

ISSN [1300-9672](#)

e-ISSN [2602-2346](#)



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i
(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2025/1

Sayı (Number): 54

Dergi Adına İmtiyaz Sahibi (Publisher of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına
Dekan Prof. Dr. Muhammet Sadık AKDEMİR
ORCID: [0000-0003-1855-7264](https://orcid.org/0000-0003-1855-7264)
e-posta: sadikakdemir@sdu.edu.tr

Baş Editör (Editor-in-Chief)

Hülya ALTUNYA, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0003-2115-5207](https://orcid.org/0000-0003-2115-5207)
e-posta: hulyaaltunya@sdu.edu.tr

Editör Yardımcısı (Co-Editor)

Muhammet YURTSEVEN, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0003-2604-440X](https://orcid.org/0000-0003-2604-440X)
e-posta: yurtsevenmuhammed@gmail.com

Editör Yardımcısı (Co-Editor)

Şirin AKİBA ULUÇ, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0003-4694-7673](https://orcid.org/0000-0003-4694-7673)
e-posta: sirinuluc@sdu.edu.tr

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD

Ahmad SUKKAR, Dr.
University of Sharjah, Sharjah/UAE
ORCID: [0000-0002-4270-4933](https://orcid.org/0000-0002-4270-4933)
e-posta: a.sukkar@sharjah.ac.ae

İsmail Hakkı GÖKSOY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0003-2976-0567](https://orcid.org/0000-0003-2976-0567)
e-posta: ismailgoksoy@sdu.edu.tr

Mustafa YEŞİL, Doç. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/TR
ORCID: [0000-0002-6172-0912](https://orcid.org/0000-0002-6172-0912)
e-posta: myesil85@hotmail.com

Ali BULUT, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0002-8575-7883](https://orcid.org/0000-0002-8575-7883)
e-posta: alibulut@sdu.edu.tr

Kamile ÜNLÜSOY, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0003-4279-768X](https://orcid.org/0000-0003-4279-768X)
e-posta: kamileunlusoy@sdu.edu.tr

Nasuh GÜNAY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, TR
ORCID: [0000-0003-0118-2208](https://orcid.org/0000-0003-0118-2208)
e-posta: nasuhgunay@sdu.edu.tr

Bahset KARSLI, Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/TR
ORCID: [0000-0002-6810-0900](https://orcid.org/0000-0002-6810-0900)
e-posta: bkarsli@akdeniz.edu.tr

Kemal ATAMAN, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul/TR
ORCID: [0000-0001-5107-8367](https://orcid.org/0000-0001-5107-8367)
e-posta: kemal.ataman@marmara.edu.tr

Nevin KARABELA, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0001-6823-5461](https://orcid.org/0000-0001-6823-5461)
e-posta: nevinkarabela@sdu.edu.tr

Bilal KEMİKLİ, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Bursa/TR
ORCID: [0000-0002-0754-9800](https://orcid.org/0000-0002-0754-9800)
e-posta: bkemikli@uludag.edu.tr

Meer Monjur MAHMOOD, Dr.
Manarat International University, Dhaka/BD
ORCID: [0009-0002-1288-9786](https://orcid.org/0009-0002-1288-9786)
e-posta: monjur.nubd@gmail.com

Rıfat ATAY, Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/TR
ORCID: [0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023)
e-posta: rifatay@akdeniz.edu.tr

Celal TÜRER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: [0000-0002-9250-2336](https://orcid.org/0000-0002-9250-2336)
e-posta: cturer@ankara.edu.tr

Mehmet Emin MAŞALI, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul/TR
ORCID: [0000-0002-6922-7516](https://orcid.org/0000-0002-6922-7516)
e-posta: mehmet.masali@marmara.edu.tr

Saadettin ÖZDEMİR, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, TR
ORCID: [0000-0002-5714-9266](https://orcid.org/0000-0002-5714-9266)
e-posta: saadettinozdemir@sdu.edu.tr

Habeebullah ZAKARIYAH, Doç. Dr.
International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur/MY
ORCID: [0000-0001-8720-0440](https://orcid.org/0000-0001-8720-0440)
e-posta: habzak@iiu.edu.my

Musa KOÇAR, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0001-7105-4119](https://orcid.org/0000-0001-7105-4119)
e-posta: musakocar@sdu.edu.tr

Zehra IŞIK, Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul/TR
ORCID: [0000-0002-5400-458X](https://orcid.org/0000-0002-5400-458X)
e-posta: zehra.isik@marmara.edu.tr

Işıl BAYAR BRAVO, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: [0000-0002-9294-3326](https://orcid.org/0000-0002-9294-3326)
e-posta: bravo@ankara.edu.tr

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Ebuzer SARP, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0003-3129-1093](https://orcid.org/0000-0003-3129-1093)

e-posta: abuzersarp@sdu.edu.tr

Elmas Gülhan GENÇDOĞAN, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-9534-6332](https://orcid.org/0000-0002-9534-6332)

e-posta: elmascam@sdu.edu.tr

Kemal Taşkın, Dr.

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir/TR

ORCID: [0000-0003-0719-8956](https://orcid.org/0000-0003-0719-8956)

e-posta: kemaltaskin34@hotmail.com

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0003-3022-8439](https://orcid.org/0000-0003-3022-8439)

e-posta: muhammeddemirbas@sdu.edu.tr

Muhammed Eşref AYTAÇ, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-9876-8821](https://orcid.org/0000-0002-9876-8821)

e-posta: esrefaytac@sdu.edu.tr

Semih BEKÇİ, Dr.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis/TR

ORCID: [0000-0002-9823-4184](https://orcid.org/0000-0002-9823-4184)

e-posta: semihbekcil@kilis.edu.tr

Ünal YERLİKAYA, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0003-2068-4887](https://orcid.org/0000-0003-2068-4887)

e-posta: unalyerlikaya@sdu.edu.tr

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religious Studies

Ayşe ACARER, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0001-7123-2501](https://orcid.org/0000-0001-7123-2501)

e-posta: aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr

Ayşe Sıdıka OKTAY, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-2982-5730](https://orcid.org/0000-0002-2982-5730)

e-posta: ayseoktay@sdu.edu.tr

Bilgehan Bengü TORTUK

GÖKDEMİR, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-5562-4764](https://orcid.org/0000-0002-5562-4764)

e-posta: bilgehantortuk@sdu.edu.tr

Fatih ÇINAR, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-0216-3714](https://orcid.org/0000-0002-0216-3714)

e-posta: fatihcinar@sdu.edu.tr

Osman ERASLAN, Dr.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur/TR

ORCID: [0000-0003-3322-9277](https://orcid.org/0000-0003-3322-9277)

e-posta: oceraslan@mehmetakif.edu.tr

Zeynep TÜRKKAN, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-7142-0868](https://orcid.org/0000-0002-7142-0868)

e-posta: zeynepturkkan@sdu.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Belkıs ÖZSOY DEMİRAY, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-4402-6582](https://orcid.org/0000-0002-4402-6582)

e-posta: belkisozyoy@sdu.edu.tr

İbrahim AKÇA, Dr.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Isparta/TR

ORCID: [0000-0002-4922-9047](https://orcid.org/0000-0002-4922-9047)

e-posta: iakca@mehmetakif.edu.tr

Mehmet TIRAŞCI, Prof. Dr.

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/TR

ORCID: [0000-0002-7047-8136](https://orcid.org/0000-0002-7047-8136)

e-posta: mtirasci@hotmail.com

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Review of the Faculty of Divinity University of
Süleyman Demirel uses a double-blind review. Referee
names are kept strictly confidential.

Dil Kontrol

Language Control

Ahmed Hazim AL-QASSAB, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0001-7743-1931](https://orcid.org/0000-0001-7743-1931)
e-posta: dr.ahmed_hazim@yahoo.com (Ar.)

Atila GÖKDEMİR, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0002-3533-4604](https://orcid.org/0000-0002-3533-4604)
e-posta: atilagokdemir@sdu.edu.tr (Tr.)

Yunus Emre AKBAY, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0003-1050-4926](https://orcid.org/0000-0003-1050-4926)
e-posta: emreakbay@sdu.edu.tr (İng.)

Tashih ve Redaksiyon

Redaction

Aslı TOPUZ, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0001-7904-4740](https://orcid.org/0000-0001-7904-4740)
e-posta: aslitopuz@sdu.edu.tr

Mehmet KOÇ, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0009-0009-7760-6899](https://orcid.org/0009-0009-7760-6899)
e-posta: mehmetkoc@sdu.edu.tr

Tuğba KORKMAZER, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0002-0528-073X](https://orcid.org/0000-0002-0528-073X)
e-posta: tugbakorkmazer@sdu.edu.tr

Mizanpaj

Layout

Ahmet DEMİR, Lisans Öğr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
e-posta: demir4919@gmail.com

İSTATİSTİK EDITÖRÜ | STATISTICS EDITOR

Adnan KARAİBRAHİMOĞLU, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [000-0002-8277-0281](https://orcid.org/000-0002-8277-0281)
e-posta: akaraibrahimoglu@sdu.edu.tr

ETİK EDITÖRÜ | ETHIC EDITOR

Abdullah DEMİR, Dr.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, TR
ORCID: [0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573)
e-posta: abdullahdemir@aybu.edu.tr

SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ | SOCIAL MEDIA EDITOR

Fatih GENÇDOĞAN, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: [0000-0002-7852-2744](https://orcid.org/0000-0002-7852-2744)
e-posta: fatihgencdogan@sdu.edu.tr

SDÜ İlahiyat Fakóltesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergi, 2009 yılı 23. sayıdan itibaren *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)* tarafından taranmaktadır. Ayrıca 2024 yılı 52. sayısı itibarıyla *İdealonline* ve sosyal ve beşerî bilimler alanındaki dergilere ilişkin bibliyografik bilgileri içeren bir indeks olan *ERIH PLUS* tarafından taranmaya başlamıştır. 2024 yılı 54. sayısı itibarıyla ProQuest'e ait uluslararası saygın veri platformlarından *Ulrich's Periodicals Directory* ve *J-Gate* tarafından kabul almıştır. Yine 54. sayıdan itibaren uluslararası saygın veritabanlarından biri olan *EBSCO Database*'de taranmaya başlamıştır.

Elektronik ortamda ve basılı olarak yayınlanmakta olan dergimiz 2017/2 sayısı itibarıyla yalnız Dergipark üzerinden elektronik ortamda yayınlanmaya devam etmektedir.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Adnan ARSLAN

The Aesthetics of Exaggeration in al-Mutanabbî's Qaṣīdat Ahulman Narā

Mütenebbî'nin Ehulmen Nerâ Adhı Kasidesindeki Abartı Estetiği7-19

Metin ÇETİN

Zümer Sûresi 6. Âyet Bağlamında Dini Metinlerin Anlaşılmasında Bilimsel Gelişmelerin Etkisi

The Effect of Scientific Developments on the Understanding of Religious Texts in the Context 6 verse of Sûrat al-Zumar.....20-37

Selim KARAKAŞ

دراسة مقارنة بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني: معايير التعسف وتطبيقها في الحقوق الارتفاقية

Criteria for Abuse of Rights and Their Applications in Easement Rights: A Comparative Study

Between Islamic Law and the Jordanian Civil Code.....38-56

Namrata NARULA

Dharma and Identity in Śaṅkara's Advaita

Śaṅkara'nın Advaita'sında Dharma ve Kimlik.....57-70

Mustafa Said DİLEK- Hüseyin AKPINAR

Bir Mecmuayı Yeniden Okumak: Atrabü'l-âsâr'da Yer Alan Güfteler

Re-reading a Manuscript: Lyrics in Atrabü'l-âsâr.....71-116

Mohammad Amer KHALİFA- Nejdet GÜRKAN

نموذج مقترح لتعليم الأصوات العربية للأتراك تقابلياً

A Proposed Model for Teaching Arabic Phonetics to Turkish Students through Comparative Method

.....117-145

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

İsa KOÇ

Ahmad ibn Hanbal by Christopher Melchert.....146-152

The Aesthetics of Exaggeration in al-Mutanabbî's Qaṣīdat Ahulman Narā

Mütenebbî'nin Ehulmen Nerâ Adlı Kasidesindeki Abartı Estetiği

Adnan ARSLAN

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology

Department Of Arabic Language And Rhetoric

Bilecik/Türkiye

[0000-0002-3989-6612](https://doi.org/10.1501/0002-3989-6612) | [ror.org/ 00dzfx204](https://orcid.org/00dzfx204)

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: [10.59149/sduifd.1595202](https://doi.org/10.59149/sduifd.1595202)

Geliş Tarihi | Received: 2 Aralık / December 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June-2025

Atıf | Cite as: Adnan Arslan, "The Aesthetics of Exaggeration in al-Mutanabbî's Qaṣīdat Ahulman Narā", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2025), 7-19.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Yapay Zeka Etik Beyanı | Artificial Intelligence Ethical Statement: Bu makalenin İngilizce çeviri sürecinde (YÖK) Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımı Etik Yönergesi'nde (2024) belirtilen ilkeler doğrultusunda destekleyici bir araç olarak üretken yapay zekâ kullanılmıştır. Bu kapsamda çeviri ve dil kontrolü için OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT kullanılmıştır. Son düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. / In the English translation process of this article, generative artificial intelligence was used as a supportive tool in line with the principles set out in (YÖK) Ethical Guidelines on the Use of Generative Artificial Intelligence in Scientific Research and Publication Activities of Higher Education Institutions (2024). In this context, ChatGPT developed by OpenAI was used for translation and language control. The final edits and academic suitability checks were carried out by the author, and the full responsibility for the resulting text belongs to the author.

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayımlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve dergi tarafından benzerlik taraması yapılarak (intihal.net) intihal içermediği teyit edildi. / This article was peer-reviewed by at least two referees and passed a similarity check conducted by the journal via intihal.net, confirming it contains no plagiarism.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Mütenebbî'nin Ehulmen Nerâ Adlı Kasidesindeki Abartı Estetiği

Öz

Bu çalışma, ünlü Arap şairi Mütenebbî'nin Bedr b. Ammâr'a hitaben inşâd ettiği ilk methiye kasidesindeki abartılı ifadelerin psikolojik ve estetik yönlerini ele almaktadır. Araştırma, Mütenebbî'nin mübalağa sanatını yalnızca bir ifade biçimi değil, aynı zamanda birey ve toplum üzerinde etkili bir araç olarak nasıl kullandığını incelemektedir. Çalışmada, şairin abartılı dilinin, kahramanlık ve idealleri vurgularken okuyucuya duygu yoğunluğu yaşatan ve estetik bir değer sunan bir yöntem olduğu savunulmuştur. Araştırma, edebi metinlerdeki abartının bilinçli bir şekilde kabul edilmesini ve “inanmamanın askıya alınması” kavramı bağlamında incelerken, okuyucunun psikolojik eğilimlerine odaklanmıştır. İnanmamanın askıya alınması teorisi, okurun mantığını geçici olarak devre dışı bırakarak eserin olağanüstü unsurlarını sorgulamadan kabul etmesini ifade etmektedir. Bu, okurun eserin büyüüne kapılmasını ve hayal gücünün sınırlarını zorlayan hikâyeleri keyifle deneyimlemesini sağlamaktadır. Bu bağlamda şair, insan psikolojisinin derinliklerine inerek, gerçeklikten kaçış sunan bir dramatik uyum oluşturmaktadır. Mütenebbî'nin şiirlerinde cesaret, cömertlik ve ahlaki olgunluk gibi kavramların mübalağa yoluyla yüceltilmesi, hem bireysel hem de toplumsal beklentilere hitap eden bir ifade biçimi olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın bulguları, Mütenebbî'nin abartılarının, döneminin kültürel ve sosyal yapılarıyla uyumlu olduğunu ve okuyucunun hayal gücüne etkili bir şekilde hitap ettiğini göstermiştir. Bununla birlikte, şairin bazı beyitlerinde, mübalağanın estetik değerini zayıflatan ifadeler bulunduğu da vurgulanmıştır. Sonuç olarak şu bulgular elde edilmiştir: Çalışmanın bulguları içerisinde en önemlisi, Mütenebbî'nin mübalağalı anlatımlarının, şiire estetik bir derinlik kazandırmanın ötesinde, okuyucunun hayal gücünü harekete geçiren ve duygusal bir yoğunluk sunan güçlü bir ifade biçimi olduğunun tespit edilmesidir. Ancak, bazı beyitlerde mübalağanın estetik sınırlarının aşılması, abartının etkileyciliğini zayıflatabilmektedir. Bu durum, mübalağanın dengeli bir şekilde kullanılmasının sanatsal değer açısından kritik olduğunu göstermektedir. Görüldüğü kadarıyla şairin mübalağalı tasvirlerle olan eğilimi, yalnızca bireysel edebi hüner değil, aynı zamanda dönemin toplumsal beklentileri ve psikolojik ihtiyaçlarıyla da yakından ilişkilidir. Özellikle cesaret ve cömertlik gibi erdemlerin yüceltilmesi, toplumsal statü ve şairin kendi kimliğini pekiştirme arzusunu yansıtmaktadır. Makale, Mütenebbî'nin kelime oyunlarına ve zıtlık içeren ifadelerine yer verdiği bazı beyitlerin, sanatsal olgunluk bakımından yetersiz kaldığını ortaya koymuştur. Bu, mübalağanın yalnızca içeriğin değil, dil ve üslubun da bir denge unsuru olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Mütenebbî'nin mübalağaları, bir yandan klasik Arap edebiyatındaki geleneksel estetik anlayışlarla uyumlu bir şekilde inşa edilirken, diğer yandan yenilikçi bir yaklaşım sergileyerek farklı edebi standartlar oluşturmıştır. Bu durum, onun şiir anlayışında yerleşik kalıpları dönüştüren bir etkisi olduğunu kanıtlamaktadır. Sonuç olarak, Mütenebbî'nin mübalağa sanatındaki ustalığı, onun hem dönemin estetik değerleriyle uyumlu hem de bu değerleri aşan bir şair olduğunu göstermektedir. Ancak, bazı beyitlerde estetik derinliğin zayıflaması, mübalağanın dikkatli ve dengeli kullanılmasının önemini bir kez daha vurgulamaktadır. Bu analizler, Mütenebbî'nin şiirinde estetik başarının ve eleştiriye açık yönlerin bir arada var olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Arap şiiri, Mütenebbî, Mübalağa, Psikoloji.

The Aesthetics of Exaggeration in al-Mutanabbî's Qaṣīdat Ahulman Narā

Abstract

This study examines the psychological and aesthetic aspects of exaggerated expressions in the poetry of the renowned Arab poet al-Mutanabbî. The research explores how al-Mutanabbî employed the art of exaggeration not merely as a stylistic device but also as a tool that profoundly influenced both individuals and society. The study argues that his hyperbolic language served as a method to emphasize heroism and ideals, creating an emotional impact while offering aesthetic value to the reader. The research investigates the conscious acceptance of exaggeration in literary texts, within the framework of the concept of “suspension of disbelief”, focusing on the psychological inclinations of the audience.

al-Mutanabbī's use of exaggeration to exalt virtues such as courage, generosity, and moral maturity is analyzed as a form of expression that resonates with both individual and societal expectations. The findings reveal that al-Mutanabbī's exaggerations align with the cultural and social structures of his era and effectively engage the reader's imagination. However, the study also highlights instances where certain verses fail to maintain the aesthetic value of exaggeration. Ultimately, al-Mutanabbī's art of exaggeration is presented as an element that adds aesthetic depth to literary texts. The most significant finding of the study is that al-Mutanabbī's hyperbolic expressions, beyond adding aesthetic depth to his poetry, are a powerful form of expression that stimulates the reader's imagination and offers emotional intensity. However, in some verses, the crossing of aesthetic boundaries with hyperbole can weaken the impact of the exaggeration. This indicates that the balanced use of hyperbole is critical for artistic value. As observed, the poet's inclination towards hyperbolic depictions is closely related not only to individual literary skill but also to the societal expectations and psychological needs of the era. The exaltation of virtues such as courage and generosity reflects the desire for social status and the poet's own quest to reinforce his identity. The article demonstrates that some verses, which include wordplay and expressions with contradictions, fall short in terms of artistic maturity. This suggests that hyperbole should be evaluated not only in terms of content but also as a balance of language and style. al-Mutanabbī's hyperboles, on one hand, align with traditional aesthetic values in classical Arabic literature, while on the other hand, they exhibit an innovative approach that creates new literary standards. This shows that his poetry has a transformative effect on established conventions. Ultimately, al-Mutanabbī's mastery of hyperbole demonstrates that he was a poet who was both in harmony with the aesthetic values of his time and transcended them. However, the weakening of aesthetic depth in certain verses further underscores the importance of using hyperbole carefully and in balance. These analyses reveal that al-Mutanabbī's poetry contains both aesthetic success and aspects that are open to critique.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Arabic poetry, al-Mutanabbī, Exaggeration, Psychology.

Introduction

When we engage with a literary work, whether it is poetry or a novel, we often understand that what is described within the text has never actually occurred. Furthermore, in fictional novels, we also acknowledge that some events, said to have happened, are fantastical impossibilities from a rational perspective. This acceptance, which is pardoned and even embraced in novels, is no different in poetry. In poetry, both the poet and the audience know that what is sometimes expressed has not happened and could not possibly happen. Despite this, a poet or a master of fiction does not consider such imaginative, extravagant, and unrealistic depictions to be insulting to their audience. Similarly, the reader does not accuse the creator of the work of being superstitious, deceptive, or a liar. There is a mutual agreement at play here. Simply put, both the seller and the buyer consent to the sale of imagination at the price of reality. This transaction, conducted entirely above the clouds, never sets foot on the ground of reality as we know it, with the products on display being entirely imaginary. For the reader, chasing verses and stanzas in poetry, or scenes and episodes in novels, entails temporarily suspending their sense of reality and putting logic on hold. While observing the imaginary events depicted in the text, the reader sets aside the usual lens of reason and logic, donning the imaginative lens provided by the author to witness the extraordinary scenes of fantastical worlds. This naturally raises the question: Why does the reader put on this lens? The question that comes to our minds now has, naturally, also occurred to those before us. The English poet and literary critic Samuel Taylor Coleridge (d. 1834) emphasized the importance of an individual suspending their logic momentarily to embrace the extraordinary elements presented in a literary work. He encapsulated his reflections on this phenomenon with the concept of "Suspension of Disbelie." (Coleridge, 2014, 387). Later, Umberto Eco expanded on this idea with the notion of a "fictional agreement" (Eco, 1995, 87). Within this framework, Coleridge explains the metaphorical "lens" that we put on through the mysterious expectations embedded deep within human psychology. According to him, a skilled poet delves into the depths untouched by the light of consciousness, suspending all judgments derived from experience. This poet can compel us to read the wildest tales filled with ghosts,

magicians, spirits, and secret charms with vivid interest. This tendency, deeply rooted in our nature, allows a good poet, if their work maintains harmony, to construct a unique dramatic possibility. Even when the characters and events approach impossibility, this possibility suffices to provide dramatic pleasure. Such a poet, aware of the subtleties hidden beyond our senses, does not expect us to stay fully awake and believe. Instead, they ask us merely to immerse ourselves in a dream-like state, with open eyes and judgment momentarily hidden in the background, ready to reawaken at any moment. At that time, they only request one thing: that we do not show we disbelieve. The reader willingly accepts this demand from the poet and prepares to be enchanted by the text. Therefore, the reasons behind the mutual agreement between the reader and the writer can be said to lie in human psychology. Indeed, humans are not purely rational and logical beings; they also possess imagination a realm vastly different from the world we know. This realm offers pleasures, journeys, and most importantly, thrilling pursuits that can only be experienced there. A good poet is one who can liberate the reader from the shackles of reality, allowing them to roam freely in the boundless valley of imagination. Just as experiencing a beautiful dream is delightful, living in the fictional worlds of poetry and novels is equally appealing. Crafting pleasant dreams and imagining beautiful visions provide comfort and joy, just as literary works take readers by the hand and transport them to entirely different worlds. When we bring this discussion to the use of hyperbole in poetry, it becomes evident that exaggeration as an artistic device is directly related to the elements mentioned above. Consequently, the expectations of a reader encountering a novel or poem cannot be limited to a representation grounded solely in reason and logic. For this reason, the aesthetic value of hyperbolic depictions and imaginative imagery that appeal to the breadth of human creativity cannot be restricted to rational and logical criteria. Thus, critiquing hyperbole in literary texts through the lens of reason and logic alone would be inappropriate. This study aims to provide a critical evaluation of the hyperbolic style in the first laudatory ode written by the ‘Abbāsīd-era Arab poet al-Mutanabbī for a commander named Badr ibn ‘Ammār. al-Mutanabbī’s frequent use of hyperbole is analyzed here not through rational or logical frameworks but within an aesthetic context. Given the extensive body of biographical research on al-Mutanabbī’s life and poetic career, this study specifically focuses on the hyperbolic style in this selected ode to provide a more nuanced analysis. While al-Mutanabbī’s divan and odes have been the subject of numerous academic studies in the Arab world, this particular laudatory ode addressed to Badr ibn ‘Ammār has not been critically examined independently. This gap enhances the study’s originality and underscores the need for an in-depth analysis of this ode in terms of hyperbolic style. The primary objective of this study is to reassess the aesthetic qualities of the ode in the context of the poet’s stylistic choices and the literary norms of the period. This study is based on qualitative methods such as literature review and document review. In the study, primary sources written since the early periods of Islam were used and contemporary sources in the field were also used.

1. An Overview of al-Mutanabbī’s Hyperboles

The history of Arabic poetry, as in all literatures, is closely tied to the political, cultural, and social structures of the time. The poetry of the Pre-Islamic period (Jāhiliyyah) deeply reflects the traces of desert life and Bedouin culture (al-Ḥafājī, 26). In the poetry of this era, the clarity and simplicity of meaning immediately stand out; there is no forced interpretation, no distant associations, nor any extreme flights of imagination. Whether the poet is expressing emotions or depicting nature, they carefully avoid excess, exaggeration, and exceeding logical boundaries (Dayf, 1960, 1/219).

However, by the time of the Abbasid period, exaggeration in poetry becomes quite popular, leading to debates among literary figures. According to some, the use of hyperbole in literature is a sign of weakness. They claim that hyperbole arises from the speaker’s inability to create new meanings or derive one meaning from another. They also argue that the inability to enhance the beauty of speech with rhetorical figures, choose beautiful words, or combine these words skillfully leads to inadequacy. To compensate for all these shortcomings and correct their faults, these poets resort to hyperbole, as it has a significant impact on the listener (Ibn Abū al-Isbā‘, 148). On the other hand, there are those who view hyperbole as an art, even offering it as a literary figure in itself. The most notable name in this regard is Ibn al-Mu‘tazz (d. 296/908) (Ibn al-Mu‘tazz, 1990, 162). The author sought to draw a well-rounded

theoretical framework for the rhetorical figures a literary artist would need and developed the concept of *al-Ifrād fī'l-Şifāt* for hyperbole.

It is said that the first Arab poetry theorist to use the term “hyperbole” was Kudāmah b. Ja‘far (d. 337/948). He defined hyperbole as follows: Hyperbole is when a poet adds something beyond what is necessary to fulfill a purpose, even though the situation would have been sufficient for achieving the intended goal. What stands out in this definition is the poet’s desire to express a situation more effectively. Another motivation driving the poet toward hyperbole is their refusal to settle for the current meaning (Qudāma b. Ja‘far, 1303, 365). This psychological state of the poet also caught the attention of Abū Hilāl al-Askārī (d. after 400/1009). He defined hyperbole as: Hyperbole is to push the meaning to its extreme limits and its furthest objectives, not being satisfied with the lowest degrees or the closest levels (Askārī, 1419, 365). As seen, both major figures in Arab literary criticism highlighted the same core point regarding hyperbole: poets do not settle for expressing a meaning in its simplest form. The main reason for this is most likely connected to human psychology, as mentioned in the introduction.

After these points on hyperbole, our opinion in this matter is that the view that hyperbole is simply a lie and therefore has no place in literature is incorrect. Leaning toward such an opinion is entirely contrary to the natural flow of life. The primary reason that leads us to this conclusion is that metaphors, after all, are also forms of hyperbole. In fact, metaphors are frequently found in the Qur’ān and hadiths. Proverbs, which are ingrained in the oral culture of every nation, also contain a certain degree of hyperbole. A proverb expresses a general truth about a particular event, but we all know that the ruling contained in the proverb does not always apply to every situation or individual. For example, the Turkish proverb “Azıcık aşım kaygısız başım” (a little food is enough for a worry-free life) expresses a general idea that having little wealth can lead to a peaceful life. However, this may not apply to everyone or every situation. For some, having little wealth may lead to financial difficulties and a stressful life. This clearly shows that the proverb contains a hyperbolic generalization that cannot be universally validated. From these points, we can conclude: although hyperbole contains unrealistic elements, the human need for this unreality is also a reality. Hyperbole, which opens the door to offering the reader multi-layered meanings and vast imaginations, provides both a mental escape and aesthetic satisfaction as a truth of art. Yes, hyperbole exceeds the boundaries of reality as we know it, but in doing so, it deepens emotions, stimulates the imagination, and invites the reader on a mental journey. In this context, hyperbole is not merely a decorative art; it is also a form of expression that answers existential human quests.

It must be emphasized that literary experts and scholars of eloquence have not objected to hyperbole when it is used in a way that does not exceed limits, does not become excessive, and does not appear strange or ugly to people. They agree on hyperbole when it is based on imagination and makes sense within context. However, this acceptance comes with a condition: hyperbole should not create the illusion that the speaker is presenting all elements of a truth. On the contrary, the reader or listener should recognize that these expressions are used for hyperbolic purposes, and a heightened intensity is extracted from them, which is acceptable as a meaningful interpretation (Meydanī, 1996, 2/451).

Great literary theorists such as ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471/1078-79) admitted that well-executed hyperbole can have a captivating effect, but they also warned that when used excessively or recklessly, hyperbole can create the opposite effect and harm the artist’s craft. They emphasized that for hyperbole to be accepted as a true form of art, an approach that is arbitrary or overly exaggerated should be avoided, and instead, it should be applied in harmony with the subtleties of language and the depth of meaning, cautiously and balanced, as demonstrated through examples (al-Jurjānī, 2001, 164, 183,184).

Regarding the use of hyperbole in al-Mutanabbī’s poetry, it can be said that al-Mutanabbī is the poet who elevated the hyperbolic style, which was already at its peak in Abbasid Arabic poetry, to its highest point. Indeed, the biographical sources on his life and works clearly demonstrate his inclination toward exaggerated depictions (Namir, 2018, 333). At this point, the following question naturally arises: Why did al-Mutanabbī feel the need to emphasize hyperbolic depictions so strongly?

In our research, we found a direct answer to this question in an article by two Iranian Arab literature scholars. This study thoroughly examines the psychological factors underlying al-Mutanabbī's hyperbolic style in his poetry. According to the researchers, the most significant factors that fuel the elements of hyperbole in his works are powerful motivations related to the human inner world. Among these, the desire for personal superiority, self-glorification, and self-satisfaction are particularly prominent. The study suggests that al-Mutanabbī frequently resorted to exaggerated depictions in his poetry to meet these psychological needs. In this context, al-Mutanabbī's hyperbolic style is associated with his desire to reinforce his self-confidence and present a strong identity to the outside world. The researchers argue that this style also reflects the poet's inner conflicts and search for self-assurance.

Here, an important observation is made: al-Mutanabbī may have used his poetry, which is centered around hyperbole, as a defense mechanism against the challenges he faced both individually and socially. However, it is clear that al-Mutanabbī's hyperbole-driven poetic understanding cannot be explained by psychological factors alone. The researchers also assess his tendency for hyperbole in light of the Arab culture and social norms of the time. In this context, the authors conclude that in addition to his personal inclinations, the literary tradition of the period and the social conditions played a decisive role in his preference for hyperbole (Muḥammadī and Isfahānī, 2021, 105).

We agree with the above observations of both researchers, but it is also possible to mention another psychological factor underlying al-Mutanabbī's focus on hyperbolic style. This factor is that the poet could achieve personal gain through these exaggerated depictions. After all, poets of that time viewed poetry as a source of income, and the use of poetry as an economic tool was quite common (Rāid, 2010, 421-466). In other words, being a poet was considered a highly lucrative career. Thus, the poet's praise of his addressee with extraordinary attributes also had a material counterpart. Therefore, the hyperbolic praise in these odes, which paved the way for someone to become wealthy and influential, also served to achieve material goals more quickly. This too can be considered another psychological motive driving al-Mutanabbī toward a hyperbolic style.

2. Topics of Hyperbole

2.1. Courage

In Arabic poetry, whether political or military, the most praised qualities in a leader are generosity and courage (Qayrawānī, 1981, 2/135). The emphasis on the feeling of courage, which represents standing firm in the face of the enemy and not hesitating in the face of danger, in poetry indicates that Arab society has always been intimately involved with the concept of war. Indeed, the pre-Islamic Arabs' expressions of tribal wars, such as Ayyām al-‘Arab (the days of the Arabs), the jihād with the polytheists during the Medinan state-building process in Islam, and the expansive conquests during the Umayyad period, show that Arabs were in a continuous state of conflict, whether internally or externally. Even in the 10th century, during al-Mutanabbī's time, conflicts in the Syrian region never ceased. The weakening of central authority in the Abbasid Khilāfah along with tensions between local emirs and the Byzantines, further entrenched the culture of conflict within Arab society. This historical backdrop made courage an indispensable virtue, particularly for the political and military elite. Leaders such as sultāns, wazīrs, amīrs, and military commanders, who occupied the upper echelons of the state in such a tense environment, were primarily distinguished by their courage. This is why poets often praised the courage of caliphs, sultans, and commanders who actively participated in wars. In their panegyric odes, poets competed with one another to portray courage in unique and original ways. While courage, as a concept, remains singular in nature, its manifestation and expression differ from one battle to another. This is where the poet's task truly comes into play. A poet proves their superiority by portraying courage in an original style that has never been expressed by any other poet. al-Mutanabbī is a poet who has firmly established his mastery in this area and has made a lasting name for himself in the history of Arabic poetry. One of the key factors that helped him display his skill was his use of hyperbole. He depicted courage in such unique exaggerations that it is as if each verse bears his signature through his style. Since there are countless examples of such hyperboles in his divan, providing just a few striking

examples will be enough to demonstrate the depth and impact of his style¹.

قَتَلَتْ نَفْسَ الْعَدَا بِالْحَدِيدِ حَتَّى قَتَلَتْ بَيْنَ الْحَدِيدِ

You extinguished the souls of the enemies with swords;

So much so that you killed the swords with those very souls.

This verse is found in the first ode, marking the turning point between al-Mutanabbī's early years, during which he composed hastily written poetry to make a living, and his later works, where he reached the pinnacle of artistic achievement in his Sayfīyāt poems. In this ode, we witness the sincere emotions al-Mutanabbī felt for the successful Arab commander Badr b. 'Ammār, an unabashed Arab nationalist. Here, al-Mutanabbī is at the early stages of his poetic career. He has received patronage from 'Ammār, who holds him in high esteem. As Taha Hussein put it, just as a person lost in the scorching deserts would rejoice upon finding water, al-Mutanabbī in this panegyric ode is filled with similar enthusiasm (Ḥusayn, 2013, 109). The joy of having met 'Ammār and receiving his admiration is manifested in the hyperbole used to describe courage in this verse.

In the above verse, exaggeration is evident. The first line describes the ordinary act of killing enemy soldiers with swords. There is nothing extraordinary about this action in terms of admiration for the person being praised. The poet adds an unexpected and startling image to this ordinariness. The swords strike the enemy soldiers' bodies with such continuous and relentless force that it seems not the soldiers are dying, but the swords themselves. Instead of killing the enemy soldiers with swords, the poet suggests that the swords, through the enemy's bodies, are killed themselves. Through this exaggerated depiction of broken swords amidst the enemy bodies, it becomes clear that the poet is referring to 'Ammār's extraordinary courage.

In another verse of the same ode, the poet expresses courage with a similar exaggerated approach:

وَهَوَّلَ كَشَفَتْ وَنَصَلَ قَصَفَتْ وَرُجَّ تَرَكَّتْ مُبَاداً مُبِيداً

You revealed many fears, broke swords,

.And left the spears in such a way that they both destroy and are destroyed

In this verse, the poet employs ta'dīd, a rhetorical device that has become a discipline under the umbrella of Badī' (rhetoric). This art is defined as the successive arrangement of words or phrases in the same form, giving the poem a specific rhythm and emphasis. The phrases Wa-hawlin kashafta wa-naşlin qaşafta, and Wa-rumḥin tarakata in the verse are arranged in the same form, i.e., with an omitted preposition and noun + verb. The poet uses this technique in many of his odes in his divan. Here, however, he utilizes this rhetorical device to make the hyperbole more effective.

The phrase "You revealed many fears" is an exaggeration. According to the poet's depiction, Ammar did not instill fear in the enemy; they were already fearful. He simply brought these fears to light. In the second element, Ammar has broken many swords. The poet suggests, through the image of broken swords, that Ammar has torn apart numerous people until their swords were shattered into pieces, which aligns with the meaning of the previous verse. On the other hand, the person being praised has thrown spears at the enemy in such a way that two different outcomes occur. Due to the speed of the spears' trajectory and the force of their impact, the spears are shattered into pieces. In this case, the spears are مُبَاداً (utterly destroyed). At the same time, the spears are also مُبِيداً (destructive). While both words come from the same root etymologically, their different forms enrich the meaning of the verse. As we can see, al-Mutanabbī's use of hyperbole in this verse, through his skillful use of language, rhythmic harmony, and descriptive power, turns it into art.

¹ (Mutanabbī, 1983, 133) Since only one qasida of the poet is analyzed in this study, there is no need for further citation in the subsequent couplets.

In another verse in the ode, the poet employs personification, a rhetorical device, by humanizing the necks, which are parts of the human body. The exaggeration in this verse is so striking that it diminishes the artistic level of the previously successful hyperboles:

الطَّلَى أَنْ تَكُونَ الْغُمُودَا بِهَجْرٍ سُيُوفَكَ أَغْمَادَهَا تَمْنَى

Because your swords constantly abandoned their scabbards,

The necks began to long to be scabbards.

According to the poet's depiction, the swords used by Badr b. 'Ammār in battle never return to their scabbards. This expression clearly indicates that he is in a constant state of conflict. The phrase "Because your swords constantly abandoned their scabbards" contains a reference to ghazal (love) poetry. The implication is that the scabbards, which are mere sheaths for the swords, are in love with the swords themselves. However, the swords are always separated from their scabbards, forever in a state of estrangement. Ammar keeps his swords outside their sheaths, always in a state of readiness for battle. This imagery symbolizes a courageous commander who is always engaged in the battlefield. The poet does not stop there; he desires to depict courage in an even more exaggerated tone, pushing the limits of imagination. He gives a wishful characteristic to the necks, portraying them as longing to become scabbards. When the enemy soldiers see that Ammar's swords never enter their scabbards, the necks of the soldiers also wish to be scabbards, so that these swords will never strike them. With this personification, al-Mutanabbī magnifies the hero's courage and his terrifying effect on the enemy through a great deal of hyperbole.

2.2. Generosity

The second virtue emphasized in the ode is generosity. As is customary in Arabic panegyric odes, al-Mutanabbī does not merely praise 'Ammār's generosity to the extreme, but takes it to an exaggerated level that is logically impossible. This exaggeration is clearly evident in the following verse:

حَقَرْنَا الْبَحَارَ بِهَا وَالْأَسُودَا مَهْدَبَةً حُلُوةً مُرَّةً

So virtuous, sweet, and bitter,

That we now look down upon the seas and lions.

In the first line of the verse, the three adjectives, which are listed one after another without reference to each other, praise Badr b. 'Ammār in a succinct manner. The first adjective, مَهْدَبَةً (well-mannered), expresses his moral maturity, حُلُوةً (sweet) represents his generosity, and مُرَّةً (bitter) signifies his courage and unwavering stance against his enemies. In the second line, the poet elevates both generosity and courage through exaggeration by claiming that they have come to look down upon the seas and lions. Seas contain countless fish and other creatures, providing sustenance to billions of lives, much like a mother nurturing her children. Moreover, seas are the source of freshwater found on land. They also carry water vapor through evaporation, which nourishes the plants and animals that depend on it. Therefore, the poet is expected to compare Badr b. 'Ammār to the seas, which are manifestations of God's mercy, the merciful God (Rahman). However, such a comparison has become somewhat clichéd in Arabic poetry and does not align with the poet's innovative style. After all, by the time of al-Mutanabbī, hundreds of Arab poets had already drawn comparisons between a generous person and the sea. Thus, the poet must establish a much more distinct connection between generosity and the sea. Here, al-Mutanabbī demonstrates his originality by essentially reversing the metaphor. Badr b. 'Ammār is so generous that even the seas, symbols of abundance, prosperity, and sustenance, appear insignificant in comparison to him. According to the rules of metaphor, the compared element (مُشَبَّه) should be stronger in the feature that the comparison emphasizes than the element being compared (مُشَبَّهٌ بِهِ). However, al-Mutanabbī flips this classical understanding by stating that the sea, which is usually a symbol of abundance, is weak compared to Badr b. 'Ammār's generosity. Through this reversed metaphor, the poet enhances his praise of 'Ammār using hyperbole and elevates it to a higher level, showcasing his originality beyond traditional formulas.

In another verse, where the poet praises both generosity and courage in a single line, he says:

كأنك بالفقر تبغي الغنى وبالموت في الحرب تبقي الخلودا

As if you seek wealth in poverty,

And seek eternity in death in battle.

The first line of the verse clearly emphasizes generosity. The person being praised is so generous that he seeks wealth in poverty. That is, he distributes his possessions and wealth to others in acts of charity and kindness, leaving himself in a state of poverty. Just as people accumulate wealth in the pursuit of riches, the person being praised also expends his wealth with the same passion. The more he distributes, the richer he becomes, thinking that the less he keeps, the wealthier he will be. The second line of the verse elevates the virtue of courage. The person being praised is so brave and swift in battle that it seems as though he distributes death and life. He attacks with the knowledge that the road to eternity passes through death.

When this verse is considered within the broader strategic structure of the ode and viewed from a holistic perspective, it becomes apparent that al-Mutanabbī adopts a more balanced style here. While there is indeed an exaggeration in this verse, it does not reach the level of extraordinary imagery that pushes the limits of imagination or captivates the listener for an extended period. It is likely that the poet consciously aims to maintain a balance in the degree of unrealism in his hyperbolic expressions within the ode. By keeping the tone of exaggeration lower in some verses, he may have aimed to highlight the impact of the extraordinary expressions in the other verses.

2.3. Moral Maturity

In another verse, where the poet emphasizes moral maturity in an exaggerated manner, it is stated as follows:

يحدث عن فضله مكرهاً كأن له منه قلباً حسودا

When his virtues are spoken of, he is disturbed;

As if he has a heart that envies him.

It is an exceptional case when a person does not feel pleasure from words of praise. Generally speaking, human nature enjoys being praised and is disturbed by criticism or reproach. Of course, there are exceptional individuals for whom these statements do not apply, and having such maturity is a commendable moral quality. al-Mutanabbī identifies this extraordinary trait in Badr b. ‘Ammār by showing that he is disturbed by praise. He has such a noble character that instead of welcoming praise and commendations, he finds them unpleasant and feels insulted. To highlight this trait, the poet uses exaggeration, employing metaphor and metaphor within a metaphor (Isti‘ārah). According to the second line of the verse, Badr b. ‘Ammār’s situation can be likened to the following: The heart he carries is so envious that when his virtues and qualities are mentioned, he becomes extremely disturbed, as if jealousy is the cause. He does not want anyone to speak of him at all. In an attempt to make his exaggeration concrete and to showcase his literary skill, al-Mutanabbī presents this in the second line. He personifies the heart using istiārah (metaphor), attributing the human quality of jealousy to it. He then compares Badr b. ‘Ammār to someone who possesses a heart like this.

The effectiveness of the first verse, known as the matla, is one of the criteria used to assess the literary skill of poets. In this case, the poet is expected to create a verse that is in harmony with the entire ode, stimulates curiosity to read the rest of the poem, and leaves an impression that the ode has reached a high level of literary quality. From this perspective, the quality sought in the matla, or the first verse, is a form of introductory aesthetics. In classical Arabic poetry criticism, authors often provide examples of successful and unsuccessful cases under the heading of matla, indicating that it is recognized as a standard literary aesthetic measure.

When examining al-Mutanabbī's ode through the lens of the matla, it becomes apparent that the poet bypasses the usual *nasib* (the introduction) and *tashbib* (the comparative metaphor) in his direct transition into praise.

أَحْلُمَا نَرَى أَمَ زَمَانًا جَدِيدًا أَمْ الْخَلْقُ فِي شَخْصٍ حَيٍّ أُعِيدَا

Are we dreaming, or have we entered a new era?

Or has creation started anew in the form of a living being?

In this verse, al-Mutanabbī delivers an impressive praise of Badr b. 'Ammār. He compares the joy of meeting him to the delight of experiencing a beautiful dream or transitioning into a completely different era. The second line serves as a precursor to the intensity of hyperbole in the ode. The person being praised has gathered all the beauty of the world to himself, so much so that it seems as if God has recreated creation through him. All beauty has first been formed within his body, and from there it has spread throughout the entire universe. While the unrealism in the poet's expression is evident, the power of the hyperbole and the aesthetic grace of the language are equally captivating.

In another verse, al-Mutanabbī praises Badr b. 'Ammār's moral maturity as follows:

خَلَائِقُ تَهْدِي إِلَى رَبِّهَا وَآيَةً مَجْدٍ أَرَاهَا الْعَبِيدَا

He has such morality that it leads to his Lord;

He carries such a badge of honor that he shows it to his servants.

In this verse, following the depictions of generosity and bravery, the poet takes a holistic approach to praise Badr b. 'Ammār's beautiful morality. The praise includes a reference to divine support, elevating the hyperbole. The phrase *أَرَاهَا الْعَبِيدَا* (He has shown it to his servants) in the second line suggests that Badr b. 'Ammār's morality is exalted by God Himself and displayed as an emblem of honor to all people. It is clear that the poet aims to strengthen his praise with a divine confirmation. The term *آيَةً مَجْدٍ* (the verse of honor or the emblem of honor) he chooses fits this context of divine affirmation. The word *آيَةً*, meaning "sign" or "proof" in this context is used with a religious connotation, since it is commonly associated with the Qur'ān in Muslim societies, hinting at a religious reference.

2.4. Aesthetic Weaknesses in the Ode

Although al-Mutanabbī is widely regarded as a master of hyperbole, some of his exaggerations are not always considered elegant or commendable. Examples of this can be found in sources from various disciplines (Ibn Kathīr, 1999, 15/279). While the majority of the hyperboles in this ode exhibit the artistic maturity expected of a poet, in certain verses, the poet seems to rely too heavily on wordplay. For instance, in the following verse, the poet's way of describing generosity is convoluted and not particularly striking in terms of aesthetic appeal. Such examples suggest that while al-Mutanabbī uses hyperbole effectively, he sometimes pushes the boundaries, losing some of the aesthetic sensitivity.

أَمِيرٌ أَمِيرٌ عَلَيْهِ النَّدَى جَوَادٌ بَخِيلٌ بَأَنَّ لَا يَجُودَا

A prince, a prince, upon whom generosity has become his ruler;

So generous that he has become miserly by not being generous.

In the first line of the verse, there is no unique depiction characteristic of al-Mutanabbī. As the verse's commentaries suggest, before al-Mutanabbī, poets such as Namīrī (d. 190/805 [?]) and Abū Tammām (d. 231/846) also used similar descriptions to praise someone (Wāḥidī, 1999, 2/626). In the second line, the poet compares the refusal to be generous to a form of wealth. Then, he characterizes the person being praised as *بَخِيلٌ* (miser), someone who refuses to share their wealth. The expression "the miser of not being generous" in a panegyric is rather jarring, unpleasant to the ear, and ungraceful.

Referring to Badr b. Ammar, whose generosity was almost beyond imagination, as a miser challenges the reader's perception and makes the expression unsuitable. In Badī' literature, there is a rhetorical art called al-madh bimā yashbihi az-zamm, where a speaker may seem to insult the subject while actually praising them. Here, al-Mutanabbī uses this technique with a hyperbolic twist, but the unsettling part is that the praise is forced through wordplay and contradictory connections. In this verse, it can be said that the poet, compared to other hyperboles, overemphasized the expression just for the sake of exaggeration.

As discussed in the main sections of this study, during al-Mutanabbī's time, there were numerous conflicts both within and outside the Abbasid Khilāfah. These constant tensions in a volatile region helped al-Mutanabbī shine as a war poet on the battlefield. Naturally, when depicting a battle, the primary artistic device al-Mutanabbī uses is hyperbole. In the examples discussed under the theme of courage, the poet's successful use of hyperbolic imagery stands out. However, in certain verses of this ode, the hyperbole falls flat. In the following example, when describing the scene of throwing spears into the bodies of the enemy and killing them, the poet fails to create a strong sense of horror:

وَرُبَّمَا حَمَلَةً فِي الْوَغَى رَدَدَتْ بِهَا الذُّبُلَ السُّمْرَ سَوْدَا

You launched many attacks in battle;

You brought back the dark spears, blackened with blood.

In this verse, the poet depicts attacks on the battlefield and spears being retrieved, stained with blood. Compared to the rest of the ode, this verse feels rather ordinary. Throwing spears at the enemy and killing numerous people is a common motif frequently depicted in panegyric poetry. It is expected, and the poet is tasked with making it interesting through unique and captivating imagery. It must be noted that there is nothing particularly original in the image of the spear being retrieved with dried blood from the bodies of the soldiers. The fact that the spears hit the enemy does not represent the extraordinary that would merit inclusion in a panegyric ode. What is expected from the poet is to construct this scene with a style of hyperbole that leaves the listener in awe. The lack of such a style in this verse indicates how crucial timely and well-executed hyperbole is in adding aesthetic value to poetry.

One of the hyperboles we find questionable in the ode is al-Mutanabbī's statement in the following verse, where he expresses his desire to bow down to Badr b. 'Ammār:

رَضِينَا لَهُ قَتْرَكَ السُّجُودَا طَلَبْنَا رِضَاهَ بَتْرِكَ الَّذِي

We sought his favor by leaving what we had chosen for ourselves,

And we left bowing down.

According to this verse, the person being praised possesses such qualities of generosity and courage that the poet is so moved by admiration that he wishes to bow before him. However, Badr b. 'Ammār graciously rejects the poet's wish to bow. In this verse, there is an exaggeration; the feeling of admiration reaches the point where it becomes an act of bowing. In our opinion, this exaggeration seems rather weak and unassertive compared to the examples discussed earlier. The hyperbole "We wanted to bow before your greatness, but you did not allow it" lacks the subtle elegance and depth of meaning that engages the reader's imagination. The simplicity of the verbs طَلَبْنَا (we sought), رَضِينَا (we accepted), and قَتْرَكَ (we left) fails to produce the rich associations that would feed the reader's imagination, limiting the effectiveness of the hyperbole. Therefore, the simplicity of the language and the weakness of the imagery in this verse make it fall short in demonstrating the traditional aesthetic strength of al-Mutanabbī's hyperboles.

Conclusion

This article has thoroughly examined how al-Mutanabbī used hyperbole as a poetic device and the effects of this usage in aesthetic, psychological, and social contexts. The most significant finding of

the study is that al-Mutanabbī's hyperbolic expressions, beyond adding aesthetic depth to his poetry, are a powerful form of expression that stimulates the reader's imagination and offers emotional intensity. However, in some verses, the crossing of aesthetic boundaries with hyperbole can weaken the impact of the exaggeration. This indicates that the balanced use of hyperbole is critical for artistic value. As observed, the poet's inclination towards hyperbolic depictions is closely related not only to individual literary skill but also to the societal expectations and psychological needs of the era. The exaltation of virtues such as courage and generosity reflects the desire for social status and the poet's own quest to reinforce his identity. The article demonstrates that some verses, which include wordplay and expressions with contradictions, fall short in terms of artistic maturity. This suggests that hyperbole should be evaluated not only in terms of content but also as a balance of language and style. al-Mutanabbī's hyperboles, on one hand, align with traditional aesthetic values in classical Arabic literature, while on the other hand, they exhibit an innovative approach that creates new literary standards. This shows that his poetry has a transformative effect on established conventions. Ultimately, al-Mutanabbī's mastery of hyperbole demonstrates that he was a poet who was both in harmony with the aesthetic values of his time and transcended them. However, the weakening of aesthetic depth in certain verses further underscores the importance of using hyperbole carefully and in balance. These analyses reveal that al-Mutanabbī's poetry contains both aesthetic success and aspects that are open to critique.

Bibliography

- Askārī, Abū Hilāl. *Kitāb al-Şinā'atayn: al-Kitāba wa al-shī'r* ed. Ali Muhammad al-Bajāwī. Beirut: al-Mektabat al-'Unsurīyya, 1419.
- Bahadır, Gürhan. "Byzantine-Abbasid Border in the Ninth and Tenth Centuries". *Journal of Historical Research* 28/46 (2009), 163-178.
- Coleridge, Samuel Taylor. *Biographia Literaria*. Edinburg: Edinburg University Press, 2014.
- Dayf, Shawki. *Tārīhu al-adabī al-Arabī*. Egypt: Dāru'l-Maārif, 1960.
- Eco, Umberto. *Six Wanderings in the Forest of Narrative*. Translation. Kemal Atakay. Istanbul: Can Publications, 1995.
- Ḥafājī, Muḥammad 'Abd al-Mu'nīm. "Difā'an 'an ash-shi'ri al-jāhilī". *Majallat al-Risāle* 890.
- Ḥusayn, Ṭāhā. *Ma'a al-Mutanabbī*. United Kingdom: Muesesetu Hindāwī, 2013.
- Ibn Abū al-Isba', Abū Muhammad Zaḳiyy al-Dīn. *Taḥrīr al-Taḥbīr fī şinā'ati al-shi'r wa'l-naşr wa bayānī i'jāzī al-Qur'ān*. ed. Hafnī Muhammad Sharaf. United Arab Republic: al-Majlis al-'Alī al-Shu'ūnī al-Islamiyya, ts.
- Ibn al-Mu'tazz, al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī Abū al-'Abbāsī. *al-Badī'*. Beirut: Dar al-Jīl, 1990.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' 'Imād al-Dīn. *al-Bidāyah wa'n-nihāyah*. ed. Abdullāh b. Amdulmuhsin al-Turki. Riyadh: Dāru Hajr, 1999.
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Asrāru al-balāga*. ed. 'Abd al-Hamīd Hindāwī. Beirut: Dāru al-Kutubi al-Ilmiyya, 2001.
- Qayrawānī, Ibn Rashīq. *al-Umda fī mahāsīn al-shi'r*. Beirut: Dāru al-Jīl, 1981.
- Qudāma b. Ja'far, Abū al-Faraj. *Naqd al-shi'r*. Istanbul: Matbaatu al-Jawāib, 1303.
- Meydanī, Abdurrahmān. *al-Balāgat al-'Arabiyy*. Damascus: Dāru'l-Kalem, 1996.
- Muḥammadī, Dervish and Isfahānī, Muḥammad Ḥaqqānī. "Dirasetu mekânât al-infi'alat al-nafsiyya fī mubālagāti al-Mutenebbī al-shi'riyya". *Majallat Dirāsāt fī'l-Lughah al-'Arabīyah* 32 (2021), 89-108.
- Mutanabbī, Abū al-Ṭayyib. *Dīwān al-Mutanabbī*. Beirut: Dāru Beirut, 1983.
- Namir, Salmā Kāzim. "al-Mubālagah wa'l-ghulūw fī al-madḥi wa'r-rithā". *Hawliyat Kulliyyat Ādāb Jāmi'at 'Ayn Shams* 36 (2018), 329-342.
- Rāid, Abdurrahīm. "Zāhīrat at-Takassub bi'sh-Shi'r". *Majallat al-Jāmi'at al-Azhar* 12/1 (2010), 421-466.
- Wāḥidī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad. *Sharḥ al-Dīwān al-Mutanabbī*. Beirut: Dāru al-Rāidi al-Arabī, 1999.

**Zümer Sûresi 6. Âyet Bağlamında Dini Metinlerin Anlaşılmasında Bilimsel Gelişmelerin
Etkisi***

The Effect of Scientific Developments on the Understanding of Religious Texts in the
Context 6 verse of Sûrat al-Zumar

Metin ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Basic Islamic Sciences
Ağrı/Türkiye
[0000-0001-6414-5469](mailto:mcetin@agri.edu.tr) | ror.org/054y2mb78

mcetin@agri.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: [10.59149/sduifd.1643934](https://doi.org/10.59149/sduifd.1643934)

Geliş Tarihi | Received: 20 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2025

Atıf | Cite as: Metin Çetin, “Zümer Sûresi 6. Âyet Bağlamında Dini Metinlerin Anlaşılmasında Bilimsel Gelişmelerin Etkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2025/1), 20-37.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

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

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve dergi tarafından benzerlik taraması yapılarak (intihal.net) intihal içermediği teyit edildi. / This article was peer-reviewed by at least two referees and passed a similarity check conducted by the journal via intihal.net, confirming it contains no plagiarism.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

* Bu Makale, VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri)” Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Zümer Sûresi 6. Âyet Bağlamında Dini Metinlerin Anlaşılmasında Sosyokültürel Bağlam” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Öz:

Kur'ân; tevhit, nübüvvet, haşir, adalet ve ibadet gibi temel konuları merkezine almakta ve bu önemli esasları defaatle işlemektedir. Bu temel esaslarla birlikte Kur'ân, pozitif bilim dallarının ilgi alanına giren konulara da yer vermekte, bu alanla ilgili bilgileri temel hedeflerini gerçekleştirme adına kuvvetli bir argüman olarak kullanmaktadır. Miladi 610 yılından itibaren Arap toplumu içinde nazil olmaya başlayan Kur'ân'ın, o dönemin sosyokültürel, bilimsel ve teknolojik yapısı göz önünde bulundurulduğunda, bilinmeyecek bazı hususları hatasız bir şekilde aktarması onun Allah kelamı olduğuna delalet etmektedir. İnsanlığın ancak 20. yüzyılda büyük araştırmalar sonucu vakıf olabildiği bazı bilgilerin, o dönem insanı tarafından bilinmesinin söz konusu olmayacağı bir hakikattir. Zira o dönemki bilim ve teknolojinin ulaştığı düzey, alanda uzmanlık gerektiren bu gerçekleri anlama ve anlatmada yetersiz kalmıştır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte bu âyetlerin muhtevası daha detaylı bir şekilde anlaşılmıştır. Kur'ân'ın üzerinde durduğu önemli mevzulardan bir tanesi de ilk insanın yaratılış özü ve insanın anne karnındaki yaratılış serüvenidir ki bu hususlar pozitif bilim dallarından biyolojinin en temel konularını teşkil etmektedir. Zümer sûresi 6. âyette ilk insan ve eşinin aynı türden var edilmesi ve insanın anne karnında çeşitli yaratılış safhalarından geçirilerek üç karanlık içinde yaratıldığının belirtilmesi o dönem bilinmeyen bir gerçeğin vurgulanmasıdır. Bu araştırmada söz konusu âyette ifade edilen hususların, kronolojik olarak, seçilen tefsirler bağlamında nasıl ele alındığına yönelik bir tahlil yapılmıştır. Böylece müfessirlerin, kendi dönemlerindeki bilimsel bilgilerden yararlanıp yararlanmadıkları tespit edilmiş, bu yaklaşımın söz konusu âyetin tefsirine yönelik katkıları irdelenmiştir. Bu tahlil neticesinde erken dönem müfessirlerin, bu ve buna benzer âyetleri, konuyla ilgili diğer âyetler ve rivayetler çerçevesinde işledikleri, ilmi verilerden istifade etmedikleri ve konu hakkında detaya girmedikleri görülmüştür. Daha sonraki dönemlerde ise müfessirlerin alanla ilgili bilimsel ve teknolojik verilerden de istifade ederek, bu âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sundukları tespit edilmiştir. Erken dönem ve hemen sonrasında telif edilen tefsirlerde, Zümer sûresi 6. âyet Havvâ'nın, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı; anne karnında yaratılış safhalarının nutfе, alaka, mudğa, kemik, kas, sinir ve damarların oluşması, ona ruh üflenmesinden sonra bambaşka bir varlık haline geldiği; anne karnındaki üç karanlığın ise karın, rahim ve plasenta karanlığı şeklinde genelgeçer bir bilgi ile açıklandığı, konunun detaylandırılmadığı görülmüştür. Modern dönemdeki tefsirlerde ise ilk insanın ve ondan var edilen eşinin aynı özden yaratıldığı; bebeğin anne karnındaki oluşum safhaları, dokuz ay boyunca geçirdiği değişiklikler, bebeğin şekli, uzunluğu, kilosu, rengi gibi hususlar başta olmak üzere birçok özelliğinin detaylı bir şekilde bilimsel veriler ışığında açıklandığı görülmektedir. Sonuç itibarıyla bilimsel ve teknolojik gelişmeler göz ardı edilmediği ve onlardan yararlanıldığı takdirde, dinî metinlerin anlaşılması üzerinde olumlu bir katkı sundukları tespitine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Zümer Sûresi, Yaratılış, Üç Karanlık.

The Effect of Scientific Developments on the Understanding of Religious Texts in the Context 6 verse of Sūrat al-Zumar

Abstract:

The Qur'ān focuses on fundamental issues such as tawheed, prophethood, predestination, justice and worship, and repeatedly deals with these important principles. Along with these basic principles, the Qur'ān also includes issues that are of interest to positive sciences and uses the knowledge of this field as a strong argument to realize its basic goals. The fact that the Qur'ān, which began to be revealed in the Arab society from the year 610 A.D. onwards, conveys some issues that would not have been known when the sociocultural, scientific and technological structure of that period was taken into consideration, in an error-free manner proves that it is the word of Allah. It is a fact that some of the information that humanity has been able to know only in the 20th century as a result of great research would not have been known by the people of that period. This is because the level of science and technology at that time was insufficient to understand and explain these facts, which required expertise in the field. With the development of science and technology, the content of these verses has been understood in more detail. One of the important issues that the Qur'ān emphasizes is the essence of the creation of the first human being and the adventure of the creation of the human being in the womb, which constitute the most basic subjects of biology, one of the positive sciences. The statement in verse 6 of Sūrat al-Zumar that the first human being and his spouse were created from the same species and that the human being was created in three darknesses in the womb through various stages of creation is an emphasis on a fact that was unknown at the time. In this study, an analysis of how the issues expressed in the verse in question have been handled chronologically in the context of selected commentaries has been made. Thus, it was determined whether the commentators benefited from the scientific knowledge of their time, and the contribution of this approach to the exegesis of the verse in question was analyzed. As a result of this analysis, it has been observed that the early commentators treated this verse and similar verses within the framework of other verses and narrations on the subject, did not make use of scientific data and did not go into detail about the subject. In the later periods, it was found that the commentators contributed to a better understanding of these verses by making use of scientific and technological data related to the field. In the tafsirs written in the early period and immediately after, it was observed that in the 6th verse of Sūrat al-Zumar, Eve was created from the rib of Prophet Adam; the stages of creation in the womb were nutfe, alaka, mudga, bone, muscle, nerve and veins, and she became a completely different being after the soul was breathed into her; and the three darknesses in the womb were explained with general information as the darkness of the abdomen, uterus and placenta, and the subject was not elaborated. In modern tafsirs, it is seen that the first human being and his spouse were created from the same essence; the stages of the baby's formation in the mother's womb, the changes it goes through for nine months, the baby's shape, length, weight, color, and many other features are explained in detail in the light of scientific data. As a result, it has been concluded that scientific and

technological developments, if not ignored and utilized, make a positive contribution to the understanding of religious texts.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Sûrat al-Zumar, Creation, Three Darknesses.

