

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

1

2012

(Sayı | Issue | العدد: 1)

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY مجلة كلية الإلهيات
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2012

ISSN 2147-0049

RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

1

2012

Rize, Türkiye

Sahibi | Owner | مالك

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Dekan | Dean | عميد

Editör | Editor | رئيس التحرير

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN
Arş. Gör. Ümit ERKAN

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Doç. Dr. Hasan AYIK
Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN
Doç. Dr. Latif TOKAT
Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Doç. Dr. Şevket TOPAL
Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR
Yrd. Doç. Dr. İlyas KARSLI

Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية

Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ
Arş. Gör. Emine SAYKAL
Arş. Gör. İlyas YILDIRIM
Arş. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU
Arş. Gör. Muhammed Hanefi SULUOĞLU
Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. Hakan Bilgin SARUHAN
Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ
Öğr. Gör. Erdoğan ALBAYRAK
Öğr. Gör. Hasan UÇAR
Öğr. Gör. İsmail BAYER
Öğr. Gör. Mehmet Emin YAĞCI
Öğr. Gör. Muhammed Mücahit ASUTAY

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,
RİZE / TÜRKİYE

İletişim | Corresponding | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE
ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Tel: +90 464 214 11 21
Fax: +90 464 214 11 24

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, Çanakkale 18 Mart Ü.
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, DİB
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Ü.
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Marmara Ü.
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Ü.
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Ü.
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Ü.
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, Sakarya Ü.
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, İstanbul Ü.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, Atatürk Ü.
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Ü.
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, İstanbul Ü.
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, Marmara Ü.
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, Sakarya Ü.
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Harran Ü.
Prof. Dr. Nihat DALGIN, Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Ü.
Doç. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Ü.
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Uludağ Ü.
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, Erciyes Ü.
Doç. Dr. Aliye ÇINAR, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.
Doç. Dr. Cengiz BATUK, Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Faruk BOZGÖZ, Dicle Ü.
Doç. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Ü.
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, Necmettin Erbakan Ü.
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, İstanbul Ü.
Doç. Dr. Kemal YILDIZ, Marmara Ü.
Doç. Dr. Muammer ERBAŞ, Dokuz Eylül Ü.
Doç. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Ü.
Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Ü.
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Cumhuriyet Ü.
Doç. Dr. Salih ÇİFT, Uludağ Ü.
Doç. Dr. Yunus MACİT, Ondokuz Mayıs Ü.
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, Atatürk Ü.

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Microsoft Office Word dosyası olarak isimsiz şekilde gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Bicim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 puntuyla, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

Örnek Kullanımlar:

Dipnotta:

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

Kaynakçada:

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

NOT: Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>)

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştiği sayıda yayımlanır.

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
1 (2012)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden: Başlarken s. 7-9

Makaleler

Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler s. 11-41
Şevket TOPAL; Yunus Emre KÜÇÜK

Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbela Vakası s. 43-64
Hasan Ali ESİR

Osmanlıların Son Döneminde Rize ve Batum Arasındaki
Sosyal İlişkiler s. 65-71
Nebi GÜMÜŞ

تَوْظِيفُ التُّرَاثِ فِي شِعْرِ رَفَعَتِ سَلَامٍ s. 73-100
Ahmed el-MERAĞĪ

Meal Yanlışları-I..... s. 101-129
Mustafa HOCAOĞLU

Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık s. 131-150
Muhammed KIZILGEÇİT

Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânü'l-Hak Dergisinde Mehmed
Zihni ve el-Kavlü'l-Ceyyid Adlı Eserine Yönelttiği Tenkidler s. 151-219
Mustafa IRMAK

Friedrich Max Müller'in Darwinci Evrim Fikrine Yaklaşımı s. 221-239
İbrahim KARATAŞ

Osmanlı Hukuk Sistemi'nde Fıkhnın Belirleyiciliği..... s. 241-259
Ümit ERKAN; İlyas YILDIRIM

“Kıraat-ı Aşere”nin İmam, Râvî ve Tariklerine Dair Manzum
Bir Eser İncelemesi s. 261-287
Necattin HANAY

Çeviri

İnsan, Nefs, Ruh, Akıl s. 289-298
A. S. TRITTON, trc. Zafer ERGİNLİ

Değerlendirme Yazıları

Experiencing The World Religions: Tradition, Challenge,
and Change s. 299-302
Süleyman TURAN

Çoğulculuğun Meydan Okuması..... s. 303-308
Bayramali NAZIROĞLU

Tenbîhü'n-Nâimi'l-Ğamri 'alâ Mevâsimi'l-'Umri s. 309-315
Necattin HANAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 7-9.



Başlarken

İlahiyat Fakültemiz 1992 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi'ne bağlı olarak Rize İlahiyat Fakültesi adıyla kuruldu ve 1993 yılında öğrenci olarak eğitime başladı. 2006 yılında yeni kurulan Rize Üniversitesi'ne bağlanarak başındaki Rize nitelemesi kaldırıldı. 2012 yılında ise Üniversitemizin adı Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi oldu. Bu tarihi sürecin sonunda yılda iki kez çıkaracak olduğumuz ilmî dergimizin adı da *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* olarak netleşti.

Yurdumuzda, İlahiyat Fakültelerinin neredeyse istisnasız gelenek olarak faaliyetlerinden biri olan, akademik dergi çıkarma işine, Fakültemizin kuruluşundan tam yirmi yıl sonra başlamış olması, geçirilen dönem ve idarî tercihlerin bir sonucu idi. Girilen yeni dönemde bu eksikimizin giderilmesi çabalarına 2012 Şubatında giriştik ve ilk sayımızı yılın ilk altı ayının sonunda yayımlama niyetiyle çalışmalarımıza başladık.

Önceden duyurusu bulunmamasına rağmen, birkaç ay gibi kısa bir sürede, Dergimizin müracaat olarak görmüş olduğu teveccüh, ki elinizdeki sayıda bunların yarısından azı hakem sürecini tamamlaya-

rak karşınıza çıkabilmiştir, bizleri ümitsizlikten kurtarıp memnun ettiği gibi, gecikmiş olduğumuzu bir kez daha hissettirdi.

Gecikmenin üç farklı isim taşımaktan kurtarma gibi bir faydası da oldu. Ayrıca Üniversitemizin yeni isminin getirdiği yükün bilincinde olarak, Dergimizi tam metin olarak internetten erişilebilir yapma yanında, tüm makalelerin İngilizce ve Arapça başlık ve özetleriyle yayımını yaparak, bilgi üretimimizi Ülke sınırlarımız ötesine taşımayı esas olarak benimsedik. Bu bağlamda Dergimizin internet sitesinin sorunsuz bir şekilde çalışmasını sağlayan Üniversitemiz Bilgi İşlem Dairesi elemanlarına teşekkür ediyorum.

Dergimizin karşınızda bu haliyle görünür olması Fakültemiz mensuplarının topyekün işi sahiplenmesi ve özverili çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Dergimizin gün yüzüne çıkmasındaki katkıları sebebiyle toplantılarımıza katılan tüm akademik personelimize, yazışmalarımızdaki hızlılıkları dolayısıyla idari personelimize, defaatle toplanan ve ilk incelemeleri yapan yayın kurulumuz üyelerine, makale özetlerini Arapça'ya çeviren tercüme kurulu üyelerimize, son tashih okumalarını ve sayfa düzenlemelerini yapan genç arkadaşlarımıza ve hemen her aşamada yanımda olan editör yardımcısı arkadaşlarıma; Fakültem ve Dergimiz adına içtenlikle teşekkür ediyorum.

Ürünün çalışma süreci zor gözükse de aslında kolaydır, asıl emek sahipleri ise yazarlarımızdır. Bizleri çalışmalarını göndermek suretiyle onurlandıran ve Dergimizi var eden tüm yazarlarımıza gönülden teşekkür ediyorum.

Yurdumuzun çeşitli üniversitelerinden talebimizi nezaketle kabul edip, ilme katkıdan başka bir getirisi olmayan o zorlu inceleme ve raporlama işlemini gerçekleştiren tüm hakemlerimize, yeterli olmadığını bile bile, kucaklar dolusu sayısız teşekkürler ediyorum.

İlk icraatlarından biri olarak Dergi çıkarma kararı alıp bizleri böyle bir görevle işin başına getiren ve daimi destekçimiz olan Fakültemiz Dekanı Prof. Dr. Süleyman MOLLAI BRAHİMOĞLU'na şahsım ve tüm Dergi ekibimiz adına teşekkür ediyorum.

Fakültemizin yirminci yılında dergi sahibi olmasına izin değil teşvik veren Üniversitemiz Rektörü Prof. Dr. Arif YILMAZ'a şahsım, ekibim ve Fakültem adına yüreğten teşekkür ediyorum.

Nihai teşekkür; her şeyimizi borçlu olduğumuz, bizi yoktan var edip, insan olma onurunu bahşeden Yüce Rab'bimizdir. Niyet ve gayret, yine kendisinin bahşettiği güçle bizden, hedef ve başarıya ulaştırmak O'ndandır.

Ahmet İshak Demir

Editör

AİLE İÇİ ŞİDDET VE İSLAM HUKUKUNDAKİ ÖNLEYİCİ TEDBİRLER

Şevket Topal | Yunus Emre Küçük

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İslam Hukuku | Bayburt Ü.

Özet: Bu makalede, eşler arasında meydana gelebilecek şiddet olayları, sebepleri ve İslam hukukunun önleyici hükümleri incelenmiştir. Şiddet kavramının genel anlamı üzerinde de durularak, aile içi şiddetin türleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Toplumda yaygın hukuki bir sorun olan şiddetin önlenmesi amacıyla İslam hukukundaki düzenleyici ve denetleyici hükümler ele alınarak, kişilerin hangi yollarla haklarını arayacakları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda İslam hukukunun temel kaynaklarındaki hükümlerden hareketle, eşlerin hak ve sorumlulukları bağlamında fıkıhın çözüm önerileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Aile içi şiddet, dövme, İslam aile hukuku, şiddetin önlenmesi, eşlerin sorumlulukları

Violence in Family and Preventive Measures of Islamic Law

Abstract: In this article was examined the measures prescribed in the Islam (fikih) regarding the preventing violence between the couples. In the same time the domestic violence in general terms was investigated. In this context, the reasons and the types of violence in the family were explored. The regulative and supervisory decisions, which were given in Islamic Laws (fikih) regarding the stopping the violence for both sides, as well as the concepts used by fakih people based on the domestic violence between the couples. In this context, a partial but detailed comparative analysis was done through the sources that regulate the rights and responsibilities of the couples on each other.

Key words: Domestic violence, fight, stopping the violence, responsibilities of the couples, family law in Islam,

العنف في العائلة، والتدابير الوقائية في الفقه الإسلامي

الملخص: هذا المقال يبحث عن أفعال العنف وأسبابه بين الزوجين وعن الأحكام الفقهية في الإسلام لسد العنف. بلفت النظر لمعناه العام لكلمة العنف لقد بذل الجهد لإظهار أنواع العنف داخل الأسرة.

كما أنا نبحت في المقال عن أحكام التشكيل والتنظيم والمراقبة في الفقه الإسلامي وبأني طريقة يتطلب الأفراد حقوقهم لسد العنف الذي يشيع ويصير مشكلة فقهية في المجتمع.

لقد بذل الجهد في اقتراحات الفقهية لحل المشكلة إزاء مصادر الأحكام الأساسية في الفقه الإسلامي على إطار حقوق الكلمات المفتاحية: العنف داخل الأسرة، الضرب، فقه الأسرة الإسلامي، سد العنف، مسؤولية الزوجين

Giriş

Sağlıklı bir toplumun oluşabilmesi için sağlam temeller üzerine kurulmuş bir aile¹ yapısına ihtiyaç vardır. Bu nedenle geleceğe güvenle bakmak isteyen milletler her daim aileyi güçlendirmenin ve çağdaş bir yapıya kavuşturmanın yollarını aramışlardır. Zira ailenin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi en az onu kurmak kadar önemlidir. Günümüzde aileler kendi yapılarını bozmaya yönelik pek çok olumsuzlukla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bunların başında aile bireylerinin birbirlerine karşı haksız ve ölçsüz şiddet uygulaması gelmektedir.

Şiddet en ciddi toplumsal problemlerden birisi olarak gündemdeki yerini korumakla birlikte, bu mesele sadece günümüz insanının değil, tarih boyunca bütün toplumların ortak sorunu olmuştur. Genellikle güçlü olan zayıf olanı ezmeye çalışmıştır. Günümüzde konuyla alakalı yapılan bir takım araştırmalar neticesinde şu ya da bu sebepten aile içi şiddete en çok kadınların, çocukların veya yaşlıların maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Aileler büyüdükçe şiddet daha da artmaktadır.

İslam dini hiçbir şekilde şiddete müsamaha göstermemiş; kurallar getirerek önlenmesine gayret göstermiştir. Bu kurallar *ayetlere*, *hadislere*, İslâm'ın temel ilkeleri doğrultusunda fakihler tarafından tespit edilen *düzenleyici* ve *denetleyici* hükümlere dayanır. Bu makalede İslam'ın *şiddet karşıtlığı*, bir parça da olsa ortaya konulmak istenmiştir. Ancak şiddet olgusu bütün yönleri ile değil, sadece *eşler arası haklar ya da görevler* açısından ele alınmış; İslam'ın söz konusu alandaki hukûkî veya ahlâkî hükümleri üzerinde durulmuştur.

¹ Aile, karı ile kocanın devamlı olarak beraber yaşama, dayanışma ve çoluk-çocuk sahibi olma ortak iradelerine dayalı bir dizi hak ve sorumlulukların devrede olduğu, akit temelli içtimaî ve hukukî müessesenin genel adıdır. Bkz.: Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 2001, I, 291.

I. AİLE İÇİ ŞİDDET OLGUSU VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Şiddet sözcüğü, gündelik hayatta çoğu zaman geliş güzel bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle aile içi şiddet söz konusu olduğunda iş daha çetrefilli bir hal almaktadır. Toplumlar aile içi şiddete bakış açıları ve bu konuda getirdikleri düzenlemeler açısından birbirlerini eleştirmişlerdir. İslam ise cahiliye geleneğinden kaynaklanan bir takım yanlış uygulamaların daima karşısında olmuş, eşlerin birbirlerinin haklarına saygı göstermelerini talep etmiştir. Ancak günümüzde şiddete karşı toplumsal duyarlılığın olması nedeniyle İslam hukuku bünyesinde yer alan bir takım hükümler de şiddet olarak değerlendirilebilmekte, dolayısıyla da İslam'ın şiddete karşı çıkmadığı iddia edilebilmektedir. Kamuoyunda, eğitim açısından yetersiz ailelerde görülen herhangi türden bir şiddet, aceleci bir yaklaşımla dinden kaynaklanan bir durummuş gibi gösterilmekte, buna karşılık modern ve eğitilmiş aileler arasında cereyan eden tartışma ya da kavgalar *şiddetli geçimsizlik* söylemiyle geçiştirilmektedir. Olayların altında yatan sebepler ise genellikle görmezlikten gelinmektedir. Oysaki toplum bir bütün olarak değerlendirildiğinde, şiddetin insandan kaynaklanan bir olgu olduğu, İslam'ın ise buna asla rıza göstermediği görülür.

Modern algı her ne kadar şiddet kavramının sınırlarını genişletse de, aile söz konusu olduğunda, bir takım istenmeyen hallerin veya kastı aşan durumların hukuken şiddet sayılıp sayılamayacağını değerlendirmeye tabi tutmak gerekir. Sözelimi ailedeki bir sorunu ivedilikle mahkemeye taşıma yerine, meseleyi aile içerisinde çözmeyi denemek, İslam hukukunun aile reisine tanıdığı yetkiler içerisinde dir. Ancak bu yetki aile reisinin terbiye edici vasfını aşarak asla şiddet boyutlarına vardi rılmamalıdır. Tabii ki buradan İslam'ın, dayacağı ve şiddeti bir çözüm yolu olarak önerdiği sonucu çıkarılmaz. Aksine İslam'ın temel amacı bunların karşısında yer almaktır. Ama aile içi huzurun ne şekilde sağlanacağı söz konusu olduğunda, bunun en önemli yolunun yetki kullanımını olduğu tarihî, hukukî ve içtimaî bir gerçekliktir.

Şiddet, kelime olarak dilimize Arapçadan geçmiş olup, en genel ifadesi ile sözlükte “sertlik, katılık, bir gücün derecesi” anlamlarına

gelir.² İstilahta ise şiddet; “bireyin bedensel ve ruhsal açıdan zarar görmesine, yaralanmasına ya da sakat kalmasına neden olan bireysel ve toplu hareketlerin tamamı” şeklinde tanımlanır.³ İslam hukukçularının şiddeti ifade etmede kullandıkları diğer bazı kavramlar ise şu şekildedir:

1. Nüşûz kelimesi sözlükte “yükseklik, yükselmek, yerin yüksek kısmı” anlamlarına gelir.⁴ İslam hukukunda ise nüşûz: “kadının kocasına karşı isyan etmesi, itaatsizlik etmesi ve ona kendini teslim etmemesi ya da kocanın da karısına eziyet etmesi, onu terk etmesi, ilgilenmemesi” demektir.⁵ Kadının nüşuzu; eşine isyan etmesi, ona karşı kendini üstün görmesi veya onu hafife alması, eşinden uzaklaşıp kaçmasıdır. Erkeğin nüşuzu ise eşine kötülük yapması, onun hakkını gözetmemesi veya onu terk etmesidir.⁶ Bu yönüyle nüşûz çift taraflı bir sorun olarak karşımıza çıkar. Nisa Süresi 34’üncü ayetinde de bu kullanıma rastlanır.⁷ Evlilik hayatında sözlü ya da fiilî olarak meydana gelebilen geçimsizlik hali, eşlerin şiddet içeren bir dil ve davranış biçimini sergilemeleri şeklinde gösterir. Bu ise gittikçe bağları kopararak, sonu pek de güzel olmayan bir akıbeteye yol açabilir.⁸

2. Şikâk kelimesi, eşlerin birisi veya her ikisi tarafından kaynaklanan anlaşmazlıkları ifade eder.⁹ Sorunun çözümü hakkında Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden*

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 54; İbn Faris *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, III, 179.

³ Aliye Mavili Aktaş, *Aile İçi Şiddet Kadının ve Çocuğun Korunması*, s. 13.

⁴ Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, XV, 353-355; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, V, 417; Firuzabadi, *Kamusu'l-Muhit*, II, 279.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, V, 418; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 284.

⁶ Ebû Cafer Muhammed bin Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan*, IV, 61, 62.

⁷ “Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar. Baş kaldırmamasından (nüşuz) endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün. Eğer size itaat ederlerse, onların aleyhine başka yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.” Nisa, 3/34.

⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, XVIII, 136-137; Âlûsî, *Ruhu'l-Me'anî*, III, 25.

⁹ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 298-299.

*bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.*¹⁰ Eşi tarafından yaralayıcı şekilde dövülmek, sövülmek gibi kötü muamelelere maruz kalan kadın, dilerse hâkime başvurarak boşanma talebinde bulunabilir.¹¹

3. İ'raz kelimesi sözlükte “*yüz çevirmek, sırtını dönmek*” anlamlarına gelir.¹² Evli bir erkeğin yaşlılık, çirkinlik, şişmanlık vb. gibi sebeplerden dolayı eşine karşı cinsel arzusunu yitirmesi ve bu nedenle başka bir kadınla evlenmek istemesi, eşine karşı soğuk davranması, ondan uzak durması, cinsel birlikteliği azaltması ve ondan boşanmak istemesi gibi durumlar i'raz kelimesinin anlamına dâhil olarak kabul edilmektedir.¹³

Şiddet, hukukî veçhesi olan bir kavramdır. Bu anlamda bir kimsenin bir başkasına yönelik sözlü ya da fiili hareketlerinin şiddet olarak değerlendirilebilmesi için, bu davranışların hukuk sisteminde yasaklanmış olması gerekir. Sözelimi, mal varlığı veya vücut bütünlüğü saldırıya uğrayan bir kimsenin saldırganı defetmek için güç kullanması hukuk nazarında bir suç değildir. Kurân'daki eşlerin nüşûzu halinde söz konusu *yatakları ayırma, hafifçe dövme*¹⁴ vs. şeklindeki ifadeler de şiddet değil, aksine hukukî yetkinin icrası ile alakalı bir düzenlemelerdir. Bu nedenle bir şeyin aile içi şiddet olarak nitelendirilebilmesi için eşlerin birbirlerine veya anne-babanın çocuklarına ya da çocukların anne-babalarına karşı bedensel ve ruhsal açıdan zarar verebilecek hareketleri sergilemeleri gerekir.¹⁵

¹⁰ Nisa 4/35.

¹¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 334; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 172; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fikhiyye*, XL, 298-299.

¹² İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 176; Firuzabadi, II, 834.

¹³ Kurtubî, *el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 399.

¹⁴ “(Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin.” (Nisâ 4/34); “Çocuklarınızı namaza alıştırın, on yaşına geldiklerinde (kılmıyorlarsa) onları dövin.” (Tirmizi, Salat, 183, Ebu Davud, Salat 26)

¹⁵ Aktaş, *Aile İçi Şiddet*, s. 13; Heyet, *Aile İçi Şiddetin Sebepleri ve Sonuçları*, s. 7.

II. ŞİDDETİN SEBEPLERİ VE ÇEŞİTLERİ VE ÖNLEYİCİ TEDBİRLER

Eşler arası aile içi şiddet ilk bakışta modern toplumların sıklıkla yüzleştiği problemlerden biri şeklinde algılanmaktadır. Gerek klasik fıkıh eserlerinde konuyla ilgili yer alan hukukî düzenlemeler, gerekse konunun tarihi seyri bu algılamının yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Eşler arası aile içi şiddet, eşler arasında meydana gelen basit münakaşalardan boşanmalara kadar uzanan pek çok fiili durumla ve hukukî olayla bağlantılı olan çok geniş bir kavramdır. Bizim üzerinde durmak istediğimiz husus ise eşler arasında meydana gelebilecek bu gibi olaylar karşısında İslam Hukukunun ne gibi düzenlemeler getirdiği ve getirilen bu düzenlemelerin uygulanmasının modern algının kabul ettiği aile içi şiddetin konusuna dâhil olup olmayacağıdır. Zira son zamanlarda İslam Dini etrafında yoğunlaştırılan terör ve şiddet tartışmalarının aslında tarih boyunca birçok dinsel gelenekle irtibatlı olarak gündeme geldiğini belirtmek gerekir.¹⁶ Oysaki İslam terör, şiddet ve zulmün tam zıttı olan sevgi, barış, kardeşlik ve hoşgörüyü merkeze almıştır. Din olarak hedeflerinin başında ise bireyler arasındaki mevcut güvensizliği, şiddeti ve sosyal yapıyı olumsuz yönde etkileyen tüm çarpıklıkları ortadan kaldırmak gelir. Hz. Peygamber'in ilk yaptığı işlerden birisi de içerisinde yaşadığı toplumun önde gelen zulüm vasıtaları olan kan davası, faizcilik, tefecilik ve kız çocuklarının diri diri gömülmesi gibi kötülükleri kaldırmak olmuştur.¹⁷ Bu bağlamda dinin karşısında olduğu hususlardan birisi de aile içi şiddet olup, İslam hukukunda bunu engelleyen ciddi tedbirler söz konusudur. Bu tedbirler ana hatları ile şu şekildedir:

Fiziksel Şiddetin Önlenmesi: Eşlerin birbirlerine zarar verici ya da canlarını acıtıcı ve hatta ölümlerine sebebiyet verici hareketleri birer fiziksel şiddettir. İslam daima fiziksel şiddetin karşısında yer almıştır. Nitekim Efendimiz (sav)'in “*Kadınlarını dövenleriniz iyileriniz de-*

¹⁶ Ünver Günay, “Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din”, *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu*, ed. Halil Apaydın-Nuri Kahveci, Kahramanmaraş 2005, ss. 11-40.

¹⁷ Müslim, *Hac*, 147; Ebû Dâvûd, *Menasık*, 57.

ğildir.”¹⁸ “Sizden biriniz karısını köle döver gibi dövmesin. Sonra aynı günün akşamında beraber yatacaklardır...”¹⁹ Hadislerdeki “dövme” ifadesi eşler arası fiziksel şiddeti hedef alan ikazlardır. Bu tür davranışlar Peygamber Efendimiz tarafından menedilmiş ve bu davranışları gerçekleştirenler kötü kişiler olarak telakki edilmiştir. Bu gerçeğe rağmen bazı çevreler bu ve benzeri hadisleri göz önünde bulundurmadan İslam Hukukunda var olan had²⁰, recm²¹ vb. cezalar ve geçmişte İslam adına yapıldığı öne sürülen ve günümüzde de örneklerine rastlanan şiddet eylemlerine işaret ederek, maalesef İslam’ın şiddete ödün veren, hatta şiddetin kaynağı haline gelen bir din olduğu iddiasında bulunmaktadırlar.²² Bu ise İslam’a iftiradan başka bir şey değildir. Zira Efendimiz (s.a.v.) hayatının hiçbir döneminde eşlerinden hiç birine veya herhangi bir kadına asla şiddet uygulamamıştır. Erkeğin eşini tedip etmede son çare olarak başvurulabileceği dövme ise asla bir şiddet unsuru olarak devreye sokulmamıştır.²³ Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde kadınların asla yüzüne vurulmaması ve küçük düşürülmemesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁴

Fakihlerce kadının, nüşûzu yani ailenin işleyişi ile ilgili bir takım kuralları ihlal etmeleri sebebiyle, terbiye için hafifçe dövülebileceğinin ifade edilmiş olması caiz görülmeyle birlikte, bu seçenek hiçbir zaman ön plana çıkarılmamıştır. Dahası erkeğin eşiyile aralarındaki sevginin devamını sağlamak amacıyla, affedici olması ve dayaktan

¹⁸ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 42; İbn Mâce, *Nikâh*, 51.

¹⁹ Buhâri, *Nikâh*, 93; Müslim, *Cennet*, 49; İbn Mâce, *Nikâh*, 51.

²⁰ Had Cezaları: İnsanları zararlı bir şeyi yapmaktan men eden, suçlu için ceza, diğer kimseler için ibret ve uyarı anlamı taşıyan ve zararları toplumun genelini etkileyen suçlarla ilgili verilen cezalardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 14-15; Keskin, *Recm Cezası*, s. 36.

²¹ Recm Cezası: Sahih bir nikahla evlendiği kadınla en az bir kere ön taraftan cinsel birleşme gerçekleştirmiş zina eden erkekle, zina eden kadının belli bir yöntemle taşlanarak öldürülmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *Mebûsüt*, (trc. Mustafa Cevat Akşit), IX, 59-62.

²² Günay, *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din*, s. 11.

²³ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, II, 334; Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XL, 299.

²⁴ “... kadının yüzüne vurmaman, onu küçük düşürmemendir...” Ebû Davud, *Nikah*, 42; İbn Mâce, *Nikah*, 3.

yana olmaması en doğru yol olarak önerilmiştir.²⁵ Şu kadarı bilinmelidir ki; dayak olayı zaman, mekân ve sosyal şartlara göre farklılık gösterebilir. Ayette geçen ve son seçenek olarak belirtilen dövme fiili esasında çok istisnâî bir tedbirdir. Böyle bir tedbirin fayda getirmeyeceği, tam tersine zarar getireceği bilinen durumlarda, İslâm bilginlerinin bu tedbire başvurulmaması konusunda ittifak hâlinde oldukları kaynaklarımızda mevcuttur.²⁶ Bununla birlikte, yaralayıcı olmaması kaydıyla dövmenin caiz olması sebebiyle, dövme tedbirine başvuracak olan kocanın, uygulaması esnasında dövmenin ölçüsünü ne derece tutturabileceği de sosyal gerçeklikler çerçevesinde imkânsız görünmektedir. Bu da açıkça göstermektedir ki dövme fiili tarihi şartlar içerisinde uygulanmış olan, günümüz şartlarına göre fayda getirmeyeceği aşikâr olan bir tedbirdir.

Cinsel Şiddetin Önlenmesi: Cinsel açıdan eşlerin birbirlerini aşağılayıcı ya da küçük düşürücü eylemlere zorlamaları bir tür şiddet olup, İslam hukuku tarafından kesin bir dille yasaklamıştır. Erkeğin eşini ters ilişkiye zorlaması, adet halinde iken onunla cinsel ilişkiye girmeye çalışması, cinsel ilişki esnasında kadının istemediği veya hoşlanmadığı bir eyleme zorlanması... vb. davranışlar, birer cinsel şiddet örneğidir. İslam bütün bu halleri dini ve ahlaki açıdan sakıncalı görmüş ve hukuken de yasaklamıştır. Sözgelimi İslam hukukunda kadınla ters ilişkiye girmek yasaklanmıştır.²⁷ Zira evliliğin gayelerinden olan çocuk sahibi olma ve neslin devamını sağlama amacına hizmet etmeyen bu türden çirkin bir fiil aynı zamanda kadın için de cinsel açıdan bir anlam taşımayan ve ona ızdırap veren bir haldir. Bu nedenle de dinen kesinlikle yasak fiiller arasında sayılmıştır.²⁸ Peygamber Efendimiz (sav), konuyla ilgili olarak; "... Kadınlarınıza arkalarından (anüsten) yaklaşmayınız. Allah karısıyla arkadan ilişkide bulunan kimsenin yüzüne bakmaz."²⁹ buyurmuştur.

²⁵ Remli, *Nihayetü'l-Muhtâc*, VI, 383; Buhuti, *Keşşâfu'l-Kına'*, V, 210; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 300.

²⁶ Remli, *Nihayetü'l-Muhtâc* VI, 383; Şirbinî, *Mugni'l-Muhtac*, III, 260; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 301.

²⁷ İnsan sağlığı açısından zararları ile ilgili olarak bkz.: <http://www.saglikekibi.com/deva/doktora-sor/ters-iliski-ve-bulasici-hastaliklar-14a.html>. [28.12.2010]

²⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, IX, 262.

²⁹ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 45; Tirmizî, *Tahâret*, 102.

İslam Hukukçularından İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un da aralarında bulunduğu bir kısım âlimler, erkeğin nikâhlı karısıyla ters ilişkide bulunmasının zina olduğu görüşündedirler. Fakat Ebu Hanife ve çoğunluk ulemaya göre haram olduğunu bile bile karısıyla ters ilişkide bulunan kişi büyük günah işlemiş olur ve ta'zir cezasıyla cezalandırılır.³⁰ Hanbeliler ise eşyle ters ilişkide bulunan kocanın, karısı ile aralarının tefrik edilmesi gerektiği görüşündedirler.³¹

Aynı konuyla alakalı yasak ve çirkin bir diğer fiil ise âdetli veya lohusa kadınla cinsel ilişkiye girmedir. İslam hukukuna göre âdet veya lohusalık hallerindeyken kadınlarla cinsel ilişkiye girmek haramdır.³² Nitekim Yüce Allah ayet-i kerime: "*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan (onlarla cinsel ilişkiye girmekten) uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın..."*"³³ buyurarak, kadınlar için bir rahatsızlık durumu olarak nitelediği aybaşı hallerinde onlarla cinsel ilişkiye girilmesini yasaklamıştır. Öte yandan kişinin eşinin psikolojik durumunu dikkate almaksızın onunla birlikte olma arzusu da dinimizce doğru bir davranış şekli olarak kabul edilmemiştir. Aksine kadının cinsel olarak tatmin olamamasına ve kadının çocuk sahibi olmamasına sebebiyet vereceğinden dolayı, erkeğin cinsel ilişki esnasında azil yapma konusunda tek taraflı irade ile davranamayacağı fakihler tarafından ifade edilmiştir.³⁴ Bu durum, fikhî hükümlerin kadının haklarına ne derece önem verdiğini de göstermektedir.

Duygusal şiddet ve istismar olarak kabul edilen; erkeğin eşine hakaret veya küfredmesi, başkalarının yanında aşağılaması, küçük düşürmesi, korkutması ve tehdit etmesi gibi davranışlar, bir Müslümanın asla başvurmaması gereken ve aynı zamanda İslam Hukukunca da yasaklanan davranışlar arasındadır. Kur'an-ı Kerimde eşlerle alakalı olarak: "...onlarla iyi geçinin..."³⁵, "*Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.*"³⁶ buyurulmuştur. Efendi-

³⁰ Udeh, *İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*, s. 219-221.

³¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, IX, 263.

³² Yıldız, *Hanımların Özel Halleri*, s. 101.

³³ Bakara 2/222.

³⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, IX, 262.

³⁵ Nisâ 4/19.

³⁶ Bakara 2/228.

miz’de (s.a.v.): “Sizin en hayırlınız ev halkına en güzel şekilde davranmanızdır. Ben ise ev halkına en iyi davrananınızım”³⁷ buyurarak, eşlerin bu tür davranışlardan kaçınmalarını istemiştir. İslam, insanların huzur ve mutluluk içinde hayatlarını sürdürmelerini ister. Fıkıhta var olan, evli bir kadının yaşam koşulları sağlıksız ve oturamaz durumda olan bir evden kocasının izni olmaksızın ayrılmasının kadını günahkâr yapmayacağı³⁸ hükmü de bunu gösterir.

İslam’a göre bir erkeğin ortada kesinleşmiş bir durum yokken eşinin kendisini aldattığını söylemesi, doğru bir tutum değildir. Çünkü böyle bir durumda eşine zina isnadında bulunan bir kimse- nin hâkim karşısında mülâane³⁹ yapması ve her halükarda o evliliğin sona erdirilmesi gerekir.⁴⁰ Allah Teâlâ Kur’an’da şöyle buyurmaktadır: “Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defada da; eğer yalancılardan ise, Allah’ın lânetinin kendi üzerine olmasını ifade etmesiyle yerine gelir. Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah’ı dört defa şahit getirmesi (Allah adına yemin etmesi), beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır.”⁴¹

Kadının evinden dışarı çıkması İslam Hukukuna göre kocasının iznine bağlıdır. Bu nedenle koca, evin geçimini sağlama yükümlülüğünü yerine getirdiğinden, eşinin de nafakasını karşıladığından karısının çalışmasına izin vermeyebilir. Ayrıca Fıkha göre kadının çalışmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Buna rağmen ille de çalışmak istiyorsa, bu ancak kocasının uygun görmesiyle mümkündür.

³⁷ İbn Mace, *Nikâh*, 50.

³⁸ Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XLI, 314.

³⁹ Mülâ’ane: Hanımını Zina yapmakla suçlayan fakat bu suç ispatını dört şahitle ispatlayamayan kocanın, mahkeme huzurunda hanımıyla özel bir şekilde ve karşılıklı olarak yeminleşmeleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 80-81.

⁴⁰ Ahmed Hamd, *en-Neseb*, s. 265.

⁴¹ Nur 24/6-9.

III. EŞLERİN SORUMLU DAVRANIŞLARININ ŞİDDETİ ÖNLEMEYE KATKISI

İslam'da kadın ve erkek birbirlerinin rakibi değil, tamamlayıcıları olarak telakki edilmiştir. Peygamber Efendimiz: "Hepiniz çobansınız ve sürünüzden sorumlusunuz. Erkekler ailesinin çobanıdır, kadın kocasının, evinin ve çocuklarının çobanıdır. Hepiniz sürünüzden mesulsünüz."⁴² buyurarak, kadın ve erkeğin belli sorumluluklarının olduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar tarafların birbirleri üzerinde belirli hak ve sorumluluklarının bulunduğu ifade edilse de erkek ailenin düzenini sağlaması, evin geçimini ve mali yükümlülüklerini üstlenmesi sebebiyle ailede etki bakımından daha ön plandadır.⁴³ Tarafların birbirlerine karşı yerine getirmesi gereken yükümlülüklerinden bazıları şu şekildedir:

1. *İyi davranma*: Eşlerin birbirlerine karşı hoş muamelede bulunma ve güzel davranışlar sergileme mesuliyeti vardır.⁴⁴ Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v.): "Sizin en hayırlınız ev halkına en güzel şekilde davranmanızdır. Ben ise ev halkına en iyi davranıyorum."⁴⁵ buyurmuştur. Maliki, Şafii ve Hanbelilere göre eşlerin birbirlerine iyilikle muamele etmeleri zorunludur. Eşlerin her birinin diğeriyle örf dairesinde güzel bir iletişim kurmaları, ezadan kaçınmaları, birbirlerinin haklarını ihlal etmemeleri, harcamalarda aşırıya gitmemeleri ve meşru ölçüler dairesinde zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaları gerekmektedir.⁴⁶ Ayrıca evli erkek ve kadının birbirleri için süslenmeleri ve bakımlı olmaları da iyilikle muamele kapsamındadır. Bu bağlamda her iki tarafın da ahlaklarının güzel, huylarının mutedil, birbirlerine karşı davranışlarının saygı ve alçakgönüllülük çerçevesinde olması gerekir.⁴⁷

2. *Cinsellik*: Cinsellik, insanoğlunun fitratında bulunan bir durum ve ihtiyaçtır. İslam bu ihtiyacın giderilmesi için evlilik müessesini kurmuş ve düzenlemiştir. Cinsel ilişkide tarafların nasıl dav-

⁴² Buhari, *Nikâh*, 81.

⁴³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 288.

⁴⁴ Aile Hukuku Kararnamesi, md. 73; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 311.

⁴⁵ İbn Mace, *Nikâh*, 50.

⁴⁶ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 310.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâî*, III, 615; Şirazî, *el-Mühezzeb*, IV, 233; Buhuti, *Keşşâfu'l-Kına*, V, 184-185.

ranmaları gerektiği kaynaklarımızda mevcuttur.⁴⁸ Fakihler, evlilik neticesinde eşlerin birbirlerinden cinsel yönden tam olarak faydalanmalarının helal kılındığı görüşündedirler. Mezhepler bu faydalanmanın ne şekilde olacağı konusunda farklı görüş belirtmişlerdir. Hanefiler *ihram*, *hayız*, *nifas*, ya da *zihar keffâreti* gibi şer'î bir mazeret sahibi olma haricinde bir erkeğin eşinden *faydalanmasının kendisinin en tabi hakkı olduğu görüşündedirler.*⁴⁹ Şafiiler ve Hanbeliler eşlerin birbirlerinin vücutlarından faydalanmalarının, bakmalarının, birbirlerine dokunmalarının helal olduğu görüşündedirler.⁵⁰ Malikîler de sahih bir akitle evlenen kadın ve erkeğin, ters ilişki haricinde, birbirlerinin vücudundan serbestçe faydalanmalarının helal olduğu görüşündedirler.⁵¹

3. *Miras*: Evli çiftlerin arasındaki müşterek haklardan birisi de birbirlerinin malları üzerinde mirasçı olabilmeleridir⁵² Kur'an'da şöyle buyrulur: “Eğer çocukları yoksa, karılarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. (Bu paylaşırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır. Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır...”⁵³

4. *Nesep*: Baba tarafından gelen soy bağlantısı, çocuğu ana-babasına bağlayan bağı nesep kavramı ile ifade edilir.⁵⁴ Nesebin belli olmasından maksat, çocuğun evlilik birliği içerisinde dünyaya geldiğinin bilinmesidir. Fakihler sahih bir nikâh sonucu oluşan evlilikte dünyaya gelen çocuğun nesebinin isnadı konusunda ittifak etmişlerdir. İslam Hukukuna göre nesep, doğum ve nikâhla sabit olan bir durum olup, sahih bir evlilikte doğan çocuk diğer nesep isnat etme

⁴⁸ Buhârî, *Nikâh*, 66; Müslim, *Talâk*, 6, *Hayz*, 27; Ebû Davud, *Nikâh*, 45, *Tahâret*, 107, Tirmizi, *Nikâh*, 6.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, III, 606; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 311-312.

⁵⁰ İbn Kudame, *Muğni*, VII, 457; Şiyrazî, *el-Mühezzebe fî Fıkhi'l-İmami's-Şafi'iyyi*, IV, 233.

⁵¹ Derdir, *Şerhu's-Sağîr*, II, 340.

⁵² A.H.K. md. 69; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 312.

⁵³ Nisa 4/12.

⁵⁴ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 231.

şartlarını taşıyorsa babasına isnat edilir. Çünkü Hz. Peygamber “Çocuk yatak sahibinindir.”⁵⁵ buyurmuştur.

5. *Eşinden Cinsel Olarak Faydalanma*: İslam Hukukuna göre erkeğin eşi üzerindeki bir diğer hakkı da; *eşinden cinsel olarak faydalanma hakkıdır*. Eşiyle ilişkiye girmeye gücü ve iktidarı olan erkek, karısının hakkı olan mehrin en az muaccel kısmını ödediği takdirde eşiyle cinsel ilişkiye girmeyi talep etme hakkına sahip olur ve eşinin bu talebe karşılık verme zorunluluğu vardır.⁵⁶ Şayet kadın, evlilik neticesi hakkı olan mehrinin en az muaccel kısmını teslim almamışsa, eşinin kendisiyle cinsel ilişkiye girme isteğini geri çevirme hakkına sahiptir.⁵⁷ Evlilik birliği içerisinde *cinsel yönden uyum* birinci derecede önemi haiz olduğundan, erkek cinsel istifadeye engel olan kadının iradesine bağlı hallerini düzeltmesi konusunda eşini zorlayabilir.⁵⁸ Sözgelimi bir erkek, hayız ve nifas günü bittiği halde temizlenmeyen eşini yıkanıp temizlenmeye veya kendi muhalefetine rağmen nafile oruç tutan kadını iftar etmeye zorlayabilir. Zira bu, kendisinin eşinden cinsel açıdan yararlanmasını engelleyen bir durumdur.⁵⁹ Ayrıca tüm bedenini; kasık, koltukaltı gibi bölgelerdeki tüylerin temizliği, kötü kokusu sebebiyle soğan, sarımsak türü yiyeceklerin yenilmesi, pespaye, kirli veya pis kokan elbiselerin giyilmesi, ya da çiftlerin hastalanmalarına sebep olabilecek yemeklerin yenilmesi de bu kapsamdadır.⁶⁰ Bu hususlardan da anlaşılmaktadır ki; hayatımızın her alanını en güzel biçimde şekillendiren yüce dinimiz İslam’ın, aile hayatıyla ilgili belirlediği esaslar göz önüne alınarak, bu çerçevede koymuş olduğu kurallara uyulduğu takdirde zamanımızın ve toplumumuzun büyük problemlerinden olan eşler arası şiddet, boşanma ve yuvaların parçalanması gibi durumların önüne geçilebileceği aşikârdır.

⁵⁵ Buharî, *Buyu’*, 99; Müslim, *Rada’*, 36.

⁵⁶ Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XLI, 314.

⁵⁷ Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XI, 325.

⁵⁸ Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XXX, 124.

⁵⁹ Heyet, *el-Fetevayı’l-Hindiyye*, Beyrut 1980, I, 340-342.

⁶⁰ İbn Hümmam, *Şerhu Fethu’l-Kadir*, II, 520; Heyet, *el-Fetevayı’l-Hindiyye*, I, 340-342; Şirbinî, *Mugni’l-Muhtac*, III, 189; Buhuti, *Keşşâfu’l-Kına’an Metni’l-İkna’*, V, 190.

İslam Hukukuna göre evli bir kadın kocasının evine girmesini istemediği, hoşlanmadığı ve uygun görmediği kimseleri kocasının izni olmaksızın evine davet edemez veya misafir olarak ağırlayamaz.⁶¹ Evli bir kadın, eşinin izni olmaksızın daha önceki eşinden olan çocuğunu veya bir akrabasını eşinin kendisi için temin ettiği evde barındıramaz.⁶² Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu gibi durumların, pek çok huzursuzluklara ve kavgalara sebebiyet verdiği bilinmektedir. Kadının eşinin izni olmaksızın birilerini evinde ağırlaması, aile içerisinde huzursuzluk ya da kavgaya sebebiyet verecekse, kadının bundan şiddetle kaçınması gerekir. Burada kocanın izninden maksat, kadının her seferinde kocasının sözlü iznini alması değil, onun razı olup olmayacağını, zahiri veya zımnî delalet yoluyla bilinmesidir.

6. *İzin*: Fakihlere göre, bir kadının evinden dışarı çıkmasının kocasının iznine bağlı olması, bulunduğu evin yaşanabilir nitelikte ve ferah olması şartına bağlıdır. Yaşam koşulları sağlıklı ve oturulmaz durumda olan bir evden kocasının izni olsun ya da olmasın dışarı çıkmak kadını günahkâr yapmaz.⁶³ Ancak kadın, eşinin ikamet ettiği beldede ve evde ikamet etmek zorundadır. Erkeğin, evlilik süresi içerisinde herhangi bir sebeple ikamet yerini değiştirmesi durumunda, kadının eşinin taşındığı yere gitme zorunluluğunun bulunduğu ve bunun erkeğin eşi üzerindeki haklarından birisi olduğu telakkî edilmektedir.⁶⁴

7. *Eşine hizmet ve işlerde yardımlaşma*: İslam âlimlerine göre kadının eşine hizmet etmesi ve işlerinde yardımcı olması caiz görülmele beraber, bunun kadının aslî görevi olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şafii, Hanbeli ve bazı Maliki fakihlere göre, evli kadının eşine hizmet etmesi vacip (gerekli) olmamakla birlikte, evla olanın kadının örf ve adet üzere eşine hizmet etmesidir.⁶⁵ Hanefiler evli bir kadının kazâen olmasa da diyâneten eşine hizmet etmesinin

⁶¹ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 314.

⁶² A.H.K., md. 72.

⁶³ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 314.

⁶⁴ A.H.K., md. 71; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 313.

⁶⁵ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XIX, 44.

gerekli olduğunu söylemişlerdir.⁶⁶ Sözelimi, kadının evde eşinin yardımına ihtiyaç duymayacağı ekmek yapmak, tahıl öğütme gibi işleri kendisinin yapması gerektiği görüşünde olan âlimler vardır.⁶⁷

8. *Kadının eşine karşı isyankâr bir tutum sergilememesi*: Kadının aslı görevlerini yerine getirmemesi, serkeşlik yapması, eşinin haklarını göz ardı etmesi ve buna benzer davranışlarda bulunması durumunda, kocasının eşini tedip etme yani uslandırma, yola getirme ve terbiye etme hakkı vardır.⁶⁸ Bu kapsamda kadının gerektiğinde eşi için süslenmemesi, cünüplükten temizlenmemesi, namaz kılmaması, izinsiz evini terk etmesi, engel bir durumu olmadığı halde eşinin yatak davetine icabet etmemesi... gibi konular zikredilmektedir. İslam Hukukuna göre, bir erkeğin bu gibi durumlarda alması gereken tedbirler ana hatları ile şu şekildedir:

a. *Nasihât Etme*: İnsan düşünen ve akıllı olan bir varlıktır. Bu nedenle insan, hataya düştüğü veya yanlış olduğu kabul edilen durumlardan akıllı ve düşüncesi sayesinde geri adım atabilir. Bazen insanın aklını kullanarak doğruyu bulması mümkün olmayabilir. İşte o zaman çevresindeki insanların kendisine, doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesine imkân sağlaması amacıyla telkinde bulunmaları ve öğüt vermeleri gerekli bir durum olarak karşımıza çıkar.⁶⁹

b. *Yatağı Ayırma (Hecr)*: Nasihat sonunda düzelmeyen kadını te'dip etme yollarından ikincisi yatağı ayırmaktır.

c. *Dövme*: Fakihler, kadının nuşûzu halinde kocanın gerekirse eşini döverek tedip edebileceğini ifade etmişlerdir.⁷⁰ Fakihler, erkeğin eşini tedip etmede son çare olarak başvurabileceği "dövme" olayının uygulanması esnasında bir takım hususlara dikkat etmesi zorunluluğunun olduğu görüşündedirler. Buna göre dövme; kesinlikle yaralamaya ve kanamaya sebebiyet vermeyecek ve iz bırakmayacak şekilde olma, yüze ve vücudun hassas bölgelerine kesinlikle vurulmamalıdır.⁷¹ Bununla birlikte kadına tokat atılmayacağı bil-

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, IV, 192.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, IV, 192; İbn Kudame, *Muğni*, VIII, 132.

⁶⁸ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhîyye*, XXIV, 58; XXX, 125; XL, 294.

⁶⁹ Nisa 4/34.

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 334.

⁷¹ Kurtubî, *Cami'u'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 172.

gisi fıkıh kaynaklarımızda mevcuttur. Zira dövmekten maksat terbiye etmektir, yok etmek değildir. Bu nedenle erkeğin eşini ağır bir şekilde dövmesi halinde kadının mahkemeye başvurarak boşama veya kısas isteme hakkı söz konusu olur.⁷²

Şafîi ve Hanbelî fakihlerinden bazılarının göre ise nuşûzundan ötürü tedip amacıyla kadının dövülmesi caiz görülmüştür. Fakat bu gibi durumlarda bile erkeğe yakışan tavrın dayak değil affetmek olduğu, dövme tedbirine ise hiç başvurulmamasının çok daha yerinde olacağı ifade edilmiştir. Yine de Hanbelî fakihler, eşler arası sevginin sürekliliği açısından, dövmenin terk edilmesinin en doğru yol olduğu görüşünü de dillendirmekten geri durmamışlardır.⁷³ Malikiler ve Şafilere göre, nâşize kadının dövülebilmesinin hukuken meşru olması için gerçekten böyle bir yola başvurmanın olumlu sonuç getireceğine kanaat getirilmesi gerekir. Aksi halde eşini dövmenin terbiye açısından fayda temin etmeyeceği kanaati hasıl olursa, erkeğin eşini dövmesi caiz olmaz, hatta haram dahi olur.⁷⁴

Bütün bu bilgiler ışığında şunu kolaylıkla ifade edebiliriz ki; günümüz toplum yapısı ve aile düzeni göz önüne alındığında bir erkeğin eşini dövmesi, ailenin bütünlüğünün korunmasına ve devamının sağlanmasına faydadan çok zarar getirir. Zira günümüz kanunlarına göre eşinden her ne sebeple olursa olsun dayak yiyen kadın, şiddete maruz kalmış olarak kabul edilmekte ve kocaya bir takım cezaî müeyyideler uygulanmaktadır. Bununla birlikte, sosyal hayatta belli bir konuma ve kariyere sahip olan kadınlar dövme tedbirine maruz kaldıkları takdirde bu durumu kabullenememekte ve eşlerini mahkemeye vererek kolaylıkla boşanabilmektedirler. Günümüzde, bu ve benzeri nedenlerle kocanın dövme tedbirine başvurmaması kanaatimizce daha doğru ve faydalıdır.

d. Talak sözlükte çözüme, kaydı ortadan kaldırma anlamında kullanılan bir isimdir. İstılahta ise talak; nikâh kaydının hususi bir

⁷² Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 334; Kurtubî, *el-Cami'u*, V, 172; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 298-299.

⁷³ Remli, *Nihayetü'l-Muhtâc*, VI, 383; Buhuti, *Keşşâfu'l-Kına'*, V, 210; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 300.

⁷⁴ Ramli, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 260; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XL, 301.

takım lafızlar kullanılarak ortadan kaldırılmasını ifade eder.⁷⁵ Talakla sona erdirilmesi kastedilen şey, sahih olarak mevcut olan nikâhtır. Talak İslam Hukukunda erkeğe tanınmış yetkilerden birisidir ve erkek bir sebep göstermeksizin tek taraflı iradeyle de eşini boşayabilir.⁷⁶ Her ailenin içinde zaman zaman büyük veya küçük boyutlu tartışmalar ya da kavgalar meydana gelebilir. Bu gibi durumlar karşısında acele kararlar verilerek olayı boşanma boyutuna taşımak İslam'ın ruhuna uygun bir davranış değildir. Zira İslam Dininde boşama meşru sayılmakla beraber, en son başvurulması önerilen tedbirlerden biridir. Nitekim Peygamber Efendimiz: “*Helallerin Yüce Allah'a en sevimsiz olanı; talaktır.*”⁷⁷ buyurmaktadır. Karı-koca arasındaki sevgi ve saygının biterek birlikteliklerinin çöküntüye uğraması ve tahammül edilemez bir hal aldığı durumlarda, her ikisinin haklarını korumak amacıyla, hakem tayin ederek anlaşma yoluna varılabilir.⁷⁸ Ne var ki, bazen sabır ve tahammül evliliğin devamı için yeterli olmaz. Şayet taraflar arasında ayrılığın devam etmesine sebep olan nedenler ortadan kalkmamışsa ve bu durum taraflar arasında fitnenin, günahın ve Allah'a karşı kusurlu davranmanın artmasına sebep oluyorsa, bu durumda son çare olarak bunların boşanmaları yoluna gidilir. Bu süreçten sonra vaki olan talak taraflar arasında belki daha hayırlı bir sonucun doğmasına vesile olabilir. Bunun birçok örneğini sosyal hayatımızda görmekteyiz. Yüce Yaratıcının imtihanıyla karşı karşıya olan mağdur kadın boşanıp bir başkasıyla evlendikten sonra maddi ve manevi olarak refaha ulaşabilmekte ve mutlu olabilmektedir. Öte yandan kadının geçim derdine düşme korkusundan dolayı mutsuz olduğu bir yuvada yaşamaya devam etmesinin gerekmediğini ve eşlerin ayrılmaları halinde Allah'ın kendilerini rızıklandırabileceğini şu ayetle bilmekteyiz; “*Eğer ayrılırlarsa, Allah bol lütuf ve nimetiyle onların her birini zengin kılar (başkalarına muhtaç bırakmaz). Allah, lütfü geniş olandır. O, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁷⁹ Bu gibi durumlarda fakihler talakın gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü burada “*çok zararı az zararlar*

⁷⁵ Ramli, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 279.

⁷⁶ Ramli, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 279; A.H.K., md. 102.

⁷⁷ Ebû Davûd, *Talak*, 3; İbn Mâce, *Talak*, 1.

⁷⁸ Nisâ 4/128-129.

⁷⁹ Nisa 4/130.

*giderme*⁸⁰ kaidesi gereğince tarafların her ikisinin de açıkça faydası söz konusudur. Nitekim insanların en mükemmeli ve müsama-hakârı olan Peygamber Efendimiz de eşi Hafsa ile böyle bir sıkıntı yaşamış ve kendisini ric'i talakla boşamak zorunda kalmıştır. Ancak aralarındaki tatsızlık çok fazla devam etmediğinden, daha sonraları kendisine geri dönmüştür.⁸¹

IV. MEHİR VE NAFKA

İslam hukukuna göre sahih nikâhla evlenen bir kadın bu evlilik neticesinde mehir, nafaka, gerektiğinde hizmetçi temini, erkeğin eşine adil davranması, erkeğin geceyi eşinin yanında geçirmesi veya namusunu koruma altına alınması şeklinde, bazı haklara sahip olur.

Sahihi bir nikâhla evlenen erkeğin eşine *mehir ödemesi* Kitap, Sünnet ve İcma' ile sabittir. Nitekim konuyla ilgili olarak Yüce Allah: "...Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin..."⁸² "...Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin..."⁸³ buyurarak, mehrin gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu durum Aile Hukuku Kararnamesinin altmış dokuzuncu maddesinde de açıkça ifade edilmiştir.⁸⁴

Erkeğin eşine karşı yükümlülüklerinden birisi de kendisinin geçimini sağlayacak şekilde *nafakasını* (*zevciyet nafakası*) temin etmektir. Arapça bir kelime olan nafaka; "harcama, gider" "geçim masrafı" "yardım, bağış" anlamlarına gelmektedir.⁸⁵ İslam Hukukunda nafaka; kadının (zevciyet) nafakası, çocukların nafakası, usul'ün nafakası ve zevil'erham'ın nafakası olarak dört başlık altında değerlendirilir.

⁸⁰ Mecelle md. 27.

⁸¹ Ebu Davud, *Talâk*, 38; İbn Mâce, *Talâk*, 1; Nesai, *Talâk*, 76.

⁸² Nisa 4/4.

⁸³ Nisâ 4/24.

⁸⁴ Çeker, *Aile Hukuku Kararnamesi*, s. 31.

⁸⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, X, 358.

İslam Hukûk literatüründe zevciyet nafakası; “*Bir erkeğin eşinin yiyecek, giyecek, ikamet ve bunlara bağlı ihtiyaçlarını karşılaması*”⁸⁶ demektir. Fakihler, örfe bağlı olarak normal bir hayat sürdürülebilmesi için ihtiyaç duyulan ev, gıda, giyecek, tedavi v.b. masrafların yanında bir insanın tüm zorunlu ihtiyaçlarının nafaka kapsamına dâhil olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁷ Fakihlerden bazıları da ilaç, kişisel bakım ürünleri ile kadın hizmetçi temininin de nafaka kapsamında olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁸ Erkek, eşinin nafakası kapsamında kendisine ikamet edebileceği bir ev temin etme zorunda olmakla beraber, eşinin izni olmadan mümeyyiz olmamış küçük çocuğunun haricinde ailesinden bir başka kimseyi ya da akrabasını o evde ikamet ettiremez.⁸⁹

Fukaha, kadının nafakasının teminini Kitap, Sünnet ve İcmâ delillerine istinaden erkeğin görevleri arasında zikretmiştir. Nitekim ayet-i kerimelerde Cenab-ı Hak: “*Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah’ın ona verdiğiinden (o ölçüde) harcasın...*”⁹⁰ “*...Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir...*”⁹¹ “*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin...*”⁹² buyurarak, kadının nafakasını erkeğe yüklemiştir. Peygamber Efendimiz de nafakayla ilgi olarak Vedâ haccında şunları söylemiştir: “*Kadınlar hakkında Allah’tan korkun. Zira siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve Allah’ın adıyla kendinize helal kıldınız. Onların sizin üzerinizdeki hakları; ma’ruf ölçülerde onları yedirip giydirmenizdir...*”⁹³

Kocası Ebû Süfyan’ın cimri olduğunu, çocuğuyla kendisine yetecek nafakayı vermediğini, bu yüzden de ondan habersiz malından

⁸⁶ Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 444.

⁸⁷ A.H.K., md. 70; Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XLI, 43; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 341.

⁸⁸ Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XLI, 43.

⁸⁹ A.H.K., md. 72.

⁹⁰ Talak 65/7.

⁹¹ Bakara 2/233.

⁹² Talak 65/6.

⁹³ Tirmizi, *Rada*, 11.

harçayarak geçindiğini söyleyen Hind'e Peygamber Efendimizin; "Sana ve çocuğuna yetecek kadar örfe uygun ölçüde al"⁹⁴ şeklinde izin vermesi de nafakanın temininde hassas davranılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte hadis kaynaklarımızda nafakanın gerekliliğini ifade eden pek çok hadis-i şerife rastlamaktayız.⁹⁵

Kadının nafakası sadece eşine aittir. Bir başkası bu nafakayı ödemeye ortak edilemez. Erkeğin fakir veya kayıp olması durumunda nafaka yükümlülüğü düşmez. Her erkeğin, imkânı ölçüsünde eşinin nafakasını karşılamak ve ihtiyaçlarını gidermek zorunluluğu vardır.⁹⁶ Kadın eşinden nafakasını talep ettiğinde şayet koca, eşinin nafakasını vermektan imtina ederse kadın mahkemeye başvurup nafakasının teminin talep edebilir. Hâkim böyle bir durum karşısında, kadının eşinden nafakasını talep ettiği tarihten başlamak üzere, iki tarafın durumunu da göz önünde bulundurarak kocayı eşinin geriye dönük nafakasını peşin ödemeye mahkum eder.⁹⁷ Koca eşinin nafakasını karşılayamaz duruma gelir, kadın da nafakasını isterse hâkim, kadına kocasının malı üzerinde tasarrufta bulunma hakkı verir. Böylelikle kadın, nafaka alamadığı günler de dâhil olmak üzere nafakasını kocasının malından karşılayabilir.⁹⁸

İslam Hukukuna göre evli kadının nafaka hakkı bazı durumlarda düşebilmektedir. *Hanefîlere* göre dinden çıkna (mürted), zina yapan veya nâşize olan kadının nafaka hakkı düşer.⁹⁹ Yine meşru bir sebep olmaksızın kocasının evini terk eden veya kocasıyla cinsel ilişkiye girmek istemeyen kadının bu durum süresince nafaka hakkı düşer.¹⁰⁰ *Malikiler* ise naşize olan, eşinin kendisinden cinsel yönden faydalanmasına izin vermeyen veya cinsel ilişkiye girmeyen kadının nafaka hakkının düşeceği görüşündedirler. *Şafîiler* de naşize olan,

⁹⁴ Buharî, *Buyu'*, 95; Müslim, *Akdiye*, 7.

⁹⁵ Buharî, *İman*, 41; Müslim, *Vasiyyet*, 5; el-Muvattâ', *Vasiyyet*, 4.

⁹⁶ A.H.K. md. 69; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 448-449.

⁹⁷ A.H.K., md. 94.

⁹⁸ A.H.K., md. 96.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, IV, 18-19; İbn Kudame, *Muğni*, IX, 231; Derdir, *Şerhu's-Sağîr*, II, 730-731; A.H.K., md. 101; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 38.

¹⁰⁰ A.H.K., md. 101.

akıl baliğ olmayan, farz ibadetler dışında nafîle ibadetler için kocasından izinsiz evden çıkan (nafîle oruç tutan veya itikafa giren) kadının nafaka hakkının düşeceği görüşündedirler.¹⁰¹ *Hanbelîler* de eşine kendisini teslim etmeyen yahut ondan yüz çeviren, farz olmayan bir konuda kocasından izinsiz yolculuğa çıkan, kocasına itaat etmemek için evini terk eden kadının nafaka hakkının düşeceğini ifade etmişlerdir.¹⁰²

Beldenin örfünde carî olması halinde gerekirse erkek hanımına *hizmetçi temin etmelidir*. Fukaha bunu kadının eşi üzerindeki haklarından birisi olarak kabul etmiştir. Zira Allah-u Teâlâ kadınlara ma'rufa uygun olarak davranılmasını emretmiştir.¹⁰³ Burada ma'ruftan maksat yatak ve harcama hususlarında insafî, sözlerde ve sohbetlerde hoş muamelede bulunmak gibi özelliklerdir.¹⁰⁴ Bir kadının henüz bekârken babasının evinde meşgul olmadığı veya yaşadığı beldenin örfünde yer almayan işleri yapması kendisinden istenemez. Bunlarla alakalı olarak kadına yardımcı olacak birilerinin temin edilmesi nafaka hakkı kapsamında düşünülmüştür.¹⁰⁵ Örneğin, hayatında hiç inek sağmamış veya tarla işiyle uğraşmamış bir kadına bunları yapması dayatılamaz. Benzer şekilde, erkeğin hasta olan hanımına bakacak birisini tutmasının vacip olduğunda fukaha ortak görüş belirtmiştir.¹⁰⁶ Malikiler, bunu erkeğin maddi durumunun müsait olması şartına bağlarlar.¹⁰⁷ Hanefilere göre; bir kadın yemek ve ekmek pişirmek gibi görevleri veya işleri yapamayacak durumda olursa veyahut hastalığı sebebiyle bu işleri yapamayacak olursa erkek, kendisine bunları hazırlayacak birisini temin eder. Lâkin, kadın böyle bir durumda değilse erkek kendisine bir hizmetçi tutmak zorunda değildir.¹⁰⁸

¹⁰¹ İbn Kudame, *Muğni*, IX, 238-239; Derdir, *Şerhu's-Sağir*, II, 735; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 317.

¹⁰² İbn Kudame, *Muğni*, IX, 256-262.

¹⁰³ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XLI, 317.

¹⁰⁴ Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul 1982, II, 534.

¹⁰⁵ Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XIX, 39.

¹⁰⁶ Düsuki, *Haşiyetü'd-Düsûki*, II, 510.

¹⁰⁷ Derdir, *Şerhu'l-Kebir*, II, 510.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'ü's-Sanâi'*, II, 278; IV, 192; Ramli, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 433; İbn Kudame, *Muğni*, VII, 21, 570.

Evlenen kadın, nikahı kıyılırken kocasının kendisinden başka ikinci bir eşle evlenemeyeceğini şart koşarsa bu şart geçerli olur ve koca ilk eşle nikahlı olduğu sürece ikinci bir eşle evlenemez.¹⁰⁹ Şayet böyle bir şart yoksa ve erkek bir başka evlilik daha yapmışsa eşlerine karşı adaletli davranmalıdır. Eşler arasında adaletli davranma ise eşlerin her birinin cinsellik, nafaka, giyinme ve barınma ihtiyaçlarının karşılanmasında eşit davranma olarak kabul edilmiştir.¹¹⁰

Kadının eşi üzerindeki haklarından birisi de kocası tarafından namus ve iffetin muhafaza altına alınmasıdır. Bu, hem erkeğin haramdan kendini sakınması, hem de hanımının cinsel isteklerini gidererek, onun harama sürüklenmesini önlemesi şeklinde olabilir. Peygamber Efendimizin; “Sizden birisi hanımıyla cinsel ilişkide bulunduğu esnada kendi ihtiyacını giderdiği gibi, onun ihtiyacını giderinceye kadar acele etmesin.”¹¹¹ sözü de bu gerçeğe işaret eder.

V. ŞİDDETİN HUKUKİ TEDBİRLER YOLUYLA ÖNLENMESİ

İslam hukuku, eşler arasında meydana gelen şiddet olaylarının önlenmesine yönelik tedbirlere gelince bunlar, fıkhıta genel olarak *fena muamele* ve *geçimsizlik* çerçevesinde ele alınmıştır. Fena muamele ve geçimsizlik erkekten, kadından ya da aynı anda her ikisinden kaynaklanabilir. Eşler arasında meydana gelebilecek her hangi bir olumsuzlukta hemen evlilik birliğinin sonlandırılması çözüm olarak görülmemeli, eşlerin karşılıklı görüşme ve anlaşma yoluyla aralarındaki problemi çözme yoluna gitmeleri öncelikle başvurmaları gereken yol olmalıdır.¹¹² Zira Kur’an-ı Kerim, en iyi çözüm şekli olarak bu yolu önermektedir.¹¹³

Aile üzerinde azami hassasiyet gösteren âyetler ve hadisler muvâcehesinde konuyu derinlemesine ele alan fıkıh âlimleri, eşlerin aile mahremiyeti içerisinde çözüme kavuşturamadıkları şiddet tü-

¹⁰⁹ A.H.K., md. 38.

¹¹⁰ Heyet, *el-Mevsu’atü’l-Fıkhiyye*, XXXIII, 184.

¹¹¹ Suyutî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, I, 276.

¹¹² Ali Bardakoğlu, “Sulh” (*İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* içerisinde), İstanbul 1997, IV, 149.

¹¹³ Nisa 4/128.

ründen problemlerin halli için bir takım uygulamaları devreye sokmuştur. Bunların başlıcaları şu şekildedir:

1. Aile Meclisi (Hakem Usulü): Eşler, aralarında sonuçlandıramadıkları problemlerin çözümü için birlikte karar vererek, belirli vasıflara sahip kendi taraflarından birer kişiyi hakem tayin etme ve onların vereceği karara göre davranma sorumluluğu içerisindedir.¹¹⁴ Buna hakem usulü denilmektedir. Hakem tayin etme usulü fıkhîta, eşler arasındaki geçimsizliklerin evlilik birliğine son vermesini önlemede çok etkili bir tedbir olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte hakem tayininin hukukî niteliği hususunda dört büyük sünî mezhep fakihleri içerisinde Malikiler farklı hükümler benimsemişlerdir. Onlara göre hakem heyetinin vermiş olduğu karar bağlayıcı olup, hukuki netice doğurur.¹¹⁵ Malikiler dışındaki sünî mezheplerde ise hakemlerin görevi daha çok ahlakî tavsiye niteliğinde kabul edilmiş olup, taraflarca kendilerine vekâlet verilmemişse boşama yetkileri yoktur.¹¹⁶ Boşama yetkisinin erkekte olması ve kadının hâkime başvurarak boşanma talebinde bulunma imkânının çok sınırlı olması sebebiyle, zamanla, şiddetli geçimsizlik hallerinde kadının da evliliğe son vermeyi talep edebilmesine imkân sağlayan bir çözüm bulma ihtiyacı hâsıl olmuştur. 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi bu ihtiyacı dikkate alarak, eşlerin arasını bulmakla görevlendirilmiş hakem heyetine bu yönde olumlu bir sonuca ulaşamaları halinde tarafları boşama yetkisi tanımıştır. Aile Kararnamesi bu hakem heyetine “Aile Meclisi” adını vermiştir.¹¹⁷ Kur’an-ı Kerim’de¹¹⁸ mevcut olmasına rağmen, İslam Tarihi boyunca fazla bir tatbik sahası bulamayan “Aile Meclisi” uygulaması, Aile Kararna-

¹¹⁴ Nisa 4/35; Dönmez, “Aile Meclisi” (İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi İçerisinde), İstanbul 1997, I, 87; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 154, 159, 160, 173.

¹¹⁵ Derdir, *Şerhu’s-Sağır*, II, 474.

¹¹⁶ Şirazi, *el-Mühezzeb*, IV, 250-251; Dönmez, “Aile Meclisi”, I, 87.

¹¹⁷ Dönmez, “Aile Meclisi”, I, 88.

¹¹⁸ Nisa 4/35.

mesi'nden sonra Mısır ve Suriye kanunlarında da yerini alarak sosyal hayatta tatbik edilir hale gelmiştir.¹¹⁹

Aile meclisi, eşler arasında meydana gelen geçimsizlik veya şiddet olayları sonrası gereken araştırma ve inceleme sonucu vardıkları kararı hâkime bildirir. Hâkim de aile meclisinin kararı doğrultusunda hükmünü verir.¹²⁰

2. Ta'zir Cezası: Fıkıhta hakkında muayyen bir ceza, şer'i bir had bulunmayan suçlardan dolayı tatbik edilecek te'dip ve cezaya ta'zir cezası denir. Ta'zir cezası, caydırıcı olması amacıyla işlenen suçun derecesine göre belirlenir. İslam Tarihi boyunca, derece olarak ölüm cezasına kadar varabilen ta'zir cezaları, kırbaç ve benzeri bir şeyle vurmak, hapsedmek, sürgüne göndermek, konuşmamak, para cezası vermek, hizaya getirme amacıyla tehdit etmek, öğüt vermek, mahrum etmek, azarlamak ve teşhir etmek şekillerinde uygulanmıştır. Hâkim suçluya ta'zir cezası verecekse fıkıhta var olan bu ceza şekillerinden birini vermesi caiz olur. Bunların dışında kalan başka şekilde bir ceza vermesi caiz değildir.¹²¹

Eşler arası şiddet olaylarının mahkemeye intikali neticesinde hakim suçlu tarafı ta'zir cezasıyla cezalandırabilir. Bu cezanın şekli ve mahiyeti zamanın şartlarına ve şahısların durumlarına göre değişkenlik gösterebilir. Bu, hakimın takdirine bırakılan bir durumdur.¹²² Bu tür olaylar karşısında geçmişte ta'zir cezası olarak bazı ceza türleri şu şekildedir:

a. Sözle Uyarı: Fıkıha göre, eşinin kendisine yönelik baskı ya da şiddet uyguladığı durumlarda kadın, ayrılık talep etmeksizin hâkime müracaat ederek şikâyetinde bulunma hakkına sahiptir. Örneğin kadın eşi tarafından dövülmüş, yatağı ayrılmış, kaba sözlerle haka-

¹¹⁹ M. K. Abdussamet Bakkaloğlu, *Suriye'de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri* (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2005, s.148.

¹²⁰ Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 364; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 159.

¹²¹ Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s. 194-195; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 197, 202-203.

¹²² Şirbini, *Mugni'l-Muhtac*, III, 260-261; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 364; Ural, İbrahim, *Şeyhu'l-İslam Fetvaları Ali Efendi*, s. 133; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 174.

retlere maruz kalmış olabilir. Bu gibi durumlarda, erkeğin kusurunu kabul etmesi veya bu durumun delillerle ispat edilmesi halinde, hâkim erkeği sözlü olarak uyarır.¹²³

b. Uzaklaştırma: Eşlerden birinin, eşinin kendisine şiddet uyguladığı ve zarar verdiği iddiasıyla mahkemeye başvurarak şikâyetle bulunduğu hallerde, bunun doğruluğu delillerle ispat edilemiyorsa ve aynı tür şikâyetler tekrar ediyorsa hâkim, şikâyetle bulunan tarafı sâlih komşular arasında iskân ettirir.¹²⁴ Bu tedbir sayesinde mağdur taraf şiddetten uzak tutularak koruma altına alınmış olur.

c. Dövme: Hâkimin sözlü uyarılarına rağmen eşine karşı şiddet içeren davranışlar sergilemeye devam eden erkek veya kadın, eşinin mahkemeye başvurarak şikâyetini yenilemesi üzerine, durumun doğruluğunun tespit edilmesi halinde hakim tarafından yaralayıcı olmayacak şekilde darp cezasıyla cezalandırılır.¹²⁵

d. Tefrik: Fıkıhın tedvin edildiği ilk dönemlerden günümüze kadar bazı durumlarda mahkemenin evlilik birliğine müdahale edebileceği ve gerekli gördüğünde evliliği sona erdirebileceği benimsenmiştir. Fakat mahkemenin evliliğe müdahale edebileceği durumlar naslarla tespit edilmediğinden dolayı, mahkemenin evliliğe hangi durumlarda müdahale edebileceği konusunda hem ihtilaf edilmiş, hem de bu durumlar tarih içerisinde Müslümanlardaki anlayış değişikliğine paralel bir şekilde gelişme kaydetmiştir.¹²⁶

Fakihlerin bir kısmı erkeğin, eşinin şiddet içeren davranışlar sergilemesi ve geçimsizlik göstermesi gibi durumlarda mahkemeye müracaat etme hakkının olmadığı, şayet eşi geçimsiz ise yetkisini kullanarak onu boşayabileceği görüşündedir. Çoğunluk fakihler ise her ne kadar erkeğin boşama hakkı bulunmakla beraber boşama sonrasında erkeğin ödemek zorunda kalacağı maddi yükümlülükleri hafifleteceği veya tamamen düşüreceği gerekçesiyle mahkemeye başvurmasının doğru olduğu görüşündedirler.¹²⁷ Çünkü fıkıh sistematüğünde erkeğin eşini kendi iradesiyle boşaması ile mahkemenin

¹²³ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 364; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 174.

