، نجد أن للشيخ عبد الكريم الفكون حضوراً قوياً في المشهد السياسي في عصره، فقد تدخل أكثر من مرة في تهدئة الأوضاع في قسنطينة وإخماد الفتن، خصوصا الفتنة التي وقعت سنة 975هـ-1567م، حين ثار أهل قسنطينة على الوالي وأرسلوا عبد الكريم الفكون مع وفد من وجهاء المدينة إلى الجزائر لمقابلة الباشا¹⁵، ولعلّ أبرز حادثة تؤكد على وزن الشيخ عبد الكريم الفكون، هو موقفه من يهودي يدعى "المختاري" أسلم والتحق بشرطة المدينة، وحدث يوماً أن شتم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فُحِس، واستُغْتِي أهل الشورى بحضور الوالي في حكمه، فأفتى الجميع بعدم لزوم قتله، إلا الشيخ عبد الكريم الفكون الذي كان من الحضور، أفتى بقتله وإهدار دمه رغم ضغط الوالي والقاضي في المجلس، وثبت على رأيه حتى بادر الجميع إلى موافقته ولم ينفض المجلس حتى تم قتل المجرم، والقصة بطولها أثبتتها حفيده في منشور الهداية.¹⁶

توفي الشيخ عبد الكريم الفكون ليلة الجمعة الفاتح من رجب سنة ت 988هـ-1580م ودفن بمدرسة الأسرة بقسنطينة.¹⁷

محمد بن عبد الكريم الفكون الأب (ت 1045هـ-1632م)

أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفكون الذي ترجمنا له سابقا، لم تشر المصادر إلى تفاصيل حياته وطلبه، إلا ما ذكره ابنه في منشور الهداية من أنه تولى كل الوظائف التي كان يشغلها والده الشيخ عبد الكريم الفكون بعد وفاته، من إمامة وخطابة في المسجد الأعظم، كما كان فقيها صوفيا، يُرجع إليه في المسائل والإفتاء، ذا سمّةٍ وتعفّفٍ وأورادٍ وقيام ليل، توفي سنة 1045هـ في طريق عودته من الحج، ودفن بمكان يسمى المويلح بين مكة والمدينة ومصر.¹⁸

أبو محمد عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الفكون الحفيد¹⁹ (ت 1073هـ-1662م)

يُعدّ أبرز علماء آل الفكون في قسنطينة، بلغت الأسرة به أوج قوتها الدينية والسياسية، فحازت مناصب الإفتاء والقضاء والخطابة في الجامع الأعظم بالإضافة إلى إمارة ركب الحجّ، ولد سنة وفاة جدّه سنة 988هـ-1580م فسمّي عليه، جمع بين الفقه والتصوّف، فكان فقيهاً مبرزاً يحمل لقب مشيخة الإسلام كما كان "أحد كبار رجالات الطريقة الشاذلية في الجزائر"²⁰، يصفه المقرّي بأنّه "عالم قسنطينة وصالحها وكبيرها ومُفتيها سلاله العلماء الأكابر، ووارث العلم كابراً عن كابر، المؤلف العلامة

10 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 43.

11 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 44.

12 القاسمي، عبد المنعم، أعلام التصوف في الجزائر، (الجزائر: دار الخليل القاسمي، ط1، 1427هـ)، 213.

13 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 49.

14 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 47-48.

15 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 48.

16 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 64-66.

17 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 51.

18 الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 52. القاسمي، عبد المنعم، أعلام التصوف في الجزائر، 213.

19 مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور، 448/1. العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 514/2-529. القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني، 130/2.

20 القاسمي، عبد المنعم، أعلام التصوف في الجزائر، 214.

سيدي الشيخ عبد الكريم الفكون²¹، انتهت إليه رئاسة الفتوى والقضاء ومشخة الإسلام في قسنطينة بعد وفاة والده، وكان أول شخص من عائلة الفكون يُعَيَّن أميراً لركب الحج فترتها.²²

ولعل عبد الكريم الفكون الحفيد من أكثر أفراد عائلة الفكون بل من أكثر علماء عصره إنتاجاً وتأليفاً، فألف في علوم اللغة، وفي الفقه، وفي التراجم والتاريخ الاجتماعي، وفي الشعر والأدب، فله في علوم اللغة شرحه على أرجوزة المكودي في التصريف سماها **فتح اللطيف في شرح أرجوزة المكودي في التصريف**، وشرحه على لامية ابن مالك في التصريف، وشرحه على شواهد الشريف بن يعلى على الأجزومية، وكتابه **فتح الهادي في شرح جمل المجرادي**، كما كان له ديوان في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرتباً على حروف المعجم، أما في الفقه والنوازل فكانت له رسالة في تحريم الدخان سماها: **محدد السنن في نحر إخوان الدخان**، ولعل أهم مصنفاته هو كتابه في التراجم والتاريخ الاجتماعي: **منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية** الذي يحتوي على معلومات هامة حول الحياة الاجتماعية والعلمية في قسنطينة وتراجم أهم الشخصيات العلمية فيها.²³

كما نجد للشيخ عبد الكريم فتاوى كثيرة متناثرة في نوازل الفكون التي جمعها ابنه محمد بن عبد الكريم الفكون والتي سنتناولها بالتفصيل في الفصل الأخير بحول الله.

توفي الشيخ عبد الكريم الفكون عشية الخميس السابع والعشرين لذي الحجة سنة 1073هـ شهيدا بالطاعون.²⁴

عرفت قسنطينة في العهد العثماني كذلك عدة أسر علمية أخرى اشتهرت بالعلم والجاه وشاركت عائلة الفكون في صناعة الحياة العلمية في المدينة طيلة العهد المذكور، نجد منها عائلة ابن باديس، وعائلة ابن قنفذ، وآل الكماد التي يُعَدُّ الشيخ عمر الوزان أبرز أعمدتها، بالإضافة إلى عائلة المسبح وآل العطار وغيرها من البيوتات العلمية القسنطينية.²⁵

1.2. حاضرة عنابة

مدينة عنابة أو كما كانت تسمى "بونة" مدينة ساحلية في أقصى الشرق الجزائري، على غرار قسنطينة كانت مرتبطة إدارياً قبل قدوم العثمانيين بالدولة الحفصية، وكانت من المدن ذات الشأن فترة حكمهم فقد اشتهر بأنه من يتولى ولاية بونة فإنه يتولى على مملكة بني حفص كلها، فمؤسس الدولة الحفصية السلطان أبي زكريا الحفصي مات ودفن بها سنة 647 هـ، وبويع من بعده ولده يغمراسن بالسلطنة فيها كذلك.²⁶

ونظرا للموقع الاستراتيجي للمدينة على سواحل البحر المتوسط الذي كان ساحة صراع بين القوى الإسلامية والمسيحية فقد كانت نقطة صراع بين الحفصيين والعثمانيين والإسبان حتى سنة 1540م أين تم تحريرها تحريراً كاملاً من الإسبان وإلحاقها رسمياً بدولة الجزائر العثمانية.²⁷

أما عن مظاهر الحياة العلمية في عنابة، فقد تم إحصاء 39 مؤسسة للتعليم العام في عنابة قبيل الاحتلال الفرنسي، بالإضافة إلى 37 مسجداً علمياً، وزاويتان داخل المدينة وثلاث زوايا في الريف القريب من المدينة²⁸ قام الباي صالح بتشيد بناء المسجد الكبير في بونة سنة 1206 هـ/1791م²⁹

الأسر العلمية في عنابة:

عائلة البوني:

²¹ المقرري، أحمد بن محمد، نفح الطيب، 480/2.

²² سعد الله، أبو القاسم، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986)، 49.

²³ سعد الله، أبو القاسم، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون، 145 وما بعدها. ابن فكون، منشور الهداية، 16. العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 514 وما بعدها.

²⁴ العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 514/2.

²⁵ للاطلاع أكثر على البيوت العلمية في مدينة قسنطينة ينظر: لزغم، فوزية، *البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي (925-1246هـ/1520-1830م)، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، 2014)، 148 وما بعدها.

²⁶ البوعبدلي، المهدي، تاريخ المدن، في: الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي، (الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2013)، 335. أبو ديك، صالح محمد فياض، "مدينة عنابة ودورها السياسي والحضاري منذ العهد الحمادي إلى نهاية العهد الحفصي في المغرب"، مجلة دراسات تاريخية، (جامعة دمشق، ع67-68، كانون الثاني-حزيران 1999)، 177.

²⁷ سعيدوني، ناصر الدين، ورقات جزائرية، 460. أبو ديك، صالح محمد فياض، "مدينة عنابة ودورها السياسي والحضاري"، 176.

²⁸ مسعود، العيد، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، 71.

²⁹ قاصري، محمد السعيد، "المدرسة الكتانية بقسنطينة"، 156.

من بين أبرز العائلات العلمية في مدينة عنابة فترة العثمانيين، ولعلّ مجدّ العائلة بدأ مع جدّهم محمد ساسي البوني، الذي جمع بين العلم والتصوّف، وقال فيه معاصره عبد الكريم الفكون: "وصار عندهم -أي في بلد بونة- رئيس الباطن والظاهر.. مسموع القول لدى الخاصة والعامة"³⁰ وإن كان الفكون قد نقل عنه الكثير من الصفات المكروهة التي بسببها جعل ترجمته في فصل سماه: "فيمين ادعى الولاية من الدجاجة الكذابين والمتشدّقة والمبتدعة الضالين المضلين" من كتابه منشور الهداية؛ غير أنّ حفيد محمد ساسي البوني دافع عنه في منظومته "الدرة المصونة" معاتباً الفكون الذي رأى طعنه في جده باطلاً، مترجماً لجده ولتلاميذه ممن عرف أكثرهم بالعلم والفقه والفتوى.³¹

ولعلّ المنزل التي كانت لعائلة البوني في عنابة جعلت من الباشاوات في الجزائر يستنجدون بها من أجل إخماد بعض الثورات، كما فعل يوسف باشا حاكم الجزائر فترتها، حين راسل محمد ساسي البوني طالباً منه التدخل لدى أهل عنابة من أجل إخماد ثورة ابن الصخري التي كادت تعصف بالوجود العثماني في الشرق الجزائري كلّهُ.³² كما كانت هناك مراسلة بين محمد بكداش وبين ابن شيوخه أحمد بن قاسم البوني، فقد كان بكداش مريداً وتلميذاً لدى قاسم البوني³³ لما كان في الجندية في عنابة، وقد كانت المراسلة حين كان بكداش متولياً منصب خبز الجيش 1115هـ قبل توليه للباشوية بثلاث سنوات سنة 1118هـ.³⁴ ومراسلات أخرى غيرها حتى بعد توليه منصب الدفتردار أوردها ابن ميمون في تحفته.³⁵

كل هذه التفاصيل في عائلة البوني تنبئ على قوة جاهٍ وسعة سلطانٍ بين الناس، وحضورٍ علمي وصوفي في مدينة عنابة خصوصاً، وفي الجزائر بشكل عام، وسنورد بعضاً من تراجم أهم علمائها كالتالي:

قاسم بن محمد الساسي البوني (ت 1088هـ-1677م)

يُعدّ الشيخ قاسم البوني هو صانع مجدّ آل البوني، درس في عنابة ثم هاجر إلى المشرق للاستزادة من العلم، فأقام مدة طويلة بالأزهر ينهل من علمائه ليعود إلى مسقط رأسه بونة، حيث تولى منصب الإفتاء فيها سنة 1045هـ-1635م، كما انتهى إليه منصب التدريس في جامع عنابة الكبير، جمع بين العلم والتصوّف³⁶، يصفه الحفناوي بأنه:

"قد سارت بعلمه الزكبان، وضربت إليه أكباد الإبل للطلب"³⁷، خصّص ابنه أحمد الفصل الخامس³⁸ في "الدرة المصونة" للترجمة له، والفصل التاسع³⁹ للترجمة لطلابه من أهل بونة، والفصل الحادي عشر لطلابه من غير أهل بونة.⁴⁰

أحمد بن قاسم البوني⁴¹ (ت 1139هـ-1726م)

الإمام الراوية المُسنِّد الواعي الشيخ أبو العباس أحمد بن الشيخ أبي عبد الله قاسم بن محمود المعروف بساسي البوني، ولد ببونة -عنابة- سنة 1063هـ-1653م، وأخذ العلم عن علماء الجزائر، منهم والده قاسم البوني، ويحيى الشاوي وغيرهما، كما أخذ عن الزرقاني والأجهوري والخرشي وغيرهم في مصر، له باعٌ كبيرٌ في التأليف في شتى الميادين، في الفقه والتفسير واللغة والأدب والتاريخ وغيرها من الفنون، جمعها في كتابٍ له أسماه: "التعريف بما للفقير من التأليف".⁴² لعلّ أبرزها: فتح الإغلاق على وجوه مسائل خليل بن إسحاق، جمع فيه زبدة شروح الخرشي والأجهوري والتتائي وبهرام والمواق والحطاب والزرقاني وغيرهم على مختصر خليل، ورسالته الإعانة في أحكام الحضنة⁴³ التي أجاب فيها عن نازلة فقهية حول حضنة الجدة، ذاكراً

³⁰ الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية، 164-165.

³¹ البوني، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة، 81-82.

³² سعد الله، أبو القاسم، تجارب في الأدب والرحلة، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983)، 47.

³³ ذكره صاحب الدرة المصونة فيمن تتلمذ على يدي والده قاسم البوني، البوني، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة، 85. ابن ميمون، التحفة المرضية، 116.

³⁴ سعد الله، أبو القاسم، تجارب في الأدب والرحلة، 51.

³⁵ ابن ميمون، التحفة المرضية، 127 وما بعدها.

³⁶ سعد الله، أبو القاسم، تجارب في الأدب والرحلة، 49.

³⁷ الحفناوي، محمد بن أبي القاسم، تعريف الخلف، 515/2.

³⁸ البوني، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة في علماء بونة، تحقيق: سعد بوفلاقة، (الجزائر: منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط1، 2007)، 75.

³⁹ البوني، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة، 82.

⁴⁰ البوني، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة، 86.

⁴¹ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور، 475/2. الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002)، 199/1. الكتاني، عيد الحي، فهرس الفهارس والأبواب، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1982)، 236/1.

⁴² الجليلي، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط7، 1994)، 183-177/3. سعد الله، أبو القاسم، تجارب في الأدب والرحلة، 49. الحفناوي، محمد بن أبي القاسم، تعريف الخلف، 515/2.

⁴³ الحفناوي، محمد بن أبي القاسم، تعريف الخلف، 516/2. وقد أورد الحفناوي جميع مؤلفات البوني في ترجمته له.

فيها نصّ السؤال ثم الإجابة عنه مع مناقشة آراء العلماء في المسألة⁴⁴ غير أنّه اشتهر أكثر بنظمه: "الدرة المصونة في علماء وصحاء بونة" الذي ترجم فيه لأغلب علماء مدينة عنابة السابقين والمعاصرين له.⁴⁵

عائلة العنابي:

أسرة علمية حنفية، وأغلب تتلمذها كان على فقهاء المالكية، واشتهر منهم:

مصطفى بن رمضان العنابي البوني (ت 1130هـ-1718م)

أبو الخير: باحث، فرضي، من كبار فقهاء الحنفية، ولد بعنابة وبها نشأ وتعلم، وانتقل إلى مدينة الجزائر فأخذ عن ابن شقرون التلمساني⁴⁶ وأجازته الشيخ محمد الطيب بن عبد القادر الفاسي عند قدومه للجزائر سنة 1103هـ-1691م، ومن بين أبرز تلاميذه حسين بن رجب شاوش المعروف بابن المفتي؛ من آثار العنابي "أرجوزة في الفرائض" في الفقه الحنفي، و"الروض البهيج بالنظر في أمور العزوبة والتزويج".⁴⁷

2. حواضر الصحراء

لم تغب الحركة العلمية عن الصحراء الكبرى، فبرزت عدّة حواضر علمية بلغت شهرتها الآفاق، وصارت مدناً جاذبة لطلاب العلم من كل مكان، لعل أبرزها في الصحراء الجزائرية حاضرة توات في الجنوب الغربي وحاضرنا ورجلان وادي ميزاب في الجنوب الشرقي للجزائر، وسنتناول بشيء من التفصيل الحركة العلمية في كل حاضرة في النقاط التالية:

2.1. اضرّة توات

يقع إقليم توات في الجنوب الغربي للجزائر، ويضمّ ثلاث مناطق أساسية، هي: تينجورارين (يسمى حالياً قورارة)، توات الوسطى، وتيدكلت، وهي الأقاليم الحالية لولاية أدرار بالإضافة إلى ولاية عين صالح وإقليم إينغر التابع لولاية تمنراست.⁴⁸ سياسياً، كان إقليم توات يتمتع باستقلال ذاتي مقابل دفع إتاوة وضريبة رمزية حسب المتفق عليه مع الحكومة العثمانية المركزية في الجزائر، وتذكر المصادر أنّ أهل الجنوب بما فيهم أهل توات تأخروا في دفع ضرائبهم فجّهز باي قسنطينة صالح باي جيشاً سنة 1788م جال به الأقاليم الممتنعة عن دفع الضرائب حتى وصل إلى مدينة عين صالح التي سُميت على اسمه.⁴⁹ فتكفي هذه الحوادث والمظاهر للإشارة إلى ارتباط منطقة توات بالحكومة العثمانية في الجزائر معنوياً وإن كانت غير مرتبطة إدارياً مثل باقي المقاطعات الإدارية، ولعل ما يؤكد هذا الارتباط أيضاً تلك الحملة التي قام بها حكام الجزائر تجاه إقليم توات سنة 1557م، من أجل فكّ الحصار الذي ضربه ابن الشيخ على توات من أجل احتلالها⁵⁰، كذلك ما ورد أنّ أهل توات استنجدوا بقوات جزائرية أغلب الظنّ أنها عثمانية لما حاولت قبائل تافلات المغربية غزو إقليمهم سنة 1578م، ولم ينجل الغزاة حتى تدخلت القوات الجزائرية.⁵¹

في مقابل ذلك، نجد أنّه كانت لملوك المغرب أيضاً تدخلات في الإقليم ومحاولات منهم للسيطرة عليه وإخضاعه لحكمهم، وهو ما كان يرفضه أهل توات ويقاومونه، فتارة يحافظون على استقلالهم وتارة يدخلون تحت الحكم المغربي قهراً، ثم ما يليثوا حتى يثوروا عليه.⁵² رافضين إلحاقهم لحكم السعديين في المغرب، مفضّلين بقاء استقلالهم الذاتي مع ارتباط معنوي بدار الخلافة في الجزائر، "فالإقليم رغم كل محاولات ضمّه إلى ممالك الدول التي كانت تقوم في المغرب وربطه بها، فإنّه كان

⁴⁴ حياة كتاب، "قراءة في مخطوط الإعانة ببعض مسائل الحضارة"، مجلة الحضارة الإسلامية، (جامعة وهران، مج19، ع1، أبريل 2018)، 218.