Giriş

Kur'ân, yaklaşık 23 yıllık süreçte nazil olmuştur. Kur'ân'ın bu süreçte, insanı doğrudan veya dolaylı ilgilendiren, birbirinden farklı birçok konuya temas ettiği görülmektedir. Kur'ân; tevhit, nübüvvet, ahiret, adalet ve ibadet gibi temel konuları neredeyse bütün uzun sûrelerde işlemektedir. Bunun yanı sıra Kur'ân, pozitif bilim dallarının alanına giren birçok konuya da yer vermektedir. Son dönem ilim adamlarına göre Kur'ân âyetleri, kavli ve kevnî olmak üzere iki bağlamda değerlendirilmektedir. Kavli âyetler, Kur'ân'ın söze yansımış ifadelerini betimlerken; kevnî âyetler ise cismani varlık âlemi olan kainattaki varlıkları betimlemektedir.¹ Kur'ân tefsiri ile uğraşan âlimler, kavli âyetlerin anlaşılması için büyük gayretler göstermişlerdir. Bununla beraber kevnî âyetlerin anlaşılması hususunda ise genellikle rivayete dayalı bir yol izlemişlerdir. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Batı'da bilim ve teknolojinin gelişmesiyle beraber âlimler, araştırmacılar ve müfessirler kevnî âyetlerin daha iyi anlaşılması için bir mücadeleye içine girmişlerdir ki bu çabalar bilimsel tefsir ekolünün doğmasına vesile olmuştur. Çağın getirdiği ihtiyaçlara binaen ortaya çıkan bu tefsir türünü savunanlar, Kur'ân'daki kevnî âyetlerin sayısının çokluğuna rağmen bu alanda yeterince çalışma yapılmadığını ifade etmişlerdir.² Kur'ân âyetlerinin, bilimsel ve teknolojik verilerden yararlanılarak tefsir edilmesine olumsuz yaklaşan bazı ilim adamlarına karşın, bilimsel tefsiri bir gereklilik olarak gören bu ilim adamları Kur'ân'da buna delalet eden birçok âyet bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda Kur'ân'da evrenin yaratılışı, genişlemesi ve daralması,³ dünyanın şekli ve dönmesi,⁴ göklerin ve yerin yaratılması,⁵ ay ve güneşin hareketleri⁶ gibi astronomi ile ilgili; yeryüzündeki ahenk⁷ ve kömürün oluşumu⁸ gibi jeoloji ile alakalı; botanik⁹ ve genetik¹⁰ gibi biyoloji ile ilgili; yaratılış safhaları,¹¹ üç karanlıkta yaratılış,¹² koruyucu hekimlik,¹³ embriyo aşamaları¹⁴ ve diğer pozitif bilim dallarının bazı konuları ile ilgili birçok bilginin bulunması bu alandaki ihtiyaca delalet etmektedir.¹⁵

İlk dönemlerden itibaren, Kur'ân'ın yine Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetler, Sahabe ve Tâbiînin görüşleri çerçevesinde tefsir edildiği bilinmektedir ki bu tür tefsirlere genel olarak rivayet tefsiri denmektedir. Dolayısıyla, bu tür tefsirlerde ele alınan âyet hakkında bir rivayet varsa o âyet, bu bilgiler bağlamında tefsir edilmekte; şayet ilgili âyetle alakalı bir rivayet yoksa, istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, herhangi bir araştırma yoluna gidilmemektedir. Başta İslam topraklarının genişlemesi, farklı halkların İslam'a girmesi, çeşitli din ve kültürlerle sahip milletlerle karşılaşılması ve özellikle de tercüme faaliyetlerinden sonra oluşan soru ve sorunlar, Müslüman âlimleri, Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili farklı yöntemler geliştirmeye sevk etmiştir. İşte bütün bu zorunluluklar dirayet

¹ Yusuf Şevki Yavuz- Abdurrahman Çetin, "Âyet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242-244.

² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350/1931), 27/55, 56; Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 197-198.

³ el-Enbiyâ 21/30, 44; ez-Zâriyât 51/47.

⁴ en-Nâziât 79/30; en-Neml 27/88.

⁵ el-Hûd 11/7.

⁶ el-En'âm 6/97; el-Hûd 11/7; el-Enbiyâ 21/30.

⁷ el-Hicr 15/19; el-Enbiyâ 21/31.

⁸ el-A'lâ 87/4-5.

⁹ er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/67.

¹⁰ el-İnfîtâr 82/8.

¹¹ Âl-i İmrân 3/59; el-Hicr 15/26; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/11; er-Rahmân 55/14.

¹² ez-Zümer 39/6.

¹³ el-Müddessir 74/4; el-Mâide 5/6; et-Tevbe 9/108.

¹⁴ el-Bakara 2/259; Âl-i İmrân 3/6.

¹⁵ Bk. Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, 195-214; Massimo Campanini, "Kur'an ve Bilim: Hermeneutik Bir Yaklaşım", çev. Abdurrahman Ateş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 202-203.

tefsirinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Böylece müfessirler, yalnızca rivayetlerle sınırlı kalmayıp Arap dili ve edebiyatı, felsefî, fennî, sosyal ilimler ile çeşitli müspet ilimlerden yararlanmak suretiyle Kur'an âyetlerini tefsir etmeye başlamışlardır. Kuşkusuz bu çalışmalar âyetlerin verdiği mesajların daha iyi kavranmasına vesile olmuştur.

Günümüzde ise Kur'an'da, hem yukarıda bahsedilen pozitif bilim dallarına ait bilgilerin bulunması hem de zamanın ortaya çıkardığı ihtiyaçlardan dolayı birçok ilim adamı ve müfessir bu âyetleri bilimsel açıdan tefsir etmek için gayret göstermişlerdir. Bu seviyede olmasa bile ilk dönemlerden itibaren Kur'an âyetlerinin, ilmî çerçevede değerlendirildiği görülmektedir. Kur'an âyetlerinin bilimsel veriler ışığında değerlendirilmesi gerektiği fikri İbn Sina (ö. 428/1037) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi alimlere kadar götürülmektedir. Bundan dolayı bu isimler bilimsel tefsir ekolünün ilk temsilcileri sayılmışlardır. Daha sonra sırasıyla İbn Rüşt (ö. 595/1198), Fahreddin Râzî (ö. 606/1209), Ebü'l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257), Celâleddin Suyûtî (ö. 911/1505), Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888), Abdurrahmân el-Kevâkibî (ö. 1320/1902), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1336/1918) ve Tantâvî Cevherî (ö. 1359/1940) gibi isimler de kevnî âyetleri bilimsel verilerden yararlanarak tefsir etmişlerdir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1186/1772), Hindli Molla Kudsî (ö. 1262/1846), Seyyid Şeref Halil (ö. 1267/1851), Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve Mustafa el-Merâğî (ö. 1371/1945) gibi diğer bazı müfessirler de bilimsel tefsir anlayışından etkilenmiş ve Kur'an'ın bazı âyetlerini bilimsel verilerden yararlanarak tefsir etmişlerdir.¹⁶ Bazı müfessirler bilimsel tefsir türüne karşı oldukları halde, eserlerinde bilimsel tefsir örneklerini vermekten de kendilerini alamamışlardır.¹⁷ Bu durum da bilimsel tefsirin bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Kur'an âyetlerini bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında ele alma çabası sonucunda oluşan tefsir türü genel olarak "bilimsel tefsir" şeklinde tesmiye edilmektedir. Bununla beraber bu tefsir türünün "fennî veya ilmî tefsir" olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır.¹⁸

Bilimsel tefsir türünü destekleyen ve çalışmalarını bu yönde sürdüren ilim adamları olduğu gibi, Kur'an âyetlerinin bilimsel ve teknolojik veriler çerçevesinde değerlendirilmesini doğru bir yöntem olarak kabul etmeyen ilim adamları ve müfessirler de bulunmaktadır. Fıkıh usulü alanında tanınan Endülüslü âlim İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) bu tefsir türüne olumsuz bakan ilk ilim adamı olarak dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'an bir bilim kitabı olmadığı için, onda Araplar'ın anlayamayacağı şeylerin bulunması mümkün değildir. Yine ona göre Kur'an'da çeşitli ilimler vardır ve bunlar ya Araplar'ın bildiği ilimlerdir ya da bildikleri ilimler üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı Kur'an'a öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini izafe etmek doğru değildir. Şâtıbî'nin dayandığı en önemli ilke ümmîlik prensibidir. Ona göre Kur'an, nüzul döneminde Arapların anladığı şekilde anlaşılması gereken bir kitaptır. Asıl anlam onların anladığı anlamdır. Sonradan ortaya çıkmış ilimlerden

¹⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/349, 356; Yusuf el-Karadâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem* (İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 2015), 440-441; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulu ve Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 278-279; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, 195-211; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 30-35; Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 415-423; Abdurrahman Ateş, "Keşfü'l-Esrar: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki ilk Muharriki", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 113-114.

¹⁷ Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 124-129.

¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 303; Demirci, *Tefsir Usulu ve Tarihi*, 277; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, 195-214; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", 117-141; Süleyman Ateş, "Bâtınî ve Bilimsel Tefsir Ne Kadar Mümkün?", *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları* 2 (2017), 35-59; Fatih Tiye, "Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış", 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Isparta: İlmi Etüdler Derneği, 2016), 103-114; Veysel Güllüce, "İbn Rüşt'ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri'nin Değerlendirilmesi", *Büyük İslam Filozofu İbn-i Rüşt* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 97-107; İbrahim Hilmi Karslı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmi Dergi* 46/3 (2010), 79-94; Ahmet Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 75-93; Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı", *Din Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu*, ed. Mehmet Dağ (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019), 61-80; Mehmet Emin Yurt, "Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine", *Sosyal Bilimler Dergisi* 17(2019), 103-142; Ali Ekber Babai, "Bilimsel Tefsir Ekolu Tanımlar ve Eleştiriler", *Misbah* 3/9 (2014), 53-27; Yunus Emre Gördük, "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâlî", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 183, 184; Düccane Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 152-176.

Bilimsel tefsir türüne olumsuz bakanların bu argümanları, Kur'ân'ın sadece ilk muhataplarını dikkate alan ve yalnız onların algılarına hitap eden bir kitap olduğu düşüncesine dayandığı için kabul edilemez niteliktedir.²² Zira Kur'ân, nazil olduğu toplumun problemlerini çözüme kavuşturduğu gibi kıyamete kadar gelecek olan insanların bireysel ve toplumsal sorunlarına da çözümler sunmuştur. Kur'ân, nazil olduğu ümmî toplumu, olumlu anlamda değişim ve dönüşüme uğratmış, onları belli bir süre sonra yaşadıkları coğrafyaya hem maddi hem de manevi anlamda hakim kılmıştır. Bu da Kur'ân'ın onları yüce hedefler doğrultusunda yetiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Şayet Kur'ân onların sadece dil, zihin ve algı düzeylerine hitap etmiş olsaydı bu başarıları elde etmeleri mümkün olmazdı. Zira Kur'ân'a bakıldığında Yüce Allah'ın insanları, kainattaki varlıkları inceleme ve araştırmaya davet ettiği ve bu hususta onları teşvik ettiği görülmektedir. Örneğin şu âyetler bu manaya delalet etmektedir: “قُلْ أَلَمْ يَنْزِلْ عَلَيْكُمْ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ / De ki: “Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün.”,²³ “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”/Onlar göklerin ve yerin melekutu/iç gerçeği hakkında düşünmediler mi?”²⁴ “أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بُنِيَ بَنَانَهَا وَرَبَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ”²⁵ “أَوَلَمْ يَرَ الْيَتِيمَ”²⁶ “قُلْ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَاقِرُ إِذْ يَخْرُجُ مِنَ بَطْنِ أُمِّهِ إِلَى الْمَسْكَنِ”/De ki: “Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?”²⁶ “وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ”²⁷ ve “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلِيمٌ”/İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi?”²⁷ ve “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلِيمٌ”/Allah gökten su indirip onunla ölmüş toprağa hayat vermektedir. Kuşkusuz bunda dinlemesini bilen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.”²⁸ Yine Ğâşiye sûresinde devenin yaratılışı, göklerin yükseltilmesi, dağların yerleştirilmesi ve yeryüzünün varlıkların yaşamına elverişli bir şekilde yaratılması gibi hususlar nazara verilerek, bunların araştırılmasının istenmesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir.²⁹ Ayrıca bilimsel tefsir türünde, Kur'ân'ın bütün âyetlerinin bilimsel ve teknolojik açıdan ele alınması hedefi bulunmamaktadır. İman, ibadet, güzel ahlak ve ahiretle ilgili âyetlerin bilimsel çerçevede ele alınması zaten mümkün değildir. Bu âyetlerin dışında kalan ve kevnî âyetler olarak isimlendirilen, daha çok pozitif bilim alanlarının kapsamına giren âyetlerdeki bilgilerin, çeşitli kanıtlarla doğrulanmış olan bilimsel ve teknolojik veriler bağlamında değerlendirilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Zira özellikle günümüz teknolojisinin ulaştığı düzey, Kur'ân âyetlerinin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir.

İslam'ın doğduğu topraklar olan Arap yarımadasının etrafında bulunan medeniyetlerde çok önceleri bazı bilimsel gelişmelerin olduğu görülmektedir. Sümerlerin bakırı icat etmeleri, ona şekil

29 el-Gāsiye 88/17-20.

vermeleri ve onu kalay ile karıştırarak bronzu elde etmeleri; Babillilerin matematik ve astronomide ileri bir seviye kat etmeleri, ziraat için kullanacakları bir takvim geliştirmeleri ve önceden ay tutulmasını hesap edebilecek teknolojiyi elde etmeleri bu kabilden sayılabilir.³⁰ Eski Mısırlıların tıp alanında gelişmeler kaydetmeleri, yine bina vb. yapılarda tuğla harcı, alçı ve çimento gibi malzemeleri kullanmaları; büyük zorluklar neticesinde inşa edilen piramitlerdeki matematik ve inşaat tekniği ulaşılan seviyeyi ortaya koymaktadır.³¹ İslam öncesi Arap yarımadasına bakıldığında ise araştırmacılar bu döneme ait verilerin çok az olduğunu, bunlara ulaşmanın zorluğu ve o döneme ait nakillerin çelişkiler içermesi nedeniyle tarih yazarlarının bu konuya çekimser bir şekilde yaklaştıklarını ifade etmişlerdir.³² Netice itibarıyla, bazı yerel uygulamalar dışında, İslam öncesi Arap yarımadasında bilimsel ve teknolojik açıdan gelişmiş bir sosyokültürel ortamdan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Yüce Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak, yeryüzü sürekli insanlarla dolmakta ve boşalmaktadır. Bu da yeni insanların, yeni yaşam biçimlerinin, yeni buluşların, yeni keşif ve icatların ve kültür çeşitliliğinin meydana gelmesine neden olmaktadır. Elbette ki yeni zamanlar ve yeni nesillerin problemleri de farklılık arz edecektir. Bu anlamda bin sene önce yaşayan insan ile bin sene sonra yaşayan insanın zihin, düşünce ve davranış dünyası bir olmayacaktır. Modern dönemde İslam dinine, onun kitabına ve peygamberine yönelik inkar ve ret, daha çok bilimsel çalışmalar yoluyla yapılmaktadır.³³ Sayılan bu unsurlar nedeniyle bilimsel tefsir türünün, özellikle 20. yüzyılda ivme kazandığı görülmektedir. Zira İslam dünyası bu yüzyılda, bilimsel ve teknolojik açıdan Batı dünyasının gerisinde kalarak onun hegemonyasına girmek durumunda kalmıştır. Modern dönemde batılı bilim adamlarınca ortaya konan çeşitli bilimsel ve teknolojik buluşlar, Müslüman dünyasını zor durumda bırakmış, Müslüman düşünürlerin bu olgulara cevap vermesini zaruri hale getirmiştir. Bunun sonucunda Müslüman mütefekkirler, olgular ile âyetler arasında uyum olduğunu ifade etme sadedinde Batı'nın bazı buluşları ile ilgili âyetleri telif etme yoluna gitmişlerdir. Toplumların bilimsel veya teknolojik açıdan gelişme kaydetmesinde, insanların bulundukları coğrafya ve iklimin etkisi olduğu da ifade edilmektedir.³⁴ Bu açıdan Müslüman dünyanın bilimsel tefsir ekolüne yönelmesinde, Batı'nın ulaştığı ve diğer milletlere karşı üstünlük sebebi saydığı ilmi ve teknolojik gelişiminin etkisinin oldukça büyük olduğu müşahade edilmektedir. Günümüz dünyasının elde ettiği bilimsel ve teknolojik kazanımlar, kevnî âyetlerin tefsir edilmesinde ve farklı bakış açılarının ortaya konmasında etkin bir rol oynamaktadır.

Bu araştırmada Zümer sûresi 6. âyet özelinde bilimsel ve teknolojik gelişmelerin âyetlerin yorumlanmasına olan etkileri incelenmiştir. Bu amaçla öncelikle söz konusu âyetin kavram ve bağlam analizi yapılmış, böylece âyetin daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlanmıştır. Daha sonra ise söz konusu âyet bağlamında, alanda ön plana çıkan bazı klasik ve modern tefsirler taranmış, bu tarama sonrasında elde edilen veriler tahlil edilerek bilimsel ve teknolojik gelişmelerin tefsir ilmine etkisi irdelenmiştir. Tespit edildiği kadarıyla, ifade edilen bağlamda, Zümer sûresi 6. âyet özelinde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada bir âyet özelinde, müfessirlerin yaşadıkları devirdeki ilmi gelişmelerden yararlanarak ilgili âyeti tefsir edip etmediklerinin tespiti yapılmıştır. Bundan dolayı, insanın biyolojik ve elementer oluşumu ile insanın yaratılışı gibi hususlara değinilmemiştir. Zira çalışmanın konusu bu hususlar olmadığı gibi, belirtilen bu konular üzerinde oldukça akademik çalışma yapıldığı da görülmüştür.³⁵

³⁰ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 18-20.

³¹ Celal Saraç, "Eski Mısır'da Bilim ve Teknik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1/5 (1943), 106-112; Savaş Harmanakaya vd., *Eski Mezopotamya ve Mısır Tarihi*, ed. Kemalettin Köroğlu (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 23, 30, 35, 55, 98, 108, 115.

³² Corci Zeydân, *el-Arabü Kable'l-İslâm* (Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1922), 9.

³³ Demir, "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı", 71, 72.

³⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 65.

³⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1-4 (1975), 85-96; İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5

Kavram ve Bağlam Analizi

Kur'an âyetleri bağlamında bir çalışma yapıldığı zaman, o âyetlerde yer alan kelimelerin analizinin yapılması ve âyetlerin siyak-sibak açısından tahlil edilmesi, konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve bilginin okuyucuya doğru bir üslupla aktarılması bakımından bir zorunluluk arz etmektedir. Bu açıdan Zümer sûresi 6. âyetteki kelimelere bakıldığında zaman, “نَفْسٌ وَاحِدَةٌ”, “بَطُونٌ” ve “ظُلُمَاتٌ” kelimelerinin anahtar rolünde oldukları, bundan dolayı da söz konusu sözcüklerin anlamlarının detaylandırılması konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

Kur'an'da beş âyette³⁶ geçen “نَفْسٌ وَاحِدَةٌ” terkiibi “نَفْسٌ” ve “وَاحِدَةٌ” kelimelerinden oluşmaktadır. Terkipteki ilk kelime olan “وَاحِدَةٌ” sayıca “bir” anlamına gelmektedir. Tefsirlerdeki bütün yorumlar da bu çerçevede yapılmıştır. Nefs kelimesi ise çok anlamalı bir kelime olup Kur'an'da türevleri ile 298 yerde geçmektedir.³⁷ Nefs kelimesi ruh, can, cevher, öz, zat, gerçek, akıl, beden, canlı, meyil, beşer, insan, kişi, rüzgâr, nefes ve kan gibi anlamlara gelmektedir.³⁸

Karın anlamına gelen “الْبَطْنُ” kelimesi “بَطَنٌ - يَبْطِنُ - بَطْنًا” kökünden türemiş olup çoğulu “أَبْطُنٌ وَيَبْطُونُ” şeklinde gelmektedir. “أَبْطُنٌ” şeklindeki çoğul hali, üç ile dokuz arasındaki sayıları ifade ederken “بَطُونٌ” kelimesi ise sayısı ondan fazla olan şeyler için kullanılmaktadır.³⁹ Batın bölgesi, kasık altı ve uyluk üstü arası olarak tarif edilmektedir.⁴⁰ Arapların “وَالْقَتِ الْمَرْأَةُ ذَا بَطْنٍ”/Kadın karnındaki dışarı çıkardı.” ifadesi, kadının doğum yapması anlamında kullanılmakta olup batnın, çocuğun olduğu yer anlamında olduğuna delalet etmektedir.⁴¹

Söz konusu âyette yer alan anahtar kelimelerden bir tanesi de “ظُلُمَاتٍ” sözcüğüdür. Kök olarak “ظَلَمَ - يَظْلِمُ - ظُلْمًا” kalıbından türemekte olup, mana olarak ışığın yok olması ve kararmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimedenden türeyen “ظُلُمَاتٍ” ibaresi ise çoğul olup “karanlıklar” demektir. Kelimenin müfredi ise “ظُلْمَةٌ” şeklinde gelmektedir.⁴²

Söz konusu âyetin bağlamına bakıldığında şu hususlara dikkat çekildiği müşahade edilmektedir: Sûrede öncelikle Kur'an'ın yüce Allah tarafından indirildiği beyan edilmiş akabinde ise kitabın indirilmesindeki kulluk gayesi üzerinde durulmuştur. Bu âyetlere göre Kur'an, “kişi, okusun ve ihlaslı bir şekilde rabbine kulluk etsin” diye gönderilmiştir. Buna rağmen, her türlü nimeti kendileri için yarattığı bazı insanların, Allah'a kulluğu terk ederek başka varlıkları dost edindikleri ve onlardan medet umdukları dikkate sunularak bunun yanlışlığı bildirilmiştir. Yine bazı insanların Allah'a şirk koştukları ve O'na, yaratılmışlara ait özellikler vererek çocuk isnat ettikleri bunun da yalan ve iftira olduğu kesin

(1998), 1-16; Faiz Kalın, “Kur'an Aydınlığında Yaratılıştan Gelişime”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 261-270; Hüseyin Çelik, “Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70; M. Sait Kavşut, “Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları - Te'vilat Ekseninde Bir Değerlendirme-”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (2012), 289-301; Avnullah Enes Ateş, “Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 353-369; Mustafa Öztürk, “Kur'an Perspektifinden Yaratılış (Kur'an'da Yaratılışla İlgili Kavramların Semantiği ve Yoktan Yaratma Meselesi)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 1-35; Duran Ali Yıldırım, *Kur'an'a Göre İnsanın Yaratılışı* (Konya: Çimke Basımevi, 2016), 63-92; Ahmet Özdemir, “Kur'an ve Bazı İslam Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/1 (2020), 61-76; Sümeyye Açmak, *Kur'an ve Bilimsel Verilere Göre İnsanın Yaratılışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 74-160; Evin Bilge, “Kutsal Metinlerde Yaratılış”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 127-162; Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 1-48.

³⁶ en-Nisâ 4/1; el-En'am 6/98; el-A'râf 7/189; el-Lokmân 31/28; ez-Zümer 39/6.

³⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfhehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l- Marife, 2012), 931-933.

³⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî- İbrâhîm Sâmîrrâî (Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l-hilâl, ts.), “nfs”, 7/270; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Şihâh fi'l-luga*, thk. Ahmed Abdülğafûr Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987), “nfs”, 3/984, 985; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “nfs”, 6/233-240.

³⁹ İbn Manzûr, “btn”, 13/52.

⁴⁰ İbn Manzûr, “btn”, 13/54.

⁴¹ Ferâhîdî, “btn”, 7/441.

⁴² İbn Manzûr, “zlm”, 12/377, 378; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “zlm”, 33/37, 38.

bir dille vurgulanmıştır. Ayrıca bu âyetlerde Yüce Allah'ın birliği yani tevhid üzerinde durulduktan sonra gökleri ve yeri yaratması, gece ve gündüzü meydana getirmesi, Güneş ve Ay'ı emre amade kılması hakikati dile getirilmiştir. Bu âyetlerde ifade edilen yüce ve büyük alemdeki yaratmanın ardından, nispeten daha küçük olan insan ve hayvanların yaratılışı özelde de insanın anne karnında üç karanlık içinde yaratılması üzerinde durulmuş, böylece uluhiyetten sonra rubûbiyet vurgulanmıştır. Söz konusu âyetlerde ifade edilen bütün bu fiillerin Yüce Allah'ın varlığına, birliğine, ilmine, hikmetine ve kudretine delalet ettiği belirtilmiştir. Serdedilen bütün bu delillere rağmen, nankörlük yapanların Allah'a bir zarar veremedikleri zira Allah'ın zengin olduğu, bununla beraber kullarının küfrüne ve nankörlüğüne rıza göstermediği vurgulanarak insanlar imana ve şükre yönlendirilmiştir.⁴³

Konunun Tefsirlerde Ele Alınışı

Klasik Tefsirlerde Âyetin Yorumu

Kur'an, miladi 610 yılında, bugünkü Suudi Arabistan'ın Mekke şehrinde nazil olmaya başlamıştır. Dolayısıyla 7. yy. Mekke'sinin ve dünyanın diğer beldelerinin, bugünkü anlamda bir sosyokültürel yapıya, bilimsel ve teknolojik altyapıya sahip olduğu söylenemez. Yukarıda da ifade edildiği gibi Arap yarımadasında yaşayan insanların oluşturdukları medeniyet Mezopotamya, Mısır, Sümer, Hint ve Yunan medeniyet düzeyinin çok gerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da ifade edilen müspet ve pozitif bilim dallarını ilgilendiren konuların, o coğrafyadan tevarüs edilmiş olması mümkün görülmemektedir. Kur'an'ın, bilgi açısından hem nazil olduğu bölge insanını muhatap alması hem de gaybî bilgilere yer vermesi, onun ancak ilahi bir kitap olduğuna delalet etmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an, pozitif bilim dallarının alanına giren birçok konuya değinmektedir. Bu konulardan bir tanesi de günümüzden yaklaşık olarak 1400 sene önce ilk insanın yaratılış cevheri ve insanın anne karnında üç karanlık içinde yaratılış safhalarının açıklanmasıdır.⁴⁴ Kur'an'ın, bilimsel ve teknolojik gelişmenin neredeyse hiç olmadığı bir dönemde verdiği bu bilgileri, günümüzde yapılan çalışmalar da desteklemektedir.⁴⁵

Zümer sûresi 6. âyette Yüce Allah, insanları tek bir nefisten yarattığını belirtmekte bunu *nefs-i vâhîde* kavramı ile ifade etmekte; akabinde *nefs-i vâhîde*'den de eşini var ettiğini bildirmektedir. Ardından istidradî bir üslup ile sekiz çift hayvanı insanlara bir ikram olarak inzal ettiğini belirtmektedir. Bundan sonra da insanı anne karnında çeşitli aşamalardan geçirerek üç karanlık içinde yarattığını vurgulamaktadır. Bu çalışmada söz konusu âyette yer alan *nefs-i vâhîde*, ondan eşinin var edilmesi, yaratılış safhaları ve üç karanlık hakkında klasik ve modern müfessirlerin yaklaşımları ele alınarak sosyokültürel ortam, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin âyetlerin anlaşılması üzerindeki rolleri irdelenmiştir. Klasik tefsirlerde Zümer sûresi 6. âyetin yorumu hakkındaki verilere bakıldığında zaman şu bilgiler karşımıza çıkmaktadır: Tâbiîn neslinin önde gelen müfessiri Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) söz konusu âyette geçen “*خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا*”/Sizi *nefs-i vâhîde* 'den yarattı sonra eşini de ondan *oluşturdu*” ibaresindeki *nefs-i vâhîde* ve ondan eşinin yaratılması hususunda bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Nisâ sûresi 1. âyette yer alan *nefs-i vâhîde*'nin Hz. Âdem, ondan yaratılan eşin ise Havvâ olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Âyetteki “*يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ*” yani “Sizi *annelerinizin karnında yaratıyor*.” ifadesi, zahiren bilinen bir husus olması nedeniyle müfessirin üzerinde durmadığı düşünülmektedir. Fakat Mücâhid âyette geçen “*خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ*” yani “Bir yaratılıştan

⁴³ ez-Zümer 39 1-7; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gâyib* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 26/423; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 5/93-8.

⁴⁴ ez-Zümer 39/6. “*خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَانْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ*”/O sizi bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini de var etmiştir; hayvanlardan da sizin için sekiz eş lütfetti. Sizi annelerinizin karnında üç karanlık içinde türlü yaratılış safhalarından geçirerek yaratmaktadır. İşte bu yaratıcı, rabbiniz Allah'tır. Hükümler O'nundur; O'ndan başka tanrı yoktur. Buna rağmen nasıl olup da hakikatten uzaklaşılabiliyorsunuz?”

⁴⁵ Acıbadem Sağlık Grubu (ASG), “Bebeklerin anne karnında hafta hafta gelişimi” (Erişim 1 Eylül 2024); Önder Koç (ÖK), “Anne Karnında Bebeğin Gelişimi”, (Erişim 1 Eylül 2024); Bilim ve Yaratılış (BY), “Karanlık Evrede Yaratılışın Bilimsel Açıklaması”, (Erişim 1 Eylül 2024); Zafer Dergisi (ZD), “Üç Karanlığın Hikayesi”, (Erişim 1 Eylül 2024).

⁴⁶ Ebû'l-Haccac el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsir*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l Fikri'l İslâmî, 1989), 265.

tabiîn müfessirlerinden Katâde'den (ö. 117/735) gelen görüş çerçevesinde değerlendirmektedir.⁵⁶ Taberî, yaratılış safhaları hakkında iki görüş bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre insanın yaratılışı, anne karnında başlamakta, nutfе, alaka, mudğa, izâm, kemiklere et giydirilmesi ve ruh üflenmesi olarak nihâyete ermektedir. Taberî bu görüşü İkrime (ö. 105/723), Mücâhid, Katâde, Süddî (ö. 127/745) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi müfessirlere isnat etmektedir. İkinci görüş sahiplerine göre ise insanlar, ilk önce Hz. Âdem'in zahrında zerrelеr halinde var edilmiş ondan sonra da annelerinin karınlarında tekrardan yaratılmıştır ki söz konusu âyette ifade edilen "yaratılıştan yaratılışa geçirerek" ibaresi bu anlama delalet etmektedir. Bu görüş de Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'e (ö. 182/798) isnat edilmiştir. Taberî iki görüşten birincisinin doğru olduğunu zira söz konusu âyetin zahiren buna delalet ettiğini ayrıca bu âyetlerden diğer görüşün çıkmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Taberî, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), İkrime, Mücâhid, Katâde, Süddî, Zeyd b. Eslem ve Dahhâk'tan gelen rivâyetlere dayanak üç karanlık evrenin karın, rahim ve plasenta karanlığı olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷ Taberî, bu açıklamalar ile kendisinden önceki müfessirler tarafından ifade edilen bilgilerin dışında yeni bir bilgi vermektedir. Bu da insanın yaratılış aşamalarının, Hz. Âdem'in zahrından başladığını ve anne karnında tekrarlandığını ifade eden Zeyd b. Eslem'e isnat edilen görüştür. Daha önceki tefsirlerde bulunmayan bu görüşü paylaşan Taberî, bunun doğru bir görüş olmadığı kanaatini de belirtmektedir.

Konuyla ilgili olarak Zeccâc (ö. 311/923),⁵⁸ İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ⁵⁹ Semerkandî (ö. 373/983) ⁶⁰ İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008) ⁶¹ ve Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) ⁶² gibi müfessirler de söz konusu âyeti genel olarak Taberî ve önceki müfessirlerin çizdiği çerçevede anlamışlar, öncekilerden farklı bir şey ortaya koymayıp öncekilerin tekrarı mahiyetinde bilgiler sunmuşlardır. Bu da onların sadece konuyla ilgili rivâyetleri temel aldığını, pozitif ilimlerden ve tabiat bilimlerinden yararlanmadıklarını veya bu tür kaynaklara başvurmadıklarını göstermektedir.

Müfessir Mâverdî (ö. 450/1058) nefis-i vâhide'yi Hz. Âdem olarak tefsir etmekte, Havvâ'nın yaratılışı hakkında ise iki görüş bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre Havvâ, Hz. Âdem'in kaburga kemiklerinin en alt kısmı olan arka kaburga kemiğinden yaratılmıştır. İkinci görüşe göre ise Havvâ da Hz. Âdem'in yaratıldığı maddeden yaratılmıştır. Havvâ'nın yaratılışı hakkında ortaya çıkan bu görüş, yeni bir görüş olarak kabul edilmiş ve daha sonraki yorumlara da katkıda bulunmuştur. Ayrıca bu görüşün Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle tanınan müfessir ve Mu'tezile kelamcısı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) ait olduğunun ifade edilmesi de müfessirlerin bu hususa temkinli yaklaşımlarına neden olmuştur. Mâverdî, yaratılış safhaları hakkında yukarıda belirtilen iki görüşün dışında başka bir görüşün de muhtemel olduğunu ifade etmektedir. İfade edilen üçüncü görüşe göre ise yaratılış aşamaları; babanın zahrında bir yaratılış, anne karnında bir yaratılış, doğumdan sonra bir yaratılış olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Mâverdî, âyette ifade edilen "üç karanlık" hakkındaki malum olan ve yukarıda ifade edilen iki yorumu aktardıktan sonra üçüncü bir yorumun da muhtemel olduğunu ifade etmiş ve bu ihtimali şöyle açıklamıştır: "Bu, plasantanın, iç organların ve

⁵⁶ Son zamanlarda yapılan birçok akademik çalışma, kadının kaburga kemiğinden yaratılmadığını, bu düşüncenin kaynağının Tevrat olduğunu ortaya koymaktadır: Geniş bilgi için bk. Hüseyin Akgün, "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslı'l-Hadis he Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 323-338; Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecelik İkincil Bir Fenomen Değildir", *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 1-20; Ali Bakkal, "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivâyetler Hakkında Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi* 18 (2023), 53-85; Metin Çetin, *Kur'an bütünlüğünde A'râf sûresinin konulu tefsiri (Ehl-i Sünnet ve Şia arasında karşılaştırmalı)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 68-80.

⁵⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 21/254-257; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Turâsî'l-Arabi, 2002), 8/222.

⁵⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/345.

⁵⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997), 10/3248.

⁶⁰ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm* (b.y: y.y., ts.), 3/178.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Ebû Abdullah b. Hüseyin Ukkâşe - Mustafa b. Muhammed el-Kenz (Kahire: el-Fârûk'ul-Hadîse, 2002), 4/103, 104.

⁶² Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fînûni 'ulûmihî*, thk. Komisyon (Kahire: Mecmûatu Buhûsî'l-Kitab ve's-Sünne, 2008), 10/6293.

karnın karanlığını saran gecenin karanlığıdır”.⁶³ Mâverdi’nin “üç karanlığın” mahiyeti hakkındaki bu açıklamaları herhangi bir bilgi veya bulguya dayanmamaktadır. Bundan dolayı da bu görüş daha sonraki tefsirlerde kendisine yer bulamamıştır. Konuyla ilgili olarak Müfessir Zemahşerî de (ö. 538/1144) söz konusu âyetleri yorumlarken kendisinden önceki müfessirlerin yorumlarından farklı bir şey dile getirmemiştir.⁶⁴

Endülüslü müfessir ve Kadı İbn Atiyye (ö. 541/1147) nefis-i vâhide’nin Hz. Âdem veya cins isim olma ihtimalini belirttikten sonra Havvâ’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden veya ondan arta kalan çamurdan yaratıldığı şeklinde iki farklı görüşün olduğunu ancak birinci görüşün daha sahih olduğunu zira rivayetlerin bu anlama delalet ettiğini vurgulamakta ayrıca bunu açıklayan bir hadis olduğunu da dikkate sunmaktadır.⁶⁵ Bu âyet bağlamında, daha önceki tefsirlerde kadının fiziki yapısıyla ilişkilendirilmeyen rivayetin İbn Atiyye tarafından kullanıldığı görülmektedir. İbn Atiyye’nin söz konusu âyetin tefsiri için başvurduğu rivayet şudur: “وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ دَهَبْتَ ثَقِيمُهُ كَسْرَتُهُ، وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ/Kadınlara karşı nazik olun, çünkü kadın bir kaburga kemiğinden yapılmıştır ve kaburga kemiğinin en eğri yeri en yüksek yeridir, bu yüzden onu düzeltmeye giderseniz kırarsınız, kendi hâline bırakırsanız eğri halde kalır, bu yüzden kadınlara karşı nazik olun.”⁶⁶ İbn Atiyye, bu âyetin yorumunda konuyla ilgili bir hadis olduğunu ifade etmiş böylece kendinden önceki müfessirlerden farklı bir delil sunmuştur. Taberî ve Mâverdi kadının kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmişler fakat bunu ilgili hadis bağlamında açıklamamışlardır. Zira Taberî bu hususta Katâde’yi kaynak göstermiş, Mâverdi ise kaynak göstermeden görüşünü açıklamıştır. Söz konusu âyetin tefsiri için yararlanılan bu hadisin, kadının fiziki yapısıyla ilgili olmadığı, hadisin ana amacının, narin ve kırılgan yapıları sebebiyle erkeklerin kadınlara karşı nazik davranmaları gerektiğini öğütlediği anlaşılmaktadır.⁶⁷

Tarihi süreç içinde Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273)⁶⁸, Beyzâvî (ö. 685/1286)⁶⁹, Neseî (ö. 710/1310)⁷⁰, Âlûsî (ö. 1270/1854)⁷¹ ve Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942)⁷² gibi müfessirlerin de daha önceki tefsirlerde yer alan rivâyetler ve görüşler ile yetindikleri konuyla ilgili devrin ilmi çalışmalarından bahsetmedikleri, bu tür kaynaklara başvurmadıkları görülmektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) iyi bir hadisçi olarak kabul edilmesine karşın, bu âyetin tefsirinde Havvâ’nın, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayete yer vermemesi, konuyu bu rivayet bu çerçevesinde değerlendirmedeğini göstermektedir.⁷³

Klasik tefsirlerde âyetle ifade edilen hususların daha çok rivayetler çerçevesinde ele alındığı, bu âyetlerin yorumunda pozitif bilim dallarının verilerine başvurulmadığı görülmektedir. Ayrıca müfessirlerin söz konusu âyetlerin tefsirinde, herhangi bir tıp verisini kaynak göstermemeleri veya tıp

⁶³ Ebû’l Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, thk. Seyid b. Abdulsakud b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, ts.), 5/115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 15/256.

⁶⁴ Ebû’l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâ’iki gavâmi’i t-tenzil ve ’uyûni’l-eşkâvil fi vücûhi t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitabî’l-Arabî, 1986), 4/113, 114.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-veciz fi tefsiri’l-kitâbi’l-’aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 4/519, 520.

⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Zehir b. Nasir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001), “Enbiyâ”, 1; “Nikâh”, 80; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374/1955), “Radâ”, 60.

⁶⁷ Kılıç, “Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir”, 1-20; Bakkal, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme”, 53-85.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 15/235, 236.

⁶⁹ Ebû Said Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil ve esrârü’l-te’vil* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1997), 5/37.

⁷⁰ Ebû’l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü’l-tenzil ve hakâ’iku t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedevi, (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/170.

⁷¹ Şihâbüddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fi tefsiri’l-Kur’âni’l-’azim ve’s-seb’i’l-meş’âni*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 12/230, 231.

⁷² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 6/487.

⁷³ Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiri’l-Kur’âni’l-’azim*, thk. Sami b. Muhammed Selamet (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1999), 7/86.

doktorlarını referans göstermemeleri devrin sosyokültürel ve bilimsel yapısının elverdiği çalışmalardan yararlanmadıklarına delalet etmektedir.

Modern Tefsirlerde Âyetin Yorumu

Modern dönemle birlikte müfessirlerin, söz konusu âyetin tefsirinde çağın getirdiği bilimsel çalışmalardan istifade ettikleri ve âyetin mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sundukları görülmektedir. Tespit edildiği kadarıyla bu âyetin tefsirinde bilimsel bir çalışmaya atıf yapan ilk müfessir Ahmed Mustafa el-Merâğî'dir (1883-1952). Merâğî, nefs-i vâhide'nin Hz. Âdem olduğunu belirttikten sonra Havvâ'nın da onun cinsinden yaratıldığını ifade eder. Merâğî'nin, Havvâ'nın kaburga kemiğinden yaratıldığından veya kaburga hadisinden bahsetmemesi bu olasılıkları kabul etmediğine işaret etmektedir. Merâğî söz konusu âyeti bilimsel olarak açıklamak için Abdülaziz İsmail Paşa'nın (ö.?) "el-İslâm ve't-Tıbbu'l-Hadîs" yani "İslâm ve Modern Tıp" adlı eserini referans gösterir. Merâğî, "üç karanlık" ifadesini "Yüce Allah, çocuğu korumak ve onu çürümekten muhafaza etmek için üç zarın karanlığına koymuştur." şeklinde açıkladıktan sonra bu hususta tıp doktoru olan Abdülaziz İsmail Paşa'nın "Kur'an'ın bize bildirdiğine göre, karanlık diye adlandırılan, çıplak gözle bakıldığında tek bir zar gibi görünen ve ancak anatomi ile anlaşılabilen ceninin üç zarı bulunmaktadır. Bunlar, amniyon, koriyon ve rahim duvarı zarlarıdır."⁷⁴ açıklamalarını delil olarak getirmektedir. 1952 yılında vefat eden müfessir Merâğî'nin söz konusu âyetin tefsiri için bir tıp kitabını kaynak olarak kullanmasını, onun zamanındaki bilimsel çalışmaların bir neticesi olarak görmek mümkündür. Bu yaklaşım tarzı da bilimsel ve sosyokültürel yapının âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunduğunu desteklemektedir.

1985 yılında vefat eden ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme gayretinde olan müfessir Abdulkerim Yûnus el-Hatîb söz konusu âyette geçen nefs-i vâhide'yi "bütün insanların tek bir tabiatı" veya "bütün insanların tek bir hücreden" yaratılması olarak tefsir etmekte bunu da canlı organizmanın yaratıldığı ilk hücre olarak kabul etmektedir. Böylece genel kanaatin aksine nefs-i vâhide'yi Hz. Âdem olarak tefsir etmemektedir. Onun bu yorumunda yaşadığı çağın bilimsel, teknolojik ve sosyokültürel verilerinin katkısının olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir.⁷⁵

Çağdaş müfessir Abdulkerim el-Hatîb âyetteki "ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" ifadesinin iki olguya işaret ettiğini, âyette kullanılan "جَعَلَ" kelimesinin "خَلَقَ" manasında olmadığını "الخلق" kelimesinin yaratmak; "الجعل" kelimesinin ise yaratılan varlığın özelliklerini göstermek ve içerdiği nitelikleri öne çıkarmak olduğunu belirtmektedir. Ona göre hayatın kaynağı olan ilk hücre hem erkek hem de dişi olarak var edilmiştir. Daha sonraki üremeler ise bu canlı organizmanın kendi kendine bölünmesiyle oluşmuştur. Her bölümde bir erkek ve bir dişi hücre bulunmaktadır. Böylece hücreler kendi kendilerine bölünerek çoğalırlar. İkinci olguya göre ise erkeğin dışıdan ayrılması geç bir aşamada gerçekleşmiştir. Yani ona göre âyette ifade edilen "الخلق" ile "الجعل" eylemleri arasında uzun bir süre geçmiştir ki söz konusu âyette geçen "ثم" edatı da bu uzun zaman ve gecikmeyi ifade etmektedir.⁷⁶

Abdulkerim el-Hatîb "يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ" ifadesinin yaratılmanın, doğan her varlık için yeni bir yaratım olduğunun, hesapsız, takdirsiz yapılan geçici bir eylem olmadığının delili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre çeşitli yaratılış aşamaları üç perdeyle örtülü, onu bir varlığa yoğuran gizli bir dünyada gerçekleşmektedir. Bu üç perdenin ise fetüsün rahim içinde yer aldığı karın, rahim ve plasenta olduğunu belirtmektedir.⁷⁷ Böylece Abdulkerim el-Hatîb, nefs-i vâhide'yi insanlığın ilk oluştuğu ve erkekle dişi özellikleri bir arada bulunduran ve insanlığın kendisinden türediği bir canlı hücre olarak tasvir etmektedir ki bu yorum bugüne kadar tefsir kitaplarında görülmeyen bir yorumdur. Müfessiri bu yorumu yapmaya iten gücün, yaşadığı çağda insanlığın kökeni üzerine yapılan bilimsel çalışmalar olduğu ifade edilebilir.

⁷⁴ Ahmed b. Mustafa Merâğî, *Tefsîrû'l-merâğî* (Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946), 23/147.

⁷⁵ Abdulkerim Yûnus Hatîb, *et-Tefsîrû'l- Kur'ânî li'l- Kur'an* (Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts.), 12/1119.

⁷⁶ Hatîb, *et-Tefsîrû'l- Kur'ânî li'l- Kur'an*, 12/1119, 1120.

⁷⁷ Hatîb, *et-Tefsîrû'l- Kur'ânî li'l- Kur'an*, 12/1120, 1121.

Çağdaş müfessir İbn Âşûr (1879-1973) söz konusu âyetteki “nefs-i vâhîde ve ondan eşinin var edilmesi” ifadesinin insanlığın ilk aslına vurgu yaptığını bunun da nefs-i vâhîde olduğunu, bundan çok sayıda varlığın türediğini, üreme kanununun devam etmesi için de aynı zamanda Hz. Âdem’in eşinin de yaratıldığını ifade ettiğini belirtir.⁷⁸ İbn Âşûr, nefs-i vâhîde’nin Hz. Âdem olduğu ve Havvâ’nın kaburga kemiğinden yaratıldığı mevzularını ele almaz. Onun bu tavrı, bu yaklaşımı doğru bulmadığına delalet etmektedir.

İbn Âşûr, âyette yer alan “يَخْلُقُكُمْ” fiilinin muzari gelmesinin yaratmadaki sürekliliğe vurgu yaptığını belirtir. Anne karnındaki oluşumu “Her birinizin yaratılışı, anasının karnında şöyle olur: Kırk gün nutfe olarak kalır. İkinci kırk günde alaka (zigot/döllenmiş yumurta) halini alır. Üçüncü kırk günde et parçası haline gelir. Bunlardan sonra, görevli melek gönderilir ve o, bu et parçasına ruh üfler.”⁷⁹ hadisiyle açıklamaktadır.⁸⁰

İbn Âşûr’a göre “خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِي” ifadesi birbirinden farklı olan yaratılış süreçlerini betimlemektedir ki bunlar da on tanedir:

1. Nutfe/Sperm Evresi: Yaklaşık beş milimetre uzunluğunda, solucana benzeyen, yuvarlak, beyaz, organsız bir mukoza gövdesidir.

2. Alaka/Döllenmiş Yumurta/Zigot Evresi: Spermin rahme yerleşmesinden otuz üç gün sonra oluşur ve büyük bir karınca büyüklüğündedir, yaklaşık on üç milimetre uzunluğundadır. Bu süreçte kafa ve diğer organlar genel hatlarıyla belirginleşmeye başlar.

3. Mudğa/Embriyonik Evresi: Bu dönemde arı büyüklüğünde kırmızı bir parça şeklindedir.

4. İki Aylık: İki ay sonunda boyu üç santimetre olur, başı oluşan vücudunun yarısı kadar olur, boynu ve yüzü belirgin olmayıp cildindeki kırmızılık devam eder.

5. Üçüncü Ayda: Üçüncü ayda boyu on beş santimetre, ağırlığı yüz gram olup alnı, burnu, kaşları ve tırnakları şekil almaya başlar fakat cildinin kırmızılığı devam eder.

6. Dördüncü Ayda: Uzunluğu yirmi santimetre, ağırlığı ise 240 gramdır. Başında tüyler belirir, karın organları göğüs organlarından daha büyüktür ve tırnakları bu ayın sonunda görünür hale gelir.

7. Altıncı Ayda: Uzunluğu yaklaşık otuz santimetre, ağırlığı ise beş yüz gramdır. Buruşuk görünür ve tırnakları sertleşmiştir.

8. Yedinci Ayda: Boyu otuz sekiz santimetreye ulaşır, derisinin kırmızılığı azalır, derisi kalınlaşır, derisinde yağlı, yapışkan bir madde belirir, saçları uzar. Arkaya doğru eğilir, kafatası ortada kubbe şeklindedir.

9. Sekizinci Ayda: Boy artışından daha çok kilo alır. Boyu yaklaşık olarak 40 santimetre olur ve hareketleri daha güçlüdür.

10. Dokuzuncu Ayda: Uzunluğu elli ila altmış santimetre arasında, ağırlığı ise 3000-3500 gram arasında değişmektedir. Kemikleri tamamlanır, başı büyür, saçları kalınlaşır ve sindirim sistemi, akciğer ve kalbin yaşamsal fonksiyonları onda başlar ve besinle büyür ve fetal döngü olarak bilinen kan döngüsü ortaya çıkar.”⁸¹

Böylece İbn Âşûr, söz konusu âyette yer alan ve Kur’ân’da farklı sûrelerde de ifade edilen yaratılış aşamalarını bilimsel veriler ışığında detaylı bir şekilde açıklamış olmaktadır ki bu açıklamalar da âyetin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

İbn Âşûr üç karanlık ifadesi hakkında ise şöyle demektedir: “Bu karanlıklar anne karnının karanlığı, rahmin karanlığı ve plasentanın karanlığıdır. Fetüsle birlikte oluşturulan ve onu korumak için

⁷⁸ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984), 23/333.

⁷⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Bed’ü'l-halk”, 6, “Enbiyâ”, 1, “Kader”, 1; Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Kader”, 1; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/333.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/333.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/333, 334.

onu çevreleyen bir deri zarıdır. Böylece cenin, annesinden bağımsız bir şekilde özel kan dolaşımıyla kendisine gelen gıdalardan yararlanabilir.”⁸²

Modern dönem müfessirlerinin söz konusu âyetin tefsir edilmesi noktasında, sosyokültürel durumu göz önünde tutarak, bilimsel ve teknolojik verileri kullandıkları, bu bilgiler vesilesiyle daha sahil ve kapsamlı bilgilere ulaştıkları görülmektedir ki bu da Kur’ân’ın mesajının geniş çevreler tarafından duyulmasına, önemsenmesine ve benimsenmesine vesile olmaktadır.

Sonuç

Kur’ân günümüzden yaklaşık 1400 yıl önce nazil olmuş son ilahi kitaptır. Kur’ân insan-Allah, insan-insan, insan-doğa ilişkilerini düzenlemek maksadıyla birçok bilgi içermektedir. Bu bilgilerden inanç, ibadet ve ahlakla ilgili olanları açık ve net bir şekilde yer almaktadır. Özellikle Yüce Allah’ın birliğı, ilmi, hikmeti ve kudretine delalet eden ve daha çok pozitif bilim dallarının uzmanlık alanlarını ilgilendiren bazı konuların ise nispeten daha genel ifadelerle betimlendiğı görülmektedir. Araştırmada üzerinde durulan Zümer sûresi 6. âyette yer alan bilgiler de bu kapsamda değerlendirilmektedir. Zira bu âyette ilk insanın cevherini oluşturan nefis-i vâhide ve ondan eşinin var edilmesi, sekiz çift hayvanın inzal edilmesi, insanın anne karnında üç karanlık içinde ve çeşitli aşamalardan geçirilerek yaratılması gibi biyoloji uzmanlık alanını ilgilendiren konular yer almaktadır. Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde deney yöntemine dayanan fizik, kimya ve biyoloji gibi pozitif bilim dalları gelişmediğı için ilgili âyetler yine Kur’ân âyetleri veya rivâyetler bağlamında tefsir edilmiştir.

Klasik tefsir ekolüne mensup olan müfessirlerin yorumlarına bakıldığı zaman söz konusu âyetteki nefis-i vâhide terkininin Hz. Âdem ve ondan yaratılan eşinin ise Havvâ olduğu yorumlarının çoğunluğu teşkil ettiğı görülmektedir. Bilimsel çalışmaların yapıldığı modern zaman müfessirlerinden bazılarının ise nefis-i vâhide terkinini ilk canlı hücresi olarak tefsir ettikleri ilk kadının da bu hücrenin bölünmesinden meydana geldiğini ifade ettikleri görülmektedir.

Söz konusu âyette ifade edilen anne karnında bebeğın “çeşitli evrelerden geçirilerek yaratılması” hususunu klasik dönem müfessirlerinin yine Kur’ân âyetleri ile ve detaya girmeden açıkladıkları görülmektedir ki bu aşamaların ise nutfе, alaka, mudğa, izam ve ruh olarak sıralandığı müşahade edilmektedir. Modern dönemde ise özellikle İbn Âşûr’un tefsirinde, anne karnındaki bebeğın oluşumunu ay bazında işlemesi, çağın ulaştığı sosyokültürel ve bilimsel verilerin kullanılmasıyla mümkün olmuştur. Bu açıdan bilimsel çalışmalar sonucunda elde edilen bulguların, âyetlerin tefsir edilmesine çok büyük katkı sağladığı tespit edilmiştir. Bu âyette yer alan üç karanlık ifadesini klasik müfessirlerin çoğunluğu annenin karnı, rahim ve döl yatağı olarak tefsir etmişlerdir. Modern dönemde ise üç karanlık hakkındaki yorumların daha çok bilimsel çalışmalara dayandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna göre söz konusu âyetteki “üç karanlık” ifadesi bu klasik yoruma kaynak teşkil ettiğı gibi anne karnındaki cenini muhafaza eden nice üç katlı karanlıklara da kaynak teşkil etmektedir.

Netice itibariyle bu araştırmada, ilk zamanlar sosyokültürel, bilimsel ve teknolojik ortamın uygun olmamasından dolayı iyi ve detaylı bir şekilde anlaşılamayan Kur’ân’daki fizik, kimya, biyoloji gibi pozitif bilim dallarını ilgilendiren hususların, bilimsel gelişmeler rehberliğinde daha iyi anlaşıldığı, bundan dolayı da tefsir ilmi başta olmak üzere bütün dini ilimlerde bilimsel araştırmalardan yararlanılması gerektiğı sonucuna varılmıştır.

⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, 23/334.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-me'sânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye, 16. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2012.
- Açmak, Sümeyye. *Kur'an ve Bilimsel Verilere Göre İnsanın Yaratılışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 75-93.
- Akgün, Hüseyin. "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs he Hadîs Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 323-338.
- ASG, Acıbadem Sağlık Grubu. "Bebeklerin anne karnında hafta hafta gelişimi". Erişim 1 Eylül 2024. <https://www.acibadem.com.tr/hayat/bebeklerin-anne-karninda-hafta-hafta-gelisimi/>.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Ateş, Abdurrahman. "Keşfü'l-Esrar: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki ilk Muharriki". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003).
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 353-369.
- Ateş, Süleyman. "Bâtınî ve Bilimsel Tefsir Ne Kadar Mümkün?". *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları* 2 (2017), 35-59.
- Babai, Ali Ekber. "Bilimsel Tefsir Ekolü Tanımlar ve Eleştiriler". *Misbah* 3/9 (2014), 53-80.
- Bakkal, Ali. "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme". *İlahiyat Akademi* 18 (2023), 53-85. <https://doi.org/10.52886/ilak.1341494>
- Bilge, Evin. "Kutsal Metinlerde Yaratılış". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 127-162.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Zehîr b. Nasır en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- BY, Bilim ve Yaratılış. "Karanlık Evrede Yaratılışın Bilimsel Açıklaması". Erişim 1 Eylül 2024. <https://www.bilimveyaratilisagaci.com/2020/03/3-karanlik-evre-yalani-mi/>
- Campanini, Massimo. "Kur'an ve Bilim: Hermeneutik Bir Yaklaşım". çev. Abdurrahman Ateş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008).
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1-4 (1975), 85-96.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafur Atâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 4. Basım, 1987.
- Cündioğlu, Dücane. "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafları ve Eleştirisi". *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 152-176.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70.
- Çetin, Metin. *Kur'an bütünlüğünde A'râf sûresinin konulu tefsiri (Ehl-i Sünnet ve Şia arasında karşılaştırmalı)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsir'in Tarihî Arka Planı". *Din Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu*. ed. Mehmet Dağ. 61-80. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Demir, Şehmus. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 401-424. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulu ve Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-hilâl, ts.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâfî vd. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, ts.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Gördük, Yunus Emre. "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 181-214.
- Güllüce, Veysel. "İbn Rüşd'ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri'nin Değerlendirilmesi". *Büyük İslam Filozofu İbn-i Rüşd*. 97-107. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 1-48.
- Hatîb, Abdülkerim Yûnus. *et-Tefsîrû'l-Kur'ân'î li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l Fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't Tunusiye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizar Mustafa, 3. Basım, 1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*. thk. Ebû Abdullah b. Hüseyin Ukkâşe - Mustafa b. Muhammed el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen. *Muqaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet. 8 Cilt. Riyâd: Dârü Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ğarîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm. b.y: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, 1993.
- Kalın, Faiz. "Kur'ân Aydınlığında Yaratılıştan Gelişime". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 261-270.
- Karlı, İbrahim Hilmi. "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Diyanet İlmi Dergi* 46/3 (2010), 79-94.
- Kavşut, M. Sait. "Kur'ân'da İnsanın Yaratılış Aşamaları - Te'vîlat Ekseninde Bir Değerlendirme-". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7 (2012), 289-301.
- Kılıç, Sadık. "Kadın Erkeğin Kaburga Kemigine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir". *EKEV Akdemi Dergisi* 10/27 (2006), 1-20.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l- Mısıriyye, 3. Basım, 1964.
- Mâverî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmîhi ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. thk. Komisyon. 13 Cilt. Kahire: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-merâğî*. 30 Cilt. Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 8 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 2003.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl. Kahire: Dârü'l Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- ÖK, Önder Koç. "Anne Karnında Bebeğin Gelişimi". Erişim 1 Eylül 2024. [https://www.underkoc.com.tr/anne-karnında-bebeğin-gelişimi](https://www.underkoc.com.tr/anne-karninda-bebeğin-gelişimi)

- Özdemir, Ahmet. “Kur’ân ve Bazı İslam Âlimleri Açından Yaratılış ve Evrimci Görüş”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/1 (2020), 61-76.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Perspektifinden Yaratılış (Kur’an’da Yaratılışla İlgili Kavramların Semantiği ve Yoktan Yaratma Meselesi)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 1-35.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-ğayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l Arabî, 3. Basım, 1999.
- Sa’lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabi, 2002.
- Saraç, Celal. “Eski Mısır’da Bilim ve Teknik”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1/5 (1943), 103-113. https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000000395
- Savaş, Harmankaya vd. *Eski Mezopotamya ve Mısır Tarihi*. ed. Kemalettin Köroğlu. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Semerkindî, Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahrü’l-‘ulûm*. b.y: y.y., 3. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000.
- Tiyek, Fatih. “Kur’an’ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış”. 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 3/103-115. Isparta: İlmi Etüdler Derneği, 2016. <https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B007>
- Yakıt, İsmail. “Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 1-16.
- Yavuz Yusuf Şevki- Çetin Abdurrahman, “Âyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Yıldırım, Duran Ali. *Kur’an’a Göre İnsanın Yaratılışı*. Konya: Çimke Basımevi, 2016.
- Yurt, Mehmet Emin. “Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 103-142.
- Yusuf el-Karadâvî. *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*. İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 2015.
- ZD, Zafer Dergisi. “Üç Karanlığın Hikayesi”. Erişim 1 Eylül 2024 <https://www.zaferdergisi.com/makale/11629-uc-karanligin-hikayesi.html>.
- Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû’l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gâvâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eşkâvîl fi vüçûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zeydân, Corcî. *el-Arabü Kable’l-İslâm*. Mısır: Matbaatü’l-Hilâl, 1922.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal

ISSN: [1300-9672](https://doi.org/10.13000/1300-9672) e-ISSN: [2602-2346](https://doi.org/10.13000/2602-2346)

معايير التعسف وتطبيقاتها في الحقوق الارتفاقية: دراسة مقارنة بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني

Teassüf'ün Ölçütleri ve İrtifak Haklarındaki Uygulamaları: İslam Hukuku ve Ürdün Medeni Kanunu Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Criteria for Abuse of Rights and Their Applications in Easement Rights: A Comparative Study Between Islamic Law and the Jordanian Civil Code

Selim KARAKAŞ

Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

PhD Student, University of Jordan, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Amman / Jordan

[0000-0002-8193-6462](https://doi.org/10.13000/0000-0002-8193-6462) | ror.org/05k89ew48

selimkarakas94@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26 Aralık / December 2024

DOI: 10.59149/sduifd.1607798

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2025

Atıf | Cite as: Selim Karakaş, “معايير التعسف وتطبيقاتها في الحقوق الارتفاقية: دراسة مقارنة بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2025), 38-56.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

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

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayımlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

معايير التعسف وتطبيقها في الحقوق الارتفاقية: دراسة مقارنة بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني

الملخص

التعسف في استعمال الحق من المصطلحات الجديدة التي لم ترد في كتب الفقه القديمة مع أنه موضوع هام يستحق الدراسة في جميع المجالات المتعلقة بحقوق الناس، إذ هو بمعنى الإضرار بالغير، وليس لأحد أن يضر بغيره أثناء استعمال حقه المشروع، وليس حقه غير محدود، ولا بد من النهي عن التعسف في استعمال الحقوق لحماية حقوق جميع الناس. وكذلك الحقوق الارتفاقية من المواضيع المهمة المتعلقة بحقوق الناس، إذ هي تنظم حقوق الناس في أملاك الآخرين وحقوق أصحاب تلك الأملاك، ووضع التشريع الإسلامي بعض القواعد والمبادئ لمراعاة حقوق الناس فيما بينهم كما سنّ القانون المدني الأردني بعض المواد لتنظيم هذا المجال. وتناول هذا البحث معايير التعسف وتطبيقها في الحقوق الارتفاقية مع مقارنة ذلك بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني، وبدأ البحث بتعريف التعسف والمعايير والحقوق الارتفاقية، وبعد ذلك بيّن معايير التعسف في استعمال الحق وتناول بعض تطبيقاتها في الحقوق الارتفاقية في التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني بالمقارنة بين هذين النظامين. وتم إثبات معايير التعسف في هذين النظامين أولاً، وبعد ذلك تم البحث عن تطبيقات التعسف في الحقوق الارتفاقية وفقاً لمعايير التعسف. فإن التعسف له معياران أساسيان، هما المعيار الشخصي أو ما يسمى بالمعيار المعنوي، والمعيار المادي أو ما يسمى بالمعيار الموضوعي، فالأول يعود إلى نية الإنسان وذلك ينقسم إلى قسمين، هما: تمحض قصد الإضرار بالغير أي لا يقصد صاحب الحق من استعمال حقه إلا الإضرار بالغير والطرف المضرور في الحقوق الارتفاقية يكون جار صاحب الحق غالباً، ويشتترط لتحقيق هذا المعيار أمران: أحدهما أن يقصد صاحب الحق إضراراً بالغير، والثاني أن يتمحض قصده لذلك، أي لا بد من عدم غرض آخر من فعله غير الإضرار، أما إذا قصد منفعة ما ولو كانت بسيطة مع قصد الإضرار لا يُحكم بالمعيار المعنوي بسبب استعمال حقه لغرض ينفع لنفسه، وإنما يُحكم بالمعيار المادي بسبب تعارض المصالح. الجانب الثاني في المعيار الأول هو استعمال الحق في غير المصلحة التي شرع من أجلها أو بتعبير آخر استعمال الإنسان حقه المشروع في الأصل من أجل مصلحة غير مشروعة. المعيار الثاني وهو المعيار المادي أو ما يسمى بالمعيار الموضوعي متعلق بمآلات الأفعال، وينقسم هذا المعيار إلى قسمين، أحدهما اختلال التوازن بين المصالح المتعارضة، والثاني الضرر الفاحش، واختلال التوازن بين المصالح إما يكون بين مصلحتين فرديتين وإما يكون بين مصلحة فردية ومصلحة عامة، فيُمنع من ذلك سواء كان الضرر عاماً يصيب كثير من الناس أو خاصاً يصيب شخصاً آخر وفقاً لقاعدة "يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام"، أو إذا كان الضرر خاصاً لكنه أشد من المصلحة التي يجلبها صاحب الحق فيتم تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة وفقاً لقاعدة "درء المفسد أولى من جلب المصالح". وفي نتيجة البحث تبين أن التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني اتفقا في معايير التعسف اتفاقاً تاماً، إلا أن الفقهاء المحدثين يتناولون هذه المعايير تحت عناوين المادي والمعنوي بينما لم يعتمد ذلك القانون المدني الأردني. وعلاوة على ذلك أن النظامين اتفقا على المنع من التعسف في استعمال الحق في الحقوق الارتفاقية.