¹²⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 364-365.

¹²⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 364.

¹²⁶ Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 141.

¹²⁷ Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 158.

kadını kusurlu bularak boşaması arasında erkeğe yüklenen maddi sorumluluklar açısından çok büyük farklılıklar vardır.¹²⁸ Eşinin geçimsizliği sebebiyle mahkemeye boşanma davası açan erkeğin, hanımının geçimsizliğini ispatlaması gereklidir. Şayet ispatlayamaz ve boşanma davasından da vazgeçmezse mahkeme durumun sonuçlandırılması için her iki taraftan hakemler görevlendirir. Hakemler çiftin arasını düzeltirlerse dava düşer. Şayet düzeltemezlerse geçimsizlikte hangi tarafın kusurlu bulunduğu veya geçimsizliğin oluşmasında kimin daha çok etkili olduğu tespit edilir. Kadın kusurlu ise mehrinin tamamının veya bir kısmını kaybetme, iddet nafakasını yitirme gibi mali cezalara çarptırılarak boşanma kararı verilir.¹²⁹

Şafii ve Hanbelilerden bir görüş ile Hanefilere göre; boşama yetkisine sahip olmayan kadın, ailesinde oluşan şiddetli geçimsizliğin çözümü için arabulucuların ıslah girişimi sonuç vermediğinde bu geçimsizliğin ve mağduriyetinin giderilmesi amacıyla mahkemeye başvurabilir. Ancak boşanma talebiyle mahkemeye başvuramaz.¹³⁰ Çünkü bu durum bir boşanma sebebi değildir. Hâkim bu tür davranışlar sergileyen kocayı cezalandırarak düzelmesini sağlayabilir.¹³¹ Şafii ve Hanbelilerden bir görüş ile Malikilere göre ise eşler arasındaki geçimsizliğin devam etmesi halinde kadın, mahkemeden arabulucuk yapmasını isteyebileceği gibi eşinin cezalandırılmasını ve boşanmayı da talep edebilir.¹³² Erkeğin eşinin hakkı olan nafakayı temin etmede zorluk çıkarması durumunda da kadının mahkemeye başvurarak boşanma talep etme hakkı vardır.¹³³ Günümüzde de tercih edilen bu görüş, eşler arasında bir denge oluşturmakta, kadın için çekilmez hale gelen evliliklerden kurtuluş yolu olarak

¹²⁸ Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 154.

¹²⁹ Dalgın, *Boşama Yetkisi*, ss. 158-160.

¹³⁰ Şirbini, *Mugni'l-Muhtac*, III, 413; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, II, 121; İbn Kudâme, *Muğni*, VIII, 169.

¹³¹ Derdir, *Şerhu's-Sağır*, II, 490 vd.; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 174.

¹³² Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XXIX, 57.

¹³³ Abdurrahman el-Cezeri, *Mezahibi'l-Erba'a*, IV, 507; Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, XXIX, 59.

karşımıza çıkmaktadır. Böylece şiddetli geçimsizlik bir boşama sebebi olarak görülmektedir.¹³⁴

Erkeğin geçimsiz davranarak, eşine karşı şiddet içeren davranışlar sergilemesi durumunda aile meclisi denilen hakem müessesesi devreye girer. Evliliğin durumu ve geçmişi hakemler tarafından incelenerek değerlendirilir. Erkek evliliğin devamına yönelik olumlu belirtiler görülmemesi halinde bu evliliğe son verilir.¹³⁵ Erkek kadının mehrini ve diğer mali yükümlülüklerini tam olarak ödeme cezasına çarptırılır.¹³⁶

SONUÇ

Şiddet, insanlık tarihinin en eski sorunlarından birisidir. İnsanın saldırgan davranışlar ve şiddet içeren eylemler sergilemesinin geçmişten kaynaklanan nedenleri olduğu gibi, yaşadığı ortamdan kaynaklanan nedenleri de vardır. Şiddete başvuranlar, bu şiddet davranışlarını bazen bir gerekçeye de dayandırmak suretiyle meşrulaştırmaktadırlar.

Bu bağlamda aile içi şiddet de bulaşıcı bir hastalık gibi, aile bireyleri arasında yaygınlık kazanmakta ve kuşaklar arasında devamlılık sergilemektedir. Oysaki toplumun en küçük yapı taşı olarak nitelenen aile, toplumun temelini oluşturan önemli bir kurumdur. Halbuki aile bireyleri arasında meydana gelen şiddet türünden davranışlar aile için oldukça zararlı neticeler doğurmakta, tarafları mağdur etmektedir. Konuyla alakalı araştırmada bulunanlar şiddete maruz kalan durumuna göre konuyu *eşler arası*, *anne-babaya yönelik* ve *çocuklara yönelik* olmak üzere farklı şekillerde gruplandırmışlardır. Aile kurumunun temelini eşler oluşturur. Eşler arası ilişkilerin sağlıklı ve düzenli olması, kurulan ailelerin de sağlıklı ve düzenli olması sonucunu doğurur. Gelecek toplumların teminatı olarak kabul edilen çocukların kişilikleri yetiştikleri aileye göre şekillenir. Ailenin temeli kabul edilen eşlerin arasında vuku bulacak

¹³⁴ Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 174.

¹³⁵ Ebü Zehre, *Fetâvâ*, s. 583.

¹³⁶ Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 158-160.

herhangi türden bir şiddet, ailenin düzenini ve huzurunu bozmakta; ayrılımlara kadar varabilecek sonuçlar doğurabilmektedir.

Eşler arası şiddet, varlığı insanlığın her döneminde bilinmesine rağmen, aile mahremiyeti ve aile içinde çözülmesi gereken kişisel bir sorun olarak telakki edilmesi sebebiyle gizli kalarak konuyla ilgili gerekli araştırma ve çalışmalar yapılamamıştır. Günümüzde ise Dünya Sağlık Örgütü yanında farklı devletler ve kadın örgütleri de problemin çözümüne yönelik konuyla ilgili pek çok araştırma ve çalışma yapmakta, bununla ilgili konferanslar düzenlemektedirler. Ülkemizde ise aile içi şiddet probleminin çözümüne hizmet etmesi amacıyla Başbakanlık Aile Araştırma ve Kurumu, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü gibi kurumlar kurularak akademik çalışma ve araştırmalar yapılmaktadır. Yapılan bu çalışmalarla eşler arası şiddetin sebepleri araştırılarak, toplumumuzda görülen eşler arası şiddet türleri, davranış çeşitleri ve bu problemin çözüm yolları saptanmaya çalışılmaktadır. Toplumda kanayan bir yara haline gelen, ailelerin düzen ve huzurunu bozarak amacından saptıran en büyük sorunlardan olan eşler arası şiddetle ilgili fikhî düzenlemeler ve tedbirler mevcuttur. Fakihler de konuya duyarsız kalmamışlardır. Bu bağlamda eşler arası şiddetin fikhî açıdan önlenbilmesinin ilk aşaması olarak eşlerin, Allah'ın belirlemiş olduğu hak ve sorumluluklarını bilmelerini ve bu hak ve sorumluluklar çerçevesinde ortaya çıkan kurallara uymaları istenmiştir. Bu hak ve sorumlulukları göz ardı ederek eşine karşı şiddet türünden davranış sergileyen kişiye nasihat sadedinde hak ve sorumlulukları eşi veya hakemler ya da hâkim tarafından hatırlatılmış, bunun da fayda vermemesi durumunda, bir takım cezaî müeyyidelere başvurulmuştur. Bu cezaî müeyyidelerden sonra da şiddet uygulayan eş bu tür davranışlardan vazgeçmezse kendisine bir takım mali cezalar verilerek eşlerin tefriki yoluna gidilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ali Bardakoğlu, “*Sulh*” (İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi İçerisinde), İstanbul 1997.
- Âlûsî, *Ruhu’l-Me’anî fî Tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Sebi’l-Mesânî*, Beyrut 1987
- Bakkaloğlu, M. K. Abdussamet, *Suriye’de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri*, (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul 1968.
- Buhuti, Şeyh Mansur b. Yunus b. Selahiddin el-Hanbeli, *Keşşâfu’l-Kına’ an Metni’l-İkna’*, I-VI, Beyrut 1982.
- Cezerî, Abdurrahman, *Kitabu’l-Fıkh ‘ala Mezahibi’l-Erba’a*, I-V, Beyrut 1990.
- Çeker, Orhan, *Aile Hukuku Kararnamesi*, İstanbul 1985.
- Dalgın, Nihat, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, Samsun 1999.
- Derdir, Ebû’l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi, *Şerhu’s-Sağır ala Akrebi’l-Mesalik ila Mezhebi’l-İmam Malik*, I-IV, Kahire 1119.
- Dönmez, İbrahim Kafi, “Aile Meclisi”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I, İstanbul 1997.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *el-Ahvalu’ş-Şahsiyye*, Kahire, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire, ts.
- Firuzabadi, Ebû’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamusu’l-Muhit*, I-IV, Beyrut 1991.
- Günay, Ünver, “Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din”, *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu*, ed. Halil Apaydın-Nuri Kahveci, Kahramanmaraş 2005.
- Heyet, *el-Fetevayi’l-Hindiyye*, I-VI, Beyrut 1980.

Heyet, *el-Mevsu'atü'l-Fıkhıyye*, I-XLV, Kuveyt 2002.

<http://www.saglikekibi.com/deva/doktora-sor/ters-iliski-ve-bulasici-hastaliklar-14a.html>. [28.12.2010]

İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, I-XVII, İstanbul 1294.

İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, I-VI, Beyrut ts.

İbn Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, I-VIII, Matba'atü Mustafa Muhammed, Mısır ts.

İbn Kudame, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Muğni ve Şerhu'l-Kebîr, alâMetni'l-Muğni'*, I-XII, Beyrut 1992.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut 1990.

Kâsânî, Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'*, I-VII, Beyrut 1997.

Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Beyrut 1965.

Mavili Aktaş, Aliye, *Aile İçi Şiddet Kadının ve Çocuğun Korunması*, Ankara 2006.

Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirazi'*, I-XXIII, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ts.

Remli, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Nihayetü'l-Muhtâc İlä Şerhi'l-Minhâc*, I-VI, Beyrut 1984.

Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Kitabu'l-Mebcut*, I-XXX, İstanbul 1982.

Celaeddin es-Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Beyrut ts.

Şirazi, Ebü İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fi Fıkhil-İmami's-Şafi'ıyyi*, I-VI, Beyrut 1996.

Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Mugni'l-Muhtac ila Ma'rifeti Meanî Elfazi'l-Minhac*, I-IV, Daru'l-Fikr, ys. ts.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr, *Camiu'l-Beyan 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I-XV, Beyrut 1988.

Udeh, Abdülkadir, *İslam Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk*, trc. Akif Nuri, İstanbul 1978.

Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Konya 2004.

Yazır, Elmalı'lı Muhammet Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1982.

Yıldız, Kemal, *Hanımların Özel Halleri*, İstanbul 2001.

Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, I-XXX, Beyrut 1975.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuh*, Dimeşk. 1984.

ANADOLU SAHASI MESNEVİLERİNDE KERBELÂ VAKASI

Hasan Ali Esir

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. Fen-Edebiyat F., Türk Dili ve Edebiyatı

Özet: Bu makalede Anadolu sahasında yazılan ve konusu Maktel olmayan mesneviler üzerinde Kerbela Vakası araştırıldı. Çalışmanın Giriş bölümünde Arap, İran ve Türk edebiyatlarında Kerbela Vakası'nın yansımaları genel olarak anlatıldı. Daha sonra klasik edebiyatımızın gelişme döneminden son dönemine kadar her yüzyıldan en az bir mesnevi olmak üzere Anadolu sahasında yazılan toplam on dört mesnevi üzerinde Kerbela Vakası'nın işlenişini araştırıldı. Bu yapılırken önce incelenen mesneviler hakkında kısa bilgiler verildi. Daha sonra Kerbela Vakası'nın mesnevilerde geçtiği bölümler, bu bölümlerin adları, bölümlerin beyit sayıları, olayın mesnevilerde yer alış sebepleri, yüzyıllar içerisinde olayın işlenişini, olayın anlatıldığı bölümlerde kullanılan vezinler ve bu bölümlerin nazım şekilleri gibi hususlar mukayeseli olarak incelendi.

Anahtar kelimeler: Kerbela Vakası, Maktel, Ehl-i Beyt, Hz. Hüseyin, Türk edebiyatı, Mesneviler.

Karbala Case in Anatolian Field Mesnevis

Abstract: In this article, Karbala Case is investigated on mesnevis which wrote in Anatolian field and are not Maktel (a place where murdered or poems that wrote about famous leaders). In the introduction of study, reflections of Karbala Case in Arabian, Iranian and Turkish Literatures are explained as generally. Later on, working of Karbala Case is analysed on fourteen mesnevis that wrote in Anatolian field as taking a mesnevi from our flourishing era of Classical Turkish Literature to last era. When this is done, firstly brief information is given about examined mesnevis. Nextly; The Chapter which included Karbala Case in mesnevis, these chapters's names, the number of chapter couples, the reasons of events for take place in mesnevi, the working of event throughout centuries, the prosody used in chapter that explained cases, and the poetry form of chapters are examined as comparative.

Key words: Karbala Case, Maktel (a place where murdered or poems that wrote about famous leaders), Ehl-i Beyt, Hz. Hüseyin, Turkish Literature, Mesnevis.

واقعة كربلاء في مثنويات ساحة الأناضول

الملخص: يطرح هذا البحث تحقيق واقعة كربلاء اعتماداً على المثنويات التي كُتبت في الأناضول وليس موضوعها مقتل الحسين (رضى الله عنه). وفي مقدمة الدراسة تم شرح تأثير واقعة كربلاء على الآداب العربية والإيرانية والتركية بشكل عام. ثم قمنا بتحليل كيفية تناول واقعة كربلاء في أربعة عشر مثنوية كتبت بساحة الأناضول منذ بداية عصر ازدهار أدبنا التركي الكلاسيكي إلى العصر الأخير ومن كل عصر مثنوي واحد على الأقل. وفي أثناء التحقيق قدمت معلومات موجزة عن المثنويات التي تم تحقيقها من قبل. عقب ذلك تم تحقيق الفصول التي شملت واقعة كربلاء في المثنويات وأسماء هذه الفصول وعدد مقاطعها وأسباب وجود الواقعة في المثنويات وكيفية تناولها طوال العصور السابقة وكذلك الأوزان المستخدمة في الفصول التي أُخبرت عن الواقعة وأشكال نظم الفصول. وجاءت النتائج في نهاية البحث. الكلمات المفتاحية: واقعة كربلاء، مقتل، أهل بيت، حسين، الآداب التركية، المثنويات

1. Giriş

Kerbela Vakası ya da Kerbela Savaşı diye bilinen olay İslam tarihinin en acıklı hadiselerinden biri olarak 10 Ekim 680 (10 Muharrem 61)'de bugünkü Irak sınırları içinde bulunan Kerbela'da, Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan yetmişten fazla kişi ile Emevi Halifesi I. Yezid'e bağlı ordu arasında vuku bulmuştur. Olay asırlarca Müslümanlar arasında anlatılmış, manzum ve mensur birçok esere konu olmuştur; Türk edebiyatında değişik türlerdeki eserlerle birlikte, mesnevilerde de işlenmiştir.

1.1. Arap ve İran Edebiyatlarında Kerbela

Kerbela Vakası'na dair, Arap edebiyatında bilinen ilk şiir Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688)'ye ait bir gazeldir. Emeviler, Abbasiler ve Fatımiler dönemlerinde Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitleriyle ilgili şiirler hep yazıldı. Şerif er-Radî, İbn Hânî el-Endelüsi, Ebü Firâs el-Hamdânî, Sâhib b. Abbâd gibi sanatçılar bu konuda eser verdiler.

Fars edebiyatında ise ilk ürünler daha çok manzumdur. İran'da Şii mezhebinin yaygınlık kazanmasıyla Kerbela'ya verilen önem arttı. Yas törenlerinde başta Hz. Hüseyin olmak üzere şehitler yüceltildi ve olaya sebep olanlar yerildi. Fars edebiyatında bu konudaki ilk örnekler XII. (VI.) yüzyıla aittir. Bu yüzyılda Senâî (öl. 1131)'nin *Divan*'ında ve *Hadikatü'l-hakika*'sında Hz. Hüseyin ve Kerbela şiirleri yer alır. İlk Farsça Kerbela mersiyesi de yine XII. (VI.) yüzyılda Kavvâmî-i Râzî tarafından yazıldı. XIII. (VII.) yüzyılda Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 1292), Feridüddin Attâr (öl. 1221), XIV. (VIII.) yüzyılda Hâcû-yi Kirmânî (öl. 1352 veya 1360) konuyla ilgilendiler. XV. (IX.) yüzyılda Kerbela ile ilgili ürünlerin en meşhurlarından biri Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (öl. 910/1505)'nin *Ravza-tü's-şühedâ*'sıdır. Bu arada Sünnî şairler de Kerbela ile ilgili eserler ortaya koydular. XVI. (X.) yüzyıldan itibaren hükümdarların teşvik ve himayeleri Kerbela edebî ürünlerinin artmasına yol açtı. XVII. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren Muharrem törenleri sırasında muhtelif taziye oyunları

ortaya çıktı. XIX. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında bu taziyeler Farsların önem verdiği temel bir dinî tören oldu¹.

1.2. Türk Edebiyatında Kerbela

Kerbela, Türk edebiyatının her alanında, dinî-tasavvufi edebiyattan divan, halk ve âşık edebiyatına kadar, Hz. Hüseyin ve onunla birlikte ailesi ve yakınlarının şehit edildiği bir yer olarak görülmüş ve buraya kutsiyet atfedilmiştir. Türk edebiyatında bu konuda müstakil eserler, çeşitli manzumeler ve bilhassa mersiyeler yazılmıştır. Olayı anlatan eserlerin çoğu manzumdur; manzum-mensur ya da sadece mensur olanlar da vardır.

Sözlük anlamı "öldürme" olan "katl" kelimesi ve bu kelimeden türeyen "maktel" sözü sözlükte "katledilen yer, öldürülen yer" ya da "ünlü ölümlerin methiyesinde yazılan şiirler" anlamlarına gelmektedir². Türk edebiyatında Kerbela Vakası'nı anlatan "Maktel"ler yazılmış ve edebiyatımızda maktel türü oluşmuştur. Edebiyatımızda en eski maktel XIV. yüzyılda Kastamonulu Şâzî'nin *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin*'idir. Bilhassa XVI. yüzyılda yazılan Türkçe maktellerin önemli bir kısmı Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sından doğrudan veya ilavelerle yapılan tercümelerdir. Fuzûlî (öl. 1556)'nin *Hadikatü's-suedâ*'sı, içerisinde manzum parçaların bulunduğu, her bakımdan Türk edebiyatının en güzel mensur maktelidir, neşredilmiştir³.

XVII. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında maktel sayısında azalma görülür. Bununla birlikte günümüze kadar bu konuda eserler yazılmıştır. Son elli yılda yazılan maktellerden bazıları Hasan İpçi'nin *Menâkıb-ı Âl-i Resul* (İstanbul 1960)'ü, Âsim Köksal'ın *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası* (Ankara 1979), Ziya Şakir'in, *Kerbela*

¹ Rıza Kurtuluş, "Arap ve Fars Edebiyatlarında Kerbela maddeleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, C 25, s. 272-274; Şeyma Güngör, *Hadikatü's-Süedâ*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1987, s. XXII-XXVI.

² Şeyma Güngör, "Maktel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 27, s. 455.

³ Şeyma Güngör, *Hadikatü's-Süedâ*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1987, LXXX+504 s.

Vakası ve Kerbela'nun İntikamı (İstanbul, 1981)'dir⁴. Yine Türk edebiyatında çok sayıda Kerbela mersiyesi ve muharremiyesi vardır; özellikle mersiye geniş yer tutar⁵.

Vaka Türk edebiyatının kaynaklarında olan tezkirelere de girmiştir. Tezkirelerde Kerbela, şairlerin, örnek manzumelerinde yer alır. XVI. yüzyılda Ahdî (öl. 1593-94), *Gülşen-i Şu'arâ*'sında Derviş Beg⁶, Hamdî-i Burûsevî⁷ ve Âlî⁸'den bahsederken onların şiirlerinden örnekler verir. Bu şiirler arasında Hz. Hüseyin ve yanındakilerin Kerbela'da şehadetlerine dair beyitler de vardır. Yine Bağdatlı tezkireci ve şair Şefkat (öl. 1826), *Tezkîre-i Şu'arâ*'sında Zihni'nin şairliğini övme babında ondan aldığı bir gazelinde Hasan, Hüseyin, Yezid ve

⁴ Şeyma Güngör, "Maktal-i Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 27, Ankara, 2003, s. 457.

⁵ Mehmet Arslan-Mehtap Erdoğan, *Kerbela Mersiyeleri*, Tunceli Üniversitesi, Ankara, 2009, s. 93-809.

⁶ Lâle girift dâmen-i meydân-ı Kerbelâ
Âhir nehüft hûn-ı şehidân-ı Kerbelâ (bk. Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2005, s. 172.)

⁷ Şerhalar çek sinene mâtem günü âbdâl isen
Kane gark olmak ile sa'y it muhibb-i âl isen

Diğer

Lâle-veş çâk idelüm cismimüzi mâtemdür
Âşikâr eyleyicek dâg-ı dili bir demdür

Diğer

Ehl-i diller n'ola ger gezse fenâ şeklinde
Pâdişâhlar bulunur bunda gedâ şeklinde

Diğer

Ser-fürü eylemezüz şâhenşeh-i devrânun
Ayagi topragyuz dilber-i 'âlî-şânun

Diğer

Za'fdan mıdur 'aceb ol derlemiş ruhlarda tâb
Yohsa ya Rabbi bu yüzden mi çıkar gülden gülâb

Diğer

Sabâ lutf it götür yüzden sehâb-ı zülf-i cânânı
Ne günden oldıgun göster bize nevrüz-ı Sultânı (bk. Süleyman Solmaz, *age.*, s. 269).

⁸ Önüne kim gelse dir târîh için

Mâ Hüseyinle Hasan ışkına su (bk. Süleyman Solmaz, *age.*, s. 434).

Kerbela'dan bir beyitte söz eder⁹. Azerbaycanlı şair ve tezkireci Seyyid Azim (öl. 1888)'in, *Tezkiretü's-Şu'arâ*'sının son bölümünde Kerbela Vakası yedi beyitlik bir nazma konu olur¹⁰. Bu örnekler, bize şairlerin en güzel ve içli manzumeleri arasında Kerbela şiirlerinin de olduğunu gösterir.

Tezkirelerde, maktel yazmanın günah sayıldığından da bahsedilmiştir. Beyânî (öl. 1597), *Tezkiretü's-su'arâ*'sında Lâmiü Çelebi (öl. 1532)'nin *Maktel-i Hüseyin*'inin okunmasının küfür sayıldığını ve engellenmek istendiğini şöyle anlatır: “...*Mollâ Arab Maktel-i Hüseyin okumak küfrdür didükde mezbûr Lâmi'î ulemâ-yı şehri câmi'e cem idüp kendi didügi Maktel-i Hüseyin okumuşdur. Hazret-i Hüseyin leş-*

⁹ Vasl-ı Hasan Hüseyne rakib oldu bir Yezid
'Aşka tufeyl-i semt-i reh-i Kerbelâ belâ (bk. Filiz Kılıç, *Şefkat, Tezkire-i Şu'arâ-yı Şefkat i Bağdâdî*, s. 54, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].)

¹⁰ Kerbelâ sen etmedün bu âh u zârumdan hazer
Zeyneb'i gurbet ara koydun esir ü der-ber

Nice oldun dahı sen kaldı sekînem bi-peder
N'eyledün oglum Hüseyin'i Kerbelâ ey Kerbelâ

Nev civânlarımı sen kanına galtân eyledün
Tâ baş açık ehl-i Harem zülfün perişân eyledün

'İzzet etdün sen onların suların kar eyledün
Âh n'eyledün oglum Hüseyin'i Kerbelâ ey Kerbelâ

Gitdiler konak yine olara hürmet etmedün
Şerm idüb Fâtıma'dan 'izzetlerün yâd etmedün

Bir içim su virmeyüb göklerin şâd etmedün
Âh n'eyledün oglum Hüseyin'i Kerbelâ ey Kerbelâ

Götürdiler penâh sana şerm etmedün bigâne tek
Yandılar şem' odına cân virmediler pervâne tek

Almasın oglum kucakına atası anası tek
Âh n'eyledün oglum Hüseyin'i Kerbelâ ey Kerbelâ (bk. Ömer Bayram, *Seyyid Azim Şirvânî, Tezkiretü's-Şu'arâ*, Metin B, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].).

ker-i Yezîd arasında kalduğına bu beyti dimişdür. N'eylesün bir has-te cân bin tîr ile / şîr-i tenhâ bir süri hınzîr ile."¹¹

2. Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbela Vakası

Bu genel bilgilerden sonra esas konumuz olan Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbela Vakası'na gelirse önce mesnevilerden kısaca söz etmek durumundayız. Mesnevi, geniş konuların anlatımına uygun bir nazım şeklidir. Şairler, kaside ve gazelde olduğu gibi mesnevide tek kafiyeyle bağlı kalmadıkları için, düşünce ve duygularını serbestçe ve geniş biçimde anlatabilmektedirler. Geniş bir konuyu topluca ele almak isteyen şairler bu yolu seçerler. Dinî, tasavvufî, ahlaki, öğretici bir nitelik taşıyan manzum eserler hep mesnevi ile yazılır¹².

Mesneviler konularına göre de dört gruba ayrılır. Birinci grubu; dinî, tasavvufî, ahlaki, ansiklopedi niteliği taşıyan ya da belli alanlarda bilgi veren mesneviler; ikinci grubu; konusunu menkıbelerden ya da tarihten alan mesneviler; üçüncü grubu; aşk ve macera mesnevileri; dördüncü grubu; şehrengizler, sür-nâmeler, sergüzeşt ve hasbihâller gibi şairlerin gördükleri, yaşadıkları olayları anlatan, toplum hayatından kesitler veren kişileri, meslekleri, düğünleri ve belli yöreleri tasvir eden mesneviler oluşturmaktadır¹³. Mesnevilerin genel planı ise; giriş bölümü, konunun işlendiği bölüm ve bitiş bölümü şeklindedir. Giriş bölümünün başlıkları sırasıyla; besmele, tevhit, münacat, naat, miraç, mucizat, medh-i çehâr-yâr, padişah için övgü, devlet büyüğüne övgü, sebep-i telif şeklinde olabilir¹⁴.

Konusu Kerbela Vakası olmayan pek çok mesnevide de Kerbela ve orada yaşananlar anlatılır. Bu tür mesnevilerde Kerbela Vakası

¹¹ Aysun Sungurhan-Eyduran, *Beyânî*, Tezkiretü'ş-şu'arâ, Metin, Ankara 2008, s. 168, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

¹² Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C 1, Giriş, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 103.

¹³ İsmail Ünver, "Mesnevi", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divân Şiiri)*, LII (415, 416, 417), TDK. Yay., Ankara 1986, ss. 438-443.

¹⁴ İsmail Ünver, "Mesnevi", Ankara 1986, s. 432-435.

genellikle giriş bölümündedir. Konularını dört gruba ayırdığımız mesnevilerde Kerbela'ya kısa bir bölüm ya da birkaç beyitle genellikle “medh-i çehâr-yâr” başlığı altında temas edilmiştir. İster müstakil olsun isterse birkaç beyitle anlatılmış olsun bütün mesnevilerde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e haksızlık yapıldığı ittifakla belirtilmiştir. Konuya değinmeyen mesneviler de vardır.

Türk edebiyatında Kerbela konusunu müstakil olarak ilk işleyen, Kenan Özçelik'in tespitine göre Yûsuf-ı Meddâh'tır. Eser 1362 (H 763) tarihinde ve Kastamonu'da yazılmıştır. Müellif, eserinde beyit sayısını 3333 olarak verir. Ancak eserin beyit sayısı 2824'tür¹⁵. Bu mesneviden sonra Emîr Sultan'ın müritlerinden Yahya b. Bahşi'nin 1499'da tamamladığı *Maktel-i Hüseyin* 976 beyittir. Lâmiî Çelebi (öl. 1532)'nin de 989 beyitlik bir *Maktel-i İmam Hüseyin (Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl, Kitâb-i Âl-i Resûl)*'i bulunmaktadır¹⁶. Hacı Nûreddin Efendi'nin 1533'te telif ettiği manzum *Maktel-i Hüseyin'i Vak'a-i Kerbelâ* adıyla İstanbul'da birkaç defa basılmıştır (1285, 1300, 1309, 1324, 1329, 1341). Gelibolulu Câmî tarafından Türkçeye çevrilerek Kanunî (saltanatı: 1520-1566)'ye sunulan *Saâdet-nâme* ile Aşık Çelebi

¹⁵ Kenan Özçelik yüksek lisans çalışmasında söz konusu eserle ilgili şu ana kadar yapılan çalışmalarda karışıklıkların ve yanlışlıkların olduğunu söyleyerek söz konusu eserle ilgili özetle şu tespitlerde bulunmaktadır: Türk dilinde bilinen ilk *Maktel-i Hüseyin* türü eser 763/1362'de yazılmıştır. Eseri yazan Kastamonulu değil, eser Kastamonu'da yazılmıştır. Müellif, beyit sayısını 3333 olarak belirtir ancak eserin beyit sayısı 2824'tür. Bazı araştırmalarda eserin müellifi olarak verilen Kastamonulu Şâzî ismi yanlıştır. Eserin müellifi Kastamonulu Şâzî değil, Yûsuf-ı Meddâh'tır. Bu karışıklıklar iki farklı kişi ve iki farklı eser gibi izlenimin doğmasına ya da aynı eserin iki farklı kişiye nispet edilmesine sebep olmuştur (bk. Kenan Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin* (İnceleme-Metin-Sözlük), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 6, 31, 32, 61). Amil Çelebioğlu ise *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi* adlı eserinde Türk edebiyatında Kerbela konusunu müstakil olarak ilk işleyen Kastamonulu Şâzî'dir, der. Şâzî, on meclis ve 3313 beyit olan *Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyin* adlı mesnevisini 1362'de tamamlamıştır. Eserde tevhit, naat ve Dört Halife'nin methinden sonra, “Âgaz-ı Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyin” başlığı ile Kerbela Vakası'nın anlatılmasına başlanır ve on bölümde tamamlanır (Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. Yüzyıla Kadar)*, İstanbul 1999, s. 56-58.).

¹⁶ Kenan Özçelik, eserin 992 beyit olduğunu söylemektedir (Kenan Özçelik, “Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü”, *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi* (Editör: Bilal Kemikli-Süleyman Eroğlu), Bursa 2011, s. 276).

(öl. 1572)'nin 1546'dan önce yazdığı söylenen *Tercüme-i Revzatü'ş-Şühedâ'sı* Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (öl. 910/1505)'nin *Ravzatü'ş-şühedâ'sının* Türkçeye tercümeleridir¹⁷. Gelibolulu Câmi'nin *Saadet-nâme'si*, Âşık Çelebi'nin *Tercüme-i Revzatü'ş-Şühedâ'sı* mensurdur.

Kerbela'ya “medh-i çehâr-yâr” başlığı altında temas eden ve çalışmamızın esasını teşkil eden mesnevilerde ise bu bölümler “Medh-i Çehâr-Yâr-ı Güzin, Der-Na't-ı Hasan ve Hüseyin, Mersiye-i Haseynü'l-Ahseyn, Der-Beyân-ı Zikr-i Çehâr Yâr-ı Güzîn, Der-Na't-ı 'Alî İbn Ebî Tâlib, Zikr-i Evsâf-ı Çâr Yâr-ı Güzîn, Zikr-i Hilâfet-i 'Alî İbn Ebî Tâlib, es-Seyyîd Ebû Muhammedü'l-Hasan İbn 'Alî ve Ehûhu el-Hüseyin, Der-Medh-i Hasan ü Hüseyin” vb. başlıklar taşır. Buralarda ağırlıklı olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali övgüleri yapılır, Kerbela'ya da kısaca değinilir. Yüzyıllar içerisinde Kerbela ile ilgili anlatımlar şöyledir:

XIV. yüzyıl şairlerimizden Ahmedî (öl. 1412), *İskender-nâme'sinde* Hz. Peygamber'den sonra Dört Halife'nin hilafetini sırası ile anlatır. Hz. Ali'nin, Hz. Ebubekir'in hilafetine delil olmadığı için önce biat etmediğini, ardından delil getirmesi ile sorunun aşıldığını, Hz. Ebubekir'in iki yıl üç ay on gün hilafet makamında kaldığını söyler (b. 5986-5990), Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetlerini, her birinin kerametlerini ve dönemlerini zikrederek anlatır. “*Zikr-i Hilâfet-i Ali ibn Ebi Tâlib*” başlığı altında Hz. Ali'nin hilafetini anlatır. Hâricîlerin ona karşı geldiklerini, Muaviye'nin kışkırtıcılığını, bu şekilde beş yıl geçtikten sonra hilafet makamını oğlu Hasan'a devrettiğini, Hz. Hasan'ın, Hâricîlerin isyanıyla karşılaşınca ümmet içinde fesat çıkmasını diye beş ay hilafet makamında kaldıktan sonra ayrıldığını ve Muaviye tarafından zehirlenerek şehit edildiğini söyler (b. 6011-6024). Ahmedî bunları söyledikten sonra, gelişen olayları anlatmaya devam eder. “*Zuhûr-ı Mu'âviye Müttegallib ve Adâvet ü Bâ-Alî ve Be-Cemi'-i Hânedân-ı Nübüvvet*” başlığı altında Muaviye'nin yaptığı düşmanlıkları, Âl-i Haydar'dan hilafeti aldığını

¹⁷ Mustafa Uzun, “Türk Edebiyatında Kerbela”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 25, Ankara 2002, s. 274, 275; Şeyma Güngör, *Hadikatü's-Süedâ*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1987, s. XXVI-XXIX.

ve dine kötülük ettiğini anlatır (b. 6025-6029). “*Zıkr-i İmâret-i Yezîd bin Mu’aviye*” başlığı altında da Muaviye yönetiminin yirmi yıl sürdüğünü, Hz. Hüseyin’i Kerbelâ’da şehit ettiğini hikâye eder (b. 6030-6037)¹⁸.

Mürîdî (XIV-XV. yy.) yirmi bir meclisten meydana gelen ve 3748 beyti bulan *Pend-i Ricâl* mesnevisinde “*Der Na’t-ı ‘Alî İbnî Ebî Talîb*” başlığı altında (b. 151-156 ve 157-172) Hz. Ali’den bahseder ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şehit edildiklerini söyler (b. 160-162). Eserin Birinci Meclisinde (El-Meclisü’l-Evvel)ki “Hikâye”de daha Hz. Peygamber hayatta iken Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şehit edileceklerini bildiği bir hikâyeyi nakleder. Hikâye kısaca şöyledir: Hz. Peygamber bir gün otururken Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Hz. Peygamber’in yanına gelirler. Hz. Peygamber, torunlarını dizine oturtur, onlara *Kur’an* okuttuktan sonra Hasan’ı ağzından Hüseyin’i de boynundan öper ve sırtını sıvazlar. Bunun üzerine Cebrail kara, kızıl ve sarı renkte üç gömlekle birlikte Allah’tan Hz. Peygamber’e selam getirir. Ağzından öptüğü Hasan’a sarı gömleği, boynunu öpüp sırtını sıvazladığı Hüseyin’e kızıl gömleği giydirmesini, kendisinin de kara gömleği giymesini ister. Bunlar; Hz. Hasan’ı ağzından öptüğü için zehirleneceği, Hz. Hüseyin’i boynundan öpüp sırtını sıvazladığı için Kerbela’da susuz bırakılarak başının bedeninden ayrılacağı, kara gömleği kendisinin giymesi de onların matemini tutacağı anlamına gelmektedir. Mürîdî, Peygamber’in, Cebrail’in bu sözünü işitince çok üzüldüğünü de nakleder¹⁹.

Antepli İbrâhim ibn-i Bâlî (XV. yy.) 1488’de telif ettiği 13.000 beyit civarındaki *Hikmet-Nâme* adlı mesnevisinde “*Fî nu’ûti’s-şeyhîn Ebû Bekr u ‘Ömer ‘Osmân ve ‘Alî*” başlığı altında Dört Halife’yi anlatır. Bâlî burada Hasan’ın cihanın dini, Hüseyin’in de canın seyyidi olduğunu vurgular (b. 155, 156)²⁰.

¹⁸ Yaşar Akdoğan, *Ahmedî-İskendernâme*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

¹⁹ Atabey Kılıç, *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevîsi İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin*, İzmir, 2005, s. 118, 138-142.

²⁰ Mustafa Altun, İbrâhim ibn-i Bâlî’nin *Hikmet-Nâme’si-I* (1b-149a), Metin, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

Bâlî, *Hikmet-Nâme*'sinde daha sonra "*Fî Zikr-i Şehrullâhi'l-Muharremü'l-Harâm Asbâhü'l-Âlem*" başlığı altında, içinde Kербela Vakası'nın da bulunduğu Muharrem ayında meydana gelen olayları sıralar: Muharrem ayı, Müslümanlıktan önce bu ayda savaş haramdır, en kutsal aydır, adı "haram" sözünden gelmektedir; iyi ya da kötü, yapılan her iş bu ayda karşılığını fazlasıyla bulur. Önceki ümmetler farz oruçlarını bu ayda tutarlardı; bu ayın ilk günü Araplarda bayram, Acemlerde nevruzdur; Hz. Peygamber bu ayda Mekte'den Medine (Tabye)'ye hicret etmiştir; bu ayın onuncu günü aşuredir; Mikâil, İsrâfil, Azrail, Cebrail; arş, ferş, levh, kalem, cennet bu günde yaratılmıştır; kıyamet bugünde kopacaktır; Havva ve Âdem bu günde yaratılmış ve cennete girmişlerdir; Hz. Âdem'in tövbesi bugünde kabul olmuş; Hz. Nüh'un gemişi bugünde Cudi Dağı'nda karaya oturmuş; Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ bu gün doğmuşlardır; Halil İbrahim, Nemrüd tarafından bugün ateşe atılmıştır; Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarıp geçmesi, Firavun'un gark olması bugünde olmuştur; Hz. Yaküb'un yeniden gözlerinin görmesi, Hz. Eyyüb'un beladan kurtulması, Hz. Yûsuf'un kuyudan çıkması, Hz. Süleymân'ın mülk sahibi olması bugündedir; Hz. Yûnus'un balığın karnından çıkması, Hz. İdrîs'in semaya yükseltilmesi bugündedir; Hz. Zekeriyâ'nın duası bugünde kabul olmuştur; Hz. İsâ bugünde göğe yükseltilmiştir; Hz. Peygamber bugünde doğmuştur; Hz. Hüseyin Kербela'da bugün şehit edilmiştir (b. 8055-8083). "*Fî Şehr-i Saferi'l-Hayrû'l-Meymûn*" başlığı altında da Safer ayı ve bu ayda vuku bulan önemli olaylardan bahseder. "*Şâh-ı Kербela (Hz. Hüseyin)*"nın başının Safer ayının başında Şam (Dımışk)'a getirildiğini söyler (b. 8102). "*Fî Şehr-i Rebiü'l-Evvelü'l-Mübârek*" başlığını taşıyan bölümde de rebiü'l-evvel ayıyla ilgili önemli olayları anlatır, sonra bu ayın on sekizinde Muhtar-ı Sakafi'nin, Kербela'nın intikamını aldığını belirtir (b. 8111-8112). "*Es-Seyyîd Ebû Muhammedü'l-Hasan ibn-İ 'Alî ve Ehûhu el-Hüseyin Radıyallâhu 'Anhum Ecma'in*" başlığını taşıyan bölümde de Hz. Hasan'ın doğumunu, hilafetini ve yedi ay on gün bu görevde kaldığını, kırk yıl yaşadığını, zehirlendiğini, el-Bakî mezarlığına defnedildiğini ve bu sözlerin doğru olduğunu, nihayet Hicret'in kırk üçüncü yılında öldüğünü anlatır; sonra Hz. Hüseyin'in de Kербela'da şehit edildiğini anlatır (b. 10158-10165). "*Ebû Hâlid Yezîd b. Mu'aviye*" başlığı altındaki bölümde Yezîd'in, Hz. Peygamber'in vefa-

tından sonra doğduğunu, Hz. Peygamber nesline cefa ile Hz. Hüseyin'i Kerbela'da şehit ettiğini söyledikten sonra Yezid'in ölümünü ve Şam yakınında Faza'da defnedildiğini ona lanet ederek anlatır (b. 10174-10180)²¹.

Lâmîî Çelebi (öl. 1532) *Ferhâd ile Şîrîn*'inde Hz. Peygamber'den ve mucizelerinden bahsettikten sonra, Dört Halife'nin övgüsüne geçer (b. 412-500). Lâmiî Çelebi, İkinci halife Hz. Ömer'den bahsederken Acemlerin ona kızmalarına bir anlam veremediğini, hâlbuki İslam'la şereflemelerinin Hz. Ömer sayesinde olduğuna vurgu yapar (b. 505, 513, 514). Lâmiî, Hz. Ali için halifelerin dördüncüsü olduğunu söyler ve onun, Kûfe halkının ricası üzerine Fırat nehrinin kenarına gidip iki rekât namaz kıldığına ve yanında çocukları Hasan ve Hüseyin oldukları hâlde, asası ile suya işaret ederek suyun taşkınlığını önlemesi kerametine atıfta bulunur (b. 542)²². Böylelikle Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in manevi yüceliklerine işaret etmiş olur. Lâmiî Çelebi, Dört Halife ile ilgili söyleyeceklerini tamamladıktan sonra, onlar hakkındaki yanlış kanaatlere tepki gösterir²³. Lâmiî, içi yana-

²¹ Ali Şeylan, *İbrâhim ibn-i Bâli'nin Hikmet-Nâme'si-II (149b-300a)*, Metin, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

²² Hasan Ali Esir, *Lâmîî Çelebi Ferhâd ile Şîrîn İnceleme-Metin-İndeks*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998, s. 167-171.

²³ Gel iy nâr-ı ta'assub içre yanmış
Nihâdî düd-ı hıkd ile boyanmış

Cehâletden özün dâna sanursın
'Aliyi 'âyn u lâm u yâ sanursın

Bu çâr a'yân hakikat bir güherdür
Hemîn 'âyn-ı 'Ali 'âyn-ı 'Ömerdür

Birine ta'n dördine irişür
Resûl-i Hakka vü dine irişür

Degülsin çün Resûlu'llâhdan efzûn
Neçün ba'zını bugz eylersin iy dün

Salarsın vahdet ehline cüzâlık
Neden geldi saña bu kethuzâlık

→

rak Hz. Hasan'ın Hicret'in 49. yılında zehirlendiğini, Hz. Hüseyin'in de Kerbela'da susuz bırakılarak başının bedeninden ayrıldığını anlatır ve bu olaylara sebep olanların kıyamette Hz. Peygamber'in şefaatinde mahrum olacaklarına dikkat çeker²⁴. Lâmiî, bilhassa Ker-

Sözün den anlanur iy merd-i nâdân
Ser-â-ser ola ashâb ehl-i tугyân

Delil-i dîn olanlar olsa güm-râh
Senüñ hâlün ne olur iy kûr u bed-hwâh

Ebû Bekr itse idi meyl-i bâtl
Kaçan ashâb-i hak olurdu kâyil

Degülmişseydi külli dîne meyli
'Ömer eylerdi ferzendine meyli

Murâdı olsa 'Osmânuñ hilâfet
Kılurdu ehl-i tугyândan mahâfet

Mürüvvet nâ-hak işde olsa câyiz
Cidâl itmezdi Hayder sonra hergiz

Birine bunlaruñ kim ta'n idersin
Hakikat kendüzüne la'n idersin

Senüñ medhünle mahmûd olmaz anlar
Senüñ reddünle merdûd olmaz anlar (bk. Hasan Ali Esir, *agt.*, s. 172 / b. 563-576.).

²⁴ Nüş itdi 'ışkuña biri zehr-i helâhili
Cân virdi yoluña biri bi's-şevki ve'r-rızâ

Sulh eyleyüp o kerr ü belâyı idindi yâr
Bu cengle oldu şâh-ı şehidân-ı Kerbelâ

Bilsem Haşırda niçe umarlar şefâ'atün
Şunlar ki itdi Âlûñe bu vech ile cefâ

Kevser şarâbını ne yüz ile diler şu kim
Susuz öñinde cân vire evlâd-ı Murtazâ (bk. Hasan Ali Esir, *agt.*, s. 175, 176 / b. 640-643.).

bela'da Hz. Hüseyin'e reva görülen zulmü ve sonucunda şehadetini anlatan müstakil bir de *Maktel* yazmıştır²⁵.

Lârendeli Hamdî (XVI. yy.), 1542'de tamamladığı ve toplam 5441 beyit olan *Leylâ ve Mecnûn (Kitâb-ı Hayret-nâme)* mesnevisinde “*Der-Medh-i Hasan ve Hüseyin Raziyallâhü ‘Anhümâ*” başlığı altında, Hz. Hasan ve Hüseyin'i iki fidana ve iki taze meyveye benzetir. Hz. Hasan, babasının göz nuru, dedesinin de gül bahçesinin fidanıdır, kahır kadehi ile zehirlenmiş; ölümünün üzüntüsü dünyayı yakmıştır. Hüseyin ise ebedilik mutluluğu, Peygamber dergâhının yolu, Hz. Fatma'nın gamlı gönlüne mutluluk veren göz nurudur, Yezîd tarafından Kerbela'da şehit edilmiştir; onlar bir sadefte iki cevher, şeref burcunda iki yıldız, arşın kulağında iki küpedir (b. 422-430)²⁶.

Kanuni devri şairlerinden Manisalı Câmîi (XVI. yy.), Kanuni'nin saltanat yıllarında (1520-1566) yazdığı 5240 beyitlik *Muhabbet-nâme (Vâmık u Azrâ)*'sinde “*Medh-i Haseneyn ü ‘Ammeyn-i Kerîmeyn ü ‘Aşere-i Mübeşşere Rızvânu’llâhi ‘Aleyhim Ecma’in*” başlığı altında, Hasan ve Hüseyin'i iki göz nuruna, saadet burcu üzerinde güneş ve aya benzetir. Bunlardan biri hasen ahlakıyla Hasan'dir ki izzet bahçesinde servi ve yasemen; diğeri de bela çekmiş Hüseyindir ki Kerbela şehididir; Resul'ün göz nuru, Fatma'nın yüreğinin yağdır; her ikisi cennet ehli gençlerinin önderi, cennet bahçesinin süsüdür (b. 269-273)²⁷.

XVI. yüzyılın bir başka şairi Edirneli Nazmî (öl. 1559-60'tan sonra), 1559'da Halep'te tamamladığı 3000 beyitlik *Pend-nâme*'sinde klasik mesnevi formunda Allah (cc)'a hamt, Hz. Peygamber'e naat, Dört Halife'ye övgüden sonra “*Der Na't-ı Hasan ü Hüseyin Radiyallâhu ‘Anhümâ*” başlığı altında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i över,

²⁵ Bk. Kenan Özçelik, “Lâmîi Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü”, *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi* (Editör: Bilal Kemikli-Süleyman Eroğlu), Bursa 2011, s. 273-279.

²⁶ Belal Saber Mohamed Abdel-Maksoud, *Leylâ ile Mecnûn Mesnevîsinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatı'nda Ele Alınış Biçimi ve Lârendeli Hamdî'nin Eseri, İnceleme-Metni*, C 2 (Metin), <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

²⁷ M. Esat Harmancı, *Manisalı Câmîi, Muhabbet-nâme (Vâmık u Azrâ)*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

şehit edildiklerini hüznle söyler ve On İki İmam'ın övgüsüne geçer (b. 163-182)²⁸.

Vizeli Ramazan Behiştî (öl. 1571-72), 1124 beyitlik *Heşt Behişt* mesnevisinin “*Der-Zikr-i Sahâbe-i Güzîn*” başlığını taşıyan bölümde Dört Halife'den birini diğerine üstün tutmaz, hepsinin velî olduklarını söyler. Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan için de ecdadın hayırlılarıdır, der (b. 96, 107)²⁹.

XVI. yüzyıl şairlerinden Yenipazarlı Vâlî (öl. 1598-99)'nin 1593'te tamamladığı 3563 beyitlik *Hüsn ü Dil* mesnevisinde Dört Halife'nin methi ile ilgili bölümün başlığı “*Zikr-i evsâf-ı çâr yâr-ı güzîn / Ki ez-işân girift revnak-ı dîn=Dinin kendisinden parlaklık bulunduğu seçilmiş dört sevgilinin niteliklerinin söylenmesi*”dir. Bu bölümde Vâlî, Dört Halife'yi birbirinden ayırmaz, onları gökteki yıldızlara benzetir, birinin anılması ile dört tarafın rahmetle dolacağını söyler. Hz. Ali'nin halifelerin sonuncusu olması onun için bir eksiklik değil, fazilettir. Zira “*Âhirde açılsa taş degüldür / Zirâ ki deniz dibinde dürdür* (b. 245)”, der. Onlar Hz. Peygamber'in getirdiği dinin pınarlarıdır. Vâlî, daha sonra sözü Hasan ve Hüseyin'e getirir. Onların iki masum şehit olduklarını söylemekle yetinir. Vâlî, Allah (cc)'tan kendisini de bu “çâr u düye” düçar etmesini ister (b. 248-251, 257, 259)³⁰.

Gelibolulu Mustafa Âlî (öl. 1600), 1570'te tamamladığı 3034 beyitlik *Tuhfetü'l-Uşşâk* mesnevisinde sırası ile Dört Halife'nin övgüsünü yaptıktan sonra “*Be-ism-i Hasan ve Hüseyin*” başlığı altında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i anlatır. Onları İrem gül bahçesinin iki goncasına, âlemin güneşi ve ayna, kendileriyle sağlamlık bulan din

²⁸ Kudret Altun, *Pend-nâme-i Nazmî (Tercüme-i Pend-nâme-i Attâr) İnceleme-Metin-Sözlük*, Kayseri 2004, s. 67, 68.

²⁹ Emine Yeniterzi, *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

³⁰ M. Fatih Köksal, *Yenipazarlı Vâlî, Hüsn ü Dil, İnceleme-Tenkitledi Metin*, İstanbul 2003, s. 225, 228, 229.

evinin iki direğine, iki savaşıya benzetir; şehit olmasalardı düşmana zehir içirirlerdi, der (b. 454-464)³¹.

Bosnalı Vuslati mahlaslı Ali Bey (öl. 1688), *Gazâ-nâme-i Çehrin* mesnevisinde Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (öl. 1683)'nın 1678'de gerçekleştirdiği ve Çehrin Kalesi'nin fethiyle neticelenen seferi hikâye eder. Gaza-nâme (zafer-nâme) tarzındaki eser 3102 beyit olup 1678'de tamamlanmıştır. Eserin "*Der-Beyân-ı Zikr-i Çehâr Yâr-ı Güzîn*" başlığını taşıyan bölümünde Ali Bey, ilk dört beyitte Dört Halife'nin her birini bir beyitte anlatır, beşinci ve altıncı beyitleri Hz. Peygamber'in kızlarının en küçüğü, Hz. Ali'nin eşi, Hz. Fatma'nın çocukları, iki gül goncası, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in şehadetlerine ayırır (b. 291, 292)³².

Keçeci-zâde İzzet Molla (öl. 1829)'nın, 4166 beyit ve 6 tahmis bendinden müteşekkil, yaklaşık bir yıllık sürgün macerasını anlattığı sergüzeşt-nâmesi *Mihnetkeşân* (telif. tar. 1824)'ında "*Mersiye-i Haseneynü'l-Ahseneyn*" başlığı altında 64 beyitlik bir mersiyesi bulunmaktadır. İzzet Molla burada önce kalemine seslenir ve bu hazin olayı gece gündüz hatırlamasını ister ve kan ağlaması gerektiğini söyler. Daha sonra olaya geçer. Hz. Hüseyin'in ve beraberindekilerin çölde maruz kaldıkları eziyetleri ve Yezid'in hilafeti tasdik edilmedikçe de bunların devam edeceğini anlatır. Böylece İzzet Molla mersiyesinde hüznü bir hava yakalamış olur (b. 3319-3382)³³.

³¹ İ. Hakkı Aksoyak, *Gelibolulu Mustafa Âli -Tuhfetü'l-Uşşâk*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

³² Mustafa İsen-İ. Hakkı Aksoyak, *Vuslatî Ali Bey, Gazâ-nâme-i Çehrin*, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 2003, s. 52.

³³ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *Bir Sürgün Şaheseri Mihnetkeşân, Keçeci-zâde İzzet Molla*, İstanbul, 2007, 287-291.

3. Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmamızda konusu Kerbela olmayan mesnevilerden XIV. yüzyıldan bir (Ahmedî), XIV- XV. yüzyıllardan iki (Mürîdî ve İslâmî), XV. yüzyıldan bir (Antepli İbrâhim ibn-i Bâlî), XVI. yüzyıldan yedi (Lâmiî Çelebi, Lârendeli Hamdî, Manısalı Câmîî, Edirneli Nazmî, Vizeli Ramazan Behiştî, Yenipazarlı Vâlî, Gelibolulu Mustafa Âlî), XVII. yüzyıldan bir (Bosnalı Vuslatî mahlaslı Ali Bey), XVIII. yüzyıldan bir (Şeyh Galib), XIX. yüzyıldan bir (Keçeci-zâde İzzet Molla) olmak üzere toplam on dört mesnevi bulunmaktadır. Böylece klasik edebiyatımızın gelişme döneminden son bulduğu döneme kadar her yüzyıldan en az bir mesneviyi inceleme konumuza dâhil ettik. Bu incelemelerimiz sonucunda Kerbela Vakası'nın anlatımında yüzyıllar içerisinde fazla bir değişiklik olmadığını gördük. Söz konusu mesnevilerinde Kerbela Vakası genellikle Dört Halife'nin anlatıldığı bölümlerde geçmektedir. Bazı mesnevilerde birden çok yerde Kerbelâ'dan bahsedildiği gibi bazılarında da ayrı bir bölüm olarak Hasan ve Hüseyin başlıkları altında yer alır. İslâmî (XIV-XV. yy.)'nin eseri ile Şeyh Galib (öl. 1799)'in *Hüsn ü Aşk*'ında Kerbela olayı anlatılmamış, birkaç yerde benzetme yolu ile Kerbela'ya göndermeler yapılmıştır. Kerbela'dan söz etmeyen mesneviler de vardır. Mesnevilerde Dört Halife, Hasan ve Hüseyin'den başka Ehl-i Beyt, On İki İmam'a da övgüde bulunulmuştur.

Dört Halife'ye methiye bölümleri aslında ilk mesnevilerden itibaren, tevhit, münacat, naat bölümlerinden sonra gelen bir bölümdür. Bilindiği gibi Dört Halife konusunda öteden beri bazı yanlı ve yanlış düşünceler ortaya atılmıştır. Bizce bu bölümde verilmek istenen duygu, düşünce, Hz. Peygamber'den sonra gelen Dört Halife'nin hiçbirinin diğerinden üstün olmadığı gerçeğinin yanında, özellikle Şiiliğin yol açtığı ayrışmaya da bir tepkidir. Anadolu sahası mesnevilerinde şairlerin bu bölümde ayrıca halkın birliğinin korunmasını da amaçladıkları anlaşılmaktadır. Buna, Lâmiî'nin yukarıda 23. dipnotta verdiğimiz sözleri buna örnektir. Lâmiî'nin bu sözleri ile bazı hâdiselere dikkat çektiği açıktır. Onun yaşadığı devir Osmanlı Devleti'nin en güçlü olduğu XVI. yüzyıldır. Buna rağmen içerde ve

dışarda kışkırtıcı faaliyetlerle bazı olaylar vukua geliyordu. Bu faaliyetler, Devlet'i yönetenlerce kontrol altında tutuluyordu³⁴. Bu durum hatırlanacak olursa Lâmiî'nin ve diğer mesnevi şairlerinin, kalemeleriyle birleştirici, bütүнleştirici bir çaba içerisinde oldukları görülüyor. Kerbela Vakası'nın bu bakış açısıyla mesnevilerde işlenmesi de Vaka'nın sadece belli bir mezhebi ilgilendirmediği, bütүн Müslümanları derinden yaraladığı anlamını taşır.

Bilindiği gibi mesnevilerde genel nazım şekli mesnevidir. Bu genel nazım içerisinde yer yer başka nazım şekilleri de yer alır. İncelediğimiz mesnevilerde Kerbela Olayı'nın geçtiği bölümler mesnevi nazım şekli ileler. Kullanılan vezinlerden üçü *2 Fâ'ilâtün 1 Fâ'ilün* (Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl'i*, Ahmedî'nin *İskender-nâme'si*, Edirneli Nazmî'nin *Pend-nâme'si*); beş tanesi *2 Mefâ'ilün 1 Fa'ülün* (Antepli İbrâhim ibn-i Bâli'nin *Hikmet-Nâme'si*, Lâmiî'nin *Ferhâd ile Şîrîn'i*, Lârendeli Hamdî'nin *Leylâ ve Mecnûn'u*, Manisalı Câmîi'nin *Muhabet-nâme'si*, Vizeli Ramazan Behiştî'nin *Heşt Behişt'i*); geriye kalanlar da birer tane *Mef'ülü / Mefâ'ilün / Fa'ülün* (Yenipazarlı Vâlî'nin *Hüsn ü Dil'i*), *2 Fe'ilâtün 1 Fe'ilün* (Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Tuhfetü'l-Uşşâk'ı*), *3 Fa'ülün 1 Fa'ül* (Ali Bey'in *Gazâ-nâme-i Çehrîn'i*), *Mef'ülü / Fâ'ilâtü / Mefâ'ilü / Fâ'ilün* (Keçeci-zâde İzzet Molla'nın *Mihnetkeşân'ı*) vezni ileler.

Mesnevilerde Kerbela Vakası'nın anlatımında benzer yönler olduğu gibi farklı yönler de vardır. Bu farkları şu şekilde belirtebiliriz: Ahmedî'de beş beyitte (b. 6025-6029) Muaviye'nin düşmanlıkları, sekiz beyitte (b. 6030-6037) Muaviye yönetiminin yirmi yıl sürdüğü ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit ettiği anlatılır. Mürîdî'de Hasan ve Hüseyin'in şehadetleri 160-162. beyitlerde geçmektedir. Ayrıca eserin Birinci Meclis (El-Meclisü'l-Evvel)'indeki "Hikâye"de Hz. Peygamber'in daha hayatta iken Kerbela Vakası'nı bildiği hikâye edilir. Antepli İbrâhim ibn-i Bâli'de Kerbela şehitleri iki beyitte (b. 155, 156) zikredilir. İçinde Kerbela Vakası'nın da bulunduğu Muharrem ayında meydana gelen olayların anlatımı yirmi dokuz beyittir (b. 8055-8083). 8080, 10164, 10178. beyitler Hz. Hüseyin'in şehadeti-

³⁴ Hasan Ali Esir, *Lâmiî Çelebi Ferhâd ile Şîrîn İnceleme-Metin-İndeks*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998, s. 3, 4.

ne ayrılmıştır. İncelediğimiz diğer mesnevilerde olmayan Hz. Hüseyin'in başının Şam'a getirilmesi olayı 8102. beyitte geçer. 8111 ve 8112. beyitlerde Muhtar-ı Sakafi'nin Hz. Hüseyin'in intikamını aldığı anlatılır. Lâmiî'de 640-643. beyitlerde Hz. Hasan ve Hüseyin'i şehit edenlerin kıyamette Hz. Peygamber'in şefaatinde mahrum olacakları dile getirilir. Lârendeli Hamdî "*Der-Medh-i Hasan ve Hüseyin Raziyyallâhü 'Anhümâ*" başlığı altında dokuz beyitte (b. 422-430) Hasan ve Hüseyin olayını anlatır. Manisalı Câmîi de benzer şekilde 269-273. beyitlerde Hasan ve Hüseyin'e ayrı bir bölüm ayırmış. Edirneli Nazmî "*Der Na't-ı Hasan ü Hüseyin Radiyallâhu 'Anhümâ*" başlığı altında 163-175. beyitlerde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin övgüsünde bulunur. Vizeli Ramazan Behiştî, 98-100. beyitlerde Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'dan bahseder. Yenipazarlı Vâli, mesnevisinde 257, 258. beyitlerde Hasan ve Hüseyin'in iki masum şehit olduklarını söyledikten sonra onları, şeref burcunda güneş ve ay padişahına benzetir. Gelibolulu Mustafa Âli, "*Be-ism-i Hasan ve Hüseyin*" başlığı altında ayrı bir bölüm olarak on bir beyitte (b. 454-464) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i anlatırken Onları İrem gül bahçesinin iki goncasına, âlemin güneşi ve ayına, din evinin iki direğine ve iki savaşçıya benzetir. Vuslatî Ali Bey *Gazâ-nâme-i Çehrin*'inde 290-293. beyitlerde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in şehadetlerine değinir. Keçeci-zâde İzzet Molla'nın *Mihnetkeşân*'ında Vaka'yı anlatan 64 beyitlik bir mersiyesi vardır (b. 3319-3382).

Mesnevilerde Kerbela Vakası başka sebeplerle de geçmektedir. İslâmî (XIV-XV. yy.), 3574 beyitlik mesnevisinde "*Du'â-yı Âmîn*" başlığı altında "*Hüseyinile Hasan cânı hakı-y-çün* (b. 3502)"³⁵ Allah (cc)'tan af diler. Bu ifadelerin benzerini Lârendeli Hamdî'nin *Leylâ ve Mecnûn (Kitâb-ı Hayret-nâme)* mesnevisinde "*Yoluñda cân viren teşne hakı-y-çun / Hüseyini katliden deşne hakı-y-çun* (b. 163)"³⁶

³⁵ Hasan Yüksel-H. İbrahim Delice-İ. Hakkı Aksoyak, *İslâmî'nin Mesnevisi (Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin)*, Sivas 1996, s. 287.

³⁶ Belal Saber Mohamed Abdel-Maksoud, *Leylâ ile Mecnûn Mesnevisinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatı'nda Ele Alınış Biçimi ve Lârendeli Hamdî'nin Eseri, İnceleme-Metni*, C 2 (Metin), <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> [11.04.2012].

şeklinde görürüz. Vuslatî Ali Bey, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (öl. 1683)'nın büyüklüğünü “*şeh-i Kerbelâ (b. 2574)*”³⁷ terkihiyle anlatır.

Mesnevilerde olumsuz, sevilmeyen durumlar için de Kerbelâ'ya göndermeler yapılır. Şeyh Galib (öl. 1799)'in *Hüsn ü Aşk*'inde Aşk, perişan hâlini Kerbelâ'ya ve orada yaşanan sıkıntılara benzetir³⁸. İzzet Molla ise *Mihnetkeşân*'ında Keşân'ın, Yezid'in köşkünden daha beter olduğunu, cehennemi hatırlattığını söyler ve Kerbelâ Vakası'nda kötülüğü ile bilinen Yezid'i birkaç yerde ismen zikreder³⁹. Ve son olarak Ahmedî, Lâmiî Çelebi ve Şeyh Galib'in “Kerbelâ”, “kerb ü belâ” ve “belâ” kelimelerini ahenk için birlikte kullandıklarını görürüz (kerb: tasa, kaygı, gam, keder; belâ: gam, keder, musibet, büyük felaket vb.)⁴⁰.

³⁷ Mustafa İsen-İ. Hakkı Aksoyak, *Vuslatî Ali Bey, Gazâ-nâme-i Çehrin*, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 2003, s. 263.

³⁸ Muhammet Nur Doğan, *Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Metin-Nesre Çeviri-Notlar ve Açıklamalar*, Ötüken, İstanbul 2002, s. 232 / Tardıyye 2. Kıta 5. Mısra; s. 360 / b. 1783.

³⁹ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *Bir Sürgün Şaheseri Mihnetkeşân, Keçeci-zâde İzzet Molla*, İstanbul 2007, s. 124 / b. 1245); s. 144 / b. 1491); s. 183 / b. 1956); s. 207 / b. 2281.

⁴⁰ Yaşar Akdoğan, *Ahmedî-İskendernâme*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, b. 6033, 6034, [11.04.2012]; Hasan Ali Esir, *Lâmiî Çelebi Ferhâd ile Şîrin İnceleme-Metin-İndeks*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998, s. 171 / b. 545; Muhammet Nur Doğan, *Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Metin-Nesre Çeviri-Notlar ve Açıklamalar*, Ötüken, İstanbul 2002, s. 360 / b. 1783.

KAYNAKÇA

- Abdel-Maksoud, Belal Saber Mohamed, *Leylâ ile Mecnûn Mesnevîsini Arap, Fars ve Türk Edebiyatı'nda Ele Alınış Biçimi ve Lârende- li Hamdî'nin Eseri*, İnceleme-Metin, C 2 (Metin), <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Akdoğan, Yaşar, *Ahmedî – İskendernâme* <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Aksoyak, İ. Hakkı, *Gelibolulu Mustafa Âlî Tuhfetü'l-Uşşâk* <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Altun, Kudret, *Pend-nâme-i Nazmî (Tercüme-i Pend-nâme-i Attâr)* İnceleme-Metin-Sözlük, Laçın Yay., Kayseri 2004.
- Altun, Mustafa, *İbrâhim ibn-i Bâlî'nin Hikmet-Nâme'si-I (1b-149a)*, Metin, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Arslan, Mehmet-Erdoğan, Mehtap, *Kerbelâ Mersiyeleri*, Grafiker Yay.-Tunceli Üniversitesi, Ankara 2009, 809 s.
- Bayram, Ömer, Seyyid Azim Şirvânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, Metin B, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Ceylan, Ömür-Yılmaz, Ozan, *Bir Sürgün Şaheseri Mihnetkeşân*, Keçeci-zâde İzzet Molla, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul, 2007.
- Çelebioğlu, Amil, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. Yüzyıla Kadar)*, Kitabevi, İstanbul 1999.
- Doğan, Muhammet Nur, Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk, Metin-Nesre Çeviri-Notlar ve Açıklamalar*, Ötüken, İstanbul 2002.
- Esir, Hasan Ali, *Lâmîî Çelebi Ferhâd ile Şîrîn İnceleme-Metin-İndeks*, İÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998.
- Güngör, Şeyma, *Fuzûlî, Hadîkatü's-Süedâ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- Güngör, Şeyma, "Maktel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 27, Ankara 2003, s. 455.
- Güngör, Şeyma, "Maktal-i Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 27, Ankara 2003, s. 456, 457.
- Harmancı, M. Esat, *Manisalı Câmîî, Muhabbet-nâme (Vâmuk u Azrâ)*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>

- İsen, Mustafa-Aksoyak, İ. Hakkı, *Vuslatî Ali Bey, Gazâ-nâme-i Çehrin*, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2003.
- Kılıç, Atabey, *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevîsi İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin*, Akademi Kitabevi, İzmir 2005.
- Kılıç, Filiz, Şefkat, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Şefkat-i Bağdâdî*, s. 54, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Köksal, M. Fatih, Yenipazarlı Vâlî, *Hüsn ü Dil, İnceleme-Tenkitli Metin*, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kurtuluş, Rıza, "Arap Edebiyatında Kerbela", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 25, Ankara 2002, s. 272, 273.
- Kurtuluş, Rıza, "Fars Edebiyatında Kerbela", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 25, Ankara 2002, s. 273, 274.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C 1, Giriş, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- Özçelik, Kenan, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.
- Özçelik, Kenan, "Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü", *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi* (Editör: Bilal Kemikli-Süleyman Eroğlu), Bursa 2011.
- Özek, Ali-Karaman, Hayrettin-Turgut, Ali vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997.
- Solmaz, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2005.
- Sungurhan-Eyduran, Aysun, *Beyânî, Tezkiretü's-Şu'arâ, Metin*, Ankara 2008, s. 168, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Şeylan, Ali, *İbrâhim ibn-i Bâlî'nin Hikmet-Nâme'si-II (149b-300a)*, *Metin*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>
- Uzun, Mustafa, "Türk Edebiyatında Kerbela", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 25, Ankara 2002, s. 274, 275.
- Ünver, İsmail, "Mesnevi", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Dîvân Şiiri)*, LII (415, 416, 417): ss. 430-563, TDK. Yay., Ankara 1986.
- Yazım Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu, 24. Baskı, Akşam Sanat Okulu Basımevi, Ankara 2005.

Yeniterzi, Emine, *Behişti'nin Heşt Behişt Mesnevisi*,
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.

Yüksel, Hasan-Delice, H. İbrahim-Aksoyak, İ. Hakkı, *İslâmî'nin
Mesnevîsi (Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin)*, Dilek
Matbaacılık, Sivas 1996.

OSMANLILARIN SON DÖNEMİNDE RİZE VE BATUM ARASINDAKİ SOSYAL İLİŞKİLER

Nebi Gümüş

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İslam Tarihi

Özet: Şer'iyye Sicilleri sosyal tarih için olduğu kadar bölge tarihleri için de önemli kaynaklardır. Bu tebliğde 1495, 1501 ve 1509 nolu Rize Şer'iyye Sicillerinden yararlanılarak 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Rize ve Batum arasındaki sosyal ilişkiler hakkında bazı tespitlerde bulunmaya çalışılmıştır. Kayıtlardan Rize'nin bazı köylerinde Gürcülerin uzun zamandır yaşadıkları anlaşılmaktadır. Gürcüoğlu soyadları bunu göstermektedir. Buna mukabil çok sayıda Rizelinin Batum'da oturduğu görülmektedir. Bu durum şehrin Osmanlı idaresinde olduğu dönem için olduğu kadar Rus hâkimiyeti dönemi için de geçerlidir. Rizelilerin avcılık, gemicilik ve ticaret gibi çeşitli sebeplerle şehirde buldukları anlaşılmaktadır. Kayıp bulunan Batum ve Erzurum Şer'iyye Sicilleri'nin de bulunması halinde bölgenin sosyal tarihi ile ilgili çok daha kapsamlı ve önemli bilgilere ulaşılabilecektir.

Anahtar kelimeler: Rize, Batum, sosyal ilişkiler

Social Relations between Rize and Batum in the Last Period of Ottomans

Abstract: Sheriyye Registry records are also important sources for social history as well as region history. In this communication we will try to make some determination about the social relations between Rize and Batum in the ends of 19th century and beginnings of 20th century by the using Islamic Court Records of Rize. Records indicate that some Georgians are long lived in the villages of Rize. *Gurcuoglu* surnames shows it. On the other hand many people from Rize are living in Batum. This situation can be said for Batum in the period of Russian domination as well as to the period of Ottoman rule. Rize residents are living in Batum for hunting, shipping, trade and similar things. If lost Registry of Batum and Erzurum is discovered we can access much more important informations about region history

Key words: Rize, Batum, social relations

العلاقات الاجتماعية بين ريزه وباتومي في المرحلة الأخيرة من العثمانيين

الملخص: إن سجلات المحكمة الشرعية مصادر هامة لتاريخ المنطقة وكذلك للتاريخ الاجتماعي. في هذه الرسالة سنحاول تقديم بعض القرارات حول العلاقات الاجتماعية بين ريزه وباتومي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين باستخدام سجلات المحكمة الشرعية في ريزه. السجلات تشير إلى أن الجورجيين عاشوا في بعض القرى من ريزه مدة طويلة. وتأثير ذلك يظهر في ألقاب كورجي أغلي. وفي المقابل يعيش كثير من سكان ريزه في باتومي. وحدث هذا الوضع لباتومي في فترة الحكم العثماني، وكذلك في فترة الهيمنة الروسية. سكان ريزه يعيشون في باتومي لممارسة أعمال مختلفة مثل الصيد، والنقل البحري والتجارة وغير ذلك. وإذا تم اكتشاف سجلات المحكمة الشرعية المفقودة لأرزموم و باتومي يمكننا الوصول إلى معلومات أكثر شمولية وأهمية عن تاريخ المنطقة الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: ريزه، باتومي، علاقات اجتماعية

A. Bölge Tarihi İçin Rize Şer'iyye Sicillerinin Önemi

Şer'iyye Sicilleri sosyal tarihin önemli kaynaklarından. Osmanlı Devleti'nde kaza ve daha büyük yerleşim yerlerinde hukuk ve yargılama işleri kadılar tarafından yürütülmekteydi. Rize Şer'iyye Sicilleri, Osmanlı tarihi için olduğu kadar bölge tarihi için de önemli bir kaynaktır. Tebliğimizde bu kaynaklardan yararlanarak 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Rize ve Batum arasındaki sosyal ilişkiler hakkında bazı tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

Konu için üç sicil incelenmiştir. Birincisi, 1869-1870 yıllarına ait 1495 nolu, ikincisi 1892-1894 yıllarına ait 1501 nolu ve üçüncüsü 1912-1914 yıllarına ait 1509 nolu sicillerdir.