⁴⁵ البوني، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة، 11.

⁴⁶ الشيخ محمد بن محمد بن شقرون المقرئ، من فضلاء بيت آل المقرئ التلمسانيين، كان من المدرسين البارزين في مدينة الجزائر، من أشهر تلاميذه الشيخ الكماد القسنطيني، والشيخ مصطفى بن رمضان العنابي الحنفي، توفي بالجزائر سنة 1087هـ-1676م.

⁴⁷ نويهض، عادل، معجم أعلام الجزائر، 245-246. ابن المفتي، حسين بن رجب شاوش، تقييدات ابن المفتي في تاريخ بشاوات الجزائر وعلمائها، تحقيق: فارس كعوان، (الجزائر: بيت الحكمة، ط1، 2009)، 16.

⁴⁸ بلعالم، باي، الرحلة العلية إلى منطقة توات، (الجزائر: دار هومة، 2005)، 9-8/1. جعفري، مبارك، "أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنين 12 و14 الهجريين"، مجلة البحوث والدراسات، (جامعة الوادي، ع15، س10، شتاء 2013)، 327.

⁴⁹ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 42/2.

⁵⁰ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 54/2.

⁵¹ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 54-55، 49/2.

⁵² بلعالم، باي، الرحلة العلية، 47/2 وما بعدها. بوتدارة، سالم، الحركة العلمية بالجنوب الجزائري خلال العهد العثماني على ضوء المصادر المحلية، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة جيلالي ليايس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، سيدي بلعباس، 2016)، 85 وما بعدها. جعفري، مبارك، "حملة المنصور السعدي على توات في الجنوب الجزائري (989هـ/1581م) وانعكاساتها على الصحراء والسودان الغربي"، المجلة الشنغالية للدراسات العربية، (دكار: مركز الدراسات والبحوث حول العالم العربي الإسلامي، جامعة الشيخ أنتا جوب، س5، ع5، أكتوبر 2018).

يجد نفسه دائما -سواء من ناحية العلاقات التجارية أو الارتباطات الأسرية- أكثر ارتباطا بأقاليم الجزائر الشمالية التي هو امتداد لها نحو الجنوب، وهي امتداد له نحو الشمال، دون أن يكون في ذلك قصراً أو إكراه، بل هو تكامل طبيعي لجسم واحد⁵³.

أما من ناحية علمية، فقد "شهد إقليم توات نهضة علمية وفكرية منذ القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي، استمرت إلى غاية القرن الثالث عشر، برز من خلالها مجموعة من الفقهاء والعلماء والمفتين داخل توات، وتعدى صيغهم ربوعها إلى مختلف حواضر المغرب الإسلامي والسودان الغربي، كما خرجت العلوم داخل الإقليم من دائرة التلقين والتلقي إلى دائرة النقاش والبحث"⁵⁴ ويتضح لك جلياً من خلال المناقشات والمناظرات العلمية التي كانت تجري بين علماء الإقليم فيما بينهم، أو بينهم وبين علماء الحواضر الأخرى الجزائرية والإسلامية.

تلك النهضة العلمية التي عرفها الإقليم مرّدها إلى مجموعة من التفاعلات الجغرافية والعلمية وحتى الاقتصادية، فقد كان لموقع توات في خط تجارة الصحراء والسودان دوراً كبيراً في تحريك المنطقة اقتصادياً وبشريا، وربطها مع باقي الحواضر العلمية في الشمال والجنوب مما سهّل وفادة العلماء إليها، خصوصاً من تلمسان والمغرب الأقصى، فنزل بتوات من فاس الشيخ سليمان بن علي الإدريسي⁵⁵ سنة 1184/580م، والقاضي أبو يحيى المنباري سنة 1412/815م، والشيخ ميمون بن عمرو بن محمد الباز⁵⁶، ونزل بها من تلمسان الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي⁵⁷ سنة 1478/882م وهو صاحب نازلة طرد اليهود من توات؛ فهذه الوفادات العلمية من هؤلاء العلماء وغيرهم، ساهمت في تشكيل طبقة من العلماء قادت الحياة العلمية في منطقة توات ككل، وساهمت في ازدهارها وبلوغ أوجها في القرنين السادس والسابع عشر ميلادي.⁵⁸

ولعل ما يميّز إقليم توات عن باقي الحواضر العلمية الجزائرية، أنه بنفسه احتوى على مجموعة من الحواضر في كل زاوية من زواياه، فتمطّ العمران في توات ساعد على ذلك، فهي عبارة عن واحات متناثرة تقطنها تجمعات سكانية صغيرة متباعدة، تُكوّن في مجموعها جغرافية الإقليم، ويسمى كل تجمع بـ"القصر"⁵⁹، فكان كلّ قصر في توات يشكل حاضرة علمية ونقطة مضيئة في الإقليم، وسنرى كيف أنّ التفاعل بين علماء القصور فيما بينهم عن طريق المناظرات والمراسلات كان من بين أهم أسباب ازدهار العلوم في الإقليم.

ذلك الازدهار العلمي الذي لم يكن ليكون لولا شبكة المدارس العلمية والزوايا التي انتشرت على مستوى كافة جغرافية إقليم توات، حيث أحصى الشيخ باي بلعالم أكثر من تسعة وثلاثين زاوية ومدرسة تأسس أغلبها خلال القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين⁶⁰، أبرزها: زاوية البكريين بتمنظيط، وزاوية مولاي عبد الله الرقاني، زاوية أبي الأنوار التلاني بأولف وغيرها من الزوايا والمدارس العلمية.⁶¹

أشهر علماء إقليم توات خلال العهد العثماني:

⁵³ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 57/2.

⁵⁴ جعفري، مبارك، "أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنين 12 و14 الهجريين"، 328.

⁵⁵ أبو داود سليمان بن علي الشريف، ولد بفاس سنة 1154/549م وبها نشأ وتعلّم، نزل بتوات سنة 1184/580م حيث أسس بها زاوية عامرة صارت مقصدا للطلاب وملجأ لعابري السبيل والحجاج، كما ضمّنها مكتبة عامرة بكتب الفقه والحديث والنحو ومختلف أصناف العلوم، توفي عام 1271/670م. جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 166-167.

⁵⁶ مؤسس العائلة البكرية في توات وأحد أعلامها، ولد بفاس وبها نشأ وتعلّم، هاجر إلى توات أين تزوج ابنة الشيخ عبد الله العصنوني أبرز علماء توات فترتها، عرف بورعه وتقواه كما كانت له مباحثات علمية بينه وبين طلاب العلم مشهورة، توفي سنة 1496/901م. جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 496-494.

⁵⁷ أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي، ولد بتلمسان وبها نشأ، أخذ العلم عن علماء تلمسان وبجاية والجزائر، هاجر إلى توات سنة 1478م حيث اشتهر أمره خصوصاً بعد موقفه من اليهود في توات الذين أفتى بأنه لا ذمة لهم بعد نقضهم العهود فقاتلهم وهدم كنائسهم، كانت له رحلات إلى السودان الغربي للدعوة إلى الله، حيث اجتمع بسلطان بلاد كاغو اسكيا الحاج محمد الذي سأل الإمام المغيلي أسئلة أجاب عنها الإمام في كتاب حقق من طرف عبد القادر زبائدية وطبع باسم "أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي". توفي المغيلي سنة 909هـ تاركا الكثير من التصانيف في الفقه والتفسير والحديث والمنطق. ابن مريم، محمد بن محمد، البستان، 253-256. الشفشاوني، محمد بن عسكر الحسني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق: محمد حجي، (المغرب: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط2، 1977)، 130. بابا التنبكتي، أحمد، نيل الابتهاج، 576.

⁵⁸ بوندارة، سالم، الحركة العلمية بالجنوب الجزائري خلال العهد العثماني، 75-78.

⁵⁹ اشتهرت عدة قصور كحواضر علمية في توات أبرزها: تمنظيط، تينلان، بودة، تسابيت، زاوية كنتة، تيميمون، عين صالح. ينظر: بلعالم، باي، الرحلة العلية، 410/1 وما بعدها.

⁶⁰ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 421-417/1.

⁶¹ طموز، عبد الكريم، تحقيق فهرس فهرس شيوخ الشيخ سيدي عمر بن الحاج عبد القادر التلاني (ت 1152-1739م)، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2010)، 39 وما بعدها.

يمكن القول بأن حاضرة توات في فترة قوتها خلال القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين، صارت تبرز الحواضر العلمية المشهورة حينها مثل فاس والقيروان وتمبكتو وغيرها، وذلك بسبب جودة الدرس الفقهي فيها، وكثرة العلماء والفقهاء والقضاة، نتناول أبرزهم كالتالي:

الشيخ محمد بن محمد العالم الزجلوي (ت 1212هـ-1797م)⁶²

له مؤلفات منها الفتاوى المعروفة بنوازل ابن العالم، لا يستغني عليه عالم أو قاض، لا سيما فيما يخص مميزات وعوائد منطقة توات، كما له شرح على مختصر خليل سماه الوجيز، قصد به حل ألفاظ المختصر وجمع شروحه المحررة، وأصوله المعتمدة، مع زيادة ما له من الفروع المهمة التي لها تعلق بالباب، والمؤلف عبارة عن هوامش كان يكتبها المصنف على أصل مختصر خليل جمعها، مع بطاقات خارجية عليها ملاحظات لتكون سقراً واحداً نافعا، وقد انتهج منهج الإشارة لشارحي المختصر ولمراجعته التي استند عليها بالحروف، فأشار بحرف الصاد لاختياراته، و(طفي) للشيخ مصطفى الرماصي المستغامي، وبحرف الحاء مضافا إليها ابن (ح ابن) لابن الحاجب، و(ح) للحطاب، و(س ابن) لابن سالم شارح ابن الحاجب، و(س) للشيخ سالم السهوري، و(ش) للشيخ بهرام، و(غ) لابن غازي، و(تت) للتتائي، و(عج) للشيخ علي الأجهوري، و(ز) للزرقاني محشي (يقصد الشرح الذي بحاشية البناني)، و(ق) للمواق، و(قم) لابن مرزوق.

الشيخ عبد الرحمن الجنتوري (ت 1160هـ-1747م)⁶³

الشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن إبراهيم الجنتوري، أصله من تيطاف، وانتقلت أسرته إلى تيديكلت، ومنها إلى جنتور بقرارة حيث أخذ مبادئ العلوم عن والده وعلماء بلده، ليسلك طريق العلم إلى فاس فأخذ عن علمائها، ثم رجع إلى توات ولازم الشيخ أبي حفص عمر بن عبد القادر وصار من أخص وأجل تلاميذه، ليعود بعدها إلى بلده قرارة ويتصدّر للمشيخة والتدريس والتأليف والإنتاج العلمي فيها، فصنف في علوم وفنون شتى، ففي الفقه كان له شرح على مختصر خليل ابتدأه من باب النكاح، وحاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل ومنظومة في قضاء الدين سماها "معونة الغريم" ضمنها مسائل لا توجد مجموعة في غيرها، وله شرح كذلك عليها، وغيرها من المصنفات في فنون شتى، ولعل أهم ما تركه الجنتوري هي فتاواه التي جمعت تحت عنوان "نوازل الجنتوري"؛ يصفه تلميذه عبد الرحمن التتائي: "كان رحمه الله أعلم من لقيته بالأصول والقواعد الفقهية، فاق في ذلك شيخنا أبا حفص المذكور، فضلاً عن غيره، عارفاً باستخراج الفروع والنوازل منها، وبرّدها إليها، ولقد قال لي يوماً وددت آتي وجدت طالبا حاذقا أقرئه مختصر الشيخ خليل على أن أسند كل مسألة منه إلى أصلها، وانتهت إليه الرئاسة في الفتوى والتدريس بمنطقة توات وتقررارين بعد وفاة الشيخ أبي حفص".⁶⁴

الشيخ عبد الكريم بن أحمد التواتي (ت 1024هـ-1633م)⁶⁵

كان من أبرز علماء توات، أخذ مبادئ العلوم في مسقط رأسه، ثم ارتحل في طلب العلم فجالس الكثير من مشاهير العلماء في عدة أقطار، فتتلمذ علي يد الشيخ سعيد المقرئ التلمساني، والشيخ سعيد قدورة الجزائري، وأحمد بابا التنبكتي، والأجهوري المصري وغيرهم، تولى القضاء في توات وانبرى للتعليم والتدريس والتأليف، من بين أهم مصنفاته: شرحه على حاشية اللقاني على مختصر ابن الحاجب الأصلي، كما بدأ شرحاً على مختصر خليل وافاه الأجل قبل إكماله، لقبه العياشي بعالم توات.

الشيخ أحمد بن أحمد البدوي بن المحضي (ت 1161هـ-1748م)

ولد في تمنطيط سنة 1716م، درس علي يد الشيخ عبد العزيز بن عبد الرحمن البلبالي، وعمل مدرّساً ومفتياً وخطيباً، من أبرز أعماله ترتيب نوازل الغنية البلبالية، توفي في طريقه للحج بين تيديكلت وغدامس سنة 1161هـ-1748م.⁶⁶

محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الكريم بن محمد فتحا الأميني (ت 1192هـ-1778م)

⁶² بلعالم، باي، الرحلة العلية، 130-128/1.

⁶³ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 133-132/1. جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 185-181.

⁶⁴ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 156/1.

⁶⁵ بلعالم، باي، الرحلة العلية، 198/2. جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 246-244. بوكراع السطيفي، محفوظ بن ساعد، الفرقد النائر في تراجم علماء أدرار المالكية الأكبر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2016)، 73-68. العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 120/2.

⁶⁶ جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 113-112.