الكلمات المفتاحية: التشريع الإسلامي، القانون المدني الأردني، التعسف في استعمال الحق، الحقوق الارتفاقية، الضرر

Teassüf'ün Ölçütleri ve İrtifak Haklarındaki Uygulamaları: İslam Hukuku ve Ürdün Medeni Kanunu Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Öz

Teassüf (hakkın kötüye kullanılması), klasik fıkıh eserlerinde geçmeyen modern ıstıhlardan biridir. Bunun yanı sıra teassüf insanların haklarıyla alakalı bütün alanlarda araştırılması gerekli olan önemli bir konudur. Öyle ki kimsenin kendi meşru hakkını kullanırken dahi başka birine zarar vermeye hakkı yoktur ve ona tanınan haklar sınırsız değildir. Sonuç olarak bütün insanların haklarını gözetmek için onların haklarını kötüye kullanmalarının engellenmesi gereklidir. İrtifak hakları da insanların, başkalarının mülklerindeki haklarını ve o mülk sahiplerinin haklarını düzenlemesi yönüyle bu çerçevede

incelenmeyi hak etmektedir. Nitekim İslam Hukuku insanların haklarını gözetmek için bu konuda bazı kural ve ilkeler belirlemiş olup Ürdün Medeni Kanunu da bazı maddelerini buna ayırmıştır. Bu çalışma teassüfün ölçütlerini ele alıp bunun irtifak haklarındaki uygulamalarını İslam Hukuku ve Ürdün Medeni Kanunu'nun konuya yaklaşımları karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Öncelikle her iki hukuk sisteminde de teassüfün ölçütleri tespit edilmiş, sonrasında da bu ölçütlere bağlı olarak irtifak haklarında teassüfün hangi örneklerinin ele alındığı araştırılmıştır. Çalışma, teassüf, mi'yâr (ölçüt) ve irtifak hakkı terimlerinin tanımıyla başlamış sonrasında teassüf ölçütlerini açıklayıp konu hakkında İslam Hukukunun ve Ürdün Medeni Kanunu'nun ele aldığı bazı örnekleri bu iki sistemi karşılaştırarak incelemiştir. Hakkın kötüye kullanılması iki temel ölçüte bağlıdır, bunlar: manevi ve maddi ölçütlerdir. Manevi yani subjektif ölçüt kişinin niyetiyle doğrudan alakalıdır ve bu ölçüt iki durumda ortaya çıkar: Birincisinde kişi hakkını sadece başkasına zarar verme niyetiyle kullanır ve küçük de olsa bu fiilden bir menfaat beklentisi yoktur, ikincisi ise hakkın gayrimeşru bir amaç için kullanılmasıdır. Zarar verme niyetinin tespit edilebilmesi için iki önemli şart vardır: İlki hak sahibinin zarar verme niyeti ile bu fiili işlediğinin tespit edilmesi, ikincisi kişinin fiilini gerçekleştirirken başkasına zarar vermektan başka bir niyetinin bulunmamasıdır. Eğer az da olsa bir menfaat umarak ve başkasına da zarar vermek niyetiyle bu fiilini işliyorsa bu durum, manevi ölçüte değil maddi ölçütün menfaatlerin çatışması kapsamına dahil olacaktır. Teassüfün ikinci temel ölçütü olan maddi yani objektif ölçüt ise fiillerin sonuçlarıyla ilgilidir ve bu da ikiye ayrılır: Birincisi iki hak sahibi arasındaki menfaat çatışmasıdır ki burada iki bireysel menfaatin çatışması olabileceği gibi bireysel menfaat ile toplumsal menfaatin çatışması şeklinde de ortaya çıkmaktadır. İkincisi ise aşırı zarardır. Eğer bir kişi, hakkını meşru bir şekilde kullanmasına rağmen, başkasına karşı elde ettiği faydaya eşit veya ondan daha büyük bir zarar oluştuyorsa, hakkını bu şekilde kullanması teassüf kapsamına girer ve bu fiilinden men edilir. Bu durum, zarar ister iki bireysel menfaatin çatışmasından kaynaklansın isterse de bireysel ve toplumsal menfaatin çatışmasından kaynaklansın aynıdır. Bu durum şu küllî kaidelere dayanır: “Zarar-ı âmmı def” için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”. “Def-i mefasid celb-i menafi”dan evladır”. Çalışmanın sonucunda İslam Hukuku ile Ürdün Medeni Kanunu'nun teassüfün ölçütlerinde tamamen birleştiği, sadece modern dönem İslam Hukukçularının bu ölçütleri maddi ve manevi olarak iki temel başlık altında ele aldıkları, Ürdün Medeni Kanunu'nun ise bu tasnife gitmediği tespit edilmiştir. Buna ilave olarak da irtifak haklarında insanların teassüften men edilmesi noktasında ortak bir tutum izledikleri ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ürdün Medeni Kanunu, Teassüf, İrtifak Hakları, Zarar

Criteria for Abuse of Rights and Their Applications in Easement Rights: A Comparative Study Between Islamic Law and the Jordanian Civil Code

Abstract

The term “Abuse Of Rights” is a contemporary concept that was not explicitly mentioned in classical Islamic jurisprudential texts, despite its significant importance in regulating various matters related to individual rights. It essentially refers to causing harm to others, as no individual is permitted

to harm another while exercising a legitimate right. Rights are not absolute or unrestricted, and there must be a prohibition of abuse in exercising rights to safeguard the rights of all individuals. Similarly, “Easement Rights” are a vital subject concerning people's rights, as they regulate the relationship between individuals' entitlements regarding the properties of others and the rights of property owners themselves. Islamic legislation has laid down certain principles and guidelines to balance these rights, just as the Jordanian Civil Law has enacted provisions to organize this area. This study examines the criteria for abuse of rights and its applications in easement rights, comparing Islamic legislation and the Jordanian Civil Law. The research begins by defining abuse, its criteria, and easement rights. It then elaborates on the criteria for abuse of rights and explores several of its applications in easement rights within the frameworks of Islamic legislation and the Jordanian Civil Law, comparing these two systems. Abuse of rights is assessed based on two primary criteria: the subjective criterion, also referred to as the intentional criterion, and the objective criterion, also known as the material criterion. The subjective criterion pertains to the individual's intention and is divided into two categories. The first is pure intention to harm others, where the rights-holder uses their right solely to harm others. The affected party in cases of easement rights is often the neighbor of the rights-holder. Two conditions must be met for this criterion to apply: first, the rights-holder must intend to harm another; second, this intention must be exclusive, meaning no other purpose is associated with the act. If the rights-holder aims for any benefit, even minimal, alongside the harm, the action is not judged under the subjective criterion but rather under the objective criterion due to conflicting interests. The second aspect of the subjective criterion is the misuse of a right for unlawful purposes. This involves utilizing a lawful right for an unintended or impermissible purpose. The objective criterion concerns the consequences of actions and is divided into two categories. The first is imbalance between conflicting interests, which may occur between two individual benefits or between an individual benefit and a public interest. The second category under the objective criterion is excessive harm. Normal harm, which is minor, must be tolerated and forgiven. However, if an individual exercises their right in a manner that deviates from common norms, causing significant harm to others, their action constitutes abuse of rights. The study concludes that both Islamic Law and the Jordanian Civil Law agree on the prohibition of abuse of rights in all its forms, whether evaluated based on intentional or material criteria. Both systems emphasize preventing harm in the exercise of easement rights.

Keywords: Islamic Law, Jordanian Civil Code, Abuse of Rights, Easement Rights, Harm

التمهيد

إن مصطلح التعسف في استعمال الحق لم يرد في لغة الفقهاء وإنما وفد إلى لغة الفقه من القانونيين الغربيين. ويطلق عليه باللغة الإنجليزية "The abuse of rights"، ومعناه الحربي "الإساءة". ولكن فقهاء القانون في الجمهورية العربية المتحدة وفي الجمهورية العربية السورية اختاروا كلمة "تعسف"، بينما اختار القانونيون في لبنان كلمة "إساءة".¹ وكذلك اختار القانون المدني الأردني عبارة "إساءة استعمال الحق".²

تناول هذا البحث في البداية تعريف التعسف والمعيار وحق الارتفاق، وعقب ذلك تناول معايير التعسف في الحقوق الارتفاقية، وبين المعيار المعنوي والمادي وذكر تطبيقاتهما في التشريع الإسلامي -أخذاً من كتب المذاهب الفقهية- والقانون المدني الأردني.

وهذا يركز البحث على المقارنة في تطبيق التعسف في الحقوق الارتفاقية بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني علاوة على بيان معايير التعسف فيهما. والنقطة المشتركة بين هذا البحث والبحوث المتقدمة في موضوع التعسف فهي بيان معايير التعسف في التشريع الإسلامي، لكن هذا البحث يتميز عن غيره في أنه يتناول معايير التعسف في القانون المدني الأردني، كما يبحث عن تطبيقات الحقوق الارتفاقية في هذين النظامين. ونتيجة هذا البحث تثبت نظرية التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني إلى التعسف في الحقوق الارتفاقية خاصة؛ لأنها تعلقها بواقع الحياة. ومن المهم توضيح هذا الموضوع لمعرفة الناس ما لهم وما عليهم في الحقوق الارتفاقية.

1. تعريف التعسف والمعيار وحق الارتفاق

لا بد من تعريف مفردات العنوان قبل بيان معايير التعسف وشرح تطبيقاتها، ويتناول الباحث تحت هذا العنوان تعريف التعسف والمعيار وحق الارتفاق لغة واصطلاحاً.

1.1. تعريف التعسف

التعسف في اللغة: "أصله عَسَفَ، والعُسْف: ركوب الأمر من غير تدبير، والسير بغير هداية والأخذ على غير الطريق، ومنه التَّعَسُفُ".³

وفي الاصطلاح عرفه الدكتور فتحي الدريني بأنه: "مناقضة قصد الشارع في تصرف مآذون به شرعاً بحسب الأصل"،⁴ وكما هو المفهوم من تعريف الدريني أن التعسف له قيدان مهمان، أحدهما أن يكون الفعل مشروعاً في الأصل أي أن يتصرف الإنسان في شيء له حق فيه، والثاني أن يؤدي الفعل إلى ما يخالفه مبادئ الشريعة العامة، أي رغم أن الفعل مشروع في الأصل إلا أنه يؤدي إلى نتيجة تخالف قواعد الشريعة الإسلامية.

والتعسف قد يكون في التصرفات الإيجابية كما يكون في التصرفات السلبية، والمقصود من التصرف الإيجابي فهو وجود فعل الإنسان أي أن الإنسان يتصرف في حق نفسه بفعله، وأما المقصود من التصرف السلبي فهو عدم فعل الإنسان أي أن الإنسان يمتنع عن التصرف الفعلي⁵ مثل أن يمتنع التاجر عن بيع سلعته احتكاراً، فالاحتكار يُنهى عنه فقهاً،⁶ وهو مخالف للمبادئ الأخلاقية وقاعدة مراعاة التكافل الاجتماعي.⁷

1 فتحي الدريني، *نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ٤٥-٤٦.

2 القانون المدني الأردني، قانون رقم: ٤٣، ١٩٧٦، المادة: ٦٦.

3 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، "عسف"، ٣١١/٤؛ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري، *لسان العرب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩)، ٢٠٦/٩.

4 الدريني، *نظرية التعسف*، ٨٧.

5 الدريني، *نظرية التعسف*، ٣٨-٣٩.

6 علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، تحقيق: طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، ٣٧٨/٤.

7 Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 77.

وإذا تصرف الإنسان في شيء ليس له حق فيه فلا يُعد فعله تعسفا وإنما يُعد تعدياً،⁸ على سبيل المثال تصرف المستأجر في البيت المأجور تصرفاً ضاراً بالبيت يُعد تعسفاً في استعمال الحق، أما تصرف الغاصب يُعد تعدياً، ويتبين من هذين المثالين أن الفرق الأساسي بين التعسف والتعدي هو مشروعية الفعل في حد ذاته.⁹

2.1. تعريف المعيار

المعيار في اللغة بمعنى العيار وجمعه المعايير، يُقال: عاير المكايل والموازن عياراً¹⁰ وعيار الشيء ما جعل نظاماً له،¹¹ والمعيار: الظرف المساوي للمظروف كالصاع، وكالوقت للصوم.¹²

وفي الاصطلاح عرفه قلعي بأنه "نموذج معين يجري تقدير الأشياء به، كمعيار الوزن، ومعيار الكيل، ومعيار الصحة والخطأ، ومعيار الجمال، وغير ذلك".¹³ وسيأتي توضيح معايير التعسف فيما بعد مع تطبيقاتها في الحقوق الارتفاقية.

3.1. تعريف حق الارتفاق

في اللغة، ارتَفَقَ به انتفع واستعان واتَّكأ عليه، يقال بَثُّ مُرتَفِقاً متكئاً على مِرْقَتي، وارتفق على عَظْفِهِ ومُساعدته وجاهه، والقوم صاروا رُفقاء.¹⁴ وتناولت كتب الفقه القديمة حق الارتفاق مفهوماً لا اصطلاحاً، وعلى الرغم من عدم تعريف حق الارتفاق في تلك الكتب إلا أنها صرحت بعض الحقوق الارتفاقية مفهوماً،¹⁵ وأول من استخدم اصطلاح الارتفاق هو محمد قدري باشا (ت ١٣٠٦هـ)،¹⁶ فهو قال: "الارتفاق: هو حق مُقَرَّرٌ على عقارٍ لمنفعةٍ عقارٍ لشخص آخر".¹⁷

ويقول بعض المعاصرين، منهم مصطفى الزرقا ووهبة الزحيلي، إن الحنفية حصروا الحقوق الارتفاقية على ستة، وهي: حق الشرب، وحق الطريق، وحق المجرى، وحق المسيل، وحق التعلي، وحق الجوار، بينما المالكية وسعوها إلى غير هذه الستة ويجوز إنشاء حقوق ارتفاقية أخرى،¹⁸ لكن الحقوق الارتفاقية عند الحنفية

8 الدريني، نظرية التعسف، ٤٦-٤٧؛ مصطفى أحمد الزرقا، "صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون إسلامي مؤصلة على نصوص الشريعة الإسلامية وفقهاها"، المجلة المغربية للاقتصاد والقانون المرقن ٣ (١٩٨٤)، ١٣.

9 وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)، ٢٩/٤.

10 زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية - صيدا: الدار النموذجية، ١٩٩٩)، ٢٢٢.

11 أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي أبو العباس (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.)، ٤٣٩/٢.

12 محمد رواس قلعي، معجم لغة الفقهاء (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، "معيار"، ٤١٢.

13 قلعي، "معيار"، ٤١٢.

14 إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (دار الدعوة، ٢٠٠٤)، ٣٦٢.

15 مثل حق الشرب: وهو نصيب من الماء للأراضي كانت أو لغيرها. وحق المرور أي حق استخدام ملك الآخر لأن يتوصل إلى ملك نفسه. وحق المسيل، فالمسيل الموضع الذي يسيل فيه الماء. انظر للتفاصيل: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣)، ٢٣/١٥، ١٦١/٢٣، ١٧١؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ١٩٢/٦، ٢٩/٧؛ المرغيناني، الهامية، ٤٧/٣.

16 Hasan Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 24.

17 محمد قدري باشا، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩١)، ٩.

18 مصطفى أحمد الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي (دمشق: دار القلم - بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٩)، ٤٦-٤٧؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٥٩٢/٥.

ليست محددة بما قاله الزرقا والزحيلي، وإنما هناك حقوق أخرى غير هذه الستة، مثل حق وضع الجذوع،¹⁹ وحق إلقاء الفلج،²⁰ وهذان المثالان يُثبتان أن الحنفية لم يحصروا الحقوق الارتفاقية على الحقوق الستة المذكورة فيما تقدم.²¹

الأدلة من القرآن والسنة على حق الارتفاق:

قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةُ لَنَا شَرِبْتُ وَلَكُمْ شَرِبْتُ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾ [الشعراء: ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُخْتَصِرٌ﴾ [القمر: ٢٨]، هتان الآيتان تدلان على أن لبعض الناس حق في ماء الآخرين، وهذا ما يسمى بحق الشرب في التشريع الإسلامي.

وقول النبي عليه السلام فيما نقل البخاري: "أن الزبير كان يحدث: أنه خاصم رجلاً من الأنصار قد شهد بدراً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في شراح من الحرة، كانا يسقيان به كلاهما، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير: أسق يا زبير، ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَى جَارِكَ، فغضب الأنصاري، فقال: يا رسول الله، أَلَا كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ؟ فقلن وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: اسق، ثُمَّ أَحْبَسَ حَتَّى يَبْلُغَ الْجَذْرَ، فاستوعى رسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ حقه للزبير، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ذلك أشار على الزبير برأي سعة له وللأنصاري، فلما أحفظ الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وسلم، استوعى للزبير حقه في صريح الحكم، قال عروة: قال الزبير: والله ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ﴾ [النساء: ٦٥]"،²² وهذا الحديث متعلق بحق المجرى أو ما يسمى بحق تسهيل الماء.

التعسف في استعمال الحق مسألة بالغة الأهمية وترتبط ارتباطاً وثيقاً بكل حق من حقوق الأفراد فيما بينهم. وتُمثِّل الحقوق الارتفاقية مجالا ينبغي دراسته من منظور التعسف في استعمال الحق، إذ إن هذه الحقوق تتداخل فيها حقوق الأفراد مع حقوق الآخرين، مما يستدعي البحث في مسألة توازن الحقوق بين الأفراد. وفي هذا الصدد، تبرز الحاجة إلى دراسة تتناول مسألة التعسف في استعمال الحقوق الارتفاقية في كل من التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني، وذلك من خلال إجراء دراسة مقارنة بين هذين النظامين.

2. معايير التعسف وتطبيقاتها في الحقوق الارتفاقية في التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني

قبل ذكر تطبيقات التعسف في الحقوق الارتفاقية لا بد من بيان معايير التعسف في التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني مع المقارنة بينهما. إن التعسف في استعمال الحق له معياران أساسيان في التشريع الإسلامي، أحدهما المعيار المعنوي أو ما يسمى بالمعيار الشخصي أو الذاتي، والثاني المعيار المادي أو ما يسمى بالمعيار الموضوعي، أما المعيار المعنوي يعود إلى نية صاحب الحق وقصده في استعمال حقه، وإذا استعمل الإنسان حقه لقصد الإضرار بغيره مثل جاره دون غرض المنفعة، أو استعمله لمنفعة غير مشروعة في الأصل فُتُعد فعله تعسفاً، وهذه الصور للتعسف متعلقة بالمعيار المعنوي، وأما المعيار المادي فيعود إلى نتيجة الفعل يعني التناسب بين مصالح الطرفين، وهذا المعيار ينقسم إلى قسمين، فالأول إما أن يكون بمعارضة مصلحتين فرديتين وإما أن يكون بمعارضة مصلحة فردية ومصلحة عامة، والقسم الثاني من هذا المعيار هو الضرر الفاحش.²³ وأما القانون المدني الأردني فهو لم ينص على معايير التعسف إلا أنه أشار إليها في المادة التي يتناول فيها هذا الموضوع تحت عنوان "إساءة استعمال الحق":

19 السرخسي، المبسوط، ١٥/١٥؛ محمد بن أحمد بن أبي أحمد أبو بكر علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٣/٩١؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ٦/٢٥٧.

20 الكاساني، البدائع، ٥/١٦٥.

21 حجاك، حقوق الارتفاق، ٤٩.

22 محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: د. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، "الصلح"، ١٢ (رقم ٢٥٦١).

23 الدريني، نظرية التعسف، ٢٤٢-٢٦٩.

"يجب الضمان على من استعمل حقه استعمالاً غير مشروع.

ويكون استعمال الحق غير مشروع:

إذا توافر قصد التعدي،

إذا كانت المصلحة المرجوة من الفعل غير مشروعة،

إذا كانت المنفعة منه لا تتناسب مع ما يصيب الغير من الضرر،

إذا تجاوز ما جرى عليه العرف والعادة".²⁴

وكما يلاحظ أن المعايير المذكورة في إساءة استعمال الحق في القانون المدني الأردني تتفق مع معايير التعسف المذكورة في التشريع الإسلامي، وأضاف القانون أنه من استعمل حقه استعمالاً غير مشروع فهو يُعاقب بضمان ضرره. وسيتناول الباحث المعيارين الأساسيين المذكورين فيما تقدم مع توضيح موجز وتطبيقاًهما في الحقوق الارتفاقية مقارنة بين التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني، وسيجمع الباحث المادتين الأولى من المعايير في القانون تحت عنوان المعيار المعنوي كما فعل الفقهاء، ويجمع المادتين الأخيرتين تحت عنوان المعيار المادي.

1.2. المعيار المعنوي

المعيار المعنوي أو ما يسمى بالمعيار الشخصي أو الذاتي متعلق بمجرد نية الإنسان، وذلك إما يكون بقصد الإضرار وهذا أقدم معايير التعسف وأبرزها،²⁵ وإما يكون باستعمال الحق في غير المصلحة التي شرع من أجلها،²⁶ وقصد الإضرار بالغير ممنوع في الشريعة الإسلامية بدلالة عموم الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

الأدلة من القرآن والسنة:

قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يُوَصِّى بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢]، فهذه الآية تدل على أن حق الموصي في الوصية ليس مطلقاً، بل مقيد بعدم الإضرار بالورثة؛ لأن الوصية تكون على العدل لا بقصد الإضرار بالورثة،²⁷ أي أن الموصي ليس له أن يتصرف في الوصية تصرفاً ضاراً بورثته مثل أن يوصي بأكثر من ثلث ماله لغير ورثته أو أن يوصي لأحد ورثته إضراراً بالورثة الآخرين.²⁸

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"،²⁹ وهذا الحديث بُنيت عليه نظرية التعسف في استعمال الحق،³⁰ وقال الإمام الشوكاني عن هذا الحديث "فإنه قاعدة من قواعد الدين تشهد له كليات وجزيئات".³¹ وهذا الحديث ينهى عن الأفعال التي تؤدي إلى الضرر مقصوداً كان أم غير مقصود، وكذلك هذا

²⁴ القانون المدني الأردني، قانون رقم: ٤٣، ١٩٧٦، المادة: ٦٦.

²⁵ الدريني، نظرية التعسف، ٢٤٣؛ أحمد الصويغ شليبيك، "التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، أو لتحقيق مصلحة غير مشروعة في الشريعة والقانون"، مجلة الشريعة والقانون ٣٨ (٢٠٠٩)، ٢٥.

²⁶ الدريني، نظرية التعسف، ٢٤٢-٢٥٢.

²⁷ عيسوي أحمد عيسوي، "نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي"، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ١/٥ (١٩٦٣)، ٦٠؛ الزرقا، "صياغة قانونية لنظرية التعسف"، ٢٠.

²⁸ محمد محمود أحمد طلافحة، وآخرون، "المضامين التربوية في معايير نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي"، مجلة المنارة للبحوث والدراسات ٤/٢١ (٢٠١٥)، ٤١٥-٣٨٧.

²⁹ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطأ الإمام مالك، إعداد: محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤)، "الأقضية"، ج٤، ٢٧٥٨/٦٠٠.

³⁰ عيسوي، "نظرية التعسف"، ٦٨.

³¹ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٣)، ٣١١/٥.

النهي يشمل الضرر الذي يترتب على الأفعال غير المشروعة في الأصل كما يشمل الضرر الذي يترتب على الأفعال المشروعة في الأصل، وهذا الثاني هو الذي يدخل في نطاق التعسف في استعمال الحق؛ لأن التعسف ينطبق على الأفعال المشروعة في ذاتها لا الأفعال غير المشروعة في الأصل.³²

شروط المعيار المعنوي:

الشرط الأول: أن يقصد صاحب الحق إضراراً بالغير.

الشرط الثاني: أن يتمحض قصده لذلك، أي لا بد من عدم غرض آخر من فعله غير الإضرار، أما إذا قصد منفعة ما ولو كانت بسيطة مع قصد الإضرار لا يُحكم بالمعيار المعنوي بسبب استعمال حقه لغرض ينفع لنفسه، وإنما يُحكم بالمعيار المادي بسبب تعارض المصالح.³³

والجانب الثاني من هذا المعيار هو استعمال الحق في غير المصلحة التي شرع من أجلها، أي إذا استعمل الإنسان حقه المشروع في الأصل من أجل مصلحة غير مشروعة مثل بيع العينة، والبيع جائز في الأصل على قوله سبحانه وتعالى ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْبَيْعَ وَحَزَمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، لكن الإنسان إذا اشترى شيئاً من الآخر بثمن مؤجل ثم باعه لنفسه البائع بثمن معجل أقل من الثمن الأول لغرض الربا، يُعد فعله تعسفاً في استعمال الحق بسبب استعمال حقه في الشراء والبيع لمنفعة غير مشروعة وهي الربا.³⁴

وبالبحث لم يجد أي تطبيق في استعمال الحق لمصلحة غير مشروعة في الحقوق الارتفاقية عند المذاهب الفقهية ولا عند القانون المدني الأردني، ولذلك سيكتفي بإيراد تطبيقات الشق الأول (قصد الإضرار) لهذا المعيار فحسب. وقبل الانطلاق إلى التطبيقات يذكر الباحث بأن اصطلاح التعسف اصطلاح معاصر لم يرد في كتب الفقه القديمة، وبالتالي يحاول الباحث أن يصل إلى تطبيقات التعسف بالبحث عن وجود معنى التعسف في التطبيقات القديمة.

1.1.2. تطبيقات المعيار المعنوي في التشريع الإسلامي

ومن تطبيقات هذا المعيار في الحقوق الارتفاقية حق الشرب وحق المرور وحق المجرى، فعلى سبيل المثال لو ثبت لأحد حق المرور في أرض شخص آخر بسبب حاجة ضرورية كعدم وجود طريق آخر للوصول إلى أرض نفسه أو ثبت له حق الشرب أو حق المجرى أي جريان الماء من أرض شخص آخر، فهل لصاحب الأرض أن يمنع من استعمال هذا الحق أم لا؟ ويهدف هذا السؤال إلى معرفة نية صاحب الملك مقابل استعمال صاحب حق الارتفاق حقه في ملك الأول، وإذا قصد صاحب الملك الإضرار بصاحب الحق دون غرض المنفعة فدخل فعله في هذا المعيار في التعسف.

هناك أمثلة كثيرة في كتب الفقه للتعسف في استعمال الحقوق الارتفاقية، ومنها أن يمنع صاحب الملك جاره من استعمال حقه بقصد الإضرار. ونرى في تلك الأمثلة أن الفقهاء من المذاهب الأربعة يقيّدون استعمال الحقوق الارتفاقية بالضرورة، وإذا كان صاحب الحق اضطر إلى استعمال حقه في ملك شخص واحد فقط فعلى صاحب الملك أن يسمح لجاره باستعمال حقه. وذلك موطن الاتفاق في المذاهب الفقهية الأربعة.³⁵

32 الدريني، نظرية التعسف، ١٢٢-١٢٣.

33 عيسوي، "نظرية التعسف"، ٤١، ٩٢.

34 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٣٢/٤؛ الدريني، نظرية التعسف، ٢٥٢-٢٦٣.

35 أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ١٣٩/٢؛ الكاساني، البدائع، ١٨٩/٦؛ محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت)، ٣٠٩/١؛ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)، ٣٨٩/٤؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراي، النخبة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ١٨٤/٦-١٨٥.

صور للتعسف من الكتب الفقهية للمعيار المعنوي:

نرى عند الحنفية أمثلة مختلفة في هذا السياق، فمنها حق الشرب والمرور والمسيل، وإذا كان في أرض شخص بئر الماء أو العين فله الحق في منع الآخرين من الشرب أو الاستفادة من الماء في حالة عدم الضرورة، أي إن كان هناك ماء آخر قريب منه ويباح له استعماله، ولكنه إذا لم يكن هناك ماء آخر ليس لصاحب الملك أن يمنع جاره من استعمال الماء؛ لأن في منعه إضرار بغير الجار.³⁶

ونصت مجلة الأحكام العدلية مواد تنظم حقوق الناس في استعمال حقوقهم، منها: "إذا كان لأحد حق المرور في عرصة آخر فليس لصاحب العرصة أن يمنعه من المرور والعبور".³⁷

وفي مادة أخرى: "إذا كان لأحد جدول أو مجرى ماء في عرصة آخر جارياً من القديم بحق فليس لصاحب العرصة منعه...".³⁸

وفي مادة أخرى: "إذا كان ماء مطر دار يسيل من القديم إلى دار الجار فليس للجار منعه"،³⁹ أي إذا كان لشخص حق مسيل ماء المطر في أرض شخص آخر فليس لصاحب الأرض أن يمنعه.⁴⁰ وهذه المواد تبين أن صاحب الملك ليس له أن يمنع صاحب حق المرور أو المجرى أو المسيل من استعمال حقه بقصد الإضرار بصاحب الحق دون غرض المنفعة، وكما هو الظاهر أن كتب الحنفية والمجلة لم تستعمل مصطلح التعسف بينما تكلمت عنه معنى.

والمالكية والشافعية والحنابلة يتحدثون في كتبهم الفقهية عن حق وضع الجدوع أو الخشبة في جدار الجار، ويقيدون استعمال هذا الحق بالضرورة، فإذا كان لصاحب الحق بديلاً لاستعمال حقه لم يجز صاحب الملك على إعارة جداره،⁴¹ ومن الواضح أنهم يعتبرون امتناع صاحب الملك عن إعارة جداره لصاحب حق الارتفاق مع وجود حاجته الماسة لها تعسفاً في استعمال الحق. ويضيف المالكية أن صاحب الملك ليس له حق الرجوع عن إعارة جداره إلا لضرورة تعرض جداره⁴² وكان الإمام الشافعي يقول في قوله القديم أن الجار له حق في وضع الجدوع على جدار جاره بإذنه أو دون إذنه، ويقول في قوله الجديد ليس له حق في ذلك إلا بإذن مالك الجدار،⁴³ لقول النبي عليه السلام "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"⁴⁴، وأضاف إلى ذلك الشيرازي من الشافعية: "ولأنه انتفاع بملك غيره من غير ضرورة فلا يجوز بغير إذنه"⁴⁵، ويذهب من هذا الكلام أن المنع في حالة عدم الضرورة، أما إذا اضطر الجار إلى وضع الجدوع على جدار جاره لا يُمنع من ذلك. ومن الأمثلة عند الحنابلة: إذا كان لأحد حق المجرى في أرض شخص آخر، فليس لصاحب الأرض تعلية سطحه لمنع جريان الماء من أرضه إلى أرض صاحب

36 الكاساني، البدائع، ١٨٩/٦؛ محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.)، ٣٠٩/١؛ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، مجمع الأثر في شرح ملتقى الأبحر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، ٥٦٣/٢.

37 مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هوايني (كراتشي: نور محمد، كراتشي: تجار كراتشي، د. ت.)، المادة: ١٢٢٥.

38 مجلة الأحكام العدلية، المادة: ١٢٢٨.

39 مجلة الأحكام العدلية، المادة: ١٢٢٩.

40 علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، مترجم: فهمي الحسيني (الرياض: دار علم الكتب، ١٩٩١)، ٢٤٥/٣.

41 الشيرازي، المهذب، ١٣٩/٢؛ ابن قدامة، المغني، ٣٧١/٤؛ القرافي، الذخيرة، ١٨٥-١٨٤/٦.

42 أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ٤١٠/٧؛ القرافي، الذخيرة، ١٨٥/٦.

43 أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ٣٩١/٦؛ محمد نجيب المطيعي، تكملة المطيعي للمجموع شرح المهذب (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت.)، ٤٠٧/١٣-٤٠٨.

44 أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠١١)، "الغصب"، رقم الحديث: ١١٥٤٥.

45 الشيرازي، المهذب، ١٣٩/٢.

حق المجرى.⁴⁶ ومن الواضح أن المذاهب الفقهية اتفقت على أن صاحب الأرض ليس له أن يمنع جاره من استعمال حقه المشروع مثل مروره أو جريان ماء الرّي في أرضه أو وضع الخشبة على حائط جاره بقصد الإضرار به دون غرض المنفعة.

2.1.2. تطبيقات المعيار المعنوي عند القانون المدني الأردني

نص القانون المدني الأردني بعض المواد لمنع أصحاب الأراضي من الإضرار بجيرانهم في الحقوق الارتفاقية مثل حق المرور أو حق المجرى أو حق المسيل في المواد الآتية:

المادة ١٢٨٩: إذا ثبت لأحد حق المرور في أرض مملوكة لآخر فليس لصاحبها منعه إلا إذا كان مروره عملاً من أعمال التسامح.

المادة ١٢٩٨: حق المجرى هو حق مالك الأرض في جريان ماء الري في أرض غيره لتصل من مورها البعيد إلى أرضه. فإذا ثبت لأحد هذا الحق فليس لمالك الأراضي التي تجري فيها هذه المياه منعه. وكما يلاحظ أن القانون المدني الأردني يوافق مع التشريع الإسلامي في منع أصحاب الأراضي من مرور جيرانهم أو من جريان ماء الري في أراضيهم في حالة الضرورة، وهذا المنع يُعد تعسفاً في استعمال الحق بمعيار قصد الإضرار بالغير دون أي سبب أو منفعة، وهو وفق المادة ٦٦ في نفس القانون: "إذا توفّر قصد التعدي"⁴⁷.

2.2. المعيار المادي

المعيار المادي أو ما يسمى بالمعيار الموضوعي متعلق بمآلات الأفعال، وينقسم هذا المعيار إلى قسمين، أحدهما اختلال التوازن بين المصالح المتعارضة، والثاني الضرر الفاحش، واختلال التوازن بين المصالح إما يكون بين مصلحتين فرديتين وإما يكون بين مصلحة فردية ومصلحة عامة، وصورة المسألة أن يتصرف الإنسان في حقه تصرفاً مشروعاً في حد ذاته، ولحق بالغير ضرر أكبر من المصلحة التي يجلبها صاحب الحق أو يساويها، فيُمنع من ذلك سواء كان الضرر عاماً يصيب كثير من الناس أو خاصاً يصيب شخصاً آخر،⁴⁸ استدلالاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"،⁴⁹ وهذا التصرف يُعد تعسفاً إذا كان الضرر عاماً فيتم تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة وفقاً لقاعدة "المصلحة العامة مقدّمة على المصلحة الخاصة"⁵⁰ أو "يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام"،⁵¹ أو إذا كان الضرر خاصاً لكنه أشد من المصلحة التي يجلبها صاحب الحق فيتم تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة وفقاً لقاعدة "درء المفسدات أولى من جلب المصالح"،⁵² أما إذا كان الضرر الذي لحق بالغير ضئيلاً فلا يُمنع من تصرفه. والضرر المألوف هو ضرر تافه ولا بد من تحمله والتسامح فيه، وأما الضرر غير المألوف فإنه مخالف للشرعية الإسلامية،⁵³ فإذا تصرف الإنسان في حقه تصرفاً غير معتاد في عرف الناس، ثم لحق بالغير ضرر فاحش فيُعد فعله تعسفاً في استعمال الحق.⁵⁴

1.2.2. تطبيقات المعيار المادي في التشريع الإسلامي

يتحدد معيار التعسف تبعاً لدرجة الضرر الواقع، فيتراوح بين "اختلال التوازن بين المصالح المتعارضة" و"وقوع ضرر فاحش". فقد يستند المثال ذاته إلى المعيار الأول إذا ترتب عليه ضرر غير يسير لأحد الأطراف، بينما يستند إلى المعيار الثاني في حال تحقق ضرر جسيم.

46 منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البُهوتي الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٤١١.

47 القانون المدني الأردني، قانون رقم: ٤٣، ١٩٧٦، المادة: ٦٦.

48 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٣٣/٤.

49 مالك، "الأقضية" ج ٤، ص ١٠٧٨، ٦٠٠.

50 إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ٨٩/٣.

51 مجلة الأحكام العدلية، المادة: ٢٦.

52 مجلة الأحكام العدلية، المادة: ٣٠.

53 الدررني، نظرية التعسف، ٢٦٩.

54 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٣٥/٤.

ومن الأمثلة عند الحنفية، إذا كان لأحد حق مسيل الماء في قناة في أرض الآخر، وأراد أن يُحوّله إلى ميزاب، فليس له أن يفعله إلا برضا صاحب الأرض؛ لأن الماء لا يفيض على السطح إذا كان يسيل في القناة وبعد التحويل قد يفيض الماء على الأرض وهذا ضرر لصاحب الملك، وكذلك إذا كان ميزابا وأراد أن يُحوّله إلى قناة ليس له ذلك إلا برضا صاحب الأرض؛ لأنه يحتاج إلى حفر الأرض وفيه ضرر لصاحب الملك، وصاحب الحق ليس له أكثر من التصرف المألوف في ملك الغير،⁵⁵ وإذا تجاوز عن حقه وأضرّ بصاحب الملك فُيعد فعله تعسفا في استعمال الحق بالمعيار المادي ويُمنع من ذلك.

كما يلاحظ في هذا المثال أن صاحب حق المسيل إذا استعمل حقه إضرارا بصاحب الملك فتعارض مصلحة صاحب الحق مع مفسدة صاحب الملك، فتُقدم درة المفسدة على جلب المصلحة ويُمنع صاحب الحق من تصرفه، لأنه ليس له أن يستعمل حقه إضرارا بالغير. وكذلك إذا كان لشخص حق المرور في أرض الآخر، فليس لصاحب الأرض أن يبني شيئا في ملكه يقطع طريقه، لأنه يُبطل حق مروره ولا بد من ترك مجال مروره،⁵⁶ وفي هذه المسألة تعارضت مصلحة صاحب الملك ومفسدة صاحب الحق، وإذا تحققت مصلحة صاحب الملك فلا يمكن أن يستعمل الآخر حقه، ولذلك يجب أن يترك صاحب الملك مجالا لمرور صاحب الحق.

وكذلك إذا أراد صاحب السفلى أو العلو أن يحدث شيئا لم يكن من قبل مثل أن يفتح بابا أو نافذة، أو أن يبني صاحب العلو على علوه، فليس له حق فيه إلا برضا الآخر عند أبي حنيفة سواء كان فعله يضر به أم لا، وعند أبي يوسف ومحمد له حق في ذلك في حالة عدم الإضرار بالآخر، لكنه ليس له ذلك إذا كان فعله يضر بالآخر،⁵⁷ وفي هذه المسألة جاء في مجلة الأحكام العدلية: "كل يتصرف في ملكه كيفما شاء، لكن إذا تعلق حق الغير به فيمنع المالك من تصرفه على وجه الاستقلال".⁵⁸

وعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره"، ثم يقول أبو هريرة: "ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمنن بها بين أكتافكم"⁵⁹، وهذا الحديث متعلق بحق وضع الجذوع، واختلفت المذاهب الفقهية في تأويل هذا الحديث: هل هو على وجه الندب أو الإيجاب؟ وإذا قبل بالإيجاب فيجبر المالك على وضع الجذوع من قبل جاره، أما إذا قبل بالندب فلا يُجبر المالك على ذلك. قال الإمام أحمد بالإيجاب فلا يجوز لصاحب الحائط أن يمنع جاره من وضع الجذوع، وإذا امتنع عنه فيجبره الحاكم على ذلك.⁶⁰ وذهب الإمام مالك،⁶¹ والإمام الشافعي في الجديد⁶² إلى أن الحديث يفيد الندب، ولا يُجبر المالك على ذلك، ويُحمل الحديث على الاستحباب. ويقول الشيرازي من الشافعية: "فإن كان الجذع ثقيلًا يضر بالحائط لم يجز وضعه من غير إذنه قولًا واحداً لأن الارتفاق بحق الغير لا يجوز مع الإضرار"،⁶³ وذلك يشير إلى أن صاحب حق الارتفاق لا يجوز له أن يضر بصاحب الجدار أثناء استعمال حق الارتفاق منعا من التعسف؛ لأنه تعارضت مصلحة صاحب الحق مع مفسدة صاحب الملك، فيقدم حق صاحب الملك.

55 السرخسي، المبسوط، ٩٥/١٧.

56 الكاساني، البدائع، ٢٦٥/٦.

57 الكاساني، البدائع، ٢٦٤-٢٦٥/٦؛ المرغيناني، ١٠٨-١٠٩/٣؛ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، ٤٤٣/٥.

58 مجلة الأحكام العدلية، المادة: ١١٩٢.

59 البخاري، "المظالم"، ٢١ (رقم ٢٣٣١).

60 منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البُهوتي الحنبلي، الروض المربع بشرح زاد المستنقع (الرياض: دار المؤيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦، ٣٨٥؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ٣١٠/٥).

61 أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستبصار (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ١٩٢/٧-١٩٧؛ سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملحق، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (دمشق: دار الفلاح، ٢٠٠٨)، ١٥/١٣٥.

62 محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٤/١٥١؛ كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدُميري أبو البقاء الشافعي، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٤)، ٤/٤٥٤.

63 الشيرازي، المهذب، ١٣٩/٢.

2.2.2. تطبيقات المعيار المادي عند القانون المدني الأردني

وفي القانون المدني الأردني، نص هذا القانون بعض المواد لمنع التعسف الذي تتعارض مصالح الطرفين فيه مع وجود الضرر سواء كان فاحشا أم لا، وذلك في المواد الآتية:

المادة 1290:

لصاحب العقار الذي لا يتصل بالطريق العام أو أن وصوله إليه يتم بنفقة باهظة أو مشقة كبيرة حق المرور في الأرض المجاورة بالقدر المألوف لقاء مقابل عادل. على أن هذا الحق لا يقوم إلا في موضع يتحقق فيه نفعه ويقل ضرره. وهذه المادة تمنع من تعسف صاحب حق الارتفاق أي حق المرور في استعمال حقه بقدر غير مألوف أي استعماله استعمالا غير معتاد بالإضرار بصاحب الملك بسبب تعارض مصلحة صاحب الحق ومفسدة صاحب الملك.

المادة 1299: إذا ثبت لأحد حق المجرى في ملك آخر وتحقق ضرره فعلى صاحب المجرى تعميده وإصلاحه لرفع الضرر فإذا امتنع جاز لصاحب الملك أن يقوم به على نفقة صاحب المجرى بالقدر المعروف.

المادة 1300: لكل مالك عقار يريد أن يستعمل لري أرضه المياه الطبيعية أو الاصطناعية التي يكون له حق التصرف بها أن يحصل على مرور هذه المياه في الأراضي المتوسطة بينها وبين أرضه بشرط أن يدفع عن ذلك تعويضا معجلا وعلى شرط أن لا يخل ذلك بانتفاع صاحب الأرض اخلالا بينها وإذا أصاب الأرض ضرر من جراء ذلك فإن لصاحب الأرض أن يطلب تعويضا عما أصابه من ضرر.

وهتان المادتان متعلقتان بحق المجرى، وتعني أن صاحب حق المجرى ليس له لا يجوز له الإضرار بصاحب الملك أثناء استعمال حقه، وإذا تضررت الأراضي التي تجري عليها الماء بسبب استعمال حق المجرى فعلى صاحب الحق أن يضمن ما أصابته الأراضي من الضرر.

نتيجة البحث:

وفي نهاية تعريف التعسف والمعيار والحقوق الارتفاقية، واستخراج أمثلتها وبيانها مع الارتباط بمعايير التعسف في استعمال الحق، يمكن للباحث أن يعرض نتائج البحث كما تلي:

إن التعسف له معياران أساسيان، هما المعيار الشخصي أو المعنوي، والمعيار المادي أو الموضوعي، فالأول يعود إلى نية الإنسان وذلك ينقسم إلى قسمين، هما: تمحض قصد الإضرار بالغير، واستعمال الحق في غير المصلحة التي شرع من أجلها، والمعيار الثاني يعود إلى مآلات الفعل وذلك ينقسم إلى قسمين، هما: اختلال التوازن بين المصالح المتعارضة، والضرر الفاحش، والفرق بين تمحض قصد الإضرار بالغير والضرر الفاحش، فإن الأول لا يتحقق إلا بقصد الإضرار أي المتعمد ليس غرضه في استعمال حقه أي منفعة وإنما استعمال حقه للإضرار بالغير، وأما في الثاني فالمتمتع يستعمل حقه لطلب مصلحة وأثناء استعماله يُضرر بالآخر.

وتوصل البحث إلى أن القانون المدني الأردني اتفق مع التشريع الإسلامي في معايير التعسف، مع ملاحظة أن الفقهاء المعاصرين يصنفون هذه المعايير ضمن معيارين أساسيين: مادي ومعنوي، في حين أن القانون المدني الأردني لا يعتمد هذا التصنيف، كما توصل إلى عديد من الأمثلة المتعلقة بالتعسف في الحقوق الارتفاقية في المعيارين، وأثبت بعد دراسة أمثلة التعسف في الحقوق الارتفاقية أن التشريع الإسلامي والقانون المدني الأردني اتفقا على النهي عن التعسف في استعمال الحق بشكل عام.

أما المعيار المعنوي فمن أمثلته حق المرور والشرب والمسيل والتعلي، لكن فقهاء المذاهب الفقهية قيدوا استعمال حق الارتفاق بالضرورة، وإذا لم يكن لصاحب الحق بديلا لاستعمال حقه لم يكن لصاحب الملك حق المنع، أما القانون المدني الأردني لم يقيّد استعمال حق الارتفاق بالضرورة. والباحث لم يجد أي تطبيق في استعمال الحق لمصلحة غير مشروعة في الحقوق الارتفاقية عند المذاهب الفقهية ولا عند القانون المدني الأردني.

وأما المعيار المادي فهناك أمثلة عديدة في حق المرور والمسيل، واتفق القانون المدني الأردني مع التشريع الإسلامي على أنه إذا تعارضت مصلحتان في الحقوق الاتفاقية أو بتعبير آخر تعارضت مصلحة أحد مع مفسدة آخر تُقدم درء المفسدة على جلب المصلحة في النظامين، ولا يُسمح لأحد من الطرفين أن يستعمل حقه مع أن يتضرر الطرف الآخر.

المصادر والمراجع:

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي. *المنتقى شرح الموطأ*. المجلد ٨. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٩.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري. *الجامع الصحيح*. إعداد: د. مصطفى ديب البغا. المجلد ٧. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة ٥، ١٩٩٣.
- البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي. *التهذيب في فقه الإمام الشافعي*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. المجلد ٨. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٧.
- البُهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البُهوتي الحنبلي. *الروض المربع بشرح زاد المستنقع*. الرياض: دار المؤيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٩٩٦.
- البُهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البُهوتي الحنبلي. *كشفاف القناع عن متن الإقناع*. المجلد ٦. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.
- البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البهقي. *السنن الكبرى*. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. المجلد ٢٤. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة ١، ٢٠١١.
- الدريني، فتحي. *نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ٤، ١٩٨٨.
- الدميري، كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري أبو البقاء الشافعي. *النجم الوهاج في شرح المنهاج*. تحقيق: لجنة علمية. المجلد ١٠. جدة: دار المنهاج، الطبعة ١، ٢٠٠٤.
- الزرقا، مصطفى أحمد. *المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي*. المجلد ٢. دمشق: دار القلم - بيروت: الدار الشامية، الطبعة ١، ١٩٩٩.
- الزرقا، مصطفى أحمد. "صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون إسلامي مؤصلة على نصوص الشريعة الإسلامية وفقهها". *المجلة المغربية للاقتصاد والقانون المقارن* ٣ (١٩٨٤)، ٧-٣٨.
- الزحيلي، وهبة. *الفقه الإسلامي وأدلته*. المجلد ٨. دمشق: دار الفكر، طبعة ٢، ١٩٨٥.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. *مختار الصحاح*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية - صيدا: الدار النموذجية، الطبعة ٤، ١٩٩٩.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي. *المبسوط*. المجلد ٣٠. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣.
- السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد أبو بكر علاء الدين السمرقندي. *تحفة الفقهاء*. المجلد ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ١٩٩٤.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي. *الموافقات*. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. المجلد ٧. القاهرة: دار ابن عفان، الطبعة ١، ١٩٩٧.
- شلييك، أحمد الصويغي. "التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، أو لتحقيق مصلحة غير مشروعة في الشريعة والقانون". *مجلة الشريعة والقانون* ٣٨ (٢٠٠٩)، ٧٩-١٥.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني. *نيل الأوطار*. تحقيق: عصام الدين الصبايطي. المجلد ٨. القاهرة: دار الحديث، الطبعة ١، ١٩٩٣.
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده. *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر*. المجلد ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- الشيروازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيروازي. *المهذب في فقه الإمام الشافعي*. المجلد ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.
- طلافة، محمد محمود أحمد وآخرون. "المضامين التربوية في معايير نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي". *مجلة المنارة للبحوث والدراسات* ٤/٢١ (٢٠١٥)، ٣٨٧-٤١٥.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. *رد المختار على الدر المختار*. المجلد ٦. بيروت: دار الفكر، الطبعة ٢، ١٩٩٢.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمرى القرطبي. *الاستبصار*. المجلد ٩. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٠.
- علي حيدر، علي حيدر خواجه أمين أفندي. *درر الحكام في شرح مجلة الأحكام*. مترجم: فهمي الحسيني. المجلد ٤. الرياض: دار علم الكتب، الطبعة ١، ١٩٩١.
- عيسوي، عيسوي أحمد. "نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي". *مجلة العلوم القانونية والاقتصادية* ١/٥ (١٩٦٣)، ١-١٢٠.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. المجلد ٦. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. المجلد ٢. بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.

- القانون المدني الأردني، قانون رقم: ٤٣، ١٩٧٦.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي. المعنى. المجلد ١٠. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨.
- قدري باشا، محمد. مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة ٢، ١٨٩١.
- القراي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراي. الذخيرة. المجلد ١٣. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة ١، ١٩٩٤.
- قلعجي، محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٩٨٨.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. المجلد ٧. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ١٩٨٦.
- مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. موطأ الإمام مالك. إعداد: محمد مصطفى الأعظمي. المجلد ٨. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، الطبعة ١، ٢٠٠٤.
- المواردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالمواردي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. المجلد ١٩. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٩.
- مجلة الأحكام العدلية. تحقيق: نجيب هوايني. كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، د. ت.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. المجلد ٢. دار الدعوة، ٢٠٠٤.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني. الهداية في شرح بداية المبتدي. تحقيق: طلال يوسف. المجلد ٤. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- المطيعي، محمد نجيب المطيعي. تكملة المطيعي للمجموع شرح المذهب. المجلد ٨. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت.
- ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو. درر الحكام شرح غرر الأحكام. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.
- ابن الملكن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملكن. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. المجلد ٣٦. دمشق: دار الفلاح، الطبعة ١، ٢٠٠٨.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري. لسان العرب. المجلد ١٧. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣، ١٩٩٩.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Kaynakça

- Ali Haydar, Ali Haydar Hoca Emin Efendi. *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Fehmî el-Hüseyinî. 4 Cilt. Riyad: Dâr İlmü'l-Kütüb, 1. Basım, 1991.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Bağavî, Muhyis-Sünne, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Bağavî eş-Şâfi'î. *et-Tehzib fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Kahire: Hacer Araştırma Merkezi, 1. Basım, 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Dr. Mustafa Dîb el-Begâ. 7 Cilt. Şam: Dâr İbn Kesîr, Dârü'l-Yemâme, 5. Basım, 1414h/1993.

- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddin b. Hasan b. İdrîs el-Buhûtî el-Hanbelî. *er-Ravdu'l-Murabba' bi-Şerhi Zâdi'l-Mustakni*. Riyad: Dârü'l-Müeyyed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1996.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddin b. Hasan b. İdrîs el-Buhûtî el-Hanbelî. *Keşşâfû'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Musa b. İsâ b. Ali ed-Demîrî Ebü'l-Bekâ eş-Şâfi'î. *en-Necmü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. thk. İlmi Heyet. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 2004.
- Düeynî, Fethi. *Nazariyyetü't-Te'assüf fî İstî'mâli'l-Hakk fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1988.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî es-Semhûdî Ebü'l-Abbâs. *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz Âbidîn ed-Dımaşkî el-Hanefî. *Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1992.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerîya el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cem Makâyisi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfi'î. *et-Tavzîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Şam: Dârü'l-Felâh, 1. Basım, 2008.
- İsâvî, İsâvî Ahmed. "Nazariyyetü't-Ta'essüf fî İstî'mâli'l-Hakk fî'l-Fıkhî'l-İslâmî." *Mecelletü'l-Ulûmi'l-Kanûniyye ve'l-İktisâdiyye* 5/1 (1963), 1-120.
- Kadri Paşa, Muhammed. *Murşidü'l-Hayrân ilâ Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1891.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mu'cem Lügatü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1988.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mâlikî. *ez-Zehîre*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî. *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*. Hazırlayan: Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâhid b. Sultan Âl Nehyan li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1. Basım, 2004.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. thk. Necîb Hevâvinî. Karaçi: Nûr Muhammed, Kârhâne Ticâreti Kütüb, ts.
- Mergînânî, Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye Şerhu Bedâye'l-Mübtedî*. thk. Talal Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Faramurz b. Ali. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Ğureri'l-Ahkâm*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 Cilt. Dârü'd-Da've, 2004.
- Mutî'î, Muhammed Necîb el-Mutî'î. *Tekmiletu'l-Mutî'î li'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 8 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selâfiyye, ts.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye – Sayda: ed-Dâru'n-Nümûzeciyye, 4. Basım, 1999.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebû Bekir Alâüddîn es-Semerkindî. *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâtubî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 7 Cilt. Kahire: Dâr İbn Affân, 1. Basım, 1997.
- Şelibek, Ahmed es-Süvey'î. “et-Te'assüf fî İsti'mâli'l-Hakk bi-Kasdı'd-Darari bi'l-Ğayr ev li-Taḥkîki Maslahatin Gayri Meşrûa fî's-Şerî'a ve'l-Kanûn.” *Mecelletü's-Şerî'a ve'l-Kanûn* 38 (2009), 15-79.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî. *Neylû'l-Evtâr*. thk. Isâmuddîn es-Sebbâtî. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 1993.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-Enher fî Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Talafheh, Muhammed Mahmûd Ahmed vd. “el-Medâminu't-Terbeviyye fî Me'âyiri Nazariyyeti't-Ta'essüf fî İsti'mâli'l-Hakk fî'l-Fıkhi'l-İslâmî.” *Mecelletü'l-Menâre li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât* 21/4 (2015), 387-415.

Ürdün Medenî Kanunu. Kanun No: 43, 1976.

Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Medhal ilâ Nazariyyeti'l-İltizâm el-Âmme fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem – Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1. Basım, 1999.

Zerka, Mustafa Ahmed. “Sîğatu Kanûniyye li-Nazariyyeti't-Ta'essüf bi-İstı'mâli'l-Hakk fî Kanûn İslâmî Müessel 'alâ Nusûsi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve Fıkhihâ.” *el-Mecelle el-Mağribiyye li'l-İktisâd ve'l-Kanûn el-Mukâren* 3 (1984), 7-38.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*. 8 Cilt. Şam: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1985.

Dharma and Identity in Śaṅkara's Advaita

Śaṅkara'nın Advaita'sında Dharma ve Kimlik

Namrata NARULA

Dr. Öğr., Cambridge Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi

PhD Student, University of Cambridge, Centre for Gender Studies

Cambridge / Cambridge/ United Kingdom

0009-0009-9319-5911 | ror.org/013meh722

nm307@cam.ac.uk

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: 10.59149/sduifd.1591853

Geliş Tarihi | Received: 26 Kasım / November 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 5 Mart / March 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June-2025

Atıf | Cite as: Namrata Narula, "Dharma and Identity in Śaṅkara's Advaita", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2025), 57-70.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

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

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve dergi tarafından benzerlik taraması yapılarak (intihal.net) intihal içermediği teyit edildi. / This article was peer-reviewed by at least two referees and passed a similarity check conducted by the journal via intihal.net, confirming it contains no plagiarism.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Śaṅkara'nın Advaita'sında Dharma ve Kimlik

Öz

Bu makalenin amacı Śaṅkara'nın (yaklaşık MS 750) bireysel kimliğe ilişkin yapısökümlerini, Vedik kimlik kategorilerine verdiği etik destekle ilişkilendirmektir. Śaṅkara, Advaita Vedānta'nın antik Veda kökenli (*āstika*) geleneğinin (*darśana*) en önemli savunucularından biri olarak kabul edilir. Bu gelenek, tüm bireylerin (*jīva*) en içteki benliğinin (*ātman*), değişmeyen ve niteliksiz (*nirguṇa*) varlık-bilinç (*brahman*) ile ilişkili olmadığını (*advaita*) savunur. Kişinin kendi bedenleşmesinin özellikleri de dahil olmak üzere algılanabilir tüm nitelikler, gerçek varlık hakkındaki katman katman (*adhyāsa*) olan derin bilgisizlikten (*avidyā*) kaynaklanır. Bu cehalet tüm acıların köküdür. Çünkü kişinin ruh göçü (*saṃsāra*) döngüleri içinde görünüşteki tuzağa düşmesini sürdüren bağlanma (*kāma*) ve eylem (*karma*) durumlarına yol açar. Buna göre Śaṅkara, bu acıyı sona erdirmenin tek yolunun tüm bağıllıkla beslenen eylemlerden vazgeçmek ve bunun yerine benliğin ikili olmayan doğasının ortaya çıktığı manevi kurtuluşun (*mokṣa*) en yüksek manevi hedefini (*parama-puruṣārtha*) aramak olduğunu savunur. Bu mokṣa halinde, kişinin söz konusu ıstırabının kaynağı olan bedenle özdeşleşmesi nihayet ortadan kalktıkça (*bādha*), dünyevi ıstırabın tüm biçimleri kalıcı olarak sona erer. Dolayısıyla Śaṅkara, bu cehalet döngüsünü sona erdirmenin tek yolunun, benliğin ikili olmayan doğasının ortaya çıktığı manevi kurtuluşu (*mokṣa*), yani en yüce ruhsal amacı (*parama-puruṣārtha*) aramak olduğunu savunur. Bu farkındalık durumunda, dünyevi acıların tüm biçimleri kalıcı bir sona ulaşır, çünkü bu acıların kaynağı, niteliksiz benlik ile farklılaşmış zihin-beden arasındaki (yanlış) özdeşleşmeden başka bir şey değildir. İlk bakışta, Śaṅkara'nın konumu, Veda kökenli dünya görüşleri bağlamında oldukça radikal olarak yorumlanabilir. Çünkü onun kimlik kategorilerinin yapısökümü, tüm insanların manevi eşit olduğunu ve sosyal-dinsel kast (*varṇa*), cinsiyet ayrımlarının olduğunu ima ediyor gibi görünür (*liṅga*) ve benzeri kişinin gerçek benliğiyle alakasızdır. Ancak göreceğimiz üzere, bu kimlik kategorilerinin ontolojik istikrarsızlığını vurgulamak, Śaṅkara'nın her bireyin sosyo-dinsel liyakati (dharma) ve yetki alanını (adhikāra) belirleyen hiyerarşik spektrum içindeki konumunu tanımlamak amacıyla yine de bu kategorilere başvurmamasını engellemektedir. Sonuç olarak, cehaletten kurtuluş (*mokṣa*) dini eylemlerden ve kimliklerden feragat etmeyi gerektirirken, Śaṅkara yine de yalnızca belirli kimliklerin bu nihai özgürlüğü arama hakkına sahip olduğunu kesin bir şekilde belirtir. Bazı yazarlar, sosyal-dini hiyerarşiye olan bu bağıllığın, Śaṅkara'nın benliğin ikili olmadığına ilişkin ana görüşüyle bağdaşmadığını ve bağnaz kavramlara bir tür bilinçsiz rıza olarak görülmesi gerektiğini aksi taktirde onun düalist olmayan metafizik kavramları tarafından derin bir sorgulamaya maruz kalacağını belirtirler. Buna karşılık, bu makalede Śaṅkara'nın metafizik ve etik taahhütlerinin aslında onun *advaita* perspektifinden nasıl uzlaştırılabilir olduğunu göstermeye çalışılmaktadır. Bunu yaparak, *Advaita Vedānta*'nın çeşitli sosyal-dinsel tabakalaşma biçimlerine olan inancını tarihsel olarak nasıl haklı çıkardığına açıklık getirmektedir. Bu katmanlaşmaların birçoğu bugün bile Hindu evrenlerinde varlığını sürdürdüğü için zorunludur. Bu nedenle, Vedik kimliklerin geçmişte nasıl yapılandırıldığını anlamak, direnmenin ve onların günümüzdeki davranışlarını tanımlamanın önemli bir yolu olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Hinduizm, Öznellik, Sosyal eşitsizlik, Advaita Vedānta.