B. Rize'de Yaşayan Gürcüler

Defterlerdeki bazı kayıtlar, Rize'nin bazı köylerinde Gürcülerin yaşadığını göstermektedir. Mesela Haytef köyünde Gürcüoğlu Ahmed¹ ve Mapavri'nin (Çayeli) Latum köyünde Gürcüoğlu Kasım² adlı kimseler yaşamaktadır. Ayrıca 1850 yılına ait *Rize Tahrir-i Öşür Envanteri*'nde³ başka köylerde de Gürcüoğlu aile adlarına sahip kimselere rastlanmaktadır. Mesela Kalkandere'nin Silyan köyünde Gürcüoğlu aile adı ile Hüseyin, İkizdere'nin Ethone köyünde Osman ve Ömer, Pulihoz Kaluharaf köyünde Ali, Güneysu'nun Gürgen köyünde Mehmed, Çayeli'nin Asrifos köyünde Mehmed ve Havra köyünde yine Mehmed adlı kimseler vardır. Yine Pulihoz köyünde Gürcüahmedoğlu aile adı ile Ömer, Cevahir, Ahmed ve Mustafa adlı kimselerin adları yer almaktadır.

Bunlara 6 Receb 1287 (2 Ekim 1870) tarihli kayıta⁴, Rize'nin Haldoz mahallesinde oturan Firdevs Hatun bint Abdullah ve yeğeni Çürüksu'lu Tahir Ağa'yı da eklemek gerekir. Kobuleti'nin Batum'a bağlı bir yerleşim yeri olduğu ve Osmanlı döneminde burası için

¹ *Rize Şer'iyye Sicilleri*, 1495, 103 b.

² RŞS 1495, 18a.

³ *Rize Tahrir-i Öşür Envanteri*, haz. Muhammet Safi, İstanbul 2007, s. 94, 98, 132, 135, 163, 164.

⁴ RŞS 1495, 103a.

Çürüksu dendiği dikkate alınırsa Tahir Ağa'nın Batum'lu olduğu anlaşılır.

Rus işgali sonrası Batum'dan göç ederek Türkiye'nin çeşitli yerlerine yerleşenler olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Rize'ye yerleşenler de olmuştur. Nitekim 14 Şevval 1309 (12 Mayıs 1892) tarihli bir kayıtta miras meselesi için mahkemeye başvuran Abdülkadir'in aslen Batum muhacirlerinden olup Buharalızade'nin kızı Zeynep bint Hacı Abdullah bin Abdülvehhab'ın öz kardeşi ve doğum yerlerinin Batum kasabası olduğunu söylediği kaydedilmektedir⁵.

C. Batum'da Yaşayan Rizeliler

Kayıtlara göre Rizeli olup Batum'da oturanlar vardır. 14 Şaban 1286 (19 Kasım 1869) tarihli kayıtta⁶ Rize'nin Kale mahallesi halından Sariahmedoğlu Tahir Reis bin Hacı Ahmed bin Osman'ın halen Batum'da oturduğu kaydedilmektedir.

Batum'un Osmanlı hâkimiyetinde olduğu dönemdeki gibi Rus hâkimiyeti döneminde de Osmanlı Devleti vatandaşı olan birçok Rizelinin Batum'da yaşadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim 7 Rebiyülevvel 1332 (3 Şubat 1914) tarihli bir kayıtta⁷, Rize'nin Hanis köyünden Muştununoğlu Osman bin Mehmed ile Filarganoz köyünden İnceninoğlu kerimesi Hafize bint Mehmed'in sekiz yıldır evli oldukları ve Batum'da oturdukları kaydedilmektedir. Osman, karısı Hafize'yi 28 Temmuz 1328 (10 Ağustos 1912) tarihinde boşayıp Rize'ye göndermiş, şahitler Batum'da oldukları için kadın mahkemede boşamayı ispatlayamamıştır.

Başka vesilelerle Rize'den Batum'a gelenlerin bulunduğu da anlaşılmaktadır. 10 Muharrem 1287 (12 Nisan 1870) tarihli bir kayıtta⁸, Mapavri'nin Kuvalyoz köyünden Çomoğlu Salih bin İbrahim'in, avcılık için Batum'da bulunduğu kaydedilmektedir. Bıyıkoğlu Hasan'ın mahkemeye gelip Mehmed Reis'in sandalı ile seyahat ederken Batum'da parasını çaldırıldığını iddia ettiğini belirttiği 5 Rebiyülahir

⁵ RŞS 1501, 203.

⁶ RŞS 1495, 18a.

⁷ RŞS 1509, B 24.

⁸ RŞS 1495, 58b.

1287 (5 Temmuz 1870) tarihli kayıt⁹ da Rizelilerin yolcu veya gemici olarak bu şehre geldiklerini göstermektedir.

İki şehir insanının birbirlerine borç vermek suretiyle yardımlaştığı da görülmektedir. 8 Zilhicce 1286 (11 Mart 1870) tarihli bir kayıt¹⁰, Batum'un Çakos köyünden Memiş Bayraktaroğlu Memiş'in, Rize'nin Filandoz köyünden Çakıroğlu Hasan bin Ali'ye borcunun olduğu belirtilmektedir.

D. Batum'da Rus İdaresi Dönemi

Batum'un Rus hâkimiyetine geçmesinden sonra da iki şehir arasında sosyal ilişkiler devam etmiştir. Rize'de Gürcüler yaşadığı gibi Batum'da da Rizeliler yaşamakta ve ticaret yapmaya devam etmektedirler. İncelediğimiz iki şer'iyye sicilinde bunu gösteren çeşitli örnekler bulunmaktadır. Kayıtların bir kısmı 1892-1893, bir kısmı ise 1912-1914 yıllarına aittir.

1- 1892-1893 Yılları Kayıtları

Batum'un Ruslar tarafından işgal edilmesinden yaklaşık onbeş yıl sonraki kayıtlarda Batum'da oturan Rizeliler bulunmaktadır. Bir kayıтта, dava için şahit gösterilen bazı kimselerin Batum'da ve hasta oldukları için mahkemeye gelemediklerinden söz edilmektedir¹¹.

Bu dönemde Rizelilerden Batum'da ölenler de olmuştur. Rize'nin Hortoz mahallesi halkından Çinilioğlu Osman Reis bin Memiş Reis mahkemeye başvurup Batum'da vefat eden Veli Hüseyinoğlu Ahmed Reis bin Tahir Reis bin Abdullah'ın mirasının hanımı ve çocuklarına intikalini istemiştir¹². Aslen Trabzon'un Pazarkapusu mahallesinden olup Batum'da oturan Mikdad Ağazade Ömer Nedim Efendi'nin burada vefat etmesi¹³, Rize dışında başka şehirlerden de çeşitli sebeplerle Batum'a gelen ve burada yaşayanların bulunduğunu

⁹ RŞS 1495, 82b

¹⁰ RŞS 1495, 46a.

¹¹ RŞS 1501, 618.

¹² RŞS 1501, 429.

¹³ RŞS 1501, 549.

göstermektedir. Gürcistan'da vefat eden Rizelilerle ilgili 20 Receb 1310 (7 Şubat 1893) tarihli kayıt da dikkat çekicidir. Rize'nin Emineddin mahallesi halkından Rum Marupolioğlu Yanboli veledi Nikola Gürcistan'da Kutayis şehrinde vefat etmiş ve mahkeme müteveffa Nikola'nın mirasını, Osmanlı vatandaşı olan eşi Dümeşiye bint Nikola ile küçük oğulları Nikola ve Lazari'ye ait olarak tescil etmiştir¹⁴.

Ruş işgali sonrası Batum'dan Rize'ye bazı göçlerin olduğu anlaşılmaktadır. Sicilde yer alan 19 Şevval 1309 (17 Mayıs 1892) tarihli bir kayıttaki¹⁵, vefat eden Timarlıoğlu Abdülkadir bin Abdullah bin Abdülveli'nin aslen Batum kasabası halkından olduğu ifade edilmektedir.

2- 1912-1914 Yılları Kayıtları

Ruş işgali üzerinden otuz yıldan fazla bir süre geçtikten sonra da Batum'da Rizelilerin mülklerinin olduğu görülmektedir. Zilhicce 1331 (Kasım 1913) tarihli bir kayıttaki Rize'nin Roş mahallesinden Hacı Ömerzâde müteveffa Hacı Zekeriya Efendi'nin Rize ve Batum kasabalarında emlak, arazi ve akarları ile halktan alacaklarının bulunduğu ifade edilmektedir¹⁶. Rizeliler gibi bölgeden başka yerlerden kimselerin de Batum'da mülklerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 8 Cemaziyelahir 1332 (4 Mayıs 1914) tarihli bir kayıttaki¹⁷, Hopa kazasına tabi Arhavi nahiyesinin Özcübaşköy halkından Mehmed bin Halid'in Batum'da emlak, arazi, akarları ve alacaklarının bulunduğu kaydedilmektedir.

Rizelilerin genellikle ticaret için Batum'da buldukları anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili birkaç örnek verilebilir. 6 Zilhicce 1330 (16 Kasım 1912) tarihli bir kayıttaki¹⁸, Rize'nin Fatla köyünden Muhyiddin'in ortağı Yunus ile birlikte Batum'da kahvehane işlettikleri belirtilmektedir. Muhyiddin, kahvehanedeki hissesini ortağına devretmiş, fakat alacağı 90 Ruble'yi alamadan vefat etmiştir. Bunun üze-

¹⁴ RŞS 1501, 400.

¹⁵ RŞS 1501, 200.

¹⁶ RŞS 1509, 298

¹⁷ RŞS 1509, B89

¹⁸ RŞS 1509, 7

rine Muhyiddin'in babası Rize'de mahkemeye başvurup 90 Ruble'nin karşılığı olan 1125 kuruşun oğlunun varislerine ödenmesini istemiş, yargılama sonunda Yunus'un 80 Ruble karşılığı 1000 kuruş ödemesine karar verilmiştir. Bu kayıttan o dönemde Rize'de döviz paritesi olarak 1 Ruble'nin 12,5 kuruştan işlem gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

22 Cemaziyelahir 1332 (18 Mayıs 1914) tarihli bir kayıta¹⁹, Rize'nin Kamaşinoz mahallesinden Sarı Ahmedzâde İsmail Efendi bin Osman'ın Batum'da meyhane işlettiği, ayrıca dört arsa ve bir miktar mülkü olduğu ifade edilmektedir. Mahkemedен, bunların Rusya devleti ile temas kurularak mirasçılara intikal ettirilmesi talep edilmektedir. Mahiyeti tamamen aynı başka kayıtların da²⁰ bulunması, bu tür hususların bu dönemde Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yazışmalara konu edinilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

26 Cemaziyelahir 1332 (22 Mayıs 1914) tarihli bir kayıt²¹, bir Rizelinin, Batum'daki mülkünü satmak için burada oturan diğer bir Rizeli tüccarı vekil tayin ettiğini göstermektedir. Rize'nin Piriçelebi mahallesinden Kuveloğlu Hacı Mustafa bin Hacı Ali, Batum'daki hisseli arsasını satıp parasını kendisine göndermesi için Batum'da oturan Rizeli Güzel Osmanzade Mahmud Nedim Efendi bin Osman Efendi'yi vekil tayin etmiştir. 21 Zilkade 1310 (6 Haziran 1893) tarihli bir kayıt²², Rizeli tüccarın en az 21 yıldır Batum'da yaşadığını ve bu tür işlemleri vekaletle yaptığını göstermektedir. Trabzon'un Pazarkapusu mahallesi halkından Mikdat Ağazade Hüseyin Efendi, Rize'de mahkemeye başvurup ticaret için Batum'da sakin iken vefat eden oğlu Ömer Nedim Efendi'nin adına düzenlenmiş bir Osmanlı tapusu ile sahibi olduğu Batum'un Aziziye mahallesinde bulunan arazi üzerindeki bina ve arsasının kirasını ve mülkiyet hakkını talep için Batum'da oturan Osmanlı Devleti vatandaşı Rizeli tüccar Güzel Osman Ağazade Mahmud Efendi'yi vekil tayin ettiğini ifade etmiştir. Bir tarafı yol olan bahsi geçen mülkün, bir tarafının Ali Efendi arsa-

¹⁹ RŞS 1509, B 99.

²⁰ RŞS 1509, B 100, B 101.

²¹ RŞS 1509, B 106.

²² RŞS 1501, 549.

sı, bir tarafının Hacı İsmail Efendi arsası ve dördüncü tarafının Nureddin arsası ile çevrili olması ayrıca dikkat çekicidir. Bu kayıttan kolaylıkla anlaşılacağı gibi Batum'da ve özellikle Aziziye mahallesinde Rizeli ve Osmanlı vatandaşı çok sayıda kimse bulunmaktadır. Ayrıca Aziziye mahallesinin adını Aziziye Camii'nden aldığı tahmin edilebilir. Aziziye Camii, Sultan Abdülaziz döneminde Batum şehri genişletilerek yeniden kurulurken inşa edilmişti. Cami, Sovyet döneminde diğer camilerle aynı kaderi paylaşmaktan kurtulamamış ve yıkılmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada üç Rize Şer'iyye Sicili'nde bulunan kayıtlardan yola çıkılarak bazı tespitlerde bulunulmaya çalışılmıştır. Tespitler kısaca şunlardır: Rize'de yaşayan Gürcüler gibi Batum'da yaşayan Rizeliler bulunmaktadır. Rizeliler genellikle ticaret için Batum'da bulunmaktadırlar.

Diğer Rize Şer'iyye Sicilleri de incelenerek başta Rize ve Batum olmak üzere bölge tarihi ile ilgili başka sonuçlara da ulaşılabilir. Zira şer'iyye sicilleri, sosyal tarihin önemli kaynaklarından ve incelediğimiz üç defter gibi otuz kadar Rize Şer'iyye Sicili daha bulunmaktadır. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti döneminde Batum'da da kadı ve mahkeme bulunmaktaydı. Fakat 1878'de Osmanlıların çekilmesiyle bölge Rusların eline geçtikten sonra buradaki mahkeme kayıtlarına ne olduğu bilinmemektedir. Daha sonra Erzurum'u da işgal eden Rusların buradaki mahkeme kayıtlarını da götürdükleri için bugün bu kaynaklardan da mahrum bulunuyoruz. Batum ve Erzurum Şer'iyye Sicilleri'nin Batum, Tiflis veya Rusya'nın bir kütüphanesinde bulunabilmesi durumunda bölgenin sosyal tarihi ile ilgili çok daha kapsamlı ve önemli bilgilere ulaşılacaktır.

KAYNAKÇA

Rize Şer'iyye Sicilleri, 1495, 1501, 1509.

Rize Tahrir-i Öşür Envanteri, haz. Muhammet Safi, İstanbul 2007.

RİF'AT SELÂM ŞİİRİNDE KÜLTÜR MİRASININ ROLÜ

Ahmed el-Meraġi

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belagati

Özet: Kur'an metni, şiir, nesir, efsane ve benzeri metinlerden oluşan Arap kültür mirası, tüm Arap şairlerin odaklanıp faydalandığı duru ve sürekli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Kültür mirası olgusunun Rif'at Selâm şiirindeki etkisi makalede giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü; kültür mefhumu, şiirde bu mirası kullanma sebep ve gerekçeleri değerlendirilmiştir. Birinci bölümde dini metinlerin, ikinci bölüm hadislerin, üçüncü bölümde ise efsane metinlerinin Rif'at Selâm şiirine etkisi üzerinde durulmuştur. Son olarak elde edilen sonuçlar tesbit edilerek asli ve tali kaynaklar belirtilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kültür kavramı, Şairin kültürden faydalanması, dini nasların şiire etkisi, hadisin şiire etkisi, efsanelerin şiire etkisi

Employment of Heritage in the Poetry of Rifat Selam

Abstract: Arabic cultural heritage consisting of Quranic text, poetry, prose, legend and some other literature is accepted as a pure and lasting source, from which Arabic poets profit and focus on. In this study, the role and effect of cultural heritage in the poems of Rif'at Selam is dealt with under three chapters except introduction. In the introduction, we discussed the concept of cultural heritage and the reasons for inspiring the heritage in the poetic texts. Afterwards it is referred to the effect of religious texts, hadiths and legends on Rif'at Selam's poetry. Finally the conclusion summarized the results, followed by a list of references.

Key words: The concept of culture, the benefit of the poet's culture, effect of religious resources to poetry, the effect of the hadith to poetry, the effect of legends to poetry.

تَوْظِيفُ التُّرَاثِ فِي شِعْرِ رِفْعَتِ سَلَامٍ

الملخص يُعَدُّ التُّرَاثُ الْعَرَبِيَّ نَبْعاً صَافِئاً ارْتَكَزَ الشُّعْرَاءُ الْعَرَبُ جَمِيعاً عَلَي النِّهْلِ مِنْهُ ، وَالمْتَحِ الْمُسْتَمِرُّ مِنْ بِنَايِعِهِ الْغَزِيرَةِ ، سِوَاءِ عَلِيٍّ مَسْتَوِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ أَوْ النَّصِّ الْأَسْطُورِيِّ وَالشُّعْرِيِّ وَالنَّثَرِيِّ وَالْعَجَائِبِيِّ وَالْغَرَائِبِيِّ ، وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْبَحْثُ فِي مَقْدَمَةٍ وَثَلَاثَةِ مَبَاحِثٍ رَئِيسِيَّةٍ ، تَنَاقَلَتْ الْمَقْدَمَةُ مَفْهُومَ التُّرَاثِ ، وَأَسْبَابَ اسْتِدْعَاءِ الشُّعْرَاءِ لِلتُّرَاثِ فِي نِصُوصِهِمُ الشُّعْرِيَّةِ ، ثَانِيَا جَاءَ الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ بِعَنْوَانِ تَوْظِيفِ النَّصِّ الدِّينِيِّ فِي شِعْرِ رِفْعَتِ سَلَامٍ ، وَالْمَبْحَثُ الثَّانِي تَوْظِيفَ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ ، وَالْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ تَوْظِيفَ الْأَسْطُورَةِ ، وَأَخِيرَا جَاءَتْ الْخَاتِمَةُ لِتَرْصِدَ مَا تَوَصَّلَ إِلَيْهِ الْبَاحِثُ مِنْ نَتَائِجٍ ، ثُمَّ ثَبَّتَ خَاصً بِالْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ .

الكلمات المفتاحية: مفهوم التراث ، استدعاء الشعراء للتراث، توظيف النص الديني، توظيف الحديث الشريف، توظيف الأسطورة

تَوْظِيْفُ التَّرَاثِ فِي شِعْرِ رَفْعَتِ سَلَامٍ

مقدمة

يعد الشاعر رفعت سلام من شعراء السبعينيات المتمردين الذين خرجوا علي حدود الشعر العربي بوعي وإخلاص نادرين للشعر العربي القديم والحديث ، ومن ثم فإنه شاعر مصري مُلغز في حقيقة الأمر ، لأنه ارتمي في حضان التراث العربي والعالمي ، لكنه سرعان ما تبلور هذا التراث في نصوصه الحدائثية بلورة كاملة ، فهو من أكثر الشعراء استدعاءً للموروث من خلال محاورة هذا الموروث من ناحية ومساءلته من ناحية أخرى . ومن ثم فقد أصبح رفعت سلام شاعرا محيرا وغامضا بالنسبة للكثيرين من القراء والنقاد ، لأنه مغرق في تجريبه الشعري علي مستوي الشكل والمضمون ، متمردا في أحيان كثيرة علي السائد والمألوف والحياتي واليومي المعيشي ، خالقا نصا شعريا مغايرا خاصا به هو، من خلال الإخراج الفني للديوان الخارجي ، والداخلي والتشكيل الطباعي واللغوي الاستعاري التخيلي، وهذا ما سنتبئ عنه هذه الدراسة التي نحن بصدددها ، التي لجأت إلي الاجتراء والتنوع في عملية النقد التطبيقي علي نصوص سلام .

تكوين وانصهار:

ولد رفعت سلام في بداية الخمسينيات في (16 نوفمبر 1951-)، ولد بمدينة منيا القمح، محافظة الشرقية، وعادت أسرته إلى بلدتها الأصلية (منية شبين- محافظة القليوبية (عام 1955 ، وبعد مولده بأقل من عام قامت ثورة تموز/يوليو 1952، وتحمرت مصر من الحكم الملكي ، لتدخل في حكم العسكر ،وبدأ المشروع القومي علي يد عبدالناصر وسرعان ماتحول هذا المشروع إلي الانهيار بدءا من نكسة العام السابع والستين ، وسيطر الحلم القومي مرة أخرى علي جيل الشباب ، وخاض الجيش المصري معركة التحرير أعني السادس من تشرين الأول /أكتوبر 1973، وبعد تحرير الأرض المصرية ، بدأ السادات في تفويض المشروع القومي

، وارتمي في حوض الغرب وإسرائيل وأبرم اتفاقية كامب ديفيد ، وقبل إبرامها رسميا ، خرجت الجماهير تندد بما ينوي عليه السادات وخرجت التظاهرات في كل مكان من ربوع الوطن وأعلن الشعب المصري انتفاضة يناير 1977، التي عُرفَتْ بانتفاضة الخبز ، وعُرفَتْ من قبل النظام الساداتي بانتفاضة الحرامية ، المهم أن رفعت سلام كان ومازال واحدا من هؤلاء الشباب الذين أبرموا اتفاقية مع أنفسهم أن يظل في صالح الشعب وأن يكتب مهما اختلف مع السائد والمألوف والمعتاد والتقليدي ، وفي ظني أنه بحار ماهر ، سبِح كثيرا ضد التيار السائد ، تفتحت عيناه علي تراثه العربي ، فقدم كتابا مهما عن التراث العربي بعنوان "بحثا عن التراث" ، وقَدَمَ ترجمات من التراث العالمي رغبة في إثراء المكتبة العربية ، هذا من ناحية أما الأخرى فقد كانت أسمي من الأولي وأبقي ، وهي أن يتفتح جيل جديد بوعي جديد علي روح الشعر العربي ، كل هذه العوامل جعلت سلام يخوض معارك كثيرة مع أصدقائه في جماعة إضاءة 77، التي التَفَّ حولها مجموعة من الشعراء الذين عرفوا فيما بعد بشعراء السبعينيات ، وهم الشعراء الذين قدّموا أنفسهم في تلك الفترة من الزمن سواء بالنشر الدوري أو الدواوين الشعرية ، وفي حقيقة الأمر ليس كل من اشترك في إضاءة 77 يعد منها . أو من لم يشترك فيها لا يعد منها ، هذا الأمر أرقني كثيرا من خلال البحث والدراسة وكنت أسأل نفسي كثيرا يا تري ما معني شعراء السبعينيات ؟ وتأتي الإجابة واضحة جلية تنتصر للفعل الكتابي والجمالي لا العامل الزمني المجحف الذي أخرج بعضا من الشعراء المجيدين ، لأن البعد الجمالي الذي انتهجه الشعراء هو الذي ميزهم عن بقية الشعراء الآخرين ، لا أنكر أبدا أن هناك مجموعة من الشعراء الذين انزروا علي أنفسهم وارتموا في أحضان الكلاسية ، الرومانسية ، الواقعية ، إلا نفر قليل من الذين آثروا كتابة أنفسهم فقط، من خلال تراثهم العربي .

والذي لاشك فيه أن الشاعر رفعت سلام أخذ يمتح من التراث الإنساني بعامة والتراث العربي بصفة خاصة ، وهذا ما قد تجلي في دواوينه الشعرية كلها وذلك بدءاً من ديوانه الأول (إنها تومئ علي) (إشراقات رفعت سلام)، (وردة الفوضى الجميلة)، (إلى النهار الماضي)، (كأنها نهاية الأرض)، (حجر يطفو على الماء)؛ (هكذا تكلم الكركدن - مخطوط تحت الطبع) .

صحيح أن الشاعر رفعت سلام قدّم نماذج شعرية مغايرة في الشعرية العربية ، ويعد إنتاجه ذا طابع خاص لما يحمله من رؤية مائزة ووعي شعري لافت للذات القارئة أولاً ، والذات المتذوقة ثانياً ، وعلي الرغم من ذلك فقد كانت عينه علي التراث العالمي ، لكي يخلق في ظني نصاً كونياً عالمياً يقف ندا لنصوص عالمية كبرى ، وأظن أن سلام قد شرع في هذا التخطيط الشعري بعد ديوانه الأول إنها تومئ لي ، بدأ بإعادة صياغة التراث في شعره عن طريق أدوات متعددة اندرجت كلها تحت التناص ، لأن التناص يحمل في جعبته الكثير من الظواهر التناصية الفرعية كالوظائف والاقتراس والتنصيب ، والاستدعاء

صور التراث في الشعر العربي

كان التراث بأنواعه كافة نبغاً صافياً استقى منه شعراء السبعينيات بصفة عامة مادة لنصوصهم ، والشاعر رفعت سلام بصفة خاصة فقد بالغ كثيراً في استخدام التراث ، مما أحدث جدلية بين الشعر الحديث والتراث ، منذ قيام حركة الشعر الحر في الوطن العربي على يد روادها نازك الملائكة و السياب و صلاح عبد الصبور و أحمد عبد المعطى حجازي ، وكان استدعاء التراث يمثل تقنية فنية في القصيدة العربية الحديثة ، وهو ما يعد مداً لجسور مستقرة بين الماضي الزاخر بعقبه ، والحديث المتمم لجمال القديم ، ومضيفاً إليه جزءاً من واقعه . " فقد كان التراث - في كل العصور - بالنسبة للشاعر هو ينبوع الدائم التفجر بأصل القيم وأنصعها وأبقاها ، والأرض الصلبة التي يقف عليها ليبنى فوقها حاضره الشعري الجديد على أرسخ القواعد وأوطدها والحصن المنيع الذي يلجأ إليه كلما عصفت به العواصف فيمنحه الأمن والسكينة " (1) . فعلاقة الشاعر رفعت سلام بتراثه لم تنقطع لحظة واحدة ، وهذا المنطق يتبدى لي في أن شعراء العصر الحديث بعامة وشعراء السبعينيات بخاصة كان التراث محطاً لأنظارهم ؛ فهم يُقدّمون نصوصهم

(1) انظر - على عشر زايد ؛ استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر ؛ الشركة العامة للنشر

والتوزيع ، ط 1 سنة 1978 ، ص 7 ما بعدها .

الشعرية والتراث أمامهم ، يقلّبونه ، ويحاورونه ، ويحورونه كما أفادوا من مصادر التراث العربى والأوروبى كلها ، دون أن تحكمهم المعايير ، أو يحول بينهم وبين التراث حائل ؛ فقد أفادوا من مصادره جميعها - كما سنرى . وقد تنوعت المصادر التراثية التى استرفدها شعراء السبعينيات ما بين القرآن الكريم ، العهد القديم والجديد ، والأحاديث النبوية ، وشخصيات تراثية ، ومصادر أسطورية ، ومواقف تاريخية ، وأدبية " فقد تنوعت المعطيات والعناصر التى استمدوها من كل مصدر من هذه المصادر ما بين شخصيات وأحداث ونصوص وقوالب فنية ، ومعجم شعرى ومعطيات بلاغية وموسيقية ، وتنوعت أخيراً أساليب وتكنيكات وصور توظيف كل معطى من هذه المعطيات " (2) . لاشك أن التراث العربى كان بمثابة الكنز العظيم الذى نهل منه الشعراء وكسروا الحاجز المنيع بين القديم والحديث ، وانصهر الجديد فى القديم ، وأخذ الجديد روح القديم ، وصار التراث معبراً أصداق تعبير عن آلام الأمة وقلقها ، من خلال استقطاب هذه المواقف التراثية وإسقاطها على الآلام الحياتية والوجع القومى الممدد داخلنا .

"فالتراث الحى هو التراث المتجدد ، القادر على فتح آفاق جديدة للحوار ، ليس حول الماضى وحده بل حول الحاضر والمستقبل كذلك ، هذا هو معنى تجده - ومن ثم - فإن الأمة الحية هى التى تكون فى حالة حوار دائم مع تراثها القريب والبعيد تستكشف معدنه وتسبر أغواره " (3) .

وكان هناك اتصالاً قوياً بين الشاعر وتراثه ؛ لأننا نحن أبناء هذا التراث ومالكيه ، ولنا الحق فى التصرف فيه من حيث المحافظة عليه ، وتطويره والإفادة منه ، وما زال الشاعر فى هذا الوقت وفى الأوقات كلها السالفة والقادمة يبحث عن أرومته التى يفخر بها أمام العالم أجمع ، وهذا ما أشار إليه على عشرى زايد فى قوله " وقد اهتدى الشاعر العربى المعاصر إلى هذه الصورة من صور العلاقة بالتراث عبر بحثه الدائب عن أدوات ووسائل تعبيرية تتسع لاستيعاب

(2) على عشر زايد ؛ السابق نفسه .

(3) عصام بهى ؛ "الرحلة إلى الغرب فى الرواية العربية الحديثة" ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة 1991 ، ص 5 .

أبعاد رؤيته المعاصرة بكل ما فيها من غنى وتشابك وتعقيد ، ونستطيع أن ننقل هذه الرؤية إلى وجدان المتلقى بكل حرارتها وطزاجتها وصدقها وقد وقع الشاعر في بحثه ذلك على منجم بكر غنى بالكنوز التي لا ينفد لها عطاء ألا وهو التراث ؛ حيث وجد بين يديه تراثاً بالغ الغنى والتنوع متعدد المصادر والموارد ومن ثم فقد عكف على كنوز هذا التراث يستمد من مصادره المتنوعة أدوات وعناصر ومعطيات يمسح عنها غبار القرون ويفجر فيها طاقات الإيحاء والتعبير المتجدد ، وقد أدرك أن المعطيات التراثية تكسب لوناً خاصاً من القداسة في نفوس الأمة ونوعاً من اللصوق بوجداناتها لما للتراث من حضور حي ودائم في وجدان الأمة ، وبحيث أصبح التوظيف تكتيكاً أساسياً من تكتيكات بناء القصيدة العربية الحديثة " (4) وقد أشار شكرى عياد إلى " أن الشاعر الحديث حين يورد سطرًا من شاعر سابق بين ثنايا كلامه أو حين يستغل لغة الشاعر السابق وإيقاعه في تضاعيف لغته فإنما يريد أن يحضر بأوجز عبارة مضمون القصيدة السابقة ، أو روحها ، أو يجري حواراً بين الشاعر السابق أو يحاكيه " (5)

فتوظيف الشاعر المعاصر للتراث بأنواعه كلها ، يكون مجرد إيماء ، أو إشارة ، نفى بالمطلوب ، فهي تعمل على مزج القديم بالحديث ، أو مزج التراث بالمعاصرة ، وإقامة الحوار بينهما .

عوامل استدعاء التراث في شعر رفعت سلام :

وقد أشار على عشرى زايد في كتابه "استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر " إلى خمسة عوامل ، هي :

1. عوامل فنية
2. عوامل ثقافية
3. عوامل سياسية واجتماعية

(4) على عشر زايد ؛ " توظيف التراث في الشعر العربي المعاصر " ؛ فصول ؛ المجلد الأول ، ع(1) سنة 1980 ، ص 204

(5) شكرى عياد ؛ " الأدب في عالم متغير " ، مرجع سابق ص 67.

4. -عوامل قومية

5. عوامل نفسية " (6)

وفيما يبدو لى أن على عشرى زايد قد جمع العوامل والأسباب كلها التى تجعل الشاعر المعاصر يعمل على استدعاء تراثه ، والحنين إليه ، وتقديمه فى الوقت الراهن بشكل مختلف ، عما كان يقدم به قبل ذلك ، ولكنه قد اقتصر على استدعاء الشخصية التراثية فقط ؛ وهذا ما جعلنا نتناول توظيف التراث بصورة موسعة فإحساس الشاعر المعاصر بمدى غنى التراث وثرائه بالإمكانات الفنية ، والمعطيات والنماذج التى تستطيع أن تمنح القصيدة المعاصرة طاقات تعبيرية لا حدود لها فيما لو وصلت أسبابها بها ولقد أدرك الشاعر المعاصر أنه باستغلاله لهذه الإمكانيات يكون قد وصل تجربته بمعين لا ينضب من القدرة على الإيحاء والتأثير، وذلك لأن المعطيات التراثية لها دور كبير فى تشكيل وجدانات الأمة العربية .

شعراء السبعينيات والتراث :

لم ينفصل شعراء السبعينيات عن التراث لحظة واحدة ، فقد هيمن التراث على نصوصهم ، فكان بمثابة الدماء الجديدة التى تجري فى عروق الشعر العربى فقد انشغل شعراء السبعينيات بالتراث ، وتعاملوا معه من منطق المحاوره ، والجدلية المستمرة ؛ فقد عمدوا إلى خلخلة التراث من ناحية ، وتقويمه ، وتطويره من ناحية أخرى ؛ فجاءت الخلخلة على سبيل المثال فى كسر المقدسة الصغيرة التفعيلة (الوزن) ؛ فأطاحوا بالوزن ، ونقلوا الشعر العربى من الوقوع فى الرومانسية إلى التعبير عن الهم القومى الإنسانى ، وتوظيفه الحياتى / المعيشى ، وانشغلوا أيضاً بتقديم رؤاهم الحقيقية حول هذا التراث . ويتضح ذلك من خلال المقال الذى صدر به شعراء السبعينيات العدد التاسع من مجلتهم (إضاءة 77) قائلين : " ونحن

(6) على عشرى زايد؛ " استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر العربى المعاصر " مرجع سابق ، ص 18 .

نقول إن وعينا بالتراث وطبيعته هو لحظة خاصة من لحظات الممارسة والإبداع ، وهذه الخصوصية هي التي تشكل الإدراك الصحى، وبما أن هذا التراث كائن حى فإنه أيضاً قابل للنفى والإثبات، وهذا هو مبرر التواصل الفعّال معه - ومن ثم - فنحن نرى أن خروج القصيدة من حيز الذات إلى منطق الفعل الموضوعى لا يستوجب بالضرورة شكلاً جاهزاً وقوال مسبقاً لهذا الخروج ؛ فالقصيدة الحقيقية نسق كلى يخلق شكله الخاص ووحدته الخاصة . فنحن لا نكتب القصيدة بإزاء فكرة محددة أو موضوع مسبق ، ولكننا نرى أن القصيدة هي التي تكشف الموضوع والفكرة ، ومنطقها الفنى هو الذى يحدد طبيعة ماهيته⁽⁷⁾ فالتراث عند شعراء السبعينيات كائن حى قابل للنفى والإثبات من حيث وجوده داخل القصيدة ؛ فالعبث بالتراث يكون بنفيه نفيّاً مطلقاً ولكن الإفادة منه تكون فى مدارسته واستدعائه ، والعمل على تفجير قضاياه ، وربطها بقضايا الواقع . أى أن التراث لا ينفصل عن الواقع فى الوقت الراهن ، ولا ينفصل الواقع عن التراث ؛ لأن شعراء السبعينيات على الرغم من خروجهم على التراث فإنهم قد انغمسوا فى هذا التراث . والدليل على ذلك ما نجده فى نصوص حسن طلب ، مثل (آية جيم ، وسيرة البنفسج ، وزمان الزبرجد)، ونصوص حلمى سالم مثل (سكندرياً يكون الألم ، وحيبتي مزروعة فى دماء الارض ، وفقه اللذة ، وسراب التريكو)، كما نجدها أيضاً عند رفعت سلام فى دواوينه (إشراقات ، إنها تومئ لى ، إلى النهار الماضى وغيرها... إلخ) . فالشاعر السبعيني معلقٌ بهذا التراث ، فهو جزء من تكوينه المعرفى والفنى والأيدولوجى والثقافى ، وهذا ما أشار إليه إدوار الخراط بقوله : " إن شعراء السبعينيات يصرون على تراثهم القديم والحديث معاً ويتجهون إلى تجاوزه بعد أن تمثلوه وتكونوا به ، بل إنهم قد أحيوا جوانب مهمة من هذا التراث وعرفوا به قراءهم"⁽⁸⁾ . فلم يعد النص الشعري السبعيني منغلقاً على نفسه ، بل إنه انفتح على التراث كله ، لأن النص قد تعدى النصوص التراثية القديمة والحديثة ، أو بمعنى آخر قد تفاعل

⁽⁷⁾ مجلد (إضاءة 77) ص 489 .

⁽⁸⁾ إدوار الخراط ؛ " شعراء الحساسية الجديدة " ؛ مجلة شعر ؛ ع 56 ، سنة 1984 ، ص 10 .

النص مع النصوص التراثية الأخرى لذلك نرى فاعلية متبادلة بين النصوص ، وتؤكد إديث كريزويل على هذه الفاعلية بقولها " إن كل نص يتضمن وفرة من نصوص مغايرة ؛ فعدم انغلاق النص على نفسه وانفتاحه على غيره من النصوص ، يتمثلها ويحولها بقدر ما يتحول ويتعدد بها على مستويات عدة"⁽⁹⁾.

فالنفاعلات القارة فى النصوص الشعرية تعمل على إثراء هذه النصوص ، وتعدد دلالاتها ، مما يؤدى بطبيعة الحال إلى تعدد مستويات استقبالها . ونصوص شعراء السبعينيات قد تشبعت بالتراث حتى فاض النهر ، وبلغ مداه ، فالهدف الحقيقى من وراء التفاعل مع التراث هو إجراء اتصال مباشر أو غير مباشر بين القديم والحديث ، بين الماضى البعيد والراهن المؤلم ، " ولعل استعارة النص التراثى من أقدم صور علاقة الشاعر بموروثه ؛ فقد عرف الشعر العربى منذ أقدم عصوره صوراً متعددة من تضمين الشعراء أشعارهم نصوصاً من أسلافهم ، وإن كان الشعراء القدامى لم يحاولوا أن يوظفوا هذه النصوص توظيفاً فنياً لحمل دلالات غير دلالاتها التراثية . وقد يستخدم الشاعر المعاصر النص التراثى عندما يحس بنوع من الاتحاد الكامل بين رؤيته والمدلول التراثى لهذا النص "⁽¹⁰⁾. إذن فظاهرة استدعاء التراث لا تأتى اعتباطاً ولكنها تأتى من خلال الاتحاد فى الرؤية وفى الدلالة ، كما أشار عز الدين إسماعيل إلى أن تجربة الشعر الحديث مخلصه كل الإخلاص للتراث ولم تنفصل عنه ولم تنفه " فتجربة الشعر الجديدة ، إذاً ، تخلص لروح التراث ، وإن تمردت على أشكاله وقوالبه . والشعر المعاصر لم يطرح قضية التراث جانباً - كما توهم بعض الناس - بل هو أعمق وأصدق ارتباطاً بها ، وكل من يتجاوز عن قضية الشكل ويتأمل هذا الشعر يلمس بوضوح كيف يعيش التراث فى ثناياه؟! كل ما فى الأمر أنه لا يعيش فيه شكلاً وقوالب كما كان الحال عند شعراء مدرسة الإحياء، ولا يعيش فيه نتيجة ترسيبات لا إرادية كما كان الحال

⁽⁹⁾ إديث كريزويل؛ " عصر النبوة " ؛ ترجمة : جابر عصفور ؛ دار سعاد الصباح الكويت ؛ ط 1 سنة 1993 ، ص 392 .

⁽¹⁰⁾ على عشرى زايد؛ " توظيف التراث فى الشعر العربى المعاصر " فصول ، مرجع سابق ، ص 211 .

عند شعراء المدرسة الابتدائية ، بل يعيش فيه كياناً بنائياً مقصوداً إليه قصداً وله أبعاده الفكرية والإنسانية⁽¹¹⁾. إن الإصرار الشديد على التراث إنما هو نابع من التكوين الفكرى والشعرى والثقافى ، لهؤلاء الشعراء (شعراء السبعينيات)؛ فقد صاغ كل منهم التراث على طريقته وبطريقته التى يتصورها ؛ فهم معنيون بالتراث أكثر من غيرهم ؛ انهم يمتزجون بالتراث امتزاجاً ، حتى أنك تشم رائحة التراث وعبقه داخل نصوصهم الشعرية ، التى كانت بمثابة نقلة حقيقة تقدمية للشعر العربى كله ، بشكل أكثر جدة وقوة وحيوية ؛ " فالفهم الصحيح للتراث يعد أحد العوامل الأساسية التى تكشف عن مدى حرص الأديب على تحقيق معنى المعاصرة فى تراثه ، كما أن التراث يمثل بالفعل أحد مصادر الإلهام الرئيسية التى لا يستطيع أن يفلت منها أديب - مهما قصد إلى ذلك - والقول بأن الشاعر المجدد هو الذى يقطع كل أصرة تربطه بتراثه السابق وبالتقاليد المستقرة للنوع الذى يمارسه إدعاء خطر وضار " ⁽¹²⁾

ومما لا شك فيه أن توظيف التراث فى شعر السبعينيات ما هو إلا تفاعل مع النص الماضى وارتباطه بالنص الحاضر ارتباطاً عميقاً أو كيميائياً ، فنخرج من هذا التفاعل إلى أن هذا التراث هو جزء من الواقع بوضعه الماضى الذى كان سبباً فى وجود الحاضر وهذا ما يؤكد طه وادى حين يقول : " والحقيقة فإن التراث ، خلاصة الماضى وروحه ، اللتان تشكلان عنصر الاستمرار والوجود نتيجة لفعل التراث ، والشاعر والأديب بصفة عامة⁽¹³⁾. ومن هذه النقطة السابقة التى أشار إليها طه وادى أن نقول " إن التراث هو المركز الرئيسى والحقيقى الصحيح الذى يجب على الشاعر والأديب أن ينطلق منه على مستويين ، مستوى القراءة أولاً ، والكتابة ثانياً .

⁽¹¹⁾ عز الدين إسماعيل ؛ الشعر العربى المعاصر ، قضايا ، وظواهره الفنية والمعنوية " المكتبة الأكاديمية " ط 5 ، سنة 1994 ص 29 .

⁽¹²⁾ طه وادى ؛ " جماليات القصيدة المعاصرة " دار المعارف ، سنة 1982 ، ص 55 .

⁽¹³⁾ السابق ؛ ص 8 .

ويقول عبد العزيز حمودة : " إن من شروط الحدائث ، العودة للمادة التاريخية والأسطورية ، مثل (أساطير أوديب وأزوريس ، والسيرة الهلالية ، والسيد البدوي والتاريخ العربى والمصرى) بالإضافة إلى المادة التاريخية دائمة الإغراء وهى قصص ألف ليلة وليلة ، لكن الهروب إلى التراث ، ليس هروب الكاتب الحديث ، أو الشاعر الحديث فى رفضه لعالم يقترب من الهاوية ، لكنه هروب من سلطة الرقابة التى تلجئ الفنان إلى أبعاد مقولته السياسية فى الزمان والمكان ليقدم مادة تاريخية موازية لرؤياه الحديثة" ⁽¹⁴⁾.

ويمكننا الرد على د.عبد العزيز حمودة فيما ذهب إليه من أن استدعاء التراث ، له جانب سياسى فقط ولكن - فى حقيقة الأمر - أن استدعاء التراث له جوانب أخرى ، " فنية ، واجتماعية ، وثقافية ، و نفسية وسياسية" ⁽¹⁵⁾، وإن كانت الناحية الفنية والنفسية تسيطران على الشاعر أثناء استدعائه لتراثه ؛ فتوظيف التراث فى شعر الحدائث (شعراء السبعينيات) كان توظيفاً رمزياً لحمل الأبعاد المعاصرة للرؤية الشعرية بحيث يسقط على معطيات التراث معاناته تجاه الواقع فتصبح هذه المعطيات معطيات تراثية معاصرة ، تعبر عن أشد هموم الشاعر المعاصر خصوصية ومعاصرة فى الوقت الذى تحمل فيه كل عراقة التراث وكل أصالته .

وبهذا تغدو عناصر التراث خيوطاً أصيلة من نسيج الرؤية الشعرية المعاصرة ، وليست شيئاً مقحماً عليها أو مفروضاً عليها من الخارج ، بل علاقة تبادل العطاء ، وهو أن يأخذ الشاعر من تراثه ، ويعطيه ويسترفده ⁽¹⁶⁾ فإذا كان الشاعر السبعينى يوظف تراثه لخلق علاقات بين نصه والنص التراثى ، فإنه يعمل على إثراء هذا التراث بما يكشفه فيه من دلالات إيحائية ، وبما يفجر من طاقات تعبيرية متغايرة ومتحولة ، يضاء الواقع من خلالها .

⁽¹⁴⁾ عبد العزيز حمودة ؛ الحدائث والتراث ؛ عالم الفكر ؛ مجلد 21 ، ع2 أكتوبر ، الكويت سنة 1991 ، ص 60 .

⁽¹⁵⁾ انظر ، استدعاء الشخصيات التراثية ؛ ص 18 وما بعدها .

⁽¹⁶⁾ على عشر زايد ؛ " توظيف التراث " ، فصول ، مرجع سابق ، ص 204 .

وانشغلوا بتقديم التكنيك الفنى والجمالى للنص الشعرى ، وانشغلوا أيضاً بتفجير طاقات فنية ذات دلالات عدة وهذا ما يؤكد إحصان عباس فى قوله : " ففى موقف الشاعر المعاصر من التراث تتضح معالم الثورة ، ومن ثم الحداثة ، بأكثر مما تتضح فى موقفه من الزمن أو من المدنية ؛ وإن كان المفهوم المطلق للحداثة يفترض أن ترتبط المواقف الثلاثة معاً متكاملة . وقد كانت الثورة التى قام بها الشاعر المعاصر - على الشكل الشعرى - أول الأمر خطوة تمهيدية لم تغير كثيراً فى طبيعة الشعر ، وإن غيرت فى بعض موضوعاته ، فلما أخذ الشاعر يتساءل عن مدى ارتباطه بالتراث ، ومن ثم بالماضى وبالتارىخ ، أصبح على أبواب ثورة جديدة تشكك فى مدى أهمية ما حققته الثورة على الشكل ، ومن الواضح أيضاً - وهذا من البديهيات - أن للماضى حضوراً حتمياً لا تستطيع أية ثورة أن تنفيه لأنه أرسخ من (الأهرام) وأكثر سموماً واستعصاء على الهدم " (17)

ويعد الخطاب الشعرى السبعينى من أعقد الخطابات الشعرية العربية ، من حيث تعدد دلالات النصوص وانفتاحها واختراقها حواجز اللغة ، وسيطرتها غير المحكومة بالتقاليد والأسس ، واستلابها للواقع المأزوم ومزجه بالواقع الفائت الأشد تأزماً ، ومحاولة اللحاق بالآخر المتقدم فنياً وثقافياً وأدبياً - ومن ثم - فقد كانت العودة إلى التراث ، وإعادة بلورة عناصر التقدم ، وصياغة الواقع الجديد ، كل ذلك لا يتحقق إلا بالنظرة الصحيحة والرؤية الثاقبة تجاه تراثنا العربى المشرق ، حيث تكمن أهمية تجربة شعراء السبعينيات فى " إعادة الوهج الجمالى والفنى للموروث العربى وللثقافة العربية ، حيث تم توظيف الموروث العربى فى سياق النصوص السبعينية من خلال " التناص " حيث اختلفت لديهم النظرة الشعرية الحداثية للموروث عن النظرة السائدة فى معظم النصوص الشعرية فى الخمسينيات والستينيات التى

(17) إحصان عباس؛ " اتجاهات الشعر العربى المعاصر "؛ دار الشروق ، ط2 ، سنة 1992 ، ص 109 .

ارتكزت على استلهاهم الأساطير الرومانية والإغريقية ، والعناصر المسيحية دون التفات جوهرى حقيقى إلى العناصر العربية الإسلامية الموروثة " (18)

1- توظيف النص الديني في شعر رفعت سلام

أولاً : القرآن الكريم .

إن توظيف النص القرآنى من خلال الارتكاز علي بعض الآيات القرآنية بعينها أو بعض مفرداته التي تملك دلالات خاصة في النص القرآني ، قد تضيف على النص الشعري عمقاً وقوة ، وبعداً في الدلالة وربط الماضي بالحاضر ، ومن ثم فقد يقوم الشاعر بإعادة إنتاج النص مرة أخرى من خلال زوايا متعددة داخل النص الشعري سواء علي مستوى اللغة أو الإيقاع ، أو الدلالة إلخ .. كما نلاحظ استخدام المفردات القرآنية في نصوص رفعت سلام :

" فلم تمنحنى غير قبضة من هواء سويتها

ونفخت فيها من روى فصارت حماراً

ركبته إلى القصر الجمهورى الملكى القبلى

الأسرى تحفّ بى كوكبتى صفاً واحداً مذعوراً

في خطوات رشيقة على الأبواب" (19).

فاستخدام الفعل الماضى (نفخت) يحيلنا بصورة مباشرة إلى الآية القرآنية في سورة

الحجر في قوله تعالى " فإذا سويته ونفخت فيه من روى فخروا له ساجدين" (20)

(18) عبد الفراج خليفة؛ " قصيدة الحدائة " مرجع سابق؛ ص 469 .

(19) رفعت سلام؛ إشراقات ، ص 49 .

(20) الحجر؛ آية 29 .

ف نجد أن لغة القرآن الكريم مهيمنة على النص الشعري من خلال استدعاء الفعلين الماضيين (نفخت ، سويته) فهذان الفعلان مسيطران على متن النص الشعري ، وهما اللذان يمدان النص بمعطياته التراثية ، ويوجهان الخطاب إلى دلالاته المتعددة ، وعلى الرغم من الحيلة الفنية فى الرجوع إلى النص القرآنى واستنطاقه ، يحاول الشاعر أن يمزج الماضى بالحاضر ، وأن يسقط معطيات النص القرآنى على آلامه وأوجاعه أيضاً .

وفى جانب آخر يوظف الشاعر المفردات القرآنية ، معتمداً على الحيلة الفنية فى قوله :

" امرأة حميم

مفتوحة لما يجيء به الغيث

نجمة راكدة

أو مواء أليم

أنا امرأة الصراط المستقيم " (21)

إن المفردات التى اعتمد عليها الشاعر فى تركيب نصه الشعري ، تومئ إلى انكفاء الشاعر على تراثه القرآنى من خلال توظيفه للمفردات (حميم ، أليم ، الصراط المستقيم) ؛ فقد اتكأ الشاعر على هذه المفردات ليخلق بذلك إيقاعه الخاص وموسيقاه المفعمة بالعذاب الحميم والأليم فى آن واحد ، وتدل على رؤية الشاعر تجاه واقعه وأمتة العربية ، وتدل أيضاً على روح الحدائة من خلال التراث . إذن فإن الأنا الشاعرة تجعل من نفسها منصهراً للتراث ، لتخرج خلقاً من صنعها (النص الشعري) .

وقد امتدت ألفاظ القرآن بشكل واسع فى جل نصوص رفعت سلام وقد ينشغل الشاعر باستدعاء مفردات لها دلالة معينة ، ذات موقف معين يخرج من خلالها الشاعر بتكوين رؤيته

(21) رفعت سلام ؛ " كأنها نهاية الأرض " : ص 11 .

التي تستدعى النص القرآنى فى النص الشعرى ، لتخرجه من دلالة الإلهية إلى دلالات متسعة ، لتسقط على الملامح الخاصة بمعاناة الشاعر وطقوسه وأفراحه وأحزانه .

وقد تحقق ذلك بشكل ثرى فى نصوص رفعت سلام بدءاً من ديوانه (إنها تومئ لى إلى وردة الفوضى الجميلة ، إشراقات ، إلى النهار الماضى ، كأنها نهاية الأرض) .

ويومئ النص الشعرى لى رفعت سلام عن مدى التأثر بالقرآن الكريم ؛ فقد وظف الآيات القرآنية فى نصه من خلال نبوءته ، وقراءاته المستمرة للواقع فيقول :

فأجيتكم رصاصة أو خيانة أو فضيحة

أسمى الأشياء بأسمائها الأولى

وأمشى فى الأرض مرحاً

أبعثر اللعنات كالصدقات

على الكل وعلى نفسى بالعدل

والقسطاس وهذا أضعف الإيمان أن تصفونى بالعدمية

والسوداوية أتى شتتم فلا تهتز شعرة منى

فقد خلعت عنى الأسماء والصفات لأصبح ممنوعاً من الوصف والتشبيه

لأمضى فى اتجاه البحر رأسياً بلا استئذان دون أن تجف بحار القول ولكن

لمن أتكلم اليوم هذا فراقى معكم وسأنبئكم فى القصيدة القادمة بتأويل ما لم

تستطيعوا عليه صبراً فصبراً " (22)

فقد تحقق توظيف التراث من خلال الاستدعاء القرآنى لنصائح النبى لقمان التى وجهها إلى ابنه ، ولكن رفعت سلام ، عقد معارضة بين النص الشعرى تجاه النص القرآنى ، فهو يقوم بأفعال ينهى عنها القرآن الكريم . ففى وقوفه عند قوله تعالى : " ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى

الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور " (23) يتعمد إسقاط أداة النهي فتحول النهي عن شيء قبيح إلى الإصرار على هذا الشيء عند الشاعر في قوله (وأمشى في الأرض مرحاً) .

وفي المقطع نفسه ، نلاحظ استلهام الشاعر للحوار القرآني بين الخضر وسيدنا موسى (عليهما السلام) فيما ستنبئ به القصيدة القادمة من تأويل يوازي إنباء الخضر لموسى النبي بتأويل ما لم يستطع صبراً عليه " (24) فالشاعر رفعت سلام يمتص الخطاب القرآني ، بمجالاته الدلالية ، ليقوم بإسقاط هذه الآيات على واقعه ، ومن خلال نصه الشعري فهو يربط السابق باللاحق ، مستخدماً دور الشاعر النبي الذي يقوم بعملية التنبؤ ؛ فهو ينشغل بقراءة العالم من خلال النص الشعري ، متخذاً من النص القرآني مرجعاً تراثياً له دلالاته وأبعاده المختلفة. فهناك علاقة بين الخضر والأنا الشاعرة ؛ فهو يقوم بعملية استبدال الشخصيات / مع توافق في الرؤية والخطاب. يقول الله تعالى في سورة الكهف :

" وإذ قال موسى لفتهاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضى حقبا فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سربا إلى قوله تعالى " قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا " (25)

فنلاحظ مدى التأثير الذي وقع فيه الشاعر أسيراً عاشقاً للنص القرآني الكريم ، فهو النص الفوقي (الأعلى) الذي يعزز به الشاعر نصه السفلي (الشعري) الإنساني . وبما أن النص القرآني - نص إلهي - لا ينطق به بشر ولا يصدر عن إنسان ، فقد استمد النص الشعري قوته وطلاوته بامتزاجه بالنص القرآني . فقد كان الجنوح إلى القرآن الكريم وتوظيفه داخل النص الشعري السبعيني ، إضافة إلى قوة الخطاب الشعري السبعيني ، على الرغم من تجاوزاته ومغالاة شعرائه في التجريب والرغبة في كشف المسكوت عنه والروح به .

(23) سورة لقمان ؛ آية 18 .

(24) فاطمة قنديل ؛ " التناص في شعر السبعينيات " ، سلسلة كتابات نقدية ، ص 361 .

(25) الكهف ؛ آية من 60 إلى 78 حوار مع موسى وفتهاه ، ثم حوار مع الخضر عليهما السلام .

ثانياً: توظيف الحديث النبوي :

ومن الظواهر اللافتة في الخطاب الشعري السبعيني استدعاء الحديث النبوي الشريف بوصفه جزءاً من التراث؛ فانشغل الشاعر بهذه الأحاديث ، وعمل على استدعائها بوصفها أساساً راسخاً في العقيدة الإسلامية .

ونجد الشاعر رفعت سلام أكثر شعراء السبعينيات وفاءً للموروث وتعلقاً به ؛ وهذا ما يؤكد محمد عبد المطلب بقوله " إن رفعت سلام من أكثر شعراء جيله وفاءً للموروث القديم في مستواه الإنساني ،ومن أكثرهم إفادة منه ، حتى ولو كانت الإفادة على الضدية والرفض"⁽²⁶⁾

رفعت سلام يستلهم الحديث النبوي في عدة مواقف أو حالات فيقول مثلاً :

فيسرقني النعاس والنسيان

على سلم المساء أسيراً كسيراً

فانام أنام ساءت سيرتي وفسدت

سمعتي وما بلغت ما لاعين من قبل رأيت

أو أذن سمعت أو خطر على قلب بشر فلا تسألوني

إن رأيتموني مرحاً دون مناسبة أمضى متوهجاً بالغموض الغريب⁽²⁷⁾

والشاعر - في ذلك - يستحضر الخطاب النبوي في قوله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه " قال أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"⁽²⁸⁾. فمسلك الذات - التي قادها إلى سوء السيرة وفساد السمعة - يتبعه بالضرورة ، عدم الوصول إلى عتبة الإشراق العلوي ، في عالم بعيد عن الإدراك البشري "⁽²⁹⁾

(26) محمد عبد المطلب ؛ " هكذا تكلم النص " ؛ ص 21 .

(27) إشراقات ، رفعت سلام ص 43 .

(28) البخاري ؛ صحيح البخاري ، باب (صفة أهل الجنة ، ج (4) ، ص 118 ، وأخرجه مسلم ج (1) ، ص

282 ، والترمذي

وقد تم استدعاء نصوص الحديث النبوي في ديوان (إشرافات) خمس مرات ، وبهذا فقد انفتح النص الشعري لرفعت سلام على التراث بكل مصادره ومقوماته وفنياته ، مما أدى إلى العلاقة القوية بين النص الشعري وأنماط التراث المختلفة .

ثالثاً: توظيف نصوص الكتاب المقدس

أسهم الخطاب التوراتي والإنجيلي في بناء كثير من الخطابات الشعرية الحدائثية بعامة ، والخطاب الشعري السبيعيي بخاصة ، على المستويين المضموني واللغوي ، بوصفة نصاً متعالياً يملك خاصية الانتشار ، فقد يندفع المبدع ، أو يستلهم التراث المقدس (التوراة ، الإنجيل) ، لكي يحقق رغبته النفسية والجمالية والسياسة والاجتماعية فالمبدع " وهو يتحرك في مملكة الخطابات الأخرى ، يقوم بعملية تأويل أولية لاختياراته من هذه المملكة منطلقاً في اختياره وتأويله على السواء ، من موقعه وموقفه الفكريين " (30) ومن أشكال استدعاء الخطاب التوراتي والإنجيلي لدى شعراء السبيعيين ، استدعاء بعض كلمات المسيح ، وبعض تعبيرات نشيد الإنشاد ، ويمثل نشيد الإنشاد لسيدنا سليمان - كما ورد في التوراة - بعد تناصياً مهماً ، ليس في شعرية السبيعيين فحسب ، بل في الشعرية العربية السابقة عليهم لدى رواد الشعر الحر وجيل الستينيات ، فإن هذا النشيد له صيغته الفنية والجمالية المثلى ، وله أبعاده البشرية لا السماوية ، حيث إنه يتحدث عن علاقة ما بين محبين ، وعن الصراعات التي يجب التغلب عليها ، وعمّا أيقظه الحب من أحاسيس رقيقة وعن السعادة التي يجدها كل حبيب في لقائه بالآخر . ويمكن

ج2 ص225 ، وابن ماجه ج2 ، ص 305 .

(29) محمد عبد المطلب ؛ هكذا تكلم النص ، ص 61 .

(30) محمد فكري عبد الرحمن ؛ " الخصائص الجمالية لمستويات بناء النص في شعر الحدائثية " ؛ دكتوراه

، مخطوط ، آداب

شمس ، 1994 ، ص324 .

أن نكتفى بإيراد بعض النماذج التي استلهم منها الشاعر السبعيني مجاله التناسي مع ماورد في التوراة والإنجيل . يقول الشاعر رفعت سلّام في نص بعنوان (وردة الفوضى الجميلة) :

"أنا لحبيبي

مدينة مفتوحة

يدخلني متى يشاء

أنا لحبيبي

ربابة مجروحة

يلمني متى يشاء

أنا لحبيبي

وفي ليالي الصيف .. تبكى " (31)

وهذا المقطع السابق يستدعى قول سليمان - عليه السلام - في نشيد الإنشاد على لسان المحبوبة :

" حبيبي ضرةٌ مزلى ، هاجع بين نهدي . حبيبي لي عنقود حسان في كروم عين جدى " (32).

فقد انشغل رفعت سلّام بجماليات هذا النص المقدس ، فراح يحاوره ، ويحوره في الوقت نفسه ، لينتج عن عملية الامتصاص ، نصه الخاص بجمالياته الخاصة .

2. توظيف الأسطورة والشخصية التراثية

لاشك أن الخطاب الشعري لدي رفعت سلام انفتح على الأساطير الإنسانية كلها ، وهذا قد لا يخلو من دلالة ، مفادها هو انشغال سلام نفسه باستنطاق النصوص التراثية القديمة وتخليصها من دلالتها المحددة ، إلى دلالات أكثر اتساعاً وقوة ، منح النص الشعري السلامي

(31) رفعت سلّام ؛ " وردة الفوضى الجميلة " الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة 1987 ، ص 43 .

(32) العهد القديم ؛ " نشيد الإنشاد 13/1 - 14 .

مجموعة من الخصائص الفنية المهمة أهمها انصهار الخطابات التراثية الأسطورية في الخطاب الأكثر حداثة وهو الشعر أعني (شعر الحدائث المصرية) ولقد وجد رفعت سلام أبواب الحضارات القديمة المختلفة تفتح له ؛ ليختار من أساطيرها المتنوعة ما يسقطه على تجاربه الآنية ؛ فردية كانت أم جماعية . وأكثر من ذلك ، لم يجد الشاعر العربي ما يمنعه من استحضار رموز أسطورية وإغريقية أو يونانية أو هندية أو غيرها من مختلف حضارات العالم . ومن بين أهم الرموز الأسطورية التي جذبت اهتمام الشاعر العربي تموز (Tammuze) أو أدونيس (Adonis) وعشتار (Ishtar) والفنيق " phoenix " وسيزيف (Sisyphay) وإيزيس Isis ، وأوزيريس (Osiris) وقد وظّف رفعت سلام هذه الأساطير حسب ما يتفق مع تجربته ورؤيته الشعرية الراهنة ، وهذا كله إنما تستدعيه التجربة الشعرية لدى الشاعر لتكون أيضاً إسقاطاً على قضاياها الراهنة . ومن الأساطير التي تبدت في شعر السبعينيات أسطورة الفنيق " phoenix " .

وقد يبوح النص الشعري لدى رفعت سلام عن مكنونه بأن يعمل على بعث الشاعر /
القارئ فيقول في نصه " مراوحة " من ديوانه " إشراقات " :

" يا ليتني حجر

تخطو الفصول على جسمي ،

وتنحدر

وأنا اشتباه ،

حالة مكنونة ،

بين الحريق والرماد

وبين صرخات الولادة والحداد

وأنا اشتعال مرجأ ،

ينمو على جسمي التحول

ثم ينكسرُ

يا ليتنى حجر " (33)

إن أسطورة الفنيق تتجلى فى المقطع السابق من خلال استخدام الشاعر ألفاظاً مثل (الحريقة ، والرماد صرخات الولادة والحداد ، الاشتعال) فهذه المفردات كلها توحى بـ " الفنيق " ، وتطوراته وتحولاته الحياتية؛ فالشاعر يستمد من جوهر هذه الأسطورة لحظتى الولادة والموت ، حيث تشتد عندهما الصرخات ؛ صرخة الولادة ، وصرخات الحداد عند فجيعه الموت. وكما أشرنا مسبقاً فالشاعر يعيش حالة الكتابة ويخلق نفسه من نفسه ، كما يخلق الفنيق نفسه من نفسه أيضاً ، وتعد أسطورة الفنيق أسطورة مركزية ، فهى الأكثر توظيفاً في شعر رفعت سلام وهذا قد يكون له مردود اجتماعي وفني هو انبعاث الكتابة من الكتابة ، كالفنيق تماماً ، ولكن بشكل جديد ، متغير ، وقد تأثر الشاعر بأحداث حياته ومشكلاتها . ومن الملاحظ أن الشاعر رفعت سلام قد وظف هذه الأساطير " كالفينيقي وغيرها " رغبةً منه فى إعادة وهج التراث ، وربط الماضى بالحاضر ، ولكي تكون الأسطورة قناعاً أو رمزاً لأشياء ، تكون بمثابة الهاجس اليومي / الحياتي ؛ وقد سيطرت لحظة الانبعاث عند الشاعر رفعت سلام ، متمثلة فى بعث الكتابة الحقيقية / أو بعث النص الشعري / أو بعث القارئ ؛ فالشاعر معنئ بلحظتين ؛ لحظة الميلاد ، ولحظة الموت اللتين يتخلق عنهما كائناً جديداً . كما أن الشاعر رفعت سلام - فيما يبدو لى - يبحث عن قارئه الجديد ، الذى قد يحقق التواصل مع مشروعه الشعري ؛ فأسطورة الفنيق قد ترتبط بالقارئ أيضاً ، حيث يخلق القارئ من القارئ ذاته ويتحقق ذلك من خلال الشاعر الذى ارتبطت فكرة بعثه ، ببعث القارئ أيضاً...

(33) رفعت سلام ؛ إشراقات ؛ ص 27 .

3- توظيف الشخصية التراثية :

حظيت الشخصية التراثية بدور كبير في شعر رفعت سلام ؛ فقد كان لها دورٌ بارزٌ في الشعر العربي المعاصر بعامة ، وعند سلام بخاصة ، إذ حظيت بموقعٍ متميزٍ بوصفها مصدراً من مصادر الإلهام لدى الشعراء؛ " فالشخصية هي أكثر معطيات التراث توظيفاً في شعرنا العربي ؛ فقد صادف شعراؤنا في تراثهم كثيراً من الشخصيات التي عاشت يوماً ما تجربة شبيهة بتجاربههم " (34) والشاعر يلجأ إلى التراث للتعبير عن تجاربه المعاصرة ؛ " فإن توظيف الشخصية التراثية في الشعر العربي المعاصر يعنى استخدامها تعبيرياً لحمل بعد من أبعاد تجربة الشاعر المعاصر ؛ أى أنها تصيح وسيلة تعبير وإيحاء في يد الشاعر يعبر من خلالها أو " يعبر بها " عن رؤياه المعاصرة (35) ولم يقتصر توظيف الشخصية التراثية على الجانب الدلالي فحسب " بل لقد ساهمت مساهمة فاعلة في التشكيل الجمالي للقصيدة " (36)

ومن أبرز الشخصيات التراثية التي استخدمها رفعت سلام ، شخصيتا الحلاج والنفري من التراث الصوفي ؛ والمتنبى وامرؤ القيس ، وتأبط شرا ، وبشار من التراث الأدبي العربي ، ورامبو ومايا كوفسكى وريتسوس من التراث الأدبي العالمي، وطارق بن زياد من التراث العربي البطولي .

وقد تعددت الشخصيات التراثية العربية والعالمية في نصوص شعراء السبعينيات، ونلاحظ ذلك لدى رفعت سلام إذ يقول :

فلماذا يأوى إلى الراحلون

(34) انظر ؛ على عشر زايد : فصول مرجع سابق ، ص 204 .

(35) انظر ؛ على عشر زايد : استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر المعاصر ؛ مرجع سابق ، ص 15 ، وما بعدها .

(36) انظر ؛ أحمد مجاهد : أشكال التناص الشعري ، دراسة في توظيف الشخصيات التراثية ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 8 وما بعدها..

" لم أصبح بعد مقبرة "

لماذا - حين تهز الريح أغصاني -

يساقط الحطيفة وبشار ورامبو والمتنبى ومايا كوفسكى وأبو نواس

وامرؤ القيس وريتسوس

وتأبط شرا.... إلخ

معهم تتساقط صحراوات لم أقطعها ، وخمور لم أشربها ، وذنوب

لم أرتكبتها ، ونساء لم أنكحها ، وأحلام لم أقربها وحماقات

لم أترفها ، وشهوات لم أذقها ، وقصائد لم أكتبها " (37)

فالشاعر رفعت سلام ينشغل باستدعاء الشعراء القدامى المشابهين لتجربته الشعرية ، فهو يقدم اعترافاً صريحاً بأنه امتداد لهؤلاء الشعراء ، أو بمعنى آخر " امتداد لتجربتهم " الشعرية ، وأتصور أن استدعاء الشاعر السبعيني لمثل هؤلاء الشعراء قد يكون لسببين ، أولهما : اجتماعي يرتبط بتجربة هؤلاء الشعراء ومعاناتهم مع الواقع والمجتمع الذي ينتمون إليه ؛ والثاني : فني ، بمعنى أن هؤلاء الشعراء قد جنحوا للتجريب ، وقاموا بتطوير الشعر العربي من قبل .

فقد هدم أبونواس المقدمة الطللية ، وأرسى قواعد المقدمة الخمرية ؛ بل بلغ به الأمر ليسخر

من "شعراء الأطلال " فيقول :

قل لمن يبكى على رسم درس واقفاً ما ضر لو كان جلس (38)

وقد تتشابه تجربة أبي نواس و رفعت سلام في أن كلا الشاعرين قد تجاوزا القديم ؛ أي

تجاوزا الشعراء السابقين عليهما ، فقد تجاوز أبونواس شعراء المقدمة الطللية ، وتجاوز رفعت

سلام شعراء التفعيلة ، وقام بطرح شعره من قصيدة النثر . وقد ذكر رفعت سلام في المقطع

(37) رفعت سلام ؛ " هكذا قلت للمهاوية " ، ص 13 .

(38) ديوان أبي نواس ؛ " تحقيق بدر الدين حاضري " ، دار الشرق العربي ، بيروت سنة 1992 ص 326

السابق بشار الشاعر العباسي المعروف ، الذي اتهم بالزندقة وعُرف ببشار الأعمى ، وقد اضطهده مجتمعه ، ورفضه . كما أشار إلى شخصية المتنبي واستدعاؤها يحيلنا إلى هذا الشاعر الفذ ، الذي ملأ الدنيا وشغل الناس أو كما كان يقول عن نفسه :

أَنَا مِنْ نَظَرِ الْأَعْمَى إِلَى أَدَبِي وَأَسْمَعْتُ كَلِمَاتِي مَنْ بِهِ صَمَمٌ⁽³⁹⁾

وكان يقول عن نصوصه الشعرية :

أَنَا مَلءُ جُفُونِي عَنْ سَوَارِدِهَا وَيَسْهُرُ الْخَلْقُ جَزَاهَا وَيَخْتَصِمُ⁽⁴⁰⁾

فاستدعاء هذه الشخصيات في نص رفعت سلام لم يكن اعتباطياً ، أو نفيًا للتراث أو قتلاً للأب ، كما يزعم شعراء السبعينيات؛ فنصوصهم الشعرية تشهد شهادة الحق ، وتقول عكس ما يقولونه في نظرياتهم وحواراتهم الصحفية ، من أنهم خرجوا على الأب (التراث) فالاستدعاء في النص السابق يومية إلى أن الشاعر السبعيني يعيش في بطون الشعراء القدامى ، ويعيشون "هم" في ذهنه وثقافته وفكره وفنه الشعري. ويؤكد ذلك ما قاله محمد عبد المطلب : " إن رفعت سلام من أكثر شعراء الحداثة استدعاءً للموروث الشعري العربي وغير العربي. ومن اللافت أن الاستدعاء قد يأخذ طبيعة شمولية ، لأن من يقرأ ديوان " هكذا قلت للهاوية " يدرك على الفور كيف أنه قد استدعى كثيراً من (جحيم رامبو) في ديوانه (موسم في الجحيم) الذي كان بمثابة رمز لمواجهة الشاعر لنفسه وعالمه ، وهي مواجهة مروعة تنذر بتحليل العالم ، وتداخل خطوطه الزمنية ؛ لأنه عالم لم يأكل من شجرة الخير والشر التي تتيح لآكلها أن يعرف الفرق بينهما ، ومن هنا كانت حركة الواقع - في مجملها - في دائرة الشر والتدمير⁽⁴¹⁾ وقد يلجأ الشاعر السبعيني إلى استدعاء الشخصية الصوفية وتوظيفها " ليستقط من خلالها الماضي الذي تمثله الشخصية المستعارة أو المستوحاة بدلالاتها الأخلاقية والتاريخية الموروثة ، على الحاضر الذي يحياه

⁽³⁹⁾ ديوان المتنبي ؛ ص 332 .

⁽⁴⁰⁾ ديوان المتنبي ؛ ص 332 .

⁽⁴¹⁾ محمد عبد المطلب ؛ " هكذا تكلم النص " مرجع سابق ص 148 .

الشاعر ويكتوى بلحظته الراهنة بغية الكشف والنفاذ إلى عمق قضاياها لتنمحي - وقتئذٍ - فوارق الزمان⁽⁴²⁾ فقد وظف الشاعر رفعت سلام الشخصية الصوفية توظيفاً فنياً موفقاً بوصفها المعادل الموضوعي للواقع الذي يحياه الشاعر؛ فالشاعر السبعيني يعاني كما عانى المتصوفون الكبار من قبل، مثل الحلاج والنفري والشهروردي المقتول وابن عطاء الله وابن عربي وابن الفارض، والشبلي.... إلخ. وحوى الخطاب الشعري السبعيني في داخله شخصيات كبار المتصوفة واتحد معهم، واستدعى مفرداتهم، لتصبح جزءاً من تكوين القصيدة وبنائها الفني والجمالي والدلالي؛ فيمتص النص الشعري لدى رفعت سلام "قول الحلاج":

اقتلونى يا ثقاتى

إن فى قتلى حياتى⁽⁴³⁾

فتوظيف قول الحلاج فى نص رفعت سلام يومئذ إلى أن الشاعر يلوذ بتجربة الحلاج؛ فكلاهما شهيد الكلمة يقول رفعت سلام:

"فانتبهوا لى تعبٌ تعبٌ تسكننى يقظة سامة

مسنونة بلا انطفاء فاقتلونى يا ثقاتى قبل أن

أنام ما خوفى من البلبل المراوغ أو رياح

تورق الأرق المرير انتظرونى على القارعة إلى أن يأتينى

قرينى خلى الوفى فيطعننى الطعنة الموعودة"⁽⁴⁴⁾

(42) عبد الحكيم العلامى؛ "الولاء والولاء المجاور؛ بين الشعر والتصوف"، سلسلة كتابات نقدية، ع (32) الهيئة العامة لقصور الثقافة؛ 2003، ص 79.