ولد بتمنطيط عام 1711م، وأخذ العلم عن الشيخ عبد الكريم بن البكري، والقاضي عمر بن عبد القادر التتلاي، والشيخ محمد العالم الزجاجي، برع في كثير من العلوم وذاع صيته في توات وكان أحد شيوخ الشورى الأربع في توات، تخرج على يديه الكثير من العلماء، توفي عام 1778م، من مصنفاته: غنية الشورى.⁶⁷

محمد بن إسماعيل القوراري (ت 1064هـ-1653م)⁶⁸

الشيخ محمد بن إسماعيل القوراري، من علماء قورارة المشهورين، رحل إلى مصر وأخذ عن الشيخ اللقاني، ويروى أنه التقى في بغداد عند ضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني أحد وزراء الدولة العثمانية قد أقيمت من منصبه خائفاً من غضب السلطان، فطلب من الشيخ محمد بن إسماعيل الدعاء له، فاستجاب له وأخبره أنه سيعود إلى وزارته بإذن الله، وبعد مدة زار الشيخ محمد بن إسماعيل إسطنبول وقد رجع الوزير إلى وزارته، فأكرمه وسأله عن حاجة يقضيها له، فطلب منه بعض الكتب فلبى له الوزير مراده وأعطاه من الكتب والمخطوطات الشيء الكثير، ورجع به إلى بلده، وهو ما ذكره العياشي عند حديثه عن قورارة في رحلته، فقد أورد أن عدد كتب محمد بن إسماعيل المتوفى في تيكورارين⁶⁹ قد بلغ أكثر من خمسمئة من الكتب النفيسة التي اقتنى أكثرها لما كان بإسطنبول، وبصفه العياشي بأنه "أعجوبة زمانه ونادرة وقته سخاءً وذكاءً ودهاءً، ونجدةً وعلو همةً وعبادةً..⁷⁰

البكري بن عبد الكريم التمنطيطي (ت 1133هـ-1721م)

ولد سنة 1042هـ وأخذ العلم عن العلامة سيدي محمد بن علي النحوي القوروتي، وعن والده الشيخ عبد الكريم بن محمد، وأخذ كذلك عن الشيخ سعيد قدورة في الجزائر ولازمه حتى وفاته، زار في طلب العلم مراکش وفاس والجزائر والحجاز، ومنها إلى العراق وبلاد الشام، ليعود بعدها إلى تمنطيط، وبدأ نشاطه التعليمي بها والقضائي فيها، خلف أخاه في القضاء سنة 1092هـ-1681م، أسس الزاوية البكرية سنة 1117هـ-1705م التي اشتهرت وذاع صيتها في توات، وخرجت مجموعة من الفقهاء والقضاة أبرزهم الشيخ عبد الحق بن عبد الكريم قاضي توات توفي سنة 1133هـ-1721م.⁷¹

2.2. حاضرة ورجلان

ورجلان أو وركلا وحاليا تسمى ورقلة، مدينة بالجنوب الشرقي للجزائر، ذكر العياشي في رحلته أنه كان يُدعى للسلطان محمد بن إبراهيم بن مراد فيها، ولعله يقصد السلطان العثماني محمد الرابع، خاصة وأن الدعاء كان بألفاظ التقويم التي كان يختص بها السلاطين العثمانيون كالسلطان الأعظم والخاقان الأفخم، وما يؤكد ذلك أن دخول العياشي للمدينة كان سنة 1074هـ-1663م⁷² وهي السنة التي كان فيها مراد الرابع على سدة الخلافة في إسطنبول، فمدينة ورقلة ذلك الزمن كانت مرتبطة بالعثمانيين في الجزائر عن طريق نظام المشيخة أو الأسر المحلية ابتداء من سنة 1552م بعد حملة صالح رايس عليها وإلزامهم بدفع الضرائب للإدارة المركزية.⁷³

ساهم موقع ورقلة الجغرافي في قلب الصحراء الجزائرية في جعلها نقطة عبور للتجار والعلماء وقوافل الحجيج بين إقليم الصحراء الكبرى والمدن الكبرى في الشمال الجزائري، كما ساهم تنوعها المذهبي -حيث كان المذهب المالكي والإباضي يتعايشان فيها- في إثراء الحياة العلمية في الحاضرة، فكان للمالكية مسجدُهم المعروف بجامع سيدي عبد القادر الجيلاني، حيث يجتمع أعيان البلد وأهل الرأي وثقافة الجمعة، كما كان للإباضية مسجدُهم الخاص بهم، وهو الذي ذكره العياشي في رحلته وأثنى على صنعته.⁷⁴ والعجيب أن إمام المسجد الإباضي حين استضاف العياشي في بيته عرض عليه كُتُبا مثل الموطأ وشروح المختصر والرسالة والإكمال للقاضي عياض، وكُلّها في الفقه المالكي كما هو معلوم، ولعل في ذلك إشارة إلى التعايش المذهبي

⁶⁷ جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 345-346.

⁶⁸ جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 322-323.

⁶⁹ بعد تعريب كلمة تيكورارين البربرية صار الاسم الذي يطلق على الإقليم: قورارة هو أحد الأقاليم المشكّلة لمنطقة توات في الجهة الغربية من الصحراء الجزائرية، وعاصمة الإقليم حاليا مدينة تيميمون. طواهرية، أم هاني، تطور الذهنية الاجتماعية بمنطقة توات خلال القرنين 19-20، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أدرار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، 2013-2014)، 10.

⁷⁰ العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، تحقيق: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، (الإمارات العربية المتحدة: دار السويدي للنشر، ط1، 2006)، 109-108/1.

⁷¹ جعفري، مبارك، معجم أعلام توات، 128-131.

⁷² العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 114/1.

⁷³ عباد، صالح، الجزائر خلال العهد العثماني 1514-1830، (الجزائر: دار هومة، 2012)، 74. عباد، الأزهار، *نظام المشاريخ في روقلة بين العهدين العثماني والفرنسي خلال 1603-1884م*، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الوادي، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، 2013-2014)، 39، 78.

⁷⁴ العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 116/1.

الذي كان قائماً في مدينة ورقلة حينها، رغم رأي العياشي اللاذع في مذهب الإباضية؛ ويصف العياشي أمير ورقلة "علاهم"- الذي كانت له زيارة لمكتبته- بأن له اطلاعاً وإلماماً ببعض كتب الفقه، ووصف مكتبته بأن فيها حوالي أربعين سفرًا، من جُمَلتها التوضيح والتتائي وبهرام وحواشي على الصغرى،⁷⁵ وكلها كُتِبَت تدرس في أغلب القطر الجزائر والمغربي حينها.

كان للإباضية في المغرب الأوسط قبل سقوط دولتهم الرسمية عدّة حواضر علمية يقصدها الطلاب لطلب العلم والتفقه، لعلّ أبرزها: حاضرة تيهرت⁷⁶ التي كانت العاصمة السياسية للدولة الرسمية حينها ووصفها المؤرخ البيقوبي بأنها "عراق المغرب"⁷⁷ لتطورها وازدهار الحياة العلمية والاجتماعية فيها، وحاضرة سدراتة في ورجلان، والتي كانت المدينة العلمية الثانية في الجزائر التي يقصدها الطلاب الإباضيون من أجل العلم، واستمرّ هذا الأمر على حاله حتى سقوط مدينة تيهرت على أيدي العبيديين سنة 296هـ-909م، حيث كانت سدراتة في ورجلان أحد وجهات المهاجرين الإباضيين من تيهرت، فاستقروا فيها وأضحت ورجلان بلدهم الجديد الذي كانوا إضافة على الحياة العلمية الفكرية فيه، وغدت بذلك ورجلان وريثة المجد العلمي والحضاري لحاضرة تيهرت⁷⁸، واستمرّ إشعاعها العلمي متواصلًا فترة الحكم العثماني للجزائر الذي عرفته فيه المدينة أبرز شخصية إباضية خدمت المذهب الإباضي حينها، الفقيه الإباضي عبد العزيز الثميني الذي وصفه أبو القاسم سعد الله بأنه "المؤلف الذي يُمكن أن يُقاس عمله في الفقه الإباضي بعمل أحمد الونشريسي في الفقه المالكي" لثريته وخدمته لفقه المذهب الإباضي من خلال ما ألفه من تصنيفات جمعت فتاوى مشاهير المذهب، خصوصًا مصنفه "النيل" الذي اعتبره البعض بمثابة مختصر خليل عند المالكية.⁷⁹

تلك الهجرة الإباضية، وما شكّلتها من إضافة على الحياة العلمية والفقهية المزدهرة أصلاً حينها، بالإضافة إلى ما تمّ تأسيسه من مؤسسات علمية، ومساجد ومدارس في ورجلان، جعلت من المدينة حاضرة علمية وعاصمةً ثانيةً للمذهب الإباضي في الجزائر، خصوصًا مع التناسق والتفاهم الذي كان بين سلطة المشايخ المالكية وبين نظام العزابة الإباضي.

تميّز النظام التعليمي عند الإباضية بدقّة التنظيم، وهو ما يرجع إلى نظام العزابة الذي كان مشرفاً على العملية التعليمية التي كانت تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم الكتاتيب وفيها يتعلم الأطفال حفظ القرآن ومبادئ الإسلام واللغة العربية، وقسم طلاب العلم المتقدمين فيُتاح لهم حضور دروس شيخ العزابة، واستخدام المكتبة والجلوس إلى العلماء، وقسمٌ لتدريس ذوي الاحتياجات الخاصة كالصم والبكم ونقصي العقل وغيرهم من ذوي العاهات، وهو النظام القائم حتى اليوم في ورقلة عند الإباضية.⁸⁰

أما التعليم في المجتمع المالكي بـورجلان، فقد كان يقوم على الكتاتيب والزوايا العلمية، فكلّ جامعٍ كُتِبَ خاصٌّ به، يلتحق به صبيان الحي يتعلمون فيه مبادئ اللغة العربية وحفظ القرآن، لينتقل الطالب بعدها إلى مراكز الزوايا المنتشرة في ورجلان، وأهمها: الزاوية القادرية، والزاوية الرحمانية. وعلى رأس هذا النظام التعليمي هيئة الطلاب الكبار التي تتكون من اثني عشر عضواً، تشرف على التعليم وتحل الخلافات بين الطلاب، وتتابع تحصيلهم، ولعلّ إسناد مشيخة آل علاهم الحاكمة لورقلة لطلاب العلم عبر الأوقاف ساهم بشكل كبير كذلك في تقوية الحياة العلمية في الحاضرة.⁸¹ بالإضافة إلى وجود بعض المنشآت الدينية، حيث قُدر عدد المساجد في ورجلان سنة 1700م بحوالي 28 مسجداً، موقوف عليها أكثر من أربعة آلاف نخلة، بعض تلك المساجد كان ملقياً للعلماء القادمين من شنقيط والجنوب المغربي وتوات القاصدين ببلاد الحجاز، أو للتجارة والعلم، مثل مسجد سيدي الحفيان، ومسجد سيدي إبراهيم الذي كان يضمّ في جنباته مدرسة ومُجمَعاً للطلاب والعلماء، وداراً لطلاب العلم الأجانب، كما كان مجلس قضاء لسكان الحي.⁸²

ولأنّ المدينة كانت تحتضن المذهبين المالكي والإباضي، فقد برز فيها علماء من كلا المذهبين، يُمكن إيراد بعض أسمائهم كالتالي:

اشتهر من علماء المالكية محمد أحمد بن عبد الرحمن الحفيان المعروف بسيدي الحفيان، ينتهي نسبه إلى آل مشيش الشرفاء، عُرف بالحفيان كونه صوفيّاً زاهداً، نزل ورقلة في القرن السابع عشر ميلادي قادماً من سلجاسة بالمغرب⁸³، وحين قدّم جمع حوله معلّم القرآن، وبدأ في تنشيط الحركة العلمية في الحاضرة بتأسيس الكتاتيب ومجالس الفقه، فاجتمع حوله الناس،

⁷⁵ العياشي، أبو سالم عبد الله، الرحلة العياشية، 116/1-117.

⁷⁶ للاطلاع على الحياة الفكرية في تيهرت فترة الدولة الرسمية ينظر: قرواش، سمية، إسهامات علماء تيهرت في الحركة العلمية ببلاد المغرب الإسلامي 160-296هـ/777-909م، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجليلي اليابس، قسم العلوم الإنسانية، 2019).

⁷⁷ البيقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، البلدان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، 192.

⁷⁸ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2000)، 116/2.

⁷⁹ سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 76/2-77.

⁸⁰ عياز، الأز هاري، نظام المشايخ في ورقلة، 124.

⁸¹ عياز، الأز هاري، نظام المشايخ في ورقلة، 126.

⁸² عياز، الأز هاري، نظام المشايخ في ورقلة، 127-131.

⁸³ بن ساسي، حمه شعشوع بن محمد، الدليل الأساسي في توضيح نسب أولاد بن ساسي، (الجزائر: دار هومة، ط2، 2010)، 35.

ودعمه حُكّام ورجلان، كما كانت له علاقات طيبة مع الإباضية في الإقليم؛ توفي الشيخ سيدي الحفيان سنة 1664م ودفن في مسجده.⁸⁴

وممن عرف من علماء المالكية كذلك، سيدي محمد بن عبد الله بن ساسي، من أشرف المغرب نزل بورقلة واستقر بها سنة 1650م، اجتمع حوله أهل ورقلة لنسبه الشريف ولعلمه، فأسس زاويته التي كانت مركزاً لطلاب العلم وعابري السبيل.⁸⁵ واشتهر من علماء الإباضية أسماء عديدة منها:

باحمد بن أفلق (حي في: 1149-1736)

شيخ إباضية ورجلان في زمانه، من سلالة الرستميين، كان وكيل المسجد الجامع "لالة عزّة" يُسيّر شؤونه وشؤون البلدة بحكمة وعدل، ترك مكتبة عامرة تُسمى بمكتبة الشيخ أبي أحمد بن أفلق، ويروى بأنها بقيّة مما أتى به يعقوب بن أفلق آخر الأمراء الرستميين من تيهرت إلى ورجلان.⁸⁶

باسّة بن موسى الحاج داوود (ت 1175-1761م)

وهو فقيه ومفتٍ إباضي، ولد بورجلان وبها أخذ مبادئ العلوم، ثم واصل دراسته في وادي ميزاب على يد مشايخ أبرزهم: الشيخ محمد بن أبي القاسم المصعبي والشيخ صالح بن إبراهيم، ليعود بعدها إلى ورجلان ويتولى رئاسة حلقة العزابة فيها، اشتهر بمكتبته العامرة بالكتب الهامة، والتي من بينها مجموع أجوبة بخطّ يده سماه: **أجوبة سديدة على أسئلة فقهية**.⁸⁷

الشيخ عبد العزيز الثميني (1718-1808م)

عبد العزيز بن إبراهيم بن عبد الله بن عبد العزيز الثميني، الملقب بضياء الدين، ولد سنة 1130-1718م، علّم من أعظم أعلام الإباضية، من إقليم ميزاب بالجزائر، اشتغل بدايةً بشبابه بالتجارة، ومع قدوم الشيخ يحيى الأفضلي (ت 1202-1787م) إلى ميزاب التحق بدروسه حتى اشتدّ غُوده، وأسندت له مشيخة العزابة سنة 1201م-1786م، انشغل بعدها بالتدريس والتأليف، ولزم داره خمسة عشر عامًا لا يخرج منها إلا إذا حُزب الأُمّة أمرٌ، أثرى المكتبة الإباضية بالكثير من المصنفات في الفقه والحديث والمنطق وعلم الكلام والفلك، أبرزها: **كتاب النيل وشفاء العليل**، ويُعدّ عمدة المذهب الإباضي، وشَرَحَ قطب المذهب الشيخ **إمام** اطفيش شرحاً طُبِعَ في 17 مجلداً، وللثميني أيضاً التكميل لما أخلّ به كتاب النيل، والورد البسام في رياض الأحكام، وغيرها من المصنفات، توفي سنة 1223-1808م.⁸⁸

2.3. حاضرة وادي ميزاب

يقع إقليم وادي ميزاب في وسط الجنوب الجزائري، ويتكوّن من ستة قصور⁸⁹، تطورت مع الزمن لتصير مُدُنًا تُشكّل مجتمعةً إقليم وادي ميزاب (غرداية، بني يزقن، العطف، بونورة، برّيان، مليكة، والقرارة)⁹⁰ عاصمة الإقليم حالياً ولايةً غرداية التي تُعدّ مركز التواجد الإباضي في الجزائر حالياً مع تواجد لأتباع المذهب المالكي كذلك.

لم يكن وادي ميزاب ذا شهرة علمية كبيرة حتى قدوم الشيخ سعيد بن علي ابن عثمان الجربي سنة 854-1450م بطلب من أهل وادي ميزاب بعد تفشي الجهل فيه، ورافقه في مقدّمه من جزيرة جربة علّمان آخران هما: الشيخ بلحاج محمد بن اسعيد الذي توجّه إلى بني يزقن، والشيخ دحمان الذي توجّه إلى بَنُورَة، بينما توجه الشيخ سعيد إلى غرداية، أين بدؤوا في ترتيب الحياة الفكرية والاجتماعية في الإقليم، فأسسوا مجلس الفتوى سنة 1450م، الذي يجمع كل علماء الإقليم وحالّياً هو باسمه "مجلس عمّي السعيد"، ومن أجل بعث جيلٍ جديدٍ مُتعلّم أنشؤوا مدرسة سموها بـ"دار التلاميذ" أين درّسوا فيها مختلف العلوم والفنون،

⁸⁴ عياز، الأز هاري، نظام المشايخ في ورقلة، 137.

⁸⁵ بن ساسي، حمه شعشوخ بن محمد، الدليل الأساسي، 65-67.

⁸⁶ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 74/2.

⁸⁷ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 86-85/2.

⁸⁸ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 255/2.

⁸⁹ الوزان، الحسن بن محمد، وصف إفريقيا، 135/2.

⁹⁰ المدني، توفيق، كتاب الجزائر، (الجزائر: المطبعة العربية، 1931)، 226-227.

وأوقفوا عليها الكتب والمصنّفات، وبذلك تكوّنت طبقةً جيدةً من التلاميذ ساهمت بشكلٍ مباشر في إحياء الحركة العلمية في وادي ميزاب.⁹¹

ولعل من بين أسباب ازدهار الحياة العلمية في وادي ميزاب انتشار المدارس والمحاضرات العلمية في مُدُنِهِ الستة، ففي غرداية أسس الشيخ سعيد الجربي مدرسته دار التلاميذ التي سبق ذكرها، وفي مدينة العطف بُنيت مدرسة الشيخ داود المصعبي من طرف الطلاب الوافدين على المدينة⁹²، بالإضافة إلى مدرسة الشيخ أبو زكرياء يحيى بن صالح اليزقني (ت 1202هـ) التي تخرّج منها علماء أفاضل مثل الشيخ عبد العزيز الثميني وغيره من العلماء الذين جندوا الحياة العلمية في الإقليم كله.⁹³ فبعد أن قاربت جذوة العلوم على الانطفاء، نفخ فيها وبعتها ثلّة من العلماء العاملين الذين شجّعوا العلوم واستقطبوا الطلاب وبنوا المدارس وحثّوا الناس على وقف الأوقاف، وبذلك تشكلت ذنينةً جديدةً محبة للعلم، وطبقةً من التلاميذ الذين قادوا الحياة العلمية في الإقليم، وخدموا المذهب الإباضي وأثروا بمؤلفاتهم واجتهاداتهم واختياراتهم التي صارت مرجعاً للإباضية في كل العالم الإسلامي، وفي تالي المبحث نذكر جزءاً من أعلام حاضرة وادي ميزاب في تلك الفترة.