Dharma and Identity in Śaṅkara's Advaita

Abstract

The aim of this article is to put Śaṅkara's (c.750 BCE) deconstructions of individual identity in dialogue with his ethical support of Vedic identity categories. Śaṅkara is regarded as one of the most significant thinkers of the ancient Veda-rooted (*āstika*) tradition (*darśana*) of Advaita Vedānta. This tradition argues that the innermost self (*ātman*) of all individuals (*jīva*) is non-dual (*advaita*) with unchanging and unqualified (*nirguṇa*) being-consciousness (*brahman*). All perceivable attributes, including the particularities of one's own embodiment, are false superimpositions (*adhyāsa*) that arise due to deep-seated ignorance (*avidyā*) of true being. This ignorance is the root of all suffering, as it leads to states of attachment (*kāma*) and action (*karma*), which perpetuate one's seeming entrapment within cycles of transmigration (*saṃsāra*). Accordingly, Śaṅkara argues that the only way to end this suffering is to relinquish all attachment fuelled actions, and to instead seek the highest spiritual goal (*parama-puruṣārtha*) of liberation (*mokṣa*), where the non-dual nature of the self is revealed. In this

state of *mokṣa* all forms of worldly suffering come to a permanent end, as one's identification with embodiment — which was the source of this suffering — is finally sublated (*bādha*). Śaṅkara thus argues that all facets of personal identity are, in fact, false products of the (mis)identification between the unqualified self and the differentiated mind-body. Prima facie, this deconstruction of identity categories would seem to imply that all persons are spiritually equal, and that socio-religious distinctions of caste (*varṇa*), gender (*liṅga*), and so on are irrelevant to one's true self. However, as we will see, asserting the ontological instability of these identity categories nevertheless does not stop Śaṅkara from invoking them as properly determining each person's location on a hierarchical spectrum of socio-religious merit (*dharma*) and entitlement (*adhikāra*). Consequently, while liberation (*mokṣa*) from ignorance requires a renunciation of religious acts and identities, Śaṅkara nevertheless firmly states that only certain identities are entitled to seek this ultimate liberation. Some authors have argued that this commitment to socio-religious hierarchy is incompatible with Śaṅkara's broader view of the non-duality of the self and should therefore be regarded as a kind of unconscious acquiescence to bigoted notions which are otherwise deeply questioned by his non-dual metaphysics. In contrast, this paper attempts to show how Śaṅkara's metaphysical and ethical commitments are in fact reconcilable from his *advaita* perspective. By doing so, one can shed light on how Advaita Vedānta has historically justified its belief in various forms of socio-religious stratification. This is particularly imperative as many of these stratifications continue to exist within Hindu sociocultural universes even today. As such, understanding how these Vedic identities have been configured in the past can be a crucial way of resisting and identifying their operations in the present.

Keywords: Philosophy of Religion, Hinduism, Subjectivity, Social inequality, Advaita Vedānta.

Introduction

The Indic philosopher and theologian Śaṅkara flourished around 750 BCE and is regarded as one of the most significant thinkers of the ancient Veda-rooted worldview (*darśana*) of Advaita Vedānta. There are four sets of texts that constitute the Vedas, namely, the *Samhitās*, the *Brāhmaṇas*, the *Āraṇyakas*, and the *Upaniṣads* (Dandekar, 2000, 1). For ancient orthodox (*āstika*) Indic traditions such as the above-mentioned Advaita Vedānta, these four sets of texts are regarded as having supreme scriptural authority, as they are viewed as being authorless (*apuruseya*); known only through the means of hearing (*śruti*) or revelation (Rambachan, 1991). While all ancient *āstika* traditions regarded these *śruti* texts as supremely authoritative, they nevertheless focussed their exegetical efforts towards different elements of this corpus. In this context, early Vedānta thinkers such as Śaṅkara believed that the *Upaniṣads*, which constitute the end (*anta*) of the Vedas, are the most significant Vedic scriptures, as these alone provide insight regarding the highest human end (*puruṣārtha*) of complete liberation (*mokṣa*) from the suffering (*duḥkha*) of worldly transmigration (*saṃsāra*). However, in contrast to numerous other Vedānta theologians, Śaṅkara additionally interprets the *Upaniṣads* as preaching the absolute characterlessness (*nirguṇa*) of ultimate reality (*brahman*), as well as the metaphysical non-duality (*advaita*) of the individual self (*ātman*) with this *brahman* (Betty, 2010). As will be demonstrated in the following pages, Śaṅkara argues that the suffering of transmigration is due to ignorance (*avidyā*), which conceals the truth of non-duality. Under the conditions of this *avidyā*, we mistakenly identify our embodied characteristics with our selfhood. This (mis)identification produces in us the sense that we are agents and enjoyers and leads us to constantly act towards (or away) from the various (false) objects of experience. Ultimately, these experiential objects are changeful and impermanent and therefore can never provide us with any kind of lasting joy. Consequently, the insatiability of our attachments (*rāga*) becomes a source of suffering, as we are forced to constantly act on them, and can never be at rest. In this context, Śaṅkara argues that the only way to relieve this suffering is to relinquish all actions, and to pursue the Upaniṣadic knowledge of non-duality. All actions are rooted in the false identification of the self with various features of embodiment.¹ In this context, Śaṅkara states that even the various scriptural rites enshrined in the Vedas are ultimately opposed to the knowledge of non-duality between *brahman* and the self.²

¹ *dehalingātmanā kāryā vāsanārūpiṇā kriyāḥ* / (US 2.11.14; Swami Jagadananda, 1949, 120).

² *tasmāt sasādhanaṃ karma parityaktavyaṃ mumukṣuṇā, paramātmā'bhedaadarśana virodhāt, ātmā ca para eveti pratipattavyo yathāśrutyuktalakṣaṇaḥ* (US 1.1.32; Swami Jagadananda, 1949, 21).

For Śaṅkara then, liberation (*mokṣa*) from the beginningless cycles of birth and death (*saṃsāra*) is the highest end of life (*parama-puruṣārtha*). However, not all ancient Vedic traditions (*darśana*) shared this view of the relative importance of *mokṣa* over and above the performance of ritual actions (*dharma*). For example, the notable Vedic tradition of Pūrva Mīmāṃsa argued that the pursuit of *dharma*, as prescribed by the injunctive portions of the Vedas, is the highest good of life (Holdrege, 2004, 219–222; Freschi, 2018). The word *dharma* has several meanings, but most often refers to certain good or dutiful acts, as well as the underlying cosmic logos (*ṛta*) that is purportedly upheld through their performance (Holdrege, 2004, 213–14). Closely linked to this idea of *dharma* is the broader Indic theory that all actions (*karma*) of individuals have consequences, which are viewed as adhering to agents across lifetimes (Tull, 2004, 309). In this context *dharma* refers to those actions which are scripturally prescribed and therefore have meritorious consequences for individuals, whereas *adharma* refers to actions that are scripturally prohibited, and whose performance leads to the accumulation of demerit for individuals.

This vision of *dharma* is also closely linked to another concept within Vedic universes, namely, the notion of *adhikāra*. This notion states that one has the scriptural entitlement (*adhikāra*) to pursue one's own *dharma*, which refers not only to the positive allowance to perform it but also to a negative entitlement, that is, a moral-religious imperative to not avoid the *dharma* that one has a scriptural allowance to perform (Bilimoria, 2007, 34–35). Each person's *dharma* is uniquely their own (*sva*), because their *dharma* in this life is nothing but the result of their own actions (*karma*) in previous ones. This is because the interimplication between *dharma* and *karma* within Indic contexts emphasises that no births are arbitrary from a cosmological perspective. Rather, the specific features of one's embodiment are the result of complicated interactions between the cosmic law (*dharma*) and the specific *karma* accumulated in past lives (Bilimoria, 2007, 27). On this view, one's identity features (as well as corresponding *adhikāra*) are seen as justly earned, as the "fruit" (*phala*) of past actions, rather than being regarded as a mere accident of birth. In the backdrop of this scriptural and cosmic significance of *dharma* acts within Vedic universes, Śaṅkara's claim that such acts should ultimately be renounced would appear to be quite radical. Such an anti-*dharma* stance is particularly promising given the fact that concepts of *svadharma* and *adhikāra* have been a crucial form of justification for the creation and entrenchment of various forms of inequality within Hindu religious universes. However, a closer examination of Śaṅkara's philosophical contributions, as discussed in the subsequent sections of this article, illuminates that, despite his metaphysical position on the ultimate nature of the self, he nevertheless clearly supports the applicability of identity-based *adhikāra* in determining who should be allowed to pursue the highest spiritual goal of liberation (Rambachan, 2006, 27–29). The aim of this article is thus to put Śaṅkara's deconstructions of individual identity in dialogue with his ethical support of Vedic identity categories, in the hopes of better understanding this apparent contradiction, or at least inconsistency, within his Advaita religious philosophy. The rest of this article will proceed as follows. First, I will discuss Śaṅkara's vision of how our false everyday experiences are produced and sustained. Then, I will discuss some Vedic notions of identity that are viewed as crucial to the attribution of each person's *svadharma*. Finally, I will highlight how Śaṅkara upholds the applicability of these socio-religious hierarchies and discuss how this ethical position might be reconciled with his broader metaphysical position regarding the ultimate non-duality of the Self.

Śaṅkara and Identity

Śaṅkara argues that all experience is conditioned by a dual aspect of (A) a cogniser who is self-consciously an "I" and (B) of various cognitive objects that are grasped by that cogniser as extrinsic to it (Ram-Prasad, 2002, 56). These cognitive objects (*viśaya*) are changeful; a pot (*ghaṭa*) is created, it weathers, becomes chipped, and ultimately is destroyed by becoming reduced to earth. This changefulness of the pot — and, indeed, of all finite objects — means that they constantly deviate from what they are and therefore cannot be regarded as having true being. Śaṅkara defines true or *pāramārthika* being as that which is "eternally unchanging".³ In this strictly defined sense, all spatiotemporal objects, in so far as they change, cannot be considered to have true being (Ram-Prasad, 2013, 4).

³ *idam [brahman] tu pāramārthikam, kūṭasthanityam* (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 36).

However, while changeful apprehensions of a pot do not have ultimate being, there is an unchanging substratum of these changeful apprehensions — the pot’s bare *is*-ness — that persists unmodified alongside the deviating cognitions of the pot’s changeful attributes.⁴ Thus, in all cases of cognition, there are two apprehensions, namely, of non-being (*asadbuddhi*, in this case, all transient particularities of “pot”) and of pure being (*sadbuddhi*, the non-deviating *is*-ness).⁵ Śāṅkara argues that this unequivocally generalised and unchanging *is*-ness is not an attribute of any specific object-cognition, say pot, because the foundational *is*-ness persists unchangingly through all object-directed cognitions (*paṭādau api sadbuddhidarśanāt*), and so is not lost even after any specific object-cognition has ceased (BGB 2.16; Panoli, 2019, 58).

Within everyday life, where the *pāramārthika* reality of *brahman* is concealed due to ignorance (*avidyā*), being-in-itself (*ātman*, *brahman*) appears as phenomenally equivalent to changeful, particularised entities (*viśaya*). Śāṅkara thus argues that the seeming there-ness of experiential objects is the result of the mutual superimposition of particularity and being, wherein *being* appears as an attribute of these particulars, and particularity appears as an attribute of *being*. Thus, when we are conscious of objects in our surroundings, we mistakenly view the existence that is our consciousness as a feature of these various objects, thereby superimposing non-existent particulars onto existence, and existence onto these non-existent particulars. He calls this process superimposition (*adhyāsa*), and defines it as “a presentation, of the form of memory, of something previously seen in some other object/context”.⁶ A few important features of this process may be better explained with reference to a classic example within the advaita traditions, namely, the example of the rope-snake. On a dark road, a rope lying across my path may appear to me as a snake. In such an instance, this kind of error would not be possible if I had no previous knowledge of what a snake looks like, yet the rope-snake is not merely reducible to recalling a memory, because it has a certain there-ness that is strong enough to halt my journey for fear of being bitten. This apparent there-ness of the false snake is therefore due to the actual there-ness of the rope, yet so long as the illusion of the snake lasts the reality of the rope remains concealed. In this context, Śāṅkara argues that our cognitions of individual objects are a result of this error of superimposition, and due to our ignorance of the true nature of being.

Aside from producing objects as seemingly “real” in phenomenal experience, the error of superimposition (*adhyāsa*) is also responsible for the appearance of the *jīva*, or the individualised mind-body that undergoes and undergirds experience. The Sanskrit word *jīva* is defined by Śāṅkara as the conscious principle that presides over the body.⁷ This *jīva* superimposes the ultimately unreal duality of its experienced mind-body on its selfhood (*ātman*), thereby creating and presenting itself as an “I” — namely, an experiential subject that is seemingly distinct from the various objects that are extrinsic to it. This “I”-generation is somewhat counterintuitive — in the example of the rope-snake, there is a distinct subject who erroneously superimposes characteristics of one object (the snake) onto another (the rope). In the case of the superimposition of *I*-ness, however, the *jīva* who superimposes *I*-ness is, paradoxically, also the very “I” that results from this superimposition. In the context of subjectivity, then, *adhyāsa* is the process where *jīvas* mistake the constant *is*-ness of their self, which is *brahman*, with the contingent appearances of their mind-body. For Śāṅkara, the “I” is not an ontologically stable subject; rather, it is the erroneous projection of *brahman* as conditioned by specific self-cognitions, attachments, and aversions of the mind-body complex which take forms such as “I am this” or “this is mine”.⁸ In the opening paragraphs of the *Brahma-sūtra bhāṣya* (BSB), Śāṅkara describes this error of “I”-constitution in the following way:

[I]n accordance as one’s wife, children, or other relatives are hale and hearty with all their limbs intact, or as they suffer from the loss of those limbs, one thinks, “I myself am hale and hearty” or “I myself am injured”; thus, one superimposes external characteristics on the Self. Similarly, one superimposes the characteristics of the body when one has such ideas as “I am fat”, “I am thin” ... So also one superimposes the attributes of the senses and organs when one thinks, “I am dumb”, “I have

⁴ *tayoḥ buddhayoḥ ghaṭādibuddhiḥ vyabhicarati, tathā ca darśitam / na tu sadbuddhiḥ* (BGB 2.16; Panoli, 2019, 58).

⁵ *sarvatra buddhidvayopalabdheḥ sadbuddhiḥ asadbuddhiḥ iti* (BGB 2.16; Panoli, 2019, 57).

⁶ *smṛtirūpaḥ paratra pūrvadr̥ṣṭāvabhāsaḥ* (BSB 1; Panoli, 2011, 3).

⁷ *jīvo hi nāma cetanaḥ śarīrādhyakṣaḥ* (BSB 1.1.6; Panoli, 2011, 74).

⁸ *mithyājñānanimittaḥ satyāñrte mithunīkrtya, ahamidaṁ mamedamiti naisargiko ’yaṁ lokavyavahāraḥ* (BSB 1; Panoli, 2011, 3).

lost one eye”, “I am [impotent]”... Similarly, one superimposes the attributes of the internal organ, such as desire, will, doubt, perseverance, etc. (BSB 1; Swami Gambhirananda, 1972, 6)

Thus, the *jīva* is constituted by its own superimposition of differentiated self-awareness — based on social relations, physical attributes, desires, aversions, etc., of mind-body (“I”) complexes — onto the unchanging shared reality that underlies its embodied sense of subject/object awareness.

This theme — that all differentiated aspects of one’s being-in-the-world are ultimately an illusion — is repeatedly enunciated in Śaṅkara’s writings. For example, in his text the *Upadeśasāhasrī* (US), Śaṅkara narrates that a spiritual teacher (*guru*) asks his student, “Who are you, my child?” and the student replies that he is a priest’s son belonging to a specific family, who has now become a wandering monk. Upon hearing this response, the teacher chides him for associating pure consciousness, which is intrinsically free from identity, family, and purificatory ritual, with these unreal socio-ritual attributes of empirical existence (US 1.9–15; Swami Jagadananda, 1949, 7–10).

This beginningless (*anādi*) superimposition of identity onto the self is the foundation of our suffering in *samsāra*, since it is the *jīva*’s belief in its ontic stability that deludes her into viewing herself as an agent and an enjoyer. Under these conditions of ignorance, the results of desirous actions cling to I-immersed persons in the form of karmic merit (*dharma*) or demerit (*adharma*), and this residue is what mediates or modulates their (re)connection with different bodies across the cycles of rebirth.⁹ Actions produce a seeming union between the self and the mind-body complex, and this union leads the *jīva* to mistakenly classify objects as either pleasurable or painful.¹⁰ Pleasurable objects become objects of desire (*rāga*), whereas painful objects conversely become objects of aversion (*dveṣa*).

These twin affective forces of desire and aversion lead the *jīva* to actions that either pursue or avoid specific results.¹¹ These results in turn adhere to the *jīva*, causing it to be reborn in a new body after death, and so the cycle of transmigratory suffering continues. As Sengaku Mayeda points out, this wheel of transmigratory existence, according to Śaṅkara, is experienced not only across lives but within the same life too, where one alternates continuously between doer-ship and enjoyer-ship, resting only in the state of deep sleep (*suṣupti*) where pure consciousness temporarily has no object (Mayeda, 1992, 70).

This cycle of action and enjoyment is said to be beginningless (*anādi*), constantly reproducing itself in the manner of seed and sprout.¹² However, while this cycle is beginningless it is not endless, because it is possible to exit this cycle of action and rebirth by ending one’s ignorance and realising the true nature of the self. In this liberated state individuals would no longer be beholden to bodily limitations, and therefore, would no longer be motivated to act.¹³ The self only acts in its seemingly limited form as the embodied *jīva*-subject, just as a carpenter is in a state of effort when he is working with his tools, but when he puts them down, is peacefully at rest (BSB 2.3.40; Panoli, 2011, 732).

While knowledge alone can ultimately lead to liberation, controlling one’s attachments is an imperative tool for realising this knowledge. This is because attachments are responsible for bringing about all our embodied actions, almost as a form of existential servitude, such that those beset by spirals of attachment often lamentingly report that they were forced to act because of it.¹⁴ Controlling these attachments is difficult as they often resist critical reflection and volitional regulation. For example, attachment to a family member can be so intense that when they are well, we feel well too, and when they are suffering, we suffer too.¹⁵ Anger can disturb or confuse one’s memory (BGB 2.63; Panoli 2019, 126), and make it impossible to distinguish right from wrong such that one who is angry will even insult one’s teacher, who otherwise deserves respect.¹⁶

⁹ *dharmādharmau tato jñāsyā dehayogastathā punaḥ* (US 2.1.4; Swami Jagadananda, 1949, 80).

¹⁰ *karmāṇi dehayogārtham dehayoge priyāpriye* (US 2.1.3; Swami Jagadananda, 1949, 80).

¹¹ *dhruve syātām tato rāgo dveṣaścaiva tataḥ kriyāḥ* (US 2.1.3; Swami Jagadananda, 1949, 80).

¹² Śaṅkara makes this argument in BSB 2.1.35–36 in the context of explaining the co-caused nature of actions and individuated embodiment. Thus, in BSB 2.1.35 (Panoli, 2011, 542) he states that *anāditvātsamsārasya ...anādaḥ tu samsāre bijāṅkuravaddhetumadbhāvena karmaṇaḥ sargavaiṣamyasya ca pravṛtirnā virudhyate /*

¹³ *tasmadupādhidharma adhyāsenaiṣātmanaḥ kartṛtvam na svābhāvikaḥ* (BSB 2.3.40; Panoli, 2011, 730).

¹⁴ *trṣṇayā hi ahaṃ kārīti itī duḥkhitānāṃ rajahkārye sevādaḥ pravṛttānāṃ pralāpaḥ śrūyate /* (BGB 3.37; Panoli, 2019, 188).

¹⁵ *tadyathā putrabhāryādiṣu vikaleṣu sakaleṣu vā ahameva vikalāḥ sakalo ...* (BSB 1; Panoli, 2011, 5).

¹⁶ *krodhād bhavati saṃmohaḥ avivekaḥ kāryākāryaviṣayaḥ / krudhho hi saṃmuḍhaḥ saṃ gurumapi api ākrośati //* (BGB 2.63; Panoli, 2019, 126).

This egocentric attachment operates not only in everyday contexts such as our attachments to family or sensory delights, but also in spiritual contexts, as when a person offers sacrifices to the gods, as these ritual acts are also performed transactionally because they are viewed as leading to certain pleasurable objects such as heaven, wealth, etc.¹⁷ Further, the performance of such *dharma* acts presumes an attachment to one's own (false) identity, as it is these features of identity that determine ones *adhikāra* for a particular *dharma* act. According to Śaṅkara, these mundane identity-distinctions of everyday (*vyāvahārika*) existence are not only ultimately useless for self-knowledge but are contradictory to it; the true self is beyond all such ritual distinctions.¹⁸

Consequently, if liberatory knowledge is regarded as the *summum bonum* in Śaṅkara's philosophical system, then its *summum malum* is the state of attachment-fuelled living that perpetuates the cycles of doer-ship and enjoyer-ship within the state of ignorance. This incontrovertible opposition between attachment and the quest for self-knowledge leads him to argue that those who are seeking liberatory knowledge must first renounce their attachments and aversions.¹⁹ Only a passionless man, who renounces all such attachments, can achieve liberation through the knowledge of *brahman* (AUB 1.1; Swami Gambhirananda, 1958, 18).

To sum up, Śaṅkara argues that the *jīva* is drawn to objects due to a mistaken belief in its own reality as a differentiated subject with various empirically abiding attributes. This gives rise to insatiable (*anala*) attachment, and one is trapped in a cycle of chronic unsatisfactoriness or suffering (*duḥkha*, *śoka*; see BGB 3.39; Panoli, 2019, 190). These attachments cause us to act either towards or away from objects, not realising that through such actions we are only prolonging our seeming entrapment in this cycle of suffering. He thus argues that the only way to be liberated is to renounce these attachments, together with all the secular and Vedic actions that they inevitably motivate.

Identity and Dharma

As we have seen, the conceptual leitmotif of Śaṅkara's commentarial texts is that the core immutable Self (*ātman*) in each animated mind-body complex (*jīva*) is non-dual (*a-dvaita*) with unqualified reality (*brahman*). This *brahman*, which alone is ultimately real (*pāramārthika*), is categorically devoid of phenomenal attributes or traits (*nirguṇa*, *nirviśeṣa*).²⁰ Thus, all attributes of personalised identity — be these height or weight, gender or family lineage — are false projections that must be ultimately relinquished so that the true non-dual nature of the self can be realised.

How does this vision of the unreality of personal identity interact with the notion of *svadharma* that was described earlier? As indicated, orthodox Indic worldviews generally regard “good” actions (*dharma*) as leading to advantageous forms of rebirth, and “bad” actions as leading to disadvantageous iterations of the same. As such, far from being viewed as unreal, features of identity are crucial in determining the distinctive good actions (*svadharma*) that individuals need to perform to acquire progressively higher forms of rebirth. Consequently, the question of how each person's *svadharma* could be codified and regulated is a central theme of Vedic literatures in the *dharmaśāstra* genre, as these practical delineations were viewed as mirroring the cosmic order on the social plane.

In this ancient Indic context, certain key axes of identity were viewed as determining one's duties in their present life, namely, features of *varṇa*, *āśrama*, and *liṅga*. The Sanskrit word *varṇa* is used within Vedic literature to refer to an idealized fourfold system of social classification which declares that any given community or caste-grouping (*jāti*) can be classified as belonging to one of four *varṇa* — namely, *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, or *śūdra* — each of which has its specific *dharma* (Chakravarty, 2003). Alongside abiding by the specific duties of their *varṇa*, all persons are viewed as having certain duties that stem from their gender/sex (*liṅga*). Within this category, a great deal of attention is paid towards articulating the *dharma* of “women” (*strī-dharma*) as well as their corresponding (lack of) entitlements (*adhikāra*) regarding Vedic rituals, property, marriage, and so on (Jamison, 2017, 137–150).

¹⁷ *abhyudayaphalaṃ dharmajñānaṃ taccānuṣṭhānāpekṣam / niḥśreyasaphalaṃ tu brahmavijñānaṃ na cānuṣṭhānāntarāpekṣam* / (BSB 1.1.1; Panoli, 2011, 11).

¹⁸ *tathāpi na vedāntavedyamāsanāyādyatītamapetabrahmakṣatrādibhedamasanāryātmatattvamadhikāre'pekṣyate anupayogādadhikāravirodhacca* / (BSB 1; Panoli, 2011, 5).

¹⁹ *śāstrārthe pravṛttaḥ pūrvam eva rāgadveṣayoḥ vaśam na āgacchet* / (BGB 3.34; Panoli, 2019, 184).

²⁰ *caitanya-mātraṃ vilakṣaṇarūpāntarāhitaṃ nirviśeṣam brahma* (BSB 3.2.16; Panoli, 2011, 894).

Finally, men of the *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, and *vaiśya varṇa* have certain duties stemming from the stage of life (*āśrama*) that they currently indwell (Perrett 1998, 51). This notion of *āśrama* declares that there are four such stages that men of the above-mentioned three *varṇas* must obligatorily and chronologically move through as part of an ethical life, and each stage comes with certain unique duties (Hiltebeitel, 2010, 65–66). Thus, younger men who are celibate students (*brahmacarya*) must perform certain duties for their teachers, and adult men who are married householders (*gṛhastha*) must perform certain duties for their families.

This complex scheme of identity-based *svadharma* has often been criticised on the grounds that the elaboration of the differing codes of *svadharma* is viewed as the socio-religious jurisdiction of *brāhmaṇa* men alone, as only they have the scriptural entitlement (*adhikāra*) to interpret the Vedas, and thereby, to interpret the laws of *dharma*. Thus the *Mānava Dharma-śāstra* (MD; c.200 CE) — one of the most authoritative scriptures of Brahmanical traditions in general and of *dharma* in particular — unambiguously states that the *brāhmaṇa* (Brahmin) is the lord (*prabhu*) of all the *varṇas*, and though *vaiśyas* and *kṣatriyas* may hear the Vedas, it is only the *brāhmaṇa* that should teach these scriptures (MD 10.1–3; Olivelle, 2005, 208). This socio-ritual exclusivism is most visibly directed at people classified as *śūdras*, women, and as outside of the fourfold *varṇa*-scheme altogether — these groups are not only not permitted to teach the Veda but also are considered unfit to even hear it. Relatedly, the *Mānava Dharma-śāstra* states that if a *śūdra* “arrogantly” attempts to instruct a *brāhmaṇa* about *dharma*, the king should as punishment pour hot oil into his mouth and ears (MD 8.272; Olivelle, 2005, 182).

Thus, *brāhmaṇa* men are considered divinely ordained arbiters of what counts as ethical conduct within this *dharma* framework, and “their *svadharma* is of the same nature as *dharma* in general” (Malamoud, 1982, 49). This unequivocal socio-ritual superiority of *brāhmaṇas* does not imply that all non-*brāhmaṇas* are spiritually equal. However, despite the very real-world gradations among them, the upper three *varṇas* are nevertheless conceived as having a joint higher socio-ritual status as compared to persons classified as *śūdras*, or as having no *varṇa* at all (*avarṇa*).

This is because these three *varṇas* are distinguished within Vedic traditions as twice-born (*dvija*), because of their shared right within to undergo the religious sacrament of *upanayana*, that acts as a second spiritual “birth” (Elder, 2006, 27). The *śūdras*, however, barred from even hearing the Vedas, cannot be part of such a religious sacrament which is hinged on the recitation of these sacred texts.

This (enforced) absence of a second spiritual birth for *śūdras* meant that members of the *śūdra jātis*, who had never been “purified” through the sacrament of *upanayana*, were viewed as the lowest-born within the four-*varṇa* system. Their *svadharma* is defined as consisting entirely of service to the higher three *varṇas*, and by observing this *svadharma* of servitude, they would have the chance of obtaining a higher birth in the future (MD 9.334–35; Olivelle, 2005, 207). However, due to this *dharma* of servitude to others, individuals projected as *śūdras* were allowed some measure of coexistence alongside twice-born persons and still occupied some measure of socio-religious rank over and above those *avarṇa* communities that are viewed as outside of the *varṇa* system altogether. Such persons were not only disallowed from the *dvija* rituals of initiation, but they were also configured as a constant source of ritual pollution for members of the four *varṇas* (*savarṇa*). These *avarṇa jātis* were barred from even approaching *savarṇa* people in public places, let alone directly engaging with them in social milieus (Ambedkar, 1936). In this connection, the *Mānava Dharma-śāstra* states that the *avarṇa* community of *caṇḍālas*, for example, should live outside the villages, and that those who obey the laws of *dharma* should have no dealings with them (MD 10.51–56; Olivelle, 2005, 210).

Of course, the degree to which these norms of Brahmanical *dharma* were accepted or enforced by premodern Indic societies is up for debate, and it is also not clear how much socio-political authority *brāhmaṇas* themselves enjoyed in this era. Indeed, many scholars have argued that the virulently restrictive tone of the *Mānava Dharma-śāstra* represents a desperate power grab from this priestly class that was losing its socio-ritual privileges due to the growing influence of Buddhism, best emblemised by the socio-political reforms ushered in by the Buddhist king Aśoka (Olivelle, 2005, 37–41). However, it is important to note that while *brāhmaṇa* privileges may indeed have been eroding in the centuries when key *dharma* texts such as the *Mahābhārata* and the *Mānava Dharma-śāstra* were being composed, these circumstances of decline did not last long. After the decline of Aśoka’s empire, subsequent Indic

dynasties such as the Guptas (c.300–500 CE) strengthened the socio-political position of the *brāhmaṇa* class (Bronkhorst, 2016). This nexus between Brahmanical *dharma* and sociolegal-political organisation was further renewed during the colonial period, when some British colonial administrators and their upper-caste advisors or translators successfully elevated *dharma* texts such as the *Mānava Dharma-śāstra* as sociolegal blueprints for governing a newly imagined pan-Indic community of “the Hindoos” (Dwivedi et al. 2020). This centrality of *dharma* concepts has only continued in the post-colonial context, where many elements of Indian and Hindu society continue to be structured, formally and informally, by hierarchies of *varṇa* and *jāti*.

Dharma and Śaṅkara

With the above socio-religious background in place, Śaṅkara’s rejection of *dharma* categories does indeed appear as a challenge to Brahmanical authority. For example, as we have seen, he does explicitly remark that notions of *adhikāra* and *dharma* are contradictory to self-knowledge. Elsewhere, he also clearly states that all beings (not just persons, but *beings*) have the same transcendental self.²¹

However, as indicated, this vision of Śaṅkara as being “anti” *dharma* is complicated by the fact that, despite the above statements, he does indeed vociferously endorse the idea that certain communities do not have the *adhikāra* to pursue the goal of liberation. One oft-cited example of this endorsement of *dharma* categories can be found in Śaṅkara’s text called the *Brahma-sūtra bhāṣya*. Here, he directly addresses the view of a nameless interlocutor (*pūrvapakṣin*) who proposes that *śūdras* too have the *adhikāra* for the knowledge of *brahman*, as they too may have the capacity (*sāmarthyā*) and the desire (*arthitva*) for liberation.²² In the following discussion, Śaṅkara repeatedly states that they do not, in fact, have this fitness, on the grounds that the study of Vedic utterances (which contain this knowledge) is denied to them.²³

This is because one obtains the *adhikāra* for Vedic study through prior participation in the *upanayana*, and this ceremony only concerns the upper three *varṇas*.²⁴ The lack of fitness, therefore, is not to be understood in conventional terms of agential capacity such as curiosity or wealth, but rather, in terms of (Vedic) *adhikāra* alone.²⁵ Knowledge requires scriptural proficiency which presupposes Vedic study; so, with the denial of (the fitness for) scriptural study the fitness for Vedic knowledge is also denied.²⁶ On this matter, Śaṅkara is brutally clear, and he quotes several scriptural passages in support of his position:

As regards the restriction of hearing, there are also the passages, “If he hears the Veda his ears should be filled with molten lead and lac,” and “A *śūdra* is a cemetery endowed with feet. Hence the Veda should not be uttered in his vicinity” ... “[A] *śūdras* tongue should be slit if he utters the Veda; his body should be dismembered if he commits it to memory”. (BSB 1.3.38; Panoli, 2011, 344)

Thus, Śaṅkara’s denial of *varṇa* categories in the contexts of ritual performance does not stop him from endorsing the applicability of these categories with respect to who is entitled to pursue the liberatory knowledge of the Vedas.

Many scholars have attempted to make sense of this perceived gap between Śaṅkara’s metaphysical reflections on the unreality of personal identity and his ethical commitment to the exclusivity of Vedic knowledge. Michael Comans for example, has argued that such statements are merely reflective of historical attitudes of social discrimination or bigotry that should not be held up to post-Enlightenment standards regarding universal rights (Comans, 2000, 317). On this view, such statements can simply be bracketed out from Śaṅkara’s general philosophical reflections, which otherwise provide many

²¹ *ātmaikaḥ sarvabhūteṣu tāni tasmiṁśca khe yathā* / (US 2.15.9; Swami Jagadananda, 1949, 153).

²² *tatra śūdrasyāpyadhikāraḥ syāditi tāvatprāptam / arthitvasāmarthyayoḥ sambhavāt* / (BSB 1.3.34; Panoli, 2011, 337).

²³ *evam prāpte brūmaḥ — na sūdrasyādhikāraḥ, vedādhyayanābhāvāt* / (BSB 1.3.34; Panoli, 2011, 338). *vedapūrvakastu nāstyadhikāraḥ śūdrānāmiti sthitam* / (BSB 1.3.38; Panoli, 2011, 344). See BSB 1.3.34–38 (Panoli, 2011, 337–345).

²⁴ *naca śūdrasya vedādhyayanamasti, upanayanapūrvakatvādvēdādhyayanasya / upanayanasya ca varnatrayaviśayatvāt* / (BSB 1.3.34; Panoli, 2011, 338). The fact that Śaṅkara associates importance with the *upanayana* can also be seen in the fact that he addresses its absence even in the case of divine beings seeking liberation, albeit to justify why this condition does *not* apply to them. He remarks: *nacopanayanaśāstreṇaiśāmadhikāro nivartyeta, upanayanasya vedādhyayanārthatvāt* / (BSB 1.3.26; Panoli, 2011, 300).

²⁵ *sāmarthyamapi na laukikaḥ kevalamadhikārakāraṇaḥ bhavati* / (BSB 1.3.34; Panoli, 2011, 338–39).

²⁶ *śāstrīye ’rthe śāstrīyasya sāmarthyasyāpekṣitatvāt / śāstrīyasya ca sāmarthyasyādhyayanānirākaraṇena nirākṛtatvāt* / (BSB 1.3.34; Panoli, 2011, 339).

resources for egalitarian thinking. A similar point is made by Anantanand Rambachan who states that Śaṅkara's above-described position must be criticised from perspectives of caste and gender injustice, but moreover, that this position amounts to a kind of contradiction within Śaṅkara's works, given his otherwise strongly argued exposition of the "identity and sameness of self in all beings" (Rambachan, 2006, 28).

However, this view of Śaṅkara's discriminatory ethics — as (at worst) unrelated to and (at best) ultimately contradicted by his non-dualist ontology — runs the risk of obscuring some of the ways in which this ethics is, in fact, rationalised as part of his broader *advaita* metaphysics, as opposed to being incidental to it. Relatedly, I would argue that the perceived contradiction described above is resolvable from Śaṅkara's perspective, in the light of two distinct senses in which he understands the closely related concepts of *dharma* and *adhikāra*. In the first sense, Śaṅkara understands *dharma* as referring to the performance of ritual acts, in which case Śaṅkara fervently undermines its relevance for liberation. This is because, as described above, liberation is (ultimately) incompatible with actions and cannot be pursued in conjunction with them. For example, in the opening passages of the BSB, Śaṅkara remarks:

[T]he [*adhikāra*] to perform those rites does not depend upon the knowledge obtainable from the texts of Vedānta of the true nature of the Self as beyond hunger etc., unaffected by distinctions such as the *brāhmaṇa* and the *kṣatriya*, transcending relative existence.²⁷ For not only can self-knowledge not be used in the performance of rites, but also it is opposed to the latter... For the scriptural passages such as "a *brāhmaṇa* should sacrifice," are operative on the notion that on the self are superimposed such things as *varṇa*, *āśrama*, age, and different conditions.²⁸

In this passage, Śaṅkara clearly argues that ritual *adhikāra*, which is based on the embodied differences of *varṇa* etc., has no relation to self-knowledge. However, some important nuances should be highlighted regarding this position. As analysed in a previous section, the Sanskrit word *adhikāra* has both positive connotations, such as having a right (to *do* something), as well as negative connotations, such as having a duty or responsibility (to *not* refrain from doing something). In the light of this distinction, I argue that the *adhikāra* that is being questioned in the above passage is in the latter negative sense, that is, *adhikāra* as a source of duty or obligation (*kartavya*). On this interpretation, what Śaṅkara is rejecting is not the ritual *allowance* or *entitlement* of *brāhmaṇas* to perform Vedic rites, but their ritual *duty* or *obligation* to perform these rites even if the *brāhmaṇa* in question is pursuing liberation.

Thus, Śaṅkara's statements regarding the non-applicability of *varṇa* categories during the pursuit of liberation should not be confused as a denial of the positive entitlements associated with *brāhmaṇa* embodiment. Rather, they should be recognised as a denial of only the negative dimension of *adhikāra*, that is, *adhikāra* as generating an obligation towards the performance of *dharma* acts. For an *āstika* philosopher like Śaṅkara, if Vedic injunctions can in fact be demonstrated as generating an obligation to act, then to ignore this obligation is to ignore the import of the Vedas, which is hermeneutically untenable. Thus, the only option available to him is to argue that, in the case of those aspiring for liberation, Vedic *adhikāra* does not generate an obligation regarding the performance of ritual acts.

With this distinction in mind, Śaṅkara's position, which earlier may have seemed like an outright dismissal of all kinds of ritual, can now be understood to be a more qualified statement regarding the fact that categories of *varṇa* and so on, because they are incompatible with the self, cannot be a source of ritual *duties* in the above-described negative sense. This brings us to the second sense in which *dharma* is understood by Śaṅkara, which too has a close relationship with notions of *adhikāra*. In this second sense, Śaṅkara understands *dharma* as the cause of the balance of qualities that make up our (present) embodiment.²⁹ A crucial passage for understanding Śaṅkara's views in this regard can be found in his commentary on BSB 1.1.4, which states the following:

²⁷ ...tathāpi na vedāntavedyamaśanāyādyatītamapetabrahmakṣatrādibhedamasāryātmatattvamadhikāre 'pekṣyate anupayogādadhikāravirodhācca / (BSB 1; Panoli, 2011, 5).

²⁸ tathāhi — 'brāhmaṇo yajeta' ityādīni śāstrānyātmāni varṇāśramavayavasthādīviśeṣādhyāsamāśritya pravartante / (BSB 1; Panoli, 2011, 5).

²⁹ Śaṅkara is not alone in this understanding; the authors of several *Dharma-śāstra* texts make a connection between the observance of *dharma* and the particularities of the body (see Glucklich, 2017).

It is heard that beginning with men and ending with the kingdom of heaven, there is a difference in the degree of happiness of all embodied beings.³⁰ From that it follows that there is a difference in the cause which is *dharma*.³¹ The difference in the degree of *dharma* leads to the admission of difference in the degree of fitness of each in performing action [*adhikāritāratamya*].³² And it is also known that the difference in the degree of fitness is created by the desire for certain results, wealth and the like...³³ Thus it becomes well known from the *śruti*, *smṛti*, and reasoning that those belonging to the plane of ignorance become embodied according to the degree of difference in [their] *dharma* and *adharma*, and must embrace transitory transmigration consisting in happiness and suffering in differing degrees.³⁴

In this passage, *dharma* is not being discussed in the context of ritual action, instead, the focus herein is on *dharma* as the cause (*hetu*) of one's particular embodiment. While transmigratory existence in general is suffering (*duḥkha*), not all bodies are equally enmeshed in that suffering; some embodied beings experience more happiness than others. The subjectivity of embodied experience is therefore not universal, and it can lie anywhere along a spectrum of suffering which is determined by differences in *dharma*.³⁵ Notably, in this passage, the term *adhikāra* should be understood in its positive sense — as referring to ritual eligibility or fitness — rather than in the previously discussed negative sense of implying ritual obligations.

I would argue that this second sense of *dharma*, and its connection with positive dimensions of *adhikāra*, is what accounts for Śaṅkara's derogatory views on *śūdras*.

When discussing *dharma* in the first sense, his argument is that *adhikāra* based on classificatory features such as *varṇa* cannot be viewed as generating an obligation regarding the performance of ritual acts for a *brāhmaṇa* who is pursuing liberation. This argument does not apply to *śūdras*, who cannot take part in ritual activity anyway, and therefore the question of whether they may have the duty (*dharma*) to do so simply does not arise. In contrast, when Śaṅkara dismisses *śūdras* as not having the *adhikāra* for liberation in BSB 1.3.34–38, he is using the term *adhikāra* in its positive sense of eligibility or fitness. Maintaining this positive dimension of *adhikāra* is imperative because such hierarchies of positive *adhikāra* are not arbitrary; they are based on *dharma*-shaped embodiment in the second sense defined above.

Consequently, while Śaṅkara opposes negative notions of *adhikāra* as associated with an obligation to perform ritual acts (*dharma*), he supports and endorses a positive notion of *adhikāra*, as an accurate reflection of the ritual fitness of one's *dharma*-shaped embodiment. These two senses of *dharma* are of course interlinked for Śaṅkara, as he remarks that happiness (*sukha*) and suffering (*duḥkha*) are the tangible results arising from *dharma* and *adharma*, effected through “good” (*dharma*) and “evil” (*adharma*) acts, which are classified as such because they are indicated within Vedic injunctions (and prohibitions) regarding action.³⁶ Nevertheless, despite this undeniable interlinkage between these two senses of *dharma*, it is important to highlight the non-equivalence between them, as it allows us to connect the second sense of *dharma* with his views on attachment-fuelled embodiment.

As indicated in previous sections, Śaṅkara's pessimism regarding embodiment is due to its constitutive connection with actions performed due to attachment (*kāma*). Thus, attachment and/or desire constitutes the *summum malum* of his *advaita* system. In this connection, the above interpretations of Śaṅkara's writing allow us to effectively make the case that *dharma* — captured in a person's degree of (positive) *adhikāra* — is closely linked to the degree to which a person is enmeshed in *kāma*. As noted, Śaṅkara directly links this second sense of *dharma* to notions of attachment, by saying that these differences in *adhikāra* are caused by desire (*arthitva*) for results such as power and so on. The phrase

³⁰ *manuṣyatvādārabhya brahmānteṣu dehavatsu sukhātāratamya manuṣrīyate* / (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 34).

³¹ *etaśca taddhetordharmasya tāratamyaṃ gamyate* / (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 34).

³² *dharma tāratamya ādadhikāritāratamyaṃ* / (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 34).

³³ *prasiddhaṃ cārthitvasāmarthyādikṛtamadhikāritāratamyaṃ* / (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 34).

³⁴ *evamavidyādidoṣavatāṃ dharmādharma tāratamyanimittāṃ śarīropādānapūrvakam sukhaduḥkhatāratamyanityaṃ saṃsārarūpaṃ śrutismṛtinyāyaprasiddham* / (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 34).

³⁵ This idea that happiness is a naturalised consequence/reward of prior *dharma*, just as suffering is of *adharma*, is also reflected in the *Dharma-sūtras*, which are accepted and quoted by Śaṅkara as scripture. For example, see *Āpastamba-Dharma-sūtra* 2.2.2–7 (Olivelle, 1999, 44–45) and *Gautama-Dharmasūtra* 11.29–30 (Olivelle, 1999, 97).

³⁶ *tayoścodanālakṣaṇayorarthānarthayordharmādharma yoh phale pratyakṣe sukhaduḥkhe...* (BSB 1.1.4; Panoli, 2011, 34).

“so on” (*ādi*) can be interpreted as implying that not only the desire for capacity or power (*sāmarthya*) but the desire for all objects which are transmigratory (like power) that leads to differences in the positive Vedic allowances that are granted to persons with different identities.

I would thus argue that the notion of embodied beings having different degrees of happiness and suffering should be interpreted as reflecting and correlated to the differential degrees of their enmeshment in attachment. This experiential diversity would mean that those persons regarded as the “happiest” are implicitly coded as having bodies that are “naturally” less enmeshed in desire. The superiority of these bodies is reflected in their positive *adhikāra* to pursue liberation. Conversely, he regards “lower” embodied beings as those with the highest degree of suffering, because they are least suited to overcoming their attachments.³⁷ It is this highest degree of suffering that accounts for such persons’ lack of positive *adhikāra*.³⁸ Viewed in this way, Śaṅkara’s standpoints on *dharma* are interimplicated not only with his critique of actions (*karma*) but also with his critique of attachment (*kāma*) and emotional life.

To sum up, the discussion in BSB 1.3.34–38 regarding the lack of fitness of *śūdras* for liberation, based on their non-fulfillment of the requirements of Vedic study, *upanayana* and so on, should not be taken as a mere historically-bound acquiescence to socio-religious formalities. It is true that, insofar as *dharma* relates to ritual *duties*, Śaṅkara argues that *dharma* is irrelevant for liberation. But insofar as *dharma* relates to ritual *allowances*, it is not only relevant for liberation but is the most essential socio-ritual criterion for pursuing liberation. Consequently, those who are ignorant and do not yet have the positive *adhikāra* for liberation should simply perform those duties to which their bodies are currently entitled, without any attempt at pursuing the knowledge of *brahman* (*brahmajñāna*).³⁹ By continuously observing *dharma* in this way, one will eventually be (re)born in a body superimposed with the *varṇa* of a *brāhmaṇa* and masculine *liṅga*, which is the only mind-body complex that is entitled to pursue liberation from this cycle of rebirths altogether.

Conclusion

In the light of the above discussion, it is possible to say that Śaṅkara’s views on *śūdras* are not merely incidental or contradictory to his general *advaita* views. Rather, they reflect that he is far more comfortable with certain senses of *dharma* than some of his polemical statements might suggest. The excavation of these strands of *dharma*-related sympathy also serves as a reminder of how worldly (*vyāvahārika*) categories are by no means unconnected to the pursuit of the transcendent (*pāramārthika*) state of *mokṣa* in Śaṅkara’s commentarial writings. Indeed, the unwillingness to treat Śaṅkara’s visions of *vyāvahārika* with philosophical seriousness can have the effect of collaborating with various Orientalist imaginaries that have historically interpreted his philosophy as mystically body-denying.⁴⁰ Thus, just as a dream is identifiable as a dream only *after* the dreamer has woken up, equally, the categories of Vedic injunction and prohibition remain authoritative so long as *avidyā* lasts.⁴¹ While the body is indeed sublated (*bādha*) upon realising the *pāramārthika* liberated standpoint, the process for getting there, according to Śaṅkara, is not extricable from the various features of our embodiment. The features of any given person — their *varṇa*, *liṅga*, and so on — despite being less-than-real, do potentially pose an obstacle to liberation. Equally, certain bodies, on account of having the “right” features, are already deemed as suited to the pursuit of liberation even at birth, when spiritual training has yet to be acquired. So, while all beings do have the same transcendental self, they do not all have the same type of psycho-physically marked body, and the type of body they do have cannot be viewed as spiritually insignificant.

³⁷ This connection between the observance of *dharma* (both in this life and in previous ones) and normative notions of emotional “health” is upheld by several *dharma* related texts. Thus, the *Mānava Dharma-sāstra* states that at the start of creation women were assigned desire (*kāma*), anger (*krodha*), crookedness (*anārjaya*), a hostile disposition (*drohabhāva*), bad conduct (*kucaryā*), and an (attachment to) beds, couches, and jewellery (MD 9.17; Olivelle, 2005, 190). Similarly, in discussions regarding *śūdras*, “emotions are often conflated as vices: a *Śūdra* is envious (*astīya*), slanderous (*piśuna*), ungrateful (*kṛtaghna*), and bears grudges (*dīrgharoṣaka*)” (Heim 2017, 423).

³⁸ As indicated in the previous section on *dharma* and identity, the question of whether this is fair or equitable does not arise because our dispositions in this life are linked to actions in previous ones. Since transmigratory existence is beginningless, every birth has always been preceded by acts that are *dharma* or *adharma* (BSB 2.1.34–36; Panoli 2011, 540–44).

³⁹ *tasmād ajñena adhiḥkṛtena kartavyam eva karma iti prakaraṇārthaḥ* / (BGB 3.16; Panoli 2019, 169).

⁴⁰ Arvind Sharma (1990) makes a similar observation regarding the relationship between *advaita* philosophy and *karma*-shaped rebirth. He argues that, far from being a convenient fiction, theories of rebirth play a vital role in *advaita* thought. However, he does not address the specific role of *dharma* within this *vyāvahārika* context.

⁴¹ *dehādyaivairaviśeṣeṇa dehino grahaṇam nijam / prāṇinām tadavidyottham tāvatkarmavidhirbhavet* // (US 2.1.16; Swami Jagadananda 1949, 84).

Bibliography

- Ambedkar, B. R. *Annihilation of Caste*. New Delhi: Navayana Publishing, 1936.
- Betty, Stafford. "Dvaita, Advaita, and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa." *Asian Philosophy* 20/2 (2010): 215-224. <https://doi.org/10.1080/09552367.2010.484955>
- Bilimoria, Purushottama. "Dismantling Normativity in Indian Ethics—from Vedic Altarity to the Gītā's Alterity." *Deconstruction and the Ethical in Asian Thought*, ed. Purushottama Bilimoria, 45-68. London: Routledge, 2007.
- Bronkhorst, Johannes. *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*. Leiden: Brill, 2016.
- Chakravarty, Uma. "A Glance at the Word Varṇa in the Vedic Literature." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 84 (2003): 1-11.
- Comans, Michael. *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śaṅkara, Sureśvara, and Padmapāda*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000.
- Dandekar, R. N. "Vedic Literature: A Quick Overview." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 81/1-4 (2000): 1-13.
- Dwivedi, Divya, Shaj Mohan ve J. Reghu. "The Hindu Hoax: How Upper Castes Invented a Hindu Majority." *The Caravan*, 1 Mart 2020.
- Elder, Joseph W. "Traditional Brahmanical Society." *The Oxford Handbook of Global Religions*, ed. Mark Juergensmeyer, 23-40. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Freschi, Elisa. "Mīmāṃsā." *History of Indian Philosophy*, ed. Purushottama Bilimoria, 148-156. London: Routledge, 2017.
- Gambhirananda, Swami. *Aitareya Upaniṣad: With the Commentary of Śaṅkarācārya*. New Delhi: Advaita Ashrama, 1958.
- Gambhirananda, Swami. *Brahma-Sutra-Bhāṣya of Sri Sankaracarya*. New Delhi: Advaita Ashrama, 1972.
- Glücklich, Ariel. "Body." *Hindu Law: A New History of Dharmaśāstra*, ed. Patrick Olivelle ve Donald R. Davis, 405-418. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Heim, Maria. "Emotions." *Hindu Law: A New History of Dharmaśāstra*, ed. Patrick Olivelle ve Donald R. Davis, 419-431. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Hiltebeitel, Alf. *Dharma*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010.
- Holdrege, Barbara. "Dharma." *The Hindu World*, ed. Sushil Mittal ve Gene Thursby, 213-248. London: Routledge, 2004.
- Jagadananda, Swami. *A Thousand Teachings of Śrī Śaṅkarācārya*. New Delhi: Sri Ramakrishna Math, 1949.
- Jamison, Stephanie W. "Women: Strīdharmā." *Hindu Law: A New History of Dharmaśāstra*, ed. Patrick Olivelle ve Donald R. Davis, 137-150. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Malamoud, Charles. "On the Rhetoric and Semantics of Puruṣārtha." *Ways of Life: King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont*, ed. T. N. Madan, 33-54. New Delhi: Vikas Publishing, 1982.
- Mayeda, Sengaku. *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. New Delhi: SUNY Press, 1992.
- Olivelle, Patrick. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Olivelle, Patrick. *The Dharmasutras: The Law Codes of Ancient India*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Panoli, Vidyavachaspati V. *Brahmasutra*. Kozhikode: Mathrubhumi Books, 2011.
- Panoli, Vidyavachaspati V. *The Bhagavadgita*. Kozhikode: Mathrubhumi Books, 2019.
- Ram-Prasad, Chakravarthi. *Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism*. London: Routledge, 2002.
- Ram-Prasad, Chakravarthi. *Divine Self, Human Self: The Philosophy of Being in Two Gita Commentaries*. New Delhi: Bloomsbury, 2013.
- Rambachan, Anantanand. *Accomplishing the Accomplished: The Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śāṅkara*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
- Rambachan, Anantanand. *The Advaita Worldview: God, World, and Humanity*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Sharma, Arvind. "Karma and Reincarnation in Advaita Vedānta." *Journal of Indian Philosophy* 18/3 (1990): 219-236.
- Tull, Herman. "Karma." *The Hindu World*, ed. Sushil Mittal ve Gene Thursby, 309-331. London: Routledge, 2004.

Bir Mecmuayı Yeniden Okumak: *Atrabü'l-âsâr*'da Yer Alan Güfteler

Re-reading a Manuscript: Lyrics in *Atrabü'l-âsâr*

Mustafa Said DİLEK

Öğr. Gör. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Lect., Harran University Faculty of Theology
Department of Islamic History and Arts
Şanlıurfa / Türkiye

[0000-0003-4055-7025](https://doi.org/10.59149/sduifd.1620885) | [ror.org/057qfs197](https://orcid.org/057qfs197)
mustafadilek@harran.edu.tr

Hüseyin AKPINAR

Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Prof. Dr., Harran University Faculty of Theology
Department of Islamic History and Arts
Şanlıurfa / Türkiye

[0000-0003-0260-9138](https://doi.org/10.59149/sduifd.1620885) | [ror.org/057qfs197](https://orcid.org/057qfs197)
hakpinar@harran.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: 10.59149/sduifd.1620885

Geliş Tarihi | Received: 15 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June-2025

Atıf | Cite as: Mustafa Said Dilek, Hüseyin Akpınar, “Bir Mecmuayı Yeniden Okumak: *Atrabü'l-âsâr*'da Yer Alan Güfteler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2025), 71-116.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

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

Yazar Katkı Oranları | Author Contribution Rates:

Araştırmanın Tasarımı | Conceptualization: Yazar | Author-1 (%60) Yazar | Author-2 (%40)

Veri Toplanması | Data Curation: Yazar | Author-1 (%60) Yazar | Author-2 (%40)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama | Investigation-Analysis-Validation: Yazar | Author-1 (%60) Yazar | Author-2 (%40)

Makalenin Yazımı | Writing: Yazar | Author-1 (%60) Yazar | Author-2 (%40)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi | Writing-Review & Editing: Yazar | Author-1 (%60) Yazar | Author-2 (%40)

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

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayımlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Öz

Sözlükte “anmak, hatırlamak” manasındaki zikr kökünden türeyen tezkire (çoğulu tezâkir) “hatırlamaya vesile olan şey” demektir. Çeşitli ilim dallarında yetişmiş âlimler ve şairlerin biyografilerine dair eserler olan tezkireler esas nitelikleri bakımından günümüzdeki biyografik/antolojik sözlüklere benzer özelliklere sahiptir. Osmanlı kültüründe tezkire denildiğinde öncelikle edebiyat sahasındaki eserler anlaşılrsa da tefsir, hadis, tasavvuf ve daha birçok alanda pek fazla tezkire mevcuttur. Tezkireler biyografik bilgilerin yanı sıra o alanın tarihi gelişimi açısından da önemli veriler sunmaktadır. Bu nedenle ilim tarihimizde tezkire yazma geleneği yaygınlaşmıştır. Ancak mûsikî disiplini açısından durum böyle değildir. İlmiyeye mensup bir ailede 1684 tarihinde dünyaya gelen Şeyhülislâm Mehmed Es’ad Efendi haricinde mûsikîşinaslarla alakalı tezkire yazarına pek şahit olamıyoruz. Onun *Atrabü’l-âsâr fî tezkireti urefâi’l-edvâr* adlı eseri, Osmanlı döneminde yazılan ilk mûsikîşinaslar tezkiresi olarak bilinmektedir. Es’ad Efendi’nin mûsikî ile doğrudan alakalı bu eseri, 12. asırdan 13. asrın ilk yarısına kadar yetişen yaklaşık yüz bestekârın biyografisini içermektedir. *Atrabü’l-âsâr* yazıldığı günden itibaren Türk mûsikîsi tarihi araştırmalarında kaynak olarak en başta ve en sık müracaat edilen biyografik eserdir. Ayrıca tezkire hakkında da edebiyat ve mûsikî alanlarında çalışmalar yapılmıştır. Bunlar genelde tanıtım, çeviri ve tercüme gibi metin merkezli araştırmalardır. Son dönemlerde *Atrabü’l-âsâr*’daki bilgilerin, kişiler arasındaki bağlantıların, metin arası ipuçlarının irdelenmesiyle müzik sosyolojisi, tarihi müzikoloji, kültürel müzikoloji yönünden yapılan az sayıda inceleme de mevcuttur. Bu makale ise *Atrabü’l-âsâr*’ı önceki çalışmalardan farklı bir bakış açısıyla okumayı amaçlamaktadır. *Atrabü’l-âsâr*’da bestekâr biyografilerinin yanı sıra her bestekâra ait beste örneği de kaydedilmiştir. Bu besteler makam, usûl ve tür bilgisi verilerek güftenin genellikle iki mısraının paylaşılması şeklindedir. Dolayısıyla *Atrabü’l-âsâr* her ne kadar müstakil bir güfte mecmuası olarak nitelendirilemese de güfte derlemesi niteliği taşıyan bir mecmuadır denilebilir. Esasen sadece güftelerden müteşekkil güfte mecmualarını mûsikî tarihimizde epey geç dönemlerde görmekteyiz. Yani *Atrabü’l-âsâr*’ın yazıldığı dönem itibarıyla bir güfte mecmuası âyetler, hadisler, fetvalar, dualar, hutbeler, şiirler, ilâhiler, şarkılar, mektuplar, latifeler, ilaç tarifleri, önemli tarihler ve faydalı bilgilerin derlendiği çoklu bilgi kümesi içeren bir not defteri gibidir. Bunların bir araya gelip “cem’ ” olması mecmuayı oluşturmaktadır. Demek ki *Atrabü’l-âsâr* yazıldığı dönem itibarıyla biyografik bir güfte mecmuası şeklinde değerlendirilebilir. İşte çalışmamız *Atrabü’l-âsâr*’ın bu yönüne vurgu yaparak içerisindeki güfteleri açığa çıkarmayı ve üzerine yorumlarda bulunarak yeni bir okuma yapmayı amaçlamaktadır. *Atrabü’l-âsâr*’ın kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası vardır. Müellif nüshası olmayan bu yazmaların bazılarını sonradan ilaveler yapılmıştır. Bestekâr sayıları bu yüzden bir kısmında 96, bir kısmında 97, diğer bir kısmında ise 98 olmak üzere farklılık göstermektedir. Güfteler açısından da aynı durum söz konusudur. Bazısında 164, bazısında 167, diğer bazısında ise daha fazla güfte olduğu varsayılmaktadır. Çalışmamızda esas aldığımız İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 6204 ve 1739 numaralı nüshalardan ulaştığımız neticeye göre Reşid Çelebi’yi de dahil edince mecmuada 98 bestekâr ve makam, usûl, tür bilgisi verilen 167 güfte bulunmaktadır. Neticede çalışmada 98 bestekâra ait 33 farklı makam ve 24 ayrı usûlde bestelenmiş 167 güfte tespit edilmiştir. Mecmuanın yazarı ve muhteviyatının da analiz edileceği araştırma bu doğrultuda ele alınıp işlenmiştir. Bu güftelerin tamamı barındırdığı diğer bilgilerle tablo halinde çalışmanın sonunda ek olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mecmua, Güfte mecmuası, Tezkire, Es’ad Efendi, *Atrabü’l-âsâr*.

Abstract

Tezkire (plural form: tezâkir), which derives from the root zikr in the dictionary meaning “to remember, to recall”, means “that which is occasional for recollection”. Tezkires, which are works regarding the biographies of scholars and poets educated in various branches of knowledge, have similar

characteristics with the current biographical/anthological dictionaries in terms of their main qualities. In Ottoman culture, the term “tezkire” primarily refers to works in the field of literature, but there are many tezkires in the fields of tafsir, hadith, sufism and many other fields. In addition to biographical information, tezkires also provide important insights into the historical background of a field. For this reason, the tradition of writing tezkire has become widespread in our history of knowledge. However, this is not the case for the discipline of music. With the exception of Şeyhulislâm Mehmed Es’ad Efendi, who was born in 1684 in a family of scholars, we do not witness many writers of tezkires on musicians. His work *Atrab al-āsār* is known as the first tezkire of musicians writers in the Ottoman period. This work of Es’ad Efendi, which is directly related to music, contains the biographies of approximately one hundred composers who grew up from the 17th century to the first half of the 18th century. Since the day it was written, *Atrab al-āsār* has been the first and most frequently referenced biographical work as a source for research on the history of Turkish music. There have also been studies regarding the tezkire in the fields of literature and music. These are generally text-centered studies such as publicity, translation and interpretation. Recently, there are also limited number of studies conducted in terms of music sociology, historical musicology, and cultural musicology by analyzing the information, connections between people, and intertextual clues in *Atrab al-āsār*. This article, on the other hand, aims to read *Atrab al-āsār* from a different perspective than previous studies. In addition to composer biographies, *Atrab al-āsār* also contains examples of compositions by each composer. These compositions are usually in the form of sharing two verses of the lyrics by providing maqam, metrical cycles and genre information. Therefore, although *Atrab al-āsār* cannot be characterized as an independent lyrics collection, it can be said that it is a collection that has the characteristics of a lyrics collection. In fact, we see lyrics collections formed only of lyrics quite late in the history of music. Thus, as of the period in which *Atrab al-āsār* was written, a lyrics collection is like a notebook containing multiple sets of information such as verses, hadiths, fatwas, prayers, sermons, poems, hymns, songs, letters, witty anecdotes, medicine recipes, important dates, and useful information. When these come together and form a “cem’ (gathering)”, they constitute a “mecmua”. Our study aims to reveal the lyrics in it and to make a new reading by commenting on them, by emphasizing this very aspect of *Atrab al-āsār*. There are many copies of *Atrab al-āsār* in libraries. Some of these copies, which are not the author’s own copies, have received some additions later on. For this reason, the number of composers varies: 96 in some, 97 in others, and 98 in others. The same is the case with the lyrics. It is assumed that there are 164 lyrics in some, 167 in others, and more in others. According to the results we have reached from the copies numbered 6204 and 1739 in the Istanbul University Library of Rare Works, Turkish Manuscripts, there are 98 composers and 167 lyrics with maqam, metrical cycles and genre information when Reşid Çelebi is included. As a result, 167 lyrics composed in 33 different maqams and 24 different metrical cycles by 98 composers were identified in this study. The research, in which the author and the content of the mecmua will also be analyzed and will be studied in this direction. All of these lyrics along with the other information they contain will be presented in a table at the end of the study as an appendix.

Keywords: Mecmua, Lyrics collection, Tezkire, Es’ad Efendi, *Atrab al-āsār*.