(43) الحلاج، شرح ديوان الحلاج، حققه؛ كامل مصطفى الشيبى، مكتبة النهضة، بيروت ط1، 1974، ط1، ص 166.

(44) رفعت سلام؛ "إشراقات"، ص 90.

فاستدعاء هذا البيت المشهور للحلاج يدل على شدة المعاناة التي كان يقاسيها الحلاج ودفع روحه ثمناً لكلمته ؛ " فالاستدعاء بالقول آلية من آليات استدعاء الشخصية التراثية في توظيف الشاعر لقول يتصل بالشخصية ، سواء كان صادراً عنها أو موجهاً إليها ، ويصلح للدلالة عليها في آن ، بحيث تصبح وظيفة هذا القول ، وظيفة مزدوجة ، التفاعل الحر مع شفرات النص ، واستحضار الشخصية في ذهن المتلقى"⁽⁴⁵⁾ فقد ارتدى رفعت سلام ثوب الحلاج ، واتخذ من مفرداته وأشعاره سلاحاً لمواجهة الواقع فهو يتكلم بلسان الحلاج القديم ، ولكن بصورة يغلب عليها الطابع التدميري ، فهناك وجه مقارنة بين موقف " الحلاج " وموقف رفعت سلام ؛ فكلاهما شاعر ، يبيع ملذات الحياة ، بل الحياة نفسها، من أجل بقاء كلمته.

نتائج البحث :

تبدي لدي الباحث مجموعة من النتائج المهمة في نهاية الأمر ، من أهمها أن الشاعر رفعت سلام اعتمد علي كل أنواع التراث كافة بدءاً من النص القرآني النبوي والنص المقدس بعهديه القديم والجديد ، والأسطوري ، والنص الشعري القديم وتوظيف الشخصية العربية أو العالمية داخل ثنايا النص الشعري ، كما نلاحظ أيضاً عملية الإسقاط الفني والدلالي علي واقعنا الراهن وما به من مشكلات وقضايا حياتية مهمة تؤرق الشاعر ومن ثم فهي تؤرق الإنسان العربي بصفة عامة ، ومن الملاحظ في شعر سلام أنه يختلف عن مجاليه من شعراء السبعينيات الذين حاولوا كتابة نص واحد مستنسخ ، ومن ثم فقد ابتعد سلام عن عملية الاستنساخ شكلاً وموضوعاً مما يدل علي امتلاكه لشعرية الدهشة والغرابة من خلال اعتناؤه بالشكل الخارجي للديوان والمتون الداخلية أيضاً . وقد تضمن تحليلنا لنصوص رفعت سلام الكثير من النتائج العلمية التي خلصنا إليها ، ومن ثم فإن تكرارها مرة أخرى لن يفيد القارئ ، لأنه بالطبع قد قرأها أثناء التحليل الفني لنصوص الشاعر رفعت سلام .

(45) انظر : أحمد مجاهد ؛ " أشكال التناص الشعري " ، ص 155

المصادر

1. القرآن الكريم
 2. الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)
- المراجع :
- 1- أبو الطيب أحمد الممتني ؛ (الديوان) دار الجيل ، بيروت، 1985.
 - 2- أبونواس (الديوان) ؛ " تحقيق بدر الدين حاضري " ، دار الشرق العربي ، بيروت 1992 .
 - 3 - أحمد مجاهد ؛ أشكال التناص الشعري ، دراسة فى توظيف الشخصيات التراثية ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب
 - 4 - إحسان عباس ؛ " اتجاهات الشعر العربى المعاصر " ؛ دار الشروق ، ط 2 ، سنة 1992 .
 - 5 - إدوار الخراط ؛ " شعراء الحساسية الجديدة " ؛ مجلة شعر ؛ ع 56 ، سنة 1984 .
 - 6- إديث كريزويل ؛ " عصر البنيوية " ؛ ترجمة : جابر عصفور ؛ دار سعاد الصباح الكويت ؛ ط 1 سنة 1993 .
 - 7 - الحلاج ، شرح ديوان الحلاج ، حققه ؛ كامل مصطفى الشيبى ، مكتبة النهضة ، بيروت ط 1 ، 1974 ، ط 1 ، ص 166
 - 8 - على عشر زايد ؛ استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر العربى المعاصر ؛ الشركة العامة للنشر والتوزيع ، ط 1 سنة 1978 .
 - 9 - عصام بهى ؛ " الرحلة إلى الغرب فى الرواية العربية الحديثة " ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1991 .
 - 10 - على عشر زايد ؛ " توظيف التراث فى الشعر العربى المعاصر " ؛ فصول ؛ المجلد الأول ، ع(1) القاهرة، 1980 .
 - 11 - علي عشري زايد؛ " استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر العربى المعاصر " الشركة العامة للنشر والتوزيع ، طرابلس ، ليبيا، 1980،

- 12 - عبد الفراج خليفة ؛ " قصيدة الحدائفة في شعر السبعينيات ،ماجستير ، مخطوطة ، آداب عين شمس،القاهرة ، 1999.
- 13 - عز الدين إسماعيل ؛ الشعر العربي المعاصر ، قضاياها ، وظواهره الفنية والمعنوية " المكتبة الأكاديمية " ط5 ،القاهرة، 1994 .
- 14 - عبد العزيز حموده ؛ الحدائفة والتراث ؛ عالم الفكر ؛ مجلد 21 ، ع2 أكتوبر ، الكويت 1991 .
- 15 - عبد الحكيم العلامى ؛ " الولاء والولاء المجاور ؛ بين الشعر والتصوف " ، سلسلة كتابات نقدية ، ع (32) الهيئة العامة لقصور الثقافة ؛ القاهرة 2003 ،
- 16 - رفعت سلام ؛ " هكذا قلت للهاوية " الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1993.
- 17- رفعت سلام ؛ إشراقات رفعت سلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1991.
- 18 رفعت سلام ؛ " كأنها نهاية الأرض " مركز الحضارة العربية ، القاهرة ، 2000.
- 19- رفعت سلام ؛ " وردة الفوضى الجميلة " الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، 1987،
- 20- طه وادى ؛ " جماليات القصيدة المعاصرة " دار المعارف ، القاهرة ، 1982 .
- 21 - فاطمة قنديل ؛ " التناص في شعر السبعينيات " ، سلسلة كتابات نقدية ، القاهرة 1997.
- 22 - محمد عبد المطلب ؛ " هكذا تكلم النص " الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1997.
- 23 - مجلد (إضاءة 77) دار المتلقي للأنتاج الفني والثقافي ، القاهرة 1994..
- 24 - محمد فكرى عبد الرحمن ؛ " الخصائص الجمالية لمستويات بناء النص في شعر الحدائفة " ؛ دكتوراه ، مخطوط ، آداب شمس ،القاهرة، 1994 .

MEAL YANLIŞLARI-I

Mustafa Hocaoğlu

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Tefsir

Özet: Son dönemlerde Kur'an'ın okunup anlaşılabilmesi için meal yazımı hız kazanmıştır. Tespitlerimize göre Kur'an'ın iki yüzün üzerinde tercümesi yapılmıştır. Bu yekün bir açıdan bakıldığında çok olumlu görülürken mealler incelendiğinde bu iyimser tablo tersine dönmektedir. Çünkü çelişki addedebileceğimiz mealler olduğu gibi aceleye getirilmiş izlenimi veren çalışmalar da mevcuttur. Biz, bu çalışmada Kur'an okumalarımız esnasında meallerde gördüğümüz eksiklikleri ve hataları ulaşabildiğimiz yirminin üzerindeki meallerle mukayese ederek ortaya koymaya çalıştık. Sonra da bize göre doğru olan tercüme gereklilikleriyle birlikte açıklamaya gayret ettik.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Meal, Tercüme, Siyak.

The Meal Mistakes-I

Abstract: In the last times, The Meal writing has been increased for reading and understanding Quran. Quran was translated more than two hundreds by our determination. In a sense, these total of meals are positive but this optimistic view is to become negative when these translations are inspected. Because, in these meals, there are some incorrect meanings or contradictions because of some urgent translations. In this article, we efforted to expose wrongs and mistakes which we realized in translations while we are reading Quran. We confronted these mistakes with approximately twenty meals that we were able to reach. Then, we explained right translations according to us, with its indications

Key words: Quran, Commentary, Meal, Contexts, Translation.

أخطاء ترجمة القرآن-1

الملخص: اكتسبت كتابة ترجمة القرآن من أجل القراءة و الفهم سرعة في الأزمنة الأخيرة. على حسب استنتاجاتنا وصل عدد ترجمات القرآن إلى أكثر من مائتي ترجمة. يمكن القول بأن هذا العدد يُعتبر إيجابياً من جانب و سلبياً من جانب آخر إذا دُرست هذه الترجمات بدقة تتغير هذه الصورة المتفائلة إلى عكسها. لأن هناك بعض الترجمات التي نستطيع أن نعد فيها التناقض و بعضها يعطينا الانطباع أنها كُتبت بعجلة. قد حاولنا في دراستنا هذه أن نكشف عن الأخطاء و المثالب التي عثرنا عليها أثناء قراءتنا و قارننا أيضاً بين ترجمات يفوق عددها عشرين ترجمة. و بذلنا جهداً في تحديد الترجمة الصحيحة لدينا مشفوعة بالأدلة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، المآل، الترجمة، السياق.

Giriş

Türkiye’de son dönemde meal yazımı hızlanmıştır. Tespitlerimize göre Kur’an meallerinin yapılan sadeleştirmelerle birlikte sayısı iki yüzün üzerine çıkmıştır. Problemleri çözmek için indirilen Kur’an’ın, toplumun anlaması için tercüme edilmesi elbette dikkate şayan ve mutlu olunması gereken bir konudur. Ancak özellikle son dönemlerde yapılmış olan bazı meallerde görülen farklılıklar veya yanlışlıklar endişe vermektedir. Bu sebeple çalışmamızda incelediğimiz meallerde gördüğümüz bize göre eksik, kapalı ve yanlış olan bir kısım tercümelere, gözler önüne sermek istedik. Ayrıca bu konu, son dönemde sıklıkla gündeme getirilen Türkçe ibadet etme konusuyla da çok yakından irtibatlıdır. Çünkü Türkçe ibadet yapılmasının caiz olduğu kabul edilse bile bu, eldeki mevcut meallerle mümkün olacaktır. Dolayısıyla şimdiye kadar Türkçe ibadet etme konusu, genellikle teori bazında değerlendirilmekteydi ve konuyla ilgili saha çalışması yapılmamaktaydı. Biz bu çalışmayla konuyla ilgili saha çalışmasını bir nebze ortaya koyduğumuzu düşünmekteyiz. Yani Türkçe ibadet ediliyor edilmeme konusu, meal yanlışları çerçevesinde değerlendirildiğinde gerçekleşmesinin mümkün olmadığı veya en azından içerisinde çok ciddi problemleri barındırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eldeki mevcut olan meallerden hangisinin Kur’an diye isimlendirileceği de halledilmesi gereken diğer bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için özellikle son dönemlerde yapılan mealler, mukayese edilerek incelenmelidir. Bundan dolayı biz, dikkatleri tartışmanın teorik boyuttan ziyade doğrudan tercümelere çekmeyi hedefledik.

Biz, bu çalışmada meallerde gördüğümüz yanlış veya anlamı kapalı kalan tercümelere gözler önüne sermeye çalışacağız. Tabii burada “bize göre” ifadesini kullanmak zorundayız, çünkü meal sahipleri tefsirlerde yer alan bilgilerden kendilerine göre bir tercihte bulunmuşlardır. Biz, meal sahiplerinin bu tercihlerinde isabet etmediklerini, gerekçeleriyle açıklamaya gayret edeceğiz. Ayrıca incelemeye devam ettiğimiz ve içerisinde son derece yanlış, hatta “tahrifat”ın olduğuna inandığımız birkaç meal var ki, bu meallerin değerlendirmesini bir başka çalışmamızda ele alacağımızı belirtmek isteriz.

Makalemizde önce değerlendireceğimiz ayetin metnini, daha sonra yanlış, eksik veya kapalı kaldığına inandığımız mealleri nakledeceğiz. Sonunda da bu meallerin değerlendirmesini ve doğru kabul ettiğimiz tercümeyle vermeye çalışacağız.

1-Anlamı Kapalı Kalan Tercümeleler

Kur'an okumalarımız esnasında bazı ayetlerin anlamının çok kapalı ve anlaşılması güç bir şekilde verildiğini gördük. Bu hususta zamirlere özellikle dikkat çekmek isteriz. Bu manada, incelediğimiz meallerin genelinde gördüğümüz, anlamı kapalı kalan, okunduğunda zihinde bir anlam ifade etmeyen Hud suresi 17. ayetin mealini örnek olarak vermek istiyoruz:

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمَنْ قَبْلَهُ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ
بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
لَا يُؤْمِنُونَ

Meallerde bu ayete çeşitli manalar verilmektedir. Bunlardan bir kaçı şöyledir:

1- Ali Özek başkanlığında kurul tarafından yapılan mealde ayet şu şekilde çevrilmiştir:

“Rabbi katından açık bir delile dayanan kimse, yalnız dünyalık isteyen kimse gibi midir? Kaldı ki, *bu delili Rabbinden bir şahit (Kur'an) ve bir de ondan (Kur'an'dan) önce bir önder ve bir rahmet olarak (indirilmiş olan) Mûsâ'nun kitabı (Tevrat) desteklemektedir.* İşte bunlar ona (Kur'an'a) inanırlar...”¹

2-Muhammed Esed:

“O halde, (hiç dünya hayatından ötesini umursamayan biriyle) Rabbinin katından apaçık bir kanıtı dayanan kimse bir tutulabilir mi? *O kanıt ki, O'nun katından olan (bu) tanıklık belgesiyle ulaştırılmaktadır, hem de ondan önce (bir tanıklık belgesi), bir rehber ve*

¹ Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa ağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Hadimül'l-Harmeyni'ř-şerifeyn Kral Fahd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1992. Makalemizde bu meal, diyanet meali olarak kısaltılacaktır.

rahmet olarak Musa'ya vahyedilen kitap da ortada iken, Onlar, (bu mesajı anlayan kimseler, işte yalnız onlar) o mesaja inanırlar...”²

3-Suat Yıldırım:

“Rabbi tarafından gönderilen kesin delile (Kur’ân’a) dayanan, *peşinden de o delili destekleyen (diğer mucizelerden şahitleri) bulunan, daha önce de rehber ve rahmet olarak gönderilmiş Mûsâ’nın kitabı ile tasdik edilen kimse, yalnız dünya hayatını arzu eden gibi olur mu? İşte bu kesin delile dayananlar Kur’ân’a iman ederler..*”³

4-Süleyman Ateş:

“Hiç böyleleri, şu kimse gibi olur mu ki o, Rabbinden bir delil üzerinde bulunur, ayrıca *O’ndan bir şahid de onu takip eder. O (Hak şahidi Kur’a)n’dan önce de bir önder ve rahmet olarak Musa’nın Kitabı var.* İşte onlar O(Kur’a)n’a inanırlar...”⁴

5-Mahmut Topbaş:

“(Yalnız dünya ziyetini isteyen) o kişi Rabbinden bir belge üzerinde olan gibi olur mu? *Onu Allah’tan bir şahit takip eder. Ondan önce önder ve rahmet olarak Musa’nın kitabı vardır.* İşte onlar O (Kur’an’a) iman ederler...”⁵

6-Mustafa İslamoğlu:

“Şu halde hiç (böyleleri), Rabbinden (gelen) hakikatin apaçık belgesine dayanan kimseyle bir tutulabilir mi? *Şimdilerde onun katından bir şahidin duyurduğu o belgeyi, daha öncede bir önder ve bir rahmet olarak Musa’nın kitabı temsil ediliyordu.* İşte, ancak (hakikatin birliğini fark eden) o kimseler bu vahye inanırlar...”⁶

² Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret, Ter. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1999. c. I.

³ Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Hakimin açıklamalı Meali*, Define, 2006.

⁴ Süleyman Ateş, *Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul, Trs.

⁵ Mahmut Toptaş, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Ankara, 2004,

⁶ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün, İstanbul, 2010,

7-Yaşar Nuri Öztürk:

“Böyleleri şu kimseler gibi olur mu: Rabbinden bir beyyine üzeri-
nedir, O’ndan bir tanık da kendisini izler, tanıktan öncece bir kılavuz
ve rahmet olarak Musanın Kitabı var. Onlar ona inanırlar...”⁷

Ayetlerdeki zamirlerin mercilerini tespit etmek gerçekten güçlük
arz etmektedir, bunun için meal sahipleri, zamirlerin açılımını yap-
mamışlardır.

Yedi mealden faydalandıktan sonra özellikle italik verdiğimiz yer-
leri bir daha okuyup düşünelim. İster Esed’in “O kanıt ki, O’nun
katından olan (bu) tanıklık belgesiyle ulaştırılmaktadır, hem de on-
dan önce bir tanıklık belgesi” şeklinde ifade ettiği, o kanıt, bu tanık-
lık belgesi, ondan önce gibi zamirlerin kimi ve neyi anlattığını çözü-
meye çalışalım ister Toptaş veya Yaşar Nuri Hocaların “Onu Al-
lah’tan bir şahit takip eder. Ondan bir tanık kendisini izler, Ondan
önce önder ve rahmet olarak Musa’nın kitabı vardır” şeklindeki çeviri-
lerinde geçen o, bu, onlar, bunlar, vs. şeklinde yapılan zamirlerin
yerlerini bulmaya çalışalım. Duralım tekrar ayetin başına dönelim
ve Türkçe yazılan Arapçaları yeniden okuyup düşünelim, herhalde
bu şekilde yapılan tercümele/mealler, okuyucunun zihninde fazla
bir anlam ifade etmeyecektir.

Burada sıraladığımız çevirilerin hepsinde ayetin anlaşılma-
sından kaynaklanan ve zamirlerin mercileriyle ilgili bir meal prob-
lemi olduğu görülmektedir.

Bize göre ayeti daha iyi anlaşılır şekilde çevirebilmek için ayetin
وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ bölümünü yapabildiğimiz kadarı ile açıklamamız gerek-
mektedir. Tefsirlere bakıldığında وَيَتْلُوهُ deki zamiri “beyyine’ye” veya
“kimse’ye”; مِّنْهُ deki zamiri ise şahide, Rabbe, Kur’an’a, Tevrat’a ve
İncil’e attettikleri görülmektedir⁸.

⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut, İstanbul, 2001.

⁸ Zemahşeri, *Keşşaf an Hakakiki Gavamidil’l-Tenzil*, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 1407, II, 385; Razi, *Mefatihul-Gayb*, Daru ihyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, 1420, XVII, 330; İbn Aşur, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, Daru’t-Tunusiyye, Tunus, 1984, XII, 28. Reşid Rıza zamiri ayetin başında geçen Nur’a raci

Konuğu değerlendirirken Hud suresinin Mekki olduğunu göz önünde bulundurmak durumundayız. Ayete siyak açısından bakarsak Allah, Mekkele müşriklere tehdide bulunmaktadır: Yani Allah, “Kur’an’ın Allah tarafından indirildiğine inanmıyorsanız, on suresinin bir benzerini getirin.” buyurmaktadır. Bundan sonra Kur’an’ın hak kelim olduğunun delili olarak *وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ* ayetini zikretmektedir. Burada konumuzun daha iyi anlaşılması için aşağıdaki ayetlere de bakmamız gerekmektedir. “İnkâr edenler, sen peygamber değilsin diyorlar. Deki benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve bir de yanında kitap bilgisi bulunanlar yeter.”⁹ “Şüphesiz bu Kur’an, âlemlerin rabbinin indirmesidir. Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir ruh (cebrail) senin kalbine apaçık bir Arapça ile indirmiştir. Şüphesiz ki bu, öncekilerin kitaplarında da vardır. *İsrailoğullarının âlimlerinin bu hakikati bilmesi onlar için bir delil değil mi?*”¹⁰

Bize göre bu iki ayette Hud suresinde geçen “şahit”in *İsrailoğullarının âlimleri olduğu* belirtilmektedir. Bu tezimizi Ahkâf suresi 8-10. ayetleri de desteklemektedir. Ahkâf suresinin ilgili ayetlerinde Allah, Kur’an’ın iftira olduğunu iddia edenlere, Kur’an’ın Allah tarafından vahyedildiğinin delili olarak *israiloğullarından bir şahidin şehadetinden* bahsetmektedir. Bu irtibatlarla *وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ* ifadesinin bize göre Türkçe karşılığı “*israiloğullarından bir şahidin şehadeti*” şeklinde olmalıdır. Ayrıca bu düşüncemizi Hud suresi 17 ayetinde geçen “...ondan hiç şüphelen olmasın. Şüphesiz ki o, rabbin tarafından gerçektir. Fakat insanlardan çoğu inanmazlar.” bölümü desteklemektedir. Çünkü Allah, Hz. Peygamberi bu konuda uyarırken “Eğer sana indirdiğimiz kitaptan/vahiyden şüphe ediyorsan *senden önce kitabı okuyanlara sor...*” buyurmaktadır¹¹. Bütün bu açıklamalardan sonra bize göre Hud suresi 17. ayet şu şekilde çevrilebilir.

olduğu kanısındadır. *Tefsiru’l-Kurani’l-Hakim (Tefsiru’l-Menar)*, 1990, XII, 44. Ayrıca ayette zikredilen şahit hususunda Cebrail, hafaza melekleri, Resulullah, Cebrail, İncil gibi yedi farklı şekilde tefsir edildiği nakledilmektedir. İbnü’l-Cevzi, *Zadü’l-Mesir*, Mektebetü’l-İslamiye, Beyrut, 1404, IV, 85-87.

⁹ Ra’d 13/46

¹⁰ Şuara 26/197.

¹¹ Yunus 10/94.

“Rabbi tarafından indirilen, *israiloğullarından da birkısım âlimin hak olduğuna şahadet ettiği* daha önceden de hidayet rehberi ve rahmet olan Musa'nın Kitabının onayladığı/müjdelediği Kur'an'a uyan kimse, hiç ondan yüz çevirenler gibi olur mu? İşte onlar, Kur'an'a iman ederler...”

Veya “Andolsun biz Musa'ya kitabı verdik. Sen de Kitabı Allah'tan aldığından şüphe etme...”¹². ayetiyle “...onlar, imana gelmek niyetinde olmadıkları için 'bu Kur'an, zaten eski, modası geçmiş bir yığın yalandan ibaret' demek suretiyle kâfirliğe devam edecektir. Hâlbuki Kur'an'dan önce de bir hidayet rehberi ve rahmet olarak Musa'nın kitabı vardı.”¹³ ayetleri Muhammed'e (a.s.) verilen Kur'an'ın hakikatini, Musa'ya (a.s.) verilen kitapla belirtildiği için söz konusu Hud suresi 17. ayetimiz şu şekilde de tercüme edilebilir.

“Rabbi tarafından indirilen beyyine'ye uyan kimse, hiç ondan yüz çevirenler gibi olur mu? Bu beyyine'nin hak olduğuna *israiloğullarından bir kısım âlimler şahadet etmektedir*. Çünkü daha önceden hidayet rehberi ve rahmet olarak Allah tarafından Musa'ya da kitap verilişti. Bunun için Onlar, Kur'an'a iman ederler...”

2- Ayetin Yanlış Anlaşılması

Yukarıda sunduğumuz örnek, anlamı kapalı kalan meallerden biriydi. Bu tür meallerde sıkıntı zamirleri Türkçeleştirmeden doğrudan “o, bu, onlar, bunlar” şeklinde vermekten kaynaklanmaktadır. Bu tür yaklaşımlar aslında ayetin ne tercümesi ne de mealidir. Bundan dolayı da bu metod, ayetin ya anlaşılmamasına ya da yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Yukarıda verdiğimiz örnek, ayetin anlaşılmamasına sebep olan bir meal örneğidir. Burada bir de ayetin yanlış anlaşılmasına sebep olan duruma örnek vermek istiyoruz.

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ
وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

¹² Secde 32/23.

¹³ Ahkâf 46/11-12.

Yukarıda metnini verdiğimiz Yunus suresi 45. ayeti;

1- Diyanet:

“Allah’ın onları, sanki günün ancak bir saati kadar kaldıklarını zanneder vaziyette yeniden diriltilip toplayacağı gün, *aralarında birbirleriyle tanışrlar*. Allah’ın huzuruna varmayı yalanlayanlar elbette zarara uğramışlardır. Zira onlar, doğru yola gitmemişlerdi.”

2- Elmalılı:

“Sanki gündüzün bir saatinden başka durmamışlar gibi hepsini mahşere sevk edeceği gün, *beyinlerinde tanışacaklar*, Allah’ın karşısına çıkacaklarını tehzib edib de doğru yolu tutmamış olanlar hakikat hüsrana düşmüş bulunacaklar.”

2- Ömer Nasuhi Bilmen:

“O gün ki onları (mahşere) toplayacaktır. Sanki (dünyada) gündüzün bir saat kadar kalmış gibi olacaklardır. *Birbirlerini tanıyacaklardır*. Allah Teâlâ’ya çıkacaklarını yalan sayanlar, muhakkak ki hsrâna uğramışlardır. Ve doğru yola ermiş olmamışlardır.”

3- Hasan Basri Çantay:

“O gün (kıyamet günü, Allah) hepsini bir araya toplayacak. Sanki onlar gündüzün bir saatinden başka (bir müddet) eğlenmemişlerdir. *Birbirini tanıyacaklardır*. Allahın karşlarına çıkacaklarını yalan sayıb da doğru yolu tutmamış bulunanlar muhakkak en büyük zarara uğramıştır.”¹⁴

4- Ali Bulaç:

“Gündüzün bir saatinden başka sanki hiç ömür srmemişler gibi onları bir arada toplayacağı gün, *onlar birbirlerini tanımış olacaklar*. Allah’a kavuşmayı yalanlayanlar gerçekten hüsrana uğramışlardır. Onlar hidayete ermiş (kimseler) değildi.”¹⁵

¹⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur’an-ı Hakim ve Mealî Kerim*, Cilt I, İstanbul 1965,

¹⁵ Ali Bulaç, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Girişim, İstanbul, trs.

5- Yaşar Nuri Öztürk:

“Onları huzuruna toplayacağı gün, gündüzün bir saatinden başka, dünyada durmamış gibidirler; *aralarında tanışrlar*. Allah'a kavuşmayı yalanlayıp da doğru yolu tutmamış bulunanlar, hüsrana uğramışlardır.”

6- Mahmut Toptaş:

“Gündüzün bir saatinden başka kalmamışlar gibi onları bir araya topladığımız günde *onlar birbirlerini tanrlar*. Allah'la karşılaşmayı yalanlayanlar ve doğru yola girmeyenler zarar uğramışlardır.” şeklinde meal vermektedirler.

Meallerde Yunus suresi 45. Ayetin *يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ* bölümü mahşerde iken “*aralarında tanışrlar*” “*beyinlerinde tanışacaklar*”, “*birbirini tanıyacaklardır*”, “*onlar birbirlerini tanımış olacaklar*” şeklinde tercüme edilerek sanki insanların o zamanda oturup birbirleriyle tanışacakları ifade edilmektedirler¹⁶. Bize göre *يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ* ibarelerini yukarıdaki gibi tercüme etmek ayetin anlamından saptırmadır ve meal okuyan kimsenin ayeti yanlış anlamasına sebep olmaktadır.

Kur'an'da konuyla ilgili ayetler daha titiz incelendiğinde ayette ifade edilen *يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ* ifadesinin “Her hangi bir zaman diliminde insanların oturup tanışmalarından” bahsetmediği anlaşılacaktır. şöyle ki inkârcılar, kıyamet günü yeniden diriltildiklerinde onlara, “yeryüzünde ne kadar kaldınız” diye sorulduğunda, onlar, “dünyada az bir süre kaldık yani ya akşam vakti kadar veya sabah vakti kadar kaldık” diyeceklerdir¹⁷. Hatta gündüzün bir saati kadar kaldık diye zamanı iyice daraltacaklardır. Bunun karşısında onlara az bir süre kaldıkları ifade edilirken¹⁸ bu zaman, Yunus suresi 45. ayette gündüzün bir saatinden “kendi aranızda tanışacak kadar kısa bir

¹⁶ Müfessirler de ayetin bu bölümü hususunda farklı görüşler nakletmektedirler. Mesela bazı alimler kabirlerinden kalktıkları zaman birbirleriyle tanışrlar derken bazıları da kabirlerinden kalktıklarında batıl yolda olduklarını anlayacaklarını ifade etmektedirler. Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, II, 437; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-Mesir*, IV, 36. Beğavi, *Mealimü't-Tenzil*, Daru Tibe, 1997, IV, 135.

¹⁷ Naziat 79/46

¹⁸ Mü'minun 23/114

süre” şeklinde takyit edilmektedir. Dolayısıyla ayette kıyamet günü insanların oturup birbirleriyle tanışmasından söz edilmemektedir. Çünkü o gün, dost dostun halinden soramayacak¹⁹ iken dünyada birbirini alkışlayanlar birbirlerine lanet edecekken,²⁰ ayrıca kendilerini saptıranların kendilerinden kaybolup gittiğini söylerken²¹ hatta Allah’a, “Ya Rabbi, bizi saptıranları bize göster de biz onları ayağımızın altına alalım”²² niyazında bulunurken, böyle bir tabloda insanların nasıl bir araya gelip tanışacakları havada kalan bir konudur. Her ne kadar Razi, ifade ettiğimiz ayetlerle Yunus suresi 45. ayetin arasını cem etmeye²³ çalışmış olsa da biz, Kur’an’da mahşerde insanların özellikle de inkârcıların oturup birbirleriyle tanışacakları sahneyi göremedik.

Dolayısıyla bize göre Yunus suresi 45. ayet S. Ateş, M. Esed ve S. Yıldırım hocaların yaptığı gibi şu şekilde meallendirilmelidir:

“Onları bir araya toplayacağı gün, sanki onlar sadece gündüzün, görüşüp, tanıştıkları bir saati kadar dünyada kalmış olurlar. Allah’ın huzuruna çıkmayı yalanlayıp, yola gelmemiş olanlar, en büyük ziyana uğramışlardır.”

3- Ayetlerin Türkçeleştirilmesi Sorunu

a- Uygun Olmayan Kelimeyle İfade

Okuduğumuz meallerde gördüğümüz diğer bir problem de kavramların Türkçeleştirilmesi sorunudur. Metinde ifade edilen bir kelime Türkçeleştirilirken metne, siyaka ve mefhuma uygun olup olmadığına dikkat edilmesi gerekmektedir. Kelimeye verdiğimiz an-

¹⁹ Mearic 70/10.

²⁰ Ankebut 29/25,

²¹ Fussilet 41/47; Sad 38/61; Bakara 2/166-167.

²² Fussilet 41/29

²³ Razi “o gün hiç bir dost diğerinin halinden soramaz” ayeti ile söz konusu ayetimizin arasının iki şekilde tevil edileceğini belirtmektedir. Ona göre buradaki “tanışma” korkutma ve kızma şeklinde olacaktır, yani “sen beni saptırdın” şeklinde olacaktır. Diğer ayette ise şefkat ve merhamet vardır. İkinci şekil ise bu iki ayet iki hali, iki dönemi ifade etmektedir. Yani ilk başta tanışılır, sonra da kaybolurlar, bağları kesilir”. Razi, *Mefatihul-Gayb*, XVII, 260.

lam kelimenin muhtevasında olabilir, bunun ayetin siyakına ve mefhuma uyup uymadığı da gözden geçirilmesi gerekmektedir²⁴. Bu konuya Maide suresi 100. ayetin mealini örnek olarak verebiliriz.

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَيِّثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Baktığımız meallerde ayet şu şekilde tercüme edilmektedir.

1-Diyanet:

“(Ey Muhammed!) De ki: Pis ile temiz bir olmaz. *Pisin çokluğu hoşuna gitse bile*. Ey akıl sahipleri! Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”

2-Süleyman Ateş:

“De ki:”Murdarla temiz bir olmaz. *Murdarın çokluğu hoşuna gitse de*. O halde ey sağduyu sâhipleri, Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz!”

3-Ömer Nasuhi Bilmen:

“De ki: Murdar ile temiz müsavî olmaz. *Velev ki, murdarın çokluğu hoşuna gitsin*. Artık ey güzel akıl sahipleri! Allah Teâlâ'dan korkunuz ki felâh bulabilesiniz.”

²⁴ Bu konuya Enfal suresi 22. ve 55. ayetleri örnek olarak verebiliriz. Enfal suresi 22. ayetin metni (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ) şekindedir. Diyanet bu ayeti “Şüphesiz Allah katında Hayvanların en kötüsü düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir.”; Fikri Yavuz da “Çünkü Allah katında yerde yürüyen hayvanların en kötüsü (gerçeği) anlamayan ve kabul etmeyen sağırlar ve dilsizlerdir.” şeklinde yapmaktadırlar. Fikri Yavuz (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ (الله الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ) şeklindeki Enfal suresi 55. ayetini de “Allah katında yeryüzünde dolaşan hayvanların en kötüsü muhakkak ki küfre varanlardır. Artık onlar iman etmezler” şeklinde tercüme yapmaktadır. Bu meallerde “الدَّوَابِّ” ibaresi “yeryüzünde yürüyen hayvan” şeklinde uygun olmayan kelimeyle Türkçeye çevirmektedir. Çünkü akletme-düşünme, kabul etmedetme ve iman etme-inkar etme sadece insanlar için söz konusu olacağından bu ibare “insan/canlı” diye Türkçeleştirilmelidir.

4-Fikri Yavuz:

“De ki: Murdarla temiz (haramla helâl) bir olmaz; *murdarın çokluğu hoşunuza gitse bile*. O halde ey gerçek akıl sahipleri, haram (murdar) hususunda Allah’dan korkun ki, kurtuluşa kavuşasınız.”²⁵

5-Hasan Basri Çantay:

“De ki: Murdarla temiz -*murdarın çokluğu hoşunuza gitse de* - (hiç bir zaman) bir olmaz. Onun için, ey selîm akıl saahibleri, (murdarı ihtiyar etmek hususunda) Allahdan korkun (temizi alın). Olur ki kurtuluşa erersiniz.”

6-Muhammed Esed:

“De ki: Kötü ve çirkin olan şeyler ile iyi ve güzel şeyler mukayese edilemez, kötü şeylerin *bir çoğu sana büyük zevk verse bile*. O halde, siz ey derin kavrayış sahipleri, Allaha karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ki mutluluğa erersiniz!”

7-Ali Bulaç:

“De ki: Murdar ile temiz -*murdar'ın çokluğu hoşuna gitse de*- bir olmaz. Ey temiz akıl sahipleri, Allah'tan korkup sakının. Umulur ki kurtuluşa erersiniz.”

8- Suat Yıldırım:

“*Murdarın çokluğu tuhafına gitse, hatta murdarın çoğu hoşuna da gitse*, murdar ile temiz bir olmaz. Öyleyse ey akl-ı selîm sahipleri! Siz az çok demeyip daima temize, helâle yönelin. Haram yemekten, Allah’a karşı gelmekten sakının ki felâh bulasınız.”

Yukarıda naklettiğimiz meallerde bize göre *وَلَوْ أَعْجَبَكَ* ibaresinin “pisin/murdarın çokluğu senin hoşuna gitse bile” veya “kötü şeylerin birçoğu sana büyük zevk verse bile” şeklinde tercüme edilmesi²⁶ son derece sakıncalıdır. Çünkü parantez içinde (Ey Muhammed) şeklinde ifade edilerek ayetteki hitabın Hz. Peygambere olduğu anlaşılmaktadır. Tefsirlerde hitabın, Hz. Muhammed’e, onun ümmeti-

²⁵ Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim Meâli Âlîsi*, Sönmez, İstanbul, 1967

²⁶ Beğavi söz konusu *وَلَوْ أَعْجَبَكَ* ibaresini “سرك/ seni mutlu etse de” şeklinde tefsir etmektedir. Beğavi, *Mealimu't-Tenzil*, III, 104.

ne ve bütün insanlığa olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Biz burada konunun teferruatına girmeden meal okuyucusunun anladığı Şekliyle konuyu irdelemeye çalışacağız. Yukarıda alıntı yaptığımız bütün meallerde hitabın Hz. Peygambere olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu Hz. Peygamber olunca اَعْجَبَكَ ifadesinin Türkçeye farklı bir kelimeyle tercüme edilmesi gerektiğine inanmaktayız²⁸. Ayrıca burada amacımızın Hz. Peygamberi savunmacı veya yceltmeci bir tavırla savunmak olmadığını, ayetin ifade ettiği manayı en iyi Şekilde nasıl belirtebileceğimiz üzerinde düşünmek olduğunu zikretmek isteriz.

Allahın (c.c.) Hz. Peygamber'in ümmetine imanı sevdirdiği ve onu kalplerinde süslediği/kalplerine benimsettiği, bunun karşısında kfr, fıskı ve isyanı *kerih* gösterdiği ifade edilirken²⁹ Hz. Peygamber'e "habis" olan Şeylerin güzel görünmesi veya kötü Şeylerin birçoğunun ona zevk vermesi, onun hoşuna gitmesi düşünülmemelidir. Bu sebeplerden dolayı اعجبك ibaresinin daha uygun bir kelime ile tercüme edilmesi gerekmektedir. Bu amaçla ibarenin Kurandaki kullanımlarına baktığımız da, müslümanın durumunun örnek verildiği Fetih suresinde ekinin olgunlaşmış halinin ziraatilerin hoşlarına gittiğinin ifadesi olarak يعجب الزراع ibaresi kullanılmaktadır³⁰. Yine Müşrik bir kadın veya erkekle evlenilmesinin yasak olduğunu ifade eden ayette mümin kadın/erkeğe, müslüman bir kölenin, hoşlarına gitse de müşriklerden daha hayırlı olduğu belirtilirken hoş-

²⁷ Kurtubi her ne kadar ifade Hz. Peygamberi belirtse de hitap mmetedir. Çünkü Hz. Peygambere habis hoş gelmez demektedir. Kurtubi, *Ahkamu'l-Kur'an*, VI, 329. İbn Aşur da bu ibareyi Peygamberin söylemesini emrettiğini yani ibarenin "durumun bu minvalde olduğunu söyle" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Sonra ifadedeki zamirin hitap için olduğunu, muhatabın belirtilmediği için hitaba muhatab olan herkesin dahil olduğunu belirtmektedir. Söz konusu ayetin "Şayet onların cehenneme girdiklerinde hallerini bir görseydin" Enam 27 ayeti gibi tefsir edilmesi gerektiğini belirtmektedir. İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, VII, 63

²⁸ Mesela Maverdi söz konusu ibareyi helal ve temiz Şeyler az olmasına rağmen çok olan haram ve kötü Şeylerden daha hayırlı ve daha faydalıdır Şeklinde tefsir etmektedir. Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun*, II, 70

²⁹ Hucurat 49/7

³⁰ Fetih 48/29

lanma ifadesi *ولو اعجبتم* şeklinde geçmektedir³¹. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hoşuna gitse de artık evlenemeyeceğini ifade eden ayette de hoşlanma/beğenme, *ولو اعجبك* şeklinde belirtilmektedir.³² Yukarıda örneklerini verdiğimiz bölümde *عجب* kelimesine "beğenmek, hoşlanmak" manası vermek siyak itibariyle uygundur. Buna karşın söz konusu Maide suresi 100. ayette bu anlamın uygun düşmediği kanaatindeyiz.

Bunun için ibarenin Kur'an'daki diğer kullanımlarını incelediğimizde Allah (c.c.), Ashab-ı Kehf'in kıssasına giriş olarak *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ* *أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرُّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا* buyurmaktadır³³. Yukarıda alıntı yatığımız meal sahipleri *عجبا* ibaresini "ibret verici, şaşılacak bir şey, ibrete şayan, şaşılacak ayetlerimizden" şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu minvalde Allah tek bir su ile çeşitli tatlarda bitkilerin/meyvelerin bitirilmesini beyan ettikten sonra yeniden dirilmeyi kabul etmeyen Mekkeli müşriklerin düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymak için söze *وان تعجب فعجب* şeklinde başlamaktadır³⁴. Meal sahipleri bu ifadeyi genellikle "Eğer şaşıyorsan, asıl şaşılacak şey..." şeklinde tercüme etmişlerdir. Dolayısıyla biz, maide suresinde geçen *أَعْجَبَكَ* ifadesinin de yukarıda zikredilen iki ayet gibi "şaşırtmak, hayrete düşürmek, tuhafına gitmek" şeklinde çevrilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bu minvalde Maide suresi 100. ayetin aşağıdaki mealler gibi olması gerektiği kanaatindeyiz.

³¹ Bakara 2/221

³² Ahzap 33/52

³³ Kehf 18/9

³⁴ Rad 13/5.

Elmalılı:

“De ki: Murdarla temiz bir olmaz: *Murdarın çokluğu tuhafına da gitse*, o halde ey temiz özü, düşünür beyni olanlar, Allaha korunun ki felâha iresiniz”

Yaşar Nuri Öztürk:

“De ki: *Pisin çokluğu seni hayrete düşürse de pisle temiz bir olmaz*. O halde, ey akıl ve gönül sahipleri! Allah'tan korkun ki kurtuluşa erebilesiniz.”

b- Kapalı Kavramlarla İfade

Meallerde gördüğümüz diğer bir problem de kavramların Türkçe tam karşılığının verilmemesi sorunudur. Yukarıda zamirlerin Türkçeleştirilmesi konusunda da görüldüğü gibi kavramların yeterince açık tercüme edilmemesi ayetin tam ve doğru olarak anlaşılmasına engel olmaktadır.

Bu konuya örnek olarak Leyl suresi altı ve yedinci ayetlerde zikredilen “Hüsna” ve “Yüsra” kavramlarını verebiliriz. Ayet şu şekildedir. *وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ*

Bu ayetlerin tercümesini aşağıdaki gibi üç grupta değerlendiririz mümkündür.

Birinci grup meal sahipleri, söz konusu ayeti sadece kelimelerin sözlük anlamlarını vererek tercüme etmektedirler.

1- Ömer Nasuhi Bilmen:

“*Ve en güzel olanı tasdik etti ise. İmdi ona en kolay olan için kolaylık veririz.*”

2- Mahmut Toptaş

“*Güzel (söz)i tasdik ederse, en kolay olanı, ona kolaylaştıracamız.*”

3- Hasan Basri Çantay:

“*O en güzeli de tasdiyk ederse, biz de onu en kolaya hazırlarız.*”

4- Ali Bulaç:

“*Ve en güzel olanı doğrularsa, Biz de onu kolay olan için başarılı kılacağız.*”

5- Yaşar Nuri Öztürk:

“Ve güzeli *doğrularsa*, Biz ona, en kolay olanı kolaylayacağız.”

İkinci grup olarak değerlendirebileceğimiz meal sahipleri “Hüsna” kelimesini parantez içerisinde de olsa Türkçeleştirmeye çalışırken “yüsra” kelimesini ilk sözlük anlamını vererek tercüme etmeye gayret etmektedirler.

6- Suat Yıldırım:

“O en güzel kelimeyi (*kelime-i tevhidi*) tasdik eden kimseyi. Biz de en kolay yola muvaffak ederiz.

7- Diyanet:

“Ve en güzel sözü (*kelime-i tevhidi*) tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz.”

Üçüncü grup meal sahipleri ise her iki kelimenin de ne anlama geldiğini ifade etmeye gayret etmektedirler.

8- Fikri Yavuz:

“O en güzel kelimeyi, (*Lâ ilahe İllallah sözünü*) tasdik ederse, Biz, onu, (*Allah'ın razı olacağı*) en kolay yola hazırlarız.”

9- Süleyman Ateş:

“Ve en güzel (*söz*)ü *doğrularsa*, Ona en kolay (*yolda gitmeyi*) kolaylaştırırız.”

10- Muhammed Esed:

“ve nihai güzelliğin/iyiliğin gerçekliğine inanırsa, işte onun için (*nihai*) huzur ve rahatlığa giden yolu kolaylaştıracağız.”

Mealler, Kur'an'ın anlaşılması için yapıldığından Arapça olan bir kelimenin Türkçe karşılığı verildiğinde okuyucunun zihninde bilgilerin şekillenmesi gerekmektedir. Ancak “güzeli *doğrularsa*/tasdik ederse, Biz ona, en kolay olanı kolaylayacağız” şeklindeki bir mealle, ayeti Türkçeleştirmiş olabiliriz ancak bu tercüme okuyucunun anlaması için karşısına “güzel” ne? “kolay” ne? “kolayın kolaylaştırılması” ne? gibi sorular çıkmaktadır. Dolayısıyla bunların da açıklanması gerektiğini düşünmekteyiz.

Kur'an'da "hüsna" ve "yüsra"nın geçtiği diğer ayetlere bakarak söz konusu ayeti daha açık şekilde ifade etmemiz gerekmektedir. Meallerde görüldüğü gibi parantez içinde veya açık olarak "Hüsna" kelimesine "kelime-i tevhid" ve "en güzel söz" manası verilirken³⁵ "yüsra"ya, "Allah'ın razı olacağı en kolay yol", "nihai huzura ve rahatlığa giden yol" anlamı verilmektedirler.

Kur'an bağlamında "hüsna"yı değerlendirdiğimiz de onun en genel manada, iman edip salih amel işleyenlere Allah'ın va'dettiği "cennet" veya "cennette verilecek nimetler"³⁶ anlamında kullanıldığını görürüz. Çünkü Mekkeki müşrikler de mahşerde dünyadaki sahip oldukları nimetlerden daha güzeline sahip olacaklarını (el-Hüsna)³⁷ ve bundan dolayı da kendilerinin azaba çarptırılmayacağını iddia etmektedirler³⁸. Bunlarla birlikte "hüsna"nın "en güzel karşılık" yani "cennet" olduğu Kehf suresi 88. ayette وَأَمَّا مَنْ أَمِنَ وَعَمِلَ صَالِحًا

فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى şeklinde açıkça ifade edilmektedir. Meal sahipleri de bu ayette geçen "hüsna"ya "en güzel mükafaat" şeklinde anlam vermektedirler. Dolayısıyla ayetin birinci bölümü bize göre "ahirette verilen karşılık/mükafaat" yani "Cennet" olmalıdır.

Leyl suresi yedince ayette zikredilen kolay olanı kolaylaştırma şeklinde tercüme edilen "yüsra" kelimesinin de Kur'an'daki kullanımlarına dikkat etmek gerekmektedir³⁹.

Allah, hasta ve yolcuların orucu tutmaması için ruhsat verdiği yerde dinde kolaylığı "الْيُسْرَ" dilediği "الْعُسْرَ" dilemediğini ifade etmektedir⁴⁰. Her usra/belanın akabinde muhakkak bir yüs-

³⁵ Tefsirlerde "Hüsna" ile ilgili tevhid, Allah'ın farz kıldığı ibadetler, kulun yaptığı yardımlar, sevab, cennet gibi çok çeşitli görüşler nakledilmektedir. Beğavi, *Mealimu't-Tenzil*, VIII,445-446, Razi, *Mefatihul-Gayb*, XXXI, 183,

³⁶ Yunus 10/26; Ra'd 13/18; Hadid 57/11.

³⁷ Nahl 16/62; Fussilet 41/50.

³⁸ Kehf 18/35-36; Sebe 34/35

³⁹ Tefsirler de "yüsra" hayır cennet veya hayra açılan sebepler, yollar şeklinde açıklanmaktadır. Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288, Razi, *Mefatihul-Gayb*, XXXI, 183

⁴⁰ Bakara 2/185

ra/rahatlamanın/yardımin olduğu da belirtilmektedir⁴¹. Gemilerin veya bulutların akıp gitmeleri de “yüsra” kelimesi ile ifade edilmektedir⁴². Bunlarla birlikte boşanmış kadın ve erkekten Allah’tan sakınan kimselere işlerinde bir yüsranın/kolaylığın/yardımin olacağı ifade edilmektedir⁴³. Söz konusu ayetlerimizin formatına en çok Kehf suresi 88. ayet uymaktadır. Yukarıda ayetin birinci bölümünü vermiştik. Ayet *وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا* şeklinde bitmektedir. Ayetin ilk bölümünde “Hüsna” kavramı en güzel karşılık/mükafat olarak zikredilmişti. Ayetin sonunda da Leyl suresine benzer bir şekilde Allah’ın işlerinde kullarına kolaylık dileyeceği belirtilmektedir.

Bütün bu bilgilerin yanında, kıyamet ve kıyamet sonrası olayların anlatıldığı bir yerde hesap gününün “يَوْمٌ عَسِيرٌ” “dehşetli/zor olduğu”⁴⁴, kafirlere ise hiç kolay olmadığı “عَسِيرٌ يَسِيرٌ” ifade edilirken⁴⁵ müminlerin hesabının ise kolay olacağı “فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا” şeklinde belirtilmektedir⁴⁶. Dolayısıyla “yüsra” bir işin akıbeti ve o akıbeteye giden yolun açılması veya yapılacak olan işin kolaylaştırılması anlamlarına gelmektedir.

Bu bilgiler ışığında Leyl suresi 6-7. ayetleri “Kim, yapılan amellere verilecek en güzel karşılığı tasdik ederse/onun bilincinde olursa/bu bilinçle yaşarsa, biz ona cennete götüren bu amelleri yapmayı kolaylaştırırız”. Veya “Kim cenneti tasdik ederse biz ona cennete götüren yolları açarız” şeklinde yapılabilir.

⁴¹ İnşirah 94/5-6.

⁴² Zariyat 51/3.

⁴³ Talak 65/4.

⁴⁴ Müddessir 74/9

⁴⁵ Müddessir 74/10

⁴⁶ İnşikak 84/8

c- İfade Bozukluğu

Meallerde görölen diğer bir problem de istisnaların Türkçeye çevrilmesidir. Yani Arapça mantık ile Türkçeleştirme sorunudur. Bunlar Arapça olarak düşünöldüğünde doğru ancak Türkçe mantıkla değerlendirildiğinde yanlış olan tercümelere dir. Bu yanlışa örnek olarak Yunus suresi 37. ayeti örnek olarak verebiliriz.

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ نَضِدِقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ

فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

1- Diyanet:

“Bu Kur’an, Allah’tan (indirilmiş olup) başkası tarafından uydurulmamıştır. Fakat o, kendinden öncekileri doğrulayıcı ve Kitab’ı (Allah’ın Levh-i Mahfuz’daki yazısını) açıklayıcı olarak, indirilmiştir. Bunda hiçbir şüpheler yoktur. (O) âlemlerin Rabbi tarafından dır.”

2- Elmalılı:

“Bu Kur’an Allahın mâsivasından uydurulamaz ve lâkin o, önündekinin bir tasdıkı ve kitabın tafsiyli olarak rabbül’âleminden indirilmiştir, bunda hiç şüpheler yoktur.”

3- Hasan Basri Çantay:

“Bu Kur’an Allah (ındır. On) dan başkasının uydurması değildir. O, ancak kendinden evvelki (kitab) lan tasdıyk ve o kitabı (Allahın levh-i mahfuzda yazdığını) tafsiyl eder. Onda şübhe edilecek hiçbir şey yoktur. Alemlerin Rabbindedir o.”

3- Muhammed Esed:

“İmdi, bu Kuran, asla Allah’tan başkası tarafından tasarlanmış, uydurulmuş olamaz; üstelik o, önceki vahiylerden hakikat adına bugüne kalmış ne varsa onu doğrulayıp, alemlerin Rabbinden (geldiğinden) şüpheler olmayan vahyi özlü bir biçimde açıklıyor.”

4- Ali Bulaç:

“Bu Kur’an, Allah’tan başkası tarafından yalan olarak uydurulmuş değildir. Ancak bu, önündekileri doğrulayan ve kitabı ayrıntılı olarak açıklayandır. Bunda hiç şüpheler yoktur, alemlerin Rabbindedir.”

5- Yaşar Nuri Öztürk:

“Bu Kur'an, Allah'ın berisinden birilerince yalan isnatlarla oluşturulmuş değildir. O, kendinden öncekinin tasdiki ve Kitap'ın ayrıntılı kılınmasıdır. Kuşku ve çelişme yoktur onda. Âlemlerin Rabbi'ndendir o.”

6- Süleyman Ateş:

“Bu Kur'an, Allah'tan başkası tarafından uydurulacak bir şey değildir. Ancak kendinden öncekinin doğrulaması ve Kitabın açıklamasıdır. Onda asla şüphe yoktur. Âlemlerin Rabbi tarafından(indirilmiş)dir.”

Söz konusu meallerde italik olarak verdiğimiz bölümlerde, bahsettiğimiz hata yapılmaktadır. Şöyle ki Allah (c.c.) ilgili bölümde وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ buyurmaktadır. Meal sahipleri doğrudan “Bu Kur'an, Allah'tan başkası tarafından uydurulacak bir şey değildir” şeklinde tercüme ederek “Arapça” düşüncelerini Türkçe olarak ifade etmişlerdir. Yani istisnayı Türkçe olarak belirtmektedirler. Yukarıdaki mealleri düşündüğümüzde Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından uydurulmadığı ancak Allah tarafından uydurulduğu neticesi çıkmaktadır. Dolayısıyla Türkçeleştirdiğimiz cümlelerin de nasıl anlaşıldığına dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Ayrıca Yaşar Nuri Öztürk'ün mealinde geçen “Allah'ın berisi” ifadesinin de yukarıda da bahsettiğimiz problemlerden tefsire muhtaç olan tercümelere diğer bir örnek olmaktadır.

Dolayısıyla söz konusu ayeti Suat Yıldırım, Şaban Piriş ve Fikri Yavuz'un ifade ettikleri gibi “Bu Kur'an, Allah katından indirilmiştir. Hiç kimse tarafından uydurulmuş değildir.” veya “Bu Kur'an Allah'tandır. Ondan başkasına nisbet edilemez” şeklinde tercüme etmek bize göre daha doğrudur.

Bu konuya diğer bir örnek de İsrâ Suresi 58. ayetidir. Bu örneğimizde hem istisnadan hem de yanlış anlamadan kaynaklanan bir problem vardır.

وَأَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ
مَسْطُورًا

1- Diyanet:

“Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edeceğiz, ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış bulunuyor.”

2- Elmalılı:

“Hiç bir memleket de yoktur ki biz onu Kıyamet gününden evvel helâk edecek veya şiddetli bir azâb ile ta'zib eyliyecek olmayalım, kitabda bu mestur bulunuyor .”

3-.Fikri Yavuz:

“Hiç bir memleket (halkı) yoktur ki, kıyamet gününden önce biz onu (öldürerek) helâk etmiyelim, yahut şiddetli bir azab ile azablandırmayalım. Bu, Levh-i Mahfuzda yazılıdır.”

4- Ali Bulaç:

“Hiç bir ülke (veya şehir) olmasın ki, kıyamet gününden önce biz onu (ya) bir yıkıma uğratacağız veya onu şiddetli bir azabla azablandıracağız; bu (muhakkak) o kitapta yazılıdır.”

5- Yaşar Nuri Öztürk:

“Hiçbir kent/medeniyet dışta kalmamak üzere, kıyamet gününden önce hepsini ya helâk edeceğiz yahut da şiddetli bir azapla azablandıracağız. İşte bu, Kitap'ta satır satır yazılmış bulunuyor.”

6- Süleyman Ateş:

“Hiçbir kent yoktur ki biz, kıyâmet gününden önce onu yok edecek, yahut ona şiddetli bir şekilde azâbedecek olmayalım. Bu, Kitap'ta yazılmıştır.”

7- Suat Yıldırım:

“Hiç bir şehir yoktur ki kıyamet gününden önce Biz orayı imha etmeyelim veya şiddetli bir azaba uğratmayalım. Bu, kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılıdır.”

Kur'an'ı az çok anlayabilecek seviyede olan hatta Kur'an ilminde yol kat etmiş kimselere yukarıdaki mealleri okuttuğumuzda bu tercümelerden benzer neticelere vardıklarını gördük. Yukarıdaki meal-ler, bize kıyamet gününden önce dünyada var olan bütün şehirlerin ya helak edileceğini ya da çok şiddetli bir azapla cezalandırılacakla-rını anlatmaktadır.

Bu sure Hz. Peygamber'e Hicretten birkaç yıl önce indirilmiştir. Yani sure Mekki'dir. Allah, Mekke'de inzal buyurduğu surelerde "Ahzap"⁴⁷ diye ifade edilen bazı kavimlerin helak olduğunu haber vermektedir. Mekkeli müşrikler de diğer kavimlerin peygamberlerine söyledikleri "Eğer doğru sözlü isen haydi o va'd ettiğin azabı üzeri-mize getir"⁴⁸ sözünü Hz. Muhammed'e (a.s.) de söylüyorlardı.⁴⁹ Al-lah da Hz. Peygamber'e "va'd edilen o azabın yakın mı yoksa uzak mı olduğunu bilmediğini"⁵⁰ "Allah'ın va'dinin kesinlikle geleceğini, bundan dolayı acele etmemeleri gerektiğini",⁵¹ "şayet o va'din kendi elinde olsaydı şimdiye kadar çoktan işin bitirileceğini"⁵² söylemesini emretti. Bunlarla birlikte daha önce helak olan Nuh, Hud, Salih, Lut, Şuayb peygamberlerin kavimlerinin nasıl helak edildiğini anla-tarak⁵³ Mekkeli müşrikleri uyardı. Ayrıca Mekkeli müşriklerin helak edilen bu kavimlerden daha üstün olmadıkları ve onlara kitaptan bir kurtuluşun verilmediğini belirtilerek, onların da bir gün helak olacağını haber verdi.⁵⁴ Binaenaleyh daha önceden helak olan her kavmin bir yazgıya göre helak edildiği, Hicr suresi 5. ayette " وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ " "Biz hiçbir kenti yok etmedik ki, onun mutlaka bilinen bir yazısı olmasın" şeklinde belirtilmektedir. İşte söz konusu İsra suresi 58. ayette de bu gerçek anlatılmakta ve Mekkeli müşrik-

⁴⁷ Sad 38/13.

⁴⁸ Hud 11/32,

⁴⁹ Sad 38/16

⁵⁰ Enbiya 21/109.

⁵¹ Nahl 16/1

⁵² Enam 6/58

⁵³ A'raf, Hud, Şuara ve Kamer surelerinde helak olan kavimlerin kısasları anlatılmaktadır.

⁵⁴ Kamer 54/43-45.

lere “yeryüzünde helak olan hiçbir kavim yoktur ki onlar bir yazgiya göre helak olmasınlar”⁵⁵ şeklinde mühlet verildiği, günü geldiğinde onların da helak edileceği ifade edilmektedir⁵⁶. Ayrıca Allah, içerisinde istiğfar dileyenler⁵⁷ veya muslihler⁵⁸ olduğu müddetçe de bir kavmi helak etmeyeceği garantisini vermektedir. Binaenaleyh Allah, kıyamet gününe kadar sünnetinin bu şekilde cereyan edeceğini, yani var olan bütün şehirleri değil, inkârcı ve azgınlık yapan her toplumu Allah’ın ya azap edeceğini ya da helak edeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla İsra suresi 58. ayetin tercümesi M. Esed’in de ifade ettiği gibi “Ve (unutmayın ki), Kıyamet Günü’nden önce ortadan (azgınlıklarından dolayı) helak etmeyeceğimiz ya da (günahkârca gidişinden ötürü) zorlu bir azapla azaplandırmayacağımız bir toplum yoktur; bu (olacakların) hepsi kitabımızda yazılıdır.” şeklinde yapılabilir.

d- Takdir Eksikliği

Meallerde karşılaştığımız diğer bir problem de tercümelerde takdir eksikliğidir. Ayetleri kelime kelime tercüme etmeye çalışırken, bazen okuyucunun metni yanlış anlamaması için takdiri cümlelerin konulması zorunluluk olmaktadır. şayet bu takdirler yapılmazsa ayetin anlamı çok yanlış yerlere çekilebilmektedir. Buna Hz. İbrahim’in kıssasının anlatıldığı Enam suresi 76-79. Ayetlerini örnek olarak verebiliriz. Biz, sadece 76. ayetin mealini vereceğiz, ancak 77 ve 78. ayetlerde de aynı sıkıntının olduğunu belirtmek isteriz. Ayetin metni şu şekildedir.

⁵⁵ Kehf 18/59

⁵⁶ Müşriklere “belli bir zaman mühlet verildiği zaman bize azabı erteleyen şey nedir” diye itiraz ettikleri haber verilmektedir. (Hud 11/8) Buna karşın onlara “azaplarının belli bir süreye kadar ertelendiği” ifade edilmektedir. (Hud 11/104) Kurtubi de bu memleketlerin inkârcı olmalarından dolayı helak edileceğini delil olarak bahsettiğimiz Hicr suresi 5. Ayeti zikretmektedir. Kurtubi, *Ahkamu’l-Kur’an*, X, 280.

⁵⁷ Enfal 8/33

⁵⁸ Kasas 28/59

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ

Ayeti şu şekilde meallendirmektedirler.

1- Diyanet

“Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. ‘İşte Rabbim!’ dedi. Yıldız batınca da, ‘Ben öyle batanları sevmem’ dedi.”

2- Ömer Nasuhi Bilmen:

“Vaktâ ki, üzerine yine gece bastı, bir yıldızı gördü, ‘*Bu benim Rabbim*’ dedi. Batınca da, ‘Ben öyle batanları sevmem’ deyiverdi.”

3-Muhammed Esed:

“Sonra, gece onu karanlığı ile örttüğü zaman (gökte) bir yıldız gördü (ve) haykırdı: ‘*İşte benim Rabbim bu!*’ Ama yıldız kaybolunca, ‘Ben batan şeyleri sevmem!’ diye söylendi.”

4- Ali Bulaç:

“Gece, üstünü örtüp bürüyünce bir yıldız görmüş ve demişti ki: ‘*Bu benim rabbimdir.*’ Fakat (yıldız) kayboluverince: ‘Ben kaybolup gidenleri sevmem’ demişti.”

5-Yaşar Nuri Öztürk:

“Gece onun üstünü örtünce bir yıldız gördü de ‘*İşte Rabbim bu!*’ dedi. Yıldız battığında ise ‘Batıp gidenleri sevmem!’ diye konuştu.”

6- Süleyman Ateş:

“Üzerine gece basınca (İbrâhim) bir yıldız gördü; ‘*Budur Rabbim*’ dedi. Yıldız batınca: ‘Batanları sevmem’, dedi.”

Yukarıdaki meallerden Hz. İbrahim’in (a.s.) yıldızla “*bu benim rabbimdir*” diyerek iman ettiği, yani yıldızı Allah’a eş koştuğu sonucu çıkmaktadır. Hatta bu ayet grubuna dayanarak bazı âlimler, akılla Allah’ı bulmanın gerekliliğine hükmetmişlerdir. Çalışmanın hacmini büyütmek için ayet grubunun hepsini vermek istemiyoruz. Ancak yukarıda alıntıladığımız mealler Hz. İbrahim’in ay ve güneş için de “*Bu benim rabbim*” dediğini ifade etmektedirler. Bize göre ayetlerin bu şekilde anlaşılması son derece yanlıştır, hatta bu

şekilde yapılan tercümelelerin muradullahtan sapma olduğunu düşünmekteyiz.⁵⁹

Kur'an'da anlatılan Hz. İbrahim'in kıssasını "Peygamber ve Aile hayatında İbrahim (a.s.)" olmak üzere iki ana başlıkta değerlendirilebiliriz. Hz. İbrahim, önce nefsi ile itminana ulaşır,⁶⁰ babasına taptığı putların yanlış olduğunu tebliğ eder,⁶¹ toplumuna önce teorik olarak Allah'ı anlatır,⁶² sonra da anlattıklarını pratiğe döker ve ateşe atılır.⁶³ Bundan sonra Hz. İbrahim (a.s.) Filistin'e gider ve burada onun aile hayatı anlatılmaya başlanır.⁶⁴ Kur'an'da zikri geçen bu yerlerin hepsinde Hz. İbrahim (a.s.) peygamberdir. Bu surelerin haricinde Tevbe ve Tahrim surelerinde de Hz. İbrahim'den (a.s.) bahsedilir. Bu surelerde de Hz. İbrahim (a.s.) peygamberdir. Zaten bu durum, Enam suresi 74. ayette Hz. İbrahim'in (a.s.) babası ve kavmine yaptığı tebliğe açıkça görölmektedir. Ayrıca ay kaybolunca Hz. İbrahim'in " قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ " "Rabbim bana hidayet etmeseydi" ifadesinden de onun ay'a ilah nazarı ile bakmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis o, kavmine bunların ilah olamayacağını ispata çalışmaktadır. Ayrıca kıssanın sonunda " وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا " "İbrahim'e (a.s.) verdiği deliller olduğu anlaşılmaktadır"⁶⁵. Dolayısıyla burada Hz. İbrahim'in (a.s.) yıldızları, ayı ve güneşi ilah edinmesi söz konusu değildir. Bilakis bunlara tapan kavmine karşı Hz. İbrahim'in (a.s.) ileri sürdüğu delillerdir. Ayrıca bu ayetlerde anlatılan gerçekler, akılla bulunmayıp Allah

⁵⁹ Tefsirlerde de İbrahim'in a.s. bu sözü zanni olarak veya küçük yaşta söylediği peygamber olan birinden bu şekilde bir sözü söylemesinin caiz olmadığı bundan dolayı da bu ifadenin inkari olduğu belirtilmektedir. Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun*,II, 136; Razi, *Mefatihul-Gayb*, XIII, 41

⁶⁰ Bakara 2/260

⁶¹ Meryem 19/41-50

⁶² Söz Konusu enam suresi 76-79. ayetlerde ayrıca şuara 26/69-82, Ankebut 29/16-17

⁶³ Enbiya 21/51-69

⁶⁴ Saffat 37/83-102, Hud 11/69-76, Hicr 15/51-60, Zariyat 51/24-30.

⁶⁵ Razi de bu gerçeğin altını çizerek bu ibarenin hasmın sözünün hikâyesi olduğunu ifade etmektedir. Razi, *Mefatihul-Gayb*, XIII, 40

tarafından Hz. İbrahim'e (a.s.) vahyedildiği için akılla Allah'ın bulunmasına da delil teşkil etmemektedir.

Bütün bunlardan sonra biz göre ayette geçen *قَالَ هَذَا رَبِّي* ibaresine “bu mu imiş benim rabbim”, “bu benim rabbim ha!” şeklinde imalı bir mana verilmelidir.⁶⁶ Bu manada Elmalılı, S. Yıldırım ve A. Fikri Yavuz da ayetlere tercih ettiğimiz şekilde takdiri bir meal vermişlerdir.

Ayetleri meallendirirken kelime kelime yapıp takdiri cümleler koymamanın veya konuyla ilgili diğer açıklayıcı ayetleri göz önünde bulundurmamanın ne gibi yanlışlar doğurduğu ile ilgili son bir örnek vermek istiyoruz.

Söz konusu örneğimiz Hicr suresi 71. ayetidir. Ayetin metni şu şekildedir.

قَالَ هُوَ لَأَبْنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ bu ayeti aşağıdaki gibi tercüme etmişlerdir.

1- Elmalılı:

“Tâ şunlar kızlarım, *eğer yapacaksanız* dedi”

2- Hasan Basri Çantay:

“(Lût) dedi: “Eğer (dediğinizi) yapıcılarınsanız işte bunlar, (işte) kızlarım”.

3- Muhammed Esed:

“(Lut:) ‘(Niyetli olduğunuz şeyi) ile yapacaksınız,’ dedi, ‘işte bunlar benim kızlarım, (onları alın)’”

4- Ali Bulaç:

“Dedi ki: ‘Eğer yapmak istiyorsanız, işte bunlar, benim kızlarım.’”

5- Yaşar Nuri Öztürk:

“Lût dedi: ‘Eğer bir şey yapacaksanız, işte kızlarım!’”

6- Süleyman Ateş:

“Eğer yapacaksanız, işte kızlarım.” dedi.

⁶⁶ Razi ayetin “sizin iddianıza göre bu benim rabbim ha” şeklinde tercüme edilebileceğini nakletmektedir. Razi, *Mefatihul-Gayb*, XIII, 40.

Konunun daha iyi anlaşılması için söz konusu ayete kadar konuyu özetlememiz gerekmektedir. Allah'ın elçileri Hz. Lut'a (a.s.) misafir olarak gelirler. Bunu duyan Lut kavmi hemen Hz. Lut'un (a.s.) evinin önüne gelerek, misafirlerle cinsel ilişkiye girmek için Hz. Lut'tan (a.s.) onları almak isterler. Hz. Lut (a.s.) misafirlerini onlara vermek istemez ve çözüm olarak söz konusu ayetimizdeki teklifi yapar. Bu siyak bilgisi ile yukarıdaki meallere baktığımızda Hz. Lut'un (a.s.) kendi kızlarını feda ettiği hatta kızlarını toplumuna pazarladığı izlenimi oluşmaktadır. Çünkü Hz. Lut'un (a.s.) kavminin niyeti erkeklerle birlikte olmaktı, onlarla nikâh kıymak değildi. Dolayısıyla "(Niyetli olduğunuz şeyi) ille yapacaksınız," "işte bunlar benim kızlarım" gibi tercümeleler, Hz. Lut'un, toplumunu zinaya davet ettiği şeklinde de anlaşılabilir. Oysa Hud suresinde aynı olay anlatılırken Hz. Lut'un (a.s.) قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ şeklinde kavmini uyardığı belirtilmektedir. Dolayısıyla Hz. Lut (a.s.), "işte bunlar kızlarım" derken aslında onları en temiz olan şeye yani nikaha davet etmektedir. Dolayısıyla söz konusu Hicr suresindeki ayete de "eğer beraber olmak istiyorsanız işte kızlarım onlarla nikahlanın" şeklinde mana verilmelidir.

SONUÇ

Allah, Kur'an'ı anlaşılması için Arapça olarak indirdiğini ve insanların onu daha rahat/kolay anlayabilmesi için de peygamberin diliyle ve kısaslarla bunu sağladığını ifade etmektedir. Buna rağmen Kur'an'ı anlamayan veya anlama gayretinde olmayan kimseleri ikaz ettiği görülmektedir. Bu sebeple günümüzde Kur'an'ın daha iyi anlaşılması veya Kur'an'ın daha geniş kitlelere ulaştırılabilmesi için tercüme faaliyetleri hız kazanmıştır. Bu bir açıdan bakıldığında çok olumlu bir harekettir. Ancak mealler incelendiğinde bazıları, çok acele yapıldığı izlenimi vermektedir. Bununla birlikte yukarıda da örneklerini verdiğimiz gibi hali hazırdaki meallerde sıklıkla karşılaştığımız bazı problemler vardır. Bu problemleri, öncelikle konunun iyi anlaşılmaması; konunun yanlış anlaşılması; zamirlerin mercilerinin tespitindeki acelecilik; istisnaların Türkçeye çevrilmesindeki sıkıntı; Türkçeleştirmede yapılan acelecilik ve son olarak bekli de en

önemlisi Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat edilmeden parçacı olarak yapılan tercüme eksiliği şeklinde özetlememiz mümkündür. Burada belirtilen sıkıntıların temelinde yatan sebep meal sahiplerinin Kur'an'ı çok dikkatli bir şekilde defalarca okumamalarıdır. Çünkü özellikle günümüzde Kur'an'ın tercümesi yapılırken mektebetü's-şamile gibi teknolojinin sağladığı kolaylık da kullanılarak ayet ayet veya sure sure tercüme faaliyetlerine gidilmektedir. Bize göre bu bir eksikliklerdir. Kur'an'ın anlamlandırılmasında tefsirlerden muhakkak faydalanılacaktır. Ancak öncelikle Kur'an'ı tercüme eden kimsenin hiç olmazsa baştan sona kadar on defa çok dikkatli bir şekilde onu okuması gerekmektedir ki bir ayeti tercüme yaparken ilgili diğer ayetleri de göz önünde tutabilsin. Ne yazık ki incelediğimiz meal-lerin genelinde bu kural çiğnenmektedir. Yani bir ayet tercüme edilirken konuyla irtibatlı olan diğer ayetler göz önünde tutulmamakta bu sebepten dolayı da yapılan tercüme-ler yanlış veya eksik yapılmaktadır. Dolayısıyla günümüzde "Kur'an'ı anlamak için iyi Arapça bilinmeli" yargısının karşında veya yanında doğru bir tercüme için çok iyi Kur'an bilinmesi gerektiğine inanmaktayız. Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz sorunların üzerinde dikkatlice durulduğunda daha verimli meallere sahip olunacağı kanaatini taşımaktayız.

KAYNAKÇA

Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Girişim, İstanbul, trs.

Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kafi Dönmez,

Sadreddin Gümüş, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meal*, Hadimü'l-Harmeyni's-şerifeyn Kral Fahd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1992.