أهم أعلام حاضرة بني ميزاب:

الشيخ بامحمد بن عبد العزيز بن عبد الله اليزقني (النصف الأول ق: 10-16م)

أصله من الساقية الحمراء بالمغرب، استقرّ بورجلان ثم سافر إلى ميزاب، وبها تعلّم على مشايخها الذين من بينهم أبو مهدي عيسى بن إسماعيل، الذي أخذ بدوره أصول المذهب الإباضي عن تلميذه الشيخ بامحمد بن عبد العزيز لأنّه كان أفقه منه فيه، تدرّج الشيخ بامحمد في العلم حتى انتهت إليه الفتوى في وادي ميزاب، من نسله الإمام عبد العزيز الثميني الذي ترجمنا له سابقاً.⁹⁴

الشيخ يحيى بن صالح الأفضلي (1714م-1788م)⁹⁵

من العلماء الأعلام، وباعتُ النهضة العلمية الحديثة في إقليم ميزاب، ولد في مدينة بني يزقن في عائلة علم ودين حيث تلقى مبادئ العلوم، ليغادر بلده تجاه مدينة جربة التي جالس فيها العلماء اثني عشرة سنة، بعدها ولّى وجهه شطر مصر، حيث أخذ نصيباً وافراً من العلم في جامع الأزهر، وما عاد إلى إقليم ميزاب إلا سنة 1744م بعد إلمامه بعلوم شتى. شرع في وضع أسس حركة إصلاحية شاملة في الإقليم، فاتخذ من مدرسة التلاميذ مقراً له ومسكناً، وأشرف على جلق العلم والتربية والإرشاد، وما مرّ زمنٌ حتّى تخرّج على يديه طلابٌ قادوا الحركة الإصلاحية في كلّ مدن إقليم ميزاب وورجلان وغيرها من الحواضر العلمية.

الشيخ إبراهيم بن بيحمان (ت: 1232هـ-1817م)

من علماء بني يزقن البارزين، شاعرٌ فقيهٌ ومفسّر، أخذ العلم عن خاله عبد العزيز الثميني وعن الشيخ أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي، اشتهر بنشاطه الدعوي الكبير في مختلف مناطق إقليم وادي ميزاب، كانت له صلات وثيقة بعلماء الجزائر والمغرب وعمان، كما كانت له مراسلات مع البايات والدايات العثمانيين في الجزائر، منها مراسلته لداي الجزائر الحسن الدولاتي سنة 1791م يطلب منه التدخل من أجل عدم قبول طلب باي قسنطينة في بسط نفوذه على قاطنة إقليم ميزاب.⁹⁶ كلّ ما سبق هو عبارة عن إشاراتٍ للحواضر العلمية التي عرفت الجزائر خلال الفترة العثمانية، ولعلّ باقي المباحث من هذا الفصل والفصل الذي يليه تُفصّل بعض الشيء في الإنتاج المعرفي لتلك الحواضر والإضافات العلميّة التي قدّمتها، مع أهم الشخصيات العلمية فيها ومصنّفاتهم وغيرها.

بالرغم من أنّه "لم يكن للجزائر جامعة إسلامية كالأزهر والقرويين والزيتونة، غير أنّ دروس جوامعها الكبيرة كانت تُصاهي بل قد تفوق أحياناً دروس الجامع الأموي بدمشق والحرمين الشريفين، لتتنوّع الدّراسات فيها وتردّد الأساتذة عليها من مختلف أنحاء العالم الإسلامي؛ دروس سعيد قدورة وعلي الأنصاري وأحمد بن عمار بالعاصمة، ودروس سعيد المقرّي في

⁹¹ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 182/2. معمر، علي يحيى، الإباضية في موكب التاريخ، (سلطنة عمان: مكتبة الضامري، ط3، 2008)، 328/4-329.

⁹² بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 146/2.

⁹³ بوراس، يحيى بن عيسى، "الحياة الفكرية في منطقة مزاب خلال العصرين الوسيط والحديث"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، (جامعة غرداية، ع17، 2012)، 138.

⁹⁴ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 82/2. معمر، علي يحيى، الإباضية في موكب التاريخ، 179/4.

⁹⁵ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 460/2-461.

⁹⁶ بابا عمي، محمد بن موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 14/2.

تلمسان، ودروس أبي راس في معسكر ودروس عمر الوزان وعبد الكريم الفكون وأحمد العباسي وعبد القادر الراشدي في قسنطينة، وأحمد البوني في عنابة - كانت مضرب الأمثال في العمق والإحاطة والرقى".⁹⁷

ويشير مسعود العيد إلى أن السبب وراء عدم ظهور معهد جامع أو جامعة علمية كبرى في الجزائر مثل جامع الأزهر في مصر أو جامع الزيتونة في تونس وجامع القرويين في المغرب الأقصى هو التوازن العلمي الذي عرفته الحواضر والمراكز العلمية الجزائرية، فلم يستطع أي معهد علمي من المعاهد العلمية الإقليمية التي عرفتها الحواضر العلمية الجزائرية أن يتغلب على باقي المعاهد بحيث يستقطب العلماء والطلاب من جميع أنحاء البلد ويصير مركزاً علمياً للجزائر كلها، ويتحول إلى أهر أو زيتونة أو قرويين جزائري.⁹⁸

خاتمة البحث والتوصيات

تؤكد هذه الدراسة أن الحراك العلمي في بابلك الشرق والصحراء الكبرى خلال العهد العثماني كان يمثل رافداً حضارياً وثقافياً مهماً أسهم في تشكيل الهوية العلمية للجزائر وتعزيز موقعها ضمن المشهد الثقافي الإسلامي الأوسع. من خلال تحليل الحواضر العلمية البارزة مثل قسنطينة، عنابة، توات، ورقلة، ووادي ميزاب، يتضح أن هذه المراكز لم تكن مجرد نقاط جغرافية، بل كانت منارات علمية وفكرية أثرت في الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية للمنطقة. تميزت هذه الحواضر بتنوعها الجغرافي والمذهبي، حيث اجتمع الفقه المالكي والإباضي في إطار من التعايش والتفاعل الثقافي، مما أضفى ثراءً على الحركة العلمية وأسهم في إنتاج معارف ذات قيمة عالية.

برزت قسنطينة كعاصمة علمية وإدارية لبابلك الشرق، حيث شهدت نهضة علمية ملحوظة بفضل دعم البايات العثمانيين وإنشاء مؤسسات تعليمية مثل المدرسة الكتانية. كما لعبت الأسر العلمية مثل آل الفكون دوراً محورياً في استمرارية الحراك العلمي، حيث تولى أفرادها مناصب الفتوى والقضاء ومشيخة الإسلام، مما ساهم في استقرار المؤسسات التعليمية وازدهار الحياة الفكرية. أما مدينة عنابة، فقد كانت نقطة التقاء بين الحواضر العلمية في الشرق الجزائري وتونس، مما أسهم في نقل العلوم والمعارف بين الشمال الإفريقي والعالم الإسلامي.

في الصحراء الكبرى، تميزت حواضر مثل توات، ورقلة، ووادي ميزاب بحركة علمية نشطة، مدعومة بموقعها الجغرافي الاستراتيجي على طرق التجارة الصحراوية، مما سهل انتقال العلماء والكتب. برزت زوايا ومدارس علمية مثل زاوية البكريين في تمنطيط، التي خَرَجَتْ عدداً كبيراً من الفقهاء والعلماء. كما تميزت هذه الحواضر بتنوعها المذهبي، حيث جمعت بين المالكية والإباضية، مما أثرى الحركة العلمية وأنتج تراثاً فقهياً وفكرياً متميزاً.

إقليم ميزاب كان حاضرة علمية تجمع بين المذهبين المالكي والإباضي، مما أضفى تنوعاً مذهبياً أثرى الحياة العلمية. برز علماء مثل الشيخ عبد العزيز الثميني، الذي كان له دور كبير في تطوير الفقه الإباضي من خلال مؤلفاته التي جمعت فتاوى مشاهير المذهب. كما لعبت ورقلة دوراً مهماً في الربط بين الحواضر العلمية في الشمال والجنوب، حيث كانت نقطة عبور للتجار والعلماء وقوافل الحجيج.

تشير النتائج إلى أن الحواضر العلمية في بابلك الشرق والصحراء الكبرى كانت مراكز إشعاع ثقافي وعلمي، ساهمت في تشكيل الهوية العلمية للجزائر وأثرت في التراث الإسلامي بشكل عام.

كما توصي الدراسة بما يلي:

- تعميق البحث في الأرشيفات العثمانية والمصادر الأولية لفهم أعمق للحراك العلمي في الجزائر خلال العهد العثماني، مع التركيز على الوثائق غير المستغلة التي قد تقدم رؤى جديدة حول دور الحواضر العلمية وتفاعلاتها مع المحيط الإقليمي والدولي. كما يمكن استكشاف المراسلات بين العلماء لفهم العلاقات العلمية والثقافية التي أثرت على الحراك العلمي في جغرافيا الجزائر العثمانية.

- العمل على توثيق التراث العلمي للعلماء الجزائريين من خلال جمع المخطوطات والمصنفات التي لم تُحقق بعد، وإعادة نشر الأعمال القديمة التي قد تكون معرضة للضياع أو النسيان. يمكن تحقيق ذلك من خلال التعاون مع المكتبات

⁹⁷ سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 1/247-273.

⁹⁸ مسعود، العيد، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، 72.

الوطنية ومراكز الأبحاث والمؤسسات الثقافية، بالإضافة إلى استخدام التقنيات الحديثة مثل الرقمنة لحفظ هذا التراث للأجيال القادمة.

- إجراء دراسات مقارنة بين الحواضر العلمية في الجزائر ونظيراتها في المغرب الإسلامي، بهدف تحديد أوجه التشابه والاختلاف في النظم التعليمية، وأساليب التدريس، والإنتاج الفكري. يمكن أن تسهم هذه الدراسات في تقديم صورة شاملة عن التفاعل الثقافي والعلمي بين المناطق المختلفة، وكيف ساهمت كل حاضرة في إثراء المشهد الثقافي الإسلامي.
- تعزيز الوعي بأهمية التراث العلمي الجزائري من خلال تنظيم المؤتمرات والندوات الأكاديمية التي تسلط الضوء على إسهامات العلماء الجزائريين في الحضارة الإسلامية. يمكن أن تشمل هذه الفعاليات معارض للمخطوطات، وحلقات نقاش حول المدارس الفكرية، وورش عمل حول كيفية استثمار هذا التراث في التعليم الحديث.
- تشجيع الباحثين الشباب على الانخراط في دراسة التاريخ العلمي للجزائر، من خلال توفير المنح الدراسية ودعم المشاريع البحثية التي تركز على الحواضر العلمية. يمكن أن يساهم ذلك في بناء جيل جديد من الباحثين المتخصصين في هذا المجال، مما يعزز من الجهود الرامية إلى استكشاف هذا الإرث الغني.

المصادر والمراجع:

ابن المقي، حسين بن رجب شاوش، تقييدات ابن المقي في تاريخ بشاوات الجزائر وعلمائها، تح: فارس كعوان، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009.

ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان، تح: محمد أبو شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908.

أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998.

أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

أبو القاسم سعد الله، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986.

أبو القاسم سعد الله، مجتمع قسنطينة في كتاب منشور الهداية للفكون (القرن 11هـ/17م)، ضمن أعمال ملتقى الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع وتقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، تونس، 1988.

الأزهري عبا، نظام المشايخ في ورقة بين العهدين العثماني والفرنسي خلال 1603-1884م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الوادي، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، 2013-2014.

أم هاني طواهرية، تطور الذهنية الاجتماعية بمنطقة توات خلال القرنين 19-20، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة أدرار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم التاريخ، 2013-2014.

باي بلعالم، الرحلة العلية إلى منطقة توات، دار هومة، الجزائر، 2005.

بن ساسي، حمه شعشوع بن محمد، الدليل الأساسي في توضيح نسب أولاد بن ساسي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010.

البوي، أحمد بن قاسم، الدرة المصونة في علماء بونة، تح: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1، 2007.

التنبكي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس بن أحمد بن الفقيه التكروري التنبكي السوداني، (ت: 1036 هـ)، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، ط2، 2000.

توفيق المدني، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، 1931.

الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983.

- الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906.
- حياة كتاب، قراءة في مخطوط الإعانة ببعض مسائل الحضارة، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، مجلد 19، عدد 1، أبريل 2018.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي، ت 1396هـ، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002.
- سالم بوتدارة، الحركة العلمية بالجنوب الجزائري خلال العهد العثماني على ضوء المصادر المحلية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة جيلالي لباس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، سيدي بلعباس، الجزائر، 2016.
- سعودي يمينة، الحياة الأدبية في قسنطينة خلال الفترة العثمانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، كلية اللغة العربية وآدابها، 2005-2006.
- سعيدوني ناصر الدين، وراثة جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، ط 2، 2009.
- الشفشاوي، محمد بن عسكر الحسني، دوحة الناشر لمحسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تح: محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، ط 2، 1977.
- صالح عبادي، الجزائر خلال العهد العثماني 1514-1830، دار هومة، 2012، الجزائر.
- صالح محمد فياض أبو دياك، مدينة عنابة ودورها السياسي والحضاري منذ العهد الحمادي إلى نهاية العهد الحفصي في المغرب، مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، العدد 67-68، كانون الثاني-حزيران، 1999.
- عادل نويهيض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهيض الثقافية، لبنان، ط 2، 1980.
- عبد الحكي الكتاني، فهرس الفهارس والأبواب ومعجم المعاجم والمشايخ والمسلسلات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1982.
- عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 7، 1994.
- عبد الكريم طموز، تحقيق فهرس فهارس شيوخ الشيخ سيدي عمر بن الحاج عبد القادر التلياني (ت 1152هـ-1739م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010.
- عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف في الجزائر، دار الخليل القاسمي، الجزائر، ط 1، 1427هـ.
- علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط 3، 2008.
- العنتري، محمد بن صالح، تاريخ قسنطينة، تح: يحيى بوعزيز، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2009.
- العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية، تح: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدية للنشر، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2006.
- العيد مسعود، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، الجزائر، العدد 3، السنة الثانية، ماي 1980م.
- الفكون، شيخ الإسلام عبد الكريم (ت 1073هـ-1662م)، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تح: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1987.

الحراك العلمي في بابلك الشرق والصحراء الجزائرية خلال العهد العثماني: قراءة في المظاهر والأعلام

فوزية لزغم، البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي (925-1246هـ/1520-1830م) رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2014م.

قرواش سميرة، إسهامات علماء تيهرت في الحركة العلمية ببلاد المغرب الإسلامي 160-296هـ/777-909م، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، قسم العلوم الإنسانية، الجزائر، 2019.

مبارك جعفري، أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنين 12 و14 الهجريين، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، الجزائر، ع15، س10، شتاء 2013.

مبارك جعفري، حملة المنصور السعدي على توات في الجنوب الجزائري (989هـ/1581م) وانعكاساتها على الصحراء والسودان الغربي، المجلة السنغالية للدراسات العربية، مركز الدراسات والبحوث حول العالم العربي الإسلامي، جامعة الشيخ أتنا جوب دكار، دكار، السنغال، السنة 5، العدد 5، أكتوبر 2018.

محفوظ بن ساعد بوكراع السطيفي، الفرقد النائر في تراجم علماء أدار المالكية الأكابر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2016.

محمد السعيد قاصري، المدرسة الكتانية بقسنطينة صرح ثقافي يصارع النسيان، مجلة عصور جديدة، ع18، أوت 2015، جامعة وهران، الجزائر.

محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تح: محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، 1977.

محمد بن موسى باب عمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2000.

محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر الحمية، تح: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.

مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 1967.

المهدي البوعبدلي، تاريخ المدن، ضمن الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

نصيرة عزرودي، الإنتاج المعرفي لعلماء قسنطينة خلال العصر الوسيط-دراسة إحصائية تحليلية، مجلة عصور الجديدة، العدد 18، أوت 2015م، جامعة وهران، الجزائر.

نعيمة بوكردمي، البيوتات العلمية بمدينة قسنطينة خلال العهد الحفصي وإسهامها الثقافي، مجلة عصور الجديدة، العدد 18، أوت 2015م، جامعة وهران، الجزائر.

يحيى بن عيسى بوراس، الحياة الفكرية في منطقة مزاب خلال العصرين الوسيط والحديث، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، الجزائر، عدد 17، 2012.

اليقوي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب، البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.