Giriş

Güfte mecmuaları Türk mûsikî tarihi kaynaklarının en önde gelenlerindendir. Güfte kelimesi Farsça “söylemek” anlamına gelen “guften” mastarından türemiş olup “söylenmiş söz” demektir. Güfte, herhangi bir makama göre bestelenen manzumeye denilmektedir. Ayrıca bestelenmek için yazılan şiirler manasına da gelmektedir. Türk mûsikîsinde genel olarak güfte “ilâhî, nefes, kâr, beste, semâî, şarkı ve

türkü gibi dinî ve din dışı türlerde bestelenmiş eser sözleri” anlamında kullanılmaktadır.¹ Mecmua ise “toplanmış, toplanıp biriktirilmiş, bir araya getirilmiş şey; tertip ve tanzim edilmiş şeylerin hepsi, seçilmiş yazılardan meydana getirilmiş kitap” demektir. Bir edebiyat terimi olarak ise defter, türlü konuların bir araya getirildiği yazıları içine alan kitap, şiir defteri ve antoloji gibi anlamlarda kullanılmaktadır.² Bu iki kelimenin birleşiminden ortaya çıkan yeni bir terim olarak güfte mecmuası da güftelerin derlenip toplandığı ve bir araya getirildiği defter ya da cönlere verilen isimdir.³ Bestelenen güftelerin bir mecmuaya kaydedilmesi ihtiyaca binaen ortaya çıkmış, zamanla güfte mecmuası yazmak âdet haline gelmiştir. Güfte mecmuaları, önceleri daha çok kişiye özel, el yazmaları şeklinde hazırlanan bir not defteri mahiyetinde iken sonraları matbu olarak umumun hizmetine sunulmuştur. Güfte mecmuaları, mûsikî meşki sırasında hoca ve talebesine, icrâ esnasında hânendenin hafızasına destek olması, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise bestekârların eserlerini yayınlama ve tanıtmaya gibi gayelerle hazırlanan kitaplardır.⁴ Türk mûsikîsi eğitiminin kaynaklarından olan güfte mecmuaları, güftelerin bugüne gelmesinde mühim bir yer tutmaktadır.⁵ Eski bestelere ait güftelerin hatırlanması ve hatırlatılması ayrıca yeni bestelerin tanıtılarak repertuarın zenginleştirilmesi noktasında güfte mecmuaları önemli bir konuma sahiptir.⁶ Güfte mecmuası yazma geleneğinin Osmanlılar zamanında 15. yüzyılda başlayıp zamanla gelişerek devam ettiğini söylemek mümkündür. İslâm medeniyeti çevresinde şekillenmiş olan mûsikî geleneklerine ve Osmanlı kültür tarihine ait tespit edilebilen eldeki en eski güfte mecmuası, Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde 3652 no’da kayıtlı Sultan II. Murad devrinde (1421-1451) tertib edilmiş *fasıl mecmuası*dır.⁷

Güfte mecmuaları, makam, usûl, beste türü, bestekâr gibi atıflardan birini yahut birkaçını kullanmak suretiyle, içeriğindeki şiirlerin besteli olduğuna dair en az bir işaret taşıyan derlemelerdir. Güfte mecmualarını diğer şiir içeren mecmualardan ayıran en belirgin özellik, içindeki şiirlerin bir şiir derlemesi olarak toplanmış olmamasıdır.⁸ Bu cümleden hareketle esas mahiyeti ve yazılış gayesi itibarıyla bestekârların biyografilerine (terceme-i hâllerine) yer veren bir tezkire olsa da Türk mûsikîsinin çeşitli türlerinde bestelenmiş güfteleri barındırması ve bu güftelerde makam, usûl, bestekâr gibi atıflara yer vermesi sebebiyle Şeyhülislâm Mehmed Es’ad Efendi’nin (ö. 1753) *Atrabü’l-âsâr fi*

¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 1/683; İsmail Hakkı Özkan, “Güfte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/217.

² Yaşar Aydemir, “Şiir Mecmuaları ve Metin Teşkilinde Mecmuaların Rolü”, *Bilig* 19 (2001), 148; Mustafa İsmet Uzun, “Mecmua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/265; Özkan Cığa, “Mevlâna Müzesi Kütüphanesinde Kayıtlı 1626 Numaralı İlâhî Mecmûası”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/17 (2016), 85-86.

³ Harun Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 16.

⁴ Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 39-40.

⁵ Recep Uslu, “Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İnceleme Esasları Üzerine Tespitler”, *Müzikte 2000 Sempozyumu* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001), 158-168.

⁶ Hasan Tahsin Sümbüllü, “Mehmet Rıfat Bey’in Hazırladığı Yeni Şarkı Mecmuası Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 46 (2011), 335.

⁷ Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 42.

⁸ Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 16.

tezkiireti urefâi'l-edvâr adlı eserini bir güfte mecmuası şeklinde değerlendirebiliriz. Ayrıca münderecatındaki şiirler, bir şiir derlemesi olarak da toplanmış değildir.

1. Mûsikîşinas Bir Şeyhülislâm: Mehmed Es'ad Efendi

Mehmed Es'ad Efendi, birçok şeyhülislâm, kazasker, kadı ve molla yetiştirmiş olan Alanya kökenli bir ulemâ ailenin ferdidir. 1684 yılında⁹ İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini babası Şeyhülislâm İsmail Efendi'den almıştır. Medrese eğitimi sırasında şiir ve mûsikîyle hemhal olmuştur. Sultan I. Mahmud, 1748 tarihinde onu şeyhülislâmlığa tayin etmiştir. Bir yıl iki ay kadar şeyhülislâmlık görevini üstlenmiş ve sonrasında bu görevinden azledilmiştir. Es'ad Efendi, 10 Şevval 1166 (10 Ağustos 1753) tarihinde 69 yaşında vefat etmiş olup kabri Sultan Selim civarında pederinin yeniden yaptırdığı İsmâil Ağa cami-i şerifinin hazîresindedir.¹⁰

Şiirlerinde Es'ad mahlasını kullanan Şeyhülislâm Mehmed Efendi şairliğiyle övgüye layıktır. Türkçe, Arapça ve Farsça yazdığı şiirlerinden oluşan bir *Divan*'ı mevcuttur. Ayrıca Türkçeden Arapça-Farsçaya *Lehçetü'l-Lügat* isimli bir lügati vardır. Es'ad Efendi, tefsir ve mûsikî sahalarında da eser veren önemli bir şahsiyettir. Es'ad Efendi'nin mûsikî ile doğrudan ilgili mecmuası, yüz civarı bestekâra ait hal tercümesini içeren *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr*'dır. Bu eser, Osmanlı dönemi Türk mûsikîsi tarihinde yazılmış ilk “mûsikîşinaslar tezkiresi” şeklinde ifade edilmektedir. Müzisyenlere dair bu biyografik eser, 1728-1730 tarihleri arasında yazılmıştır. Bu tezkire, 17. asırdan 18. asrın ortalarına değin Osmanlı/Türk mûsikî tarihinin en mühim kaynaklarındanıdır. *Tefsîrû'l-âyâtî'l-musaddere bi-Rabbînâ*, *Tefsîr-i Âyetü'l-kürsî*, *Hulâsatü't-tebyîn fî tefsîri sûreti Yâsîn*, *İtbâku'l-atbâk* ve *Risâletü'n-nasriyye* onun diğer eserleridir. *Sâlim Tezkiresi* başta olmak üzere bazı kaynaklarda, *Bülbülname* adlı bir eserinden söz edilse de henüz bu esere tesadüf edilememiştir.¹¹

Osmanlı döneminde ilmiye sınıfı bir aileden gelen Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi, 18. asrın mûsikîşinasları içerisinde zikredilmektedir. Bu yüzyılın en önemli mecmualarından olup Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (ö. 1788) tarafından tertib edilen ve “*Müstakîmzâde Mecmuası*” olarak şöhret bulan *Mecmû'a-i ilâhiyât* başlıklı ilâhî mecmuasında Müstakîmzâde, döneminin meşhur 135 bestekârlarını ve bir kısmının vefat tarihini zikretmektedir. Bu bestekârlardan birisi Şeyhülislâm Es'ad

⁹ 1920'lerde yazılan ve müellifi bilinmeyen “*Tezkire-i Mûsikîşinâsân*” isimli tezkireye göre Es'ad Efendi'nin doğumu 1109/1697-1698'tir. Eserde “Fatin'e göre 1096/1685'tir.” şeklinde bir dipnot da düşülmüştür. Bkz.: *Tezkire-i Mûsikîşinâsân* (Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3655), vr. 2b-3a.

¹⁰ Adnan İnce, *Sâlim Tezkiresi: İnceleme-Transkripsiyonlu Metin* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1977), 83-86; Nuran Altuner Üzer, *Safâyi ve Tezkiresi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 66-68; Muhammed Nur Doğan, “Esad Efendi, Ebûishakzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/338-340; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/249-250; Cem Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 10.

¹¹ İnce, *Sâlim Tezkiresi: İnceleme-Transkripsiyonlu Metin*, 83-86; Altuner Üzer, *Safâyi ve Tezkiresi*, 66-68; Nuri Özcan, “Osmanlı Döneminde Yazılmış Yegâne Mûsikîşinaslar Tezkiresi: *Atrabülâsâr*”, *İlim ve Sanat* 31 (1992), 49-50; Doğan, “Esad Efendi, Ebûishakzâde”, 11/338-340.

Efendi'dir.¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı (ö. 1977), Es'ad Efendi'nin şeyhülislâmlığından evvel ve şeyhülislâm olduktan sonra muhtelif makamlardan bestelediği eserlerini Sultan Mahmud'un huzura kabullerinde okuduğunu ifade etmektedir.¹³ Öyle ki Es'ad Efendi asıl şöhretini mûsikîmizin büyük bir üstadı ve devrinin en mühim bestekârı olarak elde etmiş ve *Atrabü'l-âsâr*'ıyla da ilim camiasında unutulmayacak bir yer edinmiştir.¹⁴ İlmiyeye mensup olduğu halde mûsikîşinaslığını gizlememesini hatta bu vadiye yegâne bir eser vücuda getirmesini Hüseyin Sâdeddin Arel (ö. 1955) büyük cesaret örneği olarak ifade etmiştir.¹⁵ Ancak Sâlim ve Safâyî tezkirelerinde onun sadece şairliğine vurgu yapılmaktadır. Es'ad Efendi'nin çağdaşı olan Sâlim ve Safâyî tezkirelerinde onun mûsikîyle ilgisinden ve *Atrabü'l-âsâr*'ından hiç söz edilmemesi bu iki tezkirenin kronolojik yazım tarihleri (1720, 1722) göz önünde bulundurulduğunda normal karşılanmalıdır. Nitekim bu tezkirelerden yaklaşık yarım yüzyıl sonra 1770 ve 1780'li tarihlerde kaleme alınan Hüseyin Râmiz Efendi'nin (ö. 1788) tezkiresinde onun tezkire yazarlığı ve mûsikîşinaslığı yazılmıştır. Ayrıca *Atrabü'l-âsâr*'dan da "tezkire-i hânendegân" şeklinde bahsedilmiştir.¹⁶ Sonraki dönemlerde eserin adının böyle anılmasının sebebi *Râmiz Tezkiresi* olabilir. Ancak aşağıda görüleceği üzere Es'ad Efendi, eserinin ismini *Atrabü'l-âsâr* olarak belirlediğini tezkirenin hâtimesinde (sonsöz) ifade etmiştir.¹⁷ Dolayısıyla tezkire-i hânendegân ayrı bir kitap olmadığı gibi *Atrabü'l-âsâr*'ın diğer adı da değildir.¹⁸

Saadettin Nüzhet Ergun (ö. 1946), şeyhülislâm, âlim, şair, hânende, sâzende ve bestekâr olan Es'ad Efendi'nin şairliği hakkında "Nâbî gibi hakîmâne, Nedim gibi şûhâne manzumeler yazmıştır. Divan edebiyatının bütün hususiyetlerine vâkıf olmuştur." diyerek övgülerde bulunmuştur. Ergun, Es'ad Efendi'nin mûsikîşinaslığı hususunda ise onun divanında mûsikî aletlerinden bir kısmını ihtiva eden bir manzumenin mevcut bulunduğunu ve bestelerinin, şiirlerinin de fevkinde bir kıymeti hâiz olduğunu ifade etmektedir. Muhtelif makamlarda ve beste, nakış, semâî, kâr, şarkı, saz semâîsi gibi muhtelif şekil ve usûllerde yüzlerce beste vücuda getiren bu değerli şahsiyet, Arpaeminizâde Sâmi'nin (ö. 1734) kaleme aldığı "Kâr-ı nâtık" a da muazzam bir beste yapmıştır.¹⁹ Onun yazma ve matbu mûsikî mecmualarında pek çok güfte ve bestesine tesadüf edilmektedir. Es'ad Efendi henüz 26 yaşlarında iken Vahdî tarafından yazılan bir *fasıl cöngünde* "Molla Es'ad" olarak izlerine rastladığımız Es'ad Efendi'nin mecmuada ilk gençlik çağında bestelediği külliyyetli miktarda eserinin kayıtlı olduğunu görüyoruz.²⁰

¹² Müstakîmzâde Süleymân Sâdeddîn Efendi, *Mecmû'a-i İlâhiyât*, nşr. Derviş Halil bin İbrahim (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 03397), vr. 142.

¹³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", *Belleten* XLI/161 (1977), 97.

¹⁴ Şükrü Bayraktar, "Şeyhülislam Esad Efendi", *Musiki Mecmuası* 126 (1958), 177.

¹⁵ (Hüseyin Sâdeddin Arel) Gerigören, "Tarihten Birkaç Satır", *Musiki Mecmuası* 8 (1948), 22.

¹⁶ Azizzâde Hüseyin Râmiz Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ* (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih, 762), 6-8.

¹⁷ Mehmed Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkireti urefâi'l-edvâr* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 6204), vr. 38b; Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 13-14.

¹⁸ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 10.

¹⁹ Sâdeddin Nüzhet Ergun, "Esad (Şeyhülislam, Ebu İshakzâde)", *Türk Şairleri*, ts., 4/1329-1335.

²⁰ Harun Korkmaz, şahsi koleksiyonunda bulunan bu mecmua hakkında şunları söylemektedir: "Vahdî tarafından hicrî 1123 senesinde (1711-1712) tertib edildiği kaydı düşülen *fasıl cöngü*, mürettibini ve tertib edildiği kesin tarihi net bir şekilde, mürettibin mahsusen düştüğü kayıttan öğrendiğimiz, bilinen ilk güfte mecmuasıdır. Sahn-

Es'ad Efendi'nin Nühüft makamında bir saz semâîsi bestelediği bilgisinden hareketle onun hem bestekâr hem sâzende olduğu düşünülebilir.²¹ Ancak bu konuda maalesef somut bir belgeye rastlanmamıştır.

Ergun, *Türk Şairleri* adlı eserinde olduğu gibi *Antoloji*'de de Es'ad Efendi ve *Atrabü'l-âsâr* hakkında önemli bilgiler vermektedir:

“Atrabülâsâr, Türk musikişinaslarına dair kaleme alınan yegâne eserdir... Atrabülâsâr'da kayıtlı olan bu musikişinaslar hakkında maalesef etraflı malûmat mevcut değildir. Sadece, bu san'atkârların devirleri tayin edilmiş, mahdud bir kısmının vefat tarihleri gösterilmiş, musiki sahasındaki kudretleri hakkında da muğlak ve tesannulu birtakım ifadelerle sitayişlerde bulunulmuştur. Es'ad Efendi'nin, muasırı ve evvelki devirlerde iştihar eden musikişinaslardan tesbit etmedikleri de pek çoktur. Bütün bunlara rağmen bu eser, yukarıda da söylediğimiz gibi Türk musikişinasları hakkında ilk olarak vücade getirilen tarihî bir menbadır. Ve böyle bir tezkireyi ilk defa yazmak şerefini Es'ad efendi daima muhafaza edecektir.”²²

2. Osmanlı Dönemi'nin İlk Mûsikîşinaslar Tezkiresi: *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr*

Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi'nin *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* adlı eseri, Osmanlı dönemi Türk mûsikîsi tarihinde yazılan ilk ve yegâne “tezkire-i mûsikîşinasân” (mûsikîşinaslar tezkiresi) olarak kabul edilmektedir. Ancak bu “yegâne”lik yapılacak detaylı çalışmalarla değişebilir. Zira her ne kadar *Atrabü'l-âsâr* gibi şöhet bulmasa da ondan sonra yazılmış eserlerin var olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Taner Kobalas tarafından bir lisansüstü tezde ele alınan Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 3655 demirbaş numaralı 1920'lere tarihlenen müellifi meçhul “*Tezkire-i Mûsikîşinasan*” başlıklı yazma bunlardan biridir. Kobalas, Cem Behar'ın *Atrabü'l-âsâr*'a zeyl olarak gösterdiği²³ bu mecmuayı tanıtmış ve zeyl olmayıp müstakil bir tezkire olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur.²⁴

Mecmuaya koyulan *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* başlığı bizzat Es'ad Efendi tarafından takdir edilmiştir. Bunu Es'ad Efendi'nin hâtimedeki “... sahâif-i pür-nakş-ı tarâb-karini Atrabü'l-âsâr Fî Tezkiireti 'Urefai'l-Edvâr deyu nâm-zed eyledim.”²⁵ ifadesinden anlaşılmaktadır. Ağdalı ve sanatkârâne bir üslûbla kaleme alınan eserin mukaddime kısmında²⁶ besmele, hamdele ve salvele, akabinde makamlar ve usûllerin birbirleriyle ilişkisi anlatılmaktadır. Sonra, klasik edvâr

1 Semân ve Süleymaniye gibi en üst seviyedeki medreselerde müderrislik yapmış olan İbrahim Vahdî Efendi'nin en önemli özelliklerinden biri de 1711-1712 yıllarında henüz hayatta olan ve özellikle bestekârlık hayatının ilk evrelerini yaşamakta olan mûsikîşinasların, erken dönem eserlerinin tesbitinde kaynaklık etmesidir.” Bkz.: Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 115-117.

²¹ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 14.

²² Ergun bu ifadelerin devamında Es'ad Efendi'nin mûsikî sahasındaki kıymetinden ve eserlerinden *Antoloji*'nin ikinci kısmında bahsedeceğini belirtmiştir. Ancak ne yazık ki *Antoloji*'nin ikinci kısmını yazmadan vefat etmiştir. Bkz.: Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi: Dini Eserler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1942), 2/788-789.

²³ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 13.

²⁴ Tamer Kobalas, *Anonim Olan Tezkire-i Mûsikîşinasân Adlı Eserin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3-13.

²⁵ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), 38b; Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 9-10.

²⁶ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 1b-3b.

kitaplarındaki gibi mûsikî sanatının nasıl meydana geldiğini, daha önceki yüzyıllarda yetişen Fârâbî, Urmevî ve Merâgî gibi edvâr sâhibi üstâdların isimlerini zikrederek mûsikînin faydalarını, bu sanatı bilenlerle bilmeyenler arasındaki farkları dile getirmektedir. Ayrıca eserini Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya (ö. 1730) sunduğunu beyan etmektedir. Böylece kitabının asıl konusu olan bestekâr biyografileri kısmına başlamaktadır.²⁷ Eserde bestekârlar alfabetik olarak ve her biri ayrı bir madde şeklinde ele alınmıştır. Bestekârların doğdukları ve yaşadıkları yerler ifade edilip hayatlarından kısaca bahsedilmiştir. Devamında sanat değerleri ve hangi padişah döneminde şöhret oldukları üzerinde durulmuş, besteledikleri güftelerden bir veya iki örnek verilmiştir. Konunun sonunda bestekârın eserlerinin sayısı bildirilirken bazı bestekârların vefat tarihi ile bunları belirten tarih mısraları da kaydedilmiştir. Eserin hâtimesinde burada zikredilenlerin dışında 30 kadar bestekârın daha yaşadığı belirtilmiş, ancak bunların hayatlarıyla ilgili bilgi bulunamadığı veya ilmi değer itibarıyla diğerlerinin seviyesine ulaşamadıkları için esere alınmayıp sadece sayılarının bildirilmesiyle yetinildiği kaydedilmiştir.²⁸

1728-1730 yılları arasında yazıldığı içindeki karinelere hareketle bilinen eserin hâtimesinden²⁹ anladığımız kadarıyla Sultan I. Ahmed Han (1603-1617) ile Sultan III. Ahmed Han (1703-1730) devirleri arasında yetişen bestekârlardan büyük bir kısmının biyografileri yer almaktadır. Yani eser 1603-1730 arasını ve 17. yy. ile 18. yy.'ın ilk yarısını kapsamaktadır. Ayrıca tezkirenin mukaddimesinde³⁰ geçtiği üzere burada ele alınan bestekârlar Osmanlı döneminde, daha daraltacak olursak, IV. Murat (1623-1640) ve sonrasında yaşamış bestekârları muhtevirdir. Bestekârlardan 59 kişi IV. Mehmed (1648-1687) döneminde ve bunu takiben 14 kişi III. Ahmed (1703-1730) döneminde yaşamıştır.³¹

Atrabü'l-âsâr hakkında yapılan çalışmalarda bestekâr sayıları 96-98 veya 100'den fazla gibi değişiklik göstermektedir. Bunun sebebi nüshalar arasındaki farklılıklardır. Gerçekten de *Atrabü'l-âsâr*'ın yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerde çok sayıda nüshası vardır. Onun Türkiye'deki 11 nüshasını³² şöyle gösterebiliriz:

Tablo 1: Eserin Katalog Bilgileri

S. No	Kütüphane	Koleksiyon	Demirbaş Numarası
-------	-----------	------------	-------------------

²⁷ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 4a-38b.

²⁸ Hakkı Tekin, *Şeyhü'l-islâm Esad Efendi Ve Atrabü'l-âsâr Fî Tezkiret-i Urefâi'l-edvâr Adlı Eseri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 25.

²⁹ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 38b.

³⁰ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 3a-3b.

³¹ "Faydalı Bilgiler: Etrab-ül-âsar'daki Bestekârların İsimleri", *Musiki Mecmuası* 46 (1951), 24-26.

³² Bu nüshaların alındığı kaynaklar için bkz.: Nuri Özcan, "Atrabü'l-âsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/86; Tekin, *Şeyhü'l-islâm Esad Efendi Ve Atrabü'l-âsâr Fî Tezkiret-i Urefâi'l-edvâr Adlı Eseri*, 26-27; Harun Korkmaz, *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu)* (Cambridge: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2015), 259-269; Recep Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabü'l-âsâr Çevirisi* (İstanbul: Çengi Yayınevi, 2015), 99-100.

1	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi	Yazma Eserler	1739, 2529, 6193, 6204, 6205, 11082 (İbn. 3707)
2	Millet Kütüphanesi	Ali Emiri Tarih	706
3	Süleymaniye Kütüphanesi	Halis Efendi	1594
4	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi	Hazine	1297, 1298, 1301

1298, 1301, 2529, 6204 ve 6205 nolu nüshalarda doksan yedi mûsikîşinasın hal tercümesi mevcuttur. Bunlardan 2529 nolu nüshanın hâşiyesinde yer alan Cûdî Ahmed Efendi, Fethullah Çelebi ve Nâbî Efendi haricen başka biri tarafından eklenmiştir. Ayrıca 1298 nolu nüshada diğerlerinde görülen Hazinedar Ahmed Ağa ve Üsküdarlı Mahmud Ağa yoktur. Bunların yerine diğer hiçbir nüshada bulunmayan Çorbacızâde Mustafa ile Diyarbakirli Mehmed Ağa eklenmiştir. 706, 1739 ve 6193 nolu nüshalarda doksan sekiz şahsın biyografisi vardır. Birinci grupta mevcut nüshalardan farklı olarak bunlara Reşid Çelebi eklenmiştir. 1297 nolu nüshada da Pîrî Çelebi eksiği ile doksan altı şahsın hal tercümesi bulunmaktadır.³³ Biz çalışmamızda İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 1739 ve 6204'ü³⁴ esas aldık. Dolayısıyla Reşid Çelebi de dahil olmak üzere eserde doksan sekiz bestekâr yer almaktadır, denilebilir. Nitekim Müstakîmzâde'nin mecmuasında "Sâhib-i Beste Olanlar Ki Es'ad Efendi Tezkire'de Yazmıştır" başlığıyla zikrettiği listede de Reşid Çelebi dahil olmak üzere 98 bestekârın ismi geçmektedir.³⁵

3. Biyografik Bir Güfte Mecmuası: *Atrabü'l-âsâr fî tezkireti urefâi'l-edvâr*

Günümüzde mûsikî tarihimizin anlaşılıp aktarılmasında ve öğrenilmesinde karşı karşıya kalınan en büyük zorluk, geçmiş devirlerden günümüze intikal eden bilgilerin belge dayanağının eksikliği yani münhasıran mûsikîye ilişkin belgelerin -neredeyse yok mesâbesinde- az oluşudur.³⁶ 18. asrın ikinci yarısı ve sonrasında yazılı kaynakların arttığını gözlemlese de bu tarihten öncesi gerçekten mahduttur. İşte *Atrabü'l-âsâr* böyle kritik bir tarih zemininde ortaya çıkmış nadide bir eserdir. *Atrabü'l-âsâr* esasen bir tezkire olduğu için belki bir güfte mecmuası kadar detaylı şeyler söylemeyecektir. Ancak onun söyledikleri bestekârlar başta olmak üzere birçok hususta dönemin müziğini algılamak ve anlamlandırmak yani okuyabilmek için önemlidir. Şimdi bunları farklı başlıklar altında değerlendirelim:

3.1. Müzik ve Beste Türleri

Atrabü'l-âsâr'ın içeriğinde günümüzdeki isimlendirmelere göre dini mûsikî, halk mûsikîsi, mehter mûsikîsi ve saz mûsikîsi türlerine dair izler bulunmamaktadır. Mecmua dindışı mûsikîye dönük yani bir fasıl mûsikîsi ürünü olarak hazırlandığı için diğer türler onun kapsamına girmemektedir. Bu

³³ Özcan, "Atrabü'l-âsâr", 4/86.

³⁴ Mehmed Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkireti urefâi'l-edvâr* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 1739); Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204).

³⁵ Müstakîmzâde Süleymân Sâdeddîn Efendi, *Mecmû'a-i İlâhiyât* (Esad Efendi, 03397), vr. 141b-142a.

³⁶ Ruhi Ayangil, "XVII. Yüzyılda Türk Musikisi", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 12/433-442.

nedenle mecmuada tamamen dini eserler besteleyen bir bestekâr (Kutbünnâyî Osman Dede -ö. 1729- gibi) ya da dini bir güfte veya dini bir beste türünde örnek -mi'râciyye hariç- mevcut değildir. Ancak eser her ne kadar fasıl müziğine yer verse dahi dinî mûsikî tarihine de ışık tutmaktadır. Es'ad Efendi'den pek çok imam, hâfız, müezzin, na'thân'ın aynı zamanda fasıl müziğinde de eser verecek kadar üstün bir mûsikî kabiliyetine sahip oldukları öğrenilmektedir. Dahası Mevlevî, Halvetî, Gülşenî ve Bektaşî gibi tarikat şeyhleri ve dervişlerinin fasıl müziği ile uğraştıkları da anlaşılmaktadır. Niznâm Yusuf Çelebi'nin, Abdülbâkî Arif Efendi'nin mi'râciyye güftesine beste yaptığıının kaydedilmesi ve dini mûsikî sahasında da besteleri olan altı bestekârın (Derviş Ali Şîruganî, Odabaşızâde Mehmed Efendi, Osman Çelebi, Şîve Ahmed Çelebi, Kazzaz Hasan Çelebi, Niznâm Yusuf Çelebi) biyografisinin bulunması dini mûsikî tarihi ve geleneği açısından önemli malumatlardır.³⁷

Mecmuada çeşitli vesilelerle yer verilen beste türleri nakış, şarkı, murabba, semâî, mi'râciyye, savt, tesbih, ilâhî, kâr ve türkmânî'dir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mecmuada ilk mısraları örnek verilen güfteler içerisinde hiçbir dinî güfte ya da örnek bir güftenin dahil olduğu beste türü sınıfı -mi'râciyye hariç- yoktur. Fasıl mûsikîsinde ise en fazla murabbalara yer verilmiştir. Murabbalar 17. yy.'da olduğu gibi bugün de vardır ve faslın temel unsurlarından biri olarak icra edilmeye devam etmektedir. Es'ad Efendi, bestekârların eser verdiği beste türlerini sıralarken yirmi bir kişinin şarkı türünde de eser bestelediğini belirtmiştir. Ne var ki mecmuada bu bestecilere ait bir tek şarkı güftesi örneği bile yoktur.³⁸ Es'ad Efendi'nin sadece murabba bestelere yer vermesini esasen bir kelime kullanımı tercihi olarak algılayabiliriz. Zira 17. yy.'ın sonlarında murabba ile şarkı keskin bir ayrıma tabi tutulmamaktadır. Hatta Hâfız Post ve İtrî mecmuaları gibi örnekler bir yana Ebubekir Ağa³⁹ ve Hekimbaşı mecmuaları⁴⁰ gibi 1740-1760 civarının repertuarını yansıtan mecmualarda bile “Şem'-i ruhuna cismimi pervâne düşürdüm” mısraı ile başlayan meşhur Mevlevî niyaz ilâhîsi “şarkı” olarak kayıtlıdır. Bu durum şarkının sadece murabba, semâî ve varsağı gibi beste türleri ile değil ilâhîlerle de bugün için izahta zorlanılan ilişkilere sahip olduğunu işaret etmektedir. Ancak 18. yy.'da şarkının bazı kesimlerce fasıl içerisine dahil edilmediği ve daha hafif-basit bir tür olarak algılandığı söylenebilir. Kimi mürettibler aynı mecmua içerisinde kâr, nakış, murabba ve terennümlü olup ‘klasik’ fasla uygun semâileri bir bölüm; şarkıları, şarkılarla icra olunabilecek tarzdaki semâileri ve semâî usûlündeki şarkıları ise ayrı bir bölüm olarak tanzim etmişler, bu türler arasında bir ayrım gözettiklerini açıkça göstermişlerdir. Bu yolu herhalde eserleri farklı fasıl düzenleri içinde icra edebilmeyi kolaylaştırmak için tercih etmişlerdir. Bu tür mecmualara en iyi örneklerden biri, 18. asrın ikinci çeyreğinde tertib edilmiş olması kuvvetle muhtemel olan ve Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin eserlerinin üstüne “Esa'd Efendim” yazılmasına bakılırsa, onun çevresinden ve belki de mûsikîde talebesi olan bir zat tarafından

³⁷ Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 106.

³⁸ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 195-196.

³⁹ Ebubekir Ağa, *Fasıl Mecmuası* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 5658).

⁴⁰ Hekimbaşı Abdülaziz Efendi, *Mecmûatü'l-Letâif sandûkatü'l-meârif* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 3866).

yazılmış olan Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 759 nolu *fasıl ve şarkı mecmuasıdır*. Mecmua iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölümü kâr, nakış, murabba ve semâi gibi eserlerin en seçkin örnekleri ile doludur. İkinci bölüm ise şarkı ve semâilerden oluşmaktadır. Burada birinciden tamamen bağımsız ikinci bir bölüm ihdas edilmesi dikkat çekicidir. Bu durum, ikinci bölüme kaydedilen ve sayıca birinci bölüme nazaran epeyce az eser içeren bu kısımdaki eserlerin, ayrı bir fasıl düzeni içerisinde icra edilmeye başlandığının bir göstergesi gibidir.⁴¹ Dolayısıyla Es'ad Efendi de murabba ile şarkı arasındaki “hafif/basit” ve “ağır/sanatlı” eser anlamını ilk yükleyenlerden olup mecmuasına daha nitelikli ve üstün sanat zevkini ifade edecek murabbaları almayı tercih etmiş olabilir.

3.2. Bestekârlar

Es'ad Efendi bu eserinde, biyografisi verilen kişilerin doğum yerlerinden ve hayatlarını nerede geçirdiklerinden, ailelerinden ve dini yönelimlerinden; gördükleri eğitimden, müzisyenlik dışındaki asıl mesleklerinden, teorik ve pratik bilgi seviyelerinden; müziği nasıl, nerede ve kimden öğrendiklerinden; tecrübe ve şöhretlerinden, hocalıklarından, kazandıklarından ve beğenilerinden söz etmektedir. Ayrıca bu kişilerin ses ve icra kabiliyetlerinden de bahsetmektedir. Bestelerinin takriben sayısı, türleri ve bestekârlıkları ele alınan diğer konulardandır. Bazı bestekârlar için “keman-zen”, “neyzen” ya da “tanbûrî” şeklinde sâzendelik vasfı da dile getirilmiştir.⁴²

Atrabü'l-âsâr besteci ve hânende vasfını beraber taşıyan 98 mûsikîşinastan⁴³ müteşekkil bir tezkiredir. Elbette bestekârlar içerisinde çalgı aleti kullananlar vardır. Ancak sadece hânende veya sâzende olmak tezkireye girmek için yeterli değildir. Bu sayının içerisinde sadece dini besteleri bulunanlar, gayri müslim besteciler ve mûsikî teorisyenleri de bulunmamaktadır. Eserin hâtimesinde,⁴⁴ burada zikredilenlerin dışında otuz kadar daha bestekârın yaşadığı ancak bunların hayatlarıyla ilgili bilgi bulunamadığından veya ilmi değer itibarıyla diğerleri seviyesine ulaşamadıklarından dolayı esere alınamayıp sadece sayılarının bildirilmesiyle yetinildiği kaydedilmiştir. Demek ki müellif eserini

⁴¹ Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 53-70.

⁴² Cem Behar, *Zaman, Mekân, Müzik* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), 90-91.

⁴³ Eserde yer alan 98 bestekârın kitapta yer alan sıralamayla isimleri şöyledir: İmâm-ı Sultânî İbrahim Efendi, Ahmed Çelebi, Ahmed Ağa, Ahmed Ağa el-Mehter, A'mâ İbrahim Çelebi, Ebûbekir Ağa, Ahenî Çelebi, Ahmed Çelebi, İsmâil Ağa, Odabaşızâde Efendi, Buhûrîzâde, Baba Nevâyî, Parsâ Efendi, Parsâzâde Efendi, Pîrî Çelebi, Tosunzâde, Tesbîhîzâde Emîr Çelebi, Çuvaldîzâde, Çemenzâde Mehmed Çelebi, Cevher Ağa, Çârşeb Mustafa Ağa, Hâfız Post, Habib Dede zâde Abdullah Ağa, Hâfız Kumral, Hacı Kâsım-Tanbûrî, Hâfız Kömür, Hasan Ağa-Serhânendegân, Hasan Efendîzâde, Hâfız Rif'at, Halîl Efendi, Hobyarzâde, Hatîbzâde Osman Efendi, Hazînedâr Ahmed Ağa, Dervîş Ömer, Dervîş Ali Şîrugânî, Dervîş Ali-Serneyzen, Dervîş Mehmed, Dervîş Abdî, Dervîş Ali-Kudümzen, Dervîş Çelebi, Dervîş Sadâyî, Dervîş Mustafa, Dervîş Kâsım, Zihni Efendi, Receb [Taşcızâde], Receb Çelebi [Âb-rîzî], Reşîd Çelebi, Südcüzâde, Seyyid Nuh, Şehlâ Mustafa Ağa, Şeyh Yûsuf-i Mevlevî-Çengî, Şehzâde Ahmed Ağa, Şîve Ahmed Çelebi, Şerîf Çelebi, Sarı Bâkî, Durmuş Ağa, Tomtom İmamı, Tâlib Efendi, Tavukçuzâde, Andelîb, Osman Efendi, Ârif Efendi, Osman Ağa, Osman Çelebi, Ali Paşa, Avvâd Mehmed Ağa, Koca Osman Çelebi, Kadrî-yi A'mâ, Kara Mehmed, Kapudanzâde, Kazzaz Hasan Çelebi, Küçük İmam, Kemankeşzâde Ahmed Efendi, Küçük Müezzîn Çelebi, Gülcübaşızâde, Murad Ağa, Mehmed Bey-Antâbî, Muharrem Ağa, Müezzîn Mustafa Ağa, Memiş Ağa, Musallî Efendi, Mahmûd Çelebi, Mustafa Ağa, Mûsikî Nâibi Mustafa Efendi, Mecdi Efendi, Molla Mehmed Efendi, Mahmûd Ağa, Nazîm Çelebi, Nazîrîzâde, Nazîm Efendi, Nâbî Efendi, Nâzım Çelebi, Na'thân Abdî, Nasuh Paşazâde Ömer Bey, Na'lçe Efendi, Yûsuf Çelebi, Yahyâ Çelebi [Diyarbekrî], Yahyâ Çelebi.

⁴⁴ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 1739), vr. 38b.

yazarken şahısları ilmi mevki ve bestekârlıktaki başarıları yönünden objektif bir tasnife tabi tutmuştur.⁴⁵ Aynı şekilde Es'ad Efendi'nin tezkiresine kaydedeceği bestekârları belirlerken benimsediği kıstaslardan yola çıkarak, geleneksel anlayışa göre icra edilen mûsikîyi tercih edilir kılan şeyin “mûsikî kurallarına uygunluk” ve “ehil kişilerden oluşan ve kolektif bir jüri görevi yerine getiren mûsikî camiası tarafından beğenilmesi” olduğunu ifade edebiliriz.⁴⁶ *Atrabü'l-âsâr*'da sadece dini eser besteleyen bestekârlara mesela Kutbünnâyî Osman Dede'ye veya dönemin önemli dini mûsikî bestekârlarına yer verilmemesi bu kıstaslara uymadığı için değildir. Çünkü Es'ad Efendi'nin yetiştiği sosyal çevre ve rütbe itibarıyla hâfızasındaki repertuarın saray merkezli⁴⁷ olması muhtemeldir. Ayrıca eserini bir fasıl mûsikîsi bestekârları temelinde işlemiştir. Dolayısıyla her ne kadar döneminin ve Türk din mûsikîsinin en kudretli mûsikîşinaslarından olan Osman Dede'yi alması saray ve fasıl bağlamında beklenmemelidir. Kaldı ki tezkireye aynı zamanda ilâhî, savt, tesbih, mi'râciyye gibi dini türlerde de eser besteleyen altı kişiyi almış olmasına rağmen (Derviş Ali Şîrûganî, Odabaşzâde Mehmed Efendi, Osman Çelebi, Şîve Ahmed Çelebi, Kazzaz Hasan Çelebi ve Niznâm Yusuf Çelebi) onların dini bestelerinden söz etmemiş ve dahası eserinde dini bir güfteye yer vermemiştir. Güftesini paylaşmayıp sadece Niznâm Yusuf Çelebi'nin mi'râciyyesinden bahsetmesi bu cümleden hariçtir.

Es'ad Efendi'nin saray merkezli bir hayat yaşaması onun bahsettiği mûsikînin tamamen saray odaklı olduğu anlamına gelmemelidir. *Atrabü'l-âsâr*'daki meslek dağılımı, mûsikînin değerinin padişahın kişisel beğenilerinden öte padişahın da içinde bulunduğu geniş bir mûsikî kamuoyu beğenisine ve onayına ve geleneksel mûsikî kurallarına uygunluğuna bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁸ Nitekim esas meslekleri ya da esas faaliyet alanları belirtilen altmış altı bestekârdan sadece on beş tanesinin saraya mensup veya hayatlarının bir bölümünde sarayda müzikle ilgili bir görevde bulunduğu görülmektedir.

Es'ad Efendi'nin esas mesleklerini aktardığı bestekârları göz önünde bulundurursak Türk müziğinin dini temelli olduğunu ve din adamlarının mûsikîde lokomotif görevi üstlendiklerini görürüz. Es'ad Efendi saray imam ve müezzininden, mahalle câmisi imam, müezzin ve vâizine, hâtipten şeyhülislâma kadar çok sayıda mûsikîşinas din adamından bahsetmektedir.⁴⁹ Meslekler içerisinde en kalabalık grup 26 kişi ile (16 kişi tarikat ehli, 10 kişi imam, vâiz, müezzin gibi çeşitli din görevlileri) dini meslek grubudur.⁵⁰ Din adamı veya ulema olmasa da “hâfız” olan beş kişi vardır. Madde başı kısmında unvan olarak “na'thân” yazan 1 kişi mevcuttur. Bu rakamlar besteciler içerisinde ciddi bir

⁴⁵ Özcan, “Osmanlı Döneminde Yazılmış Yegâne Mûsikîşinaslar Tezkiresi: Atrabülâsâr”, 50; Gözde Çolakoğlu Sarı, “Osmanlı-Türk Müziği'nde Padişahların İzleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 35 (2014), 58.

⁴⁶ Onur Güneş Ayas, *Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik Ve Değişim: Erken Cumhuriyet Dönemi Müzikte Batılılaşma Politikalarına Karşı Uyum Ve Direnç Örüntüleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 382 s./224-225.

⁴⁷ Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 104.

⁴⁸ Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 208.

⁴⁹ Hüseyin Akpınar, “Osmanlı'da Mûsikîşinas Din Görevlileri”, *Geçmisten Günümüze Uluslararası Dinî Müzik Sempozyumu* (Amasya: Amasya Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2017), 446.

⁵⁰ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 43.

yekûnu karşılamaktadır. Ayrıca tezkirede madde başı olarak “derviş” veya “şeyh” önağıyla 12 kişi; madde içerisinde ise “zâkir/zâkirbaşi” olarak 2 kişi kaydedilmiştir. Bunların yanı sıra Mevlevî, Halvetî, Celvetî, Nakşibendî, Bayramî, Gülşenî başta olmak üzere 17 kişinin tasavvuf bağı dile getirilmektedir. En fazla müntesibi olan 10 kişi ile Mevlevîliktir. Bu durum Mevlevîliğin Türk mûsikîsinin en kudretli taşıyıcısı olduğu ve mevlevîhanelerin bir konservatuar gibi vazife yaptığı bilgisini desteklemektedir.

17.yy.’da birçok saha gibi mûsikî sahasında da Osmanlı Devleti’nin başkenti İstanbul, en büyük merkez olma yolundadır. Anadolu ve Rumeli’nin birçok mûsikî meraklısı bilhassa bu şehre gelerek buradaki büyük sanatkârlardan istifade etme imkânı bulmuştur. Başta Bursa olmak üzere Edirne, Diyarbakır, Konya gibi şehirlerde de bu konuda geniş bir faaliyet mevcuttur.⁵¹ *Atrabü’l-âsâr*’da bestekârların doğum yerlerine ve yaşadıkları şehirlere baktığımızda bunu görmekteyiz. Zira bestekârlardan 63’ü İstanbul’da doğmuş, 78’i ise İstanbul’da yaşamıştır. İstanbul’u 8 kişi ile Diyarbakır⁵² ve 5 kişi ile Edirne takip etmektedir.

3.3. Güftekârlar

Atrabü’l-âsâr’da Abdülbâkî Arif Efendi dışında herhangi bir güftekar kaydı yoktur. Es’ad Efendi Niznâm Yusuf Çelebi’nin mi’râciyye türündeki bestesinden bahsederken Abdülbâkî Arif Efendi’yi güfte sahibi olarak zikreder.⁵³ Bu mi’râciyyenin güftesi, usûlü ve makam bilgisi kaydedilmediği yani bir manzume gibi bahsedildiği için güfte sayısına dahil etmiyoruz. Mi’râciyyenin haricindeki güftelerin bazılarını öncelikle dönemindeki ve yakın zamandaki diğer mecmualar ile divanları tarayarak güfte sahiplerini tespit edebildik. Mecmuada bulunan 167 güfteden 81’inin güfte sahibi bilinmemekte yani meçhuldür. Geri kalan 86 güftenin sahibi 52 kişidir. Bunlardan Şeyhülislâm Yahyâ Efendi’nin (Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi) 7; Fuzûlî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Nâbî Efendi’nin 5; Vecîhî’nin 4; İsmetî ve Rûhî’nin 3; Ârif, Arzî, Bâkî, Dürri, Fasîhî, Nâilî, Râgıb, Sezâî-yi Gülşenî, Ulvî ve Veysî’nin 2; Ahreb, Atâyî, Azmi, Buhûrîzâde, Fâizî (Edirneli), Hakânî, Haşimizâde Yetimi, Hâtemî, Hayâlî Bey, Kabûlî, Kâf-zâde Fâizî, Kelim, Kudsizâde, Mekkî, Mestî, Mustafa İzzet Efendi, Nahîfî, Nasîbî Kâdî, Necâtî Bey, Nedîm, Nüzhet, Rahmî, Rif’atî, Rüşdî, Sa’dî, Said, Seyyid Nesîmî, Şehri, Şeyh Yûsuf-i Mevlevî-Çengî, Şeyhi, Tâhir Efendi, Verdi Yadernî ve Yahyâ Nazîm’in ise 1 güftesi mecmuada yer almaktadır.

3.4. Güfteler

Tezkirede 167 güfte bulunmaktadır. Buna Koca Osman Çelebi’nin bûselik makamında ve türkî darb usûlünde olan ancak güftesi yazılmayan ve “Niyaz-nâme” adıyla anılan kâr⁵⁴ dahildir. Şayet

⁵¹ Nuri Özcan, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî”, *Osmanlı: Kültür ve Sanat X* (1999), 727.

⁵² *Atrabü’l-âsâr*’da yer verilen Diyarbakırlı mûsikîşinaslar hakkında yapılan çalışmalar için bkz.: Harun Korkmaz, *Mûsikî’nin Diyarbakır* (Diyarbakır: Diyarbakır Kayapınar Belediyesi Yayınları, 2018); Hüseyin Akpınar, “Şeyhülislâm Mehmed Es’ad Efendi’nin Atrabü’l-âsâr Fî Tezkire-i Urefâi’l-edvâr Adlı Eserinde Diyarbakırlı Mûsikîşinaslar”, *Diyarbakır: Alimler, Arifler, Edipler* (Ensar Yayınları, 2018), 239-247.

⁵³ Es’ad Efendi, *Atrabü’l-âsâr fî tezkire-i urefâi’l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 37b.

⁵⁴ Es’ad Efendi, *Atrabü’l-âsâr fî tezkire-i urefâi’l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 26b.

Abdülbâkî Arif Efendi'nin bir güftesi olarak zikredilse de sözleri yazılmayan ve usûl-makam bilgisi kaydedilmeyen Niznâm Yusuf Çelebi'nin mi'râciyye bestesi⁵⁵ de dahil edilirse sayı 168 olmaktadır.⁵⁶ Tezkirede ilk dikkat çeken husus güftelerdir. Tezkiredeki bütün bestecilerin en az bir bestesinin güftesi örnek verilmiştir. "Niyaz-nâme" ve mi'râciyye de dahil edilirse Koca Osman Çelebi ve Niznâm Yusuf Çelebi'den 3; altmış altı kişiden 2 ve otuz kişiden 1 örnek bulunmaktadır. Tezkirede anılan üç eserin notası günümüze gelebilmiştir. Bu eserler Ebubekir Ağa'nın hüseyinî murabbai: "Seninçün hâb-ı râhat çeşm-i giryânımla düşmendir",⁵⁷ Kara Mehmed'in bayatî murabbai: "Rûşen olmaz şâm-ı bahtım subh-ı vuslat neylersin", Kapudanzâde Ahmed Efendi'nin rehâvî murabbai: "Seyr et izâr-i yâr-i hatt-ı müşkbâr ile"⁵⁸ dir.⁵⁹ Recep Uslu, bu eserlerden son ikisinin notasını bulamadığını ifade etmektedir.⁵⁹

Bir güfte mecmuası yazıldığı dönemin ve nisbeten öncesinin mûsikî ve edebiyat dünyasını yansıtır. Es'ad Efendi'nin verdiği güfteler 1603–1730 yılları arasında bestelenmiş eserlerdir. Bu besteler hem onun kendi mûsikî dağarcığının değerli bir bölümünü hem saray çevrelerince sevilen, besteleri tutulan bestekârları hem de en çok beğenilen fasıl mûsikîsi repertuarını tanıtmaktadır. Bu eserlerin önemli bir bölümü saray fasıllarında da rağbet gören parçalardır.

Atrabü'l-âsâr'daki güftelerden on dördü Farsça geri kalanı Türkçe'dir. Bu durum bize artık bir ilim ve sanat merkezi olan İstanbul'un dolayısıyla Türkçe'nin egemenliğini göstermektedir. Mevlevî âyini ve kâr türlerinin genelde Farsça güfteler tercih ettiğini biliyoruz. Ama 17. ve 18. yy.'lara gelindiğinde artık Farsça egemen müzikal dil olmaktan çıkmıştır. Farsça, fasıl mûsikîsi içerisinde ya kişisel bir tercih ya da nostaljik bir ciddiyet belirtmek için, dini mûsikîde ise Mevlevî âyinlerinde kullanılan güftelerde zorunlu görüldüğü için dil varlığını sürdürebilmiştir.⁶⁰

Besteli bir eserin intikal süreci güfte mecmualarından takip edilebilir ve mecmualar içerdikleri malumatla birbirlerine kaynaklık edebilirler.⁶¹ *Atrabü'l-âsâr*'da bunun örneklerini de görmekteyiz. Söz gelimi Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi'nin mecmuası'nda "Meyân-ı lücce-i firkatde kaldı keştî-i dil" ilk mısralı eser hicaz makamında ve düyek usûlünde olup bestekâr bilgisi meçhul iken⁶² *Atrabü'l-âsâr*'da aynı makam ve usûlde bestekârı Derviş Sadâyî⁶³ olarak kayıtlıdır. Burada *Atrabü'l-âsâr*, *İtrî mecmuası*'ndaki bilinmezliği çözmüş ve ona kaynaklık ederek bir bestekârı ortaya çıkarmıştır. Diğer bir örnek *Atrabü'l-âsâr*'da Hâfız Kömür'ün ırak makamında ve nîm-devir usûlünde bestelediği "Dil-i

⁵⁵ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 37b.

⁵⁶ Çalışmanın sonunda verilen "güfteler tablosu"na "Niyaz-nâme" başlıklı kâr alınmış fakat Abdülbâkî Arif Efendi'nin mi'râciyye güftesi, makam bilgisi verilmediği ve sözleri yazılmadığı için alınmamıştır.

⁵⁷ Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 121.

⁵⁸ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 18.

⁵⁹ Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 105.

⁶⁰ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 77.

⁶¹ Bu konu ve genel olarak güfte mecmualarının Türk mûsikîsi tarihi açısından önemi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*.

⁶² Buhûrîzâde Mustafa İtrî, *Mecmuat'ül Eş'ar ve Şarkı* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 5525), vr. 233b.

⁶³ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 17b.

âşüfte kim ol anberîn-gîsûya bağlanmış⁶⁴ ilk mısralı eser Hasan Sezâi-yi Gülşenî'nin olduğu tahmin edilen⁶⁵ 1734 tarihli mecmuada “Güfte-i Nâilî” ve beste “Hâfız” kaydıyla⁶⁶ geçmektedir. İki mecmuada birbirine kaynaklık ederek güfte sahibi ve bestekâr kimliğini aydınlatmıştır. Mecmualar bazen birbirine biyografik kaynak da olabilir. Yani mecmuada geçen zat hakkında biyografik bilgi sunarak kapalılığı giderebilir. Aynı mecmualardan bir örnek daha verelim: *Atrabü'l-âsâr*'da Musallî Efendi'nin hüseyinî makamında ve devr-i kebîr usûlünde bestelediği “Şimdi meyli gönlümün bir serv-i hoş-reftâredir”⁶⁷ ilk mısralı eser, 1734 tarihli Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada “Edirnevî Musallî Efendi”⁶⁸ olarak kayıtlıdır. Musallî Efendi'nin künye bilgisini veren bu ifade onu tanıtıcı önemli bir malumdur.⁶⁹

3.5. Makamlar

Bir güfte mecmuasındaki makam külliyyatı dönemin mûsikî nazariyatı için son derece önemlidir. Mecmuanın kaleme alındığı çevrenin mûsikî birikimi, mûsikî anlayışı, makam çeşitliliği ve dağarcığı günümüze önemli veriler sunmaktadır. *Atrabü'l-âsâr*'da dikkat edilen hususlardan birisi de eserlerin makam ve usûlleridir. Es'ad Efendi hiçbir zaman bir besteciden aynı makamda veya aynı usûlde iki eser örneği vermemiştir.⁷⁰ Dolayısıyla tezkirede geçen makamlar ve usûller dönemin mûsikî atlasını oluştururken son derece kıymetli sonuçlar barındırmaktadır.

Mecmuada hüseyinî 26; nevâ 16; aşiran ve segâh 10; bayatî 9; acem ve sabâ 8; eviç, irak ve uşşak 7; babatâhir, kürdî ve muhayyer 6; hicaz 6; nişâbur 4; arazbar, mâhur ve uzzâl 3; acem-aşiran, ısfahan, muhayyer-bûselik, nikriz, nühüft, rast ve rehâvî 2; bestenigâr, bûselik, hisar, hüzzam, irak-ı muhâlif, nevrûz-ı acem, rûy-i irak ve şehnaz 1 olmak üzere 33 farklı makamda eser kaydedilmiştir. Makam dağılımının günümüz makam algısına nazaran farklı şeyler söylediği duyulmaktadır.

Yüzyılın öne çıkan mecmualarının üçü (Hâfız Post, Kantemiroğlu ve Es'ad Efendi mecmuaları) ortak değerlendirildiğinde kullanılan makamların hemen hemen aynı olduğunu görmekteyiz. En sık kullanılan ilk on makam içerisinde yer alan sekiz makamdaki eserlerin (hüseyinî, nevâ, segâh, bayatî, acem, sabâ, eviç ve irak) toplamdaki payları birbirlerine çok yakındır. Dolayısıyla Es'ad Efendi'nin *Atrabü'l-âsâr*'da sunduğu güfteler seçkisinin makam kullanımı kıstası açısından dönemin genel repertuarının makam yelpazesinden kayda değer ölçüde ayrılmadığını söylemek mümkündür.⁷¹ Yani

⁶⁴ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 13a.

⁶⁵ Recep Uslu ve Serçin Erden, Ali Emiri Manzum 736 nolu mecmuanın mürettibini Hasan Sezâi-yi Gülşenî olarak kabul ederken Harun Korkmaz, bu ihtimalin çok zayıf olduğunu ve mürettibin bilinemediğini delilleriyle ortaya koyar. Biz çalışmamızda bu mecmuadan “Millet Kütüphanesi 736” olarak bahsedeceğiz. Bkz.: Serçin Erden, *Hasan Gülşenî'nin Güfte Mecmuası ve İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 187; Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 128.

⁶⁶ *Mecmû'a-i Eş'âr* (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 736/1), vr. 225a; Serçin Erden, *Hasan Gülşenî'nin Güfte Mecmuası ve İncelenmesi*, 234; Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 135.

⁶⁷ Es'ad Efendi, *Atrabü'l-âsâr fî tezkiireti urefâi'l-edvâr* (Türkçe Yazma, 6204), vr. 31b.

⁶⁸ *Mecmû'a-i Eş'âr* (Ali Emiri Manzum, 736/1), vr. 149a; Erden, *Hasan Gülşenî'nin Güfte Mecmuası ve İncelenmesi*, 190; Uslu, *Esad Efendi'nin Atrabu'l-âsâr Çevirisi*, 146.

⁶⁹ Çalışmanın sonunda verilen “güfteler tablosu”nun “açıklamalar” sütununda mecmuaların birbirine kaynaklığına dair çok sayıda örnek görülebilir.

⁷⁰ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 118.

⁷¹ Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 202-204.

başta *Atrabü'l-âsâr* ve diğer iki mecmuadaki makamların bize 18. yy. Osmanlı mûsikîsi makam bilgisini sunduğunu söyleyebiliriz.

3.6. Usûller

Tezkirede evfer 21; çenber 19; devr-i revân, semâi ve zencir 15; hafif 14; sakîl 12; muhammes ve nîm-devir 9; devr- i kebîr 8; darb-ı fetih 6; fer`, remel ve türkî darb 4; hâvî 3; berefşan, darbeyn, düyek, evsat, fahte, firenkçîn, hezec, nîm-fahte ve nim-sakîl 1 olmak üzere toplam 24 farklı usûl kullanılmıştır. Bunlar içerisinde en fazla evfer ve en az düyek usûlüne yer verilmesi dikkat çekicidir.

Makamlarda olduğu gibi usûllerde de Hâfız Post, Kantemiroğlu ve Es'ad Efendi mecmualarını ortak değerlendirebiliriz. Ancak *Atrabü'l-âsâr*'daki eserlerin usûllerini Kantemiroğlu'nun yazdığı peşrev ve saz semâileriyle değil sadece *Hâfız Post mecmuası* ile karşılaştırmak gerekir. Hatta Ali Ufkî'nin *Mecmûa-i Sâz ü Söz*'ünü de katarsak peşrev ve saz semâisi ağırlıklı bu mecmualardaki usûl kullanımıyla sözlü eserlerdeki arasında epey önemli farklar bulunduğunu görmekteyiz. Bunları bir arada değerlendirdiğimizde düyek ve devr-i kebîr gibi usûllerin öncelikle saz eserlerinde ve peşrevlerde kullanıldığını ancak sözlü eserlerde pek rağbet edilmediğini söyleyebiliriz. Bunun aksi olarak evfer usûlüne sözlü repertuarda sıkça başvurulduğunu fakat sazlı repertuarda neredeyse hiç yer verilmediğini ifade edebiliriz. Neticede *Atrabü'l-âsâr* ve *Hâfız Post mecmuası* olarak bakarsak iki derleme arasında geniş çaplı bir uyum ve anlamlı bir örtüşme bulunduğunu görmekteyiz.⁷²

Es'ad Efendi'nin kendi kişisel zevklerini ve İstanbul merkezli olması hasebiyle dönemin mûsikî beğenisini yansıttığını düşündüğümüz güfte repertuarının hem bestekâr hem makam hem de usûl açısından yüzyılın Osmanlı-Türk mûsikîsi repertuarını ve nazariyatını tam olarak aksettirdiğini söylemeliyiz.

Sonuç

Bir ilim dalının tarihine hakkıyla vâkıf olmak için o ilmin âlimlerini bilmek elzemdir. İlim geleneğimizde bu sebeple birçok biyografik eser kaleme alınmıştır. Bu türden terceme-i hallere tezkire denilmektedir. Mûsikî ilminde yazılan tezkirelerin pek revaç bulmadığı âşikârdır. Akla gelen ilk tezkire, ilmiye sınıfına mensup bir şeyhülislâm olan Mehmed Es'ad Efendi'nin 1728-1730 yıllarında kaleme aldığı *Atrabü'l-âsâr*'dır. Osmanlı döneminde yazılmış ilk mûsikîşinaslar tezkiresi olarak ünlenen *Atrabü'l-âsâr* 17. ve 18. yy. mûsikî tarihine ışık tutan en önemli yazılı kaynaklardandır. Onun yegâne mûsikîşinas tezkiresi olduğu malumatı ise yeni araştırmalarla değişebilir. Zira bu yönde bir lisansüstü tez ve şahsi koleksiyonumuzda bazı mecmualar vardır. Hasılı *Atrabü'l-âsâr* bu yüzyıllara dair yapılan çalışmalarda ana başvuru kitaplarından birisidir. Dolayısıyla *Atrabü'l-âsâr* üzerine de bugüne değin birçok çalışma yapılmıştır. Esrar Dede, Veled Çelebi [İzbudak], Hüseyin Sadettin Arel, Suat Ulusoy, Saadettin Nüzhet Ergun, Nuri Özcan, Hakkı Tekin, Zeynep Sema Işık, Recep Uslu ve Cem Behar bu isimlerden bazılarıdır. Bu çalışmaların geneli eserin önemine değinerek tanıtım ve/veya metin-çeviri üzerine yoğunlaşmıştır. Eseri müzikoloji yönünden farklı boyutlarıyla inceleyen iki isim ise Recep Uslu

⁷² Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 204-205.

ve Cem Behar olmuştur. Biz de bu iki ismin kısmen değindiği bir konuyu esas odak noktası yaparak *Atrabü'l-âsâr*'ın güftelerini ele aldık. Zira çalışmamızda esas alınan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 6204 ve 1739 nolu nüshalara göre *Atrabü'l-âsâr* içerdiği 167 beste güftesi ile (Koca Osman Çelebi'nin "Niyaz-nâme" adıyla anılan kâr'ı bu sayıya dahildir. Niznâm Yusuf Çelebi'nin mi'râciyye bestesi de dahil edilirse sayı 168 olmaktadır.) bir güfte mecmuası mahiyeti taşımaktadır. Ne var ki güfte mecmuaları bir kişinin bir amaca dönük repertuar oluşturmak veya sadece hatırlamak maksadıyla kaydettiği güftelerden oluşan not defterleridir. Burada güftelerin bir mısraı ya da beyti değil en azından icra edildiği kadarıyla birkaç mısraı/ beyti kaydedilir. Ancak *Atrabü'l-âsâr*'daki güfteler hatırlatma amacı gütmeyen bir bestekârın belki de o bölgede en çok bilinen bir-iki bestesine ait güftenin ilk iki mısraından veya ilk beytinden oluşmaktadır. Amaç bir güfte mecmuası tertip etmek değil bir tezkire yazmaktır. Güfte külliyyatının oluşması ise bu sürecin doğal bir sonucudur. Hatırlatmadan ziyade kendi dönemine kadarki repertuar külliyyatını yansıtan antoloji vasıflı güfte mecmualarını ise daha sonraki devirlerde görmekteyiz. Esasen *Atrabü'l-âsâr* bu yöndeki mecmuaların -hacimli olmasa da- bir nevi ilklerinden şeklinde telakki edilebilir.

Atrabü'l-âsâr'a bir güfte mecmuası penceresinden bakınca içerisinde 98 bestekâra ait 33 farklı makam ve 24 ayrı usûlde bestelenmiş 167 eserin güftesine yer verildiğini görmekteyiz. Zengin bir muhteviyata sahip olan mecmuanın bir kişi haricinde (Abdûlbâkî Arif Efendi) güftekar kaydı taşımaması ise dönemin güfte mecmuası geleneğiyle uyumludur. Mecmuadaki güftelerin 81'inin meçhul, diğer 86'sının ise 52 farklı güftekar'dan alındığı diğer kaynaklardan taranarak tarafımızca tespit edilmiştir.

Bestekârların ve eserde kaydedilen beste türleri ile güftelerin ortak yönü dindışı sahada olmalarıdır. Bu nedenle mecmuada sadece dinî eser besteleyen bestekârlar (Kutbünnâyî Osman Dede gibi) veya ilâhî, savt, tesbih, mi'râciyye, na't gibi beste türlerinden herhangi biriyle bestelenmiş güfte örnekleri mevcut değildir. Bu özellikleriyle *Atrabü'l-âsâr*'ın kayda değer derecede zengin bir fasıl mecmuası olduğunu söyleyebiliriz.

Atrabü'l-âsâr içerdiği bilgilerle artık İstanbul merkezli bir Osmanlı mûsikî geleneğinin ve Türkçenin egemen olduğu bir mûsikî dilinin hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca tekkelerin, mutasavvıfların ve din adamlarının mûsikîmizin temel köklerinden ve taşıyıcılarından olduğunu ispat etmektedir.