Beğavi, *Mealimü't-Tenzil*, Daru Tibe, 1997.

Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim Meâli Âlisi*, Sönmez, İstanbul, 1967.

Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal Kerim*, Cilt I, İstanbul 1965.

- İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, Mektebetü'l-İslamiye, Beyrut, 1404.
- Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Ankara, 2004.
- Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret, Ter. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1999.
- Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal-Tefsir*, Düşün, İstanbul, 2010.
- Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1420.
- Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Kurani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menar)*, 1990.
- Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakimin açıklamalı Meali*, Define, 2006.
- Süleyman Ateş, *Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul, Trs.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut, İstanbul, 2001.
- Zemahşeri, *Keşşaf an Hakakiki Gavamidil'l-Tenzil*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1407.

MODERN PSİKOLOJİDE VE TASAVVUFTA YALNIZLIK

Muhammed Kızılgöç

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Din Psikolojisi

Özet: Yalnızlık, modern psikolojide pek çok kuram tarafından farklı olarak ele alınmakla birlikte psikolojik bir kavram olarak “olumsuz” bir anlamda işlenmiştir. Bu yaklaşıma karşı tasavvufta ise bir eğitim aracı olarak tecrübe edilmiş ve farklı bir nitelikte uygulanmıştır. Bu makalede, yalnızlığın “modern psikoloji” ve “tasavvuf” tarafından kavramsallaştırmaları ve bir kavramdan yola çıkarak kısmen iki medeniyetin yalnızlık tecrübeleri sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Yalnızlık, tek başınalık, halvet, uzlet, tasavvuf, psikoloji

Loneliness in Modern Psychology and Sufistic Experience

Abstract: Loneliness is used and thought by a lot of theorems in “modern psychology” at the same time “loneliness” is utilized “negative” as a psychological theory. On the contrary of this approach, “loneliness” is experienced by means of training and applied in a different quality in Tasawwuf. Creating conceptualization of loneliness by means of “modern psychological” and “tasawwuf” and by using a theorem loneliness of experiences of two civilizations will be provided in this article.

Key words: Loneliness, aloneness, khalwah, oozlah, tasawwuf (Islamic mysticism), psychology

الانفرادية لدي النفسية الحديثة والتصوف

الملخص : تناولت الانفرادية نظريات متعددة ومتنوعة من خلال أوجه مختلفة ، للبحث عن معاني غير مثبتة ، وعلي الرغم من ذلك تناول ، إلا إنها قد اعتُبرت الانفرادية طريقة للتربية ، وأجريت عليها أنظمة متغيرة ، تقدم هذه المقالة إبداع مصطلح الانفرادية علي يدي النفسية الحديثة والتصوف ، كما أنها تقدم جزيئا تجارب الانفرادية للحضارتين (الإسلامية - الغربية) علي طريقة لمصطلح .
الكلمات المفتاحية : الانفرادية ، العزلة ، الخلوة ، التصوف ، النفسية .

Giriş

Her kavram, ilgili olduğu anlam alanına ait istilahî anlamını zihinlerde çağrıştırdığı gibi, ait olduğu dünyanın hayata bakış açısını ve medeniyet tecrübesini de yansıtmakta ve bilinçaltımızda farkında olmadığımız anlamları çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda yalnızlık, modern batı dünyasının zihinsel ve duygusal tecrübesinin niteliğini anlamak üzere bir işaret olarak kabul edilebileceği gibi, İslâm medeniyeti manevî tecrübesinin tasavvuf çatısı altında neşv-u nemâ bulan hayat algısının anlaşılmasında da bir işaret olabilir.

Yalnızlık, insanlık tarihi kadar kadim bir kavram, yalnızlığını fark edip Havva'yı isteyen Adem'in hissettiği bir *duygu*, Edebiyat'a, Felsefe'ye ve Sanat'a renk veren bir *olgu*. İnsanların kemâle ermiş ürünlerinin *hasat anı*, toplum tarafından dışlanma, bir *tecrit* veya yasayla belirlenmiş bir *ceza/mahkumiyet*. Ayrıca çağımızın getirdiği baş döndürücü değişimle, insanları son yıllarda en çok etkileyen bir *durum...*

Yalnızlık İngilizce'de, özellikle "loneliness" ayrıca "solitude", "desolation" ve "privacy" gibi kelimelerle ifade edilmektedir.¹ Arapça'da ise, "infirâd" ve "vahdet"², "uzlet"³ ve "halvet" kavramları ile karşılanmaktadır.⁴

¹ Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam-Webster Inc. USA-1991, s. 703; Redhouse, Yeni İngilizce-Türkçe Sözlük, Redhouse Yayınevi, İstanbul-1979, s. 580.

² İbn Manzûr, Celaluddin Muhammed B. Mükerrrem El-Ensari El-Misri, *Lisânü'l - Arab*, Beyrut-1968/1388, C.3, s.331-333; ez-Zebidi, Muhammed b. Murtaza, Hüseyin el-Vasitî el-Hanefî, *Tacü'l-Arus min Cevahiru'l-Kamus*, Matbaa-tü'l-Hayriyye, Mısır-1888/1306, C.2, s. 449-450.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l - Arab*, C.. 11, s. 440; Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü Istilâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul-2008, s. 784; Ethem Cebecioğlu, "Uzlet", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul-2005, s. 672.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C. 14, ss. 237-242; Süleyman Uludağ, "Halvet", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.15, s. 386-387; Ethem Cebecioğlu, "Halvet", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 249.

Türkçe’de ise yalnızlık, “yalnız olma durumu”, “kimsesizlik” “kimse bulunmama durumu, ıssızlık, tenhalık” ve ince ayrımıyla “tek başınalık” anlamında kullanılmaktadır.⁵

Modern psikolojide yalnızlığı tanımlamaya çalışanlar, yalnızlığı çalışma alanlarına veya benimsedikleri kuramsal yaklaşımlara göre tanımlamışlardır. Fakat bu alanda en itibar gören tanımlama Peplau ve Perlman tarafından yapılmaktadır:

Peplau ve Perlman göre yalnızlık, “kişinin sosyal ilişkilerinde niceliksel ya da niteliksel bir şekilde ortaya çıkan, hoş olmayan bir tecrübedir.” Bu tanımlama, bilimsel bakış açısıyla uyuşan üç (temel) noktayı paylaşmaktadır: Birincisi yalnızlık, *kişinin var olan sosyal ilişkisi ile arzuladığı sosyal ilişki arasındaki (niceliksel ya da niteliksel) farklılıklar...* İkincisi yalnızlık, *sübjektif bir tecrübe olup objektif toplumsal izolasyonla aynı anlamda değildir. Kişi tek başına olmadığı halde yalnız olabilir veya kalabalıklar içinde yalnızlığı hissedebilir. Üçüncüsü, yalnızlık tecrübesi –kişisel gelişimi teşvik etmesine rağmen- iticidir ve onu tecrübe etmek actıcı ve bunaltıcıdır.”*⁶

Ernest ve Cacioppo’a göre yalnızlık, diğerleri ile yakın ilişki kurma arzusunu yansıtan bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğeleri de barındıran bir duygu durumudur *Bilişsel düzeyde*, kişinin ilişkilerine dair arzu ettikleri ile şu anki ilişkilerinden elde ettikleri değerlendirilmekte, analizler yapılmaktadır. *Duyuşsal düzeyde*, yapılan analiz ve değerlendirmeler sonucu bireyin yaşadığı olumlu ya da olumsuz (genelde olumsuz) duygulanımlar yer almaktadır. *Davranışsal düzeyde* de bu değerlendirme ve duygulanımların çeşitli şekilde ifade edilmesi kastedilmektedir.⁷

⁵ TDK Türkçe Sözlüğü, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara-1988, C.2, s.1586; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul-2005, s. 3356.

⁶ Peplau, L. A., Miceli, M. - Morasch, B., *Perspectives on Loneliness*: In L. A. Peplau - D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook Of Current Theory, Research And Therapy*, New York-1982, ss. 3-4.

⁷ Ernest, J.M., ve Cacioppo, J.T., *Lonely Hearts: Psychological Perspectives on Loneliness*, Applied and Preventive Psychology, 1999, ss. 8,1-22’den Seval İmamoğlu, Genç Yetişkinlikte Kişilerarası İlişkilerin Cinsiyet, Cinsiyet Rollerini Ve Yalnızlık Algısı Açısından İncelenmesi, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul-2008. s. 91.

Rook ise yalnızlığı; “bireyin diğerleri tarafından anlaşılmadığı, onlara yabancı kaldığı ya da onlar tarafından reddedildiği ve/veya özellikle sosyal bütünleşme duygusu ve duygusal yakınlık kurmak için olanaklar sunan arzu edilen etkinlikleri gerçekleştirmek için uygun sosyal arkadaşlıkların yokluğu durumunda yaşanan, süregelen duygusal zorlanma/rahatsızlık durumu” olarak tanımlamaktadır.⁸

Yapılan tanımlar, yalnızlık tecrübesinin farklı yönlerine dikkat çekmekle birlikte, bazı ortak noktalara da işaret etmektedir. Bu ortak noktalardan biri, *yalnızlık yaşantısının oldukça öznel bir yaşantı olmasıdır*. Yalnızlık tecrübesi toplumdaki birçok kişi tarafından yaşanılrsa da, her birey yalnızlığı kendi öznel gerçekliği içinde yaşamakta ve yansıtmaktadır. Bu bağlamda yalnızlık, tek başına olma ya da sosyal soyutlanma ile eş anlamlı değildir. Bireyler tek başınayken yalnızlık yaşamayabiliyorken, kalabalıklar içindeyken kendilerini oldukça yalnız hissedebilirler. Diğer bir ortak nokta, *yalnızlığın hemen hemen her zaman nahoş, olumsuz bir yaşantı olmasıdır*. Yalnızlık, bazen bireyin kemâle ermesine ve orijinal eserler ortaya çıkarmasına bir vesile ve onu özgürlüğüne kavuşturan pozitif bir unsur olsa da istenilmeyen yalnızlık durumu, bireyde duygusal zorlanmaya neden olan nahoş duyguların yaşanmasına sebep olmaktadır. Bir diğer ortak nokta, *bireyin mevcut ilişkileri ile sahip olmak istediği ilişkileri arasındaki farkın bir kaygıya dönüşecek düzeyde olması* ve bunun da yalnızlığa sebebiyet vermesidir.⁹

Yaşam-yalnızlık ilişkisi bağlamında yalnızlık olgusuna bakıldığında görülecektir ki insan, yalnız olduğunun, doğadan ayrı olduğunun bilincinde olan ve kendini bir başkası aracılığıyla gerçekleştirme arayışı içinde olan tek varlıktır. Bunun için insan yaşamı,

⁸ Mc Whirter, Benedict T., *Loneliness: A Review of Current Literature, With Implications for Counseling and Research, Journal of Counseling & Development, USA-1990, C. 68, say. 4, s. 418.*

⁹ Suedfeld, Peter A Loneliness as a Healing Experience: In L. A. Peplau - D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook Of Current Theory, Research And Therapy* , New York-1982, s. 54-56, Baki Duy, Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım Dayalı Grupla Psikolojik Danışmanın Yalnızlık ve Fonksiyonel Olmayan Tutumlar Üzerine Etkisi, (Yayınlanmamış Doktora Çalışması), Ankara-2003, s. 18.

kökten yalnızlık olarak değerlendirilir.¹⁰ Anne karnında, bütünün bir parçası olarak, sarılıp sarmalanmayı ve sınırsız bir hazzı yaşayan çocuk, sıkıcı ve korku dolu bir deneyimle anne karnından ayrılırken yalnızlığını algılar. Rank, insanın her zaman anne karnındaki sorumluluktan uzak, ilk hazzı aradığını ve anneden ilk ayrılışla beraber yaşadığı yalnızlık kaygısını sürekli bilinçaltında taşıdığını belirtir. Ona göre, kaygılarımızın kaynağı olan yalnızlık, doğduğumuz günden başlayarak bizi rahatsız eder.¹¹ Ayrıca kendisini aile içerisinde bulan birey, yaşamın ilerleyen evrelerinde, bir aile ve cemiyet kurmakla fiziksel yalnızlıktan uzaklaşsa da yalnızlık her an, kendine has zaman ve mekanlarda onu bulur ve sonra tek başınalıkla yalnızlığa daha da yaklaşır. En sonunda yalnız başına kalakalır ve yalnız geldiği gibi yalnız gider.¹²

Yalnızlık (loneliness) denildiğinde, tek başınalık (aleness) ve yapayalnızlık (lonesomeness) gibi kavramlar akla gelmekte ve bunlar, yer yer aynı anlamda kullanılmaktadır. Fakat bu kavramlar arasında nüanslar ve farklı içerikler bulunmaktadır. Ayrıca yalnızlık, sanatsal yaratıcılık için gerekli olabilen ve şiddetli bir duygusal acı yaşantısıyla ilişkili olması mutlaka gerekmeyen bir durum olan kendi başınalıktan ayrılır.¹³

1.2. Tek Başınalık

Tek başına olma, kişinin kendisinin dışındakilerle iletişimsel ayrılık ve tek başına olmanın objektif durumu olarak tanımlanmaktadır. Nitekim Larson, yalnızlık ve bir başına olmayı şu şekilde karşılaştırmaktadır: “Tek başına olma, diğerlerinden iletişimsel ayrılık ile tanımlanan tek başınalıktır. Yalnızlık ise, tek başına olma veya olmama durumunda ortaya çıkan daha öznel koşullardır. Tek başına olmanın objektif durumu, diğerlerinden rahatlıkla ayrılabilme, süb-

¹⁰ M. Ruhat Yaşar, *Yalnızlık*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Elazığ-2007, C. 17, say. 1, s. 239.

¹¹ Rank, Otto, *Doğum Travması*, (Çev. Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul-2001, ss. 57-58.

¹² Yaşar, *Yalnızlık*, s. 239

¹³ Raşit Tükel, “Yalnızlık Üzerine Notlar”, *Psikanaliz Yazıları -Yalnızlık Özel Sayısı-*, Sonbahar-3, Bağlam Yayınları, İstanbul-2001, s. 16.

jektif durumu ise yalnızlıktır. Tek başına olma, kişinin kendini anlaması ve kendine dönmesi adına fonksiyonel olarak görülür ve bireyin varlığına bir anlam kattığı düşünülür.” Fakat Larson, “yaşamın herhangi bir döneminde, tek başına çok zaman geçirmenin, yalnızlığa neden olabileceğini” de eklemektedir.¹⁴

Tek başınlık, geçirilen zaman, tecrübe edilen durum ve yararları bağlamında; gün içinde yaşanan ve dakikalarla ifade edilen *kısa süreli tek başınlık*, daha uzun süreli ve genelde saatlerle ölçülen *planlanmış tek başınlık* ve günlerce süren *çok uzun zamanlı tek başınlık* olmak üzere üçe ayrılmıştır.

Gün içinde yaşadığımız *kısa süreli tek başınlık*, bazen sosyal etkinliklerden bir süreliğine ayrılmak, kafamızı toplamak ve gelecek etkinliklere hazırlanmak düşüncesiyle tecrübe ettiğimiz zaman dilimleridir. Kısa süreli tek başınlığa “kendini yenileme” veya “duygusal yenilenme” de denilmektedir. Ancak insanlar bazen birkaç dakikadan fazla tek başına kalmaya gereksinim duyarlar. Genelde kişisel sorunları çözmek, önemli kararlar vermek ve özellikle din, değerler, kişisel kimlik ve yaşamdaki hedefler gibi konularda bir karara varmak üzere *planlanmış tek başınlığa* ihtiyaç duymaktadırlar. Fakat tek başına geçirilen zamanın olumlu etkileri olsa da bu, tek başına geçirilen zamanın fazla olmasının her zaman yararlı olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü çok fazla kendi başına kalan gençler, sosyal iletişimin sağlayacağı yararları yaşayamayabilirler. Buna karşın bazıları için tek başınlığın yararları, *uzun süre yalnız* geçirilen dönemlerin sonunda ortaya çıkar. Günlerce belki de haftalarca süren uzun süreli tek başınlık, kişinin ruhsal ve zihinsel açıdan gelişmesini, yaratıcılığın artmasını sağlayabilir. Bu bağlamda, Betrix Potter, Rudyard Kipling ve Carl Jung gibi bazı başarılı kişilerin başarılarının altında, uzun süreli inzivaya çekilerek iç dünyalarını inceleyip eser veya kuramlarını vücuda getirme olduğu söylenebilir.¹⁵

¹⁴ Buchholz, Ester S, Catton, Rochelle, “Adolescents' Perceptions Of Aloneness and Loneliness Journal Article by Adolescence”, 1999, Vol. 34, ss. 203-204.

¹⁵ Jerry M., Burger, *Kişilik, Psikoloji Biliminin İnsan Doğası İçin Söyledikleri*, (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu) Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 503-505.

2. Tasavvufî Bir Eğitim Aracı Olarak Yalnızlık

Yalnızlık, hemen hemen ilâhî veya ilâhî olmayan bütün dinlerde, mitolojilerde ve peygamberlerin hayatlarında karşılaşılan bir olgudur.¹⁶ İlk yalnızlık anlatısı kutsal metinlerde cennetten düşüşle karşımıza çıkar. İlk insanın, günahına karşılık olarak ödediği bir bedel olan yalnızlık eşini bulmayla son bulur. Burada, affedilme yalnızlığın son bulduğu birliktelik olarak görülmektedir. O evrensel bütünlükten kopma nasıl kötü görülmüşse, yalnız olma da bu bağlamda bir günah gibi olumsuz görülmektedir. Bununla birlikte Yahudilik'in tezkiyeye önem veren yorumunda "murakabe esnasında sessizliğe ve yalnızlığa vurgu yapılması, Hz. Musa (a.s.)'nın kırk gün Tur Dağı'nda Allah'(c.c.)la buluşması, Hz. İsa (a.s.)'nın da aynı şekilde "kırk gün"ü¹⁷ Filistin çölünde geçirmesi yalnızlık tecrübesine örnek olarak gösterilebilir. İslâm geleneğinde ise yalnızlık, tasavvufî bir eğitim metodu olarak uygulanmış ve pozitif bir anlamla işlenmiştir. Kaynağını Hz. Peygamber (a.s.)'in peygamberlik öncesi uzleti, peygamberliği döneminde -Kur'anî emirle¹⁸ - itikaf uygulamaları¹⁹ ve uzleti tavsiye eden hadislerinden²⁰ alan yalnızlık, uzlet, halvet, çile, erba'in ve vahdet-infirâd gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir.²¹

¹⁶ Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, Kocabacı Yayınevi, İstanbul-2004, ss. 21-23.

¹⁷ Matta, Bap 4/1-3; Luka, Bap 4/1-2, *Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul-1997.

¹⁸ Bakara, 2/125, 187.

¹⁹ Buharî, Muhammed bin İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Daru İbn-i Kesir, Beyrut-1407/1987, İ'tikâf, 1; Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Daru'l-Ma'rife, H.1426/2005, İ'tikâf,5; Şener, Mehmet, "İ'tikâf" *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-2001, C. 23, ss. 457-459.

²⁰ Hz. Peygamber (a.s.)'a insanların en faziletlisi sorulduğunda, "*Malı ve canı ile Allah yolunda cihad eden kişidir*" cevabını vermiştir. "*Sonra kimdir*" denilince "*Bir vadide uzlete çekilip Rabbine kulluk eden ve insanları, kendi şerrinden koruyan kişidir*" buyurmuşlardır. (Buharî, Rikak, 34); Yaşar Nuri Öztürk, *Tasvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul-1990, ss. 101-102.

²¹ Muhasibi, Haris, *er-Riâye Li Hukûkillah*, Tahk. Abdulkadir Ahmet Ata, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, ths, ss. 475-478; Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Fıkr, Dimeşk-2006, (Altıncı Kitap), C. 2, ss. 1255-1299; Süleyman Uludağ, "Halvet", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.15, ss. 386-387; Ahmed Yıldırım, *Din, Dünyevîleşme ve Zühhd*, Araştırma Yayınları, Ankara-2005, ss. 24-63.

Hz Muhammed (a.s.)'in peygamberlik öncesi dönemde, tek başlanlığı ve zahidâne bir hayat tarzını tercih ettiğini, Hz. Aişe (r.aha)'nin şu rivayetinden anlıyoruz: "Rasûlullah'ın, ilk vahiy başlangıcında kalbine *yalnızlık sevgisi bırakıldı/Peygamber'e (a.s.) yalnızlık sevdirdi*. O, Hirâ Dağı'ndaki mağarada yalnızlığa çekilip, orada tehannüs ederdi."²² Hz. Peygamber (a.s.)'in, bu yaşam tarzına peygamberliği döneminde de sistemli bir şekilde devam ettiği, hayat hikayesinin anlatıldığı ve sünnetinin aktarıldığı kitaplarda açıkça görülmektedir.²³ Bunun en somut örneklerinden biri, Peygamber (a.s.)'in bazen gecenin üçte birini, bazen yarısını bazen de üçte ikisini teheccüd/gece namazıyla geçirmesi,²⁴ Medine'ye hicretinden vefatına kadar, Ramazan ayının son on gününde mescitte itikâfta bulunmasıdır.²⁵ Hz. Peygamber'in bu ve benzeri uygulamaları, İslâm dinine has manevi bir hayat tarzının oluşmasına öncülük etmiştir²⁶

Hicri üçüncü ve dördüncü yüzyılla birlikte, bireysel olarak tecrübe edilen, genel anlamda *insanın sonsuzluğuna yardımcı olmayan her şeyden uzak durması, yalnızlığı tercihi olarak tanımlanan zahitlik*,²⁷ "tasavvuf" başlığı altında işlenmeye, teori ve pratik anlamda kurumsallaşmaya başlamıştır.²⁸ Bu kurumsallaşmayla birlikte, bi-

²² Buhari, Bed'ul-Vahy, 3; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul-2004, ss. 12-13; Tehannüs, ailesine dönmeden aldığı azıkla yetinip birkaç gece ibadet etmesidir. Ahmed Sofuoğlu, *Camii's-Sahih-i Buhari ve Tercümesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul-1987, C.1, ss. 145-147.

²³ Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul-1993, C.2, s. 751-755; Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, ss. 102-141; *Cengiz Gündoğdu, Abdülmecid-i Sıvasi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum-1997, s. 8-13.

²⁴ Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 46.

²⁵ Buhari, İtikâf, 1; Müslim, İtikâf, 1-5; Muammer Yakışır, *Unutulan Sünnetlerden İtikâf*, Hüner Yayınevi, Konya-2008, ss. 39-40; Şener, "İtikâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 23, ss. 457-459.

²⁶ İbn-i Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman ibn-i Ebi Bekr, *Şifau's-Sâil./Tasavvufun Mahiyeti*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul-1998, ss. 34-35; Öztürk, *Tasvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 130.

²⁷ Gazzalî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, C. 2, ss. 1257-1258; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Uzle ve'l-İnfirâd*, "mukaddime" ss. 6-7; Öztürk, *Tasvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s.129; İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul-2007, C. 6, s. 157.

²⁸ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul-1998; s. 82; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasvuf (İslâm'da*

reysel zahidâne yaşam, bir anlamda yalnızlık olarak ifadelendirilebilecek tecrübe, artık tasavvufi bir eğitim metodu olarak pozitif bir anlamda işlenmeye başlanacaktır.²⁹

Böylece tasavvuf, yalnızlığı âdeta pozitif bir anlam alanında yoğurmaya başlamış ve kendi yolunun yolcuları için, aşama aşama kaydedilmesi ve her bir durumun farklı tecrübe yoğunluğunda yaşanması için farklı isimlerle -uzlet, halvet, çile, erba'in- ifade etmiştir.

2.1. Uzlet

Arapça'daki "uzaklaştırmak" anlamındaki "a-z-l" fiilinden türetilen "uzle", "kişinin önceden içinde bulunduğu bir durumdan kendisini soyutlaması, ayrılması, bağını kesmesi, uzaklaşması" ve "halktan uzaklaşıp onlardan ayrı yaşaması" anlamına gelir.³⁰

Tasavvufi terbiyede müride, başlangıçta uzlet tecrübe ettirilir. Bu, halk onun şerrinden veya o halkın şerrinden kurtulsun diye değildir. Bu, kötü ahlâktan uzlet (ayrılmak)tir. Uzlet uygulaması, hayatın akışı içerisinde küçük zaman dilimlerinde iç murakabe, iç muhasebe için yapılır. Böylece müridin, tasavvufi terbiyede belli bir düzeye gelmesi hedeflenir. Ömür boyu uzlette kalan sūfî parmakla sayılacak kadar azdır. Uzletin gereği şu ifadelerle aktarılmıştır³¹:

Hz. Peygamber (a.s.)'e insanların en faziletlisi sorulduğunda, "*Malı ve canı ile Allah yolunda cihad eden kişidir*" cevabını vermiştir.

Râhî Hayat), İFAV Yayınları, İstanbul-1989, s. 11; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, , ss. 112, 187; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 42-60.

²⁹ Ebu Talib El-Mekkî, *Kalplerin Azığı [Kûtu'l-Kulûb]*, (Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul-2003, C.2, s.445-446.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l - Arab*, Beyrut-1968/1388, C.11, s.440; Rasim Efendi Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü İstihâat-ı İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul-2008, s.784; Cebecioğlu, "Uzlet", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss. 672; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 423; Gündoğdu, *Abdülmeccid-i Sivasi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, ss. 284-285; Selahattin Gölbaşı, *Kur'an'ı Kerim'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara-2006, s. 17.

³¹ Uzletin faydaları için bkz. İbn Ebi'd-Dünyâ, "Mukaddime bölümü" *el-Uzle ve'l-İnfirâd*, ss. 7-10; Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, C.2, s. 1265-1284; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, ss. 130-133; Cebecioğlu, "Uzlet", s.672.

“Sonra kimdir?” denilince “Bir vadide uzlete çekilip Rabbine kulluk eden ve insanları, kendi şerrinden koruyan kişidir.”³²

Hasf b. Âsım, Hz. Ömer (r.a.)’dan şu sözü nakletmiştir: “Uzletten nasibinizi alınız.”³³

“Bir zaman yüz virme dünya ehline uzlette ol”

Akl-ü fikrün bir yere cem’ it yüzüne çek nikâb³⁴

Niyâzî-i Mısrî

“Tek başına Yüce’nin talebiyle ilgilen

Ne fikir ne olumsuzlama ne de beden olsun”³⁵

İbn Arabî

“Niçe bir ülfet idelüm uzlet”

Çekelüm halvet şeyh eşiğinde³⁶

Yunus Emre

2.2. Halvet

“Yalnızlık, yoksun olmak” anlamında “h-l-v” fiilinden türetilen halvet kelimesi “kişinin kendisi veya bir başkası ile yalnız kalması” “Hakk’la olmak için halktan ayrılıp yalnız kalma” veya “tenhaya çekilmek ve hiçbir kimsenin ve dünya malının bulunmadığı bir yerde ruhun Allah’la konuşması” anlamlarında da kullanılmıştır. Tasavvufî bir terim olarak *halvet*, zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyazetleri gerçekleştirmek üzere; Şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belli bir süreyle koyması, böylece müridin, kalbini yanlış inançlardan ve kötü huylardan te-

³² Buharî, Rikak, 34.

³³ İbn Ebi’-Dünyâ, *el-Uzle ve’l-İnfirâd*, s. 56.

³⁴ Cebecioğlu, “Uzlet”, s.672.

³⁵ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, C. 7, s. 130.

³⁶ Cebecioğlu, “Uzlet”, s. 672.

mizlemesine imkân sağlanması olarak tanımlanmıştır.³⁷ Nitekim Mekki, halveti kalpten halka ait korku ve beklentilerin boşaltılması, bütün düşüncenin Yüce Yaratıcı'nın emrettiği işlerde toplanması ve sebat üzere azmin kuvvetlendirilmesi olarak tanımlar.³⁸

Hız. Musa'nın, Tur'daki kırk günlük Allah (c.c.) ile olan özel görüşmesinden ve Medyen'de Hız. Şuayb'ın yanında kaldığı müddette geçirmiş olduğu riyâzâtlardan esinlenerek, halvet genelde kırk güne hasredilmiştir.³⁹ Bu kırk güne bağlı kalınarak, halvete erbaîn ve çile de denmiştir. Ayrıca halvetin nasıl uygulanacağı "Âdâbü'l-Halve" başlıkları altında uzun uzun anlatılmıştır.⁴⁰ Örneğin İbn Arabî halveti şu şekilde betimler:

"Arzuladığım ile halvet oldum, değildi bizden başkası

Benden başka olsaydı, halvet mümkün olmazdı

Nefsinde kendisinden başkası olmazsa

Onu var edene karşı cömert davranır"⁴¹

Halvet, bütün tarikatların ve insanlığa ulvî değerler kazandırma kaygısında olan bireylerin, Allah'a vuslat yani tefekkürde sürekliliği sağlayabilme özelliğine ulaşabilmek için, geçici süreli olarak, zaman zaman başvurduğu bir uygulamadır. Hedef; zihnin Allah dışındaki her şeyden sıyrılması, zihni saflığın elde edilmesidir.⁴² İbn Arabî, halvetin bu özelliklerine dikkat çekerek, halveti yalnızlıktan şu şekilde ayırır: "Bazı kimseler ise yaratıklarla ünsiyet yalnızlığının ken-

³⁷ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 7, ss. 123-129; Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstîlâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, s.476-477; Selçuk Eraydın, "Çile" *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-1993, C. 8, ss. 315-316; Cebecioğlu, "Çile", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 146; Süleyman Uludağ - Selçuk Eraydın, "Erbain", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-1995, C. 11, ss. 270-271.

³⁸ El-Mekki, *Kalplerin Azığı [Kûtu'l-Kulûb]*, C.1, s. 392.

³⁹ Şihâbüddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Meârif]*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul-1999, s. 262-263.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. 14, s. 237-242; Süleyman Uludağ, "Halvet", *İslâm Ansiklopedisi* TDV Yayınları, C. 15, ss. 386-387; Cebecioğlu, "Halvet", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 249; Gündoğdu, *Abdulmecid-i Sivasi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 130; Gölbaşı, *Kur'an'ı Kerim'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri*, s. 18-19.

⁴¹ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 123.

⁴² Cebecioğlu, "Halvet", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 250.

dilerine hakim olması nedeniyle halveti tercih eder. Yaratıkları –ki buna ev halkı da dahildir- görmeyle içinde bir daralma bulunur. Öyle ki hareketten de sıkıntı duyar ve dinginliği arar. Bu durum kendisini halvete yönlendirir. (...) bütün bunlar ne bir makam ne de rutbe kazandıran şeylerdir... Halvet sahibi sadece Rabbi hakkında bilgi arar. Allah bu bilgiyi maddenin dışında verebileceği gibi bazen de madde içinde verir.”⁴³ Bu bağlamda, geriye doğru bakıldığında, insanlığın en büyük hamleleri bireyin ruhunda ve tekbaşınalıkta mayalandığı ve bu anlamda yalnızlığın kendini bilmenin bir tekniği olarak kullanıldığı görülecektir. Sokrates’in içe bakışı, Eflatun’un mağarası, Dante’nin ve Buddha’nın yaşamı bu örneklerin sadece bazılarıdır. Muhasibi’nin *el-Vasayâ’sı*, Gazalî’nin *İhyâ’sı*, Mevlâna’nın *Mesnevi’si*, Dante’nin *İlâhî Komedya’sı*, Nietzsche’nin, İsviçre dağlarında Sils Maria tepelerinde “zümrüt inziva” dediği yalnızlığında kaleme aldığı *Zerdüşť Böyle Buyurdu* kitabı, bu hallerde vücuda gelmiş eserlerdir.⁴⁴

Halvet ve uzlet kavramları mana yakınlığından, yer yer eş anlamda kullanılmıştır. Fakat iki kavramın pratikte farklı uygulama alanları bulması, halvet ve uzletin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, halvet ve uzlet kavramları karşılaştırıldığında, halvette fiili/somut bir yalnızlığın ve ritüellik yönü ağır basan bir tecrübenin varlığından bahsedilebilir. Uzlette ise mekânsal ve fiili bir yalnızlık şart koşulmaksızın duygusal ve zihinsel olarak toplumdan ayrılış söz konusudur. Halvet kavramıyla birlikte, “*Âdâbü’l-Halve*”, “*Halvet-i Sûrî ve Halvet-i Hakikî*” “*Halvet der Encümen*”, “*Halvetgah*” gibi sistemli bir yapıyı tanımlayan kavramların kullanılması da vardığımız sonucu destekleyen kullanımlardır. Ayrıca halvetteki yalnızlık vurgusu kişinin bir başkasıyla ya da Hakk’la yalnız kalmasına, -yani iki kişilik bir yalnızlığa-⁴⁵ uzletteki yalnızlık vurgusu ise tam bir teklige bağlı olmaktadır. Dolayısıyla her iki kavram psikolojide, “tekbaşınalık” kavramına daha yakın gelmektedir.

⁴³ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, C. 7, s. 128.

⁴⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasvuf*, s. 421; , M. Ruhat, Yaşar, *Yalnızlık*, C. 17, Say: 1 s. 242.

⁴⁵ Nitekim, halvetin bu kullanımı, Fıkî bir terim olarak “Halvet” olarak işlenmiştir. Bkz. Orhan Çeker, “Halvet”, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-1997, C. 15, ss. 384-386 .

Bu bağlamda bireyin kendi başına olması eğer sistemli, programlı ve özellikle *planlanmış ise uzun süreli tek başlılık dolayısıyla halvet*; eğer sistemli olmaktan ziyade bireysel ve daha kısa zaman dilimlerinde inzivaya çekilme şeklinde ise *kısa süreli tekbaşlılık* yani *uzlet* anlamına geldiği söylenebilir.

Modernitenin somut yaşamda tezahür eden sonuçlarından birisi bireyin gelenekler ve geleneksel değerler olmaksızın varlığıyla yalnız kalmasıdır. Daha önceki çağlarda bireye yönünü gösteren, ona varlığının amacını işaret eden rehberler, modernite ile birlikte ortadan kalkmıştır. Modern zamanlarda birey, varlığı ile arada kendisini denetleyen hiçbir müessese olmadan karşı karşıya gelmiştir. Artık bireyin bir varlık olarak yerine getirmesi gereken görevleri vardır ve birey, bunları yalnızlığı içerisinde üstlenmek, yerine getirmek zorundadır. Bireyin bir varlık olarak gerçekleştirilmesi gereken en temel görevi, kendisindeki varlığı var kılmayı, onu zamana eklemesidir. Diğer bir ifadeyle birey, varım demek, varlığının sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Hemen daima bir bunalımın eşlik ettiği bu sorumluluk, bireyin kendisinin halletmesi gereken birçok kaygı/korkuya da sebep olur.⁴⁶ Sanayileşmeyle birlikte yaşanan “büyük dünya bunalım”ı gibi iktisadî daralmalarla da sonuçlanan bu süreç, psikolojik algıyı ruhsal problemlerin oluşumunu da etkilemiştir. Dolayısıyla modern psikolojide karşılaşılan ruhsal problemlerin, modernite öncesi dönemde, bu nitelik ve yoğunluğuyla tecrübe edilmediği belirtilebilir. Nitekim Arkun, “intihar” hakkında şu tespitte bulunmaktadır: “Batı dillerinde “suicide (kendini katletme)” kelimesi yerine, Türkçe’de “intihar” kelimesinin kullanımı Tanzimat’ladır”.⁴⁷ Yine Bahadır, “anlam arayışı”nın günümüzde tecrübe edilen düzeyde bir ruhsal problem olarak algılanmasının yeni olduğuna değinir.⁴⁸ Ayrıca yalnızlığın da negatif anlamda kavramlaşmış olması ve ruhsal bir problem olarak algılanıp psikologlar

⁴⁶ Oğuz Öcal, “Varoluşsal Sorunlar, Birey Ve Yeni Hayat”, TÜBAR, 28, 2010, 313-324, s. 314.

⁴⁷ Nezahat Arkun, *İntiharın Psikodinamikleri*, Baha Matbası, İstanbul-1963, s. 3; Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2011, ss. 4-26.

⁴⁸ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, (Logoterapik Bir Araştırma)*, İnsan Yayınları, İstanbul-2002, ss. 131, 133.

tarafında teorik ve klinik tedavi yollarının araştırılması bu duygunun daha ziyade modern bir tecrübe olduğunu göstermektedir. Bu duruma en somut örnek ise “yalnızlık”ın modern Arapça’daki “el-vahdetün-nefsiyye” ile karşılık bulmasıdır.

2.3. Vahdet-İnfirâd

Modern psikolojinin kullandığı yalnızlık kavramının karşılığı olarak Arapça’da “el-İnfirâd” ve “el-vahdet” kavramları kullanılmaktadır. İnfirad kavramı aynı zamanda bu alanda yazılmış ilk eserlerden biri olan İbn-i Ebi’l-Dünya’nın *el-Uzle ve’l-İnfirâd* kitabının ismi olmuştur. “El-vahde” kelimesi ise, modern Arapça’da kendisine “en-nefsiyye” kelimesi ilave edilerek “*el-vahdetu’n-nefsiyye*” şeklinde yalnızlığın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca her iki kelimenin anlamı, özellikle İslâm literatüründe Allah Teâla’nın vahdaniyeti bağlamında kelamî bir konu olarak işlenmiş ve bu isimler esma-i hüsnâ’dan sayılmıştır.

“*İnfirâd*” ve “*vahdet*” kelime olarak "eşi olmamak, tek olmak, kendini çekmek, ayrı tutmak, tecrit etmek" anlamında kullanılmaktadır. “el-Vahdet” kavramıyla da “el-İnfirâd” anlamı kastedilmektedir. Dolayısıyla “er-reculul vahid” ifadesinden “yalnız başına bir adam” veya “görünüşte (nicel olarak) yalnız kalan adam” anlamı kastedilmektedir.⁴⁹ Ayrıca “*İnfirâd*” ve “*vahdet*” kelimelerinde, bireyin, kendisine yönelebilecek baskılardan kurtulma amacıyla iradî bir eylem olarak kendini insanlardan uzaklaştırmanın ve yalnızlaştırmanın bilinçlilik hâli ifade edilmektedir. “El-vahdetü’n-nefsiyye”nin de “kişinin kendisini insanlardan ve maddî şeylerden uzaklaştırması, yabancılaşma/yabancılaşma anlamına gelen “ihsasu bi’l-vahşet” kavramlarıyla anlam ilişkisi içerisinde olduğu belirtilmektedir.⁵⁰

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut-1968/1388, C. 3, ss. 331-333; ez-Zebidi, *Tacü’l-Arus min Cevahiru’l-Kamus*, C.2, ss. 449-450; el-Malikî, Ahmed Sâvî, *Haşiyet’us-Savi ‘alâ Tefsiri Celâleyn*, Daru’l-Fikr, Beyrut-1993, C. 2, s. 41.

⁵⁰ Şeybi, Abdulkadir Taha, *eş-Şu’r bi’l-Vehdet’un-Nefsîyye ve ‘Alâkatuhâ bi Ba’di Simâti’l-Şahsiyye Ledâ ‘Ayneti Min Tâlibâti Câmi’ati Ummu’l-Kurâ Bi Mekketil-Mubareke*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi’ati Ummu’l-Kurâ, Mekke-1426/2005, s. 12.

“El-vahdetün-nefsiyye” kavramının modern Arapça’da oluşturulan yeni bir kavram olduğu tespiti, psikolojik anlamda ruhsal bir sorun olan “yalnızlık”ın medeniyetimiz için yeni bir olgu olduğunu belirtmek içindir. Bundan kasıt, bu duygunun hiç yaşanmadığı değildir. Burada belirtmek istenen, -uzlet, halvet ve diğer tek başnalık tecrübelerini de düşündüğümüzde- İslâm medeniyetinin, yalnızlığı, modern dünyanın yaşadığı yoğunluk ve anlamda ruhsal bir sorun olarak tecrübe etmediğidir. Değişen dünyayla birlikte toplumlar ve bireyler değişmekte, insanın varlığına anlam katan değerler de bu değişimden payını almaktadır. Küreselleşen ve daha şeffaf olma gayreti içinde olan dünya küresel bir yapıya bürünürken, teknolojisini, sağlık alanındaki başarılarını, kültürel niteliklerini, yaşam biçimlerini ve hatta modasını aktarırken; heveslerini, hırslarını, bunalımlarını, kısacası ruhsal problemlerini de aktarmaktadır. Değerlerin yozlaşması, dinin terakkiye mani sloganlarıyla dinin bireysel tecrübe alanlarından dahi sürülmesi, ilmî ve edebî anlamda bir çoraklığa sebep olduğu gibi, bireysel tecrübelerin de yıkıma uğramasına neden olmuş, ulvî ve aşkın tecrübelerin yaşanmasına mani olmuştur. Bu boşluk da hakikate benzeyen fakat hakikati tahrip eden taklitlerle doldurulmuştur. Bu ise, durumun bir psikolojik vaka olmasına neden olmuştur.

Sonuç

Görüldüğü üzere yalnızlık tecrübesi, yalnızlığın olumlu veya olumsuz algılanmasına bağlı olarak farklı tanımlanmaktadır. Ayrıca, farklı medeniyet tasavvuruna, değerlere ve kültürel yapıya sahip toplumlar tarafından farklı anlamlandırılmakta ve tecrübe edilmektedir. Batı dünyasında yapılan çalışmalarda, yalnızlığın kaygı, stres, ümitsizlik hatta intihar gibi olumsuz duygularla ilişkili olduğu ve ruhsal bir sorun olarak işlendiği görülmektedir. Yine Batı’da, tek başnalık anlamında bir yalnızlığın ya da tasavvufî yalnızlık halinin, genelde din adamlarının ve bazı düşünürlerin belli dönemlerde yaşadıkları bir tecrübe olduğu, bireyin eğitiminde sistematik bir eğitim aracı olarak kullanılmadığı bilinmektedir. Buna karşın, yalnızlığın tasavvufta bir eğitim metodu olarak işlendiği, psikolojik

anlamda pozitif bir tecrübeye işaret ettiği, tasavvuf literatüründe yalnızlık kavramının sistematize edilme niteliğinden de anlaşılmaktadır. Bu bakımdan yalnızlık deneyiminin kültürel dünyadaki anlamlarının toplumdan topluma ve aynı toplumda da zamandan zamana farklılık gösterebileceği görülmektedir. Dolayısıyla yalnızlığı, bireyin, hem sosyal bir varlık oluş niteliği ve hem de psikolojik sağlık bütünlüğü bağlamında irdeleyen ve konuyu bireyin bizatihi kendisi ve onun toplumla ilişkisi boyutunda ele alan çalışmaların bu olguları, medeniyet tasavvuru ve din/dindarlık bağlamında da ele alması gerekmektedir. Ayrıca farklı medeniyetlerin özelde de tasavvufun tecrübe dünyasından elde edilecek bilgilerin, ehlinden ve aslına uygun olma şartıyla, modern dünyada psikolojik bir sorun veya ruhsal bir hastalık olarak yaşanan yalnızlık gibi durumlarla baş etmede başvurulabilecek bir alan olarak düşünülebileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Arkun, Nezahat, *İntiharın Psikodinamikleri*, Baha Matbası, İstanbul-1963.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul-2005.
- Bahadır, Abdulkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, (Logoterapik Bir Araştırma)*, İnsan Yayınları, İstanbul-2002.
- Buchholz, Ester S., Catton, Rochelle; "Adolescents' Perceptions of Aloneness and Loneliness", Journal Article by Adolescence, 1999, Say. 34, ss. 203-214.
- Buharî, Muhammed bin İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Daru İbn-i Kesir, Beyrut-1407/1987.
- Burger, Jerry M. *Kişilik, Psikoloji Biliminin İnsan Doğası İçin Söyledikleri*, (Çev. İnan D. Erguvan Sarioğlu) Kaknüs Yayınları, İstanbul-2006.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul-2005.
- Çeker, Orhan, "Halvet", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-1997, C. 15, ss. 384-386 .
- Duy, Baki, *Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım Dayalı Grupla Psikolojik Danışmanın Yalnızlık ve Fonksiyonel Olmayan Tutumlar Üzerine Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara-2003.
- Eraydın, Selçuk, "Çile", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-1993, C.8, ss. 315-316;
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Fikr, Dimeşk-2006.

- Gölbashi, Selahattin, *Kur'an'ı Kerim'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara-2006
- Gündoğdu, Cengiz, *Abdulmecid-i Sivasi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum-1997.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul-1993
- İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul-2007.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed, *el-Uzle ve'l-İnfirâd*, (Tah. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan), Daru'l-Vatan, Riyad-1997-1417.
- İbn-i Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman ibn-i Ebibekr, *Şifau's-Sâil/Tasavvufun Mahiyeti*, Haz: Uludağ, Süleyman, Dergah Yayınları, İstanbul-1998.
- İbn Manzûr, Celaluddin Muhammed B. Mükerrrem El-Ensari El-Mısıri, *Lisânü'l - Arab*, Beyrut-1968/1388.
- İmamoğlu, Seval, *Genç Yetişkinlikte Kişilerarası İlişkilerin Cinsiyet, Cinsiyet Roller ve Yalnızlık Algısı Açısından İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul-2008.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul-1997.
- Kızılgeçit, Muhammed, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum-2011.
- Mc Whirter, Benedict T., "Loneliness: A Review of Current Literature, With Implications for Counseling and Research", Journal of

Counseling & Development, USA-1990, C. 68, say. 4, ss. 417-422.

Muhasibi, Haris, *er-Riâye Li Hukûkillah*, (Tahk. Abdulkadir Ahmet Ata), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, ths.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasvvuf (İslâm'da Rûhi Hayat)*, İFAV Yayınları, İstanbul-1989.

-----, *Tasvvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul-1990.

Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul-2008.

Suedfeld, Peter *Aloneliness as a healing Experience*: In L. A. Peplau - D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook Of Current Theory, Research And Therapy*, New York-1982.

Sühreverdî, Şihâbuddîn, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Meârif]*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul-1999

TDK Türkçe Sözlüğü, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara-1988.

Peplau, L. A., Miceli, M. - Morasch, B., *Perspectives on Loneliness*: In L. A. Peplau - D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook Of Current Theory, Research And Therapy*, New York-1982.

Redhouse, *Yeni İngilizce-Türkçe Sözlük*, Redhouse Yayınevi, İstanbul-1979.

Rank, Otto, *Doğum Travması*, (Çev. Sabir Yücesoy), Metis Yayınları, İstanbul-2001.

Tükel, Raşit, "Yalnızlık Üzerine Notlar", *Psikanaliz Yazıları -Yalnızlık Özel Sayısı-*, Sonbahar-3, Bağlam Yayınları, İstanbul-2001.

Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-2004.

- Şener, Mehmet, "İ'tikâf", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-2001, c.23, ss.457-459.
- Şeybî, Abdulkadir Taha, *eş-Şu'r bi'l-Vehdet'un-Nefsiyye ve 'Alâkatuhâ bi Ba'di Simâti'l-Şahsiyye Ledâ 'Ayneti Min Tâlibâti Câmi'ati Ummu'l-Kurâ Bi Mekketil-Mubareke*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi'ati Ummu'l-Kurâ, Mekke-1426/2005.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul-1998.
- Uludağ, Süleyman, "Halvet", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.15, ss.386-387.
- Uludağ Süleyman - Eraydın Selçuk, "Erbain", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul-1995, C.11, ss. 270-271.
- Yaşar, M. Ruhat, "Yalnızlık", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ-2007, C. 17, say. 1, ss. 377-260.
- Yıldırım, Ahmed, *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, Araştırma Yayınları, Ankara-2005.
- Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster Inc. USA-1991.
- ez-Zebidi, Muhammed b. Murtaza, Hüseyin el-Vasiti el-Hanefî, *Tacü'l-Arus min Cevahiru'l-Kamus*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır-1888/1306.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 151-220.

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN BEYÂNÜ'L-HAK DERGİSİNDE MEHMED ZİHNİ EFENDİ VE “EL-KAVLÜ'L- CEYYİD” ADLI ESERİNE YÖNELTİĞİ TENKİTLER

Mustafa Irmak

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Arap Dili ve Belâgatı

Özet: Mehmed Zihni Efendi'nin *el-Kavlü'l-ceyyid* adlı eseri, Kazvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'i, Teftâzânî'nin *Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-me'ânî* adlı eserleri ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Mutavvel* hâşiyesinde yer alan beyitleri inceleyen bir çalışmadır. Kitapta, adı geçen bu eserler başta olmak üzere klasik dil ve belâgat kaynaklarına yönelik sert bazı tenkitlere yer verilmiş olması Mustafa Sabri Efendi'yi oldukça rahatsız etmiş ve onu, *el-Kavlü'l-ceyyid*'i ağır şekilde tenkit eden bir reddiye kaleme almaya sevk etmiştir. Makalede, Mustafa Sabri Efendi'nin *Beyânü'l-Hak* dergisinde yayınlanan bu çalışması incelenmiş; yazar ve eserinin hangi açılardan tenkit edildiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Zihni Efendi, Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-ceyyid*, *Beyânü'l-Hak*, Kazvîni, *Telhîs*, Teftâzânî, *Mutavvel*.

Mustafa Sabri's criticisms Published in the Journal of Bayan al-Haq on Mehmed Zihni and His Book “al-Kawl al-Jayyid”

Abstract: Mehmed Zihni's book, titled *al-Kawl al-jayyid*, is a study about the couplets in Qazvini's *Talhis al-Miftâh*, Taftazani's *Mutawwal* and *Mukhtasar almaani* and Sayyid Sharif Jurjani's glosses on *Mutawwal*. The existence of criticism over the major Arabic language and rhetoric books, including the ones mentioned above, had fairly disturbed Mustafa Sabri and impelled him to write a harsh refutation about *al-Kawl al-jayyid*. In this article, we examined Mustafa Sabri's study published in the journal of Bayan al-Haq, and tried to show from which aspects the author and his work were criticized.

Key words: Mehmed Zihni, Mustafa Sabri, *al-Kawl al-jayyid*, Bayan al-Haq, Qazvini, *Talhis*, Taftazani, *Mutawwal*.

انتقادات مصطفى صبري أفندي على كتاب القول الجيد لمحمد ذهني أفندي في مجلة بيان الحق

الملخص: القول الجيد لمحمد ذهني أفندي دراسة تناول أبيات التلخيص للقزويني والمطول ومختصر المعاني للفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني على المطول. تكمن في هذا الكتاب بعض الانتقادات اللاذعة على مصادر اللغة والبلاغة القديمة -خاصة الكتب المذكورة أعلاه- وهذا قد أحن مصطفى صبري أفندي وأدى به إلى كتابة رد شديد على القول الجيد. وفي هذا البحث، تناولنا دراسة هذه الانتقادات المطبوعة في مجلة بيان الحق لمصطفى صبري و حاولنا إظهار جوانب الانتقادات التي وجهها إلى محمد ذهني و كتابه المسمى بالقول الجيد.

الكلمات المفتاحية: محمد ذهني أفندي، مصطفى صبري أفندي، القول الجيد، بيان الحق، القزويني، تلخيص المفتاح، الفتازاني، المطول.

Giriş

Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından Sekkâki'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin belâgata tahsis edilen üçüncü bölümünün muhtasarı olarak kaleme alınan *Telhîsü'l-Miftâh*, belâgat tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini oluşturmuştur. Başta Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-me'ânî*'si olmak üzere, eser üzerine pek çok şerh yazılmış; *Telhîs* ve etrâfi, Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyunca temel ders kitapları olarak okutulmuştur. *Miftâhu'l-'ulûm*, *Telhîs*, *Mutavvel* ve bunlar üzerine yapılan çalışmalardan oluşan külliyât, belâgatta kelâm-felsefe ekolü olarak anılan anlayışın temsilcileri olarak kabul görmüştür.

Belâgatın temel kaynaklarından birinin şiir olması ve bu nedenle belâgat kaynaklarında şâhid olarak bol miktarda şiire yer verilmesi, bu kitaplarda geçen beyitleri inceleyen müstakil çalışmalar yapılmasına vesile olmuştur. Mehmed Zihni Efendi'nin (ö. 1913) *el-Kavlü'l-ceyyid* adlı eseri, *Telhîs*, *Mutavvel*, *Muhtasaru'l-me'ânî* ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Mutavvel* hâşiyesinde yer alan beyitleri inceleyen kuşatıcı yapısı sebebiyle bu alanın önemli referans kaynaklarından biri olma özelliğini hâlen muhâfaza etmektedir. Fakat kitapta özellikle klasik kaynaklara karşı zaman zaman kendini hissettiren olumsuz üslup, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin (ö. 1954)¹ esere ve müellifine karşı tavrı almasına ve ciddi tenkitlerde bulunmasına yol açmıştır.

Mustafa Sabri Efendi esere ve yazarına yönelik bu tenkitlerini, başyazarı olduğu dönemin haftalık dergilerinden *Beyânü'l-Hak'ta*², *İntikâdât* üst başlığı altında ve *Reddî alâ mâ fil-Kavlî'l-ceyyid mine'r-redî* ismiyle neşretmiştir. İlk sayı, 9 Cemâziye'l-âhir 1327 tarihinde çıkmıştır. Çalışma, derginin 31 ve 69. sayıları arasında yayınlanmış olmakla beraber, tenkitlerin bu ikisi arasındaki tüm sayılarda yer

¹ Mustafa Sabri Efendi tenkitleri yazdığı dönemde henüz Şeyhülislam değildir. Kendisi düşünce dünyamızda bu vasfıyla temâyüz ettiğinden diğer Mustafa Sabri'lerden ayırmak maksadıyla bu şekilde kullanılmıştır.

² *Beyânü'l-Hak*, İstanbul'da 5 Ekim 1908-4 Kasım 1912 tarihleri arasında 182 sayı olarak yayımlanan dinî, edebî, siyasi ve fennî muhtevalı haftalık bir gazetedir. Geniş bilgi için bk. Bektaş, Ekrem, "Beyânülhak", *DİA*, VI, 34.

almadığı görülmektedir. Tespitimize göre, 37, 44, 45, 48, 49, 51, 52, 59, 61, 63, 65, 67 ve 68. sayılarda tenkitler yayınlanmamıştır. Mevcut 26 makale arasında herhangi bir kopukluk olmaması sebebiyle, bahsi geçen sayılarda çalışmanın yayınlanmaması, muhtemelen müellifin haftalık yayınlanan dergiye, ince araştırmalar gerektiren tenkit yazılarını yetiştirememesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim son sayılara doğru kopukluk daha da artmış ve kitabın ilk üçte birlik kısmını kapsayan bu çalışmanın devamı gelmemiştir.³

Mehmed Zihni Efendi ile aralarında herhangi bir husûmet bulunmadığını, hatta şahsen tanışmadıklarını belirten Mustafa Sabri Efendi, tenkitleri yazma maksadını ise şu sözleriyle dile getirmektedir:

“Mukaddimeye hitâm vermeden mukaddem şurasını arz edeyim ki fakir ile Zihni Efendi arasında bir münâsebet veya bir husûmet hatta bir mu'ârefe bile bulunmadığından mesâ-i âcizânem hiçbir sebab-i şahsiye müstenid olmadığı gibi kıymet-i 'ilmiyyeleri nazarımda mahfûz ve müsellemler olmak ve haklarında kendilerinin Teftâzânî hakkında gösterdiklerinden ziyâde olan hürmetim bâkî kalmak üzere şu 'asr-ı medeniyette 'ulûm-i islâmiyyeye hidemât-ı ber-güzidesi sebk eden e'âzım-i ümmetin hukûku dahî mahfûz bulunmak lâzım geleceği cihetle 'ulûm ve me'ârifeye nâcizâne bir hizmet ve ervâh-ı eslâfa karşı ufak bir tuhfe-i mahmedet arz eylemekten ibârettir.”⁴

Mustafa Sabri Efendi, ağır tenkitlerine rağmen *el-Kavlü'l-ceyyid*'in ilim dünyasına katacağı önemli değerleri itiraf etmekten çekinmemiştir. Kitabın, özellikle şiir tercümeleri açısından kıymetli olduğunu belirten şu sözleri, kitaba ve yazarına karşı tavır alış sebebini de açıkça ortaya koymaktadır:

“Evet, mahsûl-i ebyâtı ile oldukça şive-i zamâna muvâfık usûl-i tercüme gösterilmiş ki bu keyfiyyet, usûl-i tercüme bilmeyen yâhud o cihete heves etmemiş bulunan talebe-i 'ulûm nazarında hâiz-i ehemmiyyet olabilir. Belki biraz daha ibzâl-i insâf

³ Mustafa Sabri Efendi, 69. sayının sonunda, devam edecek mânâsında “ma-ba'di var” ifâdesi kullanmasına rağmen derginin çıkan nüshaları tetkik edildiğinde, yazarın başka konularda yazıları çıktığı hâlde bu konuyla ilgili başka yazısının yer almadığı görülmektedir. Ermiş, Hamza, *Mehmed Zihni Efendi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri*, ISAM yayınları, İstanbul 2011, s. 254.

⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 32, s. 757.

etmek lâzım gelirse *el-Kavlü'l-ceyyid*, mezkûr lekelerden, taşkınlıklardan tecrîd olunmak şartıyla arz ettiğim gibi meşkûr bir sa'y neticesi, nefis ve mütekavvim bir mecmûa addolunmak istihkâkına mâliktir. Bunu teslim etmemek günahtır. Hatta bu kitap hakkında intikâdâtımız cezây-ı nahvetini görmüş olmak mânâsınadır. Yani intikâd edilen noktalar nikât-ı sâirede ibrâz olunan ehliyyete bağışlanabilir. Ancak affi kâbil olmayan bir hatie var ise, Teftâzânî gibi havâss-ı ekâbir hakkında kimbilir hangi bedmestî iftihâr ile lisân-ı edeb muhâfaza edilememiş olmaktadır..."⁵

Tenkitlelerin ilim çevrelerince ilgiyle takip edildiğini söylemek mümkündür. Çünkü Mustafa Sabri Efendi bir dipnotta, okuyucuların, kendisinden çalışmada geçen şiirlerin tamamının Türkçeye tercümesini istediklerinden bahsetmekte, fakat hem istediği düzeyde bir tercüme yapmasını sağlayacak kadar zamanı olmadığını hem de böyle bir teşebbüsün konunun uzamasına sebep olacağını ileri sürerek özür beyan etmektedir. Şiirlerin bazı önemli noktalarına hareke koyma arzusunu ise, matbaalarda harekeli harf sisteminin nâdir bulunması sebebiyle gerçekleştiremediğini belirtmektedir.⁶ Diğer taraftan Sabri Efendi konuya geçmeden evvel, kitaba takrîz yazan⁷ ve ondan övgüyle söz eden ilim adamlarının daha sonra derin bir pişmanlık duyduklarını da ifâde etmiştir.⁸

⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 32, s. 756.

⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 36, s. 841 (2 no.lu dipnot).

⁷ Ahmed Necîb, Haydar Efendi, Mehmed Âtîf, Mehmed Hâlis Efendi, İlginli İbrahim Efendi, Muhammed Saîd, Mahmûd Nedîm ve Muallim Nâci gibi isimler esere takrîz yazmışlardır.

⁸ *Beyânü'l-Hak*, sy. 31, s. 734. Mustafa Sabri Efendi, kitaba takrîz yazan ilim adamları ve sözleri hakkında yorum yapmaktan da geri durmamıştır. Nitekim Muallim Nâci'nin Teftâzânî ağzıyla *el-Kavlü'l-ceyyid*'i öven: *Yaraşır derse Ruh-i Sa'düddîn/Bârekallâh Kavl-i Ceyyid'ine/Dedirir Âferîn bu sihr-i mübîn/ 'Arabın en güzide seyyidine* şeklindeki dörtlüğüne dikkat çekmiş ve şâirin eseri ciddi bir şekilde incelemiş olması durumunda kesinlikle onu bu şekilde övecek sözler söylemeyeceğine ve hatta bu takrîzi yazmayacağına dair düşüncelerini şu sözlerle dile getirmiştir: "Muallim Nâci merhûm eğer takrîzini *Ruh-i Sa'düddîn*'in *el-Kavlü'l-ceyyid*'e karşı âferîn ve nefrînden hangisini demesi münâsebet alacağını anlayacak kadar ciddi bir vukûf ve tetebbu' üzerine binâ etseydi, şüphe yok ki takrîzin o parçasını vâcibü'l-hazf bulur ve belki *Sa'düddîn*'in hâkine hürmeten -bu hürmete diğer takrîzlerin ashâbı kadar borçlu olmadığı hâlde- takrîz yazmaktan büsbütün sarf-ı nazar ederdi." bk. *Beyânü'l-Hak*, sy. 31, s. 736.

Mehmed Zihni Efendi'nin bu tenkitler çerçevesinde kitapta herhangi bir düzenleme yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte yazılardan haberdâr olduğu ve hakaret dolu ağır ifâdelerine rağmen Mustafa Sabri Efendi hakkında övgü dolu sözler söyleyerek büyük bir olgunluk örneği sergilediği anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili olarak, Mısır'da iken Mustafa Sabri Efendi'nin anlattığı şöyle bir olay nakledilmektedir: Gazetelerden birinde zamanın ileri gelen âlimlerinden söz edilen bir makale yayımlanmış. Fakat söz konusu makalede Mustafa Sabri yer almamaktadır. Bir mecliste Zihni Efendi dostlarıyla sohbet ederken gazetede ki o makaleyle ilgili olarak: "Orada Mustafa Sabri de yer almalıydı; güzel yazılar yazıyor" demiş. Dostlarından birisinin, "Efendim, siz onu övüyorsunuz ama o sizin kitabınızı da tenkit ediyor" hatırlatması üzerine Zihni Efendi, "Beni de tenkit etse, onun ismi yazılmalıydı; o genç iyi yazıyor" cevabını vermiş.⁹

Mustafa Sabri Efendi'nin *el-Kavlü'l-ceyyid*'in yaklaşık ilk üçte birlik kısmını kapsayan tenkitlerinde hemen her beyitle ilgili söz bulmak mümkündür. Tenkitler kitabın başından itibaren sırayla yapıldığından herhangi bir tasnif söz konusu değildir. Bu nedenle makalede tenkitlerin tasnifine özel önem verilmiştir. Buna göre Sabri Efendi'nin bu çalışmasını klasik kaynaklar ve yazarları ile ilgili tenkitler, kaynak kullanımı, sarf, irâb, belâgat ve edebiyat tenkitleri, Türkçenin yanlış kullanımı, beyitlerin tercümesinde görülen eksiklikler, gereksiz bilgilere yer verme, söylenmesi gerekeni söylememe ve yazım yanlışları gibi temel başlıklar altında toplamak mümkündür.

A. Klasik Belâgat Eserleri ve Yazarları ile İlgili Tenkitler

Mustafa Sabri Efendi'nin özellikle kelâmî mevzularda reddiyeler yazdığı ve ömrünü reddiye yazmakla geçirdiği bilinmektedir. İtikâdi veya fikhî mevzularda bunu anlayabilmek mümkün olsa da bir belâgat kitabını bu kadar sert bir şekilde tenkit etmesi, ilk etapta

⁹ Arslan, Ahmet Turan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 7-8; Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi*, s. 262 (679 no.lu dipnot).

oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Tenkitler incelendiğinde ise Mustafa Sabri Efendi'nin *el-Kavlü'l-ceyyid* gibi itikadî veya fikhî yönü olmayan ansiklopedik karaktere sahip böyle bir edebî eser karşısında bu kadar celallenmesinin temel sebebinin, yukarıda zikredildiği üzere, Mehmed Zihni'nin bu eserinde klasik belâgat kaynakları hakkında eleştirel bir üslup kullanması olduğu anlaşılmaktadır. *el-Kavlü'l-ceyyid*'de, "Şârih bunları *Îzâh*'ta bulduğu gibi alıp *Divân-ı Ebî Temmâm*'a mürâcaat etmeyerek *Mutavvel*'e yazmıştır" şeklindeki açıklamadan sonra verilen bir dipnot vesilesiyle söylenen şu sözler, belki de tenkitlerin çıkış noktasını oluşturmaktadır: "Bunlar hep birbirlerine mu'temid kimseler ise de benim hiçbirine itimâdım yoktur. Hatib'i, *Telhîs* ile *Îzâh*'ından başka eserini görmediğim cihetle bilmem. Sa'düddîn'in *Telvih*'deki fazlı münker değildir. *Îzâh* varken *Mutavvel* ve *Muhtasar*'a hâcet ne idi? *Miftâh* varken *Telhîs*'e ve sonra onu izâha ne lüzûm var idi, bilemem. Şunu biliyorum ki bu kitaplar bizi 'ulûm-i fuhûldan mahrûm bırakmıştır. Zira bunların ashâbı, nakilde hasâr etmişlerdir.." ¹⁰ Bu açıklamalardan rahatsız olan Mustafa Sabri Efendi, özellikle de nakilde hasâr etme meselesini tenkitler boyunca sürekli aklının bir köşesinde tutacaktır.

İlerleyen safhalarda görüleceği üzere Mustafa Sabri Efendi eseri çok dikkatli bir şekilde incelemiş ve sonuçta Mehmed Zihni Efendi'ye, deyim yerindeyse bir ders vermeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra, *el-Kavlü'l-ceyyid* yazarının, Teftâzânî başta olmak üzere klasik belâgat ulemâsını ve eserlerini eleştirecek potansiyele sahip olmadığını hatta bu eserleri anlayamadığını iddia etmiştir:

"...Bu kitap, Hatib-i Dimaşk, Seyyid Şerif, Fâzıl-ı Siyâlkütî ve bilhassa Allâme-i Teftâzânî hatta biraz da Fîrûzâbâdî, Zemahşerî, Abdülkâhir, Şeyh Radî gibi me'ârif-i İslâmiyye'nin en ziyâde hazâin-i metrûkeleriyle geçindiği zevâtdan bazıları hakkında zebân-dırazlıkları muhtevî olduğundan bu sûretle hakikî bir kuvve-i ilmiyye sâhibinin daha büyük birtakım kuvây-ı ilmiyyeyi tanımak iktidârından mahrûm kalması, o kadar kudret içerisinde bu kadar cehâlet -tabir mazur görül-

¹⁰ Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1328, s. 461 (2 no.lu dipnot). Mustafa Sabri Efendi, bu ifadeden bir kendini beğenme anlamı da çıkarmış olmalı ki müellifin bazı sözlerinde bir kendini beğenmenin söz konusu olduğundan bahsedecektir. *Beyânü'l-Hak*, sy. 47, s. 15.

sün- insanı hayretten hayrete düşürüyor. İşte *el-Kavlü'l-ceyyid*'le beraber intişâr eden bu muamma *Ehl-i dil birbirini bilmemek insaf değil* tarzında müte'aref olan teessüflerle taaccüblerle iktifâ edilemeyecek kadar gâmizdir. Çünkü âlem-i İslâm'da mütedâvel olan 'ulûmu anlayıp da meselâ Teftâzânî'yi anlayamamak pek mütenâkızdır."¹¹

Mustafa Sabri Efendi'yi rahatsız eden nokta, kuşkusuz bu klasik eserler ve yazarlarının salt tenkit edilmesi değildir. Zira bu kitapları dokunulmaz görmek ilmin gelişimi açısından elbette büyük sıkıntı oluşturacaktır.¹² O, müellifin bu eserlere ve özellikle de Teftâzânî'ye karşı olumsuz tavrının bir iki itirazdan ibaret olmadığını ve onun ilmîni küçümseyen bir tavır sergilediğini belirterek, kendisini rahatsız eden esas noktanın bu eserler ve yazarlarının küçümsemesi olduğuna dikkat çekmiştir. Bu düşüncesini şu sözleriyle dile getirmiştir:

“Evet, mesele Teftâzânî'ye bir mebhasde itiraz etmek yâhud dikkatsizlik isnâd eylemekden ibâret kalsaydı, beyne'l-ulemâ kesîru'l-vukû olan emsâline ilhâk edilerek isnâdât-ı mezkûre vâhî bir fikre müstenid bile olsa o kadar şâyân-ı red ve ta'yîb görölmezdi. Lâkin iş öyle olmayıp da hidemât-ı fâzilânesi icmâ'-ı ulî'l-elbâb ile meşkûr ve nâmu elsine-i kıymetşinasânda kemâl-i hürmetle mezkûr olan bir zâtın mevcûdiyyet-i ilmiyyesini inkâr ve istihkâr nevinden olursa bu hâl, insanlardaki haslet-i mürûeti ihlâl ettiği cihetle şer'an makbûliyyet-i şehâdet ve emsâli imtiyâzât-ı beşeriyeden mahrûmiyyete sebep olan bazı harekât gibi fâilinin temyiz ve muhâkemesinde 'adem-i selâmet olduğunu göstererek bütün ma'lûmâtında vûsûk ve itimâdı selb ettirir.”¹³

Mustafa Sabri, ilmî tenkitlerine başlamadan önce bir mukaddime yazmış ve tenkitleri yazma sebebini de açıkça gösteren duygusal bazı açıklamalarla Zihni Efendi'yi eleştirmiştir. Bu sözlerinde Teftâzânî ve Kazvîni'yi hayâlen muhatap alarak kulaklarını çınlatmış ve *el-Kavlü'l-ceyyid* müellifini bir nevi kendilerine şikâyet etmiştir. Aşağıdaki sözlerine bakıldığında, onun kitaba ve yazarına karşı

¹¹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 31, s. 734.

¹² Nitekim Mustafa Sabri Efendi'nin bizzat kendisinin de bir iki noktada klasik kaynakların görüşünü kabul etmediği ilerleyen kısımlarda görülecektir.

¹³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 31, s. 734.

tavır almasının altında yatan temel nedenin müellifin bu âlimleri ve eserlerini küçümsemesi olduğu hususu netlik kazanmaktadır:

“Ey Allâme-i Teftâzânî! Âsâr-ı nihrîrânenin münteşir olduğu aktâr-ı ilim ve marifetden gelen nesemât-ı ihtirâmın bahşeylediği tarâvetle mükemmel bir hayât-ı nîk-nâmiye cilvegâh olan hazîrende kulakların çınlasın.. Tîmûr’un burc-i Herât’a ta’lik ile sâmin-i muallakât-ı seb’ addolunmağa lâyık bulunduğunu ilan eylediği *Mutavvel*’inin evc-i revâcına doğru beş-altı yüz senelik bir mesâfeden uzatılan bu engüşt-i istiksârî hiç tahmin etmezdin değil mi? Sen bu kitabı -o da cebr-i tabîatla- altı senede vücûda getirmişsin. Niçin o kadar uğraştın? Senin hemân yalnız *Telvîh*’deki kemâlin münker değilmiş.. ‘*Ammâ benim Makâsîd’larım, Tehzîb’lerim, Akâid-i Neseîyye, Muhtasar Müntehâ, Keşşâf üzerine şerhler ve daha bu kadar âsârım var idi*’ diyecek olursan zâhir onlarda bir eser-i kemâl göstermemişsin. Ammâ cihân sana Allâme demiş.. Ne ehemmiyeti var? Müerrih-i şehîr İbn Haldûn seni Fahrüddîn Râzî ve Nasîruddîn Tûsî ile hempâye tutarak ‘ulûmda mertebe-i nihâyete vâsıl olan nevâirden addetmiş...”¹⁴

Mustafa Sabri Efendi burada Teftâzânî ve özellikle de *Mutavvel*, *Muhtasar* ve *Akâid-i Neseîyye* gibi eserleri hakkında bazı ilim adamlarının övgü dolu sözlerinden alıntılar yapmaktadır. Tarizli bir üslupla “*Lâkin ma’atteessüf bunların da hükmü yokmuş. Sen yine teşekkür et ki bir dereceye kadar teslim olunuyorsun. Ya Hatîb-i Di-maşk ilim ve fen nâmına hiç tanınmıyor ya!*” diyerek sözü *Telhîsü’l-Miftâh* müellifi Hatîb el-Kazvîni’ye getirmiş ve benzer bir üslupla şunları söylemiştir:

“Şimdi o da ben ilm-i belâgatda tabaka-i ulâ ashabıyla: Abdülkâhîrler, Sekkâkiler, Zemahşerilerle yarıştım.. Bazı mebâhisde müstakîl mezhepler tesis ettim.. Benim *Telhîs*’imi siz -Seyyid Şerîfler, Molla Hüsrevler dâhil olduğu hâlde adedi kırka bâliğ olan bir heyet-i fâzıla- beğenmiş.. Şerh ve tahşîye etmişsiniz. Suyûtî nazmetmiş, hiçbir kimse zâid, bilüzûm addetmemiş. Benim kitabım altı yüz seneden beri idi tedâvülden düşmemiş.. Binlerce rahle-i tadrîs eskitmiş.. Acaba Zihnî Efendi’nin âsârı: *el-Müşezzeb*’ler, *el-Muktedab*’lar hayat sigortasına konsalar bu kadar pâyidâr olabilecekler mi? *el-Kavlü’l-ceyyid* için inâd etmem. Benim *Telhîs*’imin, senin *Mutavvel*’inin cenâh-ı bekâsı altında barınabilir. Benim şahs-ı ilmîmi tanıyanlara rağmen kadirşinâsân-ı marifet: Muhammed b.

¹⁴ *Beyânü’l-Hak*, sy. 31, s. 734-735.

Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim b. el-Hasen b. Ali b. İbrâhîm b. Ali b. Ahmed b. Delef b. Ebi Delef el-İclî Ebu'l-Me'âlî Kâdi'l-Kudât Celâlüddîn el-Kazvîni eş-Şâfiî el-Allâme¹⁵ diyerek ecdâdımı tanıyorlar. Silsile-i nesebimi saymaya üşenmiyorlar. Fakat ne söylesek boşdur. Hem ne söyleyebiliriz? Vücûdumuz mütevârî hâk olduğu için sükûta mahkûmuz.”¹⁶

Mustafa Sabri Efendi buraya kadar aktardığımız sözlerinde, Mehmed Zihni Efendi'ye karşı tavrının sebebini açıkça ortaya koymuştur. Duygusal bir üsluba sahip olan yukarıdaki alıntılar onun ruh dünyasını yansıtmaktadır. Fakat bundan sonraki noktalarda Zihni Efendi'nin klasik belâgat âlimlerine ve kitaplarına yönelik tenkitlerine ilmî bir çerçevede cevap verecektir. Bunu yaparken, müellifi küçümseyen bol miktarda ifadeler kullanmaktan da geri durmayacaktır. Makalenin bundan sonraki kısmında Mustafa Sabri Efendi'nin esere yönelttiği ilmî tenkitlere yer verilecektir. Amacımız biraz da onun bu tenkitlerini günümüze taşımak olduğundan, örnekler imkân nispetinde bol tutulacaktır.

1. Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Mezhebi ile İlgili Tenkit

Sözlerine kitabın kapağından başlayarak ciddi ve etkili bir tenkidin sinyalini veren ve kitaptaki “İkincisi ulemâ-i Hanefiyyeden Sa'd el-Allâme diye benâm olan...”¹⁷ ifâdesine dikkat çeken Mustafa Sabri Efendi, müellifin, Teftâzânî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmesini ağır bir şekilde eleştirmekte ve onu Teftâzânî'yi bilme-mekle suçlamaktadır:

“Allâmenin Hanefiyyü'l-mezheb olduğunu burada görüyoruz. Müşârun ileyhin Şâfiî olduğuna dâir hiçbir sarâhete dest-res olunmasa bile¹⁸ âsârında, bilhassa *Usûl*'ünde mezheb-i Şâfiî'ye olan meyelân ve intisârından mezheb ve meşrebi hakkında -bir nakl-i sarîha istinâd ihtiyâcını hissetmeksizin- herkesçe hâsıl olan fikir ve tahmîne nazaran müşârun ileyhin Hanefiyyeti son derece hilâf-ı zâhir olmak lâzım gelir. Demek

¹⁵ *Mevzû'atü'l-'ulûm*'un ibâresidir.

¹⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 31, s. 735.

¹⁷ Kitabın elimizdeki baskısında böyle bir detay bulunmamaktadır.

¹⁸ Hâlbuki bu sarâhat *Mevzû'atü'l-'ulûm*'da mevcûddur.

ki müellif Teftâzânî'yi hakikaten bilmiyormuş.. Ulûm ve fûnûn âleminde kendisiyle yakından bir âşinâlığı yokmuş.. Demek ki *Mutavvel'e* ait tecâvûzâtında haksız olduğu gibi *Telvîh* hakkında hüsn-i şehâdeti de bilerek değilmiş.

Allâmenin *Fetevây-ı Hanefiyye* nâmında bir eseri vardır ki nazra-i ulâ bundan kendisinin Hanefiliğini istihrâc edecek gibi olursa da nazar-ı dakîk bunu da bilakis Şâfiyyet âsârından addeder. Çünkü Hanefiyyü'l-mezheb bir zâtın, telif eylediği fetevâsına *Fetevây-ı Hanefiyye* nâmını vererek o sûretle takyîd etmesinde bir mânâ yoktur. Fakat Şâfiyyü'l-mezheb bir âlim-i zü-fûnûn mezâhib-i muhtelifeye mensûb ahâliyi câmi olan bir beldenin müftî-i muktediri gibi icâbı takdîrinde Hanefî müs-teftîlere mürâcaatgâh olursa bunların mezhebince verdiği fetvâlara fetevây-ı Hanefiyye tesmiye etmek için bir münâsebet belki bir mecbûriyyet hisseder. Nitekim *Keşfü'z-zünûn*'da bu *Fetevây-ı Hanefiyye* zikrolunduğu yerde بهرارة افتاء denilmiştir. Acaba müellifi de Teftâzânî'nin *Fetevây-ı Hanefiyye* nâmındaki eserinden mezhebi hakkında sathî nazarla bir zehâba düşöl-mek kabilinden olarak *Telvîh*'inin usûl-i Hanefiyyeye dâir olan *Tenkîh* ve *Tavzîh*'a hâşiye tarzında yazılmış olması mı aldat-tı?¹⁹

Bu noktada Mustafa Sabri'nin meseleyi biraz abarttığına işaret etmek gerekmektedir. Zira Teftâzânî'nin Şafiî mezhebine mensup olduğu hususundaki deliller daha güçlü olmakla birlikte, Hanefiliğini savunan pek çok ilim adamı olduğu ve bu hususun hararetli tartışmalara konu edildiği görülmektedir.²⁰ Diğer taraftan, Teftâzânî gibi büyük şahsiyetleri bir mezhebin kalıbı içerisine sıkıştırmaya çalışmanın doğru bir tutum olmayacağı da düşünülebilir. Mustafa Sabri Efendi, yine kitabın kapağında yer alan ve Seyyid Şerîf Cürçânî ile ilgili olarak söylenen *Etbâ-ı Eşâ'iradan* ifâdesine de dik-kat çekmiş ve şu şekilde tenkit etmiştir:

“Yine kitabın kabında Seyyid Şerîf'in tercüme-i hâline ait ma'lûmât arasındaki *Etbâ-ı Eşâ'iradan* tabiri hayli tuhafdır. Bu sözü hangi ihtimâle karşı söylemiş olabilir? Fırak-ı dâlleden değil demek ise, bu ihtimâl vârid-i hâtır mıdır? Maturîdiyeye'den değil mânâsına ise öyle olmasında ne mâni var... Yâhud öyle olmadığı ne ile ma'lûmdur? Yoksa Sa'duddîn etbâ-ı Eşâ'iradan değil miydi? Yoksa Hanefîlerin Maturîdî ve Şâfiîlerin Eş'arî olmaları müte'âref bulunduğuna nazaran

¹⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 33, s. 784.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Özen, Şükrü, “Teftâzânî” *DİA*, XL, 300-301.

Sa'duddîn'in Hanefiliği gibi Seyyid'in de iştiârı hilâfına olarak Şafîliliğini mi telmihan beyân etmek istiyor?"²¹

2. Mutavvel'in Orijinalitesi ve Telif Süresi ile İlgili Tenkide Cevap Vermesi

Zihni Efendi bir mısraı incelerken, bunun Şeyh Radî'nin (ö. 688/1289) *Şevâhid*'inden ve Cemâleddîn Aksarâyî'nin (ö. 791/1389) *Îzâh Şerhi*'nden alıntı olduğunu belirttikten sonra dipnotta şöyle bir eleştiride bulunmaktadır: "Malûm olsun ki Musannif metn-i *Telhis*'i muahharan *Îzâh* ismiyle yapmış olduğu metn-i âharda tamamıyla şerh ve izâh etmiştir. *Mutavvel*'de olan ebyât bütün ondan me'hûzdur. Şârih-i merhûm onu ve *Keşşâf* ile Radî'yi me'haz edinecek altı sene uğraşarak *Mutavvel*'i vücûda getirmiştir."²² Bu sözlerde *Mutavvel*'in orijinal olmadığına dair bir tariz görülmektedir. Sabri Efendi zikretmemiş olsa da Zihni Efendi sözünün devamında "Zemahşerî ise *Keşşâf* gibi bir kitâb-ı azîmi hilâfet-i Hazret-i Sıddîk müddeti kadar bir zamanda telif etmiş olduğunu söylemiştir ki iki sene ve üç ay ve birkaç gündür" diyerek eserin yazımının bu kadar zaman almasını eleştirmektedir. Sabri Efendi *Mutavvel*'in orijinalliği ve telif süresinin uzunluğu konusunda ilgili olarak şu sert açıklamaları yapmaktadır:

"Müellif bu hâşiyesiyle güya Şârih-i Allâme hakkında kadhiyyatta bulunuyor. Evvela *Mutavvel*'de bulunan ebyât bütün *Îzâh*'tan me'hûz imiş. Alâ takdiri sıhhatih, bundan ne çıkar. Zâten müellifinin kendi malları olmayan ve olmamak lâzım gelen bu ebyât umûr-i me'hûzeden olagelmıştır. Sâniyen *Keşşâf* ile Radî'yi kitabına me'haz edinmiş. Fenâ mı? *Keşşâf* ile Radî'nin ülûvv-i menziletini bilenler bunu *Mutavvel* için nakîsa değil şeref addederler. Ya müellifin, bu kitabında, *Keşşâf* ile Radî'ye nisbetle âdeta masal derecesinde bulunan kütüb-i muhâdarâtan ve bi't-tahsis *Me'âhidü't-tensis fi şerhi ebyâti't-Telhis*'den hazırca tercüme eylediği ma'lûmât ile teksîr-i sevdâ etmesine ne diyelim? 'Ulûm-i Arabiyye'de Zemahşerî ile Radî, Şârih-i Allâme'den -müellifin küçüklüğü kadar değilse de- hayli büyüklerdir. Şu kadar var ki Şârih-i Allâme kendinden büyük olanları tanır, bizim müellif tanımaz. İşte aradaki fark bu noktadadır.

²¹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 33, s. 784-785.

²² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 88.

Mutavvel'in müddet-i te'lifine gelince; öyle bir eser-i kıymetdâra karşı sarf olunduğu zikredilen nakdine âvikât azdır bile. Müellif *Havliyyât-ı Züheyri*'i bilirler. İsağoci şerhini bir günde te'lif eden Mevlâna Fenâri de *Füsûlü'l-bedâ'î*'i otuz senede vücûda getirmiştir... Biz, *Mutavvel* derecesinde dekâik-i beyâniyyeyi ihtivâ eden bir kitabın altında birini altı senede vücûda getirmesi için müellifle bahse girişebiliriz. Evet, *Mutavvel*'i vücûda getirmek için çokça zaman sarfedilmiş lâkin vücûda geldikten sonra bir hükümdâr-ı cihângîrin pâyitahtındaki kal'aya ta'lik olunmak derecelerinde merğûb-i enâm olmuş ve ilâ zemâninâ kadirşinâsân-ı ulemâ nezdinde o merğûbiyyet mahfûz kalmıştır. Müellif ise evc-i bâlây-ı ihtirâma i'tilâ eden bu esere doğru fırlattığı enzâr-ı istihkâr ile âdeta serâdan süreyyâya dest-endâz-ı taarruz olmaya çalışıyor. *Mutavvel*'in bir tezeyyününü tenkîsa çalıştığı şu noktanın yanı başında müellifin kendisinden sâdır olan yanlışlıklar -ki biri bundan evvelki fıkra-i intikâdiyyemizde beyân olunmuş idi, biri de bundan sonraki fıkra-i intikâdiyyemizde beyân edilecektir- evet yalnız o yanlışlıklar *Mutavvel*'in kıymet-i ilmiyyesi hakkında söz söylemek salâhiyyetini hâiz olacak kadar me'mûnu's-şu'ur olmadığını göstermeye kâfidir. Filhakîka yanlışlığın o derecesini yapan bir zâtın mutlaka Şârih-i Allâmenin rûhâniyyeti tarafından (v)urulan bir darbe-i mâneviyye ile şaşırılmış olduğuna hükmedilir..."²³

3. Mutavvel ve Muhtasar'daki Bazı Meselelerle İlgili Tenkitle-re Cevap Vermesi

Mehmed Zihni Efendi, eserinde, *Mutavvel* ve bazen de *Muhtasaru'l-me'ânî*'de geçen bazı yorumları eleştirmektedir. Mustafa Sabri Efendi müellife karşı sert üslûbunu muhâfaza ederek onun bu tür açıklamalarını çürütmeye çalışmıştır. Örneğin *يَا سَارِقَ اللَّيْلَةِ أَهْلَ الدَّارِ* "Ey gece hürsüzü! Hâne sahiplerine karşı tetikte ol" mısraıyla ilgili olarak Zihni Efendi şöyle der: "Şârih bunu *Mutavvel*'de ve ... قول الشاعر... diyerek şatr-ı şiir olmak üzere irâd etmiş ise de bunun eş'âr cümlesinden olduğu ve kimin şiiri bulunduğu ma'lûm olmamıştır."²⁴ Mustafa Sabri Efendi zikretmemiş olsa da Zihni Efendi sözünün devamında bunun bir darb-ı mesel olduğunu söylemektedir. Tenkit sahibi ise

²³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 46, s. 999-1000.

²⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 59.

“Kimin şiiri olduğu neyse ne, ammâ eş'âr cümlesinden olduğu zâhirdir”²⁵ diyerek buna karşı çıkmış ve sözün en azından bir şiir olduğu konusunda şüphe bulunmadığını belirtmiştir. Konuyla ilgili başka örnekler de vardır:

Örnek-1:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا
بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ

“Göğü üstümüze kaldıran o yüce zât bizim için bir ev/beyt yapmıştır ki direkleri diğer evlerin direklerinden çok daha sağlam ve çok daha uzundur.” (Kâmil)

Mehmed Zihni Efendi, Teftâzânî'nin, Ferazdak'a (ö. 110/728) ait bu beyitle ilgili görüşünü şöyle eleştirmektedir: “Ferazdak bununla Cerir'e karşı kendinin ulüvv-i hânümânı azm-i kavm ve aşireti ile iftihâr etmek istemiştir. Şârihin أراد به الكعبة demesi abestir. Bu bir müddeâdır ki mazmûnu kasidenin mütâlaasıyla mütehakkak olur. Ferazdak ânın maba'dinde şöyle demiştir: بَيْتًا زُرَّارَةٌ مُخْتَبٍ بِفِنَائِهِ / وَمُجَاشِعٌ وَأَبُو الْفَوَارِسِ نَهْشَلُ Şerifi bilcümle müslimine âmm ve şâmil olan beyt-i şerif ile ihtisâs için Ferazdak hakkında şârih-i fâzıl acaba ne mânâ mülâhaza etmişlerdir.”²⁶ Bu görüşün başka kaynaklarda da zikredildiğini belirten Mustafa Sabri Efendi, müellifin yalnızca şârihi tenkit etmesinin kastı bir garazkârlıktan kaynaklanmış olabileceğini düşünmektedir:

“Müellif bu hakikati hâşiyelerden iğtinâm eylediği hâlde, Şârih-i Allâmeyi muâhezede onlardan ileri gidiyor. Bir de müellif, şârihi, kasîde-i Ferazdak'ı mütâlaa etmemiş olmakla ithâm etmek istiyor. Hâlbuki kasideden müellifin naklettiği maba'd-i beyti ile beraber daha birçok ebyât yazan ve müellifin şu kitabı için büyük me'haz-i iktibâs hâlinde bulunan *Me'âhid*'de dahî şârihin zikrelediği mânâya ihtimâl veriliyor. Kezâlik *Şerh-i Şevâhid-i Radî*'de meânî-i mezkûre bilânekir naklediliyor. *Şerh-i Şevâhid-i Elfiyye*'de ise şârihin zikrettiği mânâya hasrolunur. Şu hâlde müellifin nazar-ı ta'yîbi yalnız şârihe mun'atîf olmak, garazkârlığına delâlet etmez mi?”²⁷

²⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, s. 920.

²⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 77.

²⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 43, s. 954.

Örnek-2:

Mehmed Zihni Efendi, doğrudan isim vermese de mânâsını çok beğendiği bir beytin, bir kusurundan hareketle fesâhat dışı görülmesini uygun bulmamaktadır. Dolayısıyla bunu Kazvîni ve Teftâzânî'ye yöneltmiş bir tenkit olarak görmek gerekir. Zihni Efendi'nin Mütenebbî'ye (ö. 354/965) ait bu beyitle ilgili açıklamaları şu şekildedir:

وَتُسْعِدُنِي فِي عَمْرَةٍ بَعْدَ عَمْرَةٍ سَبُوحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيَّهَا شَوَاهِدُ

“(Savaşların zorlu sıkıntıları hengâmesinde) bana rüzgâr gibi bir at yardımcı olur ki onun asil bir at olduğuna dair kendinden birtakım alâmetler vardır. (Yani iyiliğine kendi tavır ve hareketleri delildir.)”²⁸ (Tavîl)

“şol kısraaktır ki suda yüzer gibi gidip râkibini it'âb eylemez. عَمْرَةٌ fi'l-asl insanın boyunu aşkın su mânâsına olup ba'dehu melzûmu zikr ve lâzımı irâde tarikiyle şiddet ve zahmet mânâsına isti'mâl olunmuştur. Aşkın sudan necât ancak fenn-i sibâhatte mâhir bir yüzgeç ile olabileceğinden تَسْعِدُنِي السَّبُوحُ فِي الْعَمْرَةِ mazmûnu ne kadar güzel düşmüştür. Böyle bir beyt-i belîği zamâirin kesretine mebnî mütênâfir ve gayr-ı fasih addetmek insaftan ba'îd görünüyor.”²⁹ Mustafa Sabri Efendi ise beytin bir yönünün iyi olmasının diğer bir yöndeki kusuru görmezden gelmeyi gerektirmeyeceği hususuna şu sözlerle dikkat çekmiştir:

“şol kısraaktır ki suda yüzer gibi gidip râkibini it'âb eylemez.” ile عَمْرَةٌ'un ictimâındaki sanat, kelâm-ı şuarâda mebzûlen tesâdüf edilen şeylerden olmakla beytin diğer bir noktasında görülen kusuru affettirecek kadar şâyân-ı ittira değildir. Hâlbuki sanat-ı mezkûre, binde bir düşen bedâi-i nefiseden olsa bile yine başka bir nokta-i nazardan beytin nakisadâr olmasını men' edemez. Çünkü bu sıklet o letâfetin husûlüne medâr olmak üzere irtikâb edilmemiştir. Demek isteriz ki beyt-i mezkûru müdâfaa için musannifin yaptığı gibi kesret-i zamâi-

²⁸ bk. Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî*, (thk. Abdülmecid Deyyâb), Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, Kahire 1413/1992, III, 202.

²⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 42.

rin haddizâtında fesâhat-i kelâmı muhill bir kusur olduğunu teslim etmemekten başka çare yoktur.”³⁰

Mustafa Sabri Efendi sözünün devâmında, beyitte peşpeşe zikredilen üç zamirin ta'allukuyla ilgili bazı yorumlar yapmaktadır. Bu noktada kendisinin “Musannif ve şârihe tebe'an müellif, شواهد¹ عليها'e ta'alluk ettirmiştir ki bunda üç cihetten külfet bulunmak hasebiyle beytin hilâf-ı mütebâdiridir. Evvelen...”³¹ diyerek, ilk defa, Mehmed Zihni de onlara tâbi olduğu hâlde *Telhîs* ve *Mutavvel*'in yorumu dışına çıkması, hem ilginç bir görüntü oluşturmuş hem de Sabri Efendi'nin klasik kaynakları savunuşunun salt bir taklitten kaynaklanmadığına dair önemli bir örnek teşkil etmiştir.

Örnek-3:

جَاءَ شَقِيقٌ عَارِضًا رُمَحَهُ
إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحُ

“Şakîk bizimle savaşmaya mızrağını yan koyarak, (yani bizde güya silah ve mızrak yokmuş ve içimizde hiç kimse ona karşı koymayacakmış gibi bir tavır takınarak) geldi. Ey Şakîk! Şüphelen olmasın ki senin amcaoğulların tedâriksiz değil, tedârikli ve elleri mızraklıdır.”³² (Serî)

Mehmed Zihni Efendi'nin yukarıdaki beyitle ilgili tenkidi bu kez şârihin diğer eseri olan *Muhtasaru'l-me'ânî*'ye yöneliktir: “‘Arz-ı rumh mızrağı yan koymak ve a'dâya doğrultmak mânâlarıdır. Mefhûm-i beyt: Şakîk bizimle muhârebe ve mukâteleye mızrağını yan koyarak yani bizde güya silah ve mızrak yokmuş ve içimizde hiçbir kimse ona mukâvemete kıyâm etmeyecekmiş gibi tavr-ı tedârik hilâfında olarak mızrağını râkiben fahzları üzerine uzatmış olduğu hâlde geldi. Ey Şakîk! Şüphelen olmasın ki senin ammizâdele- rin tedâriksiz değil tedârikli ve elleri mızraklıdır. ‘Arzın ikinci mânâsına göre ki mızrağını bize karşı doğrultarak geldi, demektir. O hâlde إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحُ kavli tehekküm ve ızdırâyı mutazammın olur. Çünkü mânâ: Şakîk bize ‘arz-ı silah ederek yani mızrağını göstererek ve üzerimize doğru tutarak geldi. Ayol bizde de silah vardır.

³⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 39, s. 888.

³¹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 39, s. 888.

³² Beyit Hacer b. Nadle'ye aittir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 49.

Hem bizim silahlarımız müteaddittir. Eğer sen bizde silah olduğunu bileydin karşımıza böyle tarz-ı muhâripte çıkamazdın demek olmakla istişhâd yine bâki ve fakat tarz-ı ifâde başkadır. Merzûki'nin (hamâse şârihi) bu beyitte tehekküm vardır dediğinin vechi işte budur. Şârihin *Muhtasar*'da olan ifâdesi kasr ve teşviştten hâli değildir.³³

Görüldüğü gibi Mehmed Zihni Efendi, beyitte geçen 'arz kelimesinin ikinci anlamına dikkat çekerek bunun ifâdeye alay anlamı kattığını belirtmiş ve Teftâzânî'nin *Muhtasar*'da meseleyi karıştırdığını iddia etmiştir. Mustafa Sabri Efendi ise, müellifin şiirdeki alay anlamıyla ilgili görüşlerini şu sözlerle tenkit etmiş ve çürütmeye çalışmıştır:

“Arzın birinci mânâsına göre beyitten tehekkümün keyfiyyet-i infihâmına müellif akıl erdiremiyor. Hâlbuki kıyâm-ı harb karînesiyle Şakîk'in benî 'ammînde silah bulunduğunu bilmesi tabîi olduğu hâlde kendi silahını bir vaz-ı müteheyiânede bulundurmaya lüzûm görmeyerek husamâsının kuvvetini istihfâf ve istihkâr edişinin ne kadar yolsuz olduğunu kendisine tefhîm için güya onlarda silah olduğunu bilmiyormuş gibi telakkî edilerek *إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ* ihtârına lüzûm görülmüş oluyor ki bunda olan mânây-ı istihzâ müellifin akıl erdiremediğine rağmen son derecede latîf ve belki vâzıhtır. Hatta bunun emsâline muâmelât ve muhâverâtta pek çok tesâdüf olunur. Meselâ sayfiye bir köşk isticâr edecek olursanız, köşkü gezip gördükten sonra altı aylığına mukâbil sahibi tarafından istenilen parayı fâhiş ve nisbetsiz bulursanız: Köşkü satın almıyoruz, dersiniz. Hâlbuki satın almak üzere pazarlığa başlanmadığını o adam da bilir. Lâkin para hususundaki teklifinin ne kadar yolsuz olduğunu kendisine anlatmak için mütehekkimâne böyle bir ihtâra lüzûm görürsünüz.”³⁴

Mustafa Sabri, 'arz kelimesinin birinci anlamı dikkate alındığında da beyitte bir alay anlamının söz konusu olduğunu fakat müellifin bunu göremediğini açıklamaya çalışmaktadır. Teftâzânî'nin *Muhtasar*'daki ifâdesi ile ilgili tenkidi ise şu şekilde cevaplamaktadır:

“Şârih-i Allâme'nin *Muhtasar*'daki ifâdesinde bir gûne-i kasr ve teşviş yoktur. Şârih *إِنَّ بَنِي عَمِّكَ ...* mısraında itibâr edilen tehekküm ve ızdırâyı mısra-ı evvelin itlâkı üzerine yürütmüştür. Ve

³³ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 50.

³⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 40, s. 904.

filhakika şâirin maksûdu; Ey Şakik! Senin bize karşı mızrağı doğrultarak ve bilhassa bir tavr-ı tecellüde mızrağı yan koyarak muhârebeye çıkışın cüret ve cesâretten ziyâde büyük bir cinnet ve cehâlet eseri addolunmaya lâyıktır. Sen mücerred hasmında silah olduğunu bilmesi -ki umûr-i tabiiyedendir-meydan-ı harpten çekilmesi için kâfi gelen cübenâ ve duafâdansın. Bu gibi nümâyişlerle kimi aldatıyorsun, demektir. Müellif tehekküm ve ızdırâyı kendi zu'munca ait olduğu mânâda dahî bihakkin tasvîr edememiştir.”³⁵

Sözünün devamında Mehmed Zihni Efendi'nin beytin alt kısımlarına dikkat çekerek bu kısımların da 'arzın ikinci mânâsını teyit ettiğini belirten sözlerine yer veren Mustafa Sabri: “Bu da müselleme değildir”³⁶ diyerek müellifi eleştirmektedir.

Örnek-4:

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرَبُوا وَتَسْكُبَ عَيْنَايَ الدَّمُوعَ لِتَجْمُدَا

“Ben artık evimin sizden uzak olmasını isteyeceğim ki yakın olasınız. Gözlerim dahî yaşlarını donması için dökmektedir.”³⁷ (Tavil)

Mehmed Zihni Efendi bu beyitte geçen sîn harfi hakkında “Şârih ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا﴾ kavlı-i kerîminde³⁸ olduğu gibi sîn mücerred te'kid içindir demiştir. Hâlbuki kavlı-i kerîm-i mezkûr tehdidi mutazammın bulunmuştur”³⁹ demektedir. Sabri Efendi, Zemahşeri'den (ö. 538/1143) de alıntı yaptığı şu açıklamasında şârihi savunmaktadır:

“Zemahşeri umûr-i mahbûbe veya mekrûheye dâhil olan sîn, te'kid için olabilir diyor. Cânandan mübâ'adet talebi ise nefsin ne kadar güçlülükle yapabileceği umûrdan olduğu şüpheden âzâdedir.. Şâir bu arzuda bulunurken içi kan ağladığını da imâ etmiş oluyor. Müellifin Taleb-i bu'd her ne kadar garaz-ı sahîha -ki husûl-i kurbdur- mebnî ise de fi nefsihi matlûb olmadığını ve istikbâle nazaran talep olunabileceğine işâret'ten ibâret olan tevcihine gelince, evvela bu ibârede, taleb-i bu'dun

³⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 40, s. 904-905.

³⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 40, s. 905.

³⁷ Beyit Abbâsî dönemi şâirlerinden Abbâs b. Ahnefe aittir. Şâir şunu anlatmak istiyor: Şimdiye kadar yakınlık ve sevinç arzu ettim. Bilakis uzaklık, hüzn ve ağlama hâsıl oldu. Bundan sonra uzaklığı arzu edeceğim ki yakınlık olsun. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 36.

³⁸ Âl-i İmrân 3/181.

³⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 36.

matlûb olması yâhud talep olunabilmesi gibi bir rekâket vardır. Sâniyen bu tevcîh sîni mânây-ı istikbâlde ibkâ eylemeye râci ise⁴⁰ taleb-i bu'du âtiye ta'alluk eden şâirin hâl-i hâzıra nazaran ne fikirde, ne arzuda olduğu cây-ı suâl kalmakla beraber, talep ve arzu denilen şey haddizâtında istikbâle ta'alluk eder. Bunu ikinci defa olarak istikbâle anmakta ise garip bir tekrâr şâibesi vardır.⁴¹ Ânın içindir ki âtiye ait arzuların kendileri hâlî ve ancak müte'allakları istikbâlî olur. Meselâ iki sene sonra edây-ı hacc-ı şerîf arzu etmek, iki sene sonra icrâ olunacak bir emrin şimdiden arzusu kalpte hâsıl olmaktır. Eğer arzunun dahî o vakte tehiri lâzım gelse, fi'l-hâl ifade edilecek hiçbir mânâ zihne lâyih olmamış demektir. Meğerki şâirin maksûdu taleb-i mübâ'adete ağzı varmıyor olduğuna işrâb etmek olsun. Bir ihtimâl daha var ki o da zamân-ı istikbâle mevzû' olan lâfız hâlde istimâl olunmak ve nükte-i mecâz ise icrâsına başlanılan şeyin ferdâlara ta'lik edilmeye layık bulunan umûr-i şâkkadan olduğunu ifhâm eylemektir. Fakat bu sonuncu tevcîh Şârih-i Allâme'nin tevcihine pek muğâyir değildir. Velhâsıl sîni, mânây-ı istikbâlisinden sarf eylemek daha münâsiptir.⁴²

4. Abdülkâhir Cürcânî Hakkındaki Sözlerini Tenkidi

Mehmed Zihni Efendi'nin, belâgatın zirve isimlerinden biri olan Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1079) hakkındaki bazı sözleri Mustafa Sabri Efendi tarafından sert bir şekilde tenkit edilmiştir. Söz konusu tenkidin çıkış noktası şu beyittir:

سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرَبُوا وَتَسْكُبَ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدَا

Zihni Efendi, yukarıda da geçen bu beytin tercümesini yapmış; Teftâzânî'nin, Abdülkâhir Cürcânî'ye dayandırdığı farklı anlayışına yer vermiştir. Bu yorumu zorlama olarak gören Zihni Efendi, Cürcânî'ye dayandırılmasının tercih sebebi olmayacağını, zira burada kâidelerin değil edebî zevkin belirleyici unsur olduğunu belirtmiştir.⁴³ Bu îzâhtan da oldukça rahatsız olduğu anlaşılan Sabri

⁴⁰ Nitekim karîben kendisinden nakledilecek olan mefhûm-i beytteki (talep edeceğim, arzu edeceğim) tabirleri de bunu gösterir.

⁴¹ Müellifin ifâdesindeki rekâket-i sâbıkanın menşei de bu olsa câizdir.

⁴² *Beyânü'l-Hak*, sy. 38, s. 872. Ayrıca bk. sy. 34, s. 807.

⁴³ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 37.

Efendi, Zihni Efendi'nin tercihinin pek de sağlıklı olmadığını gösteren bazı açıklamalar yaptıktan sonra şöyle demiştir:

“Müellifin, burası kavâid-i fen değildir ki Şeyh'in kelâmı hüccet olsun diyerek vazîfe-i hakemiyyeti Şeyh Abdülkâhîr'den nez' ile kendi zevk-i selimine tevcih etmesi pek fuzûliyâne ve mütehakkimâne olmuştur. *Şiir anlamak zevk-i me'ânice hüsn-i tasarruf ve garâbet-i tahayyüle ait bir şeydir* sözü de garâbet-i tahayyül eseridir. Sonra... Şiir anlamak başka kavâid-i fen de başkaymış? Hâlbuki şiir anlamaktan münâsebetini kat' etmek istediği kavâid-i fen, kavâid-i fenn-i belâgattır ve bilhassa kavâid-i fenn-i me'ânidir. Öyle fenn-i me'ânî ki şiir söylemek fenni değilse mutlaka şiir anlamak fenni olmak lâzım gelir. Sonra... Bu fende muktedâ bih olan Şeyh Abdülkâhîr ile Allâme-i Teftâzânî'nin zevk-i selimine itimâd olunmaz da müellifinkine itimâd olunmuş... O derecedeki -bu beyitte zikrolunan me'ânî-i selâseyi câmi bir ihtiyat olmak üzere- *Hâşiye-i Şerîfiyye*'de görülen tafsîl ve terdîde mahal yokmuş!!”⁴⁴

Sözün devamında müellifin öne sürdüğü görüşün pek kabule şâyân olmadığına yeniden dikkat çeken Mustafa Sabri Efendi, müellifin bu sözlerinin tamamen *Me'âhid* adlı kitaptan alıntı olduğunu belirtir. Dipnotta işaret ettiği bu husus vesilesiyle Zihni Efendi'yi yine ağır bir şekilde tenkit ederek onun *Mutavvel* ayarında biri olmadığını dair düşüncelerini şu sözleriyle ifade eder:

“Müellifin bu makâmdaki beyânâtı bütün *Me'âhid*'den me'hûzdur. Yani mürevvic görüldüğü fikirde kendisi güzel bir mukallittir. Şu kadar var ki edebiyâtın fenni bir kitabı olan *Mutavvel*'i taklit etmek -kavâid-i fenni istihfâf edişinden de anlaşıldığı vechile- mizâcına muvâfık düşmediği için kütüb-i muhâdarâtan addedilmeye lâyık olan *Me'âhid*'i taklit eylemiştir.”⁴⁵

5. Hasan Çelebi ve Siyâlkûtî'ye Yönelik Tenkitlere Cevap Vermesi

Hasan Çelebi (ö. 901/1495) ve Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) hâşiyeleri, *Mutavvel* üzerine yazılan en önemli hâşiyelerinden olup Zihni Efendi bu iki kaynaktan sıklıkla faydalanmıştır. Bu iki eseri bazı noktalarda tenkidi ise Mustafa Sabri Efendi tarafından haksız bu-

⁴⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 38, s. 873.

⁴⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 38, s. 874 (1 no.lu dipnot).

lunmuş ve müellifin tenkit üslûbu da kendisini ayrıca rahatsız etmiştir. Nitekim Mehmed Zihni Efendi bir şahıs hakkında: “Ebu’l-Esved, Kinde kabilesinden ve nâzımın İmruulkays es-sahâbî kendi akrabasından bir kimsedir ki *Üsdü’l-ğâbe*’de sahâbe idâdında mezkûrdur. Ebu’l-Esved künye-i peder-i İmruulkays el-câhili olması hakkında Hasan Çelebi’nin *Miftâh-ı Seyyid*’den olan nakli sahih ise matâbi-i Mısriyye sayesinde bizim görüp okuduğumuz kitapları onlar görmemiş demektir”⁴⁶ şeklinde bilgi vermiştir. Bu üsluptan rahatsız olan Mustafa Sabri Efendi müellifi şu sözlerle tenkit etmektedir:

“Hasan Çelebi’nin *Miftâh-ı Seyyid*’den nakli sahih ise ne demek? *Miftâh-ı Seyyid*’de olmayan bir şeyi yalandan nakle ne mecburiyeti var? Fâzıl-ı Çelebi’nin öyle bir kizbi irtikâb etmesi müellifin su-i zannı kadar sebepsiz olur. Sonra Seyyid Şerif elbette o sözü ind-i nefisinden yazmamıştır. Me’hazinin derecesi mevsûkiyyetini bilemez isem de Seyyid Şerif itimâd olunacak veya olunmayacak meâhizi bilir. Çünkü kendisi ulemây-ı ensâbdan değil ise de ser-âmedân-ı uli’l-elbâbdandır. Hâsılı burada bir yanlışlık bulunduğu takdirde nazar-firîb bir kuvvette, kavî bir mazerete müstenid olması lâzım gelir.”⁴⁷

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكَاً
أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

“İnsanlar içerisinde ona benzer hiçbir bir kimse yoktur. Ancak sahib-i mülk ve saltanat vardır ki; onun annesinin babası onun da babasıdır. (Yani medh olunan şahıs, o halifenin dayısı demektir.)⁴⁸ (Tavîl)

Mehmed Zihni Efendi, Ferazdak’a ait bu beyitle ilgili olarak: “Mukârebete mumâselet itlâkını men’de mânâ yoktur. Husûsiyle ki

⁴⁶ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 128.

⁴⁷ *Beyânü’l-Hak*, sy. 58, s. 1191. Mehmed Zihni Efendi bir beyitten bahsederken, beytin mâkabliyle ilgili Hasan Çelebi hâşiyesinde geçen farklı bir rivâyete temas eder. Mustafa Sabri Efendi “Beytin mâkabli Hasan Çelebi nüshasında böyle olduğuna göre vezni de bozuk olmak lâzım gelir. Müellif her nasılsa bunun farkında olamamıştır. Ve illâ hiçbir fırsat-ı itirâzı fevt etmemek meslek-i ma’lûmuna nazaran bu ciheti de sükût ile geçiştirmemesi katî idi” diyerek müellifin klasik kaynaklar konusundaki tavrına dair düşüncesini yinlemiştir. bk. *Beyânü’l-Hak*, sy. 34, s. 805.

⁴⁸ Beyit, Ferazdak’ın, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik’in dayısı olan İbrâhîm b. Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî’nin mehdinde söylediği bir kasideden alıntıdır. bk. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 33.

makâm, hayâlât-ı şî'riyye makâmıdır"⁴⁹ demiş ve dipnotta bunun, aksini savunan Siyâlkûti'ye cevap olduğunu belirtmiştir. Sabri Efendi ise, Siyâlkûti'nin haklılığına yönelik düşüncesini şu sözleriyle dile getirmiştir:

“Müellifin şu sözü, beyitteki يقاربه kavlini de يماثله mânâsına hamle lüzûm ve ihtiyaç bulunduğunu ihâm ediyor. Hâlbuki kelâmda bir tekrâr-ı manevî hâsıl olmamak için bilakis يقاربه'yu mumâseletten başka bir mânâyâ haml ihtiyâcı vardır ve Fâzıl-ı Siyâlkûti'nin mukârebeti mumâselet mânâsına haml sahih değildir demesi buna mebnîdir. Çünkü حي يقاربه kavli مثله'den bedel olduğuna göre memdûhun mumâsili nefy olunduktan sonra mukâribi de nefyedilmek sûretiyle bedelden bir fâide-i terakkî müstefâd olur. Fakat mumâsilden sonra bi'l-ibdâl yine mumâsili nefyetmekte bir fâide yoktur. Hele kayd-ı hayat da nazar-ı itibâra alınınca misl-i mutlak makâmına hayy-ı mumâsili ikâme etmek nefyde tenezzüldür. 'Ale'l-ıtlâk misli yok derken bu sözden rucû' ile dirilerden misli yok denilmiş olur.”⁵⁰

Zihni Efendi'nin Siyâlkûti'yi eleştirdiği noktalardan bir diğeri de “Sonra ben yine düşmanlarımdan kam alıp yaralayıp öldürdüğüm ama hiç kimse tarafından öldürülmediğim hâlde döner gelirim”⁵¹ (Kâmil) mısraıyla ilgilidir. Müellif, mısradaki isâbet kelimesiyle ilgili olarak: “Burada isâbetten isâbet-i fiiliyye murâddır” demiş ve düştüğü bir dipnotta Siyâlkûti hâşiyesindeki bir görüşü tenkitle şunları söylemiştir: “Siyâlkûti'nin, isâbetin bu mânâsı kütüb-i mütedâvelede bulunmadı, demesi tuhafdır. *Esâsü'l-belâğa*'da Zemahşerî isâbet-i sehmin zikrinden sonra ومن المجاز أصاب وفي رأى مصيب demiştir.”⁵² Sabri Efendi ise şu sözlerle Siyâlkûti'yi savunur:

“İsâbet için Siyâlkûti'nin kütüb-i mütedâvelede bulunmadı dediği mânâ, cerh mânâsıdır. *Esâsü'l-belâğa*'daki isâbet-i sehmi ise cerh-i sehmi mânâsına olmak lâzım gelmediğinden

⁴⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 34.

⁵⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 36, s. 841.

⁵¹ Mısra Katariyy b. el-Fücâe isimli bir Hâricî şâire aittir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 143.

⁵² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 143.

müellifin bu nakli isâbet-i fiiliyye tabiri kadar mücmeldir.⁵³ Siyâlkûti *Hâşiye*'sinde isâbet için meânî-i kesire zikrolunmuştur ki o meyânda neyl ve residen mânâları dahî vardır. İşte *Esâs*'daki isâbet-i sehm de bu mânâlardan ibâret olacaktır."⁵⁴

B. Eseri Kaynak Kullanımı Açısından Tenkit Etmesi

Kaynak kullanımı meselesi, Sabri Efendi'nin Zihni Efendi'ye yönelttiği tenkitlerin en ağırlarından. Tenkit sahibi, müellifi bazı kaynaklara bakmamakla ve baktığı birtakım kaynakları da yanlış anlamakla suçlamaktadır. Bazen de onun, herhangi bir kaynaktan aldığı bilgiyi tahrif ettiğini düşünmektedir.

Örnek-1:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ يَلُومَنَّ قَوْمُهُ زُهَيْرًا عَلَى مَا جُرَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ

“*Merak ediyorum, kavmi acaba Züheyr'i, her yönden maruz kaldığı musibet yüzünden kınayacak mı?*” (Tavil)

Bu beyit hakkında Mehmed Zihni Efendi: “Bu beyit bahr-i tavilden ve Şeyh Radi'de mezkûr olan şevâhiddendir. Şârih onu oradan alarak *Mutavel*'de zikretmiştir. Abdülkâdir Bağdâdî onu şerh-i ebyâtta kimseye nispet etmemiş olduğundan kâili nâ-ma'lûmdur”⁵⁵ demiştir. Mustafa Sabri Efendi bu açıklamayı üç açıdan eleştirir. Öncelikle, bu ifâdede Teftâzânî'ye karşı bir dokundurma sezer. Abdülkâdir Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) kitabında zikredilmemesinin, beytin şâirinin belli olmadığına hücceti olarak kabul edilmesini doğru bulmaz. Daha ilginç ise Bağdâdî az ileride beytin sahibini zikredecektir. Bu noktada Mustafa Sabri, müellifi, kitaba iyi bakmamakla suçlar:

“(Şârih onu oradan alarak *Mutavel*'de zikretmiştir) demesinde şârihe ait bir şemme-i ta'riz vardır. Müellifin zu'munca şârih, ebyât-ı müsteşhedün bihâyı en yakın kitaplardan iktibâs edebilir. Sonra: *Abdülkâdir onu kimseye nispet etmemiş olduğun-*

⁵³ Hele müellif *Esâs*'daki meânî-i mecâziyyeden nakilde kendisi için bilmem ne istifâde tasavvur etmiştir.

⁵⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 60, s. 1222-1223. Mehmed Zihni Efendi'nin Cevheri'nin *Sihâh*'ıyla ilgili bir tenkidine Mustafa Sabri Efendi'nin verdiği cevap için bk. *Beyânü'l-Hak*, sy. 69, s. 1365-1366.

⁵⁵ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 29.

dan kâili nâ-ma'lûmdur sözüne nazaran şârih-i ebyât-ı Radî hakkında müellif amma teveccüh besliyor ha. Demek ki Abdülkâdir bir beyti kimseye nispet etmezse artık o beyit için kâil aramak mânâsız, bulmak imkânsız olur. İşte müellifin bu kadar teveccüh-i teslimkârânesine mazhar olan bu zât, sadr-ı kitâbında yine müellifin beğenmediği şârih-i Allâme hakkında şöyle: وهو (اي كتاب الرضي) كتاب عكف عليه نحارير العلماء ودقق النظر فيه أمائل الفضلاء وكناه diyerek bu iki refik-i namdârın (Sa'ûd ve Seyyid) şehâdetlerini Kitâb-ı Radî için medâr-ı şeref tutmuştur ki bu nokta üzerine kâriin-i kirâmın nazar-ı dikkatlerini celp etmeyi sırası gelmiş olan vezâiften addederim. Lâkin bu makâmda daha mühim bir garâbet vardır ki o da Abdülkâdir Bağdâdî'nin kimseye nispet etmemiş olduğu -hem de makâm-ı ta'lîde- söylenilen beyit hakkında والبيتان من شعر ابي جندب بن مرة القردى وسبب هذا الشعر ما رواه السكري... diyerek şiir ile kâiline dâir birçok ma'lûmât vermiş olmasıdır. Müellif ileride *Telhîs* ve *Mutavvel*'in sâha-i 'ulûm ve fûnûnda vücûdunu âdeta muzır addederek buna sebep olarak da bu kitapların nakilde hasâr ettiklerini dermeyân edecektir. Hâlbuki *Telhîs* ve *Mutavvel*'de altı-yedi yüz seneden beri acaba böyle bir hasâr-ı nakli gören olmuş mudur?...⁵⁶

Mehmed Zihni Efendi, kitabında, bir meselle ilgili olarak Teftâzânî ve *Mutavvel*'ini şu şekilde eleştirmektedir: “Şârih-i fâzıl bu makâmda رَامَ رَمِيَةً مِنْ غَيْرِ رَامَ meselinde sehv etmiştir ki mesel-i mezkûr *Mecma'u'l-emsâl*'de رَبُّ رَمِيَةً مِنْ غَيْرِ رَامَ kelimesiyle musaddar vâki olduğu hâlde burada onu müsnedün ileyhî mahzûfen vürûduna misâl tutmuştur.”⁵⁷ Mustafa Sabri Efendi müellifin görüşünü ilmî bazı îzahlarla çürütmeye çalışmış ve müellifi de gerekli kaynaklara bakmamakla eleştirmiştir:

“Müellif, emsâl tağyîr olunmaz demek istiyor. Lâkin bu memnûiyyet meselin mebâdi-i tağyîrinde mutasavverdir. Sonra ikinci ibâre ile ikinci bir mesel hâlini almak derecelerinde iştihâr edebilir. İşte bu mesel de aslında رَامَ ile musaddar olsa bile böyle bir hâle marûz olmuştur. Ve tabii bu ibâreye göre şârihin misâl irâd ettiği vechile mahzûfû'l-mübtedâ bir cümle olur. Nitekim bizim işittiklerimizde de hep şârihin yazdığı gibi zebânzeddir. *Furûk-i Hakki*'da bu cümle yine aynı ibâre ile zik-

⁵⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 35, s. 825-826.

⁵⁷ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 71.

rolunduktan sonra aslı رب رمية olduğu tasrih edilmiştir. Demek ki İsmail Hakkı merhûm dahî, mesel-i mezkûrun kendi asırlarında sûret-i istimâl ve iştihârına şehâdet etmiş oluyorlar.

Bu satırları yazarken *Mutavel* etrafına henüz mürâcaat etmemiştim. Oralarda mesele ait ma'lûmât bulunsa müellifin görmesi lâzım gelir diyordum. Sonra âdetâ bi-lüzûm bir ihtiyâtın sevkiyle Hasan Çelebî *Hâşiye*'sine bakmış bulundum. Ne göreyim: Allâme-i Zemahşeri'nin *Müstaksa'l-emsâl*'inden naklen mesel-i mezkûr hakkında tafsilât itâ ediyor. Onun üzerine bi't-tab' *Müstaksâ*'ya da mürâcaat ettim. Orada da meselin ibâresi şârihin zikrettiği kadardan ibâret! Şimdi düşününüz... Mesel-i mezkûr hakkında tedkikât icrâ etmek isteyen bir adam için *Müstaksâ*'ya mürâcaat etmek üzere elde bir rehber bir sâik mevcut iken *Mecma'u'l-emsâl*'e bakmakla iktifâ eylemesi ve bu kadar nâkıs ve ma'kûs bir tetebbu'la Şârih-i Allâmeyi yalancı çıkarmaya kalkışması ne acib bir hareket, ne ihtiyatsız bir cesârettir?"⁵⁸

Örnek-2:

جَاءَ شَقِيقٌ عَارِضًا رُمَحَهُ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ

Zihni Efendi yukarıdaki meşhur beyitle ilgili olarak: "Kâilin ebnâ-i 'amminden olduğu müteyakkın bulunduğundan إِنَّ بَنِي عَمِّكَ kavli gaybetten hitâba iltifâtı mutazammındır"⁵⁹ demektedir. Sabri Efendi, müellifin bu görüşü *Siyâlkûti* hâşiyesinden aldığını fakat tahrife uğrattığını şu sözleriyle dile getirmektedir:

"Kâilin ebnâ-i 'amminden bulunması üzerine böyle bir iltifâtın terettübü gayr-ı zâhirdir. Çünkü beytin bidâyetinden itibâren kâili bulunan şahıs, muhâtabın ebnâ-i 'amminden olmasa dahî şu hitap gâip unvanı addolunan شقيق tabirinden sonra vâki olduğu için iltifât mütehakkaktır. Müellif o sözü *Hâşiye-i Siyâlkûti*'den almış velâkin tahrif ve tedlise uğratmıştır. *Siyâlkûti*, onu mısra-ı sâni başka bir kâilin kavli-i müftetahı olduğuna zehâb edenlere karşı söylüyor."⁶⁰

Mustafa Sabri bu sözünün devamında Teftâzânî ve hâşiye sahiplerinin de burada iltifât sanatı mevcut bulunduğunu söylediklerini müellifin de onlara tâbi olduğunu belirttikten sonra, kendi görü-

⁵⁸ *Beyânü'l-Hak*, sy. 42, s. 936-937.

⁵⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 49.

⁶⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 39, s. 889.

şünce burada iltifat değil isti'nâf bulunduğunu söyleyerek bir kez daha klasik görüşün dışına çıkmaktadır.

Örnek-3:

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى صَبْرٌ وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ

“...Fakat gerçek onun bildiği gibi değildir. Ayrılığın son derece acı ve Ebu'l-Huseyn'in cömert biri olduğunu bilen Allah hakkı için (ben sevgi yolundan asla ayrılmadım.)” (Kâmil)

Mehmed Zihni Efendi'nin Ebû Temmâm'a ait yukarıdaki beyitle ilgili olarak: “وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ” cümlesi ma'tûftur. Fakat vaslı mücib cihet olmadığından bu atıf ma'yûbdur. Mahall-i şâhid de burasıdır. Lâkin Ebû Temmâm'ı ta'yîbden ise kelâmını bedî' envâından olan iktidâba haml evlâdır⁶¹ şeklindeki açıklamasının Hasan Çelebî hâşiyesinden alındığını fakat iyi hazmedilemediğini belirten Mustafa Sabri Efendi şöyle demektedir:

“Müellif, Ebû Temmâm'ın kelâmını iktidâba hamletmeli deyi-vermiştir. Biri tarafından ilm-i belâgatın ehemmiyette bedî meselelerine kıyas kabul etmeyen kavâid-i esâsiyyesinden birine riâyetsizliği mutazammın olan bu iktidâb ile Ebû Temmâm'ı tebrie nasıl kâbil olacağını düşünmeye lüzüm bile görmemiştir. Çünkü müellif emsâl-i mücerrebesiyle sâbit olduğu üzere fennin eimmesine ve bilvâsıta onlar tarafından vaz' olunan kavâide karşı pek cüretkârdır. Kelâm-ı Ebî Temmâm'ı iktidâba haml fikri Hasan Çelebî *Hâşiye*'sinden me'hûz olduğu hâlde orada bu sözün etrâfı beslenmiş olmak üzere tabiatları iktidâba mâil olan şuarây-ı kadîme-i Arabın hayâlinde aralarında münâsebet hiss olunmayan bazı umûrun tekârün edebileceği dermeyân edilmiştir. Müellif, Fâzıl-ı Çelebî bu sözü ne için ve ne mecbûriyyetle söylemiş olduğunun farkında olmamış olmalıdır. İşte -kendisinin *Telhîs* ve *Mutavvel* müelliflerine 'azv eylediği- nakilde hasâr böyle olur.”⁶²

Mustafa Sabri Efendi, Zihni Efendi'nin kaynak adı zikrederek aktardığı bir bilgiyi bazen ilgili kaynakta bulamadığını belirtmektedir. Meselâ müellif bir beyitten bahsederken “Bu da A'şâ Meymûn'un ... matla'ında olan bir kasîde-i râiyyesi ebyâtından bulunduğu söylenilmiş ise de Abdülkâdir *Şerh-i Şevâhid-i Radî*'de mısra-ı mezkûru

⁶¹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 191.

⁶² *Beyânü'l-Hak*, sy. 69, s. 1368.

kaside-i mezkûre ebyâtında göremediğini beyân etmiştir⁶³ der. İlgili kaynağa bakan Sabri Efendi ise şu cevabı vermiştir:

“Biz de *Şerh-i Şevâhid-i Radî*’de dediği gibi bir söz göremediğimizi beyân ederiz. Müellifin *Şerh-i Şevâhid-i Radî*’den nakilleri o derece garâbet kesb ediyor ki âdeta bu husûsda gözlerime inanmamaya başladığım cihetle dördüncü beşinci defa baktıktan sonra şerh-i mezkûrun Mısır matbûuyla ikinci cildinin otuz birinci sahifesindeki ibâresini ber vech-i âtî buldum...”⁶⁴

Mehmed Zihni Efendi’nin sık sık başvurduğu “*Şârih onu oradan almıştır*” şeklindeki dokundurmalar Sabri Efendi’yi özellikle rahatsız etmiştir. Zihni Efendi’nin Teftâzânî’ye karşı sergilediği bu tavrın aynısını müellife uygulayan Sabri Efendi, onun isim ve kaynak zikretmeden bahsettiği bazı görüşlerin başkaları tarafından söylenen şeyler olduğuna kaynak belirterek dikkat çekmiş ve böylelikle Zihni Efendi’yi kendi silahıyla vurmaya çalışmıştır. Meselâ bir yerde müellif *“Gece ve gündüzün gelip gidişi genci ihtiyarlattı ve ihtiyarı da fenâyâ sürükledi”*⁶⁵ (Mütekârib) beytiyle ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır: “Bunda şâhid zikrolunan fiillerin *مر* ve *كر*’e isnâdındadır ki şâirin itikâdı ma’lûm olmadığı ve dehrinin *أَنْبَتَ الرَّيْبِغِ الْبُقْلَ* demesi kabîlinden olarak kendince zâhir ifâdesi maksûd bulunduğu cihetle mecâza haml olunamadığıdır... Lâkin şâirin mümin ve muvahhid ve onların hep ef’âlullah olduğunu mu’tekid olduğuna şüphe yoktur ki maba’di kelâmında *ألم* ... *تر لقمان أوصى بنيه...* kavliyle musaddik-i Kur’ân olduğunu irâe etmekte ve Hz. Lokman’ın *﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾* kavli-i kerîmi⁶⁶ müeddâsıyla oğluna ettiği vesâyâyı istihsân etmektedir.”⁶⁷ Sabri Efendi, bazı ara cümlelerini keserek zikrettiği bu alıntıyla ilgili olarak “Bu nokta evvelce *Mutavvel* muhaşşileri

⁶³ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 88.

⁶⁴ *Beyânü’l-Hak*, sy. 46, s. 998-999.

⁶⁵ Beyit Saletân el-Abdî’ye aittir. bk. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 59.

⁶⁶ Lokmân 31/13.

⁶⁷ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 60.

tarafından ihtâr edilmiştir. Oralara bakmamış bulunanların zannedebileceği cihetle, müellifin eser-i tedkîk ve tetebbuu değildir”⁶⁸ diyerek görüşün özgün olmadığına dikkat çekmiştir.

C. Sarf Açısından Tenkit Etmesi

Mustafa Sabri Efendi'nin *el-Kavlü'l-ceyyid*'e yönelik sarf tenkitle-ri, kelimenin ma'lûm veya mechûl okunuşu, fiilin bâbı, masdarın harekesi vb. noktalarla ilgilidir. Bazı örnekler şöyledir:

Örnek-1:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ يَلُومُنْ قَوْمُهُ زُهَيْرًا عَلَى مَا جُرُّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ

Mehmed Zihni Efendi bu beyitte geçen *جُرُّ* kelimesiyle ilgili olarak “Cinâyet mânâsına olan جريرة'den müştak fiil-i mâzî-i mechûldür”⁶⁹ açıklamasını yapmıştır. Mustafa Sabri Efendi ise bahsi geçen fiilin ma'lûm okunması gerektiğini düşünmektedir:

“Gerek beyt-i şâhidin menşei hakkında ânifen naklettiğimiz ma'lûmât ve gerek maba'di bulunan زهيري بكفى kavli جر fiilinin ma'lûm sıygası üzere olmasını iktizâ eder. وقال السكري في شرح أشعار. Sükkerî'nin şu beyânı *Şerh-i Şevâhid-i Radî*'de mestûrdur. Fakat bundan evvel de anlaşılmış olacağı vechile müellif *Şerh-i Şevâhid-i Radî*'nin bu noktasına bakmamaktan daha fena bir sûrette bakmış olduğundan zâhir bunları görememiştir. Daha garibi var: Şârih-i *Şevâhid-i Radî* جر fiilinin sıyga-i ma'lûm üzere olmasını icap edecek tarzda *Mutavel* etrâfından *Hâşiye-i Seyyid*'den ve *Hâşiye-i Hafîd*'den (Sa'dudî'nin hafididir) nakil ve istişhâdda bulunuyor. Artık biz de bu makâmda müellife ziyâdece levh etmiş olduğumuz cihetle beyt-i şâhidi bir kere de mütemessilen okuyalım...”⁷⁰

⁶⁸ *Beyânü'l-Hak*, sy.41, s. 921. Ayrıca bk. sy. 41, s. 922; sy. 47, s. 1016; sy. 62, s. 1256.

⁶⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 30.

⁷⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 35, s. 826.

Örnek-2:

فَيَوْمًا بِحَيْثُ نُطْرِدُ الرُّومَ عَنْهُمْ وَيَوْمًا بِجُودٍ يَطْرُدُ الْفَقْرَ وَالْجَدْبَا

“Bir gün biraz süvariyle serhad ahâlisinden düşmanları olan Rum-ları kovarsın. Bir gün de biraz ihsan ile onlardan açlığı giderecek ted-birler alırsın.” (Tavîl)

Mehmed Zihni Efendi'nin Mütenebbî'ye ait bu beyitle ilgili “Sıyga-i muzârî hudûs ve teceddüde delâleti haysiyyetiyle serhad ahâlisinin gerek tasallut-i düşman ve gerek istilâ-i kaht ve şiddet mekrûhâtı-nın huzûr ve teccessümünü göstermektedir”⁷¹ şeklindeki açıklamala-rı da Mustafa Sabri Efendi tarafından şu şekilde tenkit edilmiştir:

“Hudûs ve teceddüd bu gibi şeylerin tekerrür ve istimrârını gösterebilir ammâ huzûr ve teccessümü gösteremez. Maksûdu sûret-i mâziyyeyi istihzâr ise, yine bunun hudûs ve teceddüd ile münâsebeti yoktur. Çünkü bir kere hudûsa delâlette mâzî muzârîyle müşâriktir. Teceddüde gelince eğer الحصول بعد أن لم يكن mânâsına ise (ki fiillerin medlûlü olan teceddüd budur) yine mâzilerde mevcûd ve hudûs-i mezkûrun aynıdır. Ve eğer استفضى mânâsına ise (ki bazen fiil-i muzârîlerde meûne-i makâm ile maksûd olur) bu mânâ Seyyid Şerîf'in takdîmü'l-müsned ileyh bahsinde وإما لتعجيل المسرة... kavlinin şerhi hâşiyesinde tasrîh ettiği vechile istikbâle delâlet eden muzârîlerde câri olabilir. Hâlbuki istihzâr-ı sûret için mânây-ı hâl lâzımdır.”⁷²

Bir beyitte geçen الحمام kelimesiyle ilgili olarak Mehmed Zihni Efendi “إمام vezninde mevt mânâsınadır”⁷³ demiştir. Mustafa Sabri Efendi ise “Vezin, ta'yîn-i kat'î ifâde edemiyor. مام vezninde demek münâsib idi”⁷⁴ demektedir. Bir başka beyitte geçen مزدحم kelimesiyle ilgili olarak ise Zihni Efendi “İsm-i mef'ûl bünyesiyle mahall-i iz-dihâm mânâsına olarak ma'reke murâddır”⁷⁵ demiştir. Sabri Efendi bu konuda müellife şu tenkidi yöneltir: “Mezîdâtda ism-i mef'ûl ve

⁷¹ el-Kavlü'l-ceyyid, s. 90.

⁷² Beyânü'l-Hak, sy. 47, s. 1015.

⁷³ el-Kavlü'l-ceyyid, s. 98.

⁷⁴ Beyânü'l-Hak, sy. 50, s. 1058.

⁷⁵ el-Kavlü'l-ceyyid, s. 173.

masdar-ı mimî ve ism-i zaman ve mekân bir vezinde olduğu hâlde bu bünyenin ism-i mef'ûle tahsîsi bilâ muhassistir. *مزدحم*'ın ism-i mef'ûl bünyesi üzere olması ism-i mef'ûl olması demektir. Ve illâ lâfzı ism-i mef'ûl ve mânâsı ism-i mekân olarak dâll ile medlûl bey-ninde mutâbakat bulunmamış olur.”⁷⁶

Mustafa Sabri Efendi'nin masdarın harekesiyle ilgili bir tenkidine de rastlamaktayız. Nitekim, Zihni Efendi'nin “Semirmek yani lahm ve şahmı çoğalmak demek olan (سَمَن) masdarından...” ifâdesindeki kelimenin yanlış harekelendiğine dair şunları söylemektedir: “Müellifin سَمَن masdarını fethateyn ile harekelemesi bazı elsine-i 'ulemâda tashîhen sînin kesriyle telaffuz olunduğuna rağmen vâki olmuşa benziyor. Hâlbuki *Kâmus*'ta, *Misbâh*'ta, *Muhîtu'l-Muhît*'te bu kelimeler عَنَب vezinde olarak zapt edilmiştir. Ancak *Misbah*'ta buna ism-i masdar deniliyor. Lâkin masdarı da fethateyn iledir denilmiyor ya.”⁷⁷

Son örnek olarak, sülâsî bir fiilin bâbıyla ilgili tenkide yer vermek istiyoruz. Mustafa Sabri Efendi bir şiirde geçen *أَفَنَاءُ قِيلُ اللَّهِ لِلشَّمْسِ اَطْلَعِي* “Onu, Allah'ın güneşe 'doğ' emrini vermesi yok etti” (Recez) mısırân-daki⁷⁸ *اطلعي* kelimesi ile ilgili olarak müellifi şu şekilde tenkit etmektedir: “Müellif tulû' fiilini feth-i lâm ile harekelemiş ise de kütüb-i lügaviyyede طهر mânâsına olan طلع birinci babdan olmak üzere zapt ediliyor. Üçüncü babdan gelen اتي ise ve dördüncü babdan gelen de على mânâlarıdır. Hâsılı şems ve kamer gibi ecrâma isnâd olunan tulû' birinci babdandır. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ

عَلَىٰ قَوْمٍ﴾⁷⁹

⁷⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 66, s. 1310.

⁷⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 40, s. 906.

⁷⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 61.

⁷⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, s. 922. Ayet için bk. Kehf 18/90. Başka örnekler için bk. sy. 47, s. 1016; sy. 69, s. 1368.

D. İrâb Tenkitleri

Mehmed Zihni Efendi *el-Kavlü'l-ceyyid*'de incelediği beyitlerin irâbını da yapmaktadır. Mustafa Sabri Efendi, müellifi bu açıdan da pek çok noktada eleştirmekte ve bazen Zihni Efendi'yi küçümseyen ifâdeler kullanmaktadır.

Örnek-1:

وَ صَادَفَ الرُّشْدُ مِنْهَا كُلَّ مُعْتَسِفٍ قَدْ كَانَ فِي ظُلُمَاتِ الْعَيِّ مِنْهُمْ كَا

“Onun satveti vesilesiyle karanlığa dalmış ne kadar zâlim varsa hepsi doğru yolu bulmuşlardır.”⁸⁰ (Basît)

Mehmed Zihni Efendi bu beytin irâbını: “أصاب و وجد , صادف”⁸¹ şeklinde mânâsına fiil-i mâzîdir. الردف fâil ve معتسف كل mef'uldür”⁸¹ şeklinde yapmaktadır. Mustafa Sabri Efendi ise bunu: “صادف”nin mânâsına nazaran رشد’ü mef’ül, معتسف كل’i fâil itibar etmek aksinden daha zevkâmızdır”⁸² diyerek tenkit etmektedir. Yine Zihni Efendi يَا سَارِقُ ya sâriq kelimesininin irâbını “Tahzîr üzere mansuptur. يا سارق احذر أهل الدار”⁸³ şeklinde yapar. Mustafa Sabri ise bu görüşün yanlışlığını temel kaynaklardan alıntılarla destekleyerek ortaya koymaya çalışmış ve müellifin, konuyu bilmediği için bu zanna kapıldığını savunmuştur:

“Keşşâf şerhinde Seyyid Şerîf أهل الدار يا طالعا جبلا 1 أهل الدار kabilinden olarak سارق’a mef’ül yapmıştır. Kezâlik *Kitâb-ı Sibeveyhi* şerhinde İbn Harûb لأهل الدار متاعا takdîri ile سارق’a ta’alluk ettirmiş velâkin sirkat maddesinin binefsihî mef’ülüne te’addîsi kütüb-i lügatten naklolunarak câr takdîrine lüzûm olmadığı beyân edilmiştir. أهل kelimesinin tahzîren mansup olması ise hilâf-ı mânây-ı maksûd olduğu kütüb-i edebiyede mübeyyen bulunmuştur.

⁸⁰ Beyit Teftâzânî’nin kendi nazımındandır. Mehmed Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 14.

⁸¹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 16.

⁸² *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 806.

⁸³ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 59.

Filhakika sirkatin lisân-ı Arab'daki istimâlini bilmeyen أهل'i tahzîren mansûb zanneder. قال في المصباح: سرقه مالا من باب ضرب وسرق منه يتعدى إلى الأول بنفسه وبالحرّف...⁸⁴

Örnek-2:

إِنَّ الَّذِينَ تُرَوَّنُهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ ضُدُورِهِمْ أَنْ تُضْرَعُوا

“O kimseler ki siz onları kendinize arkadaş zannediyorsunuz, hâlbuki sizin sıkıntıya düşmeniz onların kalplerine şifa ve sürür veriyor.”⁸⁵ (Kâmil)

Mehmed Zihni'nin beyitle ilgili açıklamaları şu şekildedir: “تُرَوَّنُ” kelimesi إراءة'den muzârî cem' muhâtap mechûldür. الذين أروكم أنفسهم sebkinde olup sıyga-i mechûle ifrâğ olunarak mef'ûl-i ûlâ nâib-i fâil olmakla ظن fiili hükmünde kalıp...”⁸⁶ Kelimenin mechûl okunuşunun sebebine yönelik bu yorumu beğenmeyen Mustafa Sabri Efendi şu açıklamayı yapmaktadır: “أروكم أنفسهم'tronhem” sebkinde olduğu müselleme değildir. Onların kendilerini muhâtabine ihvân göstermeleri lâzım olmayıp mânâ, muhâtabînin onları her nedense ihvân zannetmelerinden ibârettir. Bu gibi mevâzi'de irâe kimin tarafından olduğunu ta'yîn maksûd ve mültezim olmadığı için fiil şekl-i mechûle ifrâğ olunur.”⁸⁷

Örnek-3:

فَيَوْمًا بِخَيْلٍ تَطْرُدُ الرُّومَ عَنْهُمْ وَيَوْمًا بِجُودٍ يَطْرُدُ الْفَقْرَ وَالْجَدْبَا

Zihni Efendi yukarıdaki beytin irâbını şu şekilde yapmaktadır: “فَيَوْمًا بِخَيْلٍ”deki bâ تطرد fiiline müte'alliktir... Ve fiil-i mezkûr دفع mânâsına olan طرد'den muzârî müennes veya muhâtapdır. جود fiil-i muzârî-i gâib olan muahhar يطرده fiiline müte'alliktir. Fâili جود'a râci' zamir-

⁸⁴ Beyânü'l-Hak, sy. 41, s. 920-921.

⁸⁵ Beytin kâili Abede b. et-Tabib'dir. bk. el-Kavlü'l-ceyyid, s. 75.

⁸⁶ el-Kavlü'l-ceyyid, s. 75.

⁸⁷ Beyânü'l-Hak, sy. 43, s. 953.

dir.”⁸⁸ Bu açıklamayı gülünç bulan Mustafa Sabri Efendi, müellifin düştüğü bu yanlışın muhtemel kaynağına da temas etmiştir:

“جود’e râci‘ olduğu takdîrde جود’ün جود vasıtasıyla def’-i ihtiyâc etmesi gibi gülünç bir mânâ hâsıl olmakla beraber bu mânâyâ göre memdûhun ârâdan gâib olması iktizâ edecektir. Mısrâ-ı evveldeki طرد fiilinin muzârî müennes olmak ihtimâlinde dahî bu hâl aynıyla vâki olur ki bunların ne kadar büyük bir mânâsızlık teşkil eylediği vâreste-i iştibâhtır. Bu sûretle edilen tevcîh-i i’râba beyân-ı mefhûm esnâsında mütâbe’ât kâbil olamaması dahî bozukluğun ne kadar fâhiş ve ne kadar zâhir olduğunu göstermek lâzım gelirken müellif hâlâ bunun farkında olamamıştır.

Müellifin menşe-i galatı: *Divân-ı Mütenebbî* şârihi Ukberî’nin mısrâ-ı evveldeki fiilin zamîrini خيل’e ve mısrâ-ı sâniideki fiilin zamîrini جود’e göndermesi ve fiil-i sâniyi rivâyet-i huffâza istinâden yâ-i tahtâniyye ile zabt etmesi olmalıdır. Hâlbuki Ukberî beytteki bâ’lara müte’allak beyân etmemiş olmak sâyesinde müellifin isticlâb eylediği mânâsızlıktan kendisini tebrie edebilir. Çünkü o sûrette bâ’ları beytin mâkabli bulunan: فان شك فليحدث بساحته خطبا/وانك رعت الدهر فينا وريه kavlindeki رعت fiiline ta’alluk ettirmekle tashih-i mânâ mümkündür. Fakat müellifin yaptığı gibi hem zamîrleri خيل ile جود’e göndermek hem de bâ’ları يطرد’ye ta’alluk ettirmek işte bu dünyada olur şeylerden değildir. Gelelim: Ukberî’den mâ’ada şurrâhın nüshalarında fiil-i sâni *Mutavvel*’de olduğu gibi tâ-i fevkâniyye vâki olmuştur ki buna göre fiil-i evvel ile beraber her ikisi de sıyga-i hitâba mahmûl olarak harf-i cerler de kendilerine ta’alluk eder ve hâsıl-ı mânâca hiçbir münâsebetsizlik kalmaz.”⁸⁹

Örnek-4:

وَالْمُؤْمِنُ الْعَائِدَاتِ الطَّيْرِ يَمْسُحُهَا
رُجْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْعَيْلِ وَالسَّنْدِ

“Mekke haremine sığınan güvercinleri ve diğer hayvanları avlanmaktan emin kılan Allah Teâlâ’ya yemin ederim ki onları Mekke’nin atluları avlamazlar. Belki okşarlar, dokunup ürkütmezler.”⁹⁰ (Basît)

⁸⁸ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 89.

⁸⁹ *Beyânü’l-Hak*, sy. 46, s. 1000.

⁹⁰ Beyit, meşhur câhiliye şâiri Nâbiğa ez-Zübyânî’ye aittir. bk. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 93.

Zihni Efendi beyitteki yemin ifâdesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “وَالْمُؤْمِنِ” kasemdir. Muksem bih olan مؤمن esmâ-i hüsnâdandır. İhâfenin zıddı olan imândan müştaktır... عائذات Mü'min'e muzâfun ileyh olarak mecrûr olduğu gibi ona mef'ûl olarak mansûb olması da câizdir. O hâlde مؤمن kelimesi والله المؤمن sebkinde olarak mevsûf-i mukaddere mu'temid bulunmuş olur.”⁹¹ Mustafa Sabri Efendi ise daha kolay bir tevcihe dikkat çekerek müellifi eleştirmektedir: “مؤمن” kelimesini mevsûle mu'temid itibâr etmek daha sühûletlidir. Esmâ-i hüsnâdan olması isim hâlinde isti'mâlini mûcib olarak şâyed buna mâni addedilirse عائذات da herhangi bir tarîk ile olursa olsun âmiliyyetine de mâni olmak lâzım gelir.”⁹²

Örnek-5:

أَلَا يَا نَخْلَةَ مِنْ ذَاتِ عِزِّكَ
عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ السَّلَامُ

“Ey Zât-ı İrk isimli yerden⁹³ olan Nahle! Allah'ın selâmı ve rahmeti üzerine olsun.” (Vâfir)

Zihni Efendi bu beyitle ilgili dört irâb vechine işaret etmektedir: “ورحمة عليك haber-i mukaddem olup mübtedâsı muahhar السلام'dır. رحمة الله'da min ciheti'l-irâb dört vecih vardır...İkincisi, kendinden evvel mezkûr olan ve min ciheti'l-irâb haber bulunan عليك zarfının zamîr-i müstetirine ma'tûf olmaktır. Eğer ki bunda zamîr-i merfû' (müstetir kaydı da lâzımdır)⁹⁴ üzerine bidûni't-te'kid atıf mahzûru var ise de ma'tûfun ma'tûfun aleyh üzerine tekaddümünden ehvendir. İbn Hişâm *Muğni'l-lebîb*'de böyle söyleyip ﴿فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾ nazm-ı

⁹¹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 94.

⁹² *Beyânü'l-Hak*, sy. 47, s. 1016-1017.

⁹³ Zât-ı İrk; Iraklıların ve Irak üzerinden hacca gidecek olanların mikâtıdır. Akik vadisine bakan İrk dağından hareketle bu isim verilmiştir. Günümüzdeki adı Daribe'dir. bk. Öğüt, Salim, “Mikât”, *DİA*, XXX, 48.