Kaynakça/Bibliography

- ‘Abbâdî, Sâlih. *el-Cezâ’ir hilâle’l-‘ahdi’l-Osmânî 1514-1830*. Cezayir: Dâru hûme, 2012.
- ‘Abbâz, el-Ezhârî. *Nizâm’l-meşâyih fî Varakle beyne’l-‘ahdeyni’l-Osmânî ve’l-Ferensî hilâle 1603-1884*. Cezayir: Câmi‘atü’l-Vâdî, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- ‘Ayyâşî, Ebû Sâlim ‘Abdullah b. Muhammed. *er-Rihletü’l-‘Ayâşîyye*. thk. Sa‘îd el-Fâdilî, Süleymân el-Kureşî. İmârât: Dâru’s-süveydî li’n-neşr, 2006.
- ‘Azrûdî, Nasîra. “el-İntâcü’l-ma‘rifî li-‘ulemâ’ Kasantîna hilâle’l-‘asri’l-vasît-dirâse ihsâ’iyye tahlîliyye”. *Mecelletü ‘usûrin cedîde* 18 (2015).
- ‘Îd, Mes‘ûd. “Hareketü’t-ta‘lîm fî’l-Cezâ’ir hilâle’l-‘ahdi’l-Osmânî”. *Mecelletu Sîrtâ* 3 (1980).
- Bâbâ ‘Ammî vd., Muhammed b. Musa. *Mu‘cemü a’lâmi’l-İbâziyye mine’l-karni’l-evveli’l-hicrî ila’l-‘asri’l-hâdir*. Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 2000.
- Bel‘âlim, Muhammed Bâ. *er-Rihletü’l-‘aliyye ilâ mintikati Tuvât*. Cezayir: Dâru hûme, 2005.
- Bû‘abdelî, el-Mehdî. *Târîhu’l-müdüin*. Cezayir: Âlemü’l-ma‘rife li’n-neşr ve’t-tevzî‘, 2013.
- Bûkardîmî, Na‘îma. “el-Büyûtâtü’l-‘ilmiyye bi-medîneti Kasantîna hilâle’l-‘ahdi’l-hifsî ve ishâmüha’s-sekâfî”. *Mecelletü ‘usûrin cedîde* 18 (2015).
- Bûnî, Ahmed b. Kâsım. *ed-Dürretü’l-masûne fî ulemâ’i Bûne*. thk. Sa‘d Bûflâke. Cezayir: Menşûrâtü Bûne, 2007.
- Bûrâs, Yahyâ b. ‘İsâ. “el-Hayâtü’l-fikriyye fî mintikati Mizâb hilâle’l-‘asreyni’l-vasît ve’l-hadîs”. *Mecelletü’l-vâhâtî’l-buhûs ve’d-dirâsât* 17 (2012).
- Bûtdâra, Sâlim. *el-Hareketü’l-‘ilmiyye bi’l-cenûbi’l-Cezâ’ir hilâle’l-‘ahdi’l-Osmânî ‘alâ dav’i’l-mesâdiri’l-mahallî*. Cezayir: Câmi‘atu Cîlâlî-Yâbis, Doktora Tezi, 2016.
- Ca‘ferî, Mübârek. “A‘lâmü’l-fetvâ ve’n-nevâzil fî mantikati Tuvât bi’l-cenûbi’l-garbi beyne’l-karneyn 12-14 el-hicriyyen”. *Mecelletü’l-buhûs ve’d-dirâsât* 10/15 (2013).
- Ca‘ferî, Mübârek. “Hamletü’l-mansûr es-Sa‘dî ‘alâ Tuvât fî’l-cenûbi’l-Cezâ’irî (H. 989/M. 1581) ve in‘ikâsâtuhâ ‘ala’s-sahrâ’ ve-Su‘dân el-garbi”. *el-Mecelletü’ş-şengâliyye li’d-dirâsâtî’l-‘arabiyye* 5/5 (2018).
- Cezâ’irî, Muhammed b. Meymûn. *et-Tuhfetü’l-mardiyye fî’d-devleti’l-Bekdâşîyye fî bilâdî’l-Cezâ’irî’l-mahmiyye*. thk. Muhammed b. Abdülkerîm. Cezayir: eş-Şirketü’l-vataniyye, 1981.
- Cîlâlî, Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu’l-Cezâ’ir el-âmm*. Cezayir: Dîvânü’l-matbû‘âtî’l-câmi‘iyye, 7. Basım, 1994.
- Ebû Deyyâk, Sâlih Muhammed Feyyâd. “Medînetü ‘Annâbe ve devruha’s-siyâsî ve’l-hadârî münzü’l-‘ahdi’l-Hammâdî ilâ nihâyeti’l-‘ahdi’l-Hifsî fî’l-Mağrib”. *Mecelletu dirâsâtin târîhiyye* 67-68 (1999).
- Hafnâvî, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Şeyh Ebî’l-Kâsım ed-Dîsî. *Ta’rifü’l-halef bi-ricâlî’s-selef*. Cezayir: Matba‘atu Bîr Fontâne, 1906.
- İbn Meryem, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Ahmed el-Medyûnî et-Tilimsânî. *el-Büstân fî zikri’l-evliya’ ve’l-ulemâ’ fî’t-Tilimsân*. thk. Muhammed Ebû Şeneb. Cezayir: el-Mektebetü’s-se‘âlibiyye, 1908.
- İbn Sâsî, Hamma bin Şa‘şû’ b. Muhammed. *ed-Delîlü’l-esâsî fî tadvîhi nesebi evlâdî b. Sâsî*. Cezayir: Dâru hûme, 2010.

- İbnü'l-'Anterî, Muhammed es-Sâlih. *Târîhu Kasantîna*. thk. Yahyâ Bu'azîz. Cezayir: Âlemü'l-ma'rife, 2009.
- İbnü'l-Müftî, Hüseyin b. Receb Şâviş. *Takyidâtü İbni'l-Müftî fi târîhi paşâvâtî'l-Cezâ'ir ve 'ulemâ'ihâ*. thk. Fâris Ka'vân. Cezayir: Dârü'l-hikme, 2009.
- Kâdirî, Muhammed b. Tayyib. *Neşrû'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî 'aşer ve's-sânî*. thk. Muhammed Hiccî, Ahmed et-Tevfik. Rabat: Mektebetü't-tâlib, 1977.
- Kâdirî, Muhammed b. Tayyib. *Neşrû'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî 'aşer ve's-sânî*. thk. Muhammed Hiccî, Ahmed et-Tevfik. Rabat: Mektebetü't-tâlib, 1977.
- Kâsimî, Abdülmün'im. *A'lâmü't-tasavvufi'l-Cezâ'ir*. Cezayir: Dârü'l-Halîl el-Kâsimî, 1427.
- Kâsirî, Muhammed es-Sa'id. "el-Medresetü'l-Kittâniyye bi-Kasantîna: Sarhun sekâfiyyun yüsâri'u'n-nisyân". *Mecelletü 'usûrin cedîde* 18 (2015).
- Kattâb, Hayât. "Kirâ'e fi mahtûti'l-İ'âne bi-ba'di mesâ'ili'l-hidâne". *Mecelletü'l-hadâreti'l-İslâmiyye* 19/1 (2018).
- Kettânî, Abdülhay. *Fehresü'l-fehâris ve'l-isbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât ve'l-müselletât*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Lefgûn, 'Abdülkerîm Lefgûn b. Muhammed. *Menşûrû'l-hidâye fi keşfi hâl men idde'a'l-'ilme ve'l-vilâye*. thk. Ebü'l-Kâsım Sa'dullâh. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1987.
- Lezgam, Fevziyye. *el-Büyûtât ve'l-üserü'l-'ilmiyye bi'l-Cezâ'ir hilâle'l-'ahdi'l-Osmânî ve devrihe's-sekâfî ve's-siyâsî (925-1246/1520-1830)*. Cezayir: Câmi'atu Vehrân, Doktora Tezi, 2014.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâtî'l-Malikiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. Bağdat: Dârü's-sâdir, 1967.
- Medenî, Tefvik. *Kitâbü'l-cezâ'ir*. Cezayir: el-Matba'atü'l-'Arabiyye, 1931.
- Mu'ammer, 'Alî Yahyâ. *el-İbâziyye fi mevkebi't-târîh*. Amman: Mektebetü'd-Dâmirî, 3. Basım, 2008.
- Nâsirüddîn, Sa'idünî. *Verekâtün Cezâ'iriyye ve ebhâsün fi târîhi'l-Cezâ'ir fi'l-'ahdi'l-Osmânî*. Cezayir: Dârü'l-basâ'ir, 2009.
- Nüvayhad, 'Adil. *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*. Lübnan: Müessesetü Nuvayhad es-sekâfiyye, 2. Basım, 1980.
- Sa'dullâh, Ebü'l-Kâsım. *Müctema'u Kasantîna fi kitâbi Menşûri'l-hidâye li'l-Lefgûn (el-Karn 11 H. /17 M.) dimne a'mâli mülteka'l-hayâti'l-ictimâ'iyye fi'l-vilâyâtî'l-'Arabiyye esnae'l-'ahdi'l-Osmâniyye*. Tunus: Menşûrâtü merkezi'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-Osmâniyye ve'l-Mûrîskiyye ve't-tevsîk ve'l-ma'lûmât, 1988.
- Sa'dullâh, Ebü'l-Kâsım. *Şeyhu'l-İslâm 'Abdülkerîm Lefgûn dâ'iyetü's-selefiyye*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1986.
- Sa'dullâh, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfî*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Sa'dullâh, Ebü'l-Kâsım. *Tecârib fi'l-edeb ve'r-rihle*. Cezayir: el-Müessesetü'l-vataniyye, 1983.
- Satîfî, Mahfûz Bûkra'. *el-Ferkadü'n-nâ'ir fi terâcimi 'ulemâ'i Edrâr el-Malikiyyeti'l-ekâbir*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2016.

- Semiyye, Gervâş. *İshâmâtü ulemâ'i Tihert fi'l-harakereti'l- 'ilmiyye bi-bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî (160-296h./777-909m.)*. Cezayir: Câmi'atu Cîlâlî el-Yâbis, Doktora Tezi, 2019.
- Tammûz, Abdülkerîm. *Tahkîkü Fehresi'l-fehâris şüyûhi's-şeyh Seyyidî Ömer b. el-Hâc 'Abdülkâdir et-Tenîlânî*. Kasantîna: Câmi'atu Mantûrî, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tavâhiriyye, Ümmü Hânî. *Tatavvûru'z-zihnîyeti'l-ictimâ'îyye bi-mantikati Tuvât hilâle karneyn 19-20*. 2013-2014: Câmi'atu Edrâr, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Tinbüktî, Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akî es-Sanhâcî el-Mesûfî. *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc*. Trablus/Libya: Dârü'l-kâtib, 2000.
- Vezzân, el-Hasan. *Vasfu İfrîkyâ*. çev. Muhammed Hacî, Muhammed el-Ahdar. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1983.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Vâdih el-Kâtib. *el-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1422.
- Yemîne, Sa'ûdî. *el-Hayâtü'l-edebîyye fî Kasantîna hilâle'l-fetreti'l-osmâniyye*. Kasantîna: Câmi'atu'l-ihve, Doktora Tezi, 2005.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris ed-Dimeşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Düzenleyiniz.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

**Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars
Yayınları, Ankara, 2024, 381 Sayfa**

Personality and Religion, edited by Nevzat Gencer ve Mustafa Koç, Ertem Kafkars Publishing, Ankara,
2024, 381 pages.

Ali YÜKSEL

<https://orcid.org/0000-0002-5099-343X>

aliyuksel91@gmail.com

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi <https://ror.org/025y36b60>

Doktora Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, Ankara, Türkiye

PhD Student, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Ankara, Türkiye

Atıf | Cites As

Yüksel, Ali. "Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Ed.), *Kişilik ve Din*". *Burdur İlahiyat Dergisi* 10 (Haziran 2025), 165-177.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1686456>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi/Received	: 29 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 18 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Personality and Religion, edited by Nevzat Gencer ve Mustafa Koç, Ertem Kafkars Publishing, Ankara, 2024, 381 pages.

Abstract

This study examines how the book titled Personality and Religion addresses the relationship between religion and personality within the framework of various theoretical approaches. The work is a significant editorial contribution for those seeking to understand the interplay between personality and religion. By exploring the connection between different personality theories and religion, it offers a comprehensive analysis from both psychological and the psychology of religion perspectives. The book provides information on eleven personality theories—namely Freud, Jung, Fromm, Adler, Erikson, Allport, Maslow, May, McCrae and Costa, Cloninger, and the Enneagram—and subsequently discusses their relation to religion. Overall, the work contributes to the literature by examining the multilayered relationship between personality and religion from diverse perspectives and offers a rich theoretical framework for readers interested in this complex interplay. The editors have established a systematic structure by guiding authors to follow a consistent order in the chapter headings. Accordingly, each chapter consists of the following sections: (i) introduction, (ii) the theorist's biography, (iii) an overview of the theory, (iv) the personality theory, (v) strengths and limitations of the theory, (vi) the relationship between the theory and religion, and (vii) conclusion.

Keywords: Psychology of Religion, Personality, Religion, Personality Theories, Book Review.

Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 Sayfa.

Öz

Bu çalışma, “*Kişilik ve Din*” başlıklı eserde çeşitli kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde din ile kişilik arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığını incelemektedir. Eser, kişilik ve din arasındaki ilişkiyi anlamak isteyenler için önemli bir editöryal çalışmadır. Farklı kişilik kuramlarının din ile bağlantısını ele alarak hem psikoloji hem de din psikolojisi açısından kapsamlı bir analiz sunmaktadır. Eserde Freud, Jung, Fromm, Adler, Erikson, Allport, Maslow, May, McCrae ve Costa, Cloninger ve Enneagram olmak üzere (11) kişilik kuramı hakkında bilgi verildikten sonra din ile ilişkilerine yer verilmektedir. Genel olarak eser, kişilik ve din arasındaki çok katmanlı ilişkiyi farklı perspektiflerden inceleyerek literatüre katkı sunmaktadır ve bu çok boyutlu ilişkiyi anlamak isteyen okuyucular için zengin bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Eserde, editörlerin yazarlara bir çerçeve çizerek bölüm başlıklarında aynı sıralamaların oluşturulmasıyla sistematik bir düzen sağlanmıştır. Bu kapsamda bölümler (i) giriş, (ii) kuramcının hayatı, (iii) kurama genel bakış, (iv) kişilik kuramı, (v) kuramın güçlü ve zayıf yönleri, (vi) kuram ve din ilişkisi ve (vii) sonuç başlıklarından oluşmaktadır. **Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Kişilik, Din, Kişilik Kuramları, Kitap İncelemesi.

İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen psikoloji biliminin temel bileşenlerinden olan kişilik ve din olguları, geçmişten günümüze akademik araştırmaların önemli konuları arasında yer almaya devam etmektedir. Bireyin kendisini tanıma ve aşkın bir varlıkla olan ilişkisini anlama isteği, bu alanların temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, din ve kişilik olguları insanlık tarihi boyunca derin ve çok yönlü bir etkileşim içinde varlık göstermiştir. Söz konusu kavramlar üzerine odaklanmak, kadim geleneklerin dayandığı temeller ile modern bilimsel araştırmalar arasında anlamlı ve sağlam bir köprü kurma çabası açısından önemli bir adımdır.

Psikologlar veya psikoloji alanı araştırmacıları hangi psikoloji ekolünü benimserse benimsesin kişiliğe, hem psikolojinin araştırma objesinin insan olması açısından¹ hem de kişiliğin son derece karmaşık bir yapıya sahip olması açısından² mutlaka ilgi duymuştur. Bu kapsamda kişilik çalışmalarının çok eski olması buna örnek olarak gösterilebilmektedir.³ Öte yandan ampirik psikoloji içerisinde bireyin hayatının tüm alanlarını doğrudan veya dolaylı olarak

¹ Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dini Kişilik”, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 193-224.

² Mustafa Ulu, “Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 38.

³ Jerry M. Burger, *Kişilik Psikolojisi Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016); İsmail Acarkan, *Enneagram ile Kendini Keşfet 9 Tip Kişilik Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 16.

etkileme gücüne sahip olan din ile ilgili konulara yönelme on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kendisini göstermiştir.⁴ Din ve kişilik arasındaki karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşim süreci karmaşıktır⁵ ve her ikisi de çok çeşitli faktörlerden beslenerek kendilerine has bir yapı sergilemektedir.⁶ Din insanla bulunduğu anda bireyin dini kendi anlayışıyla ele alması ve yorumlaması neticesinde öznelleşmektedir.⁷ Bu kapsamda insanın kişiliği ile dini yönelimleri arasında güçlü bir etkileşim bulunmaktadır.⁸ Psikoloji tarihi boyunca bireyin kişilik yapısı ve dini yönelimleri, hem yabancı kaynaklarda hem de yerli araştırmalarda incelenmiş önemli konuların başında gelmektedir.⁹ Yakın zamanda Baranski ve arkadaşları tarafından 61 farklı ülkeden toplam 15.264 katılımcıyla gerçekleştirilen bir çalışmada kişilik ve dindarlık arasındaki ilişki uluslararası ölçüde ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹⁰

Kişilik ve Din adlı bu eser, farklı araştırmacılar tarafından kaleme alınmış bölümleri bir araya getirerek psikoloji alanının öncülerinin kişilik kuramlarına ve kuramlar çerçevesinde dine yaklaşımlarına ışık tutmaktadır. Bu bağlamda eser, Freud'dan Jung'a, Allport'tan Cloninger'e kadar birçok önemli psikoloğun kişilik kuramlarını analiz etmekte ve bu kuramcıların dini inanç ve pratiklerle ilgili görüşlerine yer vermektedir. Eser, disiplinler arası bir çalışma olup psikoloji ve din bilimlerinin kesişim alanına yönelik kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Eser, toplam 12 bölümden oluşmakta olup genel değerlendirme bölümü sonrasında sırasıyla Freud, Jung, Fromm, Adler, Erikson, Allport, Maslow, May, McCrea ve Costa, Cloninger ve Enneagram'a ait kişilik kuramlarına yer verilmiştir. Genel değerlendirme sonrasındaki bölümlerde sistematik bir başlıklandırma takip edilmiştir. Bu kapsamda bölümler (i) giriş, (ii) kuramcının hayatı, (iii) kurama genel bakış, (iv) kişilik kuramı, (v) kuramın güçlü ve zayıf yönleri, (vi) kuram ve din ilişkisi ve (vii) sonuç başlıklarından oluşmaktadır.