Kaynaklar

- Akpınar, Hüseyin. “Osmanlı’da Müsikîşinas Din Görevlileri”. *Geçmisten Günümüze Uluslararası Dini Müsikî Sempozyumu*. 445-453. Amasya: Amasya Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2017.
- Akpınar, Hüseyin. “Şeyhülislâm Mehmed Es’ad Efendi’nin Atrâbü’l-âsâr Fî Tezkiret-i Urefâi’l-edvâr Adlı Eserinde Diyarbakırlı Müsikîşinaslar”. *Diyarbakır: Alimler, Arifler, Edipler*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 239-247. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Altuner Üzer, Nuran. *Safayi ve Tezkiresi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Ayangil, Ruhi. “XVII. Yüzyılda Türk Musikisi”. *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 12/433-442. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ayas, Onur Güneş. *Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik Ve Değişim: Erken Cumhuriyet Dönemi Müzikte Batılılaşma Politikalarına Karşı Uyum Ve Direnç Örüntüleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aydemir, Yaşar. “Şiir Mecmuaları ve Metin Teşkilinde Mecmuaların Rolü”. *Bilgi* 19 (2001), 147-155.
- Azizzâde Hüseyin Râmiz Efendi. *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih, 762.
- Bayraktar, Şükrü. “Şeyhülislam Esad Efendi”. *Musiki Mecmuası* 126 (1958), 177.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Behar, Cem. *Şeyhülislâm’ın Müziği*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Behar, Cem. *Zaman, Mekân, Müzik*. İstanbul: Afa Yayınları, 1993.
- Buhûrîzâde Mustafa İtrî. *Mecmuat’ül Eş‘ar ve Şarkı*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 5525.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Ciğa, Özkan. “Mevlâna Müzesi Kütüphanesinde Kayıtlı 1626 Numaralı İlâhî Mecmûası”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/17 (2016), 85-102.
- Doğan, Muhammed Nur. “Esad Efendi, Ebûishakzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/338-340. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Doğrusöz, Nilgün. *Hâfız Post Güfte Mecmuası (Türkçe Güfteler)*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Ebubekir Ağa. *Fasıl Mecmuası*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 5658.
- Erden, Serçin. *Hasan Gülşenî’nin Güfte Mecmuası ve İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. “Esad (Şeyhülislam, Ebu İshakzâde)”. *Türk Şairleri*. 4/1329-1335, ts.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi: Dini Eserler*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1942.

- Es'ad Efendi, Mehmed. *Atrabü'l-âsâr fî tezkiyeti urefâi'l-edvâr*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 6204.
- Es'ad Efendi, Mehmed. *Atrabü'l-âsâr fî tezkiyeti urefâi'l-edvâr*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 1739.
- Gerigören, (Hüseyin Sadeddin Arel). “Tarihten Birkaç Satır”. *Musiki Mecmuası* 8 (1948), 22.
- Hekimbaşı Abdülaziz Efendi. *Mecmûatü'l-Letâif sandûkatü'l-meârif*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 3866.
- İnce, Adnan. *Salim Tezkiresi: İnceleme-Transkripsiyonlu Metin*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1977.
- Katkıcı, Kübra Zeynep. *Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi'nin Güfte Mecmuası (İnceleme - Transkripsiyonlu Metin)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kobalas, Tamer. *Anonim Olan Tezkire-i Mûsikîşinâsân Adlı Eserin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Korkmaz, Harun. *Mûsikî'nin Diyarbakiri*. Diyarbakır: Diyarbakır Kayapınar Belediyesi Yayınları, 2018.
- Korkmaz, Harun. *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu)*. Cambridge: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2015.
- Korkmaz, Harun. *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 736/1.
- Musiki Mecmû'ası*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 759.
- Müstakîmzâde Süleymân Sâdeddîn Efendi. *Mecmû'a-i İlâhiyât*. nşr. Derviş Halil bin İbrahim. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 03397.
- Özcan, Nuri. “Atrabü'l-âsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/85-86. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Özcan, Nuri. “Osmanlı Döneminde Yazılmış Yegâne Mûsikîşinaslar Tezkiresi: Atrabülâsâr”. *İlim ve Sanat* 31 (1992), 49-52.
- Özcan, Nuri. “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî”. *Osmanlı: Kültür ve Sanat X* (1999), 722-734.
- Özkan, İsmail Hakkı. “Güfte”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/217-218. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Sarı, Gözde Çolakoğlu. “Osmanlı-Türk Müziği'nde Padişahların İzleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 35 (2014), 52-65.

- Seyyid Mehmed Hâşim. *Hâşim Bey Mecmuası*. İstanbul: 2. Baskı, 1280.
- Sümbüllü, Hasan Tahsin. “Mehmet Rıfat Bey’in Hazırladığı Yeni Şarkı Mecmuası Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 46 (2011), 333-357.
- Şarkı Mecmuası [Mecmua-yı Râkım]*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 3533.
- Tekin, Hakkı. *Şeyhü’l-islâm Esad Efendi Ve Atrabü’l-asâr Fî Tezkiret-i Urefâi’l-edvâr Adlı Eseri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Tezkire-i Mûsikîşinâsân*. Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3655.
- Uslu, Recep. “Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İnceleme Esasları Üzerine Tespitler”. *Müzikte 2000 Sempozyumu*. 158-168. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- Uslu, Recep. *Esad Efendi’nin Atrabu’l-âsâr Çevirisi*. İstanbul: Çengi Yayınevi, 2015.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Mecmua”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/265-268. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı”. *Belleten* XLI/161 (1977), 78-114.
- “Faydalı Bilgiler: Etrab-ül-âsar’daki Bestekârların İsimleri”. *Musiki Mecmuası* 46 (1951), 24-26.
- <https://divanmakam.com.tr>. Erişim 24 Mayıs 2024.

Ek: *Atrabü'l-âsâr fî tezkiyeti urefâi'l-edvâr*'da Yer Alan Güfteler

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
1	Eşkim dökülür hasret ile çeşm-i terimden Bir lahza nihân olsa cemâlin nazarımdan	Hüseynî	Sakîl	Arzî	Âhenî Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri İstanbul'dur.
2	Her geh ki gül hasret ola bülbüle mahsûs Gülşende olur nâle-i bülbül güle mahsûs	Nühüft	Remel	Meçhul	Âhenî Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri İstanbul'dur.
3	Ey gonçe-i nev- demide-i gül-şen-i râz Vey mâ-hasal-ı bârika-i bâğ-ı niyâz	Bayatî	Evfer	Ahreb	Ahmed Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Selânik olarak belirtilmiştir. <i>Hâfız Post</i> <i>mecmuasında</i> bestekâr kaydedilmemişken Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr olarak “Hâfız” yazılıdır.
4	Düşdükçe yolun bâd-ı sabâ kûy-ı nigâra Lutf eyle irişdür haberin bu dil-i zâra	Nevâ	Sakîl	Meçhul	Ahmed Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Selânik olarak belirtilmiştir. Bu güfteye Muallim İsmail Hakkı Bey tarafından muhayyer makamında ve yürük semâi usûlünde yapılan bestenin notası mevcuttur.
5	Kızırır bâdeden ol nergis-i mestâne biraz Mey-i nâb içse gözi mâ'il olur kâna biraz	Uşşak	Darb-ı Fetih	Bâkî	Ahmed Ağa el- Mehter	Edirne'lidir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada ısfahan makamında ve darb-ı fetih usûlünde bestekâr “İsmail Çavuş” adına kayıtlıdır.

⁷³ *Atrabü'l-âsâr*'da güftekâr kaydı yoktur. Bu sütundaki güftekârlar tarafımızca diğer güfte mecmuaları ve divanlar taranarak tespit edilmiştir.

⁷⁴ Bu sütundaki bilgiler, öncelikle bir bestekâra dair sadece *Atrabü'l-âsâr*'da yer alan ve o bestekârı tanıtan öz bilgilerden oluşmaktadır. Ayrıca bir satırda yer alan sütunlara ait (güfte, makam, usûl, bestekâr) bilgiler bazı kaynaklar taranarak tedkik edilmiş eğer farklılık varsa “açıklamalar” kısmına eklenmiştir. Söz gelimi bir kaynaktaki bestekâr bilgisi, *Atrabü'l-âsâr*'dan farklı şekilde ise -tespit edilebildiği kadarıyla- “açıklamalar”da belirtilmiştir. “Açıklamalar” bölümünde güftekârlara dair hiçbir bilgiye (110. güfede hariç) yer verilmemiştir. Kaynaklar şunlardır: *Hafız Post Mecmuası*, (Topkapı Sarayı, Revân Köşkü, 1724); *İtrî Mecmuası* (İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 5525); *Mecmû'a-i Eş'âr*, (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 736/1); *Hekimbaşı Mecmuası* (İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 3866); *Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi Mecmuası* (Harun Korkmaz Şahsî Koleksiyonu); *Şarkı Mecmuası*, (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 3533); *Musiki Mecmû'ası*, (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 759); *Hâşim Bey Mecmuası* (2. Baskı, İstanbul: 1280); <https://divanmakam.com.tr>. (Erişim 24 Mayıs 2024). Burada yer alan bahse konu kaynakların geneli yazma nüshalardan bizzat incelenmiş; bir kısmı ise haklarında yapılan ve “kaynaklar” kısmında zikredilen kitap ve tez çalışmalarından aktarılmıştır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
6	Zerre denlü ‘âşîka himmet olursa yârdan Bir degil yüzbin olursa, gam yimez ağyârdan	Sabâ	Devr-i Kebîr	Meçhul	Ahmed Ağa el- Mehter	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Edirnelidir.
7	Bütân ol kâkül-i ‘anber-şemîme mübtelâdır hep Gazâlân-ı harem pâ- beste-i dâm-ı cefâdır hep	Hüseyinî	Evfer	Ârif	Ahmed Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Nâ’ne namıyla bilindiğinden ve Galata doğumlu olduğundan bahsedilmektedir.
8	Bahâr geldi bu fasl-ı ferah-fezâ düşmez Kenâre ‘azm idelim böyle bir hevâ düşmez	Hüseyinî	Muhammes	İsmetî	Ahmed Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Nâ’ne namıyla bilindiğinden ve Galata doğumlu olduğundan bahsedilmektedir.
9	Alup yine eline câm-ı zer-nigârını gül Safâ ile geçirir mevsim-i bahârını gül	Aşiran	Zencir	Meçhul	Ahmed Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da mahlası Verdî, doğum yeri Diyarbakır olarak kayıtlıdır. Kemanî/Rebabî olduğu belirtilmiştir.
10	Nesîm-i bü’l-heves gîsû-yı cânânımdan el çeksün Çeker bir gün nedâmet, âh u efgânımdan el çeksün	Babatâhir	Çenber	Verdi	Ahmed Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da mahlası Verdî, doğum yeri Diyarbakır olarak kayıtlıdır. Kemanî/Rebabî olduğu belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr olarak “Diyarbakır” kayıtlıdır.
11	Reftîm ü bürdîm dağ-ı tû berdil Vâdî be-vâdî menzil be-menzil	Arazbar	Nîm-devir	Meçhul	Ali Paşa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Sultan Mehmed Han dönemi Basra Valisi olduğu belirtilmiştir. Hekimbaşı mecmuasında bestekâr için “Abd-i Ali” kaydı düşülmüştür.
12	O şâhun bezmine din gelmesün ağyâra yer yoktur Gönül bağ-ı İrem’dür gülşeninde hâra yer yoktur	Nevâ	Evfer	Rûhî	A`mâ İbrâhim Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri İstanbul- Kocamustafapaşa’dır ve neyzendir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
13	İrişdi mevsim-i gül seyr-i gülistân ide gör Geçirme fırsatı gel ‘ayş-ı câvidân ide gör	Hüseynî	Zencir	Meçhul	A`mâ İbrâhim Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri İstanbul-Kocamustafapaşa’dır ve neyzendir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> uşşak makamında ve “Kadrî” isimli bir bestekâra kayıtlıdır. Aynı güfteye Dede Efendi bestenigâr bir beste yapmıştır.
14	Cân kalmadı bes ki nâle kıldım sensiz Hicrân elemi şimdi bildim sensiz	Aşiran	Semâi	Meçhul	Andelib	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri Ruscuk beldesi, yaşadığı yer İstanbul olarak belirtilmiştir.
15	Hüsn kim gâliye vü gâzeden imdâd ister İstemez dil anı bir hüsn-i Hudâ-dâd ister	Nevâ	Evfer	Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (Zekeriyâzâde)	Andelib	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri Ruscuk beldesi, yaşadığı yer İstanbul olarak belirtilmiştir.
16	Güşâd olur gül-i bahtım tebessüm ittikçe Açıldı gonca-i tab`ım terennüm ittikçe	Rûy-i Irak	Zencir	Meçhul	Ârif Efendi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da ismi Abdülbâki, doğum yeri İstanbul-Kasımpaşa, yaşadığı yer İstanbul-Lâleli olarak belirtilmiştir.
17	Kanda varsa ‘âşık-ı bî-çâre cânânın arar Derd ile bîmâr olan elbetde dermânın arar	Aşiran	Hafif	Nahîfi	Avvâd Mehmed Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri İran, yaşadığı yer İstanbul olarak belirtilmiştir. Udî’dir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada acem-aşiran makamında ve bestekâr “Karakız” şeklinde kayıtlıdır.
18	Lâleler bezm-i çemende câm-ı ‘işret gösterir Devletinde hüsv-i gül ‘ayşa ruhsat gösterir	Bayatî	Devr-i Kebîr	Bâkî	Avvâd Mehmed Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri İran, yaşadığı yer İstanbul olarak belirtilmiştir. Udî’dir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> muhayyer makamında ve çenber usûlünde olup bestekâr kaydı olarak “İtrî” yazılıdır.
19	Ne açıldık fezâ-yı gülşene gül- pîrehanlerle Ne salındık murâd üzre boyı serv-i semenlerle	Nişâbur	Nîm-devir	Meçhul	Baba Nevâyî	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri Haleb-Şehbâ, yaşadığı yer İstanbul olarak belirtilmiştir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
20	Didim hüsnün berâtında nedir zülf- i siyâh egri Didi bu Rûm'dur bunda olur tuğrâ-yı şâh egri	Şehnaz	Evfer	Necâtî Bey	Baba Nevâyî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Haleb-Şehbâ, yaşadığı yer İstanbul olarak belirtilmiştir.
21	Sirişk-i çeşm-i hünînim ol âfet- mevc-i deryâdur Ki her kim katre-i eşkimde bin düzeh hüveydâdur	Hüseynî	Darb-ı Fetih	Yahyâ Nazîm	Buhûrîzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mustafa, mahlası İtrî, doğum yeri İstanbul-Yaylak olarak belirtilmiştir.
22	Dil-ber dile dil dil- ber-i fettâna münâsib Gül bülbüle bülbül gül-i handâna münâsib	Muhayyer	Fahte	Buhûrîzâde	Buhûrîzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mustafa, mahlası İtrî, doğum yeri İstanbul-Yaylak olarak belirtilmiştir.
23	Ruhun bir lâle-i terdir ne lâle lâle-i hamrâ Hatın bir tâze `anberdir ne `anber `anber-i sârâ	Nevâ	Sakîl	Meçhul	Cevher Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin müntesibi olduğu belirtilmektedir.
24	Gönlüm heves-i zülf-i siyeh-kâre düşürdüm Mürg-i dilimi sahn-ı çemen-zâre düşürdüm	Nikriz	Muhammes	Meçhul	Cevher Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin müntesibi olduğu belirtilmektedir. Zekai Dede'nin hisar-bûselik bestesinin notası mevcuttur.
25	Bizden ey bâd-ı sabâ vir haber âzâdelere Mübtelâ oldu gönül bunda `Arapzâdelere	Bayatî	Semâi	Mustafa İzzet Efendi	Çârşeb Mustafa Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri İstanbul olarak geçmektedir. Sermüezzîn'dir.
26	Ey gönül gayrıya meyl eyleme cânân bir olur Birinin `aşkı derûnunda yeter, cân bir olur	Uzzâl	Muhammes	Ulvî	Çemenzâde Mehmed Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Diyarbakır olarak geçmektedir.
27	Kasdın egerçi cân u dilim birisinedir İkisi de fedâ yoluna birisi nedir?	Kürdî	Hafif	Kabûlî	Çuvaldızâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi İsmâil, doğum yeri Diyarbakır olarak belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736'da "Beste-i Na'ne Ahmed" kaydı vardır. <i>Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi mecmuasında</i> aynı makam ve usûlde ancak bestekâr "Halid-zâde" olarak kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
28	Bir yânar mı bulunur çün ciğerimden gayrı Bir acır mı bulunur yârelerimden gayrı	Hicaz	Evfer	Mekkî	Derviş Abdî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir. Millet Kütüphanesi 736'da bestekâr olarak "Şamlı Derviş Mehmed" yazılıdır.
29	Nâz idüp ben 'âşık-ı zâra sever dersen beni Sen de insâf eyle ey gülçehre kim sevmez seni	Muhayyer -bûselik	Devr-i Revân	Meçhul	Derviş Ali- Kudümzen	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Filibe, yaşadığı yer Edirne'dir. Mevlevî'dir. İtrî mecmuasında aynı usûlde irak makamında ancak "Lâ-edrî" olarak kayıtlıdır.
30	Gel ey sabâ eser-i gül-bahârdan ne haber Açar mı gonca dili gül-'izârdan ne haber	Babatâhir	Zencir	Meçhul	Derviş Ali- Kudümzen	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Filibe, yaşadığı yer Edirne'dir. Mevlevî'dir. <i>Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi mecmuasında</i> "Derviş Ali" olarak kayıtlıdır.
31	Gördüm 'aks-i rûy-ı yârı gevherin âyînde Bir güzeldir hıfz olunmuş gûy-yâ gencînde	Irak	Hafif	Meçhul	Derviş Ali- Serneyzen	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Şam, yaşadığı yerin İstanbul-Galata Mevlevihânesi olduğu belirtilmiştir. Mevlevî olup Serneyzen'dir.
32	Subh-dem cânâ nesîm-i zülf-i şebbûyun senin Andırır 'uşşâka her dem ol gül-i rûyun senin	Bayatî	Çenber	Meçhul	Derviş Ali- Serneyzen	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Şam, yaşadığı yerin İstanbul-Galata Mevlevihânesi olduğu belirtilmiştir. Mevlevî olup Serneyzen'dir.
33	Hayl-i 'uşşâka belâ- yı nâgehândır gamzesi Çeşm-i sermesti 'ayân amma nihândır gamzesi	Nevâ	Evfer	Meçhul	Derviş Ali Şîruganî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Gülşenî'dir.
34	Dil-i nizâre terahhum ider habîbim yok Hezâr zahm nümâyân velî tabîbim yok	Segâh	Hafif	Vecîhî	Derviş Ali Şîruganî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Gülşenî'dir.
35	Gerden-i cânâ kemend-i zülf-i cânâne midir	Muhayyer	Çenber	Meçhul	Derviş Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul-Eyyûb olduğu belirtilmiştir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
	Eyleyen hâlim perîşân ol perîşâne midir					
36	Bahâr-ı hüsnünün bil kadrın ey meh câvidân sanma O gevher degme bir kânda bulunmaz râvegân sanma	Acem	Evfer	İsmetî	Dervîş Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul-Eyyûb olduğu belirtilmiştir.
37	Pîrâhen-i rengîni o sîmîn-beden üzre Berg-i gül-i terdir ki düşer yâsemen üzre	Uzzâl	Hafîf	Meçhul	Dervîş Kâsım	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Trablus, yaşadığı yerin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir.
38	'Arızın vasf eyler iken gülşen içre gül güle Şöyle kesret oldı kim söylerdi bülbül bülbüle	Hicaz	Zencir	Hayâlî Bey	Dervîş Mehmed	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Bağdat olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir.
39	Ter olmadın leb-i hâhiş kenâr-ı câmından Çekildi dil feleğin bezm-i nâ- tamâmından	Eviç	Zencir	Meçhul	Dervîş Mehmed	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Bağdat olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir.
40	Şarâb-ı germ-i 'aşkı nûş idüp mestânedir gönlüm Gam ile ülfeti vâr zevk ile bigânedir gönlüm	Hicaz	Zencir	Meçhul	Dervîş Mustafa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Edirne olduğu belirtilmiştir. Mevlevî olup Aşçıbaşı'dır. [Bu zat, Kûçek Dervîş Mustafa Efendi'dir.]
41	Subh sâlup mâh-ı ruhundan nikâb Çık ki temâşâyâ, çıkâ âfitâb	Uşşak	Darb-ı Fetih	Fuzûlî	Dervîş Ömer	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir.
42	Yolunda cân virem gibi derûnumda 'alâmet var Şehîd-i tîğ-ı 'aşk olmağa gönlümde şehâdet var	Aşiran	Evfer	Veysi	Dervîş Sadâyî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir.
43	Meyân-ı lücce-i fırkatde kâldı keştî-i dil Bu rûz i gâr ise çekmez kenâre neyleyelim	Hicaz	Düyek	Meçhul	Dervîş Sadâyî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Mevlevî'dir. <i>İtrî mecmuasında</i> aynı makam ve usûlde fakat bestekârı Lâ-edrî olarak kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
44	‘Âşık-ı gam-ı dil- rübâsız olmaz Pîrân-ı hevâ `asâsız olmaz	Eviç	Remel	Meçhul	Ebûbekir Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da İstanbul-Eyyûb doğumlu olduğu belirtilmiştir. Zekai Dede’nin acem-kürdî makamındaki bestesinin notası mevcuttur.
45	Senîn çün hâb-ı râhat çeşm-i giryânımla düşmendür Bisât-ı istirâhat cism-i sûzânımla düşmendür	Hüseynî	Zencir	Nâbî Efendi	Ebûbekir Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da İstanbul-Eyyûb doğumlu olduğu belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr “Bekir Çavuş” adıyla kayıtlıdır.
46	Gidermiş dilden ol sohbetin ile gussalar gamlar Kanı ey câm-ı cem ol zevkler ol eski ‘âlemler	Irak	Fer’	Kâf-zâde Fâizî	Gülcübaşızâde	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul-Kasımpaşa olduğu belirtilmiştir. <i>Atrabü’l-âsâr</i> ’ın İÜ 6204 ve 1739 nüshalarında Gülcübaşızâde’ye ait sadece bir tane beste örneği verilmiştir. “Gidermiş...” şeklinde başlayan buradaki eser (S. No 46) 6204 numaralı nüshada bulunurken 1739 numaralı nüshada bulunmamaktadır.
47	Gördüm kenâr-cuda sihr-i ‘andelib-zâr Ber-mu` tedil hevâda okur şî`r-i âbdâr	Hicaz	Sakîl	Meçhul	Gülcübaşızâde	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul-Kasımpaşa olduğu belirtilmiştir. <i>Atrabü’l-âsâr</i> ’ın İÜ 6204 ve 1739 nüshalarında Gülcübaşızâde’ye ait sadece bir tane beste örneği verilmiştir. “Gördüm...” şeklinde başlayan buradaki eser (S. No 47) 1739 numaralı nüshada bulunurken 6204 numaralı nüshada bulunmamaktadır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
48	Dem-be-dem dîdelerim eşk-i firâvân büridi Bir iki merdümü gark eyledi `ummân büridi	Sabâ	Semâi	Meçhul	Habib Dede-zâde Abdullah Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
49	Dağlarla nev-be- nev bu cism-i zârı seyr idün Deşt-i mihnetde açılmış lâlezârı seyr idün	Acem	Sakîl	Meçhul	Habib Dede-zâde Abdullah Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. <i>İtrî mecmuasında</i> aynı makam ve usûlle “Dede-zâde” şeklinde kayıtlıdır.
50	Firkatin yandırdı bağım ciğerim kân oldı gel Gel ki dîdârın bu sayru cânâ dermân oldı gel	Arazbar	Çenber	Seyyid Nesîmî	Hacı Kâsım- Tanbûrî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Mağrib diyarı, yaşadığı yerin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Aynı makam ve usûlle <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> “Kasım Ağa”, <i>Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi mecmuasında</i> “Hacı Kasım” olarak kayıtlıdır.
51	Dil-i şeydâ firâk-ı yâr ile rencîdedir şimdi Gülinden ayrı düşmüş bülbül-i şûrîdedir şimdi	Sabâ	Devr-i Revân	Meçhul	Hâfız Kömür	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri İstanbul'dur.
52	Dil-i âşüfte kim ol `anberîn-gîsûya bağlanmış Sânurlar sebze-i hod-rüstedir şebbûya bağlanmış	Irak	Nîm-devir	Nâilî	Hâfız Kömür	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri İstanbul'dur. Millet Kütüphanesi 736'da bestekâr ismi “Hâfız”dır.
53	Şerh eylemeğe derd ü gam-ı ‘aşkı her bâr Ey şûh-ı cefâkâr Derdâ ki bulunmadı cihânda bana bir yâr Bir mûnis-i gam-hâr	Hüseynî	Evsat	Meçhul	Hâfız Kumral	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre ismi Mehmed, doğum yeri Üsküdar'dır. Hüdâyî dergâhı zâkirbaşısıdır.
54	Reng-i gül-i hoş-bû ruh-ı cânânda bulundu Her dürlü letâfet ki olur anda bulundu	Nikriz	Evfer	Meçhul	Hâfız Kumral	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre ismi Mehmed, doğum yeri Üsküdar'dır. Hüdâyî dergâhı zâkirbaşısıdır. <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> aynı makam ve usûlde bestekâr “Hâfız” şeklinde kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
55	Ham olmaz değme tîr-endâz-ı âheng imtihânından Ol ebrûlar ki Rüstem-i dâğ-ı sahtîdir kemânından	Nevâ	Evfer	Nâilî	Hâfız Post	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
56	Temennâmız ne nûş-ı meyde ne sâgarda kalmışdır Netîce ârzû bir bî- bedel dilberde kalmışdır	Hüseynî	Darb-ı Fetih	Meçhul	Hâfız Post	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
57	Bir şûha ‘âşıkım banâ bin mekr u âl ider Bir serve mâ’îlim ki gamı kaddı dâl ider	Acem	Hafif	Meçhul	Hâfız Rif’at	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da isminin Süleyman, doğum yerinin Üsküdar olduğu belirtilmiştir. İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 3533’te aynı makam ve usûlde bestekâr “Hâfız” olarak kayıtlıdır.
58	Serâser yandım ey dil âteş-i âh-ı ciğer- sûza Yine nârencî bir câme biçindim fasl-ı nevrûza	Irak	Sakîl	Haşimizâde Yetimi	Halîl Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da mahlasının Zeki, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Devranbacızâde, Çengî Halîl ve Nasuhpaşazâde Halîl de denilmektedir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> bestekâr “Halîl Kadı” olarak kayıtlıdır.
59	Ne dem şemşîr-i gamzeyle o fettân gösterir kendin Bütân tasvîr-i Yûsuf gibi hayrân gösterir kendin	Bayatî	Çenber	Meçhul	Halîl Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da mahlasının Zeki, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Devranbacızâde, Çengî Halîl ve Nasuhpaşazâde Halîl de denilmektedir.
60	Kaçan Ferhâd’a Şîrîn cûy-ı şîr emr itdi tâş üzre Hevâya tîşesin şevkinden atdı didi baş üzre	Irak	Nîm-devir	Dürri	Hasan Ağa- Serhânendegân	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da mahlasının Hulûs, doğum yerinin İstanbul-Fındıklı olduğu ve tanbûr çaldığı belirtilmiştir. [Bu zat, Enfî Hasan Ağa’dır.]

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
61	Alup yine eline mutribâ çağânelerin Yürekde uyansa hey heylerin terânelerin	Acem	Zencir	Tâhir Efendi	Hasan Ağa- Serhânendegân	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da mahlasının Hulûs, doğum yerinin İstanbul-Fındıklı olduğu ve tanbûr çaldığı belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736'da nevrûz-ı acem makamında ve çenber usûlünde kaydedilmiştir. [Bu zat, Enfi Hasan Ağa'dır.]
62	Nezzâre kıl gönül o büt-i mâh-ı tal'ate Bak bak seni bu hâle koyan bî-mürüvvete	Acem	Hafif	Meçhul	Hasan Efendizâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Ahmed, doğum yerinin Kadıköy olduğu belirtilmiştir.
63	Yüz sürmeğe cân pâyine çokdan nigerândır Dîdârına hasret çekerim bunca zabir şûmândır	Hüseynî	Remel	Nüzhet	Hasan Efendizâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Ahmed, doğum yerinin Kadıköy olduğu belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr "Molla" şeklinde yazılıdır.
64	Bülbülün zârın şehâ vakt-i bahâr olsun da gör 'Âşıkın zâr-ı dil- efgârın hezâr olsun da gör	Nevâ	Devr-i Kebîr	Meçhul	Hatîbzâde Osman Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Galata olduğu belirtilmiştir.
65	Behûs ü hulk ü vefâ kes beyâr mâ neresid Torâ der in sühan inkâr mâ neresid	Sabâ	Semâi	Hâfız-ı Şîrâzî	Hazînedâr Ahmed Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul, namının Kasım Ağazâde Hazînedarı olduğu belirtilmiştir.
66	Ağyâr ile ey gonca sen iç bâde-i gülğün Ben nûş ideyim hûn Çün böyle imiş neyleyelim 'adet-i gerdûn Devrân süre her dîn	Acem	Semâi	Meçhul	Hazînedâr Ahmed Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul, namının Kasım Ağazâde Hazînedarı olduğu belirtilmiştir. <i>Hâfız Post mecmuas</i> ında makamı acem-aşiran'dır. <i>Hekimbaşı mecmuas</i> ında aynı makam ve usûlde bestekâr "Na'î"ye kayıtlıdır. Hamparsum Limonciyan'ın bayatî-araban bestesinin notası mevcuttur.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
67	Kıl sabâ gönlüm perîşân olduğın cânâna ‘arz Sûret-i hâlin bu vîrân mülkün it sultâna ‘arz	Sabâ	Semâi	Fuzûlî	Hobyârzâde	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Ali Rıfat Çağatay’ın dilkeş-hâverân ve Hüseyin Sadettin Arel’in revnâknümâ makamlarındaki bestelerinin notası mevcuttur.
68	Cennet safâsı vuslat-ı cânân değil midir Dûzah belâsı mihnet-i hicrân değil midir	Eviç	Hafif	Ulvî	İmâm-ı Sultânî İbrâhim Efendi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri Edirne’dir ve Sultan Mehmet Han’ın on sekiz yıl imamlığını yapmıştır. <i>Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi mecmuasında</i> aynı makam ve bestekâr fakat düyek usûlünde kaydedilmiştir. Millet Kütüphanesi 759 numaralı mecmuada bestekâr kaydı “İbrâhim Efendi”dir.
69	Bitmez yüreğim yâreleri işler onulmaz Sabr eyleyelim çâre nedir bitmez iş olmaz	Hüseyinî	Devr-i Revân	Meçhul	İmâm-ı Sultânî İbrâhim Efendi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri Edirne’dir ve Sultan Mehmet Han’ın on sekiz yıl imamlığını yapmıştır.
70	Bu tâb ile ruhsâre-i cânâna bakılmaz Gözler kamaşur mîhr-i dırâşâna bakılmaz	Kürdî	Semâi	Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (Zekeriyâzâde)	İsmâil Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Edirne Hasköylü olduğu; keman/rebab ve ney icra ettiği belirtilmiştir. Ali Rıfat Çağatay’ın nihâvend bestesi mevcuttur.
71	Herkese mîhr-i vefâ ‘uşşâka nâz itmek neden Gayre ihsân ehl-i dilden ihtirâz itmek neden	Hüzzam	Muhammes	Meçhul	İsmâil Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Edirne Hasköylü olduğu; keman/rebab ve ney icra ettiği belirtilmiştir. <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> bestekâr “Müezzin İsmâil” olarak kayıtlıdır. <i>Kadı-zâde İbrahim Vahdî Efendi ve İtrî mecmuasında</i> aynı bestekâr adıyla fakat bestenigâr makamı ve devr-i revân usûlünde kayıtlıdır. Osep Ağa’nın acem-kürdî

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
						bestesinin notası vardır.
72	‘Anber hatın andım tama‘ hâma düşürdüm Mürg-i dilî kurtulmayacak dâma düşürdüm	Hüseynî	Evfer	Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (Zekeriyyâde)	Kadrî-yi A‘mâ	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da İstanbul doğumlu olduğu belirtilmektedir.
73	Ey şüh-ı cefâ-pîşe niçün câna kıyarsın Kâfirdir o hâlin ki sen imâna kıyarsın	Acem	Darb-ı Fetih	Mestî	Kadrî-yi A‘mâ	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da İstanbul doğumlu olduğu belirtilmektedir.
74	Eyleye yâr sezâ-vârı visâl ağyârı Giryeden gayrı nolur ‘âşık-ı zârın kârı	Segâh	Muhammes	Rüşdî	Kapudanzâde	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Ahmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada mâye makamında aynı bestekâr ve usûl bilgisiyle kayıtlıdır.
75	Seyr it ‘izâr-ı yârı hatt-ı mûsk-bâr ile Hoşdur çemende mevsim-i gül nevbahâr ile	Rehâvî	Remel	Said	Kapudanzâde	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Ahmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. Taşçızâde Recep Çelebi’nin mâhur bestesi vardır.
76	Mahşer-i rûhmış saçın devr-i kamerde ey perî ‘Arş-ı mecîd imiş ruhun hâl u hattın melekleri	Uşşak	Evfer	Meçhul	Kara Mehmed	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Mardin doğumlu olduğu ve İstanbul’da yaşadığı belirtilmektedir. <i>Hekimbaşı</i> <i>mecmuasında</i> bestekâr Ahîzâde olarak kayıtlıdır.
77	Rûşen olmaz şâm-ı bahtım subh-ı vuslat neylesün Tâli‘im tâli‘ değil ol mâh-ı tâl‘at neylesün	Bayatî	Çenber	Rifatî	Kara Mehmed	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da Mardin doğumlu olduğu ve İstanbul’da yaşadığı belirtilmektedir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr “Diyarbekrî” şeklinde kayıtlıdır.
78	Bezm-i çemende şîveler eyler yürür misin Cânâ cemâlin âyîne de hiç görür misin	Mâhur	Fer‘	Meçhul	Kazzaz Hasan Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da İstanbul doğumlu olduğu belirtilmektedir. Millet Kütüphanesi 759 numaralı mecmuada bestekâr bilgisi

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
						bulunmayıp aynı makamda ve hafif usûlünde kaydedilmiştir.
79	Yâre sorunca şîve-i kadd-i nihâlini Didi, gel itme bana kıyâmet su'âlini	Sabâ	Sakîl	Hâtemî	Kemankeşzâde Ahmed Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul-Tophane doğumlu olduğu belirtilmektedir. <i>Atrabü'l-âsâr</i> 'ın İÜ 6204 ve 1739 nüshalarında Kemankeşzâde Ahmed Efendi'ye ait sadece bir tane beste örneği verilmiştir. “Yâre sorunca...” şeklinde başlayan buradaki eser (S. No 79) 1739 numaralı nüshada bulunurken 6204 numaralı nüshada bulunmamaktadır.
80	Kumaş-ı sürh-ı dâğım çâr-sû-yı sîne peydâdır Neşât-ı `aşkıla şehir-i vücûdum bir donanmadır	Nevâ	Devr-i Revân	Meçhul	Kemankeşzâde Ahmed Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul-Tophane doğumlu olduğu belirtilmektedir. <i>Atrabü'l-âsâr</i> 'ın İÜ 6204 ve 1739 nüshalarında Kemankeşzâde Ahmed Efendi'ye ait sadece bir tane beste örneği verilmiştir. “Kumaş-ı...” şeklinde başlayan buradaki eser (S. No 80) 6204 numaralı nüshada bulunurken 1739 numaralı nüshada bulunmamaktadır.
81	Kûyun gibi ehl-i dile bâğ-ı irem olmaz Bağ-ı irem ol cennet-i feyze harem olmaz	Nevâ	Sakîl	Kudsizâde	Koca Osman Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Kasımpaşa olduğu ve rebab icra ettiği belirtilmiştir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
82	Âşiyân-ı mürğ-i dil zülf-i perîşânındadır Kande varsam ey perî gönlüm senin yanındadır	Segâh	Hafîf	Fuzûlî	Koca Osman Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Kasımpaşa olduğu ve rebab icra ettiği belirtilmiştir. Nevres Bey'in İsfahan; Kanunî A'mâ Nazım Bey'in Şedaraban; Arel'in uşşak, Bekir Sıdkı Sezgin'in sabâ ve Cinuçen Tanrıkorur'un şevkefzâ makamlarında besteleri ve notaları mevcuttur.
83	Niyaz-nâme (Ey şûh terî ki nâz- râ midânî, Ser-nâzed işvebâz-ı men belî belî şâh-ı men ehhâ yâr-i men vây tene nendir)	Bûselik	Türkî Darb	Meçhul	Koca Osman Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Kasımpaşa olduğu ve rebab icra ettiği belirtilmiştir. Mecmuada Koca Osman Çelebi'nin bestelerinden 2 tanesinin güftesine yer verilmiştir. İlgili bölümün sonunda ise (26b) "Niyaz-nâme" isimli kâr'dan makam-tür-usûl bilgileriyle söz edilmiştir. Dolayısıyla her ne kadar metin olarak yer almasa da biyografide bahsedilen bu güftenin sözlerini <i>Hâfız Post</i> ve <i>Hekimbaşı mecmuasından</i> tespit edilerek tabloya eklenmesini uygun gördük.
84	Cûy-ı eşkim serv- kaddın çün ko aksun sû-be-sû Bûsitân-ı kûyın arayı tolansun kû- be-kû	Eviç	Evfer	Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (Zekeriyyâde)	Küçük İmam	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Ahmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir. İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 6204 nolu yazmanın 27b varlığında ismi Ahmed'dir. Ancak Behar'da, (<i>Şeyhülislâmın Müziği</i> , s. 266) ismi Mehmed olarak kaydedilmiştir. Millet Kütüphanesi 759 numaralı mecmuada bestekâr "Küçük imam" şeklindedir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
85	Niçün sûz-ı derûnın ‘âşık-ı bî-dil nihân eyler Anı bâd-ı nesîm-i subh-ı vuslat hûd ‘ayân eyler	Hüseyinî	Nîm-devir	Azmi	Küçük İmam	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Ahmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
86	Alup âgûşa hemçün hâle ol mâh-ı nevi şimdi Murâdım üzre döndürdüm bu çarh- ı kec-revi şimdi	Muhayyer -bûselik	Devr-i Revân	Râgıb	Küçük Müezzin Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
87	Dirsên ey dil çeşm-i bahtım derd-i hicrân görmesün Kanlı yaşın sil nigâh itdükçe cânân görmesün	Nevâ	Çenber	Meçhul	Küçük Müezzin Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
88	Sâkî be-nûr-i bâde ber efrûz-ı câm-ı mâ Mutrib begû ki kâr-ı cihân şod bekâm-ı mâ	Eviç	Çenber	Hâfız-ı Şîrâzî	Mahmûd Ağa	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yerinin Üsküdar olup Maktûl Kara Mustafa Paşa’nın hânendesi olduğu belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 759 numaralı mecmuada eviç makamında, türki darb usûlünde bir nakış beste olarak bestekâr “Şeştari”nin adına kayıtlıdır. Şakir Ağa’nın ferahnak bestesinin notası mevcuttur.
89	Küyem demî ki derd-i dilî der miyâne nem Bâri ki âsumân nigeşt der miyâne nem	Hicaz	Muhammes	Meçhul	Mahmûd Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri Diyarbakır olarak geçmektedir.
90	Ruh-ı alın sanemâ reşk-i şarâb olmuştur Dil-i pür-sûzum ol âteşte kebâb olmuştur	Uzzâl	Devr-i Revân	Meçhul	Mahmûd Çelebi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da doğum yeri Diyarbakır olarak geçmektedir.
91	Yâd-ı ruhiyle ağlasam eşkim gül- âb olur La’li hayâli ile su içsem şarâb olur	Bestenigâr	Semâi	Meçhul	Mecdî Efendi	<i>Atrabü’l-âsâr</i> ’da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
92	Per-i veş dîl-i dîvâne mî-keşed sûyeş Ki nîst hadd-i beşer seyr-i dîden rûyeş	Eviç	Türkî Darb	Meçhul	Mehmed Bey- Antâbî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Antep, yaşadığı yer İstanbul'dur. Bu güfte, <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> "Kâr-ı Nazîre-i Gîsû, Amel-i Ayntabî Mehmed Ağa" başlığıyla kaydedilmiştir.
93	Hîz be-cilve âb kün serv-i çemen tîrâz-râ Âb u hevâ ziyâde kün bağçe-i niyâz-râ	Hüseynî	Nimsakîl	Meçhul	Mehmed Bey- Antâbî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Antep, yaşadığı yer İstanbul'dur. Bu güfte, <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> "Amel-i Ayntabî Mehmed Ağa, Usûleş Nîm-sakîl" başlığıyla küçük makamında kayıtlı bir kâr'dır.
94	Bûse-i la'l-i lebin ol mest-i bed-hû virmedi Haste-i hicrân-ı 'aşka bir içim su virmedi	Aşiran	Devr-i Kebîr	Meçhul	Memiş Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul-Fındıklı olduğu, Kaftânî Memiş Ağa da denildiği belirtilmiştir.
95	Çıkınca pîreheninden o sîne deryâda Sadef harâm ola dürr-i semîne deryâda	Segâh	Zencir	Meçhul	Memiş Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin İstanbul-Fındıklı olduğu, Kaftânî Memiş Ağa da denildiği belirtilmiştir.
96	Haddeden geçmiş nezâket yâl u bâl olmuş sana Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı âl olmuş sana	Mâhur	Çenber	Nedîm	Molla Mehmed Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Abdülhay Celvetî'nin torunu ve Üsküdar doğumlu olarak geçmektedir.
97	Hasret ile dîdesi pûr-nem nice bî-çâre var Şîşe-i dehr içre şimdi bir perî- ruhsâre var	Uşşak	Çenber	Kelim	Molla Mehmed Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Abdülhay Celvetî'nin torunu ve Üsküdar doğumlu olarak geçmektedir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr "Üsküdârî Molla Mehmed" şeklinde kayıtlıdır.
98	Bir bî-kesim ki hâlîme mahrem bulunmadı Zahm-ı derûn-ı sîneye merhem bulunmadı	Acem	Hafîf	Meçhul	Muharrem Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Kilis, yaşadığı yerin İstanbul-Yenibağçe olduğu belirtilmiştir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
99	Hayâlin dîdeden nakşın dil-i şûrîdeden çıkmaz O bir mu'ciz-nümâ tasvirdir âyineden çıkamaz	Aşiran	Devr-i Revân	Arzî	Muharrem Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Kilis, yaşadığı yerin İstanbul-Yenibağçe olduğu belirtilmiştir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> bestekâr “Muharrem” şeklindedir.
100	Ey reşk-i perî, hüsn-i Hudâ-dâd senindir Vey gonca-dehen, bûlbûl-i nâ-şâd senindir	Hüseyinî	Evfer	Râgıb	Murad Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre Acem doğumludur ve İstanbul'da yaşamıştır. Şeştâr-zen'dir.
101	Geçmiş meğer ki fevt-i dem-i fırsat itmişiz Biz ol perîyi görmemişiz, gaflet itmişiz	Hüseyinî	Sakîl	Meçhul	Murad Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre Acem doğumludur ve İstanbul'da yaşamıştır. Şeştâr-zen'dir.
102	Şimdi meyli gönlümün bir serv-i hoş-refîâradır Ol hilâl-ebrû için gönlüm gözüm âvâredir	Hüseyinî	Devr-i Kebîr	Meçhul	Musallî Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Edirneli olduğu ve “Ebezâde” de denildiği belirtilmektedir. Millet Kütüphanesi 736'da “Edirnevî Musallî Efendi” olarak kayıtlıdır.
103	Hat-ı 'izârını gördi senin o hâlet ile Benefse ser-be- zemîn oldu yüz hacâlet ile	Bayatî	Firençîn	Fâizî	Musallî Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Edirneli olduğu ve “Ebezâde” de denildiği belirtilmektedir. Millet Kütüphanesi 736'da bestekâr olarak “Musallî Çelebi” şeklinde kayıtlıdır.
104	Ey peri-peyker olaldan mest ü hayrânın senin Dâğıdupdur kendüyi zülf-i perîşânın senin	Hisar	Muhammes	Meçhul	Mûsikî Nâibi Mustafa Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul doğumlu olduğu ve Mûsikî Nâibi namıyla anıldığı belirtilmektedir.
105	Bana rahm iderdi eğer bileydi o mehlikâ nigerânımı Nazar eyler idi vefâ ile işideydi âh u figânımı	Segâh	Hezec	Meçhul	Mustafa Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre doğum yeri Kadıköy'dür ve Serhânende'dir. <i>Haşimbey mecmuasında</i> aynı makam ve usûlle “İtrî”ye kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
106	Hayâl-i cilve-ger dilde o şûh-ı dil- sitân gâ'ib Tılsım-ı fitne âmade velî genc-i nihân gâ'ib	Babatâhir	Nîm-devir	Meçhul	Mustafa Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre doğum yeri Kadıköy'dür ve Serhânende'dir. <i>Kadîzâde İbrâhim Vahdî Efendi mecmuasında</i> "Kadıköylü Mustafa Ağa" yazılıdır.
107	Dil esîr olmağa bir kâmet-i şîmşâd ister Hiç değildir yine dil mülkini berbâd ister	Irak	Devr-i Revân	Meçhul	Müezzin Mustafa Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre Kasımpaşalıdır ve Serhânende'dir.
108	'Âlem oldu şâd senden ben esîr-i gam henüz 'Âlem itdi terk-i gam bende gam-ı 'âlem henüz	Bayatî	Çenber	Fuzûlî	Müezzin Mustafa Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre Kasımpaşa doğumludur ve Serhânende'dir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> bestekâr "Surnazen [Zurna çalan] Ahmedî" olarak gözükmektedir.
109	Ruhunda bâdeden yârin ki âb u tâb olur peydâ Derûnumda benim bir ma'dem-i sîm-âb olur peydâ	Rehâvî	Nîm-devir	Nâbî Efendi	Nâbî Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Yusuf, doğum yerinin Urfa olduğu ve İstanbul'da yaşadığı belirtilmektedir.
110	Zebân-ı 'aşkı anlar sana benzer 'işve- ger var mı Cihân-ârâsın el-hak sana şimdi şöyledir var mı	Uşşak	Hâvî	Vecîhî	Na'îce Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mehmed, doğum yeri İstanbul olarak belirtilmiştir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> bestekâr olarak "Na'î" şeklinde. Vardakosta Ahmed Ağa'nın muhayyer-sünbûle bestesi, notası mevcuttur.
111	Zülf-i dilber sünbül- ı bağ-ı cinânımdır benim Hatt-ı la'li nüsha-i ta'viz-i cânımdır benim	Aşiran	Zencir	Vecîhî	Na'îce Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mehmed, doğum yeri İstanbul olarak belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bayatî makamında ve sakîl usûlünde "Beste-i Hâfız, Güfte-i Cevri" şeklinde kaydedilmiştir.
112	Bîm-i reh bilmez şeb-ı târikde tenhâ gelür Senden ey meh-rû hayâlin bâna bî- pervâ gelür	Kürdî	Evfer	Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (Zekeriyyâde)	Nasuh Paşazâde Ömer Bey	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbullu olduğu ve kâtipler zümresinde bulunduğu belirtilmiştir.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
113	Za'f-ı gamınla kalmadı tâb-ı nigâhımız Nezzâre ise hüsnine cânâ günâhımız	Uşşak	Hafif	Meçhul	Nasuh Paşazâde Ömer Bey	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul olduğu ve kâtipler zümresinde bulunduğu belirtilmiştir.
114	Bakışın deler ciğerler bu ne gamzeli bakışdır Revîşin âlur gönüller bu ne şîveli revîşdir	Nişâbur	Çenber	Rûhî	Na'thân Abdî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul doğumlu olduğu belirtilmektedir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> bestekâr "Selânîki" şeklindedir.
115	Mest olup gül gül açılmışsın bu fettânlık nedir 'Alemlî kırmakdasın âşûb-i devrânlık nedir	Muhayyer	Semâi	Rûhî	Na'thân Abdî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul doğumlu olduğu belirtilmektedir.
116	Fark olunmâz şu'le-i âhım gice mehtâb'dan Neyleyim hûrşîd-i rahşânım göz açmaz hâbdan	Hüseyinî	Çenber	Meçhul	Nâzım Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'ın diğer bazı nüshalarında (Hakkı Tekin, ilgili tez, 142) ismi Mustafa'dır ve İstanbul Yenibağçelidir.
117	Cihân harâb girişme-i siyâh çeşminden Figân tegâfûl-i gamzenden âh çeşminden	Hüseyinî	Zencir	Meçhul	Nazım Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Yahyâ, doğum yerinin İstanbul- Kumkapı olduğu belirtilmiştir. <i>Atrabü'l- âsâr</i> 'ın İÜ 1739 numaralı nüshası 28a varlığında usûl Çenber olarak kayıtlıdır.
118	Gül der ber ü mey der kef mâşuk bekâmet Sultân-ı cihânem beçünün rûz gulâmet	Muhayyer	Türkî Darb	Hâfız-ı Şîrâzî	Nazım Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Yahyâ, doğum yerinin İstanbul- Kumkapı olduğu belirtilmiştir.
119	Gönül te'sir-i tâb-ı neşve-i çeşminle mest olmuş O keyfiyetle âhir vâsıl-ı bezm-i elest olmuş	Muhayyer	Devr-i Kebîr	Meçhul	Nazım Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul doğumlu ve müderres-i kirâmdan olduğu belirtilmektedir. Sâzende'dir.
120	Ân peri ruhsâr âmed cây-ı der dil-i kerd ü reft 'Akl râ hayrân ân şekl ü şemâil kerd ü reft	Nişâbur	Devr-i Kebîr	Meçhul	Nazîrizâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mehmed, mahlası Emin ve doğum yeri Selânîk olarak belirtilmiştir. <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> aynı makam ve bestekârla

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
						berefşan usûlünde kayıtlıdır.
121	Çü serv eger behirâmî vü mî be- gülzârî Hûred ze-hasret-i rûy-i to her gül-i hârî	Segâh	Devr-i Revân	Meçhul	Nazîrizâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mehmed, mahlası Emin ve doğum yeri Selânik olarak belirtilmiştir.
122	Dil-i ye's-ülfet-i 'âşık felekde kâm- cû olmaz Derûn-ı sâde-levh-i dilde nakş ârzû olmaz	Nevrûz-ı acem	Devr-i Revân	Meçhul	Odabaşızâde Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mehmed, mahlası Rıza, doğum yeri Eyyûb, çalgısı tanbûr ve ney olarak belirtilmiştir.
123	Mest olur bir kez gören bu hüsnile cânânımı Şâh-ı hûbânsın Hudâ hıfz eylesin sultânımı	Segâh	Çenber	Meçhul	Odabaşızâde Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Mehmed, mahlası Rıza, doğum yeri Eyyûb, çalgısı tanbûr ve ney olarak belirtilmiştir.
124	Terk-i ser eyledi dil koçmak için sîm- tenin Başdan geçmese koçmazdı seni pirehenin	Segâh	Muhammes	Meçhul	Osman Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri Manisa'dır.
125	Matrab-ı 'aşk 'aceb sâz-ı Nevâyî dâred Nakş-ı her nağme ki zed râh-ı be câyi dâred	Nevâ	Semâi	Hâfız-ı Şîrâzî	Osman Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da mahlasının Vehbi, doğum yerinin Galata olduğu belirtilmiştir.
126	Dil be sadrah mireved ammâ murâd-ı dil yegîst Râh ki bisyâr bâşed bâr gû menzil yegist	Nevâ	Hafîf	Hâfız-ı Şîrâzî	Osman Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Galata olduğu belirtilmiştir. <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> bestekâr "Koca Osman" olarak kayıtlıdır.
127	Ey mürğ-i seher 'aşk-ı zî pervâne biyâmûz Kân-ı sûhte râ cân şed âvâz neyâmed	Hüseyinî	Türkî Darb	Sa'dî	Osman Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yerinin Galata olduğu belirtilmiştir. Millet Kütüphanesi 736 nolu mecmuada bestekâr "Galatalı Osman Efendi"dir.
128	Degildür gül ruhunda hâl-i fülful Ezelden kaldı anda çeşm-i bülbül	Nevâ	Devr-i Revân	Meçhul	Parsâ Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Mehmed, doğum yerinin Gelibolu olduğu belirtilmiştir. <i>Atrabü'l-âsâr</i> 'ın İÜ 1739 numaralı nüshası 9a varlığında makam Sabâ olarak kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
129	Ebr-i nîsân sâye-bân ber târim-i gerdûn zi-dast Lâle çetr-i lâ'l-i berefş-i zümredi - gûn ze-dest	Arazbar	Hafif	Meçhul	Parsâzâde Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi Abdûlbâkî, doğum yeri İstanbul olarak geçmektedir.
130	Ne dil-i haste-i mecnûhuma merhem bulunur Ne gam u gussaların def'ine hem-dem bulunur	Nevâ	Berefşan	Rahmî	Pîri Çelebî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da doğum yeri İstanbul- Tophane'dir.
131	Figân kim haste-i hicrânın ol şûh-ı cihân bilmez 'Aceb müşkil belâdır ki ola yârin bir amân bilmez	Muhayyer	Evfer	Vecîhî	Receb	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Taşçızâde Receb olarak da belirtilmiştir. İstanbul doğumludur.
132	Lutf-ı hevâ nesîm-i seher bâd-ı nevbahâr Berbâd idüp gönülde komaz zerrece gubâr	Irak	Sakîl	Şeyhi	Receb	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Taşçızâde Receb olarak da belirtilmiştir. İstanbul doğumludur.
133	Dil-i gam-ülfetin bir kerre mesrûr olduğun görsek Gam-ı hicrin gönülde dîr u mehcûr olduğun görsek	Uşşak	Nîm-devir	Nasîbî Kâdî	Receb Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Âb- rîzî Receb olarak da belirtilmiştir. İstanbul doğumludur.
134	Bûs eylemedir dehânını niyyetimiz Gencîne-i gaybdan gelür kısmetimiz	Hüseynî	Evfer	Nâbî Efendi	Receb Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Âb- rîzî Receb olarak da belirtilmiştir. İstanbul doğumludur.
135	Şol katre-i eşkim ki akar kan arasında Lü'lü gibidir sübha-i mercân arasında	Rast	Fer'	Şeyhülislâ m Yahyâ Efendi (Zekeriyâzâ de)	Reşid Çelebi	İÜ 6204 numaralı yazmada bu zât yoktur. İÜ 1739 numaralı yazmanın 20b ve 21. varağında ise "Reşid Çelebi" olarak kayıtlıdır. İsmi Mehmed olup İstanbulludur.
136	Sun sâgarı sâkî bana mestâne desünler Uslanmadı gitdi gör o dîvâne desünler	Babatâhir	Semâi	Şeyhülislâ m Yahyâ Efendi (Zekeriyâzâ de)	Reşid Çelebi	İÜ 6204 numaralı yazmada bu zât yoktur. İÜ 1739 numaralı yazmanın 20b ve 21. varağında ise "Reşid Çelebi" olarak kayıtlıdır. İsmi Mehmed olup İstanbulludur. Bolâhenk Nûri Bey, Şevki Bey ve Emin Ongan tarafından da

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
						bestelenmiş olup notaları mevcuttur.
137	Dilim o nâdire-gûy âşinâ-yı dilberdir Sözüm latife-i hâtır- güşâ-yı dilberdir	Sabâ	Semâi	Fasîhî	Sarı Bâkî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Galata doğumlu olduğu belirtilmiştir.
138	'Aşkın yolında menzil-i maksûda yitmişem Kûh-ı belâ vü derdi bana mesken itmişem	Babatâhir	Hâvî	Meçhul	Seyyid Nüh	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre Diyarbakırlıdır.
139	Mushaf demek hatâdır ser-safha-i cemâle Bu bir kitab-ı sûzdur fehm iden ehl-i hâle	Hüseynî	Nim-fahte	Fuzûlî	Seyyid Nüh	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Diyarbakır doğumlu olduğu belirtilmiştir. Dede Efendi'nin şehnaz-büselik makamındaki bestesinin notası mevcuttur.
140	Dil-i sûzânı ol şüh-ı kemân-dârım nişân eyler Semenderdür hadengi âteş içre âşiyân eyler	Mâhur	Devr-i Revân	Yadernî	Südcüzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi İsmâ, doğum yeri İstanbul olarak belirtilmiştir.
141	Nahl-ı emel sebz olmadın geldik bu dehrin bâğına Bu rûzigârın degmedik biz bir yeşil yaprâğına	Aşiran	Evfer	Veysi	Südcüzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da ismi İsmâ, doğum yeri İstanbul olarak belirtilmiştir.
142	Âdem bu bezm-i devr-i dilârâya bir gelür Bil kadr-ı 'ömrünü kişi dünyâya bir gelür	Segâh	Semâi	Sezâî-yi Gülşenî	Şehlâ Mustafa Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Diyarbakır doğumlu olduğu belirtilmiştir.
143	Feryâd iderem zülf-i siyâh-kârın elinden Alsam seni ol düşmen-i gaddârın elinden	İsfahan	Darbeyn	Meçhul	Şehlâ Mustafa Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da Diyarbakır doğumlu olduğu belirtilmiştir. <i>Kadî-zâde İbrâhim Vahdî Efendi</i> mecmuasında "Beste-i Şehrî Diyarbekrî" kaydı vardır. Millet Kütüphanesi 736'da usûl olarak remel-fer' şeklinde kayıtlıdır. Zekâi Dede'nin karcıgar ve Muallim İsmail Hakkı Bey'in büzürg makamında bestelerinin notası mevcuttur.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
144	Belâ-ı ‘aşka düşdün ‘aşk-ı mihnet-kârı gördün mü Beni âzâr iderdin sevdiğim âzârı gördün mü	Aşiran	Çenber	Şehri	Şerîf Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da doğum yeri Rum diyarı, yaşadığı yer Kâhire olarak belirtilmiştir. <i>Hâfız Post mecmuas</i> ında bestekâr “Kadrî-yi A‘mâ” adına kayıtlıdır.
145	Ben ol bed-‘ahde rağmen bir vefâdâr eyledim peydâ Dil aldırımdısa ey dil böyle dildâr eyledim peydâ	Nevâ	Sakîl	Hakânî	Şerîf Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da doğum yeri Rum diyarı, yaşadığı yer Kâhire olarak belirtilmiştir.
146	Bir sînede kim nâr-ı muhabbet eseri yok Zulmetdedir ol nûr-ı Hudâ’dan haberi yok	Rast	Devr-i Revân	Şeyh Yûsuf-i Mevlevî- Çengî	Şeyh Yûsuf-i Mevlevî-Çengî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri bilinmeyip yaşadığı yer aynı zamanda şeyhliğini de yaptığı Beşiktaş Mevlevihânesi’dir. Çeng icra etmektedir.
147	Der dil-i şiken-i üft-i çer hast-i nigâheş Tıflı ki peder mîşkûned taraf-ı kilâheş	Hüseyinî	Semâi	Meçhul	Şeyh Yûsuf-i Mevlevî-Çengî	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri bilinmeyip yaşadığı yer aynı zamanda şeyhliğini de yaptığı Beşiktaş Mevlevihânesi’dir. Çeng icra etmektedir. <i>Hekimbaşı mecmuas</i> ında “Derviş Yusuf” olarak kayıtlıdır.
148	Aceb çok cevri çekdim ben ol hâl-i siyeh-kârın Dirîgâ kim bârişmadı benimle yıldızı yârın	Nişâbur	Devr-i Kebîr	Meçhul	Şeyhzâde Ahmed Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da doğum yeri Diyarbakır olarak belirtilmiştir. Nakşî şeyhidir.
149	Nice demdir ki seyr- i mâh-rûy-ı yârdan dûruz Düşüp târik-i hicre pertev-i envârdan dûruz	Eviç	Devr-i Revân	Meçhul	Şeyhzâde Ahmed Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da doğum yeri Diyarbakır olarak belirtilmiştir. Nakşî şeyhidir. <i>İtrî mecmuas</i> ında “Beste-i Ahmed” olarak kayıtlıdır.
150	Gezersin sû-be-sû ‘âlemde bir mesrûr gördün mü Harâb-âbâd-ı dehr-i köhneyi ma’ mûr gördün mü	Hüseyinî	Evfer	Meçhul	Şîve Ahmed Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’a göre doğum yeri İstanbul’dur. Şeyh Himmetzâde Efendi tekkesinde zâkirbaşısıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
151	O mehveşin yine yâd-ı ruhiyle âh itdim Ol âh ile felek âyînesin siyâh itdim	Irak- muhâlif	Zencir	Meçhul	Şîve Ahmed Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'a göre doğum yeri İstanbul'dur. Şeyh Himmetzâde Efendi tekkesinde zâkirbaşısıdır.
152	Bû-yı gül-i nâzı dirmeyenler bilmez Gül-zâr-ı niyâre irmeyenler bilmez	Aşiran	Semâi	Meçhul	Tâlib Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Ahmed, doğum yerinin Bursa, lakabının Kürdzâde olduğu belirtilmiştir.
153	Nîlgün-ı fütada seyreyle o sîmin- bedeni Deste-i sünbül ile seyr ide gör yâsemîni	Kürdî	Hafif	Meçhul	Tâlib Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Ahmed, doğum yerinin Bursa, lakabının Kürdzâde olduğu belirtilmiştir.
154	İtmedi nezzâre hüsni dilbere didem henüz Rîşte-i mihnetle dikti sûzen-i mâtem henüz	Babatâhir	Çenber	Meçhul	Tavukçuzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Abdullah, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
155	Gülistân-ı gamın bûlbülleri âteş- nevâdır hep Anın-çün gülleri pejmürde-i tâb-ı cefâdır hep	Hüseynî	Sakîl	Meçhul	Tesbîhîzâde Emîr Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul-Tophane olduğu belirtilmiştir. <i>Hekimbaşı</i> <i>mecmuasında</i> "Tesbîhî Emîr" olarak kayıtlıdır.
156	Kaddın görüp âdem nice dâmânına düşmez Ey serv-i sehî sâye- sıfat yanına düşmez	Kürdî	Muhammes	Fasîhî	Tesbîhîzâde Emîr Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Mehmed, doğum yerinin İstanbul-Tophane olduğu belirtilmiştir. Kazasker Mustafa Efendi'nin hüzzam bestesinin notası mevcuttur.
157	Kaldı visâlî çün hat- ı `anber-feşâna dek Geçsün bahâr sabr idelim biz hazâna dek	Sabâ	Evfer	Meçhul	Tomtom İmâmı	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Abdullah, doğum yerinin Tophane-Tomtom mahallesi olduğu belirtilmiştir. Bu mahallede hem imamlık hem de mektepe muallimliği yapmıştır. <i>Hekimbaşı</i> <i>mecmuasında</i> bestekâr "İmâm" olarak kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
158	Alma ey gül ‘andelîbin eşk-i çeşm-i pür-nemin Nakş iden âb üzre nakş itmiş güzellik ‘âlemin	Hüseyinî	Çenber	Sezâî-yi Gülşenî	Tomtom İmâmı	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da isminin Abdullah, doğum yerinin Tophane-Tomtom mahallesi olduğu belirtilmiştir. Bu mahallede hem imamlık hem de mektep muallimliği yapmıştır.
159	Bu gülşen içre ki bir gonce-i nihân açılır Hezâr perdeden âgâze-i figân açılır	Hüseyinî	Zencir	Dürri	Tosunzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da isminin Abdullah, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
160	Seni tebride benden olsa ağıyar ittifâk üzre Ne bâkim var hulûs elbette gâlibdir nifâk üzre	Nevâ	Darb-ı Fetih	Nâbî Efendi	Tosunzâde	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da isminin Abdullah, doğum yerinin İstanbul olduğu belirtilmiştir.
161	‘Andelîbem gülşenim tab’-ı münîrimdir benim Tûtîyem âyine-i mir’ât zamîrimdir benim	Acem- aşiran	Çenber	Ârif	Durmuş Ağa	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da doğum yerinin İstanbul-Galata olduğu belirtilmiştir.
162	Yaşım ki gözden‘aks-i ‘ârız-ı cânâna düşmüştür O şebnemdir seher berg-i gül-i handâna düşmüştür	Acem- aşiran	Nîm-devir	Meçhul	Yahyâ Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da Diyarbakırlı olduğu belirtilmiştir. <i>Hâfız Post mecmuasında</i> bestekâr “Diyarbakri Yahyâ” şeklinde kayıtlıdır. <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> aynı makam ve usûlde bestekâr “Seyyid Mahmûd” olarak gözükmektedir.
163	Mürg-i dilimin kârını hep nâleler itdi Bâna o gül-i bâğ-ı melâhat neler itdi	Kürdî	Fer‘	Meçhul	Yahyâ Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da Diyarbakırlı olduğu belirtilmiştir.
164	Ruhunda bâdeden yârin ki âb u tâb olur peydâ Derûnumda benim bir ma‘den-i sîm-âb olur peydâ	Isfahan	Devr-i Revân	Nâbî Efendi	Yahyâ Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> ’da Üsküdarlı olduğu belirtilmiştir. <i>Hekimbaşı mecmuasında</i> “Tosunzâde”nin bestesi olarak kayıtlıdır.