⁹⁴ Parantez içi ifâde Sabri Efendi'ye ait olup tenkit maksatlı söylenmiştir.

keriminde⁹⁵ vâki هو'nin استوى'da müstetir zamîre atfı dahî mezkûrdur. Nazm-ı kerimde bu sûret tecvîz olunduğu hâlde kavlı-i şu'arâda olunacağı evleviyettir, demiştir. Velâkin zarfın fâili peşindedir, müstetir değildir.”⁹⁶ Mustafa Sabri Efendi zikredilen bu ikinci irâb vecdini şu şekilde eleştirir:

“Zarfın peşinde dediği السلام lâfzı olacaktır ki bunun kendi tasrihi vechile mübtedây-ı muahhar olduğuna nazaran zarfın nasıl fâili olabileceğine akıl erdiremedik. Demek ki *el-Muktedab* sahibi hüzzâk-ı eimme-i nuhâttan olan İbn Hişâm'ı tahtie edeyim derken kendisi fenâ halde yanılmış ve cezây-ı cesâretini derhâl görmüştür.”⁹⁷

Örnek-6:

لَوْ كَانَ يُشْكِي إِلَى الْأَمْوَاتِ مَا لَقِيَّ
الْأَحْيَاءَ بَعْدَهُمْ مِنْ شِدَّةِ الْكَمَدِ
ثُمَّ اشْتَكَيْتُ لِأَسْكَانِي وَسَاكِنُهُ
قَبْرٌ بِسُنْجَارٍ أَوْ قَبْرٌ عَلَى فَهْدٍ

“Eğer dirilerin ölümlere kendilerinden sonra onların aylık acısıyla çektikleri kederi şikâyet edebilme imkânı olsa ve ben kendi gam ve kederimi de Sincâr'da ya da Kahed denilen mevkideki kabre şikâyet edecek olsaydım, o kabir ve içerisinde yatan zât kesinlikle beni teselli ederek şikâyetimi gidermeye çalışırdı.” (Basît)

Mehmed Zihni Efendi beyitle ilgili olarak şöyle der: “ثم اشتكيت” cümlesi يُشْكِي cümlesine ma'tûf olup sûretinde mâzî ise de muzârî mânâsınadır. Şikâyetin tahakkuk-i vukûu iddiasına mebnî fiil-i mâzî sûretinde irâd olunmuştur.”⁹⁸ Mustafa Sabri Efendi ise bu açıklamayı şu şekilde tenkit eder:

“Rastgelen kâideyi rastgelen mahalde tatbîke kalkışan bazı hamele-i kavâid gibi müellif de şikâyetin tahakkuk-i vukû'u iddiasına mebnî deyivermiştir. Hâlbuki tahakkuk-i vukû iddiasının burada ne mânâsı var ne de fâidesi. Fazla olarak, sadr-ı kelâm tahakkuk-i vukûa münâfi görünmektedir. Bana kalırsa mâzîyi muzârîye atfederek hem bu münâsebetsizliğe

⁹⁵ Necm 53/6-7.

⁹⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 108.

⁹⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 54, s. 1127.

⁹⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 109.

hem de takdîr-i ibârenin لو كان اشتكيت hâlinde bulunmasına sebebiyet vermekten ise tab'an mâzilere dâhil ve mâil bulunan لو kelimesinin bizzat medhûlünü yani كان'yi ma'tûfun aleyh itibâr etmelidir.⁹⁹

Mehmed Zihni Efendi وَإِنْ تَطْرُدْ فَمَنْ يَزْحَمُ سَوَاكَ “Eğer sen affetmez de huzurundan kovarsan ona senden başka kim merhamet etsin” (Vâfir) mısırânda geçen سواك kelimesinin غيرك mânâsına takdiren merfû olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Mustafa Sabri Efendi ise bu açıklamayı şöyle tenkit etmektedir: “Münâsib olan سواك lâfzı mâkablindeki fiil-i muzârinin tahtında müstetir ve من'e râci bulunan zamirden hâliyyetle mansûb olmaktır. Hele mezkûr fiilin fâili olmak üzere merfûiyeti katiyen câiz değildir”¹⁰¹

E. Belâgat Tenkitleri

Mustafa Sabri Efendi, diğer tenkitler kadar yoğun olmamakla birlikte, müellifi, belâgat ilmi açısından da eleştirmektedir. Nitekim Zihni Efendi'nin bir beyit vesilesiyle söylediği: “Kıyâm-ı nevâih bilfiil vâki olsun olmasın örf-i Arabca mevttten kinâye olmuştur”¹⁰² şeklindeki sözünü şu şekilde tenkit etmiştir: “Burada mânây-ı kinevi münâsebetsiz olur. Çünkü bu ikinci fıkranın dahî mânen birincinin aynı ve tekrârı olmasını istilzâm eder.¹⁰³ فلان طويل القامة وطويل الجاد denildiği zaman hissolan münâsebetsizlik müddeâmıza şahiddir.”¹⁰⁴ Diğer bazı örnekler şöyledir:

⁹⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 54, s. 1127.

¹⁰⁰ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 122.

¹⁰¹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 57, s. 1174. Ayrıca bk. sy. 41, s. 922; sy. 60, s. 1222; sy. 64, s. 1283.

¹⁰² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 175.

¹⁰³ Kinâyelerde mâneyeynin ikisi de murâd olduğu müte'âref ise de maksûd bi'l-ifâde yalnız mânây-ı kinevi olup mânây-ı aslînin murâd olması ise lâfzı oraya hamlden mâni bir karîne mevcûd olmamaktan ibârettir.

¹⁰⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 66, s. 1312. Ayrıca bk. sy. 62, s. 1253.

Örnek-1:

يَا عَلِيُّ بْنَ حَمَزَةَ بْنِ عُمَارَةَ أَنْتَ وَاللَّهِ تُلْجَةُ فِي خِيَارِهِ

“Ey Ali b. Hamza b. Umâre! Vallâhi sen (o kadar katı kalpli ve soğuk birisin ki) hıyar içerisindeki kar gibisin.”¹⁰⁵ (Hafif)

Mehmed Zihni Efendi beyitle ilgili olarak: “Ukûl-i daifeyi kabak ve hıyar gibi bî-mağz şeylere teşbih, müte‘âref olmakla şâir muhâtabının beynini hıyara ba‘de‘t-teşbih kendisini ona mazrûf kılmıştır”¹⁰⁶ demektedir. Sabri Efendi ise bu açıklamayı şu şekilde tenkit eder:

“Kabak ve hıyar gibi şeylere teşbihi müte‘âref olan ukûl-i daife değil ‘ukûl-i daife ashâbı veya onların kafaları olmak lâzım gelir. Onlar, kabak ve hıyar gibi bî-mağzdırlar. Fakat bizzât ‘ukûlün bî-mağz olması, ‘ukûlün bî-‘ukûl olması kabîlinden olur. Sonra bir adamı kendi beynine mazrûf yapmak kadar ters ve mânâsız bir şey olamaz. Nice şâirin maksûdu muhâtabının gayet soğuk bir adam olduğunu anlatmaktır. Çünkü hıyar da tıbben bârid addolunduğu cihetle ثلجة في خياره terkibi muzâaf bir bürûdeti ifhâm eder. Evet, bürûdet-i tab‘ az çok akılsızlığı müstelzimidir. Ve ‘ukûl-i daife ashâbının kabak ve hıyar gibi şeylere teşbihi bu sûretle olmalıdır.”¹⁰⁷

Örnek-2:

أَبْكَانِي الدَّهْرُ وَيَا رُبَّمَا أَضْحَكَنِي الدَّهْرُ بِمَا يُرْضِي

“Felek beni ağlattı (yani memnun etmeyip mahzun etti.) Bazen de güldürdü (yani hoşnut ve mesrur eyledi.)”¹⁰⁸ (Serî) Mehmed Zihni Efendi bu beyitte geçen dehr kelimesiyle ilgili şöyle demektedir: “Dehr, zamân-ı tavîl ve müddet-i hayât-ı dünyâ mânâlarına olarak inde‘l-Arab bizim lisânımızdaki felek tabiri gibi müsta‘meldir ki masâib, cehlen billâhi Te‘âlâ bütün ona ‘azv olunur.”¹⁰⁹ Sabri Efendi bu açıklamayı şu şekilde eleştirmektedir:

¹⁰⁵ Mehmed Zihni Efendi beytin kâilinin bilinmediğini belirtmektedir. bk. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 44.

¹⁰⁶ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 44.

¹⁰⁷ *Beyânü’l-Hak*, sy. 39, s. 889.

¹⁰⁸ Beytin kâili Hittân b. el-Mu‘allâ’dır. bk. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 39.

¹⁰⁹ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 40.

“Hikmet-i kadimede zamân, feleğin harekesinden ibâret olmak ve dehr ise zâten zamân nevinden bulunmak cihetiyle bunların herhangisine fiil isnâdı *أَنْتَ الرَّبُّعُ الْبَقْلُ* kabilinden bir isnâd-ı mecâzîdir. Şu hâlde masâibin dehre veya feleğe ‘azvi tarzında vâki olan isti‘mâlât için Cenâb-ı Hakk’ı zebân-ı şikâyetden savn ve tenzih ile fâil-i mecâzîyi istihdâf eylemek gibi bir mahmel-i sâlim tasavvur edilip Hâlik Te‘âlâ Hazretlerini cehl ve cahd mânâsı vererek âmme-i ehl-i lisânını taddil cihetine gitmemeyi şiâr-ı hüsn-i zanna daha muvâfık buluyoruz. Bir de dehr lâfzının esmâ-i hüsnâdan ma‘dûdiyyetine kâil olanlar da vardır ki buna göre isnâd-ı mezkûrun hakikat olarak dahî gayr-i münker olması lâzım gelir.”¹¹⁰

Örnek-3:

تَطَاوَلَ لَيْلِكَ بِالْأَثْمِدِ وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدْ
وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ كَلَيْلَةَ ذِي الْعَائِرِ الْأَزْمِدِ
وَذَلِكَ مِنْ نَبِيٍّ جَاءَنِي وَخُضِرْتُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ

“Esmed isimli yerde benim gecem uzayıp durdu. Gamdan âzâde olanlar bir güzel uyudu da ben uyuyamadım. Orada ben göz ağrısına mübtela olan birinin gecesi gibi bir gece geçirdim. Bunun sebebi de Ebu'l-Esved'den aldığım acı bir haberdir.”¹¹¹ (Mütekârib)

Mehmed Zihni Efendi şiir hakkında şöyle der: “Muktezây-ı zâhir sıyga-i tekellüm ile *لم ارقد* denilmek olduğu için bu mısırında dahî inde's-Sekkâki iltifât vardır.”¹¹² Mustafa Sabri Efendi bu açıklamayı uzunca tartışır ve müellifin, konu hakkında söz söyleyecek düzeyde bilgi sahibi olmadığını belirtir:

“*لم ارقد*'da iltifât tasavvur etmek için iltifât bahsi hakkında eimme-i me‘âninin ve bilhassa şârih-i Allâme'nin tedkikâtından haberdâr olmamak lâzım gelir. Filhakika müellif, kitabının pek çok noktalarındaki akvâliyle nazarını *Telhîs* ve *Mutavvel'in* eş‘ârına kasr ederek bu fâzılların beyne‘ş-şevâhid ne gibi cevâhir-i hakâik nisâr ettiklerinden, ne gibi me‘ârik-i tedkikâta giriştiklerinden pek gâfil olduğunu isbât eylemiştir. İşte

¹¹⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 39, s. 887.

¹¹¹ Mehmed Zihni Efendi şiirin kâilinin ashaptan İmruulkays b. Âbis el-Kindi olduğunu belirtmektedir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 123.

¹¹² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 127.

burada da evvelen İmruulkays'ın üç beytinde Sekkâki'nin üç iltifâta kâil olduğu bu mebhas de her sâmi'aya aks-endâz olan bir terânedir. Sâniyen velev muktezây-ı zâhire muvâfık olmayan bir üslûbun tekerrürü iltifât addolunamayacağı *Mutavvel*'de musarrahtır.¹¹³ Çünkü muktezây-ı zâhire muhâlif olan bir üslûba bed' olunurken hissedilen teceddüd ve tefennün üslûb-i mezkûrun devâm ve tekerrürü esnâsında hissedilmez. Zira bir üslûbun garâbeti, takarrür edinceye kadardır. Ve ondan sonra ikinci bir teceddüd husûlû mutlaka o üslûbun değişmesine mütevakıftır. Hatta hilâf-ı muktezây-ı zâhir üzere başlanmış olan bir üsluptan üslûb-i aslî ve hakîkiye avdet eylemek de bir hilâf teşkil eder. Buna mebnîdir ki üçüncü beytteki جاءني, Sekkâki'nin ve cumhurun ittifâkıyla iltifât addolunmuştur. Demek ki müellifin arzu ettiği vechile eğer ولم ارقد denilse idi, beyt-i sâlisdeki جاءني'nin tarzını ahz ederek asıl o vakit iltifât olurdu. Müellifin beyt-i sâlisdeki iltifâtı ağzında çiğnemesinin menşei de bu sûretle zâhir olmuştur. Anlaşılan o beytin üslûbu hakkında ne diyeceğini bilecek kadar bir hüküm ve karara mâlik bulunmuyor. Çünkü bu bahsin mutavvelini ya okumamış veya anlamamış."¹¹⁴

F. Edebî Tenkitler

Mustafa Sabri Efendi'nin Mehmed Zihni Efendi ve *el-Kavlü'l-ceyyid* adlı eserine yönelik edebî tenkitleri, beytin şâiri hakkındaki bilgiyi düzeltme, edebî bilgilerdeki yanlışlıklara temas etme ve bazen de müellifin edebî zevkini tenkit etme şeklinde kendini göstermektedir.

1. Beytin Şâiri Hakkındaki Bilgiyi Düzeltme

Örnek-1:

أَلَا يَا نَحْلَةَ مِنْ ذَاتِ عَوْقٍ عَلَيْنِكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ السَّلَامُ

Zihni Efendi bu beytin şâiri hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: “Kâili *Meşâhîru'n-nisâ*'nın harfû'n-nûn faslında naklolunduğu üzere Ahves b. Cafer'dir ki mütekaddimîn-i şu'arây-ı İslâmiyyeden

¹¹³ Nitekim Fatiha-i şerîfede iltifât إياك نعبد hitâbında vardır. Hitâbât-ı lâhikada yoktur.

¹¹⁴ *Beyânü'l-Hak*, s. 1190-1191.

ve ruesây-ı halktandır... Mûmâ ileyhın oğulları Avf ve Ömer ve Şüreyh dahî babalarının lakab-ı mecmûuyla Ehâvis diye ma'rûflardır... 'Alâ rivâyetin Hazret-i Ömer şu'arâyı kadın ismini tasrîh ederek şiir söylemekten men etmiş oldukları cihetle Ahves dahî kadından nahleyi kinâyeye etmiştir."¹¹⁵ Sabri Efendi, müellifin, beytin şâirini başka bir Ahves ile karıştırdığını belirtmiş ve bunun yol açtığı yanlışlara şöyle dikkat çekmiştir:

"Müellifin şu beyânında hayli tahlit vardır. Çünkü Ahves b. Cafer şu'arây-ı İslâmiyye'den değildir. Şu'arây-ı İslâmiyyeden olan Ahves b. Muhammed b. Abdillâh b. Âsım el-Ensârî'dir ki hamıyyü'd-dübür ile mülekkabdır. Ahves b. Cafer ise İslâm'dan kırk-kırk beş sene evvel güzerân olan Rahrahan ve Cebele vakalarında Fettâk-ı şehir İbn Zâlim el-Merâyı himâyeye ettiklerinden dolayı Benû Dârim ile bi'l-muhârebe ihrâz-ı galebe eden Ahves'tir. Daha doğrusu bu Ahves'in şu'arâ meyânında zikrolunduğu bile yoktur. Nitekim Âmidî *el-Mu'telef ve'l-muhtelef* nâm kitâbında Ahves b. Muhammed el-Ensârî'den başka Ahves nâmına şâir zikretmemiştir. *Kâmus*'ta da İbn Ca'fer ruesâdan olmak üzere mezkûrdur. Müellif de *Kâmûs*'a bakmış olmalı ki şu'arâdan olan Ahves ile ruesâdan olan Ahves'i birbirine karıştırmıştır. Müellifin beyânına me'haz gösterdiği *Meşâhîru'n-nisâ*'sında tahlit daha ziyâdedir. Orada Ahves-i Ensârî'nin...beyitlerini hâvî olan kasîdesini de Ahves b. Ca'fer'e nispet etmiş ve ...ألا يا نخلة... beytini de o kasîde ebyâtından addeylemiştir. Ve işte bu tahlitin cereyânına kendisini kaptırarak şiir-i mezkûrde hiciv ve tehdid edilen Matar'ın zevcesi ve Ahves b. Ca'fer'in ma'sûkası olmak üzere Nahle nâmıyla bir kadın ihtirâ ederek *Meşâhîru'n-nisâ*'nın ihâle eylediği nûn faslında bir mevki işgal ettirmiştir ki bu galat-ı muhtalat'ta kısmen tezyînü'l-esvâka aldanmıştır. *Eğânî*'de mezkûr olduğu vechile Ahves'in (Ahves-i Ca'fer değil ha) Matar'a lâyıık görmediği kadın mechûletü'l-isim olarak kendi baldızıdır. *Emâlî-i Zeccâciyye*'de de Ahves'in kendi baldızına dildâde olduğu zikrediliyorsa da buna Nahle nâmı verilmiyor. Nahle'ye gelince evvelâ bunu hâvî olan beyt-i şâhid Ahves'in olduğu gayr-ı meczûm olup o beytin, kâili bilinemeyen ebyâtın ma'dûdiyyeti daha ziyâde ma'rûftur. Sâniyen Nahle'ye nidâ ve selâm şâirin ma'hed-i ahibbesi olmak cihetiyle veyâhud kinâyeye tarikiyle olduğu kütüb-i edebiyede kabul edilmiştir ve İbn

¹¹⁵ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 107-108.

Ebi'l-İsba' *Tahbîru't-tahbîr*'inde: ...ألا يا نخلة: ومن لطيف الكناية قول العرب: ألا يا نخلة... di-yerek ihtimâl-i sâniye kasr eylemiştir.”¹¹⁶

Örnek-2:

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّيْ بِنِ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلَ

“*Rabbi Adıyy b. Hâtim*'i bağırarak köpeklerin cezasıyla cezalandır-sın (da her taraftan horlanarak kovulsun.) Nitekim bu cezayı da Ce-nab-ı Hakk ona verdi.” (Tavîl)

Zihni Efendi bu beytin sahibi hakkında bazı rivâyetlere temas ederek şöyle demektedir: “Bazılar bunu şâir-i meşhûr-i câhilî olan Nâbiğa'nın veyâhud sadr-ı İslâm şu'arâsından 'Abdullâh b. Hümâm es-Selûlî'nin ve bazılar başka birinindir dediler. 'Masnû'dur, ihticâca sâlih değıldir' diyen dahî olmuştur.”¹¹⁷ Mustafa Sabri Efendi bu bilgiyi biraz da ta'riz üslûbuyla şöyle tenkit etmiştir: “Beyt-i mezkûr, müellifin son derece teslim ve itimâdına mazhar olan şârih-i *Şevâhid-i Radî* Abdülkâdir Bağdâdî'nin tahkiki üzere Ebu'l-Esved ed-Düelî'nindir. Nâbiğa'nın 'Adıyy b. Hâtim'e mu'âsareti gereğince olmakla beraber onun kavli şöyledir...”¹¹⁸

Son bir örnek daha vermek gerekirse, Mehmed Zihni Efendi جَاؤَا بِمَذْقِ هَلْ رَأَيْتَ الذَّنْبَ فَطَّ (Hava iyice kararınca misafirlere ikram olarak) su katılmış süt getirdiler. (O sütü gören kimse arkadaşına) 'Sen hiç kurt gördün mü?' (der. Yani görmediysen, rengi bak işte böyledir) (Recez) mısraî hakkında: “Bu, Ru'be b. 'Accâc'ın erâcizindendir”¹¹⁹ demiştir. Mustafa Sabri Efendi, müellifin bu bilgide hem zayıf görüşü benim-sediğini belirtmiş hem de karıştırma yaptığına şu sözleriyle işaret etmiştir: “*Şevâhid-i Elfiyye* şerhi Aynî'de bunu İmâm Müberred zik-redip râcizini tayin etmediği ve sıyga-i temrîz ile kâilî 'Accâc'dır di-yen olduğu mestûrdur. Şârih-i *Şevâhid-i Radî* Abdülkâdir Bağdâdî de ruvâttan hiçbirisinin, bunu kâiline nisbet etmediğini ve aynı sıy-ga ile 'Accâc'a nisbet edildiğini hikâye etmiştir. Demek ki müellif o

¹¹⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 53, s. 1110-1111.

¹¹⁷ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 26.

¹¹⁸ *Beyânü'l-Hak*, sy. 35, s. 825.

¹¹⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 164.

kavl-i zaîfi almak istemiş fakat babası ile oğlunu tefrik edememiştir.”¹²⁰

2. Edebî Bilgilere Yönelik Düzeltmeler

Aşağıdaki beyit, Mustafa Sabri Efendi'nin uzunca tartıştığı beyitlerden bir tanesi olarak dikkat çekmektedir:

نَصَرَ اللهُ أَكْثَمًا دَفَنُوهَا بِسِجِسْتَانَ طَلْحَةَ الطَّلْحَاتِ

“Allah Sicistan’da defnettikleri Talhatü’t-Talehât’ın kemiklerini çürütmesin!”¹²¹ (Hafif)

Müellif bu beyitle ilgili şunları söylemektedir: “Aşere-i mübeşşereden olan Hazret-i Talha radiyallâhu Te‘âlâ ‘anh fart-ı sehâ ile meşhûr olup Talhatü'l-Hayr ve Talhatü'l-Feyyâz demekle namdâr oldukları gibi hafidleri Talha b. Abdillâh b. Abdirrahmân dahî civânmerdân içinde Talhatü'l-Cûd lakabıyla iştihâr etmişti. Muahharan işbu Talhatü'l-Huzâ‘î dahî zuhûr etmekle Talhalar Talha’sı meâlinde olmak üzere Talhatü’t-Talehât diye bu da onlara muzâf ve mülhak olmuştur. Sâlisü'l-isneyn olduğundan Talhatü’t-Talhateyn denilmek iktizâ eder idiye de sıyga-i cem’ sıfatında olan te‘addüde mebnîdir.”¹²² Mustafa Sabri Efendi bu açıklamayı çeşitli açılardan tenkit etmektedir:

Talhatü’t-Talhateyn tabirini sâlisü'l-isneyne benzetmek câiz olamaz. Çünkü sâliste mâddesi cihetiyle selâsiyyet bulunduğu gibi muktezây-ı sıygası olarak da mânây-ı tasyîr bulunmakla sâlisü'l-isneynden ikiyi üçe iblâğ eyleyen mânâsı anlaşıldığı hâlde, Talhatü’t-Talhateyn’den bu mânâ katiyen anlaşılmaz. Hiç olmazsa Talhatü’t-Talehât, kendisinin inzimâmıyla adedi üçe bâliğ olan Talha’lardan biri mânâsını ifâdeye kabiliyetlidir. Talhatü’t-Talhateyn ise iki Talha’dan, yani henüz adedi üçe bâliğ olmamış bulunan Talha’lardan, hulâsa Talhateyn-i kadimeynden biri demek olur. Müellifin sıyga-i cem’i tecvîh için, *sıfatında olan te‘addüde mebnîdir* demesi Talhatü'l-Huzâ‘î’nin sıfatında teaddüdü müvehhim olmak itibarıyla pek mânâsız ve ondan kat‘-ı nazarla da hayli zayıf ve rakiktir. Ge-

¹²⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 66, s. 1309. Ayrıca bk. sy. 50, s. 1057; sy. 60, s. 1222.

¹²¹ Mehmed Zihni bu beytin kâilinin bilinmediğini belirtmektedir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 96.

¹²² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 97.

lelim, *Tırâzü'l-mecâlis*'te Şihâb Hafâci Asmaî'den naklen Talha nâmıyla ma'rûf bulunanları Talha b. Abdillâh b. Âmir (أحد العشرة) (المبشرة الموعود لهم بالجنة) ve Talha b. Ubeydillah b. Muammer ve Talha b. Abdullah b. Avf ez-Zühri (ابن اخي عبد الرحمن بن عوف الزهري أحد العشرة) ve Talha b. el-Hasen b. Ali radiyallâhu anhum ve Talha b. Abdâh b. Halef el-Huzâ'î'den ibâret olmak üzere beşe iblâğ ile birincisine Talhatü'l-Feyyâz ve ikincisine Talhatü'l-Cûd ve üçüncüsüne Talhatü'n-Nedâ ve dördüncüne Talhatü'l-Hayr ve beşincisine Talhatü't-Talehât unvanlarını vermiş olduğuna nazaran Talhatü't-Talehât'ın sâlisü'l-isneyn değil hâmisü'l-erbaa olması ve İbrâhim el-Vatvât'ın *Kitâbu'l-ğarv ve'l-hasâisi'l-vâzıha* nâm kitâbında beşinci Talha olarak Talhatü't-Derâhim nâmıyla Talha b. Abdirrahmân b. Ebibekr es-Sıddîkî radiyâllahu Te'âlâ 'anhum ziyâde etmiş olduğuna nazaran sâdisü'l-hamse olması lâzım gelir. Sonra Talhatü't-Talehât'ın bu nâm ile tevsîmi Talehât-ı sâireye ilhâkını ifâde maksadıyla olmayıp belki beyne'n-nâs Talha'lar cûd ile nasıl mümtâz iseler bu Talha'nın dahî beyne't-Talehât öylece mümtâz olduğu anlaşıl-mak üzere ecvedü'l-ecvâd es-sitte mânâsına olacaktır. Müellif unvân-ı mezkûrun tercümesinde Talha'lar Talha'sı dediği hâlde bu mânây-ı mâdihe intikâl edememiştir. Yine bu mânâ icâbâtındandır ki memdûhun üçüncü Talha olduğu farz edilse bile ism-i tafdilün زيد أفضل القوم gibi terkiplerde vâki olan isti'mâlâtında muzâfun ileyh muzâfı da ihtivâ etmek kâidesi üzerine dahî Talhatü't-Talhateyn denilemezdi. Kütüb-i edebiyede sâhibü't-tercüme olan Talha'nın Talehât-ı sâireye tefevvukundan nâşi bu vechile telkib olunduğu beyân edildikten sonra vech-i diğeri olmak üzere bu zâtın her sene bin câriye bahşeylediği ve her câriye doğurduğu oğlan çocuğunun adını tahdîsen li'n-ni'me Talha koyduğu da zikredilmiştir. Buna göre Talehât-ı muzâfun ileyhim sâhibü't-tercümenin mahsûl-i lütfu vâki olan Talehât'tan ibâret olur. Her hâlde lakap, ilhâkı olmak derecesinin fevkindedir. Müellifin beyânında başka noktalar da dahî *Tırâzü'l-mecâlis*'in ve *Kitâbu'l-ğarv*'in nakil ve beyânına muhâlefet vardır...¹²³

Mehmed Zihni Efendi bir yerde “Ebu'n-Necm bu urcûzesini Hişâm b. Abdülmelik el-Ümevî huzurunda inşâd ettiği ve Hişâm ise ahvel (şası) olmakla وَالشَّمْسُ قَدْ صَارَتْ كَعَيْنِ الْأَحْوَالِ “*Güneş şaşının gözü gibi bir hâl almıştı*” (Recez) şatırına müntehî oldukda huzurdan ko-

¹²³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 50, s. 1057-1058.

vulduğu kütüb-i edebiyede mahkîdir”¹²⁴ şeklinde bir edebî bilgiden bahsetmektedir. Mustafa Sabri Efendi, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Kitâbu's-şuarâ*'sından nakille şâirin huzurdan kovulmasına sebep olan şiirin *كَعَيْنِ الْأَحْوَالِ* “O, ufukta şaşının gözü gibi (görünüyordu)” ifadesi olduğunu zikrederek sözlerine şöyle devam eder:

“Ne hâcet... *Me'âhidü't-tensîs*'te de böyledir. *Me'âhid*'de Ebu'n-Necm *كعين* kavline gelince nasıl bir çam devirmekte olduğunu anlayarak inşâdını orada kat' eylemiş ise de icâzetle emr olduğundan bi'l-mecbûriyye muzâfun ileyhi tekellüm etmiş olduğu da mezkûrdur. Hişâm urcûzenin burasına gelinceye kadar kemâl-i istihsân ile Ebu'n-Necm'i el çırparak alkışlıyordu. Ve fi'l-hakika urcûze gayet uzun ve bi'l-bedâhe söylenmiş olduğu hâlde Arabın en güzel urcûzesi addolacak kadar parlak bulunduğu da kütüb-i edebiyede muharrerdir.”¹²⁵

Zihni Efendi, bir beyti vesilesiyle hakkında bilgi verdiği Ebû Temmâm'dan (ö. 231/846) bahsederken: “Şu hicviyeden kendisinde ibnet (oğlancılık) olduğu anlaşılmaktadır”¹²⁶ şeklinde bir ifade kullanmakta ve şâir hakkında yazılan bir hiciv şiirine yer vermektedir. Bunun çok ağır ve peşin bir hüküm olduğunu belirten Mustafa Sabri Efendi, müellifi safdil olmakla tenkit etmekte ve şöyle demektedir:

“Bir hâcînin kavli-i mücerredi ile Ebû Temmâm gibi hissiyyât-ı âliye ashabının güzidelerinden olan bir zâtın en büyük bir rezile ile ittisâfına hükmetmek için her işittiğine inanacak kadar sâdedil olmak lâzımdır. Maksat meşâhîr-i şu'arâ hakkında havâdisfüruşluk ise *Şu hicviyede Ebû Temmâm'a ibnet isnâd edilmiştir* demek daha münâsip ve daha ihtiyatkârâne olurdu. Lâsiyyemâ ebyât-ı mezkûrenin, Abdâh nâmında bir mahbûb için Ebû Temmâm'a rakip olan Hâlid el-Kâtip tarafından söy-

¹²⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 25.

¹²⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 808. Mehmed Zihni Efendi, prensip olarak, incelediği beytin üst ve alt taraflarını da zikrederek şiirin konu bütünlüğü içerisinde anlaşılmasına özel ihtimam göstermektedir. Bazı beyitlerle ilgili bu tür açıklamalarını Mustafa Sabri Efendi yanlış bulmuş ve kendisine göre doğru olanı belirtmiştir. bk. *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 808.

¹²⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 33.

lenmiş olması derece-i mevsûkiyyetini ta'yîn husûsunda kâfidir.”¹²⁷

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكَاً أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

Mehmed Zihni Efendi bu beyitle ilgili şöyle bir edebî bilgiye yer verir: “Ferazdak’ın burada methini îmâ ettiği Hişâm, bir hac mevsiminde Hz. Zeynel’âbidin’in istilâm-ı Hacer esnâsında züvvâr-ı Beyt-i Muazzamdan gördüğü ihtirâm üzerine haset ederek مَن diyerek müşârun ileyhe işâretle kendi yanında bulunanlara suâl ve istizâh sûretinde istihzâda bulunduğundan Ferazdak orada olmakla vasf-ı Hz. Zeynel’âbidin hakkında hemân bir kasîde-i belîğa söylemiş ve Hişâmı gücendirerek hapsolünmüş idi. O kasîdenin içinde Hişâm’a hitâben Ferazdak ol vakit şöyle demişti...وليس قولك من هذا”¹²⁸ Kasîdenin tamamını da veren Mustafa Sabri Efendi, bu alıntıda geçen bilgilerle ilgili çeşitli düzeltmeler yapmıştır. Öncelikle Ferazdak’ın, son cümlede geçen şiiri Hişâm’a hitâben söylemediğini belirtmektedir:

“Şerh-i Şevâhid-i Radî’de Seyyid Murtazâ’nın *Emâlî*’sinden naklolunduğu üzere bu vakada مَن diye suâl eden Hişâm olmayıp bu suâl, istib’âdkârâne, Şâmiyyûndan ve avene-i Hişâm’dan biri tarafından Hişâm’a karşı vâki olmuş¹²⁹ ve Ehl-i Şâm’ın meyelân-ı kulûbundan ihtirâz eden Hişâm’ın tecâhülün “Bilmiyorum” demesi üzerine orada hazır bulunan Ferazdak “Ben biliyorum” demiş ve aynı sâil tarafından مَن هو يا أبا فراس؟ denilmesini müteâkiben bi’l-irticâl kasîde-i âtiyeyi inşâd eylemiştir. Şu hâlde kasîdenin içindeki وليس قولك من هذا beytinin muhtevî olduğu hitap da sâil-i mezkûra ait olmak lâzım gelir.”¹³⁰

Mustafa Sabri Efendi daha sonra, vakanın bu şekilde cereyan ettiğini anlatan rivâyetin, Zihni Efendi’nin naklettiği rivâyete nazaran akla daha yakın olduğunu gerekçeleriyle birlikte anlatmaya çalışmış

¹²⁷ *Beyânü’l-Hak*, sy. 36, s. 840-841.

¹²⁸ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 35.

¹²⁹ Şerh-i Risâle-i İbn Zeydün’da şâir-i şehîr İbn Nübâte el-Mısri dahi bu vechile hikâye eylemiştir.

¹³⁰ *Beyânü’l-Hak*, sy. 36, s. 841-842.

ve Ferazdak'ın hapsi meselesini de kendi tercih ettiği bu rivâyete göre yeniden yorumlamıştır.¹³¹

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

“Görüşler farklı farklı olduğu hâlde biz sahip olduklarımıza razıyız sen de sahip olduklarına.”¹³² (Münserih)

Mehmed Zihni Efendi bu beyit hakkında: “Mefhûm-i beyt ma'lûmdur. Ancak muhâtabın kim olduğu mechûldür”¹³³ demektedir. Mustafa Sabri Efendi beytin üst tarafında geçen bazı beyitleri zikreder ve beytin muhâtabı hakkında şu açıklamayı yapar:

“Muhâtap, bâlây-ı kasîdede münâdây-ı murahham hâlinde tekerrür eden Mâlik b. 'Aclân'dır. Şiirin nâtık olduğu ihtilâf-ı re'y ise Mâlik b. 'Aclân'ın Bihter nâmındaki kölesini kabîle-i Evs'e mensûb bir adam öldürmekle Mâlik'in kısıstan vazgeçtiği takdirde câhiliyyede diyetü'l-'abd olan beş deveye razı olmayıp bunun iki katı olan diyet-i tâtme talebinde ısrar etmesi üzerine aralarında zuhûr eden harp esnasında harpten vazgeçilerek Mâlik'in kendi kavminden olmak üzere tarafeynin intihâp edeceği bir hakemin reyile fasl-ı meseleye muvâfakat rica eylemiş ve hakem tayin olunan 'Amr b. İmruulkays diyetü'l-mevlâ ile hükmetmiş ise de Mâlik'in buna kemâ fi's-sâbık razı olmayarak harbe devam etmek cihetini iltizâm eylemiş olmasından ibârettir ki bunun üzerine Evs ile Hazreç arasında yirmi sene muhârebe imtidâd etmiş ve en nihâyet Hazret-i Hassân'ın pederi Sâbit b. el-Münzir'in hakemiyyetiyle ve uzunca bir takım şerâitle gâile-i vağy bastırılmıştır. Müellifin bilhassa eş'âr ve edebiyâta ta'alluku olan vakâi-i 'Arabîyyeye vûs'at-i vukûf davasıyla mütenâsib olmayan şu kelâmı şâyân-ı istiğrâbdır.”¹³⁴

Zihni Efendi, câhiliye şâiri İmruulkays'ın (ö. 545) mu'allakasında geçen bir beyit vesilesiyle mu'allakanın yazılış serüveni ile ilgili bilgiler verir ve şâirin, gölde yüzen sevgilisi 'Uneyze ve kız arkadaşlarına oynadığı oyundan ve onların elbiselerini çalışından bahseder. Sözün sonunda ise “...Ve urbalarını verdikçe hepsinden bir kuble (öpücük)

¹³¹ bk. *Beyânü'l-Hak*, sy. 36, s. 842.

¹³² Beytin kâili câhiliye şâirlerinden Kays b. el-Hatîm'dir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 146.

¹³³ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 146.

¹³⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 60, s. 1224.

almıştır...”¹³⁵ şeklinde bir bilgi nakletmektedir. Sabri Efendi’nin bu bilgiye yönelik tenkidi, kendisinin bu çalışmayı yaparken ne kadar hassas ve dikkatli olduğunu da göstermektedir: “Bu vakayı *Şerh-i Şevâhid-i Radî*’de Abdülkâdir Bağdâdî İbn Enbârî’den ve İbn Abd-rabbih’den naklen iki sûretle rivâyet etmiştir. Lâkin rivâyeteynin ikisinde de kuble meselesi yoktur. İmrulkays’ın ma’şûkası olan ‘Uneyze’nin gözü önünde diğerlerinden kuble alması dirâyeten de münâsebetsizcedir.”¹³⁶

3. Müellifin Edebî Zevk ve Anlayışını Tenkit Etmesi

Mustafa Sabri Efendi, Mehmed Zihni Efendi’nin kendi edebî zevkine dayanarak yaptığı yorumları özellikle incelemiş ve bazen küçümseyici ifadeler de kullanarak tenkit etmiştir. Onun bu tavrı, büyük bir ihtimalle, Zihni Efendi’nin Abdülkâhir el-Cürcânî’ye yönelik yukarıda aktardığımız sözlerinden kaynaklanmış olmalıdır. Konuyla ilgili bazı örnekler şöyledir:

Örnek-1:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرِ
كُرُّ الْعَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ

Mehmed Zihni Efendi beyit hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: “*رُجُوعٌ* mânâsına masdar olup *مُرٌّ* dahî mürûr ve zehâb demek olmakla *كُرٌّ*’in *عُدَاةٌ*’a ve *مَرٌّ*’in *عَشِيٌّ*’ye nisbetinde münâsebet-i latife vardır.”¹³⁷ Müellifin bahsettiği letâfeti göremediğini söyleyen Mustafa Sabri Efendi şu açıklamaları yapmaktadır:

“*رُجُوعٌ*’in *رُجُوعٌ* mânâsına olması cihetiyle *عُدَاةٌ*’a ve *مُرٌّ*’in mürûr ve zehâb mânâsına olması cihetiyle *عَشِيٌّ*’ye nisbetindeki münâsebet-i latifeyi anlayamadık. Evet, bu cihetlerle şâir gecenin gitmesi ve gündüzün gelmesi diyerek insanların meylân-ı tabîisine mülâyim olduğu üzere geceyi teb’id ve gündüzü

¹³⁵ Bizdeki baskıda kuble değil, buse olarak geçmektedir. *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 21.

¹³⁶ *Beyânü’l-Hak*, sy. 34, s. 807. Ayrıca bk. sy. 40, s. 905; sy. 41, s. 920; sy. 54, s. 1128; sy. 55, s. 1143-1144; sy. 56, s. 1159; sy. 57, s. 1175; sy. 60, s. 1222; sy. 60, s. 1223-1224.

¹³⁷ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 60.

takrîb etmiş oluyorsa da bunun gençleri kocaltmak ve ihtiyarları öldürmek sadedinde pek yakışık almayacağını nükteşinâsân takdir ediyorlar.”¹³⁸

Örnek-2:

بَنَيْتُ بِهَا قَبْلَ الْمُحَاقِ بِلَيْلَةٍ فَكَانَ مُحَاقًا كُلُّهُ ذَلِكَ الشَّهْرُ

“Ben onunla ayın görünmediği bir gece zifafa girdim. Bunun uğursuz bir sonucu olarak o ay tamamıyla bana zindan oldu.” (Tavîl)

Müellif bu beyti edebî açıdan şu şekilde yorumlamaktadır: “Şehirden şehri-âtiyi murâd etmiş ise ta‘assüf olduğundan başka diyecek yok ise de içinde tezevvüc ettiği ayı murâd eyliyorsa, ekseri gidip ekalli kalmış olan bir ayın evâhirindeki nahs ile o ay serâpa muhâk ve menhûs oldu nasıl denilebilir, diye istişkâl olunacağından cevâbında bu mânâ ‘yarın şürb-i hamra niyet ettiğim hâlde dünden sarhoş olurum, işte bu tuhafdır’ mefhûmunda olan ve fenni Bedî‘in mübâlağa bahsinde metnen mezkûr bulunan şu beyit: أَشْكُرُ بالأمس إن عَزَمْتُ على الشُّرْبِ عَدَا إِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ gibi hezl sûretinde gösterilmiş bir nev-i mübâlağadır denir.”¹³⁹ Mustafa Sabri Efendi ise müellifin edebî anlayışını küçümseyerek konuyla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır:

“Müellifin şikk-ı sâniyi istişkâlden kurtarmaya çalışarak kendisince muhtâr gibi göstermesi zâika-i edebiyesinde görülen adem-i isâbet âsârındandır. ... اسكر بالأمس... beytine kıyâsen, aldığı kadını beğenmeyen bir güveyi için, *Bugün evlendim, geçen ay başıma zindan oldu* gibi şikâyetler¹⁴⁰ düşünmek, müelliften başkasının hayâlinde yer bulamaz zannederim. Meğerki zavallı güveyi bu derecelerde saçmalayacak kadar mükedderu'l-hâtr olsun.¹⁴¹

Bizce الشهر الذي يلي البناء ذلك الشهر kavli balayı tabir ettikleri müddetin şâire gayet acı geldiğini anlatmak maksûd olmasında asla ta‘assüf yoktur. Çünkü bu

¹³⁸ *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, s. 921.

¹³⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 107.

¹⁴⁰ Hatta böyle bir söz, şikâyetten ziyâde beyân-ı memnûniyyeti imâ edebilir.

¹⁴¹ Gerçi müellif şu‘arânın medâr-ı efkârı tahayyülât-ı garîbe üzerine mebnî olduğunu söylüyorsa da tahayyülde garâbetin bu derecesini istemeyiz.

ibâreden bu mânâyâ intikâl etmeyecek bir zihin, ذلك الشهر tabirinde de bunun için bir mâni mutasavver değildir. Binâyı yani zifâfi vely eden şehir ki en ince hesap ile ayın sonuna düşen muhâk ile başlamış ve gün hesabıyla şehir-i âtînin nihâyetine birkaç gün kalarak hitâm bulmuştur. İşte bu şehrin ibtidâsındaki muhâk sonuna kadar devam etti, demektir.”¹⁴²

Örnek-3:

تَعَالَتْ كَيْ أَسْجَى وَمَا بِكَ عِلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكَ

“(Ey Mâlik’in kızı!) Sende hiçbir hastalık olmadığı hâlde benim üzülmem için hastalık izhâr ettin, beni öldürmek istiyordun (ya) işte (artık) başardın.”¹⁴³ (Tavîl)

Müellifin bu beyitle ilgili açıklaması şöyledir: “ذلك”nin müşârun ileyhi mezkûr olan katlı mâddesidir. Zikri sâbık olmakla zamîr mevkii olarak به denilmek lâzım gelirken şâir kendi maktûliyyetinin kemâl-i zuhûru olduğu ve hatta gözle görünür dereceye geldiği iddiâsıyla zamîr yerinde ism-i işâret kullanılmış ve işte beytin mevzi-i istişhâdı burası bulunmuştur. Böyle söylenmiş ise de şâir eğer بذلك yerinde به diyecek olsa ne vezin ve ne kâfiye kalacağı hiç nazar-ı itibâra alınmamıştır.”¹⁴⁴ Bu yorumun da Mustafa Sabri Efendi’yi özellikle rahatsız ettiği ve müellifi ağır bir şekilde tenkit etmesine sebep olduğu görülmektedir:

“Şimdiye kadar kendileriyle istişhâd edilmiş ve bundan sonra da boyuna edilecek olan ebyâtın hâvî olduğu nükteleri temin eden ibârât ve elfâzın tebeddülü hâlinde evzân-ı şîriyeleri muhtell olmayan hemen yok gibidir. Lâkin şâir istediği mânâyı istediği vezin ve kâfiyede edâya muktedir farz olunarak şu tabiri şu nükteye mebnî tercih ve ihtiyâr etti denilir. Kelâmının vezin ve kâfiyesini düzeltmek mecburiyetiyle öyle söyledi, denmez. Evet, zarûret-i şîriyye bir nüktenin fevâtı için mazeret olarak dermeyân edilir, husûlüne sebep olmak üzere değil. Ve illâ bâb-ı nikât ve itibârât mesdûd kalır. Çünkü bunlarla

¹⁴² *Beyânü'l-Hak*, sy. 53, s. 1110.

¹⁴³ Beyit İbn Dümeyne olarak tanınan Abdullah b. Ubeydullâh isimli bir şâire aittir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 120.

¹⁴⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 120.

buldukları eş'ârın vezinleri, kâfiyeleri ale'l-ekser yekdiğeri üzerinde tesiri görülecek derecede irtibat ve itilâf hâsıl etmişlerdir. Zâten bu itilâf cidden matlûbdur. Bir şiirin hâvî olduğu nikât ve sinâ'âtı, vezin ve kâfiyesi de icâb ediyormuş... O ne âlâ şey... Fâilinde ne kadar mahâret varmış ki ibrâz eylediği marifetleri şiirin dâire-i tabiyyesine sokarak lâfız ve mânâyı birbirine ısındırmış ve tebliğini murâd eylediği mânâda kuyûd-i şîriyye kendisine muhâlefet etmek şöyle dursun bilakis delâlet etmek derecelerinde vezin ve kâfiyeyi tab'-ı şâirânesine râm etmiş. İşte bu hâlin şiirde ne kadar arzu edilir bir şey olduğunu her şâir bilir. Ayıp değil â, müellif şâir olmadığı için bilmiyor. Yok yok, yalnız şiir söyleyenler değil, şiir anlamak davasında bulunanlar için de vukufsuzluğun bu derecesi ayıptır. 'Ale'l-husûs tevağğul-i edebî ashabı hakkında... Şimdi bir şeyde şüphe var ki müellifin çeşm-i dikkati (!) yalnız bu beyti mi görmüş yoksa şerh ve tercümesine özendiği ebyât-ı sâireyi de hep bu nazarla mı teşhîs ve tedkik ediyor."¹⁴⁵

G. Kitabın Türkçesi ile İlgili Tenkitler

Mustafa Sabri Efendi *el-Kavlü'l-ceyyid* ve müellifini yalnızca Arap dili ve belâgatı açısından değerlendirmemiş, eserin Türkçesini de dikkatle tetkik ederek pek çok açıdan tenkit etmiştir. Bu tenkitleri Arapça kelimenin Türkçe karşılığının yetersiz olması, Türkçenin yanlış kullanımı, sözdizimi bozukluğu, beyitlerin iyi tercüme edilememesi, garip kelime ve tabirlere yer verilmesi gibi ana başlıklar altında toplamak mümkündür. Mustafa Sabri Efendi, tenkit ettiği Türkçe ifâdelerin kendisine göre daha doğru olan kullanımını da çoğunlukla belirtmiştir.

1. Arapça Kelimelerin Türkçe Karşılığı Açısından Tenkit Etmesi

Örnek-1:

نَصْرَ اللَّهِ أَغْظَمًا دَفَّنُوهَا بِسَجِسْتَانَ طَلْحَةَ الطَّلْحَاتِ

Zihni Efendi beytin ilk kelimesiyle ilgili olarak: "نصر dât-ı mu'ceme ile nâdır ve naîm etsin mânâsınadır"¹⁴⁶ demektedir. Bu açıklamayı yetersiz bulan Mustafa Sabri Efendi'nin fiilin anlamı

¹⁴⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 56, s. 1160. Ayrıca bk. sy. 58, s. 1192.

¹⁴⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 96.

konusundaki görüşü ise şu şekildedir: “Mefhûm-i beytte de نضر'ı böyle tercüme edecektir. Hâlbuki şu iki kelimedenden biri hiç tercüme sayılmayacağı gibi ikincisi de mevkiine nazaran rakik ve gayr-ı me'lûftur. Nadâret terü taze ve revnakdâr olmak mânâsınadır. Beyti: Cenâb-ı Hakk Sicistan'da medfûn olan Talhatü't-Talehât'ın kemiklerini çürütmesin tarzında tercüme etmelidir.”¹⁴⁷

Örnek-2:

إِنَّ شِوَاءَ وَنَشْوَةَ وَحَبَبَ الْبَازِلِ الْأُمُونِ

“Kebap, neş'e ve genç devenin yürüşü muhakkak ki...”¹⁴⁸

Yukarıdaki beyitte geçen شِوَاءَ kelimesiyle ilgili olarak Mehmed Zihni Efendi: “Lahm-ı meşvî mânâsınadır ki kızartılmış ettir”¹⁴⁹ demektedir. Mustafa Sabri Efendi bu açıklamayı şu sözlerle tenkit eder: “Örfümüzde kızartılmış et denildiği zaman, yağ ile kızartılmış et tebâdür eder. Hâlbuki شِوَاءَ bundan daha leziz olan kebab nevi olacaktır. Nitekim müellifin zikrettiği mefhûm-i ebyâtta da müstebân olur.”¹⁵⁰

Örnek-3:

وَكَمْ دُذَّتْ عَيْيٍ مِنْ تَحَامِلِ حَادِثٍ وَسُورَةَ أَيَّامِ حَزْرَنْ إِلَى الْعَظْمِ

“Ey memdûh! Sen tahammülü zor nice sıkıntıları ve feleğin bana yaşadığı son raddesine varmış nice felâketleri benden gidermişsin-dir.”¹⁵¹ (Tavîl)

Mehmed Zihni Efendi'nin yukarıdaki beyitte geçen حَادِثٍ kelimesiyle ilgili: “Hâdis emr-i azim ve şedâid-i dehr demektir”¹⁵² şeklinde-

¹⁴⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 47, s. 1017.

¹⁴⁸ Mehmed Zihni beytin kâilinin Sülmâ b. Rebi'a olduğunu, vezninin Halil b. Ahmed'in ortaya koyduğu aruz vezinlerinden hiçbirine uymadığını belirtmiştir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 52.

¹⁴⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 53.

¹⁵⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 40, s. 905.

¹⁵¹ Beytin kâili Buhturi'dir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 170.

¹⁵² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 171.

ki açıklamasını Mustafa Sabri Efendi "Hâdis şedâid demek olamaz"¹⁵³ diyerek eleştirmiştir.

Örnek-4:

إِلٰهِي عَبْدُكَ الْغَاصِي أَتَاكَ مُقِرًّا بِالذُّنُوبِ وَقَدْ دَعَاكَ

"İlâhî! Âsi kulun sana geldi. Günahlarını itiraf ederek sana dua ediyor."¹⁵⁴ (Vâfir) Zihni Efendi bu beyitte geçen bir kelime ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: "أتاك, جاءك, mânâsına fiil ve mef'ûl olup masdarı olan إتيان, مجيء gibi gelmek mânâsında lâzımdır. Getirmek mânâsında müteaddî olarak işti'hârı galattır."¹⁵⁵ Sabri Efendi'nin bu açıklama ile ilgili tenkidi ise şöyledir:

"﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى﴾ ve ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ âyetleriyle¹⁵⁶ Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin كفى سفها للمراء أن يتبع الصبا/ وأن يأتي الأمر الذي هو عائبه kavlinde olduğu üzere اتى'nın فَعَلَ mânâsına olarak da bir istimâli vardır ki âmme-i erbâb-ı kalemimizin ibârâtında görülen ityân lâfzını bu mânâyâ ircâ eylemek mümkündür.

Filhakika biz bu ityânı sarâhaten fiil mevkiinde isti'mâl etmiyorsak da çarşıdan alınan bir kumaşı getirmek veyâhud parayı getirmek veyâhud bir adamı getirmek gibi nakl-i ecsâm mevkiinde de isti'mâl etmeyip delil ityân etmek, bir mesele hakkında ma'lûmât ve mütâla'âtını ityân etmek tarzında beyân ve ifâdeye ait bazı teşbîhât ve iştiğâlât-ı husûsiyyeye ıtlâk ettiğimiz gibi meselâ ﴿يَأْتُونَ الصَّلَاةَ﴾ kavli-i şerîfi de tamamıyla الصلوة يفعلون sebkinde olmadığı وأن يأتي الأمر الذي هو عائبه kavli akvâle de şâmil olduğu cihetle lisânımızdaki ityân ile bu ityânlar yekdiğerine cidden mütekârib bulunurlar. Zâten imân etmek, kanaat etmek yerinde imân getirmek, kanaat getirmek ve şikâyet veya memnûniyyet beyân etmek yerinde şikâyet getirmek, memnûniyyet getirmek tabirlerinden dahî anlaşılacağı vechile öteden beri getirmek fiili ile işlemek ve hatta beyân etmek fiilleri arasında bir münâsebet-i isti'mâliyye te'sis etmiş gibidir. İşte bunlar birtakım mütâlât ve mülâhazâttır ki lisânımızdaki

¹⁵³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 66, s. 1310.

¹⁵⁴ Beytin şâiri bilinmemektedir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 121.

¹⁵⁵ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 122. Tenkit konusu olan son cümle bizdeki baskıda yer almadığı gibi, "Getirmek mânâsında bâ harfiyle müteaddî olur" şeklinde geçmektedir. İfadenin sonraki baskılarda düzeltildiği anlaşılmaktadır.

¹⁵⁶ Tevbe 9/54 ve Meryem 19/61.

ityânı galata nisbet etmek husûsunda tereddüdü mücib olabilir.”¹⁵⁷

2. Türkçenin Yanlış Kullanımına Yönelik Tenkitler

Mustafa Sabri Efendi bu konuyla ilgili pek çok örnek zikretmektedir. Meselâ Mehmed Zihni Efendi bir beytin tercümesinde “...elinin altına yastık edinmiştir”¹⁵⁸ şeklinde bir ifâde kullanmaktadır. Sabri Efendi bunu Türkçe açısından şu şekilde eleştirmektedir: “Yastık el altına konmaz, kol altına konur. Müellif يد tabirinden aldanıyor ise de bu kelimenin Arabî’de isti‘mâli Türkçemizde şâyi olan mânâyâ münhasır değildir. قال في القاموس: اليد الكف ومن أطراف الاصابع إلا. Ulemâ-i usûl de ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ âyetine¹⁵⁹ nazaran dirseklerin de hükm-i gaslde duhûlünü يد’in bu mânâsı üzerine binâ ederlerdi.”¹⁶⁰

Sabri Efendi bir başka yerde geçen “Bir sûretle muzdarib olmuş ki kendi nefsinden bile şüpheye vâki olup...”¹⁶¹ ifâdesindeki *şüpheye vâki olmak* tabirini ise yine Türkçe açısından şu şekilde değerlendirmektedir: “*Şüpheye vâki olup* kavli şüpheye düşüp terkibinin Türkçeden Arapçaya doğru tercümesi tarzında olacaktır. Filhakika *من حفر بئرا لأخيه فقد وقع فيه* kavlinde olduğu vechile Arabîde vukû’un sukût mânâsına istimâl olunduğu ve Türkçede şüpheye düşmek tabiri bulunduğu hâlde lisânımız, şüpheye vâki olup tabirine nazarı âşinâi atfedemez. Bu gibi şeyler her lisânın kendine ait olan esrâr-ı husûsiyyedendir.”¹⁶²

Mustafa Sabri Efendi, müellifi bazen de kelimelerin Türkçe tekilçoğul kullanımıyla ilgili hususlarda eleştirmektedir. Meselâ bir şiirin

¹⁵⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 57, s. 1173-1174.

¹⁵⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 182.

¹⁵⁹ Mâide 5/6.

¹⁶⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 69, s. 1367.

¹⁶¹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 128.

¹⁶² *Beyânü'l-Hak*, sy. 58, s. 1191-1192. Benzer örnekler için bk. sy. 43, s. 953; sy. 54, s. 1127-1128.

tercümesinde Zihni Efendi “Mefhûm-i beyt: Medihde bâlâ beyân olan vâsif her tavsîfâtında pek ileri varmış bile olsa...” demektedir. Sabri Efendi bu ifâdedeki *her tavsîfât* ifâdesine dikkat çekerek: “Her lâfzını kelime-i cem’ ile cem’ etmek beyne'l-üdebâ memnû'ât-ı meş-hûreden olduğu hâlde müellifin bundan sakınmaması ta'lîmen li'l-civâr olsa gerektir”¹⁶³ açıklamasıyla tekil yerine çoğul kelime kullanmasını eleştirmiştir. Bir başka yerde geçen “Uteybe ruesâdan ve şüc'ân-ı besâletşi'ârdan olup...”¹⁶⁴ ifâdesini ise “besâletşi'ârândan olsa gerek”¹⁶⁵ diyerek yukarıdakinin aksine, çoğul kullanması gereken yerde tekil kullanmasını eleştirmiştir.

Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-ceyyid*'i pek çok yerde sözdizimi açısından da eleştirmekte ve daha doğru bulduğu kullanıma işaret etmektedir. Meselâ Zihni Efendi bir beyitte geçen *متسم* kelimesini şöyle açıklamaktadır: “Evvel-i merâtib-i dahik demek olan tebessüm gibi dahikin ilk mertebesi demek olan ibtisâmıdan ism-i fâildir.”¹⁶⁶ Açıklamanın kendisi hakkında herhangi bir yorum yapmayan Mustafa Sabri, ifâdenin sözdizimini şu şekilde eleştirir: “İfâdede tekrar vardır. Tebessüm gibi evvel-i merâtib-i dahik olan ibtisâmıdan ism-i fâildir demek kifâyet eder.”¹⁶⁷

Cümle içinde kullanılan kelimenin cinsiyetiyle ilgili şu tenkit de oldukça ilginçtir. Kitapta geçen: “Uneyze'nin râkibe olduğu devenin ön tarafına İmruulkays'ı aldırmişlar”¹⁶⁸ ifâdesindeki *râkibe* kullanımına dikkat çeken Mustafa Sabri, bunu ağır sayılabilecek şekilde şöyle eleştirmiştir:

“Lisânımızda râkibe gibi tabirler kavâid-i 'Arabiyye'nin muhâfazasıyla en ziyâde muvazzaf olan medârisde bile taraftarı hayli azalmak derecelerinde köhneleşmiştir. Fakirin re'yince, sâliha, meliha, sâhibe-i iffet, şâire, fâcire gibi a'lâmı andıran sıfât-ı râsiha hoş görülmekle beraber rukûb ve emsâli

¹⁶³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 33, s. 785.

¹⁶⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 47.

¹⁶⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 39, s. 889.

¹⁶⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 17.

¹⁶⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 806. Ayrıca bk. sy. 34, s. 806-807; sy. 42, s. 936; sy. 57, s. 1174; sy. 69, s. 1366.

¹⁶⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 21.

hâlât-ı âdiyye ve sıfât-ı fiiliyyede tâ-i te'nîs şâyân-ı istiskâldir.
حامل, ثيب, مريض gibi hasâis-i nisvân ise Arapçada bile tâ'dan müs-
tağnî bulunduğu ma'lûmdur.”¹⁶⁹

Türkçe eklerin kullanımını konusuna da değinen Sabri Efendi'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği örnekler, kendisinin eseri ne kadar titiz bir şekilde okuduğunu göstermektedir. Nitekim Zihni Efendi'nin bir yerde “Ma'ahâzâ ki musannifin mecâz-ı aklıyi olan tarifi buna şâmil değildir”¹⁷⁰ şeklindeki açıklamasında geçen *mecâz-ı 'aklıyi olan ta'rîfi* ifâdesinin Türkçesini şöyle tenkit etmiştir: “Müellif kitabının dört beş sahife yukarısında musannifin *hakikat-i 'akliyye-ye olan tarifi* diyerek bir yerde *'akliyye-ye olan tarifi* tabirini isti'mâl etmiştir. Bu tabirin ikincisi evvelkinden daha soğuktur.”¹⁷¹ Yine müellifin “Maarri'nin fesâd-ı itikâdından kat'-ı nazar âsârı şâyân-ı mütala'adır”¹⁷² sözünü ise “Beyne'l-efvâh şâyi' olan bu *kat'-ı nazar* tabiri için bir hazz-ı i'râbî bulamıyoruz. Doğrusu kat'-ı nazarla olmalıdır”¹⁷³ diyerek eleştirir.

Mustafa Sabri Efendi *el-Kavlü'l-ceyyid*'de geçen bazı garip ve metrûk kullanımlara da dikkat çekmektedir. Örneğin “Mağfirete istihkâkını 'alâ sebîli'l-hudû' istib'âdından için...”¹⁷⁴ ifâdesini “*istib'âdından için* tabirât-ı metrûkedendir”¹⁷⁵ diyerek eleştirir. Zihni Efendi'nin bir beytin tercümesiyle ilgili olarak kullandığı “Mânây-ı murâd mekşûfdur”¹⁷⁶ ifâdesini de “zâhir yerinde *mekşûf* istimâline alışılmamıştır”¹⁷⁷ diyerek tenkit eder. “...Hizmet ve mülâkâtına hiffet ve sür'at etmektedirler”¹⁷⁸ ifâdesi hakkında ise: “Bu ibâre de tabirât-ı gayr-ı me'nûsedendir”¹⁷⁹ der. Yine kitapta geçen “Hem peder ve

¹⁶⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 807-808.

¹⁷⁰ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 59.

¹⁷¹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 41, s. 921.

¹⁷² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 102.

¹⁷³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 50, s. 1058.

¹⁷⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 122.

¹⁷⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 57, s. 1174.

¹⁷⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 20.

¹⁷⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 807.

¹⁷⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 105.

¹⁷⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 50, s. 1059.

hem mâder cihetiyle necîb ve şerîf olduğuuyla senâ etmiştir¹⁸⁰ ifâdesini "...olduğuuyla senâ etmiştir tabiri gayr-ı me'nûsdur. Ale'l-husûs biraz yukarısında *cihetiyle* lâfzının vücûdu tabir-i mezkûrdeki sıklığı daha ziyâde hissettiriyor"¹⁸¹ diyerek soğuk bulur.

3. Beyitlerin Tercümesindeki Yetersizlikle İlgili Tenkitler

Örnek-1:

مَتَى نَهْرُزُ بَنِي قَطَنِ تَجِدُهُمْ سُيُوفًا فِي عَوَاتِقِهِمْ سُيُوفُ

Zihni Efendi yukarıdaki beyti şu şekilde tercüme etmektedir: "Sen kabile-i Benî Katan'ı ne zaman kifâye-i mühimmâta ba's ve iğrâ etsen onları omuzlarında kılıçlar asılı birtakım süyûf bulursun."¹⁸² Tercümeyi yetersiz bulan Sabri Efendi, yaptığı tenkitle, bir tercümenin nasıl olması gerektiği hususundaki şahsî görüşlerini öğrenme fırsatı da sunmaktadır. Mustafa Sabri Efendi'nin beytin tercümesiyle ilgili tenkidi şöyledir:

"سُيُوفًا فِي عَوَاتِقِهِمْ سُيُوفُ kavlinden insan güzel bir halâvet, latif bir belâgat hisseder. Fakat *omuzlarında kılıçlar asılı birtakım süyûf* tabiri, işitenler için, o nasıl şeymiş demeye mecbûriyyet hâsıl olacak kadar soğuktur. Bu bürüdeti daha iyi takdir etmek üzere tercümeyi aslından büsbütün ayrı olarak başlı başına ibâre hâlinde düşünmelidir. Hâlbuki bir tercümenin mükemmeliyyeti için hem aslına cidden muvâfık olması hem de aslından kat'-ı nazarla mensûb olduğu lisanda dahî söz nokta-i nazarından bir kıymeti ihtivâ etmesi şarttır. Müellif ka'bında bulunan erbâb-ı kalem tercümede bu iki noktaya riâyet etmedikçe ifây-ı vazîfe etmiş sayılmazlar. Müellifin kavli menkûlû ise beytin mânâsını anlatmak ve o mânâyâ efhâm ve ezhânda bir mevki verdirmek için ne söylemek iktizâ edeceğini tayinden âciz kalan duafây-ı mütercimînin sözlerine benzemiş. Şâir, methetmek istediği kabile efrâdının hâmil oldukları kılıçlardan başka bizzât kendileri dahî süyûf-i meslûle mesâbesindedir yahud -kısaca bir tabir olmak üzere- silâh-ı müsellağ gibidirlere, demek istiyor. Evet, müellifin de o kelâmından sonra şöyle

¹⁸⁰ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 116.

¹⁸¹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 56, s. 1159. Ayrıca bk. sy. 40, s. 905; sy. 41, s. 920; sy. 53, s. 1109-1110; sy. 62, s. 1253; sy. 66, s. 1309; sy. 66, s. 1310; sy. 69, s. 1367.

¹⁸² *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 105.

bir tefsiri vardır: Yani onlar kılıç gibi kemâl-i nefâz ve sür'at ashâbıdır. Lâkin bu tefsir gayr-ı kâfi olmakla beraber mâkab-
lindeki bürüdeti hiçbir vakit izâle edemez. Çünkü gelecek tefsire mağrûren kelâmda 'inân-ı dikkati irhâ eylemek kâr-ı
akıl değildir. Hem de tefsir-i mezkûr asl-ı tercüme ibâresinin hâricinde kalacaktır. İşte *el-Kavlü'l-ceyyid*'de bu gibi nakîsala-
ra kesretle tesâdüf olunabileceği ve bu türlü nekâisin nazar-ı bi-kaydı ile görülmesi câiz olmayacağı cihetle şu makâmdaki ifâdâtımız lüzûmundan ziyâde müşkilpesendâne addolunma-
malıdır.”¹⁸³

Örnek-2:

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحُجُونَ إِلَى الصَّنْفَى أَيْسَ وَلَمْ يَسْمُرْ بِمَكَّةَ سَامِرُ

Müellif beyti şu şekilde tercüme etmektedir: “Mefhûm-i beyt: Hâl şöyledir ki Cebel-i Hacûn ile oradan Safâ'ya müntehî oluncaya ka-
dar olan mahâl meyânında güya hiçbir enîs bulunmamış ve Mekke içinde müsâmere eden olmamıştır. Yani civâr-ı Mekke kabîle-i Benî Cürhüm'den öylece hâli kalmıştır.”¹⁸⁴ Mustafa Sabri Efendi beytin bu şekilde tercümesini şu sözlerle tenkit etmektedir:

“Hâl şöyledir ki kavli *mefhûm-i beyt* üzerine zâiddir. Bir de meâl-i beyt henüz defin hâk olan bir vücûd hakkında: Keenne dünyaya hiç gelmemiş; evelden de yokmuş, o demler yalan imiş gibi mütehassirâne söylenen sözler tarzında Benî Cürhüm'ün de yalnız şimdi değil güya mine'l-kadîm civâr-ı Ha-rem-i muhteremde bulunmadığını ve o diyâr-ı saâdet medârda geçen evkâtın hayâl olduğunu ihsâs edecektir. Müellifin beyânı ise beytin üslûb-i ifâdesini hakkıyla ta'yîn edecek bir vuzûha mâlik değildir.”¹⁸⁵

Örnek-3:

لَقَدْ جُمِعَتْ فِيهَا الْمَحَاسِنُ كُلُّهَا وَأَحْسَنُهَا الْإِيمَانُ وَالْيَمْنُ وَالْأَمْنُ

Zihni Efendi beyti: “Kasem be-Hüdâ ki belde-i mezkûrede kâffe-i mehâsin ve reğâib müctema'dır. Ânın ahsen-i mehâsini ise ahâlisinin îmân ve yümn ve emân üzere olmalarıdır, demektir”¹⁸⁶ şeklinde

¹⁸³ *Beyânü'l-Hak*, sy. 50, s. 1059.

¹⁸⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 13.

¹⁸⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 805.

¹⁸⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 14.

tercüme etmiştir. Sabri Efendi'nin tenkidi ise bu kez zamîrin ircâyıyla ilgili olup açıklaması şu şekildedir:

“Bu tercümeyle nazaran وأحسنها kavlindeki zamîr beldeye râci olmak lâzım gelir. Bu ise cidden hilâf-ı zâhir ve tekellüfât-ı hazfiyyeyi mücibdir. Zamîr-i mezkûrun mercii, mısra-ı evvelde bulunan mehâsindir. Eğer buna tatbikan müellifin kelâmındaki “Ânın” zamîri de mehâsine ircâ edilecek olsa, ânın ahsen-i mehâsini mehâsinin ahsen-i mehâsini demek gibi olur.”¹⁸⁷

Örnek-4:

يُحْيِي نَسِيمَ رِضًا مِنْهُ الزَّمَانَ وَكَمْ
مُكَافِحَ بِلَظِي مِنْ سُخْطِهِ هَلَكًا

Beyit *el-Kavlü'l-ceyyid*'de şu şekilde tercüme edilmiştir: “Mânâ: Ânın nesim-i rızâsı zamânı ihyâ eder. Yani hoşnutluk zamanında kendisinden bütün ehl-i ‘asr müstefid ve müntefi’ olur. Mu‘arız gelenlerden ise ne kadar çoğu ânın ateş-i gazabıyla hâlik olmuştur, demektir.”¹⁸⁸ Mustafa Sabri Efendi bu tercümeyle şu şekilde tenkit eder:

“Tercümede كَمْ’in mânâsı olmak üzere isti‘mâl edilen *ne kadar çoğu* tabirinde biraz garâbet olduğu gibi memdûhun gazabıyla olanları mu‘arızının ekserinden ibâret gibi göstererek helâkten müstesnâ ve gayr-i müteesser bir kısım mu‘arız bırakmak makâm-ı medhe yakışmayan şeylerdendir ki müellifin bu fiili asla tebe‘iyyet mecbûriyetiyle de vâki olmamıştır. Çünkü كَمْ’den müstefâd olan kesreti haberi tarafında ve o kesretin me‘hazını da كَمْ’in medhûlünde tasavvur eylemek iktizâ etmeyip helâke marûz olan a‘dâsının teşkil ettiği kesret, hâlik olmayanlara nisbetle değil haddizâtında bir kesret olmak üzere düşünölmelidir. Bu gibi nikât-ı dakikayı derk ve takdîr etmek bir mütercim için vezâifdendir.”¹⁸⁹

Örnek-5:

Mustafa Sabri Efendi bazen, tercümesini tenkit ettiği beyitlerin, daha uygun olarak nasıl tercüme edilmesi gerektiği konusunda kendi görüşünü de belirtmektedir. Örneğin فَاِنَّمَا هِيَ اِقْبَالٌ وَاِدْبَارٌ mısraının istişhâd noktası olarak geçtiği şiirin üst ve alt kısımlarını

¹⁸⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 805.

¹⁸⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 15-16.

¹⁸⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 34, s. 806.

veren Zihni Efendi dört beyitlik bu kısmı tamamen tercüme etmektedir.¹⁹⁰ Bu şiirde, yavrusunu kaybeden ve üzüntüden doğru dürüst otlamadığı için semiremeyen bir devenin hâli anlatılmaktadır. Sabri Efendi tercümenin pek çok yerinde tenkit edilecek nokta olduğunu ifade etmekle beraber, özellikle yukarıda zikredilen mısraın tercümesinin, orijinalindeki ruhu yansıtmadığını şöyle belirtmektedir:

“Mefhûm-i ebyâtın ötesinde berisinde görülen soğukluklardan mâ’ada bilhassa (ileri geri dönüştürmekte bulunan) kavli ebyât-ı mezkûrenin en ruhlu parçasını ve nokta-i istişhâdı teşkil eden *فإنما هي إقبال وإدبار* mısraının mefhûmu olmak üzere söylendiği hâlde aslının tebliğ eylediği kuvvet-i mânâyı cidden muhâfaza edememiştir. (Hatırladıkça bir hayâl-i ümit ve şüdden ibâret kalan) denilirse mısra-ı mezkûrun meâl-i nâl-şikârânesine bir dereceye kadar tercümanlık edilmiş olur.”¹⁹¹

Örnek-6:

وَلَقَدْ نَهَزْتُ مَعَ الْعَوَاةِ بَدْلُوهُمْ وَأَسْمُتُ سَرْحَ اللَّحْظِ حَيْثُ أَسَامُوا
وَبَلَّغْتُ مَا بَلَغَ امْرُؤٌ بِشَبَابِهِ فَإِذَا عُصَارَةُ كُلِّ ذَاكَ أَتَامُ

“Mefhûm-i beyteyn: İstifây-ı shevât hususuna münhemik olan dalâlpîşegâne vallâhi ben de bir vakit muvâfakat edip onlar hangi çerâgâha üsâme-i behîme-i enzâr ettilerse ben dahî oraya atf-ı nazar itibâr ettim ve hîn-i şebâbında (yâhud) hâl-i şebâb sebebiyle insanın varabileceği...”¹⁹² Mustafa Sabri Efendi tercümeyi beğenmemiş, taşıdığı problemlere işâret etmiş ve yeni bir tercüme teklifinde bulunmuştur:

“Tercüme, aslın mutazammın olduğu meâniyi edâ edemediği gibi *atf-ı nazar itibâr* tabiri burada münâsebetsiz ve *üsâme-i behîme-i enzâr* tabiri de cidden soğuktur. Şhevâta münhemik olan dalâlpîşegân ile beraber ben de bir vakit bütün menâbi‘-i sefâhetten tecerru‘-i âmâl ederek her türlü sâha-i hevâ ve heveste enzâr-ı ihtirâsı kapıp salıvererek insanın gençlik sâikasıyla (yâhud) gençliği sâyesinde idrâk edebileceği bi’l-cümle huzûzâta vâsıl ve nâil oldum, denilse nasıl olur?”¹⁹³

¹⁹⁰ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 57.

¹⁹¹ *Beyânü’l-Hak*, sy. 40, s. 906.

¹⁹² *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 74.

¹⁹³ *Beyânü’l-Hak*, sy. 43, s. 953.