Genel değerlendirme başlıklı bölümde diğer bölümlerdeki psikolojik yaklaşımlara ait kişilik kuramlarının tanıtımı, kuramların güçlü/zayıf yönleri ve kuramların din ile ilişkisi yazarın bakış açısıyla kısaca ortaya konulmuştur. Diğer bölümleri içermesi açısından özet mahiyetinde olan bölüm yazarın bakış açısını içermesi noktasından özgündür. Birinci bölümde, Gencer tarafından kişilik kuramlarının çokluğunun, farklılıklarının ve ortak noktalarının bulunmasının normal olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca her bir kuramın farklı bir bakış açısıyla insanı anlamaya çalışarak alana kendisine özgü bir değer kattığı ifade edilmiştir. Farklı yaklaşımların, kuramların bilimsel niteliğine yönelik şüpheyi artırmaması gerektiği aksine çeşitliliğin, kişiliğin dinamik ve çok boyutlu yapısını ortaya koymakta katkı sağladığı belirtilmiştir. Bu bağlamda okuyucuya, kişilik kuramlarına yaklaşım tarzına dair önemli bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılmıştır.¹¹

⁴ Mustafa Koç, "Türk Din Psikolojisinde Öncü Bir İsim: Kerim Yavuz Üzerine Biyografik Bir Araştırma", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 10 (30 Aralık 2024), 132.

⁵ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 85.

⁶ Asım Yapıcı, "Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 68.

⁷ Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 182.

⁸ Yahya Turan, "Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması", *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 92.

⁹ Nevzat Gencer, "Kişilik ve Din: Genel Değerlendirme", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 1-2.

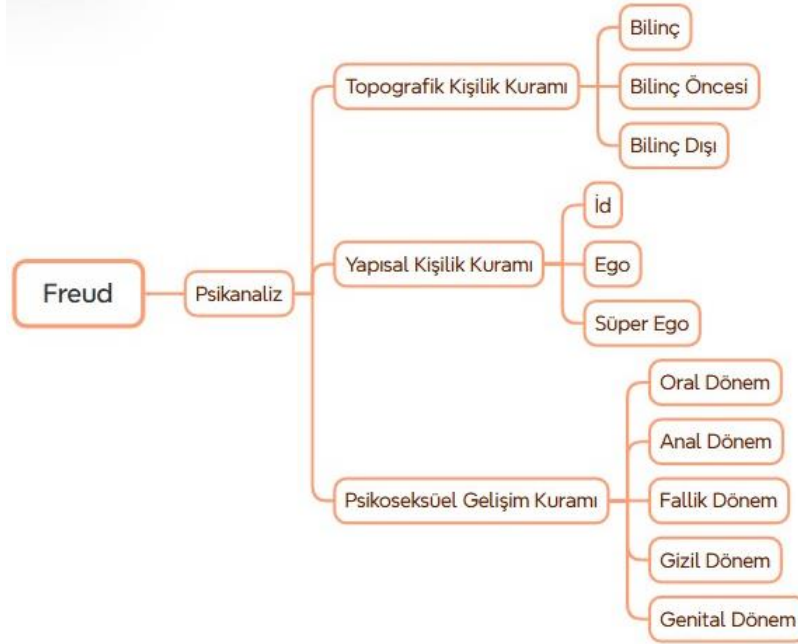
¹⁰ "Personality and conceptions of religiosity across the world's religions", *Journal of Research in Personality* 110 (01 Haziran 2024), 4.

¹¹ Gencer, "Kişilik ve Din: Genel Değerlendirme".

Birinci bölümün Enneagram kısmında bazı paragraflarda kaynak gösterilmemesi dikkat çekmektedir. Sonuç kısmında ise kuramlar özetlenmiştir ancak ilk üç paragraf sayfa geçişinde kaymış ve tekrar yazılmak suretiyle yazım yanlışı yapılmıştır.¹²

Karakaş tarafından kaleme alınan ikinci bölümde Freud'un kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-1'de sunulmuştur.¹³

Tablo 1:Freud'un Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde Freud'un hayat hikâyesi anlatılırken psişik gelişimine önemli etkisi olan olaylara vurgu yapılması, kuramlara ilişkin kavramların ayrıntılı olarak ifade edilmesi, kuram ve din ilişkisinde kuramcının eserlerinden alıntılara yer verilmesi ve okuyuşu etkileyecek derecede yazım yanlışlarının bulunmaması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir. Kitabın genelinde sistematik bir başlıklandırma yapılmasına bağlı olarak başlıklar arasında uyumlu bir geçiş sağlanamaması bölümün zayıf yönü olarak ifade edilebilmektedir.

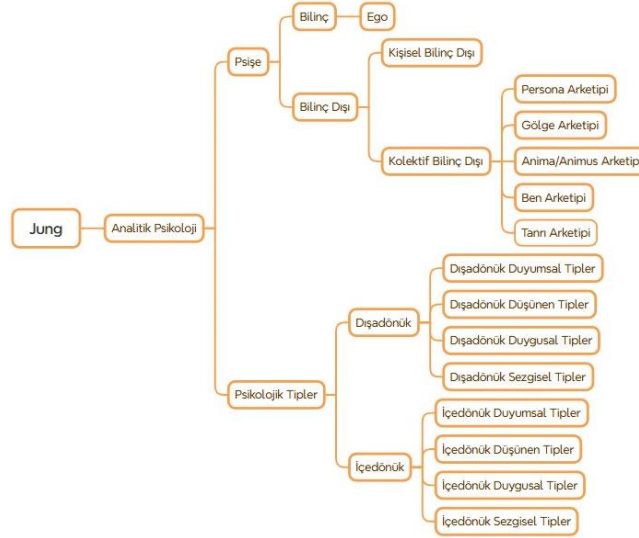
¹² Gencer, "Kişilik ve Din: Genel Değerlendirme", 38-40.

¹³ Ahmet Canan Karakaş, "Sigmund Freud'un Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 45-68.

Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 s.

Aydın ve Memiş tarafından kaleme alınan üçüncü bölümde Jung'un kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-2'de sunulmuştur.¹⁴

Tablo 2: Jung'un Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde kuram kavramlarının ayrıntılı olarak ifade edilmesi, kuramcının doğrudan kendi metinlerinden alıntı yapılması, kuramcıya ait rüya teorisi, terapötik, akıl hastalığına, hastalara karşı yaklaşımları vb. başlıklara yer verilmesi ve okuyuşu etkileyecek derecede yazım yanlışlarının bulunmaması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir. Jung'un eserlerine yer verirken -Türkçe çevirisi olmadan- İngilizce olarak sunulması bölümün zayıf yönü olarak ifade edilebilmektedir.

Apaydın tarafından kaleme alınan dördüncü bölümde Fromm'un kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-3'te sunulmuştur.¹⁵

Tablo 3: Fromm'un Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde Fromm'un eserlerinin tarihleriyle birlikte sunulması, kuramcının mizaç ve karakter kavramlarına bakış açısının aktarılması, kuramcının doğrudan kendi metinlerinden alıntı yapılması, hümaniter ve otoriter din kavramlarının yanında kuramcının Tanrı ve dinsel yaklaşım biçimlerine ilişkin görüşlerine yer verilmesi ve gözü yoracak derecede yazım yanlışlarının bulunmaması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir.

¹⁴ Ali Rıza Aydın - Mustafa Memiş, "Carl Gustav Jung'un Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 70-104.

¹⁵ Halil Apaydın, "Erich Fromm'un Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 105-136.

Ferah tarafından kaleme alınan beşinci bölümde Adler'in kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-4'te sunulmuştur.¹⁶

Tablo 4: Adler'in Kişilik Kuramı



Kitap genelinde sistematik bir başlıklandırma yapılmasına rağmen bölümde yazar tarafından başlıklar arasındaki geçişlere dikkat edilerek güzel bağlamalar sağlanması, kuramcının çocukluk ve gençlik dönemlerinde yaşanan olayların psikolojik çalışmalarına etkisinden bahsedilmesi, bizzat kuramcının eserlerinden ifadelere yer verilmesi, Adler'in Tanrı düşüncesi, ruh sağlığı vb. konulu kısımlara yer verilmesi ve yazım hatalarının çok az olması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir.

Yeğin tarafından kaleme alınan altıncı bölümde Erikson'un kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-5'te sunulmuştur.¹⁷

Tablo 5: Erikson'un Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde Erikson'un başlıca eserlerine yer verilmesi ve yazım yanlışlarının azlığı bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir.

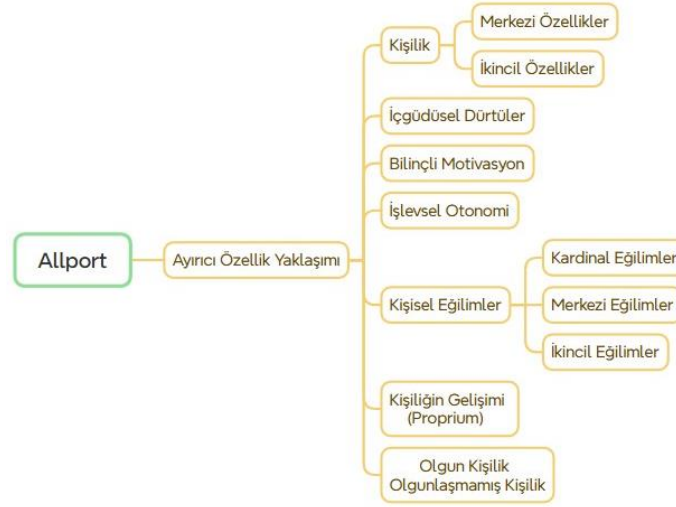
¹⁶ Nimet Ferah, "Alfred Adler'in Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 137-170.

¹⁷ Hüseyin İbrahim Yeğin, "Erik H. Erikson'un Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 171-189.

Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 s.

Sağır tarafından kaleme alınan yedinci bölümde Allport'un kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-6'da sunulmuştur.¹⁸

Tablo 6: Allport'un Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde Allport'un hayat akışı aktarılırken gençlik döneminde yaşanan olayların kuram çalışmalarına ilgisini artırma noktasından bahsedilmesi, iç güdümlü ve dış güdümlü dini yönelimle birlikte ön yargı konusuna da yer verilmesi, ülkemizde yapılan güncel akademik çalışmalara yer verilmesi ve okuyuşu etkileyecek derecede yazım yanlışlarının bulunmaması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir.

Şentepe Lokmanoğlu tarafından kaleme alınan sekizinci bölümde Maslow'un kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-7'de sunulmuştur.¹⁹

Tablo 7: Maslow'un Kişilik Kuramı



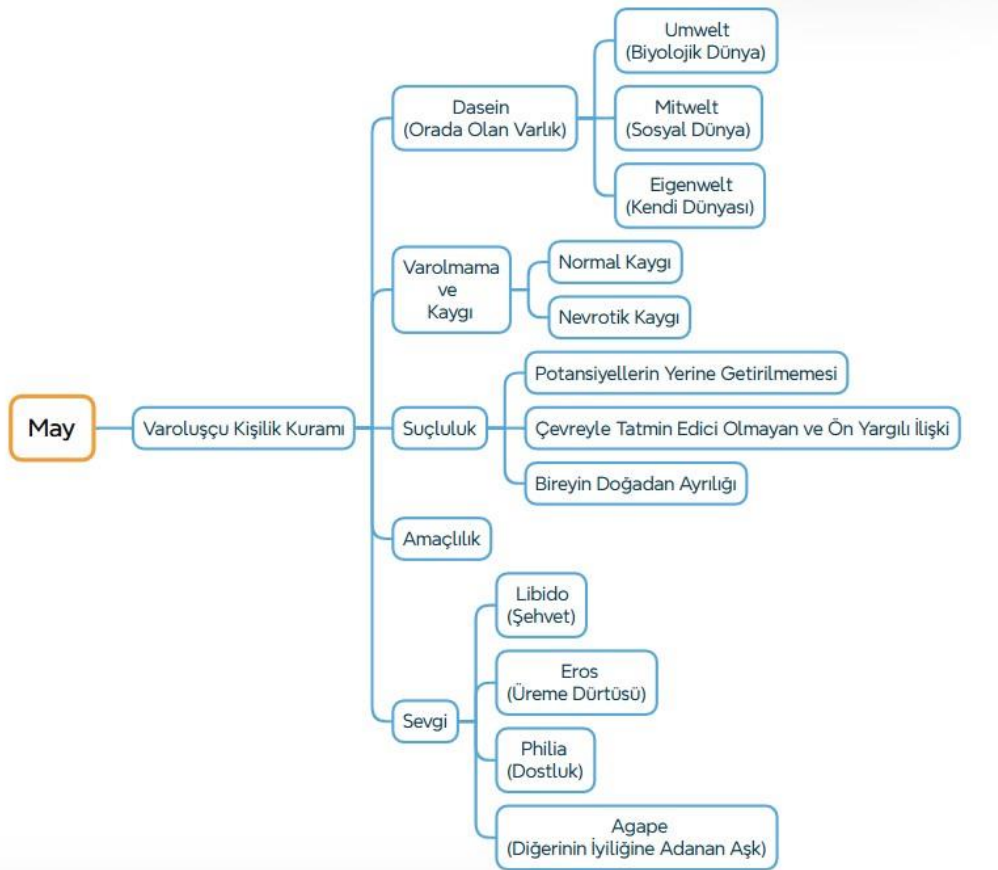
Kitap genelinde sistematik bir başlıklandırma yapılmasına rağmen bölümde yazar tarafından başlıklar arasındaki geçişlere dikkat edilmesi, kuramcının hayat hikâyesinde kendi söylemlerine yer verilmesi, ülkemizde yapılan nicel ve nitel akademik çalışmalara yer verilmesi, hümanist psikoloji ile tasavvuf psikolojisi ilişkisi başlığına yer verilmesi ve bir kısım parçanın italik yazılması haricinde yazım hatalarının az olması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir.

¹⁸ Zeynep Sağır, "Gordon W. Allport'un Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 191-211.

¹⁹ Ayşe Şentepe Lokmanoğlu, "Abraham H. Maslow'un Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 213-248.

Bedir tarafından kaleme alınan dokuzuncu bölümde May'in kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-8'de sunulmuştur.²⁰

Tablo 8: May'in Kişilik Kuramı



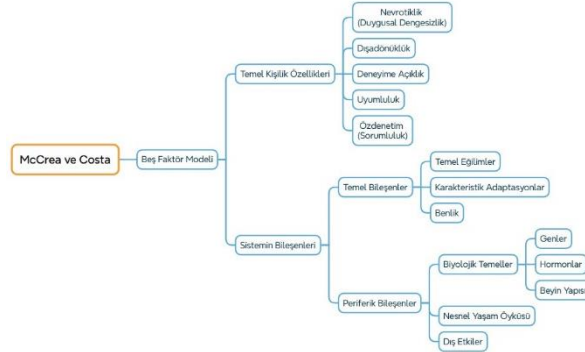
Bölüm içerisinde May'in hayatının önemli noktalarının kuramına etkisine yer verilmesi, başlıklar arasındaki geçişlere dikkat edilerek bağlantı kurulması, sağlıklı ve sağlıklı dinle birlikte May'in Tanrı tasavvuruna yer verilmesi ve yazım yanlışlarının az olması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir.

²⁰ Fatma Nur Bedir, "Rollo R. May'in Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 249-268.

Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 s.

Gencer tarafından kaleme alınan onuncu bölümde McCrea ve Costa'nın kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-9'da sunulmuştur.²¹

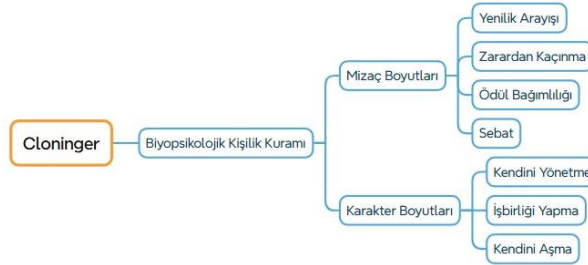
Tablo 9: McCrea ve Costa'nın Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde yazar tarafından başlıklar arasındaki geçişlerin uyumlu şekilde bağlanması, modelin uygunluğuna bağlı olarak yerli ve yabancı literatürdeki özellikle meta-analitik olmak üzere kişilik-Tanrı algısı, dini başa çıkma, mistisizm, dini motivasyon/yönelim çalışmalarıyla birlikte akademik çalışmalara yer verilmesi, gelecek çalışmalara ilişkin yönlendirici söylemlerde bulunulması ve yazım yanlışlarının dikkat çekmemesi bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir. Kişilik kuramı ve din ilişkisi kısmının başında modelin diğer kuramları organize eden yönü dikkate alınarak, kişilik-din ilişkisinin genel açıdan ele alınması bölümün zayıf yönü olarak ifade edilebilmektedir.