S. No	Güftenin İlk Satırı	Makam	Usûl	Güftekâr ⁷³	Bestekâr	Açıklama ⁷⁴
165	Ne feyz-i şevk u ne ser-sebzî-ı bahâra döner Bu köhne çarh-ı felek bilmesem ne kâra döner	Nühüft	Zencir	İsmetî	Yusuf Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul doğumlu ve “Hâfız-ı Niznâm” olarak anıldığı belirtilmiştir.
166	Banâ kân ağladu derd-i firâk-ı la'l-i handânın Dağıtdı ‘aklını evvel nazarda çeşm- i fettânın	Segâh	Hâvî	Atâyî	Yusuf Çelebi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da İstanbul doğumlu ve “Hâfız-ı Niznâm” olarak anıldığı belirtilmiştir.
167	Râyic olmaz her zamân nakd-ı temennâ böyledir Ağlama ey hâce kim ümmîd-i dünyâ böyledir	Bayatî	Çenber	Meçhul	Zihnî Efendi	<i>Atrabü'l-âsâr</i> 'da isminin Ahmed, doğum yerinin İstanbul-Kasımpaşa olduğu belirtilmiştir.

Arapça Seslerin Karşılaştırmalı Öğretimi: Türklere Yönelik Bir Model Önerisi

A Proposed Model for Teaching Arabic Phonetics to Turkish Students Through Comparative Methods

Mohammad Amer KHALİFA

Öğr. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Lect., Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty

of Islamic Studies

Department of Arabic Language and Rhetoric

Karaman / Türkiye

[0009-0003-4710-6195](#) | [ror.org/037vvf096](#)

[alhabeebalmustafa2@gmail.com](#)

Nejdet GÜRKAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of

Theology

Department of Arabic Language and Rhetoric

Denizli / Türkiye

[0000-0002-7244-9988](#) | [ror.org/04fjte88](#)

[nejdetgurkan@sdu.edu.tr](#)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: 10.59149/sduifd.1502480

Geliş Tarihi | Received: 18 Haziran / June 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June-202

Atıf | Cite as: Mohammad Amer Khalifa, Nejdet Gürkan, “نموذج مقترح لتعليم الأصوات العربية للأتراك تقابلياً”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, (Haziran 2025), 117-145.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

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

Yazar Katkı Oranları | Author Contribution Rates:

Araştırmanın Tasarımı | Conceptualization: Yazar | Author-1 (%80) Yazar | Author-2 (%20)

Veri Toplanması | Data Curation: Yazar | Author-1 (%80) Yazar | Author-2 (%20)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama | Investigation-Analysis-Validation: Yazar | Author-1 (%80) Yazar | Author-2 (%20)

Makalenin Yazımı | Writing: Yazar | Author-1 (%80) Yazar | Author-2 (%20)

Metin Tashihi ve Geliştirilmesi | Writing-Review & Editing: Yazar | Author-1 (%80) Yazar | Author-2 (%20)

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

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayımlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve dergi tarafından benzerlik taraması yapılarak (intihal.net) intihal içermediği teyit edildi. / This article was peer-reviewed by at least two referees and passed a similarity check conducted by the journal via intihal.net, confirming it contains no plagiarism.

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

نموذج مقترح لتعليم الأصوات العربية للأتراك تقابلياً*

ملخص

يعد إتقان الأصوات النقطة الأولى التي يبدأ منها متعلم اللغة الأجنبية رحلته في تعلم تلك اللغة. ونظراً لاختلاف النظام اللغوي لكل لغة عن اللغات الأخرى فإن المتعلم غالباً ما يواجه أثناء رحلته صعوبات في تعلم بعض أصوات اللغة الهدف، وهي الأصوات غير موجودة في لغته الأم، مما يشكل تحدياً كبيراً للمتعلم والمتعلم، ومع زيادة عدد الأصوات المختلفة بين لغة المتعلم الأم واللغة الهدف، يصبح تعلم أصوات اللغة الهدف أكثر صعوبة، حيث تعتبر القدرة على نطق الأصوات الموجودة في اللغة الأجنبية وغير الموجودة في اللغة الأم من أصعب المهارات اللغوية التي تواجه المتعلم، حيث يتطلب الأمر تكييفاً وتحويلاً في آلية النطق وتذليل الفروقات الصوتية، لكن إذا تمكن المتعلم من استيعاب تلك الأصوات من خلال الاستماع والمحاكاة، بالإضافة إلى مقارنة هذه الأصوات بتلك الموجودة في لغته الأم، فإنه يستطيع بسهولة الانتقال إلى المرحلة التالية لتعلم المهارات اللغوية في اللغة المستهدفة. يتناول هذا البحث تقديم رؤية منهجية لتعليم الأصوات العربية للمتعلمين الأتراك من خلال دراسة تقابلية بين النظامين الصوتيين في اللغتين العربية والتركية. فيبدأ البحث بتقديم بعض التعريفات الأساسية مثل تعريف التقابل اللغوي، والنظام الصوتي، والفونيم، وغيرها من المصطلحات المهمة التي تسهم في بناء الفهم الشامل للموضوع، ثم ينتقل البحث بعد ذلك إلى استعراض النظام الصوتي ومكوناته بشكل عام، ليغوص في تفاصيل الأصوات لكل من اللغتين العربية والتركية، موضحاً الفروق الدقيقة بينها وخاصة تلك التي تشكل صعوبة في تعلمها بالنسبة للمتعلمين الأتراك. يركز البحث على إجراء مقارنة مفصلة بين فونيمات العربية والتركية، و بشكل خاص على الفونيمات القطعية نظراً لأهميتها البالغة في العملية التعليمية، ولأن الكلام على الفونيمات فوق قطعية يحتاج إلى بحث أطول. يقسم البحث الأصوات إلى مشتركة وغير مشتركة، ويتعمق في هذا التقسيم ليشمل الأصوات المشتركة التي تنوزع إلى: أصوات مشتركة في المخرج والصفة، وأصوات مشتركة أو متقاربة في المخرج لكنها تختلف في الصفة، إضافة إلى الأصوات غير المشتركة التي تنفرع إلى أصوات تختص بها اللغة التركية دون العربية، وأصوات تختص بها اللغة العربية دون التركية، ثم ينتقل البحث إلى تحليل النتائج المستخلصة من هذه المقارنة، موضحاً الفروقات والتشابهات بين النظامين الصوتيين بناءً على الفهم العميق للفروقات الصوتية بين اللغتين، فيبحث في أهم القضايا الصوتية مثل الكلام عن الهمزة والألف وما يقابلها في اللغة التركية، والأصوات العربية الموجودة لفظاً لا رسماً في الأبجدية التركية وهي مسألة غاية في الأهمية، بالإضافة إلى مسائل أخرى. من خلال الكلام عن المسائل السابقة يقدم البحث استراتيجيات تعليمية فعالة تساعد معلمي اللغة العربية للأتراك والمتعلمين الأتراك في تجاوز التحديات التي تواجههم عند محاولة نطق الأصوات غير المألوفة لهم في اللغة العربية. تشمل هذه الاستراتيجيات استخدام تقنيات التقابل الصوتي والجدول التي تركز على الأصوات الصعبة أو التي قد يلتبس نطقها على المتعلم التركي. كما إن البحث يسعى إلى تقديم توصيات عملية يمكن للمعلمين الاستفادة منها في صفوفهم.

الكلمات المفتاحية: الصوتيات، النظام الصوتي، المتعلمين الأتراك، الأصوات المشتركة، تعليم

Türklere Arapça Seslerin Karşılaştırmalı Öğretimi İçin Bir Model Önerisi

Öz

Seslerin doğru bir biçimde telaffuz edilmesi, yabancı dil öğrencisinin o dili öğrenme yolculuğuna başladığı ilk adımdır. Çeşitli dillerin dilsel sistemlerindeki farklılıklar göz önüne alındığında, öğrenciler genellikle hedef dilin belirli seslerini, özellikle ana dillerinde bulunmayan sesleri öğrenmede zorluklarla karşılaşır. Bu durum hem öğretmen hem de öğrenci için önemli bir

* Bu makale, “Türklere Arap Dilinin Öğretiminde Türkçedeki Arapça Kökenli Sözlere Yararlanılması” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

zorluk teşkil eder. Öğrencinin ana dili ile hedef dil arasındaki farklı seslerin sayısı arttıkça, hedef dilin seslerini öğrenmek daha zor hale gelir. Yabancı dilde bulunan ancak ana dilde bulunmayan sesleri doğru telaffuz edebilme yeteneği, öğrenci için en zor dil becerilerinden biridir. Bu, telaffuz mekanizmasında uyum ve değişiklik gerektirir ve fonetik farklılıkların üstesinden gelmeyi zorunlu kılar. Ancak, öğrenci bu sesleri dinleme ve taklit yoluyla kavrar ve bu sesleri ana dilindeki seslerle karşılaştırarak öğrenirse, hedef dildeki dil becerilerini öğrenmenin bir sonraki aşamasına kolayca geçebilir. Bu araştırma, Arapça seslerin Türk öğrencilere öğretimi için metodolojik bir vizyon sunmayı amaçlamakta ve Arapça ve Türkçedeki fonetik sistemlerin karşılaştırmalı bir incelemesini içermektedir. Araştırma; dilsel karşılaştırma, fonetik sistem, fonem gibi temel tanımları sunarak başlamakta ve konuya kapsamlı bir anlayış kazandıracak diğer terimleri incelemektedir. Daha sonra fonetik sistemi ve bileşenlerini ele alan araştırma hem Arapça hem de Türkçedeki seslerin detaylarına inerek, özellikle Türk öğrenciler için öğrenme zorluğu oluşturan farklılıkları açıklamaktadır. Araştırma, eğitim sürecinde önemli oldukları için özellikle parçalı sesbirimler üzerinde durarak, Arapça ve Türkçe fonetik sistemler arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapmaya odaklanmıştır. Parçalar üstü sesbirimleri tartışmak daha uzun ve ayrı bir çalışma gerektirecektir. Araştırma, sesleri ortak ve ortak olmayan sesler olarak tasnif etmektedir. Ortak sesler hem çıkış yeri hem de ses özelliklerinde ortak olan sesler ile çıkış yeri benzer ancak ses özelliklerinde farklı olan sesler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ortak olmayan sesler ise Türkçede bulunup Arapçada bulunmayan sesler ve Arapçada bulunup Türkçede bulunmayan sesler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Araştırma daha sonra bu karşılaştırmadan elde edilen sonuçları analiz etmekte, iki dilin fonetik sistemleri arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri, detaylı bir biçimde çözümlemektedir. Araştırma, Arapçadaki *hemze* ve *elif* ile bunların Türkçedeki karşılıkları, Türk alfabesinde bulunmayan ancak telaffuzda var olan Arapça sesler gibi önemli fonetik konuları da tartışmaktadır. Bu konuları ele alarak araştırma, Türk öğrencilere Arapça öğreten Arapça öğretmenlerine ve Türk öğrencilere, Arapçada aşına olmadıkları sesleri telaffuz etmeye çalışırken karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmelerine yardımcı olacak etkili eğitim stratejileri amaçlamaktadır. Bu stratejiler, zor seslere veya Türk öğrencilerin karıştırabileceği seslere odaklanan fonetik karşılaştırma tabloları ve grafiklerinin kullanımını, çeşitli fonetik egzersiz önerilerini içermektedir. Tüm bu çabalar, Türk öğrencilerin Arapça sesleri doğru telaffuz becerilerini kazanmalarını kolaylaştırmayı, Arapçayı akıcı ve doğru bir şekilde konuşma yeteneklerini artırmayı ve dili çeşitli iletişim durumlarında kullanma konusunda kendilerine olan güvenlerini artırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Sesler, Ses Sistemi, Ses Benzerlikleri, Türk Öğrenciler, Eğitim

A Proposed Model for Teaching Arabic Phonetics to Turkish Students through Comparative Methods

Abstract:

Mastering sounds is the initial point from which a foreign language learner begins their journey in learning that language. Due to the linguistic system differences between each language and others,

learners often encounter difficulties in mastering some sounds of the target language that do not exist in their native language. This presents a significant challenge for both the teacher and the learner. As the number of different sounds between the learner's native language and the target language increases, learning the sounds of the target language becomes more difficult. The ability to pronounce sounds present in the foreign language but absent in the native language is considered one of the most challenging linguistic skills facing learners. It requires adaptation and transformation in pronunciation mechanisms and overcoming phonetic differences. However, if the learner manages to comprehend these sounds through listening and imitation, as well as comparing them with those present in their native language, they can easily transition to the next stage of learning linguistic skills in the target language. This research aims to provide a methodological approach to teaching Arabic sounds to Turkish learners through a contrastive study between the phonetic systems of the two languages. The research begins by introducing some basic definitions such as linguistic contrast, phonetic system, phoneme and other important terms that contribute to building a comprehensive understanding of the subject. It then proceeds to review the phonetic system and its components in general, delving into the details of sounds in both Arabic and Turkish languages, explaining the subtle differences, especially those that pose difficulties for Turkish learners. The research focuses on conducting a detailed comparison between phonemes in Arabic and Turkish, particularly emphasizing segmental phonemes due to their significant importance in the teaching process. Non-segmental phonemes require further extensive research and are not extensively covered. The research categorizes sounds into shared and unshared categories, exploring this division in depth to include shared sounds distributed into: sounds shared in articulation and quality, sounds shared or similar in articulation but differing in quality, in addition to sounds unique to Turkish not found in Arabic and sounds unique to Arabic not found in Turkish. Subsequently, the research moves on to analyze the results derived from this comparison, elucidating the differences and similarities between the phonetic systems based on a deep understanding of phonetic disparities between the two languages. It discusses important phonetic issues such as the discussion on the hamza and the alef and their equivalents in Turkish, and Arabic sounds pronounced but not written in the Turkish alphabet, among other issues. Through discussions on these issues, the research presents effective teaching strategies that assist Arabic language teachers for Turks and Turkish learners in overcoming the challenges they face when attempting to pronounce unfamiliar sounds in Arabic.

Key words: Sounds, Sound System, Sound Similarities, Turkish Students, Education

مقدمة:

تُعدُّ اللغتان العربية والتركية من اللغات ذات الأهمية البالغة على المستوى العالمي، حيث تمتلك كل منهما تاريخاً عريقاً وثقافة غنية تميزهما عن غيرهما. يشكل تعلم اللغة العربية للأتراك تحدياً وفرصة في آن واحد بسبب الاختلافات الكبيرة في النظم الصوتية بين اللغتين، وإن الفهم العميق لهذه الاختلافات يمكن أن يساهم بشكل كبير في تسهيل عملية التعلم وتجاوز العقبات التي قد تواجه المتعلمين الأتراك.

يهدف هذا البحث إلى تقديم رؤية مقترحة لتعليم الأصوات العربية للأتراك من خلال دراسة تقابلية بين الأصوات العربية والتركية حيث تناول الدراسة النظم الصوتية في كلتا اللغتين، مع التركيز على الفونيمات والألوفونات، والتفخيم والترقيق، والأصوات القطعية أكثر من الأصوات فوق القطعية، كما تسعى إلى تقديم مقارنات بين أصوات اللغتين، وتبسيط الضوء على الأصوات المشتركة وغير المشتركة بينهما.

يعد الفهم الدقيق للنظام الصوتي لكل لغة خطوة أساسية لفهم الطبيعة الصوتية للغة الأخرى. إنَّ اللغة العربية تتكون من مجموعة من الأصوات التي قد تكون غريبة على المتعلمين الأتراك، والعكس صحيح. يهدف هذا البحث إلى تقديم تحليل تقابلي يساعد في تحديد نقاط التشابه والاختلاف بين الأصوات في اللغتين، مما يساهم في تطوير أساليب تعليمية فعالة تسهل على المتعلمين الأتراك اكتساب مهارات نطق الأصوات العربية بشكل صحيح.

إحدى التحديات الرئيسية في تعليم اللغة العربية للأتراك تكمن في الأصوات التي لا توجد في اللغة التركية أو تختلف في طريقة نطقها لذلك سيتم تناول هذه الأصوات بالتفصيل، مع تقديم استراتيجيات تعليمية مقترحة للتغلب على الصعوبات المرتبطة بها. إن معرفة كيفية نطق هذه الأصوات بشكل صحيح يمكن أن يُحدث فرقاً كبيراً في قدرة المتعلمين على التواصل بفعالية في اللغة العربية.

بالتالي، هذا البحث لا يقتصر على الجانب النظري فقط، بل يقدم أيضاً تطبيقات عملية يمكن استخدامها في الصفوف الدراسية. نأمل أن تساهم هذه الرؤية المقترحة في تحسين طرق تدريس اللغة العربية للأتراك، وأن تكون خطوة نحو بناء جسور تواصل ثقافي ولغوي أكثر فعالية بين المجتمعات الناطقة بهاتين اللغتين.

1. دراسة تقابلية بين الأصوات العربية والتركية

قبل البدء بالدراسة التقابلية بين أصوات اللغتين لابد من تعريف بعض المصطلحات الصوتية التي ستكرر أثناء هذه الدراسة وهذه التعريفات هي:

1.1. التَّعَابُلُ اللُّغَوِي

تعريف مصطلح علم اللُّغة التقابلي: هو "المقارنة بين لغتين ليستا مشتركتين في أرومة واحدة، أما إذا كانت المقارنة بين لغتين من أرومة واحدة كالعربية والعبرية مثلاً فهذا يدخل في مجال علم اللُّغة المقارن"¹، وبالرجوع إلى الأساس الذي يقوم عليه التعريف وهو المقارنة، حيث تتم المقارنة بين لغتين أو أكثر ليستنتج أوجه الشبه والاختلاف بين اللغات، بهدف التنبؤ بالصعوبات التي قد تواجه متعلمي اللغة الأجنبية فمن خلال رصد أوجه الاختلاف يمكننا التنبؤ بالصعوبات ووضع الحلول المناسبة لها، ومن خلال رصد أوجه التشابه يمكننا تسهيل عملية التعلم.

1.2. النَّظَامُ الصَّوْتِي

هو جميع الأصوات اللغوية التي يمتاز بعضها من بعض في لغة ما²، فإذا قمنا بإبدال صوت مكان صوت آخر في كلمة ما فإن المعنى يتغير في تلك الكلمة³، فكلمة "نين" تختلف عن كلمة "طين" في المعنى وذلك لاختلاف المبنى، بسبب اختلاف الفونيم الأول في الكلمتين، لذلك لابد من تدريب المتعلم على التفرقة بين الأصوات المتشابهة كي يستطيع التمييز بين معاني الكلمات التي يتعلمها.

● الوحدة الصوتية (الفونيم):

¹ ياقوت، أحمد سليمان، في علم اللُّغة التقابلي دراسة تطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م، ص 7.

² الغامدي، منصور بن محمد، الصوتيات العربية، ط/1، الرياض، 2001م، ص 10.

³ الغامدي، منصور بن محمد، الصوتيات العربية، ص 10.

هو "أصغر وحدة صوتية ليس لها معنى، ويتغير معنى الكلمة بتغيرها، وقد تكون حرفاً أو حركة"⁴، فمثلاً: كلمة "ظن" تفيد الشك والارتياب فلو أبدلنا الفونيم⁵ الأول بحرف الضاد لأصبحت "ضن" بمعنى بخل⁶، هذا بالنسبة لإبدال حرف بحرف، أما بالنسبة لإبدال حركة بحركة، فمثلاً: كلمة "هاتف" اسم للجهاز الذي نتصل وتكلم من خلاله مع الآخرين فلو أبدلنا حركة التاء فتحة لأصبحت الكلمة فعلاً ماضياً "هاتف" وهي بمعنى أنه اتصل وتكلم.

• الألفوفون:

مصطلح صوتي يدلّ على مظهر من مظاهر متعدّدة للفونيم الواحد أي للصوت المطلق الواحد⁷، وكلّ ألفوفون شكل من أشكال الصوت الواحد⁸، أي أنّ الفونيم قد يظهر في عدّة أشكال مختلفة حسب الأصوات التي تجاوره في الكلمة، وبسبب هذه المجاورة فإن تغييراً معيناً يطرأ على مخرج الفونيم، وعندما يطلق عليه اللغويون اسم الألفوفون فمثلاً الفونيم /ك/ يخرج من آخر الحنك الصلب (وسط الحنك) في كلمة "كُرّة"، في حين يخرج من مقدمة الحنك الصلب (وسط الحنك) في كلمة "كلاب"⁹ لذلك يمكننا القول إنّ /ك/ فونيم له ألفوفون في الكلمة الأولى يختلف عن الألفوفون في الكلمة الثانية، ما يعني أنّ للفونيم عدة ألفوفونات. كذلك الأمر فيما يتعلق بالفونيم /ر/ حيث إنّ له ألفوفونات متعدّدة، كالزء المرققة /ر/ والزء المفخمة /ز/، /ز/ وهي فروق صوتية من حيث المخرج يُدركها المتكلم¹⁰ والسامع أيضاً، وهذه الفروق الصوتية لا تؤثر في المعنى.

1-1- الأصوات اللغوية في النظام الصوتي:

الأصوات اللغوية في النظام الصوتي تُنقسم إلى قسمين رئيسيين: الفونيمات القطعية التي تضم الصوائت والصوامت، والفونيمات فوق القطعية التي تشمل ظواهر صوتية مثل النبر والتنغيم والوقف. يولي البحث اهتماماً كبيراً للقسم الأول نظراً لأهميته الكبيرة في تعليم الأصوات في المستوى المبتدئ، مع التطرق إلى القسم الثاني بما يخدم مجال البحث.

1-1-1- الفونيمات القطعية:

وتتكون من ثلاثة أقسام: الأصوات الصامتة، والأصوات الصائتة¹¹، والأصوات شبه الصائتة،¹² بياها كالاتي:

• الصوت الصائت:

⁴ حسن، أحمد، تدريس الأصوات في اللغة العربيّة للناطقين بغيرها، موقع الجزيرة لتعليم العربيّة. تاريخ الوصول: 16-02-2024م.

تاريخ الوصول: 15-06-2024م.

⁵ فونيم Phoneme = وحدة صوتية/ عائلة صوتية. وفي إمكاننا أن نطلق عليه اسم: "حرف" مقصوداً به الرمز الكتابي، أما الفرق بين الاصطلاحين: "صوت" و "حرف". فالصوت هو ذلك الذي نسمعه ونحسه، أما الحرف فهو ذلك الرمز الكتابي، الذي يتخذ وسيلة منظورة، للتعبير عن صوت معين. ينظر: عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط/3، القاهرة، 1997م. ص 83.

⁶ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، 357/3.

⁷ الخولي، محمد علي، معجم علم الأصوات، جامعة الرياض - الرياض، ط/1، 1982، ص 22.

⁸ منتدى جمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، تاريخ الوصول: 16-02-2024م.

⁹ الغامدي، منصور بن محمد، الصوتيات العربيّة، ص10.

¹⁰ منتدى جمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، تاريخ الوصول: 16-02-2024م.

¹¹ الغامدي، منصور بن محمد، الصوتيات العربيّة، ص88، 2001م.

¹² أمزوي، محمد، أشباه الصوائت في اللغة العربيّة نظامها ووظائفها، ص1.

هو الصوت المجهور الذي يحدث في تكوينه أن يندفع الهواء في مجرى مستمر خلال الحلق والفم، وخلال الأنف أحيانا، دون أن يكون ثمة عائق يعترض مجرى الهواء اعتراضا تاما أو تضيق لمجرى الهواء من شأنه أن يحدث احتكاكا مسموعا. فالصوائت كلها مجهورة.¹³

● الصوت الصامت:

هو كل صوت لا يصدق عليه تعريف الصوت الصائت، أي إن الصامت هو الصوت المجهور أو المهموس الذي يحدث في نقطة أن يعترض مجرى الهواء اعتراضا كاملا أي " أن ينحبس الهواء أثناء النطق بما انحباسا محكما"¹⁴ أو اعتراضا جزئيا من شأنه أن يمنع الهواء من أن ينطلق من الفم دون احتكاك مسموع، وكمثال على الاعتراض أو الانحباس التام للنفس: حرف الباء، أما المثال على الاعتراض أو الانحباس الجزئي للنفس فنجد في: حرفي التاء والفاء. والصوائت منها ما هو مجهور ومنها ما هو مهموس.¹⁵

● الأصوات شبه الصائتة:

هي "الأصوات اللغوية التي لها بعض خواص الصوائت من جهة وبعض خواص الصوائت من جهة أخرى."¹⁶ فالواو والياء يكونان صائتين أو صامتتين وفقا لقواعد خاصة سيأتي بيانا لاحقا.

1-1-2- الفونيمات فوق القطعية:

- أ- التضعيف: وهو تتالي نفس الصائت أو الصامت في نفس الكلمة، كما في كلمة مدّ.¹⁷
- ب- التنوين: "نون ساكنة زائدة تثبت لفظا بعد حركة الآخر، لا خطأ"¹⁸.
- ت- (ال) التعريف: بنوعيتها الشمسية والقمرية، حيث تلعب دورا مهما في القراءة الجهرية¹⁹
- ث- النبر: هو "وضوح نسبي لصوت أو مقطع إذا قُورِنَ ببقية الأصوات والمقاطع في الكلام"²⁰
- ج- التنغيم: وهو "ارتفاع الصوت وانخفاضه أثناء الكلام"²¹
- ح- التاء المربوطة: تعريف التاء المربوطة: "هي التاء التي تُنطَقُ (هَاءٌ) ساكنة عند الوقف عليها، وتُقرأُ (تاءٌ) مع الحركات الثلاث: الفتح والضم والكسر، وتُكتبُ هكذا: (ة)، (ة)"²²
- خ- الأصوات التي تكتب ولا تلفظ: كالألف في (هذا، هؤلاء، لكن.....الخ)

¹³ السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ص124. ينظر: قدوري الحمد، غانم، المدخل إلى علم أصوات العربية، ص75، دار عمار، ط1، عَمَّان، 2004م؛ نور الدين، عصام، علم الأصوات اللغوية- الفونيتيكا، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1992م، ص196 و251.

¹⁴ نور الدين، عصام، علم الأصوات اللغوية- الفونيتيكا، ص203.

¹⁵ السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص124.

¹⁶ أمزوي، محمد، أشباه الصوائت في اللغة العربية نظامها ووظائفها، ص1.

¹⁷ لميش، عبد الصمد، أشباه الصوائت في اللغة العربية، قضاياها ومشكلاتها من منظور علم الأصوات الحديث، مجلة المعيار، المجلد 14، العدد 1، ص16.

¹⁸ الخولي، محمد علي، معجم علم الأصوات، جامعة الرياض، - الرياض، ط1، 1982، ص22.

¹⁹ الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، ت: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993م، ص281.

²⁰ خلف، محمد، رؤية مقترحة في تصميم النظام الصوتي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، دار الفنون، جامعة إسطنبول، العدد: 32، المجلد الأول، تاريخ النشر: 02-06-2021م، ص: 147-177.

²¹ حسان، تمام، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص160.

²² عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص106.

²² عبد الغني، أيمن أمين، الكافي في قواعد الإملاء والكتابة، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ص38.

د- الوقف: تعريف الوقف: هو "قطع النطق عند آخر الكلمة".²³ وقد عرفه أبو حيان بقوله: "الوقف: قطع النطق عند إخراج آخر اللفظة، وهو اختياري ... وغالبه تلزمه تغييرات إما في الحركة بحذف، وهو السكون، أو بروم أو إثم، وإما في الكلمة بزيادة عليها إما بتضعيف، وإما بماء السكت، أو بنقص بحذف حرف العلة أو بقلب آخر الكلمة إلى حرف العلة، وبإبدال حرف صحيح منه".²⁴

1-2- التّظّام الصّوّني في اللّغتين العربيّة والتركيّة:

تتكون الأبجدية العربيّة من أربعة وثلاثين صوتاً ستة منها صوائت والبقية صوامت²⁵، في حين تتكون الأبجدية التركيّة من تسعة وعشرين صوتاً، ثمانية منها صوائت والبقية صوامت.²⁶ كما هو موضح في الجدول رقم (1)

الجدول 1: عدد الفونيمات في اللغتين العربيّة والتركيّة

اللغة العربيّة	اللغة التركيّة	
عدد الفونيمات	34	29
عدد الصوائت	6	8
عدد الصوامت	28	21

وفيما يأتي عرض للنظام الصّوّني في اللغتين العربية والتركيّة ثم المقارنة بينهما.

1-2-1- التّظّام الصّوّني في اللغة العربيّة:

سبق الإشارة إلى أنّ للعربية أربعة وثلاثين فونيماً ستة منها صوائت منها ما هو شبه صائت، والبقية صوامت تفصيلها فيما يأتي:

أولاً: الصوائت: وهي في العربيّة ستة صوائت ثلاثة منها قصيرة ويشار إليها بالحركات

الفتحة /ـَ/، والكسرة /ـِ/، والضمّة /ـُ/؛ وثلاثة صوائت طويلة ويُرّمز لها بحروف المد هي: الألف /ا/، والواو /و/، والياء /ي/

وقد شرحها ابن جني وبين أن الصائت القصير هو بعض من الصائت الطويل فقال: "إعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين²⁷، وهي الألف والياء

والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمّة"²⁸

والصوائت القصيرة في العربيّة (الفتحة والكسرة والضمّة) لا تمثل برموز مستقلة في الأبجدية العربيّة كالصوائت الطويلة وبناء على هذا²⁹ فإنها تمثل برموز

تكون فوق الحرف الصامت أو تحته.

²³ الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربيّة، دار السلام، ط/1، مصر، 2010م، ص307.

²⁴ أبو حيان النحوي، ارتشاف الضرب من كلام العرب، ت: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط/1، القاهرة، 1998م، 798/2.

²⁵ رمضان، هاني إسماعيل، صعوبات الأصوات العربيّة للطلاب الأتراك، دراسة تقابلية، بحث منشور على موقع Akdem Publishing، 2019م: تاريخ الوصول: 15-06-2024م.

²⁶ صابان، سهيل، معجم الألفاظ العربيّة في اللّغة التركيّة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 2005م، ص15.

²⁷ حروف المد واللين: الألف الساكنة المفتوح ما قبلها، والواو الساكنة المضموم ما قبلها، والياء الساكنة المكسور ما قبلها. ينظر: قدوري الحمد، غانم، المدخل إلى علم أصوات العربيّة، دار عمار، ط/1، عمّان، 2004م، ص75.

²⁸ ابن جني، سر صناعة الإعراب، ط/2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2000م، 33/1.

²⁹ إيشلر، أمر الله، الأصوات اللغوية في التركيّة والعربيّة: دراسة تقابلية، مجلة جامعة الملك سعود- اللغات والترجمة-، المجلد: 16، الرياض، 2004، ص: 33-54.

ثانياً: الصوامت: وهي في العربية وهي³⁰:

/ء/: (همزة القطع)، /ب، /ت، /ث، /ج، /ح، /خ، /د، /ذ، /ر، /ز، /س، /ش، /ص، /ض، /ط، /ظ، /ع، /غ، /ف، /ق، /ك، /ل، /ل(المرققة)، /ل(المفخمة)، /م، /ن، /ه، /و/ غير مدية كما في كلمة "ولد"، /ي/ غير مدية كما في كلمة /يترك/³¹

ثالثاً: أشباه الصوامت (أنصاف العلل):

وهما / و، ي/.³² فهناك فرق بين الواو عندما يكون صائتاً (علة)، والواو عندما يكون صامتاً (نصف علة)³³

حيث يكونان صوتين صائتين تنطبق عليهما خصائص الأصوات الصائنة تماماً، وكمثال على ذلك: الباء في كلمة "القاضي"، والواو في كلمة "أدعو"، ويكونان صوتين صامتين كالباء في كلمة "يترك"، والواو في كلمة "ولد"، والحكم عليهما باندرجاهما ضمن فئة الصوامت يرجع إلى سببين الأول هو قلة وضوحها في السمع قياساً بالصوامت، والثاني يرجع إلى كيفية خروجها من جهاز النطق³⁴

ويمكننا توضيح ذلك³⁵ كما في الجدول رقم (2):

الجدول 2: يوضح طريقة نطق الواو والياء حالة كونهما صامتين

الواو في كلمتي: ولد، أدعو	الياء في كلمتي: يترك، القاضي
الفراغ بين أقصى الحلق وأقصى الحنك حال النطق بالواو في كلمة (ولد)، أضيق منه حال النطق بالواو في كلمة (أدعو) فالواو عندما يكون صامتاً يكون أقصر في المدى من نظيره الصائت	الفراغ بين مقدم اللسان وبين الحنك الأعلى في حال النطق بالياء في كلمة (يترك)، أضعف منه في حال النطق بالياء في كلمة (قاضي) فالياء عندما يكون صامتاً يكون أقصر في المدى من نظيره الصائت

1-2-2- التّظّام الصّوتي في اللّغة التّركيّة:

للّغة التّركيّة تسعة وعشرون فونيماً منها ما هو صائت ومنها ما هو صامت ومنها ما هو شبه صائت

أولاً: الصوامت: عدد الصوامت في اللّغة التّركيّة ثمانية وهي: ³⁶ /a, ɪ, o, e, i, ö, u, ü/

³⁰ هذا الذي أميل إليه، لكن هناك من أخرج الواو غير المدية، والياء غير المدية، لتصبح عنده سبعة وعشرين صامتاً. ينظر: عمر، أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، 1997م، ص313. وهناك من لم يذكر اللام المفخمة ليكون عددها عنده ثمانية وعشرين صامتاً. ينظر: نور الدين، عصام، علم الأصوات اللغوية- الفونيتيكا، ص204.

³¹ السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص124.

³² حسن، أحمد، تدريس الأصوات في اللغة العربية للناطقين بغيرها. تاريخ الوصول: 15-06-2024م تاريخ الوصول: 15-06-2024م.

³³ عمر، أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، ص330.

³⁴ لميش، عبد الصمد، أشباه الصوامت في اللغة العربية، قضاياها ومشكلاتها من منظور علم الأصوات الحديث، ص16.

³⁵ لميش، عبد الصمد، أشباه الصوامت في اللغة العربية، قضاياها ومشكلاتها من منظور علم الأصوات الحديث، ص16.

³⁶ Zeynep Korkmaz, "Türkiye Türkçesinin Ses Bilgisi Üzerine Notlar-2", 5.

ثانياً: **الصوامت**: عدد فونيمات الصوامت في اللغة التركية واحد وعشرون وهي :

³⁷/b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z/

ثالثاً: **أشباه الصوائت (أنصاف العلل)**: عددها اثنان هما: الصامت /Y/، والصامت /V/ إذا وقع بين صائتين كما في كلمة "Tavuk"³⁸

1-3- المقارنة بين النظامين الصوتيين في اللغتين العربية والتركية:

عند المقارنة بين النظامين الصوتيين في اللغتين العربية والتركية، نجد أن الأصوات تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: الأصوات المشتركة بين اللغتين هي:

أ- الأصوات المشتركة في المخرج والصفة: تشمل الأصوات التي يكون موقع إنتاجها متشابهاً بين العربية والتركية، ولكن لها خصائص صوتية

مختلفة.

ب- الأصوات المشتركة في المخرج ومختلفة في الصفة: تتشابه في مكان إنتاجها بين اللغتين، لكن تختلف في الخصائص الصوتية مثل التنفخيم والترقيق.

القسم الثاني: الأصوات غير المشتركة وهي:

أ- أصوات تختص بها العربية دون التركية: تشمل الأصوات التي توجد في العربية وتفتقر في التركية.

ب- أصوات تختص بها التركية دون العربية: تشمل الأصوات التي توجد في التركية وتفتقر في العربية.

هذه المقارنة تسلط الضوء على التشابه والاختلاف في نظام الأصوات بين اللغتين، مما يسهم في فهم تحديات تعلم النطق للمتعلمين الذين ينتقلون من لغة

إلى أخرى.

1-3-1- أصوات مشتركة بين اللغتين:

أولاً: **الصوائت المشتركة بين العربية والتركية**: تنقسم الصوائت في العربية كما ذكرنا سابقاً إلى صوائت قصيرة وصوائت طويلة بياها كما يلي:

• الصوائت القصيرة هي:

الفتحة /-/ يقابلها في التركية صائت قصير هو /a/، في حالة الحرف المفخم المفتوح كما في كلمة: "ظَرْف" "ZARF"، فحرف الظاء حرف مفخم

وهو مفتوح في هذه الكلمة لذلك كانت الفتحة مفخمة، وحرف الظاء المفخم³⁹ المفتوح له شبيه في التركية يتكون من مجيء الصائت /A/ بعد الصامت /Z/ لينتج

الصوت /ZA/، بعبارة أخرى يمكننا القول إنَّ ظَ = "ZA"⁴⁰

ويقابل الفتحة أيضاً الصائت القصير /e/ في حالة الحرف المرقق المفتوح كما في كلمة: "شَرْف = ŞEREF" فحرف الشين مرقق⁴¹ وهو مفتوح

في هذه الكلمة لذلك كانت الفتحة مرققة فيمكننا القول إنَّ حرف الشين المرقق المفتوح يقابله اجتماع الصامت والصائت /SE/، بعبارة أخرى يمكننا القول إنَّ "شَ =

"ŞE"

والكسرة /-/ يقابلها في التركية الصائت /i/ كما في كلمة: (ZİHİN = ذهن)

³⁷ جقمقجي، جودت، أصوات اللغة التركية والعربية: بحث مقارن، جامعة الملك سعود، الرياض، 2001م، ص53.

³⁸ جقمقجي، جودت، أصوات اللغة التركية والعربية: بحث مقارن، ص65.

³⁹ الظاء حرف مفخم دائماً لأنه من حروف التنفخيم.

⁴⁰ لا بد من التنويه هنا على أن الصوت الناتج عن اجتماع /ZA/ يشبه الظاء لكنه لا يطابقه تماماً لأن الظاء لثوي أما /ZA/ فهو زاي مفخمة، والمثال هنا لتوضيح الفتحة المفخمة.

⁴¹ الشين حرف مرقق دائماً لأنه من الحروف المرققة.

والضمة /ـُ/ / يقابلها في التُّركيَّة تقريباً الصائت /u/ ⁴² كما في كلمة: (مُنْتَظَم = MUNTAZAM)

● الصوائت الطويلة:

هي الألف /أ/، والواو /و/، والياء /ي/ والتي ليس لها ما يقابلها في التُّركيَّة وفقاً لبعض الدَّارسين ⁴³، فيما يرى آخرون أن لها مقابلاً على الشكل الآتي:

/ا، و، ي/ = /a:, u:, i:/ أو ⁴⁴ /aa, uu, ii/، لكن الذي أميل إليه أن يتم استخدام الرموز المكررة لتمييز من الصوائت القصيرة وخاصة أثناء المراحل الأولى من التعليم. ونُمدُّ هذه الصوائت في التُّركيَّة بمقدار حركة واحدة ⁴⁵ أو حركتين وذلك إذا وقعت هذه الصوائت بعد حرف صامت. وكمثال على مد الصائت مقدار حركة واحدة في التُّركيَّة: الصائت /ا/ (الألف) في كلمة كتاب = Kitap حيث يقابله في التُّركيَّة الصائت /A/ الذي يمد بمقدار حركة واحدة، لذلك يمكننا القول إنَّ الألف الموجودة في كلمة "كتاب" اختفت لتتوب عنها فتحة مفخمة على التاء ليصبح النطق على الشكل التالي: "كتاب = كِتَب" ⁴⁶، وهذه الطريقة في النطق تخالف قواعد النطق العربيَّة إذا لا تفخيم لحرف التاء لأنه مرقق دائماً، كما ينبغي التنبيه على أنَّ الصَّائت في هذه الكلمة يمد بمقدار حركتين في العربيَّة لكن عند استخدام هذه الكلمة في التُّركيَّة فإنه يمد بمقدار حركة واحدة، لذلك وجب على المتعلم التركي إشباع فتحة التاء لتكون ألفاً ممدودة مع ترفيقها وترك الجهر عند نطق الباء، ليكون بذلك قد اتبع قواعد النطق الصحيحة لنطق هذه الكلمة كما يجب أن تنطق في العربيَّة. وكمثال على المد بمقدار حركتين في التُّركيَّة: كلمة ظالم = Zalim ⁴⁷

فكما أن الصائت /ا/ (الألف) يمد في العربيَّة بمقدار حركتين، فإنه يمد عند استخدام هذه الكلمة في التُّركيَّة بمقدار حركتين أيضاً، وبما أن هذه الكلمة مشتركة ⁴⁸ بين اللغتين فإن الناطق التركي لهذه الكلمة لا يجد صعوبة في المد لأنه تلقاها وتعلم نطقها كما يجب أن تنطق في العربيَّة.

ويشار إلى أن قسماً من الكلمات التُّركيَّة ذات الأصل العربي يُلمح فيها المد كما في اللُّغة المقترضة منها مثل كلمة تصادف = Tesadüf، إلا أن هذا ليس عامّاً لأن قسماً آخر من الكلمات العربيَّة التي تحوي صائناً طويلاً، نراه أصبح صائناً قصيراً عند استخدام هذه الكلمة في التُّركيَّة كما تم ذكره سابقاً في كلمة كتاب = Kitap، ويمكننا توضيح ما سبق عن الصوائت بشكل عام كما في الجدول رقم (3)

الجدول 3: الصوائت الطويلة والقصيرة في العربيَّة وما يقابلها في التُّركيَّة

الصوائت العربيَّة	ما يقابلها في التُّركيَّة (اصطلاحاً) ⁴⁹	مثال
الفتحة المفخمة /ـَ/	/a/	ظَرْف = Zarf
/ /	/e/	شَرْف = Şeref ⁵⁰
الفتحة المرفقة /ـِ/		
الكسرة /ـِ/	/i/	ذَهْن = Zihin ⁵¹
الضمة /ـُ/	/u/	مُنْتَظَم = Muntazam

⁴² ينبغي التنبيه على أن الصائت /Ü/ بعيد عن الضمة ولا ينبغي استخدامه عند تحدث العربيَّة.

⁴³ الدياب، أحمد، المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللُّغة العربيَّة والمقترحات، أطروحة ماجستير، قسم اللُّغة العربيَّة، معهد العلوم التربوية، جامعة غازي، أنقرة، 2002م، ص 24.

⁴⁴ إيشلر، أمر الله، الأصوات اللغوية في التُّركيَّة والعربيَّة: دراسة تقابلية. ص: 33-54.

⁴⁵ إذا تم المد بحركة واحدة فإنها تتحول إلى صوائت قصيرة وقد سبق الكلام عنها.

⁴⁶ إن النطق الصحيح لهذه الكلمة في التُّركيَّة هو تفخيم فتحة التاء وذلك بنطق الصائت /A/ المفخم بدلاً من الفتحة المرفقة، وهمس الباء المجهورة.

⁴⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîl Tercümesi*, (İstanbul, y.y. 2014), 6/ 5096.

⁴⁸ لم يطرأ على المد في هذه الكلمة تغيير، فالأترك بمدون الألف بمقدار حركتين لأهم تلقوها هكذا، فالتغيير الذي طرأ عليها عند انتقالها من العربيَّة هو نطق الظاء زاياً مفخمة: /ZA/

⁴⁹ يمكن للمعلم استخدام هذه الرموز ليشير إلى وجوب المد بمقدار حركتين.

⁵⁰ الشين المفتوحة /zn/ يقابلها /şç/، والراء المفتوحة -وهي مرفقة هنا خلافاً لقواعد العربيَّة- يقابلها /re/.

⁵¹ الذال المكسورة في كلمة ذهن يقابلها اجتماع صامت وصائت هما: zi (ذ = zi).

الألف المفخمة في وسط الكلمة: ظالم = Zalim الألف المفخمة في آخر الكلمة: بشرى = Büşra الألف المرفقة في وسط الكلمة: استقبال = ⁵³ İstikbal = ⁵⁴ İstikbeel الألف المرفقة في آخر الكلمة: ليلى = Leylee = Leyla	/aa/ ⁵² /ee/	الألف المفخمة /ا/، /ى/، الألف المرفقة /ا/، /ى/
دستور = Düstur	/uu/	الواو /و/
قبيلة = Kabile	/ii/	الياء /ي/

ثانياً: الصوامت المشتركة بين العربية والتركية:

ونقصد بما الأصوات الصامتة المشتركة بين اللغتين العربية والتركية إذ تشترك اللغتان بمعظم الصوامت لكن الصوامت المشتركة بين هاتين اللغتين تنقسم إلى صوامت مشتركة في المخرج والصفة، وصوامت مشتركة في المخرج لكنها مختلفة في الصفة كما سيأتي بيانه.

• صوامت مشتركة في المخرج والصفة:

في هذه الحالة يكون الصوتان متطابقين، ولا يُضطر المتعلم التركي لبذل جهدٍ لنطق هذه الأصوات لأنها موجودة كما هي في لغته الأم،⁵⁵ وهذه الأصوات موضحة في الجدول رقم (4).

الجدول 4: الأصوات المشتركة في المخرج والصفة

الفونيم التركي	الفونيم العربي
i u e	⁵⁶ همزتا الوصل والقطع الهمزة المكسورة الهمزة المضمومة الهمزة المفتوحة
b	حرف الباء
t+ince sesler	حرف التاء
c	حرف الجيم
d+ince sesler	حرف الدال
ra ru	حرف الراء المفخم
re ri	حرف الراء المرقق
z+ince sesler	حرف الزاي
(s+(ince sesler	حرف السين
ş	حرف الشين

⁵² من خلال استقراء قوائم المفردات العربية المستخدمة في التركية نجد أن الألف دائماً مفخمة، لذلك وجب التنبيه على أن تكون الألف مرفقة إذا سبقها صامت مرقق.

⁵³ استقبال: الألف في هذه الكلمة مرفقة في العربية لكنها مفخمة عند استخدام هذه الكلمة في التركية، والذي نريده من هذا المثال شرح حالة الألف المرفقة وسط الكلمة.

⁵⁴ هذه الطريقة في الكتابة مجرد تعليم النطق الصحيح للكلمة، لأنها تنطق بشكل مختلف عند استخدامها في التركية.

⁵⁵ لا بد من التنبيه هنا على وجود ألافونات محدودة للصوائت في العربية لكنها في التركية أكثر، لذلك لا بد من الدقة عند المقارنة بين أصوات اللغتين. كمثال على ذلك نجد أربعة

ألافونات للباء في العربية هي: /ب/، بْ، بُ، بَ/ أما في التركية فنجد لها تسعة هي: /ba, be, bo, bö, bu, bü, bu, bı, bi/.

⁵⁶ الهمزة: حرف مُستقل، يُكمل الحروف إلى تسعة وعشرين حرفاً، وهي تقبل الحركات. ينظر: ابن جني، سر صناعة الإعراب، 56/1. للتوسع ينظر: سليمان، حسين حبيب، الهمزة

أنواعها وقواعد كتابتها، مجلة جامعة تشرست للدراسات والبحوث العلمية- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد: 27، العدد: 2، اللاذقية- سوريا، 2005م، ص23.

f	حرف الفاء
k+ince sesler	حرف الكاف
l	حرف اللام
m	حرف الميم
n	حرف النون
h	حرف الهاء

• صوامت مشتركة أو متقاربة في المخرج لكنها مختلفة في الصفة:

وهي الأصوات التي لها مخرج واحد أو متقارب إلا أنها تختلف عند نطقها⁵⁷، والسامع يدرك ذلك أو لا يدركه أحياناً، فمثلاً: الرمز التركي /P/ : يشير إلى مهموس الباء، والباء في العربية مجهورة دائماً⁵⁸، والرمز التركي /Ç/ : يشير إلى مجهور الحرف /ش/ لأن الشين "صوت رخو مهموس"⁵⁹، ويمكن القول إنَّ الحرف /Ç/ : يتكون من تاء ساكنة تليها شين وهذا على وجه التقريب (ث+ش=Ç) ، والرمز التركي /J/ يرمز لصوت رخو يشبه إلى حد كبير الجيم العربية الفصحى إلا أن الجيم العربية حرف شديد لكنه قليل الشدة، و"هو النظير المجهور للصوت /s/ ⁶⁰ فإذا استخدم الطالب هذا الصوت /J/ مكان الجيم العربية /ج/ فإن المعنى لن يتغير، أي إنَّه سينطق الجيم كما ينطقها بعض العرب (الجيم الشامية)⁶¹، لكنني أرى أن ينبه الطالب ابتداءً إلى أنه لا وجود لهذه الأصوات في الأبجدية العربية وهي: /J/، /Ç/، /P/ لذلك عليه استخدام الحرف /C/ دائماً عند نطقه لحرف /ج/ وأن يتجنب استخدام الصوت /J/ وعليه استخدام الحرف /S/ دائماً عند نطقه لحرف /ش/ وأن يتجنب استخدام الصوت /Ç/ . وعليه استخدام الحرف /B/ دائماً عند نطقه لحرف /ب/ ساكنة كانت أم متحركة أم مشددة، وأن يتجنب استخدام الصوت /P/، ليكون نطقه سليماً من كل الوجوه. فتصح بذلك قراءته ويسهل عليه فهم المسموع كما أنه يستطيع أن يتحدث بشكل أفضل وبالتالي يعرب عن مقصوده على نحو جيد. والأصوات التالية: /Ü/، /Ö/، /O/ تشترك مع الصوت /و/ في المخرج لكنها تختلف عنه في الصفة وذلك في نسبة ضم الشفتين، ونسبة التباعد بينهما، أو غير ذلك، مما يسبب تخبُّطاً عند نطق الواو، فالطلاب الأتراك "تارة يلفظون الواو العربية /ÜÜ/ ومرة يلفظونه /UU/ أو /OO/ أو /ÖÖ/⁶²، أما الواو غير المدية فيستخدم المتعلم التركي بدلاً منها الصامت /v/ كما في كلمة "vİTİR" ولا يخفى علينا الفرق في نسبة ضم الشفتين بين الصامت /v/ والواو غير المدية /و/، لذلك لا بد من تنبيه الطالب كي لا يستخدم هذه الأصوات عند نطقه للفونيم /و/ سواء كان صائتاً أو شبه صائت كان ذلك حالة كون الواو صائتاً طويلاً، أما في الصائت القصير وهو الضمة /ُ/ فالذي يقابلها في التركية الصائت /U/ فينبغي تنبيه الطالب إلى الابتعاد عن الأصوات /O/، /Ö/، /Ü/ عند نطقه للحرف المضموم، أما الصامت /V/ فيرى بعضهم أنه "نظير مجهور للصوت /F/⁶³ وينطق بين الفاء والواو لكنه ليس فاء خالصة ولا واو خالصة⁶⁴ لكنه في الحقيقة قريب من الواو غير المدية في العربية كما في كلمتي: "VERMEK" و "VİCDAN"، فيلزم تنبيه المتعلم

(57) الدياب، أحمد، المشاكل التي تواجه الأتراك في تعلم العربية، ص 24.

58 أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، مكتبة تحضة مصر، ص 188.

59 أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، ص 69.

60 جقمقجي، جودت، أصوات اللغة التركية والعربية، ص 81.

61 الموسى، أنور عبد الحميد، أبجديات اللغة وعلم الأصوات واللسانيات، دار النهضة العربية، ط1، لبنان، 2016م، ص 151 وما بعدها.

62 الدياب، أحمد، المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات، ص 24.

63 جقمقجي، جودت، أصوات اللغة التركية والعربية، ص 89.

64 من الملاحظ أن كثيراً من الدارسين للغة التركية يظنون أن هذا الصوت هو مقابل الصوت /V/ في الإنجليزية وهو ليس كذلك.

التركيز إلى ضرورة الابتعاد عن استخدام هذا الصوت عند نطق الواو غير المدية وعليه أن ينطق الواو بتحقيق ضم الشفتين لتخرج من مخرجها الحقيقي. والواو المدية يقابلها صوت /U/ مع زيادة حركة أما الواو غير المدية فقد سبق الكلام عنها.

الصامت /ğ/ مخرجه قريب من مخرج الغين⁶⁵، وهذه الأصوات موضحة في الجدول رقم (5)

الجدول 5: أصوات مشتركة أو متقاربة في المخرج لكنها مختلفة في الصفة

P	ب
Ç	ش
J	ج
/Ü /Ö /O	الواو المدية
V	الواو غير المدية
Ğ	غ

ويمكن للمعلم الاستعانة بالجدول رقم (6) لتنبية المتعلم كي لا يخطئ في نطق هذه الأصوات.

الجدول 6: لتوضيح كيفية نطق الأصوات المشتركة في المخرج، المختلفة في الصفة

الكلمة	النطق الصحيح	النطق الخاطئ
خطيب	ḥaṭīb B = ب	ḥaṭīp
علاج	Ilāç C = ج	ilāç
شاي	Şe = ش Seey	ÇAY

1-3-2- أصوات غير مشتركة بين العربية والتركية:

ونقصد بما الأصوات غير المشتركة بين اللغتين العربية والتركية إذ تختص كل لغة ببعض الأصوات التي لا نظير لها في اللغة الأخرى، ما يوجب على المتعلم بذل جهد لتعلم تلك الأصوات. وتنقسم هذه الأصوات إلى أصوات تختص بها العربية دون التركية، وأصوات تختص بها التركية دون العربية.

أولاً: أصوات تختص بها العربية دون التركية:

تختص اللغة العربية بأحد عشر صوتاً غير موجودة في الأبجدية التركية الرسمية، وهي:

ا/ث، /ح، /خ، /ذ، /ع، /غ، /ص، /ض، /ط، /ظ، الواو غير المدية /و/، غير أننا قد نجد بعض هذه الحروف العربية أو ما هو قريب منها

في حالات معينة موجوداً فعلياً في اللغة التركية، وبيان ذلك أنه في اللغة التركية عند اجتماع صائت معين مع صامت معين فإنه ينتج صوتاً موجوداً في الأبجدية العربية

فمثلاً عند اجتماع الصائت /A/ مع الصامت /S/ فإننا نسمع صوت الصاد المفتوحة /ص/، (ص = S+A)، كما في كلمة: "SALI"

فعلى الرغم من عدم وجود رمز خاص بصوت الصاد في الأبجدية التركية إلا أنه ناتج عن اجتماع صوتين كما بينت سابقاً، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

ثانياً: أصوات تختص بها التركية دون العربية:

⁶⁵ جقمقي، جودت، أصوات اللغة التركية والعربية، ص 81.

تختص اللُّغة التُّركيَّة بتسعة أصوات غير موجودة في الأبجدية العربيَّة منها ما هو صامت ومنها ما هو صائت، ولنبداً بالصوائت حيث إن عدد الصوائت في اللُّغة التُّركيَّة أكبر منه في اللُّغة العربيَّة وبالتالي ثمة صوائت في الأبجدية التُّركيَّة غير موجودة في اللُّغة العربيَّة⁶⁶، لذلك يجب تنبيه المتعلم التركي إلى عدم استخدام هذه الصوائت عند تعلمه اللُّغة العربيَّة، وبعبارة أخرى فإنه يجب تنبيه المتعلم التركي إلى أنه عندما يستخدم هذه الأصوات في العربيَّة فإن نطقه سيكون مختلفاً وبالتالي قد يؤدي إلى تغير في المعنى الذي يريد التعبير عنه أو أنه إذا استخدمها فإن السامع من أهل اللُّغة قد لا يفهم ما يريد منه المتكلم بشكل واضح، وهذه الصوائت هي: / ɒ, 1 /
.ö, ü/

أما الصوائت التُّركيَّة غير الموجودة في العربيَّة فهي كالتالي:

الزاي المفخمة: وهو صوت ينتج إذا ولي الصامت /Z/ إحدى الصوائت التالية:

"ZOR ، ZIRH ، ZUHAL ، ZALİM" ، كما في الكلمات التالية: /O/ أو /I/ أو /U/ أو /A/

مع الإشارة إلى التفاوت في درجات التفخيم التي قد تختلف من كلمة لأخرى، كذلك الأصوات التالية فإنها غير موجودة في اللُّغة العربيَّة:

/G/ ، /O/ ، /I/ ، /Ü/، وثمة أصوات أخرى تختص بها التُّركيَّة تنتج عن اجتماع صامت معين وصائت معين، كما في حالة اجتماع الصامت

/T/ مع الصائت /I/ لينتج صوت قريب من الطاء لكنه غير موجود في اللُّغة العربيَّة، ولا نطيل البحث في هذا النوع لأن البحث يستهدف تعليم العربيَّة للمتعلمين

الأتراك. والمجدول رقم (7) يوضح الأصوات التي تختص بها كل لغة دون غيرها.

جدول 7: يوضح الأصوات غير المشتركة بين العربيَّة والتُّركيَّة

أصوات تختص بها العربيَّة فقط دون التُّركيَّة	أصوات تختص بها التُّركيَّة فقط دون العربيَّة
Ü	ث
V	ح
G	خ
I	ذ
O	ص
Ö	ض
ZA (الزاي المفخمة)	ط
	ظ
	ع

1-4- نتائج المقابلة بين النِّظامين الصوتيين للعربية والتُّركيَّة:

من خلال المقارنة بين الأصوات في النِّظامين الصوتيين للعربية والتُّركيَّة ، والاطلاع على بعض ما كتب في هذا الموضوع⁶⁷ يحسن بنا الوقوف على عدَّة

قضايا وهي: الهمزة والألف وما يقابلها في اللُّغة التُّركيَّة، وتفصيل ذلك، ثم الكلام عن الأصوات العربيَّة الموجودة لفظاً لا رسماً في الأبجدية التُّركيَّة وهي قضية غاية في

⁶⁶ وهذا شيء إيجابي للمتعليم التركي لأنه لن يواجه صعوبة في تعلم أصوات جديدة غير موجودة في لغته الأم.

⁶⁷ الأصوات اللغوية في التُّركيَّة والعربيَّة: دراسة تقابلية، ص 33-54.

الأهمية تساعد المتعلم في تسهيل تعلمه بعض الأصوات العربية، كما أنه لابد من الكلام عن أحرف المد في اللغة العربية وما يقابلها في اللغة التركية، ثم الكلام عن الصوائت العربية (الحركات في اللغة العربية) وما يقابلها في اللغة التركية، ثم قضية الوقوف على ساكن في اللغة العربية، وأخيراً التاء المربوطة.

1-4-1- الهمزة والألف وما يقابلها في اللغة التركية:

الألف مدلول لصوتين مختلفين كم ذكر ذلك سيبويه في الكتاب⁶⁸ : الأول صوت صامت يقبل الحركات هو الهمزة (يرد أول ووسط وآخر الكلمة)، والثاني صوت صائت لا يقبل الحركات هو الفتحة الطويلة (يرد وسط وآخر الكلمة)⁶⁹

وبعبارة أخرى فإن الألف يطلق عليها: ألف المد واللين أو الألف اللينة، وعندما تكون همزة يطلق عليها اسم الألف اليابسة

ونبدأ بالألف اللينة التي ترد الألف في وسط الكلمة أو آخرها وبيان ذلك كما سيأتي:

• الألف في وسط الكلمة:

من خلال النظر في كتب الصوتيات للعربية والتركية وخاصة تلك التي تعنى بالتقابل الصوتي بين اللغتين، ومن خلال الاختلاط بالأترك والسماح منهم، فإن حرف الألف /ا/ في اللغة العربية يقابله حرفان في اللغة التركية هما: /A/، /E/ أي إن " الألف = A أو E " وذلك من خلال فهم قواعد التفخيم والترقيق في اللغة العربية حيث إن الألف تكون مفخمة إذا جاءت بعد أحد الأحرف المفخمة التالية " خ، ص، ض، غ، ط، ق، ظ، ر "، وتكون مرققة فيما عدا ذلك. فالألف المفخمة تقابل حرف: /A/ المسبوق بحرف صامت في اللغة التركية أما الألف المرققة فتقابل الحرف: /E/ المسبوق بحرف صامت في اللغة التركية أما إذا لم يسبقهما صامت بأن وقع الصائتان: /A/، /E/ في أول الكلمة فالذي يقابلها في العربية الهمزة⁷⁰ والعين

فمثلاً: الكلمات: "قال، صام، ضاق"، تنطق الألف فيها مفخمة لحيء حرف مفخم قبلها.

أما الكلمات: "نام، مال، نال"، فتتطق الألف فيها مرققة لعدم مجيء حرف مفخم قبلها.

• الألف في آخر الكلمة: وهي الألف المتطرفة ولها شكلان في آخر الكلمة هما: /ا/، /ى/، والذي نحتاج إلى بيانه هنا هو طريقة نطقها. لكن قبل بيان طريقة نطقها نبين أنواع الألف المتطرفة وهي خمسة أنواع⁷¹:

تكون الألف المتطرفة آخر الفعل: كما في: "نما ورمى". وتكون آخر اسم معرب عربي: كما في "الفتى والعصا: وتكون آخر اسم مبني: كما في: أنا ومهما"، وتكون آخر حرف: كما في "على ولولا"، وتكون آخر اسم أعجمي: كما في "موسيقا". وطريقة نطقها هي بالنظر إلى الحرف الذي قبلها، فإن كان هذا الحرف مفخماً تكون الألف مفخمة كما في كلمة العصا، وإن كان الحرف الذي قبل الألف مرققاً كانت الألف مرققة كما في كلمة: نما

ولتسهيل عملية النطق على الطلاب لابد من شرح قاعدة التفخيم والترقيق لهم، مع عرض الأمثلة كما في الجدول رقم (8):

الجدول 8: طريقة نطق الألف المتطرفة تقابلياً

الكلمة	طريقة نطق الألف المتطرفة (مرققة/ مفخمة)	السبب	الحرف الذي يقابلها في اللغة التركية
مصطفى	مرققة	قبلها حرف مرقق	MUSTAFAEE

⁶⁸ سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/3، 1988م. ج4، ص431.

⁶⁹ بشر، كمال، دراسات في علم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص84.

⁷⁰ سبق الكلام عن الهمزة فلينظر في موضعه.

⁷¹ الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، ص329.