Gülmez tarafından kaleme alınan on birinci bölümde Cloninger'in kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-10'da sunulmuştur.²²

Tablo 10: Cloninger'in Kişilik Kuramı



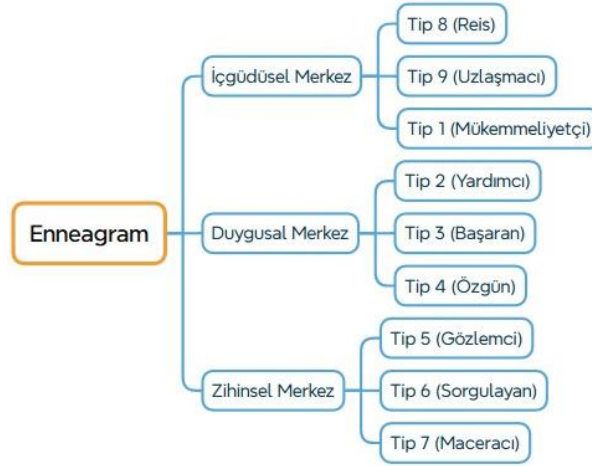
Bölüm içerisindeki kısımların tüm eserdeki sistematik düzene göre başlıklandırılmasına rağmen kısım geçişlerine özen gösterilmiş olması, yabancı ve yerli literatürdeki çalışmalardan örnekler verilmesi ve ülkemiz örneklemindeki çalışmalara teşvik edici yönlendirmeler yapılması, din/maneviyat ve kendini aşma kavramları haricinde kuramın ruh sağlığı, meditasyon, genetik vb. kavramlarla ilişkisine yer verilmesi bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir. Bölümün kişilik kuramı ve din kısmında -gerekli görülmesine bağlı olarak-başlıklandırmanın değiştirilerek maneviyat kavramının eklenmesi ile sistematik başlıklandırmanın bozulması ve aynı kısım içerisinde sehven İngilizce kelimelere yer verilmesi bölümün zayıf yönü olarak ifade edilebilmektedir.

²¹ Nevzat Gencer, "R. R. McCrae ve Paul Costa'nın Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 269-306.

²² Çiğdem Gülmez, "Claude Robert Cloninger'in Kişilik Kuramı ve Din", *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 307-347.

Kayacı tarafından kaleme alınan on ikinci bölümde Enneagram kişilik kuramına ilişkin ifadeler Tablo-11’de sunulmuştur.²³

Tablo 11: Enneagram Kişilik Kuramı



Bölüm içerisinde yerli literatürdeki çalışmalara yer verilmesi ve gelecek çalışmalara ilişkin yönlendirmelerde bulunulması bölümün güçlü yönleri olarak ifade edilebilmektedir. Son dönemde Enneagram kişilik modeli kapsamında ülkemizde gerçekleştirilen farklı çalışmalara²⁴ yer verilebileceği ve Enneagram ile tasavvuf psikolojisi ilişkisine²⁵ değinilebileceği değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak:

Eserin güçlü yönleri; (i) kişilik kuramlarını din psikolojisi perspektifiyle ele alarak geniş bir akademik çerçeve sunmuştur, (ii) genel olarak çok yazarlı eserlerde editörlük yazarların gönderdiği makaleleri bir araya getirme şeklinde sınırlı görülürken editörlerin yazarlara bir çerçeve çizerek bölüm başlıklarında aynı sıralamaların oluşturulmasıyla sistematik bir düzen sağlamıştır, (iii) her yazarın, giriş kısmında kişilik ve din kavramlarına bağlı olarak bölümü kaleme almaları eserin zenginliğini artırmış ve literatüre farklı bakış açılarını ortaya koymuştur, (iv) ülkemizde daha önceden benzer bir çalışma ortaya konulmamıştır, (v) yazarlara ilişkin

²³ Eyyüp Kayacı, “Enneagram Kişilik Kuramı ve Din”, *Kişilik ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024), 349-374.

²⁴ Ayhan Burçin, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Enneagram Kişilik Tipleri ve Değer Yönelimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Hakan İsgilip, *Dini Yönelim Biçimleri, Enneagram Kişilik Tipleri ve Enneagram Temelli Dini Kişilik Tipolojileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Özlüfet Karaalp, *Dindar ve Dindar Olmayan Bireylerde Enneagram’ın İncelenmesi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Özlüfet Karaalp - Nurten Kımtır, “Enneagram Kişilik Tipleri ve Dini Tutum Üzerine Bir Araştırma”, *Premium E-Journal of Social Sciences* 7/28 (2023), 222-239; Rahime Betül Okur Karali - Hasan Meydan, “Türkçe Enneagram Literatürü Üzerine Değer Eğitimi Perspektifli Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 174-190; Dilek Özkan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimine Katkısı Açısından Enneagram* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Ali Yüksel, *Üniversite Öğrencilerinde Enneagram Kişilik Tipi ve Dindarlık Arasındaki İlişki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

²⁵ Orhan Gürsu - Hakan Bozkaya, “Enneagram ve Tasavvuf Psikolojisi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2018); Mark Sedgwick, “Sufism and the Enneagram”, *Esoteric Transfers and Constructions: Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Mark Sedgwick - Francesco Piraino (Cham: Springer International Publishing, 2021), 219-246.

Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 s.

özgeçmişler eserin sonunda sunulmuştur, (vi) kuram ve din başlıkları altında maneviyat, Tanrı tasavvuru, ruh sağlığı, ön yargı, tasavvuf psikolojisi vb. alt başlıklara yer verilmiştir.

Eserin zayıf yönleri; (i) sistematik bir başlıklandırma yapılmasına bağlı olarak bazı yazarlar başlıklar arasında uyumlu bir geçiş sağlayamamıştır, (ii) bazı bölümlerde dikkate değer ölçüde yazım ve dil bilgisi hatalarına rastlanmaktadır, (iii) kitabın ciltlenmesindeki problemden dolayı kitap hemen dağılmıştır, (iv) Tanrı, Hristiyan, bilinç dışı gibi bazı kelimelerin kullanımında tüm bölümlerde birliktelik sağlanamamıştır, (v) her bölümün girişinde kuramsal çerçeve kapsamında kişilik ve din kavramlarına yer verilerek tekrara düşülmüştür.

“Kişilik ve Din” adlı eser, kişilik ile dini yaşantı arasındaki ilişkiyi anlamak isteyenler için hem teorik hem de pratik düzeyde önemli katkılar sunmaktadır. Kitap, farklı kişilik kuramlarını ele alarak bu kuramların bireyin dini tutumları, inanç biçimleri ve manevi yönelimleri üzerindeki etkilerini analiz etmektedir. Bu yönüyle psikoloji ve din bilimleri alanında çalışan ve alanında derinlemesine bilgi edinmek isteyen araştırmacılar için kapsamlı bir kuramsal çerçeve sunarken; aynı zamanda din hizmetlerinde çalışan profesyonellerin bireylerin kişilik yapılarını dikkate alarak daha etkili iletişim kurmalarına yardımcı olacak pratik bilgiler de sunabilmektedir. Öğrenciler ve akademisyenler açısından hem literatür taraması hem de kuramsal tartışmalar açısından zengin içerik sunan kitap hem teorik derinlik hem de pratik rehberlik sunan çok yönlü bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Kaynakça/Bibliography

- Acarkan, İsmail. *Enneagram İle Kendini Keşfet 9 Tip Kişilik Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Apaydın, Halil. “Erich Fromm’un Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 105-136. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Aydın, Ali Rıza - Memiş, Mustafa. “Carl Gustav Jung’un Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 70-104. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Baranski, Erica vd. “Personality and conceptions of religiosity across the world’s religions”. *Journal of Research in Personality* 110 (01 Haziran 2024), 104496. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2024.104496>
- Bedir, Fatma Nur. “Rollo R. May’in Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 249-268. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Burçin, Ayhan. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Enneagram Kişilik Tipleri ve Değer Yönelimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022. <https://avesis.erciyes.edu.tr/yonetilen-tez/60b3cd3f-3aec-4dca-8951-fbeb01c1c946/ortaogretim-ogrencilerinin-enneagram-kisilik-tipleri-ve-deger-yonelimleri-arasindaki-iliskinin-incelenmesi>
- Burger, Jerry M. *Kişilik Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. çev. İnân Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5. Basım., 2016.
- Ferah, Nimet. “Alfred Adler’in Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 137-170. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Gencer, Nevzat. “Kişilik ve Din: Genel Değerlendirme”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 1-44. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Gencer, Nevzat. “R. R. McCrae ve Paul Costa’nın Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 269-306. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Gülmez, Çiğdem. “Claude Robert Cloninger’in Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 307-347. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım., 2009.
- Gürsu, Orhan - Bozkaya, Hakan. “Enneagram ve Tasavvuf Psikolojisi”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2018.
- İsgilip, Hakan. *Dini Yönelim Biçimleri, Enneagram Kişilik Tipleri ve Enneagram Temelli Dini Kişilik Tipolojileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karaalp, Özlüfet. *Dindar ve Dindar Olmayan Bireylerde Enneagram’ın İncelenmesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Kişilik ve Din, Nevzat Gencer ve Mustafa Koç (Editörler), Ertem Kafkars Yayınları, Ankara, 2024, 381 s.
- Karaalp, Özülfet - Kımter, Nurten. “Enneagram Kişilik Tipleri ve Dini Tutum Üzerine Bir Araştırma”. *Premium E-Journal of Social Sciences* 7/28 (2023), 222-239.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Dini Kişilik”. *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 193-224. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Karakaş, Ahmet Canan. “Sigmund Freud’un Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 45-68. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Kayacı, Eyyüp. “Enneagram Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 349-374. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Koç, Mustafa. “Türk Din Psikolojisinde Öncü Bir İsim: Kerim Yavuz Üzerine Biyografik Bir Araştırma”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 10 (30 Aralık 2024), 129-236. <https://doi.org/10.59379/tdpd.1585492>
- Okur Karali, Rahime Betül - Meydan, Hasan. “Türkçe Enneagram Literatürü Üzerine Değer Eğitimi Perspektifli Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 174-190. <https://doi.org/10.53629/sakaefd.1128868>
- Özkan, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimine Katkısı Açısından Enneagram*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Sağır, Zeynep. “Gordon W. Allport’un Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 191-211. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Sedgwick, Mark. “Sufism and the Enneagram”. *Esoteric Transfers and Constructions: Judaism, Christianity, and Islam*. ed. Mark Sedgwick - Francesco Piraino. 219-246. Cham: Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-61788-2_10
- Şentepe Lokmanoğlu, Ayşe. “Abraham H. Maslow’un Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 213-248. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Turan, Yahya. “Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 89-104. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım., 2020.
- Ulu, Mustafa. “Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 33-61. <https://doi.org/10.18505/cuid.394028>
- Yapıcı, Asım. “Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 181-208.
- Yapıcı, Asım. “Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. “Erik H. Erikson’un Kişilik Kuramı ve Din”. *Kişilik ve Din*. ed. Nevzat Gencer - Mustafa Koç. 171-189. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2024.
- Yüksel, Ali. *Üniversite Öğrencilerinde Enneagram Kişilik Tipi ve Dindarlık Arasındaki İlişki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2025) Sayı 10 | e-ISSN: 2980-2407

Halil Baltacı, Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2022, 186 Sayfa

Halil Baltacı, Love and Truth in Sufi Tradition: Love from Majaz to Truth, Word from Truth to Majaz,
İlâhiyât Publications, Ankara, 2022, 186 pages

İsa YALÇIN

<https://orcid.org/0000-0002-1735-2489>

iyalcin@beu.edu.tr

Bitlis Eren Üniversitesi | <https://ror.org/00mm4ys28>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf, Bitlis, Türkiye

Assistant Professor, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Tasawwuf, Bitlis, Türkiye

Atıf | Cites As

Yalçın, İsa. "Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz".

Burdur İlahiyat Dergisi 10 (Haziran 2025) 178-184.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1684941>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Kitap İncelemesi/Book Review
Geliş Tarihi/Received	: 27 Nisan/April 2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 16 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi/Published	: 30 Haziran/June 2025

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Halil Baltacı, Love and Truth in Sufi Tradition: Love from Majaz to Truth, Word from Truth to Majaz, İlâhiyât Publications, Ankara, 2022, 186 pages

Abstract

Halil Baltacı's *Love and Truth in Sufi Tradition: Love from Majaz to Truth, Word from Truth to Majaz* is a work that examines the historical development, theoretical background and symbolic forms of expression of Sufi love. The author examines the development of the concept of love in Sufi thought through a historical course and makes an important contribution to the literature on this subject. The work consists of an introduction and three chapters. In the introduction, the place of Sufi love in the Islamic tradition is summarized in general terms and the historical background of this concept is presented. In the first chapter, the formation process of Sufi love is discussed and the views of the first Sufis on love and love from the period of asceticism are analysed. In this process, it is conveyed that understandings such as fear, and sadness were replaced by love. In the second part, although the theoretical aspect of Sufi love is touched upon, the understanding of love shaped around the works of Ahmad al-Ghazzâlî, Ayn al-Qudât al-Hamadânî, Rûzbihân al-Baqlî and Fakhr al-Dîn al-Iraqî is evaluated. In the third section, the literary dimension of Sufi love and the development of symbolic language are discussed. In this section, the metaphorical and literal meanings of love are evaluated through their effects on Persian and Turkish Sufi literature, and the meaning transformations of concepts such as wine, sâkî and meyhané in the Sufi context are explained. Baltacı has brought the historical and literary heritage of love to the world of science with his 186 pages long work by writing about the different dimensions of Sufi love in a holistic manner and presented the profound concepts of Sufism to his readers in an understandable style.

Keywords: Tasavvuf, Love, Truth, Majaz, Symbolic Language.

Halil Baltacı, Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2022, 186 Sayfa

Öz

Halil Baltacı'nın *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz* adlı eseri, tasavvufî aşkın tarihsel gelişimi, teorik altyapısı ve sembolik ifade biçimlerini inceleyen bir çalışmadır. Yazar, aşk kavramının tasavvufî düşünce içerisindeki gelişimini tarihî bir seyirle incelemiş ve bu konuda literatüre önemli bir katkı sunmuştur. Eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte tasavvufî aşkın İslâm geleneğindeki yeri genel hatlarıyla özetlenmiş ve bu kavramın tarihsel arka planı sunulmuştur. İlk bölümde tasavvufî aşkın teşekkül süreci ele alınarak, zühhd döneminden itibaren muhabbet ve aşka dair ilk mutasavvıfların görüşleri incelenmiştir. Bu süreçte korku ve hüzn gibi anlayışların yerini muhabbetin aldığı aktarılmıştır. İkinci bölümde, tasavvufî aşkın teorik yönüne değinilmekle beraber ağırlıklı olarak Ahmed el-Gazzâlî, Aynükdât el-Hemedânî, Rûzbihân-ı Baklî ve Fahreddîn-i Irâkî'nin eserleri etrafında şekillenen aşk anlayışı değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise tasavvufî aşkın edebî boyutuna ve sembolik dilin gelişimine değinilmiştir. Bu kısımda aşkın mecazî ve hakikî anlamları, Fars ve Türk tasavvuf edebiyatındaki etkileri üzerinden değerlendirilmiş; şarap, sâkî ve meyhané gibi kavramların tasavvufî bağlamdaki anlam dönüşümleri açıklanmıştır. Baltacı, tasavvufî aşkın farklı boyutlarını bütüncül bir şekilde kaleme alarak aşkın tarihsel ve edebî mirasını 186 sayfa uzunluğundaki eseriyle, bilim dünyasına kazandırmış ve tasavvufun derûnî kavramlarını anlaşılır bir üslupla okuyucusuna sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Aşk, Hakikat, Mecaz, Sembolik Dil.

Tasavvuf, insanın derûnî âlemine odaklanan, keşf ve ilhama dayanan, tatbikî ve zevkî bir ilim olup; ahlâkî kemâle ulaşmayı hedeflerken, muhabbet ve aşkı hem Allah'a hem de mahlûkata yönelik yaklaşımın merkezine yerleştirmektedir. Diğer İslâmî ilimlerden farklı olarak duygusal derinlik ve içsel tecrübe temelinde şekillenen güçlü bir gelenek sunmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde aşk, özellikle Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126), Aynükdât el-Hemedânî (ö. 525/1131), Senâî (ö. 525/1131 [?]), Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209), İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1235) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi sûfiler nezdinde varlığın temel ilkesi ve metafizik açıklamalarının merkezi olmuştur. Bu düşünürler, aşkı yalnızca bireysel bir tecrübe yahut Allah'a duyulan yöneliş olarak değil, aynı zamanda varoluşun sebebi ve mahiyeti olarak görmüş, tüm kozmik gerçekliği aşk üzerinden temellendirmişlerdir. Onlara göre aşk, âlemin yaratılışından insanın kemaline kadar her şeyin arkasındaki yaratıcı güç olup bu bakış açısı, aşkı insanî bir duygudan ziyade evrensel bir hakikat haline getirmiştir. Nitekim bu sûfiler aşkı, bilginin ya da aklın önüne koyarak, varlıkla olan her türlü ilişkinin ancak aşk yoluyla anlam

kazandığını savunmuş, böylece “aşk metafiziği” inşa etmişlerdir.¹ Sûfî düşünceye göre de dinin hakikati, dıṣsal şekil ve yapılarla sınırlı olmayıp, kişinin içsel tecrübesinde ve ruhî derinliğinde tezahür etmektedir. İman ve inancın özü aşk ile şekillenmekte; çünkü aşk, gerçeğin en saf ve en hakiki ifadesini oluşturmaktadır.² Âşığın hasreti ve vuslat arzusu, tasavvufî metinlerde sıklıkla insanî aşktan alınan simgeler aracılığıyla tasvir edilmekte; böylece insânî ve ilâhî aşkın gizemli ve büyüleyici bir bütünlük içinde kaynaştığı metaforik bir anlatım ortaya konulmaktadır.³

Tasavvufî eserler, İslâm medeniyetinin edebî ve fikrî birikimine önemli katkılar sunmuş, eserlerde yer alan aşk ve hakikat gibi kavramlar tasavvuf metinlerinin odak noktasında yer almıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmalar, güncelliğini ve özgünlüğünü koruyarak insanın Allah’a olan yolculuğunu anlamada mühim kaynaklar olmuştur. Tasavvuf akademisyenlerinden Halil Baltacı’nın aşk-tasavvuf ilişkisi ve aşkın tasavvuf düşüncesindeki önemine dair *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz* adlı çalışması da aşkın tasavvufî düşüncede kazandığı anlam dünyasına ışık tutarak araştırmacılara ve okurlara kıymetli bir katkı sunmaktadır.

Tasavvuf alanında yayımladığı akademik makaleleri, telif ve tercüme kitapları bulunan yazar, daha çok Fars dilini kullanan Horasan tasavvuf mektebinin önemli temsilcilerinden Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî ve Necmeddîn Dâye Râzî (ö. 654/1256) gibi önemli sûfî şahsiyetlerin aşk anlayışlarını incelemiş, bu alanda akademik derinliğiyle dikkat çeken çalışmalara imza atmıştır. Bu çalışmada, yazarın eserlerinden *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz* adlı eserinin hem biçimsel yapısı hem de muhtevası incelenmiştir. Ayrıca yazarın değindiği konuların derinliği ve yöntemine dair birtakım eleştiriler ve öneriler eşliğinde eserin akademik katkısını daha iyi kavramayı amaçlayan değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Eser, yazar tarafından tasavvufta aşkın tarihî gelişimini anlamaya yönelik olarak daha önce kaleme alınan “Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irakî Çizgisi” başlıklı çalışmanın temelini oluşturan görüşlerin genişletilmesi ve konunun farklı boyutlarının detaylandırılmasıyla ortaya çıkmıştır (s. 8). Yazarın, tasavvufun aşk ve tevhîd merkezli düşünce yapısını kaleme aldığı *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat* adlı eser, ülkemizin prestijli yayınevlerinden İlâhiyât yayinevi tarafından yayımlanmıştır. Yazar, çalışmasında tasavvufun zühd anlayışından sevgi ve aşka geçiş sürecine değinirken, bu dönüşümün tarihî ve teorik arka planına ışık tutmaktadır. Aşkın tanımı ve niteliği, mecazdan hakikate doğru dönüşümü, aşkın ifade edilmesindeki zorluklar ve sembolik anlatımın ortaya çıkışının tarihî süreci, tasavvufî sembollerin Fars-Türk edebiyatı üzerindeki etkileri gibi hususlar, çalışmanın ana konuları olarak dikkat çekmektedir. Bu eser, muhabbetten tevhîde ve mecazdan hakikate uzanan bir yolculuğun teorik çerçevesini ortaya koyarken, bu alandaki literatüre katkı sağlayan yeni bakış açıları kazandırmayı da amaçlamaktadır.

Yazar, tasavvufî aşk, tevhîd, hakikat ve mecaz konularını ele alırken çalışmasının kapsamını ve sınırlarını net bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. II/VIII. yüzyıldan VII/XIII. yüzyıla kadar olan dönemde, aşkın teorik çerçevesinin şekillenmesine ve sembolik anlatımın

¹ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4/14.

² Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1966), 139.

³ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (İstanbul: Alfa, 2018), 35.

olgunlaşmasına odaklanmıştır (s. 10). Yazarın bilinçli bir şekilde tercih ettiği bu zaman sınırlaması, çalışmaya belirgin bir odak kazandırarak geniş bir inceleme yapılmasına olanak sağlamakla birlikte Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi klasik tasavvuf düşüncesinin aşk anlayışına yön veren önemli isimlerin görüşlerine yer verilmemesi (s. 10-11), konu bağlamında dönemin bütüncül olarak anlaşılması noktasında bir eksiklik olarak görülebilir.

Tasavvufi Gelenekte Aşk ve Hakikat adlı eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın giriş kısmında yazar, tasavvufi aşkın tarihî, kavramsal ve teorik temellerine değinmektedir. Yazar, disiplinler arası bir yaklaşımı benimseyerek, ulusal ve uluslararası düzeyde tasavvufi aşkı merkeze alan birincil ve ikincil kaynakları tanıtmaktadır. Bu bölümde yazar, Seyyid Hüseyin Nasr'ın tasavvuf geleneğini bir bahçe metaforuyla açıklayan yorumu üzerinden her bir tasavvufi kavramın kendine özgü bir anlam taşıdığını ifade eder, 'aşk'ı bu bahçede yer alan en değerli ve anlamlı çiçeklerden biri olarak tanımlar (s. 13). Yazar, girişte "zühd'den muhabbet ve aşka geçiş" sürecine dikkat çekerek, korku ve hüzn temelli ibadetin yerini sevgi ve aşk merkezli bir anlayışa bırakmasının tasavvufun tarihî gelişimindeki önemi üzerinde durur. Bunun yanı sıra kelimcilerin, fakihlerin ve İslâm filozoflarının aşk ve muhabbet kavramlarına getirdiği yorumlarla, bu kavramların İslâm düşüncesindeki farklı boyutlarına yer verir (s. 19-25). Yazarın, çalışmada genel olarak konu ile ilgili eserleri doğrudan birincil kaynaklara dayanarak incelemesi ve kronolojik bir çerçevede sunması, vurgulanması gereken bir husustur.

Tasavvuf geleneğindeki muhabbet ve aşk kavramlarının tarihsel ve teorik bağlamda ele alındığı kitabın birinci bölümünde (Muhabbetten Tevhîde Aşk: Tasavvufi Aşkın Teşekkül Süreci) yazar, tasavvufun erken döneminde "aşk" kelimesi yerine "muhabbet" teriminin tercih edilmesinin nedenlerini inceler. İlk dönem tasavvuf eserlerinde "hubb/muhabbet" kavramının öne çıktığını, aşk kelimesinin daha az kullanıldığını belirtir. Yazar, bu tercihi, aşk kelimesine yüklenen olumsuz anlamlar ve Kur'an'da aşk kelimesinin geçmemesiyle ilişkilendirir. Kur'an'da geçen "hubb" ve "muhabbet" kavramlarını, tasavvufi bağlamda kaleme alarak bu kavramların Kur'an'daki anlam boyutlarına dikkat çeker. (s. 29-31). Bu dönemde Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) ve Abdolvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) gibi zâhidlerin hüzn ve korku temelli yaklaşımlarının öne çıktığını; Rabiâtü'l-Adeviyye'de (ö. 185/801 [?]) ise Allah sevgisinin karşılıksız bir sevgi olarak vurgulandığı ve "saf aşk" doktrini ile tasavvufi aşkın temelinin atıldığını dile getirir (s. 32-33). Ayrıca Bâyezid-i Bistâmî'nin aşkı, tevhid ve fenâ kavramlarıyla ilişkilendiren düşünceleri; Hallâc-ı Mansûr'un ise "Ene'l-Hak" söylemi ve trajik idamı, aşkın tasavvufi düşüncedeki farklı boyutlarını ortaya koyar (s. 34-38). Bunun yanı sıra yazar, Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib Mekkî (ö. 386/996), Deylemî (ö. 392/1001-1002), Müstemlî-i Buhârî (ö. 434/1042), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Herevî (ö. 481/1089) gibi sûfîlerin muhabbete dair görüşlerini sistematik bir şekilde aktararak konunun erken dönem sûfîleri tarafından nasıl ele alındığını dile getirir (s. 43-64). Bu kısımda söz konusu müelliflerin eserlerinden alıntılar yapılması, dönemin düşünsel iklimini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda her müellifin konuya yaklaşımı, aralarındaki farklılıklar ve benzerliklerin dile getirilmesi, kitabın tasavvufi aşk literatürüne kattığı değeri ortaya koymaktadır. Yazarın tasavvufi aşkın oluşum sürecini zengin bir kaynak ve yorum çerçevesinde irdelerken, okuyucuya tasavvufun aşk ve hakikat anlayışı konusunda teorik çerçevede geniş bir perspektif sunduğu söylenebilir.

Kitabın ikinci bölümünde (Mecâzdan Hakîkate Aşk: Tasavvufî Aşkın Teorik Çerçevesi) yazar, aşkın kavramsal temellerine değinmek suretiyle bu kavramın tarihsel süreçteki farklı bağlamlarda nasıl yorumlandığını ortaya koymaya çalışır. Burada aşk bahsi, insanın içsel ya da ruhanî dönüşümünü sağlayan bir sarmaşık metaforuyla tanımlanır. Sarmaşık gibi aşkın da insana nüfuz ederek benliğini sarıp kuşatan etkisini sembolize ettiği vurgulanır (s. 67-68). Akabinde Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî'nin eserleri çerçevesinde yer alan görüşlere önemli oranda yer ayrılır, aşk ve aşk ile bağlantılı kavramlarının nasıl bir arada ele alındığı incelenir (s. 72-116). Özellikle sûfilerin aşkı sadece insan ile ilâhî varlık arasındaki bir bağ değil, aynı zamanda varlığın temel yapı taşı olarak değerlendirmelerine dikkat çekilir. Tasavvufî gelenekte aşk, muhabbetin zirvesi kabul edilmekte ve mecazî aşktan hakikî aşka geçiş, ilâhî bir hakîkati idrak etmenin yolu olarak görülmektedir. Meczâzî aşkın hakikî aşka dönüşüm sürecine değinilen bu bölümde Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî'nin yanı sıra Rûzbihân-ı Baklî ve Fahreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289) gibi önde gelen mutasavvıfların görüşlerine de yer verilir. Burada genel olarak aşkın, sadece bir duygudan ziyade insan ruhunun saflaşma ve hakikatle bütünleşme yolculuğunun özü olduğu dile getirilerek, sembolik bir dille ifade edilen mânevî boyutları ve etkileri açıklanır. Leyla ile Mecnun gibi sembolik anlatılar, aşkın mecazdan hakîkate geçişteki rolünü betimlemek için kullanılır. Bu bağlamda insanı Allah'ın cemâline ulaştırması noktasında aşkın bir rehber olarak nasıl işlev gördüğü de ortaya konur (s. 86-87).

Kitabın üçüncü bölümünde (Hakîkatten Mecâza Söz: Tasavvufî Aşk Sembolizmi) tasavvuf edebiyatında kullanılan sembolik dilin tarihsel gelişimi, kavramsal çerçevesi ve tasavvufî anlamlara yaptığı katkı incelenir. Bu kısımda aşkın ifadelerinin tasavvufî şiirlerdeki sembollerle nasıl derinleştirildiği ve bu sembollerin anlamlarının nasıl evrildiği açıklanır. Özellikle tasavvufî aşkın mecazlarla zenginleştirilmesinde Fars edebiyatının ve şairlerinin ne denli bir etkiye sahip olduğu üzerinde durulur. Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî ve Rûzbihân-ı Baklî gibi önemli mutasavvıfların eserleriyle şekillenen bu sembolik dilin, Osmanlı şiirine de güçlü bir etki yaptığına vurgu yapılır (s. 152-153). Fars ve Türk edebiyatında şekillenen bu sembolik dil, güzellik, aşk ve hakikat ilişkisi çerçevesinde incelenir. Sarmaşık, zülûf, hâl (ben), yanak ve göz gibi insana özgü unsurlar, Allah'ın sıfatlarını simgeleyen metaforlar olarak ele alınır; insan bedenine ait unsurların (göz, zülûf, kaş gibi) ilâhî aşkın ve Allah'ın sıfatlarının birer yansıması olarak tasavvuf edebiyatında yer aldığı aktarılır (s. 153-156). Ayrıca "Hamriyyât" başlığı altında şarap ve aşk ilişkisi; "Kalenderiyyât" başlığı altında ise rind ve zahid gibi farklı insan karakterlerinin tasavvufî semboller hâline geliş sürecine dair bilgilere yer verilir (s. 159-172). Bu süreçte, sembolik dilin tasavvufî edebiyata katkıları ve bu kavramların düşünce dünyasındaki yeri ortaya konulur.

Çalışma, yazım, imlâ, noktalama, sayfa düzeni gibi teknik konularda eksikliği fark edilen redaksiyon sürecinden kaynaklandığını düşündüğümüz bazı aksaklıklar barındırsa da içerik açısından oldukça başarılı ve değerli bir nitelik taşımaktadır. Çalışmanın en dikkat çekici yönü, tasavvuf düşüncesindeki aşk anlayışını belirli bir döneme ait bazı önemli isimlerle sınırlandırarak, ilgili geleneğin aslî kaynaklarına dayalı bir inceleme gerçekleştirmesi ve konunun titizlikle ele alınarak, fikrî süreçlerin şeffaf bir şekilde sunulmasıdır. Eser, önemli kaynaklara dayanan ve yüzü aşkın eseri barındıran zengin bir bibliyografya ile desteklenmiştir.

Eser, bölümlere ayrılan sayfa oranları bakımından belirgin bir farklılık göstermektedir. İkinci bölüm diğer bölümlere kıyasla daha geniş bir içeriğe sahiptir. Bu durum, tasavvufî aşkın teorik boyutunun derinlemesine incelenmesini hedefleyen yazarın, söz konusu alana verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Eserin titiz bir kaynak kullanımı ve analitik yaklaşımıyla tasavvuf literatürüne katkı sağladığı görülmekle birlikte daha dengeli bir bölüm yapısı ve içerik oranı üzerinde durulmasının çalışmanın yapısal bütünlüğünü güçlendirebileceği düşünülmektedir. Bu açıdan, eserin yeni bir baskısında bölümler arası uyumun gözden geçirilmesi önerilmektedir.

Öte yandan çalışmada yer alan her bölümün sonunda kapsamlı değerlendirmelere yer verilmediği görülmektedir. Sonuç bölümünün, dikkat çekici tespit ve bulgular bakımından beklenen düzeyde zenginlik sunmaması da eleştirilebilir noktalardan birisidir. Genel olarak eser, tasavvufî aşkın tarihi ve teorik çerçevesini ele almak adına değerli bir katkı sunmakla birlikte belirtilen eksikliklerin giderilmesi, özellikle bölümler arası denge ve editöryal düzenlemeler açısından önemli olacaktır. Gelecekteki baskılarında bu noktaların gözden geçirilmesi, eserin akademik niteliğini artıracaktır.

Sonuç itibarıyla erken dönemlerde daha çok “muhabbet” kavramıyla ifade edilen ilâhî sevgi, zamanla “aşk” terimiyle derinleşmiş ve tasavvufî literatürde zengin bir anlam dünyası kazanmıştır. Sadece teorik tartışmalarla sınırlı kalmayan bu kavramlar, mutasavvıflar tarafından eserlerde, şiirlerde ve sembolik anlatımlarla ifade edilmiştir. Yazarın kaleme aldığı eser, İslâm düşüncesindeki aşk kavramını sadece tasavvufî bir bağlamda değil, kalamî, fikhî ve felsefî açılardan da ele alınması bakımından kapsamlıdır. Farklı düşünce okullarını bir araya getiren bu yaklaşım, okuyucuya aşkın çok boyutlu yapısını anlama fırsatı sunmaktadır. Bununla birlikte, yazarın teolojik ve felsefî tartışmalar arasındaki dengeyi kurarak, aşkın hem ilâhî hem de insanî boyutlarını bütüncül bir biçimde ortaya koyması, esere ayrı bir değer katmaktadır. Yaklaşımların tarihi bir seyir ve bilimsel bir bakış açısıyla incelendiği *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat* adlı eser; ilgi alanı, kapsamı ve zengin içeriği ile dikkat çekmekte ve tanıtımı hak etmektedir. Eserin, aşkın mânevî boyutlarını araştıranlar için, tasavvuf tarihine dair özgün katkılar sunması açısından önemli kaynaklardan biri olacağı kanaatini taşımaktayız.

Kaynakça (References)

- Baltacı, Halil. *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat: Mecazdan Hakikate Aşk, Hakikatten Mecâza Söz*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa, 2018.
- Sunar, Cavit. *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1966.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yay., 1991.

MAKÜ

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İstiklal Yerleşkesi 15030 BURDUR
+90 248 213 29 20