أقصى	مفخمة	قبلها حرف مفخم	AKSAA
------	-------	----------------	-------

كما يمكن للمعلم ضرب أمثلة من سورة الضحى اشتغالها على كلمات تنتهي بالألف المتطرفة، ولأنها من قصار السور التي يحفظها كثير من الطلاب الأتراك. والألف في آخر الكلمة سواء كانت ممدودة / /⁷² أم مقصورة /ى/ تأخذ نفس الحكم من حيث الترقيق والتفخيم. وهذه النتيجة مهمة جدا عند إجراء المقابلة بين الأصوات في اللغتين و لا بد من تنبيه الطلاب على قاعدة تفخيم الألف وترقيقها في اللغة العربية ليتمكنوا من إجادة نطق الأصوات العربية لأن كثيرا من المتعلمين الأتراك يفخمون المرقق كما في كلمة "نام" حيث يقومون بتفخيم الألف مع أن حقها الترقيق هنا، وذلك لأن الطالب يسمع وينطق أصوات اللغة العربية وفقا للنظام الصوتي في لغته الأم. فالذي عليه الأمر في اللغة التركية تفخيم كل الصوامت إذا وقع بعدها صائت مفخم ففي المثال السابق تم نطق الألف على أنها فتحة طويلة مفخمة، وهذه من الأخطاء التي قد تغير المعنى كما في كلمة "تاب" حيث ينطقها المتعلم التركي مفخمة الألف فينتج عن ذلك تفخيم الحرف الذي قبل الألف فتصبح هذه الكلمة "طاب" ولا يخفى علينا الفرق بين معني الكلمتين، وبالنسبة للهزمة - سواء أكانت همزة وصل أم همزة قطع- فهي إما أن تكون مفتوحة أو مضمومة أو مكسورة، فالهمزة المفتوحة /أ/ يقابلها الصائت /E/ كما تنطق كلمة "أثر = ESER"، والهمزة المضمومة /أ/ يقابلها الصائت /U/ كما في كلمة "أصول = USUL"، والهمزة المكسورة /إ/ يقابلها الصائت /İ/ كما في كلمة "إكرام = İKRAM"، أما الهزمة الساكنة في آخر الكلام فيصعب نطقها على الطلاب الأتراك حيث يقفون على الحرف الذي قبلها كما في كلمة: "سماء" حيث ينطقونها "سما = SEMA" مع تفخيم الألف. والفرق بين الهزمة والألف أن الهزمة مرققة دائما، أما الألف فقد تكون مرققة وقد تكون مفخمة، وعليه فلا بد من تنبيه الطلاب الذين يفخمون الهزمة مثلا في كلمة: "أحمد" حيث يبدلون الهزمة المفتوحة الصائت /A/ المفخم.

1-4-2- الأصوات العربية الموجودة لفظا لا رسما في الأبجدية التركية:

• حرف الصاد /ص/: يرى بعض الدارسين أن حرف الصاد غير موجود في اللغة التركية، وأن أقرب حرف يقابله هو حرف السين /S/،⁷³ ويرى آخرون أن /S/ يكون صادًا إذا جاء مع حروف صائنة مفخمة⁷⁴ وهذا ما نبيل إليه فمن خلال مراقبه نطق الكلمات عند الأتراك وجدنا أن صوتا قريبا من الصاد موجود لفظا لا رسما في اللغة التركية، وأنه صوت مألوف يمكنك سماعه من المتحدثين بالتركية، فالصاد المفتوحة /ص/ هو صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /S/ مع الصائت المفخم /A/ كما في كلمة "SALI" حيث تنطق /S/ صادًا مفتوحة /ص/ لا سينا مفتوحة /س/، والسبب هو مجيء الصائت المفخم /A/ بعدها: أي إن: "S+A= SA = ص" أي إن: "S+A= SA = ص"

والصاد المضمومة /ص/ هو صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /S/ مع الصائت المفخم /U/ كما في كلمة: "SUSADIM" حيث تنطق /S/ صادًا مضمومة /ص/ لا سينا مضمومة /س/، والسبب هو مجيء الصائت المفخم /U/ بعدها: أي إن: (S+U= SU = ص)

⁷² الألف الممدودة - في اصطلاح النحاة- هي الهزمة التي تأتي في آخر الكلمة مسبقة بألف مدّ مثل: صحراء، بيضاء. وتسمى هذه الهزمة ألفا لأن أصلها ألف، أي أن الكلمة في أصلها تحتوي على ألف في النهاية، ولكن يتم تعديلها إلى همزة عندما تكتب وتلفظ في هذا السياق.

ومن أمثلة ذلك: صحراء: حيث تأتي الهزمة في نهاية الكلمة بعد حرف الألف، بيضاء: حيث تأتي الهزمة في نهاية الكلمة بعد حرف الألف.

ينظر: حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، ط/15، ج/4، ص/206.

⁷³ صابان، سهيل، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، ص/18.

⁷⁴ الشامان، مسعود بن سويلم، قواعد اللغة التركية، جامعة الملك سعود، 1417هـ، ص/9.

⁷⁵ قلنا إنه قريب جدا من الصاد لأن الصاد في العربية حرف مفخم وللتفخيم مراتب مختلفة في العربية.

ينظر: المسلمي، محمد عبد المنعم، التفخيم والترقيق، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة: 2014-02-23م

والصاد الساكنة /ض/ فهي صوت ناتج عن مجيء صائت مفخم قبل الصامت /S/ غالباً كما في كلمة: (Masraf)، أما الصاد المكسورة فلا نظير لها في الأبجدية التركيبية، نتيجة لذلك لا بد من تنبيه الطلاب إلى هذا أثناء تدريسهم الأصوات العربية، من خلال إجراء هذه المقارنة، حيث يواجه الطالب التركي صعوبة في نطق هذا الحرف، لأنه غير موجود في أبجدية لغته الأم، لكننا إذا قمنا بتنبيه المتعلم التركي وقلنا له إن الصاد المفتوحة /ض/ يقابلها /Sa/، والصاد المضمومة /ض/ يقابلها /SU/ غالباً، لاختصرنا عليه الطريق كي يصل إلى نطق هذا الحرف بالشكل الصحيح.

• **حرف الصاد /ض/:** ينطبق الكلام السابق على بعض الأحرف العربية غير الموجودة في الأبجدية التركيبية فمثلاً حرف الضاد غير موجود في الأبجدية التركيبية لكن صوتاً قريباً منه ينتج عن اجتماع الصامت /D/ مع أحد الصوائت المفخمة التالية:

A- O- U/، لكن مع اختلاف في المخرج الحقيقي للصاد في اللغة العربية كما نوهت سابقاً، ويظهر هذا الاختلاف عند نطق الضاد ساكنة، لكن من باب التسهيل يمكننا القول إنَّ الضاد هي دال مفخمة⁷⁶ ويميل الباحث إلى هذا الرأي عند تعليم الأصوات العربية للطلاب الأتراك، فعند تعليم الأصوات العربية للأتراك وللتسهيل يمكننا أن نقول: إن الضاد المفتوحة /ض/ هو صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /D/ مع الصائت المفخم /A/

كما في كلمة: "dayi"، حيث تنطق /D/ ضاداً مفتوحة /ض/ لا دالاً مفتوحة /ذ/ والسبب والسبب هو مجيء الصائت المفخم /A/ بعدها: أي إنَّ: "D+A= DA = ض" **"D+A= DA = ض"**

والضاد المضمومة /ض/ هو صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /D/ مع الصائت المفخم /U/ كما في كلمة: (duygu)، حيث تنطق /D/ ضاداً مضمومة /ض/ لا دالاً مضمومة /ذ/ والسبب هو مجيء الصائت المفخم /U/ بعدها: أي إنَّ: "D+U= DU = ض"

والضاد الساكنة /ض/ فهي صوت ناتج عن مجيء صائت مفخم قبل الصامت /S/ غالباً كما في كلمة: "Ad" أما الضاد المكسورة /ض/ فلا نظير لها في التركيبية، ويخطئ كثير من المتعلمين عندما ينطقون الصائت /I/ بعد الدال /D/ للتعبير عن الضاد المكسورة.

• **حرف الطاء /ط/:** وبالنسبة لحرف الطاء /ط/ فهو أيضاً موجود لفظاً لا رسماً حيث ينتج إذا ولي الصامت /T/ أحد الصوائت المفخمة التالية:

(A- O- U)، ويمكننا القول إنَّه دال مفخمة⁷⁷.

فالطاء المفتوحة /ط/ هي صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /T/ مع الصائت المفخم /A/ غالباً⁷⁸ كما في كلمة: "TAŞ" حيث تنطق /T/ طاءً مفتوحة /ط/ لا تاءً مفتوحة /ت/ والسبب هو مجيء الصائت المفخم /A/ بعدها: أي إنَّ: "D+A= DA = ض" والطاء المضمومة /ط/ هي صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /T/ مع الصائت المفخم /U/ غالباً⁷⁹ كما في كلمة: "TUTMAK" أما الصوت الناتج عن اجتماع /T/ مع إحدى الصوائت التالية: /Ö - O-Ü/ فهو وإن كان قريباً من الطاء المضمومة لكنه مختلف عنها.

⁷⁶ ياقوت، أحمد سليمان، في علم اللغة التقابلي، دراسة تطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص19.

⁷⁷ الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم، دروس في النظام الصوتي للغة العربية، ص26.

⁷⁸ قلنا: غالباً، لأن الأمر هنا ليس على إطلاقه، فكلمة: (TAZE) مثلاً تنطق فيها /T/ تاءً مفتوحة مرققة على الرغم من ورود الصائت المفخم /A/ بعدها.

⁷⁹ قلنا: غالباً، لأن الأمر هنا ليس على إطلاقه، فكلمة: (TUR) مثلاً تنطق فيها /T/ تاءً مضمومة مرققة على الرغم من ورود الصائت المفخم /U/ بعدها.

والطاء الساكنة /ط/ يقابلها في التُّركيَّة الصائت /T/ مسبقاً بأحد الصوائت المفخمة التالية: "A- I- O- U" كما في الكلمات التالية:
"Palamut - ot - At - Fıtrat"، والطاء المكسورة /ط/ لا نظير لها في التُّركيَّة. ويخطئ من يجعل /TI/ مقابلاً لها لأن الصائت /I/ يختلف عن الصائت /İ/

• حرف الواو /و/: أما حرف الواو فإن أقرب الأصوات إليه في التُّركيَّة هو الصامت /U/ وليس /V/ كما يراه بعض الباحثين⁸⁰ أو كما يظن كثير من المتعلِّمين الأتراك، والحقيقة أن الواو /و/ إذا وقعت في وسط الكلمة فإن أقرب صوت يقابلها في التُّركيَّة هو: /U/ مع زيادة مد بمقدار حركة، أما إذا وقعت في بداية الكلمة العربيَّة فليس لها ما يقابلها في التُّركيَّة، ولابد من تنبيه الطَّالِب هنا على أن /Ü-Ö-O- / لا تقابل الواو أو الضمة في اللُّغة العربيَّة.

• حرف القاف /ق/: أما حرف القاف فهو موجود لفظاً في بعض اللهجات المحليَّة التُّركيَّة وخاصة في المدن الجنوبيَّة والشرقيَّة، وهؤلاء لا يواجهون صعوبة في نطق هذا الفونيم الجديد في اللُّغة الهدف، أما بقية الأتراك فينطقونها كافاً مفخمة بشكل عام، فما على المعلِّم إلا أن يلفت انتباه الطَّالِب لهذا الأمر لاحتمال وجود من يجيد نطقها، فالقاف المفتوحة /ك/ هي صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /K/ مع الصائت المفخم /A/ كما في كلمتي: "KALEM"، و"Kahvaltı"⁸¹ حيث تنطق /K/ قافاً مفتوحة /ق/ أو كافاً مفتوحة مفخمة /ك/ لا كافاً مفتوحة مرققة /ك/ والسبب هو مجيئ الصائت المفخم /A/ بعدها: أي إنَّ: "ق=K+A=KA"، والقاف المضمومة /ق/ هي صوت ناتج عن اجتماع الصامت المرقق /K/ مع الصائت المفخم /U/ كما في كلمة: (Kudret) حيث تنطق /K/ قافاً مفتوحة /ق/ أو كافاً مضمومة مفخمة /ك/ لا كافاً مضمومة مرققة /ك/ والسبب هو مجيئ الصائت المفخم /U/ بعدها: أي إنَّ: "ق=K+U=KU"، والقاف الساكنة /ق/ أو الكاف المفخمة الساكنة - كما ينطقها الأتراك - يقابلها في التُّركيَّة الصائت /K/ مسبقاً بأحد الصوائت المفخمة التالية: "A- I- O- U" كما في الكلمات التالية: "Hak- HUKUK- ILIK- OK"، والقاف المكسورة /ق/ لا نظير لها في التُّركيَّة، ويخطئ من يجعل /KI/ مقابلاً لها لأن الصائت /I/ يختلف عن الصائت /İ/، فالصامت /k/ إذا وليه الصائت /İ/ فإنه ينطق كافاً مكسورة /ك/ لا قافاً مكسورة /ق/

• حرف الغين /غ/: هو صوت لا نظير له في اللُّغة التُّركيَّة، إلا أن صوتاً مخففاً منه موجود فيها ويدعى الغين الخفيفة /ğ/ حيث يرد هذا الصوت في وسط ونهاية الكلمة فقط ويرى بعضهم أنه قريب من صوت /ي/ عند وروده وسط الكلمة⁸⁴، ويكون قريباً من صوت /غ/ إذا ورد نهاية الكلمة⁸⁵، ويرى بعضهم أنه ينطق قريباً من الغين إذا جاء مع حروف صائتة مفخمة⁸⁶ كما في الأمثلة التالية:

"uğur -Doğu -Dağ -Dağlabilmek" : /Ğ/ = /غ/

"EĞİTİM -İĞNE" : /ي/ = /غ/

⁸⁰ صابان، سهيل، معجم الألفاظ العربيَّة في اللُّغة التُّركيَّة، ص19.
⁸¹ كما ذكرت سابقاً فإن بعض الأتراك ينطقون القاف كما هي في العربيَّة، والبقية ينطقونها كافاً مفخمة.
⁸² هذا الصوت غير موجود في العربيَّة لأن حرف الكاف حرف مرقق.
⁸³ أي إنَّه ينطق: ياءٌ خفيفة.
⁸⁴ أي: إذا ورد الصامت /Ğ/ وسط الكلمة مسبقاً بالصائت المرقق /E/ فإنه ينطق صوتاً قريباً من الياء كما في كلمة: İĞNE، والذي أراه هو أنه بمثابة مد للصائت المرقق /İ/ ليصبح هذا الصائت ياءاً ممدودة.
⁸⁵ جقمقجي، جودت، أصوات اللُّغة التُّركيَّة والعربيَّة: بحث مقارنة، ص81.
⁸⁶ الشامان، مسعد بن سويلم، قواعد اللغة التُّركيَّة، ص7.

وبما أن صوتاً قريباً من الغين /غ/ موجود في لغة المتعلم الأم /G/ فإنه يمكننا استثمار هذه الميزة وتوظيفها في تدريبيه وتوجيهه لينطق الغين العربيةً نطقاً صحيحاً وذلك من خلال الطلب من المتعلم التركي أن يظهر الغين الخفيفة أكثر لتتحول إلى الغين العربية المفخمة. ويمكن للمعلم ضرب أمثلة من القرآن الكريم كما في كلمة "المغضوب" أو من الكلمات العربية المستخدمة في التركية كما في كلمة "مغارة"

● **حرف الظاء /ظ/:** أما حرف الظاء /ظ/ فهو غير موجود لفظاً ولا رمزاً في التركية ويخطئ معظم متعلمي العربية من الأتراك في نطق هذا الحرف حيث إنهم ينطقون الظاء المفتوحة /ظ/ زايًا مفخمة /ZA/ كما في كلمة: (ظالم = *Zalim*) وهذا خطأ فهم لا يخرجون اللسان من بين الأسنان بل يبقى اللسان داخل الفم، فهم بهذا يقومون بنقل العادات الصوتية في لغتهم الأم عند نطق الصامت /Z/ -حالة كونه مع صائت مفخم- إلى اللغة التي يتعلمونها. لكن يمكننا استثمار هذا الصوت في تعليم نطق حرف الظاء وذلك بتنبية الطالب على ضرورة إخراج لسانه عند نطق /ZA/ ليصبح الصوت صوت الظاء المفتوحة، أما الظاء المضمومة /ظُ/ فلا نظير لها في التركية إلا أن هناك صوتان قريبان منها، يتكون الأول من اجتماع الصامت /Z/ مع الصائت /O/ لينتج صوت مفخم غير لثوي قريب جداً من الزاي المضمومة /ZU/ كما في كلمة: "ظلم = *ZULÜM*"⁸⁷، أما الصوت الثاني القريب نسبياً من الزاي المضمومة فيتكون من اجتماع الصامت /Z/ مع الصائت /O/ لينتج صوت مفخم غير لثوي قريب من الزاي المضمومة /ZO/ كما في كلمة: "ZOR"⁸⁸، والفرق بينه وبين الزاي المضمومة هو أن نطق الصائت /O/ في التركية هو نفسه في الإنجليزية، ولا يخفى الفرق بينه وبين الضمة في العربية، ويمكن للمعلم استثمار هذا الصوت في تعليم نطق الظاء المضمومة⁸⁹ من خلال تنبيه المتعلم على الإبقاء على التفخيم مع ضرورة نطق الصائت /U/ بدلاً من الصائت /O/، وضرورة إخراج اللسان من مقدم الفم لينتج الصوت /ZU/ المفخم اللثوي. ويمكن للمعلم الاستعانة بالجدول رقم (5) أثناء تعليم تلك الأصوات.

بعد تلك الملاحظات التي حاولنا من خلالها اقتراح بعض الأفكار لتسهيل تعليم بعض الأصوات العربية للمتعلمين الأتراك، نذكر أن الأصوات الجديدة كلياً على المتعلم التركي والتي لا صوت يقابلها أو يشبهها لذا يجب عليه بذل جهود إضافية ليتعلمها وهي:

حرف الحاء /ح/، وحرف الحاء /خ/، وحرف الثاء /ث/، وحرف الذال /ذ/، وحرف العين /ع/.

وبعد تلك المقارنة بين أصوات اللغتين يمكننا أن نقول للمتعلم التركي: إن الأصوات (ح، خ، ع، ث، ذ) هي أصوات غير موجودة في اللغة التركية، وأنها تحتاج إلى بذل جهد كبير لتعلمها، أما الأصوات التالية: (ص، ض، ط، ظ، غ، ق، والواو الواقعة في أول الكلمة والواو في وسط وآخر الكلمة) فهي أصوات لها ما هو قريب منها في اللغة التركية وبالتالي فإنها تحتاج إلى بذل جهد أقل من سابقتها، وبهذه النتائج نكون قد قلصنا الفارق بين أصوات اللغتين من حيث الاختلاف الكبير إذا قمنا بشرحها للطلاب تقابلياً كما سبق. مع ملاحظة أن ما ذكرناه في هذه الحروف إنما هو على سبيل التقريب، لأن مخارج هذه الحروف وصفاتها لا تطابق الأصوات التركية تماماً ولا سيما أن الأصوات التركية تبعد عن هذه الأصوات العربية كلما ضعف التفخيم، فإذا ارتفع مستوى التفخيم اقترب الحرف من نظيره العربي كما في /Sah/، فالسين هنا تنطق صادًا مفتوحة، وإذا ضعف مستوى التفخيم غدا التقريب بين الصوت العربي والتركي أبعد عن سابقه كما في كلمة: "su" لأن السين هنا تنطق سيناً مضمومة، والجدول رقم (9) يبين الأصوات العربية الموجودة في التركية لفظاً لا رمزاً وما يقابلها في التركية مع ذكر مثال لكلٍ منها.

الجدول 9: الأصوات العربية الموجودة في التركية لفظاً لا رمزاً

⁸⁸ لم أجد فيما بين يدي من القواميس التركية كلمات مشتركة تبدأ بالطاء المضمومة، لكنني تطرقت إلى ذكر هذا الصوت هنا لاشتراكه مع الظاء بالتفخيم وقرب مخرجه من مخرجها.

⁸⁹ قلنا: إن الظاء المضمومة، لعدم وجود الزاي المفخمة في العربية.

الصوت العربي	الصوت المقابل في اللغة التركية	مثال
الصاد المفتوحة /صَ/	sa	<u>Sa</u> lı
الصاد المضمومة /صُ/	su	<u>Su</u> sadı
الصاد الساكنة /صْ/	us is as os	<u>U</u> lus Mıknatı <u>s</u> ⁹⁰ Masra <u>f</u> Osma <u>n</u>
الضاد المفتوحة /ضَ/	da	<u>Da</u> rbetmek
الضاد المضمومة /ضُ/	du	<u>Du</u> ygu
الطاء المفتوحة /طَ/	ta	<u>Tabi</u>
الطاء الساكنة /طْ/	ut at it	<u>Palamut</u> <u>At</u> Anı <u>t</u> <u>Ot</u>
صوت قريب من الطاء المفتوحة /ظَ/	za	<u>Za</u> lim
صوت قريب من الطاء المضمومة /ظُ/	zu zo	<u>Zu</u> lüm <u>Zo</u> r
صوت قريب من الطاء الساكنة /ظْ/	iz	Bey <u>az</u> Haf <u>iz</u>
الواو الساكنة /وْ/ صائت قصير (الضمة)	u	Ar <u>z</u> u

1-4-3- الحركات في اللغة العربية:

تعريف الحركات: هي "صوت مجهور يخرج الهواء في أثناء تشكيله، في تيار متتابع مستمر، من خلال الحلق والقم، دون أن يتعرض لتدخل يمنع خروجه، أو يسبب له احتكاكا مسموعاً"⁹¹، وهي في العربية ثلاث حركات (الضمة والفتحة والكسرة) فالحركة نصف صائت

وفي تعليم الأصوات العربية للناطقين بغيرها نرى أهمية تدريس كل صوت من الأصوات العربية حالة كونه مضبوطاً بالشكل وضمن كلمة معينة لا أن يتم تدريسها بشكل مجرد، لأن عدم التركيز الكافي على الحركات أثناء التعلم يؤدي إلى التلطيح للخطأ للكلمات، فالأترك ينطقون الأحرف بمعدل حركة واحدة لكل حرف غالباً و ينقلون هذه الخبرة معهم ويطبقونها أثناء نطقهم أو كتابتهم الكلمات العربية فمثلاً عندما ينطقون كلمة: "الصيام" لا يعطون الألف حقها من المد الطبيعي (مد بمقدار حركتين) فينطقونها ويكتبونها صيماً من دون مد وهكذا.....، لذلك وجب التنبيه على الحركات والفرق بينها وبين حروف المد، كي يتعود المتعلم على نطقها بشكل صحيح. وللتسهيل يمكننا القول: إن الضمة تقابل الصائت /U/ في اللغة التركية حسب نراه، غير أنّ بعض الباحثين قال بأنه يقابلها الصائت /Ü/ أحياناً⁹² لكنني أرجح الصائت /U/ لأنه الأقرب إلى الواو في المخرج، أما الصائت /Ü/ فعلى الرغم من قرينه من مخرج الضمة إلا أنه لا وجود له في الصوتيات العربية، والفتحة يقابلها الصائت /E/ في حالة الترقيق و الصائت /A/ في حالة التفخيم والكسرة يقابلها الصائت /i/

1-4-4- أصوات المد في اللغة العربية :

⁹⁰ Büyük Türkçe Sözlük, "Mıknatıs", (Erişim 14 Aralık 2024)

⁹¹ الحريبات، محمود محمد، حركات اللغة العربية بين القدماء والمحدثين، مجلة أماراباك، المجلد الخامس، العدد 12، 2014م. ينظر: علام، أحمد عبد العزيز، و محمود، عبد الله ربيع، علم الصوتيات، مكتبة الرشد، الرياض، 2009م، ص185.

⁹² الأصوات اللغوية في التركية والعربية: دراسة تقابلية، ص 33-54.

أحرف المد ثلاثة هي: الألف المفتوح ما قبلها، والواو المضموم ما قبلها، والياء المكسور ما قبلها، وتسمى أيضا (العلل الطويلة)⁹³ وهي عبارة عن حركات طويلة، ولمساعدة الطلاب في عدم الخلط بين الحركات القصيرة والمدود، يمكننا أن نقول لهم إن الواو هي ضمة طويلة، والألف هي فتحة طويلة، والياء هي كسرة طويلة، من خلال إجراء مقابلة صوتية بين الحركات وما يقابلها من المدود، ومن هذه المقارنة يميز الطالب صوت الحركات وحروف المد دفعة واحدة كما في الجدول رقم (10).

الجدول 10: مقابلة صوتية بين الحركات القصيرة وما يقابلها من المدود

الحركة القصيرة في اللغة العربية	الصائت القصير المقابل في اللغة التركية	الصائت الطويل المقابل في اللغة التركية	مثال على الحركة القصيرة مع طريقة النطق	مثال على الحركة الطويلة مع طريقة النطق
الفتحة َ	/A/ /E/	(الألف المفتوح ما قبلها): // المفعمة = AA // المرفقة = EE	ضارب / Daarib فاتح / feetih	ضرب / Darabe فتح / fetehe
الضمة ُ	/U/	(الواو الساكنة المضموم ما قبلها): UU=و	بُور / Buur	بُرج / Burc
الكسرة ِ	/i/	الياء الساكنة المكسور ما قبلها): ii=ي	عليم / aliim	عَلِمَ / Alime

1-4-5 الوقوف على ساكن في اللغة العربية:

سبق الكلام عن تعريف الوقف، والكلمات المراد الوقف عند آخرها نوعان:

النوع الأول: ما كان ساكن الآخر، وطريقة الوقف عليه هي الوقف بتسكينه، أي بسكون الحرف الأخير، سواء أكان الحرف الأخير صحيحا: مثل: اكْتُبْ ولم يَكْتُبْ وعنْ ومنْ، أم كان الحرف الأخير معتلا مثل: بمشي.

النوع الثاني: ما كان متحرك الآخر، وطريقة الوقف عليه هي حذف حركة الحرف الأخير، أي بالسكون، كما في الكلمات التالية: "يَكْتُبْ وَكُتِبَ وَأَيْنَ وَلَيْتَ"⁹⁴، حيث تُسكَّن حركة الحرف الأخير عند الوقف لتصبح الكلمات السابقة كالتالي: "يَكْتُبْ وَكُتِبَ وَأَيْنَ وَلَيْتَ".

ونذكر هنا أشهر قواعد الوقف التي تخدم البحث مع عدم الخوض في التفاصيل، لأن المراد هنا أولا التنبيه إلى بعض النقاط التي قد تُهمَل أو قد لا تعطى حقها أثناء تعليم الأصوات العربية للطلاب، وثانيا ضرب الأمثلة كي يتمكن الطالب من النطق السليم وبالتالي الارتقاء بالقراءة والمحادثة والكتابة والفهم السليم للكلمات التي يقف عليها المتكلم، وأشهر قواعد الوقف هي:

- الوقف على الاسم المنون: فإن كان الاسم منوناً تنوين ضم أو كسرٍ حذِفَ التنوين ووضع مكانه سكون، مثل: هذا عامرٌ، ومررتُ بخالدٍ فعند الوقف تصبح هذا عامرٌ، ومررتُ بخالدٌ، أما إن كان الاسم منوناً تنوين فتحٍ فإن التنوين يُبدَلُ ألفاً في الأكثر، مثل: رأيتُ خالداً فعند الوقف تصبح رأيتُ خالداً، وللتوضيح يحسنُ للمعلم أن يعرض هذه الأمثلة على المتعلمين كما في الجدول رقم (11):

الجدول 11: تدريس الوقف على التنوين تقابليا

⁹³ عمر، أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، ص329.

⁹⁴ الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، ص307.

التنوين	تنوين الضم	تنوين الكسر	تنوين النصب
حالة الوصل	جاء صابراً	سلمتُ على صابراً	رأيتُ صابراً
حالة الوقف	جاء صابراً	سلمتُ على صابراً	رأيتُ صابراً
ما يقابل التنوين حالة الوصل في التوكيد	<u>SÂBİRUN</u>	<u>SÂBİRİN</u>	<u>SÂBİRAN</u>
ما يقابل التنوين حالة الوقف في التوكيد	<u>SÂBİR</u>	<u>SÂBİR</u>	<u>SÂBİRA</u>

ويمكن للمعلم أن يطلب من الطالب قراءة سورة النبأ مثلاً، ويطلب منهم أثناء القراءة الوصل أو الوقف على الكلمات التي تنتهي بالتنوين⁹⁵.

كلمتا "إذاً و إذن" تكونان حالة الوقف، "إذا" = **İZE**

- فيما يتعلق بنون التوكيد الخفيفة، فإنها "تُعطى في الوقف حكم التنوين فإن وقعت بعد فتحة قُلبت ألفاً"⁹⁶ أي يتم إبدالها ألفاً عند الوقف، كقوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾⁹⁷: تصبح عند الوقف "لنسفعاً"، وقوله تعالى: ﴿وَلْيَكُونًا مِنَ الصَّاعِرِينَ﴾⁹⁸: تصبح عند الوقف "ليكوناً"، وقولنا "اجتهدن" تصبح عند الوقف "اجتهدا"، وإن وقعت نون التوكيد الخفيفة بعد ضمة أو كسرة فإنها تحذف عند الوقف ويجب رُدُّ ما حذف عند الوصل لأجلها أي "أنه يرد إلى الفعل الموقوف عليه بعد حذفها ما حذف في الوصل لأجلها"⁹⁹، وذلك يردُّ واو الضمير وياء الضمير مثلاً، فإذا أردت الوقف على: اضربن يا رجال، و ادريس يا زينب، فإنها تصبح: اضربوا يا رجال، وادري يا زينب. ويمكن للمعلم الاستعانة بالجدول رقم (12) لتسهيل تعليم الوقف على نون التوكيد.

الجدول 12: تعليم الوقف على نون التوكيد

اللفظ حالة الوقف	اللفظ حالة الوصل	
اجتهدا İCTEHİDEE ¹⁰⁰	İCTEHİDEN	اجتهدن يا سالم
اجتهدوا İCTEHİDUU ¹⁰¹	İCTEHİDUN	اجتهدن يا رجال
اجتهدي İCTEHİDİİ ¹⁰²	İCTEHİDİN	اجتهدن يا زينب

1-4-6- التاء المربوطة:

التاء المربوطة أو التاء المدورة أو هاء التأنيث هي شكل مختلف لحرف التاء يكتب على صورة هاء فوقها نقطتان، وهذا الحرف يفيد معاني كثيرة منها المبالغة والجمع، والتأنيث¹⁰³، ولا تأتي في بداية الكلمة ولا في وسطها بل في النهاية دائماً، وتلفظ عند الوصل بحاء تاء مثل لغة العرب، وعند الوقف عليها تُلفظ هاءً مبدلة كما

⁹⁵ المقصود هنا هو تدريب الطالب على الوقف حالة التنوين بالنصب، إذ إنَّ معظم نهایات الآيات منون بتنوين النصب.

⁹⁶ ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف الشيخ أحمد البقاعي، دار الفكر، ج4، ص110.

ينظر: عبد الله، أحمد محمد عبد الدائم، مبحث حول توكيد الفعل بالنون، شبكة اللوكة، تاريخ الإضافة: 2011.

⁹⁷ القرآن الكريم: العلق:15.

⁹⁸ القرآن الكريم: يوسف: 32.

⁹⁹ ابن أم قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ت: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط/1، 2008م، 1186/3

¹⁰⁰ الصائتان في آخر الكلمة هما للدلالة على الألف المفتوح ما قبلها، وتكرار الصائتين مرتين للفرقة بين الفتحة والألف.

¹⁰¹ الصائتان في آخر الكلمة هما للدلالة على واو الضمير، وتكرار الصائتين مرتين للفرقة بين الضمة والواو.

¹⁰² الصائتان في آخر الكلمة هما للدلالة على ياء الضمير، وتكرار الصائتين مرتين للفرقة بين الكسرة والياء.

¹⁰³ بزاوي، باسل، التاء في اللغة العربية، خصائصها الصوتية واستخداماتها، مجلة دنيا الوطن، تاريخ النشر: 03-05-2008م.

في: حمزة، وشجرة، وفاطمة، فإن طريقة الوقف عليها تكون بإبدال التاء هاءً ساكنة، فيكون نطق الكلمات السابقة هكذا: حمزة، وشجرة، وفاطمة، ويمكن للمعلم الاستعانة بالجدول رقم (13) لتوضيح لفظ التاء المربوطة عند الوقف وما يقابلها في اللغة التركية

الجدول 13: تدريس نطق التاء المربوطة تقابلياً

طريقة نطق التاء المربوطة عند الوقف	طريقة نطق التاء المربوطة عند الوصل	
ESŞECERAH	ESŞECERATU	هذه الشجرة ضخمة
ESŞECERAH	ESŞECERATİ	فوق الشجرة عُصفورٌ
ESŞECERAH	ESŞECERATE	رأيت الشجرة الكبيرة

كما يمكنه تدريب الطالب على قراءة سورة القارة¹⁰⁴، لأن كثيراً من المتعلمين الأتراك يحفظونها، أو مرت كثيراً على أسماعهم، فيطلب منهم المعلم قراءة السطر الأول بوصل التاء المربوطة، ثم إعادة القراءة بالوقف عليها، ما يُبني قدرة الطالب على القراءة بشكل سليم، ما ينعكس إيجاباً على مهاراته اللغوية من فهم للمسموع والكلام والكتابة والقراءة.

الخاتمة:

تساهم هذه الدراسة في تقديم رؤى جديدة في كيفية المقارنة بين النظامين الصوتيين في اللغتين العربية والتركية، فمعظم الدراسات السابقة كانت المقارنة فيها عامة وذلك بذكر الصوت العربي مجرداً وما يقابله في التركية، أما هذه الدراسة فقد بينت ضرورة ذكر الصوت مع الحركة العربية وما يقابله في التركية فكانت المقارنة أطول إلا أنها أدق، كما توصلت الدراسة إلى أن عدد الأصوات العربية التي تشكل صعوبة بالنسبة للمتعلمين الأتراك هو أقل مما تم ذكره في بعض الدراسات الأخرى التي ذكرت أن عدد الأصوات العربية غير الموجودة في التركية هو أحد عشر صوتاً وهي /ث/، /ح/، /خ/، /ذ/، /ع/، /غ/، /ص/، /ض/، /ط/، /ظ/، الواو غير المدية /و/ ما يعني أن تعلمها يشكل صعوبة كبيرة للمتعلمين الأتراك، لكن المقارنة الدقيقة لهذه الأصوات وما يقابلها في التركية، إضافة إلى الاستفادة من قواعد النطق التركية قد أظهر أن عدد هذه الأصوات هو خمسة أصوات هي /ث/، /ح/، /خ/، /ذ/، /ع/، ما أعطى المعلم رؤية جديدة في طريقة التعليم، وساعد المتعلم على التعلم من خلال استخدام كثير من أصوات لغته الأم في تعلم بعض الأصوات التي قد يشكل تعلمها صعوبة في اللغة الهدف، كما أن الدراسة قد بينت طريقة التعامل مع بعض الظواهر الصوتية كالتنوين والمدود والتاء المربوطة والوقف وغيرها من المسائل وقدمت طريقة مقترحة لإتقانها معتمدة على المقارنة الدقيقة وغير التقليدية مع ذكر الأمثلة لكل حالة ما يساهم في تحسين مستوى إتقان المتعلمين الأتراك للأصوات العربية بشكل كبير. لأن فهم الفروق الدقيقة بين النظامين الصوتيين يمكن أن يساعد المعلمين في تطوير استراتيجيات تعليمية أكثر فعالية لذلك يوصى التدريب المكثف على الأصوات غير المشتركة تماماً أي الأصوات التي تختص بها العربية دون التركية، كما يوصى النوعية بالفروق الصوتية الدقيقة التي تساعد المتعلم في تجاوز صعوبات قد يظن أنها كبيرة، وتكون هذه النوعية من خلال إعداد مواد تعليمية تعتمد على التقابل الصوتي بين أصوات اللغتين بحيث تكون غنية بالأمثلة والتدريبات المكثفة، مع وضع نظام صارم للاختبارات النطقية، ويمكن أن تتضمن هذه المناهج نشاطات تطلب إشراك الناطقين الأصليين بالعملية التعليمية سواء من حيث التعليم كتوظيف عدد ممن كانت لغتهم الأم عي العربية، أو من حيث تكليف المتعلمين بالاحتكاك بأهل اللغة والسماع منهم مباشرة أو من وسائل الإعلام الموثوقة، واكتشاف الفروق الصوتية اعتماداً على الدراسة النظرية التي درسوها.

¹⁰⁴ القرآن الكريم: السورة: 101.

تُبرز هذه الدراسة أهمية التوعية بالميزات الصوتية للغة الهدف وتكييف طرق التدريس وفقًا لذلك لتحقيق نجاح أكبر في تعليم اللغة العربية للمتعلمين الأتراك، فمن خلال تطبيق هذه التوصيات، يمكن تحقيق تحسن ملحوظ في مستوى إتقان المتعلمين للأصوات العربية، مما يساهم في تعزيز الكفاية التواصلية والقدرة على التفاعل بفعالية في اللغة الجديدة كما أن الالتزام بهذه الاستراتيجيات المتنوعة والشاملة سيضمن تزويد المتعلمين بالأدوات اللازمة للتغلب على الصعوبات الصوتية وتحقيق تقدم ملموس في مهاراتهم اللغوية.

المراجع:

- ابن جني، سر صناعة الإعراب، ط/2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2000م.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م.
- ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف الشيخ أحمد البقاعي، دار الفكر.
- أبو حيان النحوي، ارتشاف الضرب من كلام العرب، ت: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط/1، القاهرة، 1998م.
- أمنوي، محمد، أشباه الصوائت في اللغة العربية نظامها ووظائفها.
- أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، مكتبة تحضة مصر.
- إيشلر، أمر الله، الأصوات اللغوية في التُّركيَّة والعربيَّة: دراسة تقابلية، مجلة جامعة الملك سعود- اللغات والترجمة-، المجلد: 16، الرياض، 2004.
- بزراوي، باسل، التاء في اللغة العربية، خصائصها الصوتية واستخداماتها، مجلة دنيا الوطن: <https://2u.pw/m4vvcGg> تاريخ النشر: 03-05-2008م.
- بشر، كمال، دراسات في علم اللُّغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.
- جقمقجي، جودت، أصوات اللُّغة التُّركيَّة والعربيَّة: بحث مقارن، جامعة الملك سعود، الرياض، 2001.
- الحريبات، محمود محمد، حركات اللغة العربية بين القدماء والمحدثين، مجلة أماراباك، المجلد الخامس، العدد 12، 2014م.
- حسان، تمام، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- حسن، أحمد، تدريس الأصوات في اللغة العربية للناطقين بغيرها، موقع الجزيرة لتعليم العربية: <https://2u.pw/> تاريخ الوصول: 15-06-2024م.
- حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، ط/15.
- خلف، محمد، رؤية مقترحة في تصميم النظام الصوتي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، دار الفنون، جامعة إسطنبول، العدد: 32، المجلد الأول، 2021م.
- الخولي، محمد علي، معجم علم الأصوات، جامعة الرياض - الرياض، ط/1، 1982.
- الدياب، أحمد، المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللُّغة العربيَّة والمقترحات، أطروحة ماجستير، قسم اللُّغة العربيَّة، معهد العلوم التربوية، جامعة غازي، أنقرة، 2002م.
- رمضان، هاني إسماعيل، صعوبات الأصوات العربيَّة للطلاب الأتراك، دراسة تقابلية بحث منشور على موقع Akdem Publishing، 2019م: <https://2u.pw/1U0u3tch>
- السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت.
- سليمان، حسين حبيب، المهمة أنواعها وقواعد كتابتها، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد: 27، العدد: 2، اللاذقية- سوريا، 2005م.
- سبويه، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/3، 1988م.
- الشامان، مسعد بن سويلم. قواعد اللُّغة التُّركيَّة، جامعة الملك سعود، 1417هـ.
- الشويكي، محمد رفيق مؤمن، التفخيم والترقيق في أحكام التجويد، تاريخ الإضافة: 15/8/2015م، <https://2u.pw/xWXONO5> تاريخ الوصول: 16-02-2024م.
- صابان، سهيل، معجم الألفاظ العربيَّة في اللُّغة التُّركيَّة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط/1، 2005م.

- عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط/3، القاهرة، 1997م.
- عبد الغني، أيمن أمين، الكافي في قواعد الإملاء والكتابة، دار التوفيقية للتراث، القاهرة.
- عبد الله، أحمد محمد عبد الدايم، مبحث حول تأكيد الفعل بالنون، شبكة الألوكة: <https://2u.pw/MDyg41f> تاريخ الإضافة: 2011م.
- علام، أحمد عبد العزيز، و محمود، عبد الله ربيع، علم الصوتيات، مكتبة الرشد، الرياض، 2009م.
- عمر، أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، 1997م.
- الغامدي، منصور بن محمد، الصوتيات العربية، ط/1، الرياض، 2001م.
- الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، دار السلام، ط/1، مصر، 2010م.
- الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، ت: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993م.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم، دروس في النظام الصوتي للغة العربية، 1428هـ. <https://2u.pw/meaHH> تاريخ الوصول: 2025-06-09م.
- قدوري الحمد، غانم، المدخل إلى علم أصوات العربية، دار عمار، ط/1، عمان، 2004م.
- القرآن الكريم.
- لميش، عبد الصمد، أشباه الصوائت في اللغة العربية، قضاياها ومشكلاتها من منظور علم الأصوات الحديث، مجلة المعيار، المجلد 14، العدد: 1.
- المراي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ت: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط/1، 2008م.
- المسلمي، محمد عبد المنعم، التفخيم والترقيق، شبكة الألوكة: <https://2u.pw/ex05Wpy> تاريخ الإضافة: 2014-02-23م
- منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية: <https://2u.pw/3MuExM5>، تاريخ الوصول: 2024-02-16م.
- الموسى، أنور عبد الحميد، أبجديات اللغة وعلم الأصوات واللسانيات، دار النهضة العربية، ط/1، لبنان، 2016م.
- نور الدين، عصام، علم الأصوات اللغوية- الفونيتيكا، دار الفكر اللبناني، ط/1، بيروت، 1992م.
- ياقوت، أحمد سليمان، في علم اللغة التقابلي، دراسة تطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.

Kaynakça

- Abdü'l-Gani, Eymen Emin. *El-Kaḥḥ fi kava'idi'l-imla ve'l-kitabe*. Kahire: Darü't-Tefikiyye li't-Turas.
- Abdullah, Ahmed Muhammed Abdü'd-Dayim. "Mebhas havle tevkidi'l-fi'l bi'n-nun." *Şebeketü'l-Eluke*. Erişim tarihi: 16-02-2024.
- Abdüttevab, Ramazan. *El-Medhal ila ilmi'l-luga ve menahici'l-bahs el-lugavi*. 3. baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.
- Allam, Ahmed Abdü'l-Aziz ve Mahmud, Abdullah Rabi'. *İlmu's-savtiyyat*. Riyad: Mektebetü'r-Reşd, 2009.
- Bişr, Kemal. *Dirasat fi ilmi'l-luga*. Kahire: Dar Garib li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- Bizraavi, Basel. "et-Ta fi'l-lugati'l-arabiyye: Hısaisuha's-savtiyye ve isti'malatuha." *Mecelletü Dünya'l-Vatan*. <https://2u.pw/m4vvcGg>. Erişim tarihi: 16-02-2024.

- Çakmakçı, Cevdet. *Esvaatü'l-luga't-Türkiyye ve'l-Arabiyye: Bahs mukaren*. Riyad: Camiatü'l-Melik Suud, 2001.
- Deyyâb, Ahmed. *El-Meşakil elleti tüvacihe't-Tüarak fi ta'limi'l-luga'l-Arabiyye ve'l-mukterehat*. Yüksek Lisans Tezi. Arap Dili Bölümü, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2002.
- Ebu Hayyan en-Nahvi. *İrtişafu'd-darb min kelami'l-Arab*. Thk. Recep Osman Muhammed. 1. baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998.
- Emünzevî, Muhammed. *Eşbahu's-savait fi'l-lugati'l-arabiyye: Nizamuha ve vazai'fuha*.
- Enis, İbrahim. *el-Esvaatü'l-lugaviyye*. Kahire: Mektebetü Nehdeti Mısır.
- Fakihi. *Şerhu Kitabı'l-hudud fi'n-nahv*. Thk. el-Mütevelli Ramazan Ahmed ed-Demiri. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Fevzan, Abdurrahman b. İbrahim. *Dürusu'n-nizami's-savti li'l-luga'l-Arabiyye*.
- Galayini, Mustafa. *Camia'd-dürusi'l-Arabiyye*. Kahire: Darü's-Selam, 2010.
- Ğamdi, Mansur b. Muhammed. *Es-Savtiyyatü'l-Arabiyye*. Riyad, 2001.
- Halef, Muhammed. "Rü'ye muktereha fi tasnîmi'n-nizami's-savti fi menahici ta'limi'l-luga'l-Arabiyye li'n-natikin bi-gayriha." *Darü'l-Fünun, Camiatü İstanbul*, sayı 32, cilt 1, 2021.
- Harbiyât, Mahmud Muhammed. "Harakatü'l-luga'l-Arabiyye beyne'l-kudama ve'l-muhdesin." *Mecelletü Amaraba*, 5/12, 2014.
- Hasan, Abbas. *En-Nahvu'l-vafi*. 15. baskı. Kahire: Darü'l-Maarif.
- Hasan, Ahmed. "Tedrisü'l-esvaat fi'l-luga'l-Arabiyye li'n-natikin bi-gayriha." *Mawki'u'l-Cezire li-ta'limi'l-Arabiyye*. Erişim tarihi: 15-06-2024.
- Hassan, Temmam. *Menahicu'l-bahsi fi'l-luga*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo'l-Mısriyye.
- Huli, Muhammed Ali. *Mu'cem ilmi'l-esvaat*. 1. baskı. Riyad: Camiatü Riyad, 1982.
- İbn Cinni. *Sirru sinaati'l-i'rab*. 2. baskı. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Faris. *Mu'cemü mekayisi'l-luga*. Thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişam. *Evdahu'l-mesalik ila Elfiyyeti İbn Malik*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Ahmed el-Bekai. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- İşler, Emrullah. "el-Esvaatü'l-lugaviyye fi't-Türkiyye ve'l-Arabiyye: Dirase takabüliyye." *Mecelletü Camiati'l-Melik Suud – el-Lugat ve't-Terceme*, 16. Riyad, 2004.
- Korkmaz, Zeynep. "Türk iye Türkçesinin Ses Bilgisi Üzerine Notlar-2", (2021 Şubat).
- Kuduri el-Hamd, Ganem. *El-Medhal ila ilmi esvaati'l-Arabiyye*. Amman: Dar Ammar, 2004.
- Lumiş, Abdüssamed. "Eşbahu's-savait fi'l-luga'l-Arabiyye: Kadayaha ve müşkilatuha min menzur ilmi'l-esvaat el-hadith." *Mecelletü'l-Miyar*, 14/1.
- Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye ala's-Şebeketi'l-Alamiyye. Erişim adresi: <https://2u.pw/3MuExM5>. Erişim tarihi: 16-02-2024.

- Muradi. *Tavdihu'l-makasid ve'l-mesalik bi şerhi Elfiyyeti İbn Malik*. Thk. Abdurrahman Ali Süleyman. 1. baskı. Kahire: Darü'l-Fikr el-Arabi, 2008.
- Musa, Enver Abdülhamid. *Ebcidiyyatu'l-luga ve ilmi'l-esvaat ve'l-lisaniyyat*. Lübnan: Darü'n-Nehdeti'l-Arabiyye, 2016.
- Muslimi, Muhammed Abdülmün'im. "Tefhim ve terkik." *Şebeketü'l-Aluka*. Yayın tarihi: 23-02-2014. Erişim adresi: <https://2u.pw/ex05Wpy>. Erişim tarihi: 16-02-2024.
- Mütercim Âsım Efendi. "*el-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîf*", İstanbul, 2014.
- Nuruddin, İsam. *İlmu'l-esaat el-lugaviyye – El-Fonitika*. Beyrut: Darü'l-Fikr el-Lübnani, 1992.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Dirasetu's-savti'l-lugavi*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1997.
- Ramazani, Hani İsmail. "Su'ubatü'l-esvaat el-Arabiyye li't-tullabi't-Türak: Dirase mukaren." *Mawki' Akdem Publishing*. Yayın tarihi: 2019.: <https://2u.pw/1U0u3tch>. Erişim tarihi: 16-02-2024.
- Saban, Suheyl. *Mu'cem el-Elfaz el-Arabiyye fi'l-luga't-Türkiyye*. Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 2005.
- Şaman, Mes'ad b. Süveylim. *Kava'idü'l-luga't-Türkiyye*. Riyad: Camiatü'l-Melik Suud, 1417.
- Sibaveyh. *El-Kitab*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 3. baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Su'ran, Mahmud. *İlmu'l-luga: Mukaddime li'l-kari' el-Arabi*. Beyrut: Darü'n-Nehdeti'l-Arabiyye.
- Şubeki, Muhammed Refik Mümin. *Tefhim ve terkik fî ahkami't-tecvîd*. Yayın tarihi: 15/08/2015. <https://2u.pw/xWXONO5>. Erişim tarihi: 16-02-2024.
- Süleyman, Hüseyin Habib. "El-Hemze: Enva'uha ve kava'idü kitabetiha." *Mecelletü Camiat Tışrin li'd-Dirasat ve'l-Buhusi'l-İlmiyye – Silsiletü'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye*, cilt 27, sayı 2, Lazkiye – Suriye, 2005.
- TDK Büyük Türkçe Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 16-02-2024.
- Yakut, Ahmed Süleyman. *Fi ilmi'l-luga et-Tekabüli: Dirase tatbikiyye*. İskenderiye: Darü'l-Marife el-Camiyye, 1985.

Ahmad ibn Hanbal by Christopher Melchert
Oxford: Oneworld, 2006, 143 pages,
ISBN: 1-85168-407-7 978-1-85168-407-6

İsa KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Süleyman Demirel,
Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences
Isparta / Türkiye
[0000-0002-6928-9282](https://doi.org/10.59149/sduifd.1665864) | [ror.org/04fjtte88](https://orcid.org/04fjtte88)
isakoc@sdu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirme Yazısı | Book Review

DOI: 10.59149/sduifd.1665864

Geliş Tarihi | Received: 1 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June-2025

Atıf | Cite as: İsa Koç, “Ahmad ibn Hanbal by Christopher Melchert”, SüleymanDemirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54 (Haziran 2025), 146-152.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

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

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve dergi tarafından benzerlik taraması yapılarak (intihal.net) intihal içermediği teyit edildi. / This article was peer-reviewed by at least two referees and passed a similarity check conducted by the journal via intihal.net, confirming it contains no plagiarism.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Etik Bildirim | Complaints: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

***Ahmad ibn Hanbal*, author: Christopher Melchert (Oxford: Oneworld, 2006), ix+143
pages, ISBN: 1-85168-407-7 978-1-851698-407-6**

Christopher Melchert has been known for his works on the formation of Sunni thought. Known as one of George Makdisi's seven students, Melchert's academic life began in the United States and has continued in England. The author conducted research in Istanbul, Cairo and Damascus at different times in his academic career, carried out his academic studies at University of Oxford from 2000 until his retirement. Melchert completed his PhD thesis titled "*The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.*" in 1992 and has produced a number of significant studies since then.¹

Some of his post-2015 studies can be included here since Melchert's studies until 2015 are discussed in Çavuşoğlu's article. Melchert's book *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety* was published in 2020. In addition, his articles titled "The Inquisition outside Baghdad"² and "Renunciants in Africa under the Aghlabids"³ were published in 2021 and 2022. He has conducted a project on the Mukhtasars of al-Buwayti (Shafi'i), al-Muzani (Shafi'i) and al-Khiraqi (Hanbali).⁴ Among Melchert's studies, it is seen that Ahmad ibn Hanbal and the articles related to him occupy an important place.⁵

Melchert's *Ahmad ibn Hanbal* was authored in English as a contribution to the series "Makers of the Muslim World", which can be translated as "Shapers of the Muslim World", is edited by Khaled El-Rouayheb (Harvard) and Sabine Schmidtke (Institute for Advanced Study, Princeton). This series is devoted to the men and women who have made a contribution to the political, intellectual and religious landscape of the Muslim world throughout history.⁶

With a 40.000-word limit, *Ahmad ibn Hanbal* written by Melchert, is different from a standard biography, at least from classical history books. Melchert shows that the works written in the classical period, such as those of al-Dhahabi, Ibn al-Jawzi and Ibn Asakir are disadvantageous because they contain elements of the period in which they written.⁷ After a short introduction of about 3 pages, Melchert organized his book into 5 chapters. After the first chapter on the life of Ahmad ibn Hanbal, the author includes the chapters titled "Hadith", "Law", "Correct Belief" and "Piety" respectively. At this

¹ It is possible to find the Melchert's life and works until 2015 in the article. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. the author. Christopher Melchert (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 21-74.

² Christopher Melchert, "The Inquisition outside Baghdad", *Journal of the American Oriental Society* 141/1 (2021), 201-210.

³ Christopher Melchert, "Renunciants in Africa under the Aghlabids", *The Maghreb Review* 47/3 (2022), 292-314.

⁴ University Of Oxford (UOO), "Christopher Melchert" (Accessed 17 September 2024).

⁵ Christopher Melchert, "The Piety of Hadith Folk", *International Journal of Middle Eastern Studies* 34/3 (2002), 425-439; Christopher Melchert, "Ahmad Ibn Hanbal and Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 6/2 (2004), 22-34; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, translation Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 75-100.

⁶ According to the information available on the website, 44 books have been published so far in this series, the first of which was published in 2005 and the last in 2021. Oneword, "Makers of the Muslim World" (Accessed 12 September 2024).

⁷ Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford: Oneworld, 2006), viii.

point, it can be argued that the author tried to address the Ahmad ibn Hanbal's entire intellectual world from various angles. As a matter of fact, there is a clear emphasis in the studies on the history of Islamic sects that some important Islamic thinkers do not have a single identity and that the name being researched should be handled from different perspectives.

In the introduction, Melchert states that while Ahmad ibn Hanbal's life means more than that of his contemporaries, Sunni thought and Hanbali jurisprudence are inevitably the product of this age, and that Ahmad ibn Hanbal's work, *Musnad*, is read today in a different context than when it was composed/documented. Melchert argues that Islamic thought gradually diverged from the principles espoused by Ahmad ibn Hanbal, and he was not accepted as the pioneer of the new Sunni thought⁸). Indeed, according to Melchert, the central role in the reshaping of Sunni thought is played by Imam al-Shafi'i, who is defined as moderate-rationalists, and the Shafi'i's led by Ibn Sureyc, who systematized his thought.

In the first chapter of the book, Melchert provides information about Ahmad ibn Hanbal's life, education, family, personality, experiences during the inquisition/*Mihna* and his death.⁹ The most important aspect that draws attention in this chapter is the emphasis on Ahmad ibn Hanbal's attitude of asceticism and his desire to avoid worldly life as much as possible.¹⁰ Similarly, the author defines Ahmad ibn Hanbal's understanding of piety as unremitting seriousness and indifference to the world.¹¹ According to Melchert, although there were some accounts of Ahmad ibn Hanbal's generosity and compassion, the same attitude was not maintained towards non-Sunni enemies and non-Muslims.¹² One of the most important virtues of the study is that it emphasizes the different ways in which the sources deal with the events and the fact that the sources used carry the spirit of the period in which they were written and that the evaluations are made meticulously.¹³

In the second chapter, it is stated that Ahmad ibn Hanbal devoted most of his life to hadith and compiled his main work, *Musnad*, by collection of hadiths.¹⁴ Melchert considers Ahmad ibn Hanbal to be a figure with extreme views within the Sunni in favor of hadith. Ahmad ibn Hanbal considered knowledge of the Qur'an as good and necessary, but not sufficient. According to him, acquiring knowledge through theological reasoning is not necessary and even not good. Knowledge of hadith is paramount and it is necessary to collect them, listen to them from different teachers, write them down and memorize them.¹⁵

The heading "Ahmad's quest for hadith" provides information about Ahmad ibn Hanbal's hadith travels. In this section, it is noteworthy that Ahmad ibn Hanbal never demanded any aid for

⁸ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, viii.

⁹ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 1-18.

¹⁰ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 1.

¹¹ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 6.

¹² Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 7-8.

¹³ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 9.

¹⁴ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 19.

¹⁵ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 22.

narrating or writing hadith.¹⁶ One of the titles the author opens in the “Hadith” section is *Musnad*. The fact that *Musnad* is organized according to individuals/companions rather than according to their subjects is seen as a reflection of the hadith-fiqh antagonism.¹⁷ Finally, in the section on hadith, the information about Ahmad ibn Hanbal’s method of evaluating hadith, namely *al-jarh wa al-ta’dil*, is given and Ahmad ibn Hanbal’s practices are mentioned on the subject.¹⁸

At the beginning of the third chapter, where we find the foundations of Ahmad ibn Hanbal’s understanding of fiqh, Melchert says that he had a fiqh understanding that was more hadith-centered than other systems and more featured to the hadiths of names other than the Prophet. He also says that Ahmad ibn Hanbal’s understanding of jurisprudence did not take into account the difference between what is “required” and what is “recommended”. Perhaps the most noteworthy statement is that Ahmad ibn Hanbal would have found it appalling if his students and the next generation after him had formed a systematic understanding of fiqh.¹⁹

In a passage comparing their understanding of fiqh, Melchert states that Ahmad ibn Hanbal vehemently opposed Malik for speaking through opinion.²⁰ According to Melchert, Ahmad ibn Hanbal’s comments on important jurists have a negative content, as did his later followers.²¹ Ahmad ibn Hanbal, who considers all the narrations of the companions within the scope of *sunnah*, draws a broader framework compared to Shafi’i. According to Melchert, there is also a difference between the two in terms of establishing an understanding of fiqh.²²

According to Melchert, the transmission of Ahmad ibn Hanbal’s opinions through the *masa’il* collections is more reliable than the transmission of the opinions of the imams of the other sect. This is due to the fact that Ahmad ibn Hanbal responded to the questions with short answers, in addition to the transmission of the opinions of the other imams through various interpretive activities.²³ Melchert talks about the course of the Hanbali fiqh tradition and states that if Ahmad ibn Hanbal had witnessed, he would have been more and more disturbed by the practices over time, but these practices also protected the sect from disappearing from the stage of history.²⁴ At the end of the chapter, the author makes brief comments on the relationship and differences between Salafism and Ahmad ibn Hanbal.²⁵

Melchert, who devotes the fourth part of the work to the correct belief/faith, states that he does not find it appropriate to name this chapter *kalam* or theology and the reason for this is that Ahmad ibn Hanbal explains the correct belief in a short way and does not need explanations and detailed evaluations

¹⁶ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 34.

¹⁷ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 42-43.

¹⁸ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 48-57.

¹⁹ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 59.

²⁰ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 64.

²¹ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 64-65.

²² Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 71.

²³ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 68-70.

²⁴ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 79, 81.

²⁵ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 81.

on this subject.²⁶ According to him, a complicated/complex or elaborate belief is not among the requirements of religion.²⁷ Melchert states that the sects that Ahmad ibn Hanbal respectively rejected were the Murji'ah, Qadariyah, Mu'tazilah, Nusayriyah, Jahmiyah, Rafidah and Khawarji. Apart from these, it is also stated that the Shu'ubiyah and the ashab al-ra'y were also condemned by him.²⁸ In this part, Melchert includes the topic of politics and touches upon Ahmad ibn Hanbal's approach to the subject and states that two different opinions are attributed to him, especially on the issue of whether Ali is fourth in the order of virtue or not.²⁹

The fact that Ahmad ibn Hanbal acted according to what was believed, not what was practiced, when distinguishing between Muslims and non-Muslims, and that his beliefs were intolerant and defensive, suggests that he could be considered a fundamentalist. However, according to Melchert, there are differences between many of Ahmad ibn Hanbal's ideas and fundamentalist beliefs such as his hesitation in expressing his jurisprudential views.³⁰ Analyzing the state of Sunni theology after Ahmad ibn Hanbal, Melchert states that Ahmad ibn Hanbal's objection to theology was more successful than his desire not to write down his jurisprudential views. However, it cannot be said that this objection was completely successful. As a matter of fact, after him, the science of *kalam* was used both in his own sectarian tradition and among Sunnis.³¹

In the last chapter of the book, Melchert states that Ahmad ibn Hanbal lived an uncomfortable and austere life, especially by distancing himself from many of the things that his authority revealed.³² The general characteristics of the early tradition of asceticism are described as accepting the Qur'an as frightening, a focus on the afterlife rather than this world, a low value on worldly activities such as social services and a high value on religious observance, reading the Qur'an in addition to prayer as a manifestation of their devotion/*taqwa*, private/individual worship for God and not for people, and paying very little to live comfortably.³³

According to Melchert, there are some similarities between the piety of Ahmad ibn Hanbal and his teachers and the early ascetics.³⁴ However, Ahmad ibn Hanbal, unlike other ascetics, advocates a doctrine in which extreme austerity is not necessary or even particularly recommended.³⁵ Ahmad ibn Hanbal is said to have favored a moderate lifestyle/Sunni asceticism compatible with raising a family and engaging in trade. This orientation is considered less strenuous than that of early ascetics such as al-Hasan al-Basri and Malik bin Dinar or contemporaries such as Bishr ibn al-Harith.³⁶ Melchert

²⁶ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 83.

²⁷ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 89.

²⁸ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 89-92.

²⁹ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 95-96.

³⁰ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 98-100.

³¹ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 101-102.

³² Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 103.

³³ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 104-108.

³⁴ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 111.

³⁵ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 113.

³⁶ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 113.

explains Ahmad ibn Hanbal's dilemma as a struggle between his admiration for the heroic renunciation of the early Muslims and his desire to emulate it, and the asceticism of his time, which he sees as getting in the way of a moralistic, hadith-based and accessible Islam.³⁷ At the end of the book there is a bibliography, a short list of suggestions for further reading on the subject and an index. The research draws on early Hanbali sources and takes into account modern studies from the West.

Within the context of the criticism of the book, it is seen that the author includes unnecessary and detailed information in some places, such as when he mentions Basra and states that it was once under the control of the British. In addition, in some parts, there are intense comparisons between Islam and Christianity and also Islam and Judaism. Despite all these, the book has important achievements especially in the field of the history of Islamic sects. Among the results of the study are two issues that are heavily emphasized in the book. The first one is that Ahmad ibn Hanbal's students and followers systematized his teachings to a point that he did not like at all. The second point is that Ahmad ibn Hanbal had an understanding of asceticism with a simple and uncomfortable life and an austerity approach by turning away from the world. In addition, Melchert has taken the right attitude in reading the relationship between Shafi'i and Ahmad ibn Hanbal by emphasizing the differences between them. Finally, Melchert's *Ahmad ibn Hanbal* is distinguished by his preference for a holistic approach and his evaluation of the subject from different perspectives.

³⁷ Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, 119.

Bibliography

- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”. 21-74. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. the author. Christopher Melchert. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Melchert, Christopher. “Ahmad Ibn Hanbal and Qur’an”. *Journal of Qur’anic Studies* 6/2 (2004), 22-34.
- Melchert, Christopher. “Renunciants in Africa under the Aghlabids”. *The Maghreb Review* 47/3 (2022), 292-314.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. translation Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. “The Inquisition outside Baghdad”. *Journal of the American Oriental Society* 141/1 (2021), 201-210.
- Melchert, Christopher. “The Piety of Hadith Folk”. *International Journal of Middle Eastern Studies* 34/3 (2002), 425-439.
- Oneword. “Makers of the Muslim World”. Accessed 12 September 2024. https://oneworld-publications.com/series/makers-of-the-muslim-world/page/2/?wpv_view_count=219552
- UOO, University of Oxford. “Christopher Melchert”. Accessed 17 September 2024. <https://www.ames.ox.ac.uk/people/christopher-melchert>