Örnek-7:

Mustafa Sabri Efendi'nin beyitlerin tercümesine yönelik tenkitleri bazen Türk şivesine uygun olmayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim:

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُضْرَعُوا

beytinin “Sizin ihvân ve yârân zannettiğiniz kimseler sizin yere yıkılmanız yani helâkiniz veyâhud düçâr-ı masâib olmanız onların kin ve gayzlarına şifa verir”¹⁹⁴ şeklindeki tercümesini şu şekilde eleştirmektedir:

“Kendinize ihvân ve yârân zannettiğiniz o adamlardır ki kalplerinde olan ceriha-i kin ve adâvet sizin felâket ve musibetinizle iltiyâmpezîr olur, tarzında tercüme edilirse şive-i Türkî'ye riâyet edilmiş olur. Zira evvelki mefhûm: زيد أبوه عالم terkîbinin tercümesinde Zeyd onun babası âlimdir denilmeye benziyor ki bu gibi perişan ifâdelerle medâris talebesine usûl-i tercüme öğretilemeyeceği müstağni-i beyândır.”¹⁹⁵

H. Tercihlere Yönelik Tenkitler

Mustafa Sabri Efendi, bazen, Mehmed Zihni'nin dikkat çektiği herhangi bir yoruma itiraz etmemekle birlikte konuyla ilgili başka görüşlerin varlığına dikkat çekmekte veya Zihni Efendi'nin tercih ettiği görüşün zayıf olduğunu belirtmektedir. Meselâ bir yerde Zihni Efendi “Fiiller kendilerinden sonra gelen nekreleri mahkûmun ‘aleyh kıldıkları gibi hakk-ı müşâbehete riâyeten اِنْ kelimesi de kendinden sonra vâki olan bir nekreyi mahkûmun ‘aleyh kılmıştır”¹⁹⁶ demektedir. Bu görüşün Siyâlkûti'den alındığını belirterek bir nevi özgün olmadığına dikkat çeken Sabri Efendi, farklı bir başka görüşü de şu şekilde açıklamaktadır:

“Müellif bu tevcîhi Siyâlkûti'den almıştır. Bu makâmda bir tevcîh daha vardır ki bir kitapta görerek mi hatırımda kalma

¹⁹⁴ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 75.

¹⁹⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 43, s. 953. Ayrıca bk. sy. 34, s. 806; sy. 39, s. 887-888; sy. 42, s. 937; sy. 43, s. 954; sy. 47, s. 1016; sy. 54, s. 1127; sy. 58, s. 1192; sy. 60, s. 1223; sy. 66, s. 1309-1310; sy. 66, s. 1310-1311; sy. 69, s. 1366-1367; sy. 69, s. 1367.

¹⁹⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 54.

yoksa sırf kendi mütala'âtımdan mı ibâret olduğunu kestiremez isem de her hâlde rey ile lûgat isbâtı kabîlinden salâhiyet hâricinde bir şey olmayıp zâten sâbit bulunan bir isti'mâl için beyân ba'de'l-vukû' tarzında bir vecih ile münâsebet zikrelemek ve nevinden olmakla şuracıkta o tevcihi dahî yazmaya cesaret ediyorum.

Mahkûm ile mahkûmun 'aleyh arasında hamlin sıhhati ancak ittihâd-ı hâricî ve teğâyür-i zihni esaslarına müstenid olduğu cihetle mahkûmun 'aleyhin nekre-i mahza hâlinde bulunmaması sıhhat-i haml meselesi için lâzım olmayıp nekre üzerine vâki olacak hüküm muhâtabın isgâ ve istimâ'ına mazhar olmayacağından müfîd olmamak cihetiyledir. Hatta sırf nekre hâlinde bulunan bir mahkûmun 'aleyhi (بقرة تكلمت) cümlesinde olduğu gibi garâbetengiz bir mahkûmun bih takip ederse muhâtabın biraz dūçar-ı fütûr olan isgâsı 'avdet edeceği hasebiyle nekrenin mevkii tashîh edilmiş olur. İşte buna kıyâsen te'kid ve tahkike delâletiyle mütekellimin hükm-i âti hakkında ihtimâmını mu'lin olan (ن) dahî sâmi'in isgâsını celp için kâfi 'addolunabilir."¹⁹⁷

Bir başka yerde Mustafa Sabri Efendi, تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَثْمَدِ mısraının kâili "Ashab-ı nebîden olan İmruulkays b. 'Âbis el-Kindî'dir"¹⁹⁸ diyen *el-Kavlü'l-ceyyid* müellifini, 'Âbis kelimesi 'Ânis olarak ve daha güçlü bir şekilde zikredildiği hâlde daha zayıf olan görüşü tercih ettiğini belirterek eleştirmektedir:

"Bu isim *el-Kavlü'l-ceyyid*'in 168. sahîfesinde dahî nazmen ve nesren böylece tekerrür edecektir. Fakat *Şerh-i şevâhid-i Elfiyye*'de Mevlâna 'Aynî (bi'n-nûn ve ba'deha sîn) diyerek 'Ânis sûretinde zapt ediyor ki bu zapt, *Şevâhid-i Radî* şerhinin nüshalarına dahî muvâfıktır. Beyrut'ta tertip edilen Dâiretü'l-Meârif'in İmruulkays nâmıyla maruf olan zevâttan ikinci olmak üzere sâhib-i tercemeyi امرؤ القيس بن عانس وقيل عابس الكندي tarzında yazmasına nazaran da her iki rivâyet sâbit olmakla beraber müellifin ahz eylediği diğere nisbetle zayıf ve mercûh bir rivâyet olduğu anlaşılıyor."¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy.40, s. 905-906.

¹⁹⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 123.

¹⁹⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 57, s. 1174. Ayrıca bk. sy. 58, s. 1191.

كَأَنَّ لَمْ يَمُتْ حَيًّا سِوَاكَ وَلَمْ يَمُتْ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا عَلَيْكَ النَّوَائِحُ

“(Senin ölümün bize o kadar ağır geldi ki) sanki (daha önce) senden başka hiçbir canlı ölmedi ve ağıt yakanlar yalnızca sana ağıt yaktılar.”²⁰⁰ (Tavîl)

Zihni Efendi bu beyitle ilgili şöyle bir tevcîhte bulunmaktadır: “نوائح” ölüye ağlayan yani ölüye nevha etmek için tutulan kadın mânâsına olan نائحة'nın cem'i olarak لم يتم fiilinin fâilidir. Fâil müennes-i hakikî olup da fiilinden cüdâ düştüğü sûrette fiilin tezkîr ve te'nîsi câizdir: حضرت القاضي امرأة ve حضرت القاضي امرأة gibi.”²⁰¹ Mustafa Sabri Efendi, beğenmediği bu tevcîhle ilgili uzun açıklamalar yapar ve müellifi küçümseyen ifâdelerle sözlerini tamamlar:

“نوائح”ın fiilinde edât-ı te'nîsin bulunmamasını bu sûretle tevcîh pek yollu değildir. Çünkü buna göre fiil-i mezkûrun, cüdâ düşme te'nîsi lâzım idi mânâsı anlaşılır ve bu mânâ müellifin birkaç satır aşağıda zikrettiği قامت النوائح على فلان misâlinin şekliyle teyyüd eder. Bu ise doğru değildir. ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي قَالَ اللهُ تَعَالَى: ...﴾²⁰² Fâilinden cüdâ düşmek meselesi müfred veya tesniye hâlinde bulunan fevâ'il-i müennes hakkında söylenir bir vecih olduğu gibi fasıl ile beraber yine edât-ı te'nîsi bulundurmak da evlâdır. Çünkü fâsılanın tezkîr ve te'nîs husûsunda manevî bir tesiri olamayıp mahza kelâmın tül peyda etmesine karşı ufacık bir ihtisâr icrâsına vesile olabilmekten ibârettir. Gelelim cem'-i müenneslere isnâd olunan fiillerde edât-ı te'nîsin terki fâsıla vukû'una mütevakkıf olmamak ve hem de terk tarafı râcih olmak üzere ber vech-i âtî mu'alleldir: Cem'-i müenneslerde te'nîs-i aslî ve hakikîden başka كل جمع مؤنث بتأويل كآيدة الجماعة te'nîs-i te'vilî bulunur ve bu iki nev-i te'nîsden birincisi ikincisinin tareyânıyla nazar-ı itibâr-dan sâkit bir hâle gelmiş olarak şu sûretle cümü'-i müennes-i hakikiyye gayr-ı hakikî müennesler hükmünde bulunmuş olur. Beyânâtımız *Kâfiye* şârihi Radî'nin tasrihâtına müste-

²⁰⁰ Beytin kâili hamâse şâirlerinden Eşca' es-Sülmâ'dır. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 174.

²⁰¹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 175.

²⁰² Yûsuf 12/30.

niddir. Evet, lisân-ı Arap *Muktedab* müellifinin zannettiğinden daha ‘amîk bir felsefeye mâlik olduğu bilinmelidir.”²⁰³

İ. Gereksiz Bilgi Kullanımına Yönelik Tenkitler

Sabri Efendi *el-Kavlü’l-ceyyid*’i, gereksiz detaylara girmesi veya herkes tarafından bilinen bir bilgiyi tekrarlaması gibi nedenlerle de eleştirmektedir. Örneğin Zihni Efendi bir beytin şâirinden bahsederken “Şâir İbnü’r-Rûmî Ebu’l-Hasen Ali b. el-Abbâs’dır ki Bağdat’ta iki yüz yirmi bir senesi Recebinin üçüncü Çarşamba günü, tulû’-i fecrden sonra tevellüd etmiş...”²⁰⁴ demektedir. Mustafa Sabri Efendi bu detaylı bilgi aktarımını: “Acaba üçüncü saatin kaçınıcı dakikasında idi? Bunu da öğrense idik”²⁰⁵ diyerek alaycı bir üslupla tenkit etmiştir.

Bir başka yerde Mehmed Zihni Efendi سَعِدَ الزَّمَانُ وَسَاعَدَ الإِقْبَالَ fiillerinin zaman ve ikbâle isnâdı mısraıyla ilgili olarak “سعد ve ساعد fiillerinin zaman ve ikbâle isnâdı mecâz-ı aklîdir. Mânâ: Zaman saîd ve nîgebaht oldu...”²⁰⁶ şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Mustafa Sabri Efendi bunu “سعد”nin birinci bâbdan tasrîf olunmak ve müteyemminiyyet mânâsına olmak üzere zamâna isnâdı müte’âraf ve te’vîl ihtiyâcından vârestedir”²⁰⁷ diyerek eleştirmekte ve gereksiz bir açıklama olduğuna dikkat çekmektedir.

Mustafa Sabri Efendi bir yerde de müellifi edep gereği söylemesi gereken bir şeyi açıklaması sebebiyle eleştirmektedir. Şöyle ki kitapta, sahâbeden Adıyy b. Hâtim (r.a.) hakkında olumsuz yorum ihtiva eden bir şiir yer almaktadır. Sabri Efendi, bu beytin tercüme edilmesini edebe aykırı bularak tenkit etmiş ve şöyle demiştir:

“Ara sıra tesâdüf edileceği vechile müellifin bazı ebyâta mefhûm yazmadığı vâkidir. O hâlde muktezây-ı edep ‘Adıyy b. Hâtim hakkında ta’birât-ı nâsezâyı hâvi olan bu beytin mefhûmunu da terk edivermek idi. Çünkü ‘Adıyy b. Hâtim

²⁰³ *Beyânü’l-Hak*, sy. 66, s. 1312. Ayrıca bk. sy. 62, s. 1253.

²⁰⁴ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 80.

²⁰⁵ *Beyânü’l-Hak*, sy. 46, s. 997.

²⁰⁶ *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 20.

²⁰⁷ *Beyânü’l-Hak*, sy. 34, s. 807.

hazretleri ashabtandır. Fakat müellif bu gibi noktalarda hiss-i mübâlâttan mahrûmdur. Hele *el-Hakâik* nâmını verdiği kitâbındaki شقي أموي tabirine nazaran kendisinin kavâ'id-i mukarrere-i şer'îyyeden ne kadar gâfil ve muta'assıb bir cüretkâr olduğu anlaşılır."²⁰⁸

J. Söylemesi Gereken Şeyleri Söylememekle Eleştirmesi

Mustafa Sabri Efendi *el-Kavlü'l-ceyyid* yazarını gereksiz bilgilere yer vermesi açısından tenkit ettiği gibi, temas etmesi gereken noktalara değinmemesi açısından da eleştirmektedir. Bunlardan bir tanesine, Zihni Efendi'nin "fâide" başlığı altında sunduğu bir ek bilgi vesilesiyle rastlanmaktadır. Müellifin anlattığına göre Hızır Bey (ö. 863/1459) meşhur *Kasîde-i Nûniyye*'sini Fâtih Sultan Mehmed'e (ö. 886/1481) gönderince padişah kasîdeyi hocası Molla Gürânî'ye (ö. 893/1488) gösterir. Molla Gürânî kasîdenin matla'ında yer alan:

لَقَدْ زَادَ الْهَوَىٰ فِي الْبُعْدِ بَيْنِي وَبَيْنَ الثَّنِينِ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ

beytine itiraz olarak زاد kelimesinin müte'addî değil lâzım olduğunu belirtir. Padişah bu itirazın zahr-ı kasîdeye kaydedilerek Hızır Bey'e gönderilmesini emreder. Hızır Bey bu itiraza cevap olarak zeyline: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ âyetini²⁰⁹ yazarak tekrar geri yollar.²¹⁰ Sabri Efendi, Molla Gürânî'nin bu yorumunun izâha muhtaç olduğunu belirttiikten sonra müellifin beytin tercümesini vermemesini eleştirerek şöyle der:

"Bu vaka çok yerlerde hikâye olunmuş ve fakat beytin meâli güya ilk okunuşta anlaşılacak kadar zâhir imiş gibi mânâsını beyâna hiçbir kimse tarafından tasaddî edilmemiştir. Bi'l-istitrâd yazdığı ebyâtın ekserini şerh etmek itiyâdında bulunan müellif de burada dirîg-i himmet etmişler. Hâlbuki bu makâmı tahrîr ile meşgul olduğum esnada bi't-tesâdüf hâzir bulunan üdebâ-i 'Arabdan bir zâta beyti gösterdim. Beytte vücûduna kâil oldukları üç tane بعد nisbetinde akıldan ba'îd sözler söylediler. Fakîrin re'yince muzâfun ileyh olan وصل mânâsı-

²⁰⁸ *Beyânü'l-Hak*, sy. 35, s. 825. Sabri Efendi, 'Adiy b. Hâtim'den rivâyet edilen birkaç hadise de işaret eder. Ayrıca bk. sy. 64, s. 1283-1284.

²⁰⁹ Bakara 2/10.

²¹⁰ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 64-65.

na²¹¹ ve birinci زَادُ'nin zarfı değil بعد'un sıfatı ve بعد المشرقين زَادُ'nin mef'ûlü olarak mânây-ı beyt: Kasem ederim ki size olan muhabbetim, benim ile harîm-i visâliniz arasındaki mesâfeye بعد المشرقين ilâve etmek derecelerinde bir tesir-i tahammül-güdâz verdi, demek olmalıdır. Muzâfun ileyh olan بين firâk mânâsına hamledilerek dahî tevcîh-i mânâ mümkünür. Ancak bu sûrette مع الركب اليمانيين مصعد هواي kavlindeki هوایي mânâsına olduğu gibi burada da masdar olan بين sıfat mânâsıyla tevil olunmalıdır. Buna göre hâsıl-ı mânâ şöyle olur: لقد زاد الهوا في البعدي الذي بيني وبين من بان عيني بعد المشرقين²¹²

Bir başka yerde Mehmed Zihni Efendi Hz. Ali'ye (r.a.) ait أَنَا الَّذِي كَلَيْتُ غَابَاتِ كَرِيهَة كَلَيْتُ غَابَاتِ كَرِيهَة (Recez) mısırânı zikrettikten sonra ifâdenin alt tarafının كَلَيْتُ غَابَاتِ كَرِيهَة şeklinde geldiğini belirtir ve sadece şahid olarak kullanılan mısırân tercümesini verir.²¹³ Bunu bir kaçış olarak gören Sabri Efendi, müellifin bu tavrının ifâdede geçen المنظر كَرِيهَة ifâdesi için uygun bir tevcîh bulamamasından kaynaklanmış olabileceğini belirterek şöyle der:

“Müellif mısırâ-ı sâninin mefhûmunu söylemiyor. Galiba كَرِيهَة المنظر için münâsîp bir tevcîh ve tabir bulamadığına mebnî tercümeden sarf-ı nazar eyledi. Hâlbuki كَرِيهَة المنظر şâyî olduğu vec-hile çirkin yüzlü mânâsına olmayıp ﴿عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾, ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ve emsâli isti'mâlât-ı Kur'âniyye'ye²¹⁴ nazaran كَرِيهَة bir şeyi istemeyerek yapan demek olduğuna binâen كَرِيهَة maddesinin beğenmemek ve iğrenmek mânâsına değil de ale'l-ıtlâk istememek ve arzu etmemek mânâsına olduğu cihetle كَرِيهَة المنظر dahî likâsı istenilmeyen, korkunç çehreli velhâsıl müdhiş ve mühib mânâsına olmak lâzım gelir. Nitekim kütüb-i lügatta الرجل الكريه in بسيل ile ve besâletten müştak olan الرجل الكريه

²¹¹ بين kelimesi ezdâddandır. Vuslat ve firkat mânâlarına gelir.

²¹² *Beyânü'l-Hak*, sy. 42, s. 936.

²¹³ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 126.

²¹⁴ Bakara 2/216 ve Saff 61/8.

المنظر ile tefsîr olunması ve arslana kerih ve harbe kerihe ıtlâkı sözümüzü teyit eder.”²¹⁵

مَتَى كَانَ الْخِيَامُ بِذِي طُلُوحٍ سُقِيَتِ الْعَيْثُ أَيُّهَا الْخِيَامُ
أَتَنْسَى يَوْمَ تَضُقُّ عَارِضِيهَا بِفِرْعَ بَشَامَةِ سُقِيِ الْبَشَامُ

“Çadırlar Zü-Tulûh mevkiinde iken ki sana yağmurlar yağsın ey çadır! (Ey nefsim!) Sen o nazenin beşâm ağacı dalıyla dışlerini misvakladığın günü unutuyor musun?” (Vâfir)

Yukarıdaki iki beyit *el-Kavlü'l-ceyyid*'de incelenmektedir.²¹⁶ Mustafa Sabri Efendi bu iki beytin, yer aldıkları kasidede bu şekilde peşpeşe gelmediklerine ve aralarında geçen başka beyitler bulunduğu dikkat çeker. Müellifin bu tavrının yanlış anlamaya sebep olabileceğini belirterek şöyle der: “Kasidede beyt-i sâni ile beyt-i evvel arasında birçok ebyât bulunduğu hâlde burada mücerred temsil maksadıyla şahid beyitleri zikredilmiştir. Sâni evvelin maba'di olduğu zannında bulunulmamak üzere bu gibi tenbihâtın icrâsı şârih-i ebyât bulunan zâtın vezâifindedir. Birinci beyit kasîdenin matla'dır.”²¹⁷

Mustafa Sabri Efendi'nin müellife yönelttiği bu tip tenkitlerden bazıları da beytin şâirini belirtmemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin müellifin *إِنَّا بَنِي نَهْشَلٍ لَا نَدَّعِي لَأَبٍ* “Biz ki Nehşel oğullarıyız. Başka bir babaya nesep iddiasında bulunmayız” (Basît) mısraının şâirini belirtmemesini²¹⁸ eleştirerek şöyle der: “Hamâse'den naklen *el-Kavlü'l-ceyyid*'de bu mısraın bulunduğu kasideden bir hayli ebyât zikredildiği hâlde kâili ta'yîn edilmemiştir ki *el-Kavlü'l-ceyyid*'in bu hususta olan itinâsına nazaran işbu nisyânı şâyân-ı taaccüptür. Kâili *Hâşiye-i Fenâriyye*'de beyân edildiği vechile Beşşâme b. Hazen en-Nehşeli'dir.”²¹⁹

²¹⁵ *Beyânü'l-Hak*, sy. 57, s. 1175.

²¹⁶ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 137.

²¹⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 58, s. 1192.

²¹⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 186.

²¹⁹ *Beyânü'l-Hak*, sy. 69, s. 1367. Eserin üçüncü baskısında şiirin kâili olarak bu isim zikredilmektedir. bk. *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 186. Fakat kitabın bu baskısının 10 Cemâziyel-evvel 1328 tarihinde tamamlandığı; bu eleştiri yazısı

K. Yazım Yanlışlarına Dikkat Çekmesi

Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-ceyyid*'deki yazım yanlışlarına da işaret etmiştir. Örneğin Mehmed Zihni bir hâmişte, incelediği konuyla ilgili daha fazla bilgi edinmeleri için okuyuculardan ﴿فَإِنَّهَا تَزْمِي﴾ ﴿فَإِنَّهَا تَزْمِي﴾ âyetinin²²⁰ tefsirine bakmalarını istemektedir.²²¹ Mustafa Sabri Efendi “Âyet-i celîle ﴿إِنَّهَا تَزْمِي﴾ olduğu hâlde sehven فإنها yazılmıştır”²²² diyerek âyetin yanlış yazıldığına dikkat çekmiştir. Sonraki baskılarda da bu yazım yanlışının düzeltilmediği görülmektedir.

Mehmed Zihni bir şiirle ilgili olarak hasmı tarafından hem kendisi hem de babası hırsız olarak nitelenen birinden bahsederken لص بن لص ifâdesini kullanır.²²³ Mustafa Sabri Efendi “ابن kelimesinin elifini hazf ‘alemeyn beyninde vukû‘ ile meşrûttur. Müellif bu şarttan zühûl etmiştir. Kendisinin meslekince bu gibi ahvâl mürettib sehvine haml olunamaz”²²⁴ diyerek müellifin bu hatasının mazur görülemeyeceğini belirtmektedir.

Sabri Efendi, kitabın Türkçe yazımla ilgili hatalarına da dikkat çekmektedir. Nitekim bir yerde “Bu misilli umûrda hayret ‘ukâlâ kârı olmadığını”²²⁵ ifâdesindeki misilli (مثلى) kelimesinin tek lâmla yazılmasıyla ilgili olarak “Misilli (مثلى) lâfzını bir lâm ile yazmak müellife mahsûs imlâlardandır”²²⁶ demiştir.

nın da 11 Recep 1328 tarihinde yayımlandığı dikkate alındığında, bu yazımın neşrinden dört ay önce eserin baskısının yapıldığı ve Mehmed Zihni Efendi'nin zaten bir tashih faaliyeti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi*, s. 261. Esere yönelik benzer tenkitler için bk. sy. 33, s. 785; sy. 34, s. 806; sy. 46, s. 998; sy. 50, s. 1058.

²²⁰ Mürselât 77/32.

²²¹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 102.

²²² *Beyânü'l-Hak*, sy. 50, s. 1058.

²²³ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 148.

²²⁴ *Beyânü'l-Hak*, sy. 60, s. 1224 (1 no.lu dipnot).

²²⁵ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 119.

²²⁶ *Beyânü'l-Hak*, sy. 56, s. 1159.

L. Kitabın Sonraki Baskılarında Yer Almayan Tenkitler

Mustafa Sabri Efendi'nin tenkit ettiği noktalar ile *el-Kavlü'l-ceyyid*'in sonraki baskıları karşılaştırıldığında kitapta onun eleştirileri çerçevesinde kaydadeğer bir düzeltme yapılmadığı ve metnin büyük ölçüde korunduğu görülmektedir. Âyetteki yazım yanlışları gibi bâriz hatalara bile dokunulmamış olması, eserde düzeltmeler yapma noktasında herhangi bir çaba içerisine girilmediğini açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, bazılarında çeşitli vesilelerle dipnotlarda değinildiği üzere, büyük bir ihtimalle Sabri Efendi'nin tenkitlerinden bağımsız olarak birkaç noktada bazı değişiklikler yapıldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.

إِنَّ النَّبِيَّ ضَرَبَتْ نَبِيًّا مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجُنْدِ غَالَتْ وَدَهَا عُولُ

beytiyle ilgili olarak Sabri Efendi “kufe lâfzı haddizâtında gayr-ı mun-sarif ise de جند'e izâfetle meksûr olması iktizâ eder. *el-Müşezzeb* mü-ellifi kufe lâfzını fetha ile harekeleyerek bu kâide-i nahviyyeden zühûl etmiştir”²²⁷ diyerek ilgili kelimenin fetha olarak harekelenmesini eleştirir. *el-Kavlü'l-ceyyid*'in sonraki baskılarında kelimenin kesre ile harekelendiği görülmektedir.²²⁸

Mehmed Zihni Efendi yine bir şiirde geçen وَمَنْ يَكُ ifâdesiyle ilgili olarak “Hâl-i cezme nûnun sukûtu كان fiiline has olduğu *Muktedab*'da mübeyyendir”²²⁹ demektedir. Mustafa Sabri Efendi ise “Mü-ellif mezkûr kâide için büyük bir me'haz gösteriyor”²³⁰ diyerek kitabı ve doğal olarak yazarını küçümsemektedir. Sonraki baskılarda *Muktedab* ismi geçmemekte; sayfa 139'da bu kuralın zikredildiği söylenmektedir. Burada da kural zikredilmekle birlikte kaynak olarak *Muktedab*'tan bahsedilmediği görülmektedir.

Mustafa Sabri Efendi yine Mehmed Zihni'nin “*el-Hakâik* ismiyle hadisten hâsıl etmekte ve tab' ve neşrini arzu etmekte olduğum...”

²²⁷ *Beyânü'l-Hak*, sy. 43, s. 954.

²²⁸ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 78.

²²⁹ *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 145.

²³⁰ *Beyânü'l-Hak*, sy. 60, s. 1223.

ifâdesini “*hâsıl etmekte olduğum* tabiri burada pek yakışmıyor”²³¹ diyerek tenkit etmiştir. Kitap daha sonra basıldığından sonraki baskılarda bu ifâde düzeltilmiş ve “Nitekim *el-Hakâik*’imizin ruvât faslının matbûunda mezkûrdur”²³² şeklinde ifâde edilmiştir.

SONUÇ

Mehmed Zihni Efendi’nin *el-Kavlü’l-ceyyid* adlı eseri, *Telhis, Mutavel, Muhtasaru’l-me’âni* ve Seyyid Şerif Cürcânî’nin *Mutavel* hâşiyesinde yer alan şiirleri inceleyen bir kitaptır. Eserde, beyitlerin irâbı yapılmış, daha iyi anlaşılmasını sağlayacak edebî bilgilere yer verilmiş ve incelenen bu beyitler Türkçeye tercüme edilmiştir. Eser bu yönüyle, hâlen alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Fakat kitapta, başta Teftâzânî ve *Mutavel*’i olmak üzere klasik belagat âlimleri ve eserlerine yönelik açık tenkit ve bazı dokundurmalara bulunması Mustafa Sabri Efendi’yi bir hayli rahatsız etmiş ve eser hakkında sert bir reddiye kaleme almasına sebep olmuştur. Eserin yaklaşık ilk üçte birlik kısmını kapsayan bu tenkitler dönemin haftalık dergilerinden *Beyânü’l-Hak*’ta yayınlanmış ve anlaşıldığı kadarıyla da ilim dünyasının ilgisini çekmeyi başarabilmiştir. Sabri Efendi *el-Kavlü’l-ceyyid*’i imlâ hataları ve tercüme yetersizliği açısından tenkit ettiği gibi sarf bilgisi, irâb vecihleri ve edebî bilgiler vb. açısından da titiz bir şekilde inceleyerek bir eserin nasıl tenkit edilmesi gerektiği konusunda güzel bir örnek sunmuştur. Bununla birlikte Mustafa Sabri Efendi’nin sert ve düşüncelerini açığa vurmaktan çekinmeyen tabiatı, *el-Kavlü’l-ceyyid* yazarı hakkında ağır hakaretlere varan açıklamalar yapmasına ve Zihni Efendi hakkında bol miktarda küçümseyici ifâdelere yer vermesine sebep olmuştur. Sabri Efendi’nin bu bakış açısından müellifin diğer eserleri de nasibini almış; *el-Müşezzeb, el-Muktedab* ve *Meşâhîru’n-nisâ* gibi diğer kitaplarına yönelik alaycı ifâdeler de bu çalışmada kendisine yer bulmuştur. Mustafa Sabri Efendi’nin üslûbuna dikkat edildiğinde

²³¹ *Beyânü’l-Hak*, sy. 66, s. 1310.

²³² *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 170.

amacının yalnızca eserin kritiğini yapmak olmadığı ve klasik eserlere yönelik istisna sayılmayacak söylemleri sebebiyle müellife bir ders verme gayesi güttüğü rahatlıkla anlaşılmaktadır. Esere yönelik tenkitler çoğunlukla yerinde olmasına rağmen sahip olduğu bu önkabul, tabiatıyla, kendisinin tenkitlerde bazen sınırları zorlaması sonucunu beraberinde getirmiştir. Mehmed Zihni Efendi bu tenkitlerden haberdâr olmuş; hakaret düzeyindeki ağır ifâdelerine rağmen Mustafa Sabri'yi öven sözler sarf ederek büyük bir olgunluk örneği sergilemiştir. Ne var ki eserin sonraki baskılarına bakıldığında, birkaç nokta hariç ciddi bir düzeltme yapılmadığı görülmektedir. Mustafa Sabri Efendi'nin yanlış yazıldığına dikkat çektiği âyetin bile aynen muhafaza edilmiş olması böyle bir işe girişilmediğini de açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999.

Bektaş, Ekrem, "Beyânülhak", *DİA*, VI, 34.

Beyânül-Hak, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 66, 69. sayılar.

Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî*, (thk. Abdülmecid Deyyâb), Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, Kahire 1413/1992.

Ermiş, Hamza, *Mehmed Zihni Efendi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri*, İSAM yayınları, İstanbul 2011.

Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1328.

Öğüt, Salim, "Mikât", *DİA*, XXX, 48.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 300-301.

FRIEDRICH MAX MULLER'İN DARWİNCİ EVRİM FİKRİNE YAKLAŞIMI

İbrahim Ethem Karataş

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Özet: Evrim teorisi, XIX. yüzyılda doğan diğer insan bilimlerini etkilediği gibi dinbilimlerini de etkilemiştir. Henüz kurulma aşamasında olan Dinler Tarihi, kendisiyle ilgili dini materyale evrimci bakış açısıyla yaklaşmıştır. Nitekim dinler tarihinin kurucusu olan Friedrich Max Müller (1823-1900), kendisini bir evrimci olarak niteler. Ona göre insanoğlunun dini serüveni, ilkel bir aşamadan başlamış ve çağdan çağa büyüyerek günümüz modern dinlerine ulaşmıştır. Müller, her ne kadar insanlığın ilkel bir başlangıçtan günümüze doğru tekâmül ettiği noktasında Charles Darwin'le (1809-1882) hemfikir olsa da onun, tüm canlıların tek bir atadan ortaya çıktığı ve insanın maymundan türemiş olduğu şeklindeki argümanlarını eleştirir. Müller'e göre evrim fikri, Darwin'den önce de bilinen bir hakikattir. Bunun yanında Darwinci evrim fikri, insanlığın maymundan türediği ve yaratılışın tesadüfen olduğu şeklindeki düşüncesinde hatalıdır. Makalede Friedrich Max Müller'in evrim anlayışı belirlenmeye çalışılacak ve onun Darwinci evrim fikrine yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Dinbilimleri (Dinler Tarihi), Max Müller, Evrim, Darwin

Friedrich Max Müller's Approaches to the Darwinian Evolution

Abstract: The theory of evolution has influenced on religious studies like as the other humanitarian sciences that was arised in XIX. century. The history of religions that was established in those days has been approached to the religious material by the evolutionary viewpoint. Besides, Friedrich Max Müller (1823-1900) who was the founder of the history of religions characterizes himself as an evolutionist. To him religious story of human being began in a primitive stage and has grown up to today's modern religions day by day. Although Müller agrees with Darwin's opinion that mankind has evolved from a primitive stage, he criticizes a few aspects of Darwinian theory of evolution that all living things has emerged from a single ancestor and human beings descended from apes. According to him the idea of evolution was a reality that was known before Darwin. In addition the Darwinian theory of evolution is wrong in the idea of the fact that humanity descended from apes and the creation was accidentally occurred. In this article, Friedrich Max Müller's understanding of evolution will be tried to determine and his criticisms to the Darwinian idea of evolution will be discussed.

Key words: Science of Religion (History of religions), Max Müller, Evolution, Darwin

موقف فريدريك ماكس مولر إزاء نظرية التطور الداروينية

الملخص: أثرت نظرية التطور في العلوم الدينية مثلما كان لها تأثير في العلوم الإنسانية الأخرى، التي نشأت في القرن التاسع عشر. تناول تاريخ الأديان الذي كان في بداية مرحلة التأسيس المواد الدينية الخاصة به بوجهة نظر تطورية. فريدريك ماكس مولر هو مؤسس تاريخ الأديان، (1823-1900) يعرف نفسه تطورياً. بالنسبة له أن مصائر الناس الدينية قد بدأت في مرحلة ابتدائية فوصلت الآن إلى الأديان الحديثة بعد تطورها من قرن إلى آخر. رغم موافقة مولر على تشارلز داروين (1809-1882) في أن تكامل البشرية نشأت من صورة بدائية و تطورت إلى يومنا هذا ينتقد الدلائل القائمة على أن كل الكائنات الحية من جذر واحد و أن البشرية تنحدر من القرد. يعتقد مولر أن فكرة التطور حقيقة عرفت قبل داروين. فضلاً عن ذلك أن فكرة التطور خاطأ في رؤية انحدار البشرية من القرد و كون الخلق عشوائياً. في هذه المقالة ستدرس نظرية التطور لفريدريك ماكس مولر و انتقاداته الموجهة إلى فكرة التطور لداروين. الكلمات المفتاحية: العلوم الدينية (تاريخ الأديان)، ماكس مولر، نظرية التطور، داروين.

Giriş

Friedrich Max Müller, 1823 tarihinde Almanya'da dünyaya gelmiştir. 1843'te Leipzig Üniversitesinden mezun olan Müller, üniversite öğrenimi sırasında, felsefe, karşılaştırmalı filoloji, antropoloji ve psikoloji alanlarında eğitim görmüştür. O, 1846 yılında İngiltere'ye yerleşmiş ve orada dilbilimi ve dinler tarihi alanlarında araştırmalar yapmıştır. 1854'ten itibaren Oxford Üniversitesi'nde dil, mitoloji ve dinler tarihi dersleri veren Müller, 1856'da dinler tarihi alanında yazılan ilk eser olan *Essays on Comparative Mythology*'i (Karşılaştırmalı Mitoloji Denemeleri), 1873'te de bu bilim dalının teorik temellerinin atıldığı ilk eser olan *Introduction to the Science of Religion*'i (Din Bilimine Giriş) yayımlamıştır. Takip eden yıllarda, bu alanla ilgili pek çok eser yazmış; ayrıca *The Sacred Books of the East* adlı elli ciltlik külliyyatın hazırlanmasına öncülük etmiştir.

Max Müller, dinbilimi alanında yaptığı çalışmalar nedeniyle, dinler tarihi disiplininin (*religionsswissenschaft*) kurucusu kabul edilir. Zira XIX. yüzyıla kadar, akademik anlamda bir dinler tarihi disiplininin varlığından söz edilemez. Bu döneme kadar pek çok bilim adamı, dinlerin tarihî yönüyle ilgilenmesine rağmen, hemen hemen hiçbiri, onu bağımsız bir disiplin olarak ele almayı düşünmemiştir.¹ Bu bağlamda Max Müller, dinler tarihinin felsefe, teoloji, filoloji ve antropoloji gibi diğer bilim dalları arasında, kendi başına bir disiplin olarak yer alması için pek çok eser kaleme almış ve çeşitli konferanslar vermiştir. Ayrıca bu alanla ilgili tarihsel verilerin incelenmesi konusunda, birtakım metot ve yöntem önerileri sunmuştur. Onun metot olarak öne sürdüğü unsurlardan birisi, evrimci bakış açısidir. Nitekim o, zamanın diğer ilim adamları gibi, yaptığı din incelemelerinde, bu bakış açısını bir yöntem olarak kullanmış ve buna bağlı olarak dinlerin doğuş gelişmesiyle ilgili bir sistem ortaya koymuştur.²

1 Joseph Mitsuo Kitagawa, "The History of Religions in America" *The History of Religions Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, Chicago, 1959, s.18.

2 İbrahim Ethem Karataş, *Friedrich Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi) 2006, İzmir, s. 16, 41

Evrım Fikrinin Dinbilimlerine Girişı

Friedrich Max Müller, Johann Gottfried von Herder (1744 -1803), Friedrich Schelling (1775-1854), George Wilhelm Friedrich Hegel (1770 -1831) ve Daniel Schleiermacher (1768 - 1834) gibi filozof ve ilim adamlarının öğretilerinin hakim olduğu bir ortamda yetişmiştir. Bu dönemde evrim ya da tarihî gelişim fikirleri, filozofların ve bilim adamlarının üzerinde müzakere ettiği konulardandır. Sözü edilen filozoflara göre tabiat ve insanlığa ait kültür unsurlarında bir tekâmülün varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Aslında tabiatta bir değişimin olduğu ve her şeyin ilksel bir atadan tekâmül neticesinde ortaya çıktığı fikri, ilkçağ filozoflarından beri bilinen bir konudur. Ancak Aydınlanma devrinde, evrim ve tekâmül düşüncesi, bir paradigma şekline dönüşmeye başlamıştır. Bu dönemde tabiat bilimlerinde, varlıkların atom ve hücre şeklinde en küçük birimlere kadar ayrılabilceği ve tabii fenomenlerdeki değişkenlik ve çeşitliliğin, tabiat kanunları ile çözümlenebileceği düşüncesi doğmuştur. Aynı şekilde doğadaki değişkenlik ve çeşitlilik, nasıl tabiat kanunları yoluyla anlaşılabiliriyorsa, insanlığa ait kültürel unsurlar da insan aklında kaynağını bulan doğal hukuk, doğal ahlak ve doğal din kavramıyla anlaşılmalı çalışılmıştır. Bir başka deyişle örneğin siyaset felsefesinde tabii hukuk kavramı ortaya çıktığı gibi, dini felsefe alanında da tabii din kavramı ön plana çıkmıştır. Bu süreç nihayetinde dinin vahiy fikri olmaksızın, doğal yolla ele alınmaya başlanmasını, yani dinlerin doğuşu ve gelişmesiyle ilgili yapının ancak din ve inancın temel elementlerine inilerek çözülebileceği kanaatinin doğmasını sağlamıştır.³

Tabii din fikri, Aydınlanma döneminin, dini koyu bir akılcılıkla ele alma çabasının bir ürünüdür. İlk başlarda dinlerin özünü kavramak maksadıyla ortaya atılan bu kavram, zamanla dinlerin ortak özelliklerini bünyesinde barındıran "evrensel din" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Tabii din savunucuları, vahyin otoritesini reddederek evrensel dinin daha üstün olduğunu ve tanrının da sadece insan anlayışı yoluyla kavranabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre âlemi ve tüm varlıkları yaratan bir Tanrı vardır. Ancak insan,

³ Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine" *A.Ü.İ.F.D. V-IV*, Ankara, 1959, s. 122; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1994, s. 362

Tanrı'nın varlığına vahiy yoluyla değil tabiattan yola çıkarak ulaşmış olmalıdır. Bunun yanında dinin tohumları insanın doğasında yerleşik halde mevcuttur. Tarihi dinler de bir bakıma onun tezahürleridir. Yani tarihi değişiklikleri içinde ortaya çıkan bütün dinlerin özünde, bu prensip mevcuttur.⁴

Aydınlanma filozofları, dinin tetkikinde bu şekilde vahyin otoritesini reddetmiş ve dinin mahiyetini akıl ile keşfetmeye çalışmışlardır. Bir başka deyişle bu dönemin düşünürleri, tabii din ile mevcut tarihi dini birbirinden ayırmışlar ve vahyin yardımı olmadan tüm tarihi dinlerin altında yatan, akıl tarafından algılanabilecek bir evrensel din ya da bir tabii dini araştırmaya koyulmuşlardır. John Locke (1632–1704) ve David Hume (1711–1776) başta olmak üzere İngiliz deistleri, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Voltaire (1694–1778), Denis Diderot (1713–1784) ve d'Alambert (1717–1783) gibi Fransız filozofları, C. Wolf (1679–1754), ve G. E. Lessing (1729–1781) gibi Alman filozofları, bu problemi tartışmışlardır.⁵ Örneğin bunlardan Locke, akıl yoluyla elde edilen tabii tanrı bilgisini vahyin de destekleyeceğini düşünmüştür. Hume ise dinin anlamını, menşei bakımından incelemiştir. Dini, tarih anlayışla ele alan Lessing, Locke gibi tabii din ile vahiy dinini uzlaştırmaya çalışır. Ona göre vahiy, Tanrı'nın insanlığı eğitmek için kullandığı bir araçtır. Aslında akıl, vahyin gösterdiğini kendiliğinden de bulabilir, ancak bu çok uzun bir süreçte gerçekleşir.⁶

Aydınlanma devrinde ortaya çıkan tabii din kavramı, içinde zımnen evrim fikrini de barındırır. Konuyla ilgili olarak dönemin, G. Vico (1668–1744), Diderot ve Hume gibi filozoflarının, insan zihninin geliştiği ve bu gelişimin ilk basamaklarında insanın daha saf ve doğal bir karaktere sahip olduğu şeklindeki evrimci fikirlerini hatırlamak gerekir. Onlara göre, insanın tanrı fikrine ulaşması, bu evrim

⁴ Müller, *Natural Religion*, s. 53; Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Londra, 1882, s. 70; Peter Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion, the Legacy of Deism*, Londra, 1991, s.1; Birand, agm. s. 122; Gökberk, *age*. s. 362; Cain, agm, s. 13

⁵ Wach, *age*. s. 256; Kitagawa, "The History of Religions in America". s. 16; Sharpe, *age*. s.14; Eliade. agm. s. 111; *Science of Religion*, s. 70; *Natural Religion*, s. 53; Demirci, *age*. s. 41

⁶ Byrne, *age*. s. 97, 114, Gökberk, *age*. s. 367

sürecindeki gelişimine paralel olmuştur. Örneğin Hume, insanlığın tanrı fikrine korku ve ümit duyguları neticesinde ulaştığını, buradan politeizme sonra da monoteizme doğru yol aldığını söylemiştir.⁷

XIX. yüzyıl, evrim fikrinin, dil, ahlâk ve hukuk gibi insanlığa ait kültürel öğelerin hemen hemen her alanına uygulandığı bir yüzyıl olmuştur. Bu dönemde dine de evrimci anlayışla yaklaşılmıştır. Bu anlayışın oluşumunda filoloji, antropoloji, tarih ve felsefe kökenli bilim adamı ve filozofların etkisi vardır. Örneğin Hegel ve Schlaiermacher gibi felsefeciler, dinlerin gelişimci fikirlerle ele alınmasında önemli rol oynamışlardır. Hegel, dini ve felsefî incelemelerinde dünyanın dini geleneklerinin, doruğunda en mükemmel din Hıristiyanlık olmak üzere bir merdivenin basamakları gibi evrimsel bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Benzer bir düşünce Schlaiermacher'ce de savunulmuştur.⁸

XIX. yüzyılda evrimci görüş konusunda asıl etkiyi ise Charles Darwin sağlamıştır. O, 1859'da yayımladığı ve evrim teorisini konu alan *Türlerin Kökeni* adlı kitabıyla hem bu teorinin popülerleşmesine hem de konuyla ilgili tartışmaların hararetlenmesine neden olmuştur. Onun bu eseri, evrimci teorinin tabiat alanında bir ispatı olarak görülmüştür.⁹ Nitekim ondan etkilenerek 1868'de *Natürliche Schöpfungsgeschicht* (Tabii Yaratma Tarihi) isimli eserini yazan Ernst Haeckel'a (1834–1919) göre evrim teorisi, teolojik ve amaca yönelik açıklamaları yürürlükten kaldırıyor ve organizmaların menşini sadece tabii nedenlere dayandırarak açıklama imkânı veriyordu.¹⁰ Söz konusu ispat, evrim fikrinin insanlığa ait kültürel unsurlara uygulanabileceği konusundaki cesaretleri arttırmıştır. Böylece onun eserinde ortaya koyduğu evrim teorisi, tüm yüzyılı etkilemiş ve bundan sonra insanlığın kültürüne, bu doğrultuda oluşan yeni

⁷ David Hume, *The Natural History of Religion*, sec. 1, 2, www.utm.edu/research/hume. Erişim tarihi: 02. 09. 2000

⁸ Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, a History*, London, 1975, s. 20, 25; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Enver Günay, M. Ü. İ. F. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 256; Cain, agm. s. 15

⁹ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995, s. 50

¹⁰ Eliade, age. s. 51; Cain, agm. s. 29; Günay Tümer, "Çeşitli Yönleri İle Din", *A.Ü.İ.F.D. c. XXVIII*, 1986, s. 238

değerlerle bakılmaya başlanmıştır.¹¹ Artık bundan sonra, değişik kökenden gelen ilim adamlarının hemen hepsi menşe kavramıyla, yani kültürel fenomenin tarihi başlangıcı ve gelişimi konusunda ilgilenebilirlerdir.¹² Yüzyılın gelişen pozitivist ve evrimci paradigmasının sosyal bilimlerdeki bir uzantısı olarak din de, evrimci-tarihselci bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bir başka deyişle, XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve bir bilim olma arzusu güden dinbilimleri, elde ettiği dinsel materyale, diğer kültür unsurları gibi “evrensel gelişme kanunu” ya da “evrim teorisini” uygulamıştır. Bu bakış açısına göre tarih, belirli evrimsel süreçlerden geçmiştir. Buna göre din de basit bir başlangıçtan günümüze kadar bir gelişme süreci göstermiştir. O halde dinin ilk şeklini görebilmek için, ilkel denemelerin inanışlarına bakmak gerekir.¹³ Nihayet bu bakış açısı, dinin kökeni ve gelişmesiyle ilgili fetişizm, animizm, totemizm ve atalara tapınma gibi popüler teorilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Dinlerle ilgili araştırmalarda evrimci teoriyi ilk uygulayan, antropolog Edward Burnett Tylor’dur (1832–1914). O, her ne kadar direkt olarak Darwin’e bir atıfta bulunmasa da onun evrim teorisini dikkate almıştır. O ve diğer antropologlar, insanlığın kaba ve daha az kompleks bir yapıdan, daha rafine formlara doğru gelişim gösterdiğini öne sürmüşlerdir. Buna göre din de insan kültürüne ait diğer kurumlar gibi basit bir safhadan günümüzün modern dinlerine doğru gelişim göstermiştir.¹⁴ Tylor, 1871’de *Primitive Culture* adlı eserinde, dinin menşesinin “animizm” olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵ Bu konuyu ele alan diğer bir isim, Herbert Spencer’dir (1820–1903).

¹¹ Sharpe, age. s. 25

¹² Volkhard Krech, “From Historicism to Functionalism: The Rise of Scientific Approaches to Religions Around 1900 and Their Socio-cultural Context” *Numen, (International Review for the History of Religions)*, vol: 47, No: 3, Leiden, 2000, s. 245; Eliade, age. s. 57

¹³ Eric J. Sharpe, “Comparative Religion”, *Encyclopedia of Religion (ER)*, Ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 3, s. 578; Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London, 1882, s. 97

¹⁴ Edward. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1903, c. I, s. 424; Sirvapella Radakrishnan, *East and West in Religion*, London, 1967. 14; Sharpe, age. s. 48

¹⁵ Tylor, age. s. 425; Sharpe, age. s. 53; Sharpe, *50 Key Words Comparative Religion*, London, 1971 s. 2

Spencer, *First Principles* (İlk İlkeler) adlı eserinde, âlemin ve insanlığın evrimini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre dinin menşeyini, “atalara tapınma” teşkil eder.¹⁶ Aynı şekilde Auguste Comte (1798–1857), dinin kökeni konusunu, insanlığın gelişimini açıklamak üzere ortaya attığı “üç hal kanunu”nda ele almıştır. Ona göre insanlığın zihni gelişimi üç döneme ayrılır: ilki dini; ikincisi, metafizik; üçüncüsü de pozitif dönemdir. Dini dönem de kendi arasında fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık olmak üzere üç döneme ayrılır. Böylece Comte, fetişizmi dinin gelişiminde ilk basamak olarak görür.¹⁷ Yüzyılın sonlarına doğru, Emile Durkheim (1818–1917) ve Sigmund Freud (1856–1939) dinin kökeninin totemizm olduğunu söylemişlerdir. Durkheim’e göre, totemizmin kaynağı, insanın hayran olduğu toplumun kendisidir. Toplum, inançların ortaya çıkmasına yardımcı olur; çünkü birbirine yakın, birlikte yaşayan insanlar “şenlik kaynaşması” içinde kutsal olanı yaratma yeteneğine sahiptir.¹⁸ Freud’e göre ilkçağlarda yaşanmış ve zamanla unutulmuş bir ilksel baba cinayeti, tıpkı psikolojide geriye itilmiş nesnelere gün yüzüne çıkması gibi kollektif bilinçaltından bilinç sahasına gelerek bir tanrı fikri oluşturmuştur. Zamanla bu maktul baba, totemle özdeşleştirilmiş, buradan da tanrılaştırılan kahramanlar ortaya çıkmış, bu da yerini politeizme ve sonra da tektanrıcılığa bırakmıştır. Yani Tanrı, aslında yüceltilmiş babadan başkası değildir.¹⁹

Gelişim ya da evrim fikri, akademik hayatına filoloji çalışmaları ile başlayan, ancak asıl ününü dinler tarihinin kurucu babası olarak elde eden Max Müller’in de, dinbilimi ve filoloji araştırmalarında

¹⁶ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, New York, 1897, c. I, 286, 294; Krech, agm. s. 247, 248

¹⁷ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul, 2001, s. 33; Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1997, s. 55; Andrew Von Hendy, *Modern Construction of Myth*, Blomington, USA: İndia Üniversty Press, 2001, s. 83; Gökberk, age. s. 464; Rafealla Pettazzoni, *Tarıya Dair*, der. ve çev: Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 18

¹⁸ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, 2005, s. 253

¹⁹ Sigmund Freud, *Hız. Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 204; Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, 1971, s. 212

önemli bir yer tutar. Nitekim o, bu iki bilim dalının araştırma sahasında gelişim olgusunun tarihsel olarak izlenebileceğini öne sürer. O, “*bir şeyin başlangıcı bilinmedikçe anlaşılmaz, sözü eski bir sözdür*” der.²⁰ Dolayısıyla ona göre din, ilk ortaya çıktığı en derin kaynaklarına kadar incelenmedikçe tam olarak anlaşılmalı sayılmaz.²¹

Evrim ya da gelişim kavramının önemini bu düşüncelerle dile getiren Müller, tarihsel gelişim olgusunu, öncelikle dilbilimi alanında yaptığı araştırmalarda izleme olanağı elde etmiştir. Ona göre, insanoğlunda bir bütünün iki ayrı parçası olarak gördüğü dil ve düşüncenin bir başlangıç noktası vardır. Bu iki unsur, söz konusu başlangıç noktasından günümüze kadar bir gelişim göstermiştir. Zira ona göre ilkel dönemdeki dil, bir bakıma çocukçadır. Yani bu dönemde insanlar, çocuklar gibi düşünür, çocuklar gibi anlar ve çocuklar gibi konuşurlar. Bu bakımdan o, “*eğer biz, çocukların dilini büyüklerin diliymiş gibi anlamaya çalışmakta ısrar edersek, eski olanı modern dile çevirmeye kalkarsak hata yapmış oluruz.*”²² der. Ayrıca o, “*antikitenin dili, çocukların dili gibidir ve biz, sınırsız (infinite) ve kutsal olanı çok soyut terimlerle anlamaya çalışırsak göğe merdiven dayamaya kalkan çocuktan ne farkımız olur?*” diye sorar.²³ Müller’in bu sözleri, Lucien Levy Bruhl’un (1857–1939) ilkel insanın düşünce tarzını, ilkel zihniyet ya da mantık öncesi zihniyet olarak nitelendirdiği değerlendirmelerini hatırlatmaktadır. Bruhl, insanlığı zihniyet bakımından ilkel toplumlar ve medeni toplumlar olarak iki ana gruba ayırır. İlkel zihniyet, medeni zihniyetten tamamen farklıdır. Onun zihni yapısını “mantık öncesi düşünme” ve mistik katılıma meyleden “mistik düşünce” belirler. Mistik düşünce ve mantık öncesi düşünme ile ilkel insan, vasıtasız ve içsel bir kavrama yeteneğine sahip olmaktadır. İlkel insan, dış dünya ile bir çeşit

²⁰ Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, London, 1891, s. 3, 226

²¹ Müller, *Natural Religion, The Gifford Lectures*, Londra, 1889, s. 27

²² Müller, *Introduction to the Science of Religion*, s. 192

²³ Müller, *age*, s. 204

mistik iştirake angaje olduğundan günümüzdeki anlamda mantıklı düşünceye sahip değildir.²⁴

Müller'e göre her dilbilimi araştırmacısı bir evrimcidir; çünkü o nereye baksa, evrimin işleyişinin izlerini görecektir. Zira insanı diğer canlılardan ayıran en bariz özelliklerden biri olan dil, insanda sonradan ortaya çıkmış ve zamanla gelişmiş bir yetenektir. Nitekim 1856 yılında Belçika'da La Namlette mağarasında bulunan bir Neandertal insanının kafatasını inceleyen Prof. de Mortillet²⁵, beynin dili yöneten kısmının bu kafatasında bulunmadığını söylemiştir.²⁶ Bu da sonuç olarak, dilin insanoğlunda bir başlangıcının olduğunu ve zamanla geliştiğini gösterir. Aynı zamanda bu durumu tüm dilbilimi araştırmacıları, bir hakikat olarak kabul eder. Bu nedenle Müller'e göre bir dilbilimi araştırmacısı, aynı zamanda bir evrimcidir. Hatta Darwin'in evrim fikrinin belki de en çok doğrulandığı yer dilbilimi araştırmalarıdır.²⁷

İnsanı diğer canlılardan ayıran dil ve düşünce gibi iki önemli öğeye Müller, dini de ekler. Yani ona göre, din de düşünce ve dille aynı dönemde görülmeye başlamış ve günümüze kadar bir gelişim göstermiştir. O, Hegel, Spencer, Heackle ve Tylor gibi din konusunda doğru bir karara varabilmek için, onun geçmişte ne olduğunun ve günümüzdeki hale nasıl geldiğinin incelemesi gerektiğini düşünür. Bu bakımdan din, ilkel insanlar arasında ilk ortaya çıktığı andan itibaren kendi tarihi gelişimi içinde izlenmelidir.²⁸ Ancak bu konuyu incelerken Müller'in referans aldığı ilkeller, diğer araştırmacıların dayandığı ilkellerle aynı değildir. Diğerleri, özellikle Tylor gibi antropologlar yaşayan ilkelleri referans alırken Müller, görüşlerini daha çok geçmiş dönemin insanlarına dayandırır. Ona göre ilkel insan yeryüzündeki ilk insan da değildir. İlkel insan, ilk faaliyetleriyle işaretler bırakan insandır. İnsan zihninin bıraktığı ilk işaretler

²⁴ Edward- Evans Pritchard, *İlkelerde Din*, Öteki Yayınevi, çev. Hüsen Portakal, Ankara, 1998, s. 96; Eliade, age. s. 23

²⁵ Louis Laurent Gabriel de Mortillet (1821 – 1898), Fransız arkeolog ve antropolog.

²⁶ Müller, *The Science of Thought*, Londra, 1887, s. 86

²⁷ Müller, age, s. 89, 92

²⁸ Müller, *Natural Religion The Gifford Lectures*, s. 214

de daima dilde somutlaşmıştır. Çünkü ona göre insan zihninin gelişim tarihi, dilin tarihiyle başlar. İnsan için dilden daha eski bir şey olamaz. Bu bakımdan ilkel insan akıllı, zeki ve konuşan insandır.²⁹

Müller, yaptığı tarihsel incelemeler sonucunda dinin, ilkel bir yapıdan monoteizme doğru ilerlediğini düşünür. Bu yapının ilk basamağında, ilkel insanın tabiat nesnelерinin arkasındaki kutsal fikrini keşfetme çabaları yer alır. İnsanoğlu, düşünce ve dilin ortaya ilk çıktığı dönemlerde ateş, güneş, yıldırım gibi tabii objelerin arkasında, onu aşan bir “sınırsız” olduğunu keşfetmiştir. Bu bakımdan o, sınırsız ya da kutsal fikrine, kendi çabaları neticesinde ulaşmıştır. Yani kutsal ya da tanrı fikri ona –vahiy anlayışında olduğu gibi– dışarıdan gelmemiştir. İkinci basamakta, henoteizm, politeizm ve monoteizm safhalarını da içeren “Fiziki Din” ve “Antropolojik Din” safhası yer alırken son aşamada, “Psikolojik Din” safhası yer alır.³⁰

Görüldüğü gibi F. M. Müller, bir dinler tarihçisi olarak, değişik kökenden gelen diğer çağdaşları gibi, insanlığın dini serüvenini evrimsel bir bakış açısıyla ele almıştır. Yani ona göre dinin bir kökeni, ilkel bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla din konusunda doğru bir karara varabilmek için onun bu ilk hali tarihsel veriler incelenerek tespit edilmeli, daha sonra da tarihi gelişim süreci ele alınmalıdır. Bu bakımdan Müller, zamanın ana gündemini oluşturan bu teori konusunda temelde Darwin’le aynı görüştedir.³¹ Hatta Darwinizm’in bir (entwicklung) “gelişme” anlamında anlaşılması durumunda, kendisinin bir Darwinci bile sayılabileceğini ifade eder.³²

O, kendi görüşlerini, Darwin’le uyduğu ve ondan ayrıldığı noktaları *Düşünce Bilimi* (Science of Thought) adlı eserinde detaylıca ele almıştır.

²⁹ *The Science of Thought*, s. 83, 85; *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, c. I, s. 4; *Antropological Religion*, s. 186; *Contributions to the Science of Mythology*, s. 12; *Origin*, s. 73

³⁰ Karataş, *age.* s. 139, 140

³¹ Müller, *The Science of Thought*, s. 94

³² Müller, *age.* s. XI

Müller'in Darwin'den Ayrıldığı Noktalar

Müller, yukarıda da ifade edildiği gibi temelde Darwin'le aynı fikirdedir. Yani tabiatta ilkel olandan mükemmel olana doğru bir gelişmenin olduğu fikri onda da mevcuttur. Ancak o bir tabiat bilimci olmamasına rağmen, Darwinci evrim teorisinin, bazı temel argümanlarını ve felsefi sonuçlarını eleştirir.³³ O, öncelikle Darwin'in evrim teorisinin kurucusuymuş gibi gösterilmesine itiraz eder. O, *"böyle bir kabul, bir kere şu ana kadar gelmiş geçmiş tüm filozoflara hakaret sayılır."* der.³⁴

Darwinizm'e göre evrim sürecinde tüm organik varlık türleri, günümüzün tüm karmaşık türleri, bir tek canlı atadan türemiştir. Aslında Darwin'in ortaya attığı bu teori yeni bir şey değildi. O, canlıların ortaya çıkışını açıklama iddiasında bulunan kadim teorilerden birisi idi. Buna göre, başlangıçta bir kaos veya her şeyin var olmasını mümkün kılan bir ihtimaliyet alanı vardır ve varlık sahasında görülen her şey buradan gelişmiştir. Bunun karşısında yer alan diğer teoriye göre ise her varlık türünün kendisinden türediği bir ilksel (primordial) atası vardır. Yine bu teoriye göre herhangi bir maddeden veya yokluktan diğer varlıkları yaratan bir yaratıcı vardır. Bir yaratıcı veya her varlığın kendisinden türediği bir atasının olduğunu ileri süren bu görüş, varlık sahasında görülen tüm canlıların, kesin çizgilerle ya da "genel yasalar" (broad lines) yoluyla birbirinden ayrıldığını düşünür. Her türü diğerinden ayıran bu yasalar, dünyadaki uyum ve mantıklı düzenlilik, daima onu ortaya koyan ilk kaynağa ya da yaratıcıya işaret eder. Müller'e göre dini ve mitolojik açıklamalar genelde bu yöndedir.³⁵

Yaratılışın bir kaosla başladığını öne süren Darwinizm, bu kaosu iyi düzenlenmiş bir kozmosa dönüşmesi hadisesini içten gelen bir uygunluğa (inherent fitness) veya daha sonradan Tabii Ayıklanma (Seleksiyon) ya da Kalıtım olarak adlandırılan şeye atfeder.³⁶ Darwin'den binlerce yıl önce Empedokles, tabiata intibak edenin

³³ G. Radick, "Darwin on Language and Selection", *Selection*, Vol. 3, Num. 1/ Budapest, November, 2002, s. 7

³⁴ Müller, age, s. 90

³⁵ Müller, age, s. 98

³⁶ Müller, age, s. 98

daima baskın geleceğini, diğerinin ise yok olacağını belirtmişti.³⁷ Yani bu şekliyle evrimin babası aslında Darwin değil, Emplodekles idi.

Müller, aslında Darwin'in Türlerin Kökeni adlı kitabının ilk baskısında, "... dünyada yaşayan her organik varlık, içine yaşam soluğu üflenmiş bir ilksel formdan türemiştir" dediğini belirtir. Fakat o, sonraki baskılarda "yaşam soluğu üflenene" cümlesini çıkarmıştır.³⁸ Müller'e göre onun bu tutumuyla demek istediği, aslında bu konunun insan aklının sınırlarını aştığını belirtmekti.³⁹ Darwin, bu sözleriyle zımnen bir yaratıcı fikrini ima ettiği halde, Darwinciler ondan çok daha ileri gitmiştir. Darwinizmin savunucularından Haeckel gibiler, bir yaratıcı fikrinin ilmi olmadığını ve sadece ilksel bir formun yeterli olduğunu dile getirmişlerdi. Buna göre yaşayan organik varlıkların, inorganik maddeden kendiliğinden evrimleştiği şeklindeki teori Darwin'in olmaktan ziyade Darwinci bir üründür.⁴⁰

Müller'e göre evrende mantıklı bir tasarımın, düzenliliğin ve uyumun olduğu kesindir. Bunu görme yeteneğine sahip olan herkes görür ve kendisine göre ya mitolojik ya da felsefi bir açıklama bulmaya çalışır. Mitolojik açıklama oldukça basittir: Buna göre, akıl sahibi bir yaratıcı, akli bir dünya yaratmıştır. Felsefi izah tarzı ise bir yaratıcı fikrini genelde reddeder. Fakat bu düzen ve gayeliliğin sebebine de tatminkâr bir açıklama getiremez.⁴¹

Müller, kâinattaki bu düzenliliğin ve mantıklı tasarımın kaynağını bir yaratıcıya bağlayarak izah etmeye çalışan görüşün, diğer teorilere nazaran daha avantajlı olduğunu ve pek çok problemi ortadan kaldırdığını belirtir.⁴² Bunun yanında geleneksel dinlerin sunduğu zati bir yaratıcı fikri, değişim fikrini reddettiği için bu izah tarzı onu tatmin etmemektedir. Müller, bu konudaki kanaatinin, tüm spekülasyonlara kayıtsız kalan ilk Budistlerinki gibi olduğunu söyler. Zira Goatama Budda, yaratıcı bir tanrıdan hiç bahsetmemiştir. Bu ba-

³⁷ Müller, age, s. 98, Gökberk, age. s. 35

³⁸ Müller, age, s. 105

³⁹ Müller, age, s. 111

⁴⁰ Müller, age, s. 107

⁴¹ Müller, age, s. 99, 100

⁴² Müller, age, s. 100, 107

kımdan Budizm, ateist dinler sınıfına dâhil edilmiştir.⁴³ Müller'e göre yaratma hadisesi insan anlayışı tarafından tam olarak kavranamaz. Bu konuda yapılan tüm konuşmalar da ancak antropomorfik ya da mitolojik bir dille yapılabilir.⁴⁴

Müller'in evrim konusunda Darwincilere itiraz ettiği ikinci konu, onların evrimin tek bir ilksel hücreden başlayıp günümüzün karmaşık türlerine doğru ilerlediğini iddia etmeleridir.⁴⁵ Bu iddia Müller'e göre Darwin'den ziyade Darwinci bir iddiadır. Çünkü Darwin, söz konusu kitabının ilk baskısında, her varlık türü için ayrı atanın mevcudiyetini kabul eder. Nitekim o, kitabında "... hayvanlar için dört ya da beş ata, bitkiler için de aynı sayıda ilksel ata vardır" ifadesini kullanmıştır.⁴⁶ Fakat o, kitabının ilk baskısında yer alan bu ifadeleri daha sonra çıkarmıştır. Dolayısıyla o ve takipçilerine göre, bütün organik varlıklar, bir tek ilksel hücreden türemiştir.

Müller'e göre, tüm varlıkların aynı atadan türediği fikri yanlıştır. Ona göre tüm canlılar, tek bir organik maddeden değil, birkaç ilksel atadan türemiş olmalıdır. Yani her tür, kendi ilksel atasından türemiş, ayrı varlıklar halinde başlayan evrim böylece ayrı varlıklar şeklinde sürmüştür.⁴⁷ Dünyada var olan her şey, balıklar, sürüngenler, memeliler ve kuşlar geçmişte ne ise günümüzde de öyledir.⁴⁸ Müller, bu konudaki kanaatini dilbiliminden elde ettiği bulgularla destekler. Buna göre Darwinizmin bu iddiası, dilde de tüm kelimelerin ilksel bir kökten türediği şeklindeki teoriyi anımsatır. Oysa o, mevcut her dilin, bir dil ailesi gurubunun üyesi olduğunu ve her dil ailesinin bir diğerinden ayrı özelliklere sahip olduğunu söyler. Bu da dil ailelerinin bir ilk dilden türemediğinin göstergesidir.⁴⁹

⁴³ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2000, s. 184; Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, s. 133

⁴⁴ Müller, age, s. 101

⁴⁵ Müller, age, s. 92, 93

⁴⁶ Müller, age, s. 105

⁴⁷ Müller, age, s. 94

⁴⁸ Müller, age, s. 102

⁴⁹ Müller, age, s. 95

Müller'in Darwin'in evrim teorisinde karşı çıktığı üçüncü konu, insanın maymundan türediği şeklindeki görüştür. Müller'in kabul ettiği evrim fikrine göre her canlı türü, kendi ilksel atasından türemiştir. Buna göre bir kere farklı canlı türleri arasında, onları koruyan genel çizgiler (broad lines) vardır. Bazen bir tür, başka bir türe yaklaşabilir ama kendi türünün genel hatlarını hiçbir zaman aşmaz. Mesela hayvana özgü davranışlar gösteren bitkiler vardır fakat bunlar temel kaideleri etkilemeyen nadir ve kısmi istisnalardır. Bunlar tabiatın genel planının düzenliliği ile çatışmayan istisnalar-⁵⁰ Nasıl gökkuşağının renkleri birbirine yaklaşıyor fakat karışmıyorsa, tabiattaki herhangi bir tür de bir diğerine yaklaşabilir, fakat onlar arasında mutlaka birtakım ayrılıklar mevcuttur ve bunlar asla aşılamaz. Bir fizikçinin gözünde bir maymun, insana son derece benzer gelebilir, fakat bu benzerlik, insanın bir maymundan geldiğini göstermez.⁵¹

Evrim teorisine göre tabiatta başarılı ve seri bir gelişme olmasına karşın bu gelişme bazı noktalarda duraksıyordu. Buna göre bir hücre, bir amipe dönüşünce orada kalmakta; başka bir hücre, amip safhasında kalmayıp yeni bir safhaya geçmekte; başka bir hücre de bu safhada kalmayıp bir dördüncü safhaya geçmekte ve böylece, Prosimia (Yarı Maymun), sonra Monoceron (Kuyruklu Maymun), oradan Antropoid (Goril) ve Pithecanthropus (Maymun İnsan) ve son olarak Anthropus (İnsan) safhasına ulaşmaktaydı. Müller, böyle bir düşünceye karşın şöyle bir soru sormaya hakkımız olduğunu söyler:

“Eğer tabiatta bir kere öylece kalan (karar kılan) artık değişmiyorsa veya değişen sadece belli kurallara göre değişiyorsa bu durumda tabiatta ilk insanın atası olan Pithecanthropus (maymun insan) niye mevcut değildir? Diyelim ki böyle bir canlı bulundu, bu yine de insanın atasını açıklayabilecek mi? Bunu açıklamak için maymun gibi bir insan bulmalıydık, fakat bizim şu ana kadar bulduğumuz sadece konuşma yeteneği olmayan bir maymundur.”⁵²

⁵⁰ Müller, age, s. 112, 113

⁵¹ Müller, age, s. 114

⁵² Müller, age, s. 116

İnsanın maymundan geldiği fikrini reddeden Müller'e göre, onu maymundan ayıran en önemli özellik, düşünce ve onun tezahürü olan dildir. Dil ve düşünce birbirinden ayrılmaz.⁵³ O, konuyla ilgili kanıtın, ancak insanda mevcut olan dil yeteneğine bakılarak elde edilebileceğini düşünür ve geride başka hiçbir iz bırakmamış olan ilkel insanın dil yeteneğine baktığımızda, bu özelliğin diğer bir varlıkta olmadığını söyler.⁵⁴

Darwinciler, insanın hayvandan türediğini ifade ederken aynı zamanda, hayvanların da zihni melekeye ve bir çeşit dile sahip olduğunu iddia ederler. Bu bakımdan onlara göre insandaki dil biricik değildir ve onu hayvandan ayıran en önemli nitelik değildir. Nitekim Darwin, "*canlı ve bağlı fikirlerin birbirini izlemesi, herhangi bir dilin yardımı olmadan zihinden geçebilir. Bunu köpeklerin uzayan rüyalarından çıkartabiliriz*" der.⁵⁵ Ayrıca ona göre insan, zihninden geçeni ifade etmek için dilini kullanan ve az çok başkasının dediğini anlayabilen tek hayvan değildir. Zira tabiatta maymun ve diğer pek çok hayvan, duygularını ifade eden değişik sesler çıkarır.⁵⁶ Müller, Darwinizmin bu görüşlerinin gerisinde, John Locke'un insan zihninin bir tabula rasa olduğu fikrinin yer aldığını belirtir. Nitekim Locke'a göre tüm bilgilerimizin kaynağı, duyu verileridir. Bilginin elde edilmesinde akıl ikinci plandadır. İnsan, doğuştan herhangi bir bilgi getirmez.⁵⁷ Dolayısıyla Darwincilere göre insanlar da hayvanlar da tüm bilgileri duyular yoluyla elde eder. Bu bakımdan hayvanla insan arasında çok önemli bir fark yoktur.⁵⁸

Müller'e göre, düşünceyi oluşturan temel unsurlar, duyumlar, algılar, kavramlaştırmalar ve isimlendirmelerdir. O, konuyla ilgili görüşlerini Kant'ın epistemolojik görüşlerine dayandırır. Nitekim Kant, duyularla elde edilen izlenimlerin insan davranışlarının açıklanmasında yetersiz kaldığını söylemiştir. Duyu izlenimleri tek ba-

⁵³ Müller, age. s. 119, 163

⁵⁴ Müller, age. s. 94

⁵⁵ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev: Orhan Tuncay, İstanbul, 2002, s. 84

⁵⁶ Darwin, age. s. 81

⁵⁷ Gökberk, age. s. 334; John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1996, s. 63

⁵⁸ Müller, age. s. 119

şına duyum karmaşasından başka bir şey değildir. Onlar, ancak bizdeki uzay ve zaman denilen sezgi kalıpları ve kategoriler ya da zihin kalıpları sayesinde gerçek algılara dönüşür.⁵⁹ Müller, Kant'ın bu düşüncelerinden hareketle, “*kavramsal bir yorum olmadan algılar, isimlendirme olmadan da kavramlar imkânsızdır*” der.⁶⁰ İsimler olmadan kavramların olmayacağı fikri, Müller'in elindeki en önemli kozdur. Buna göre insanda mevcut olan dile en gelişmiş hayvan dahi sahip değildir. Bu, hayvanla insan arasında mevcut olan en önemli bariyerdir. Tabiatı bir tür, başka bir türe yaklaşabilir; ancak onları koruyan aradaki bariyer asla aşılamaz. Bir başka deyişle, tabiatı pek çok hayvan, biyolojik olarak insana benzeyebilir ve bazı hususlarda insana özgü davranışlar sergileyebilir. Ancak bu durum, onlarla insan arasında bulunan temel farklılıkları ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla bu durumda insanın hayvandan türemiş olması imkânsızdır.⁶¹

SONUÇ

Tarihsel gelişim düşüncesi ya da evrim fikri, ilk çağlardan beri farkında olunan kavramlardır. Ancak insanlığın kültürel unsurlarının ele alınması bağlamında en yoğun gündeme geldiği dönem Aydınlanma ve sonra da dinler tarihinin kurulduğu dönemdir. Kurulma aşamasında Darwin'in de etkisiyle Tylor, Spencer, Tiele gibi pek çok bilim adamı, dinler tarihinin kendisine konu olarak seçtiği dinin kökeni meselesine, hep evrim fikri ışığında yaklaşmışlardır. Dinler tarihinin kurucusu unvanına sahip olan Friedrich Max Müller'e göre de gelişim ya da evrim kavramı, din bilimleri araştırmacısı için kabul edilmesi gereken bir kavramdır. Bu kavram benimsenmeden dinlerin doğuşunu ve gelişimini incelemek mümkün değildir. Zaten insan toplumlarında genel olarak dinin doğuşu ve gelişiminin tarihsel seyri bizatihi din bilimleri araştırmacısını bu kabule zorlar. Bu bakımdan o, evrimci bakış açısıyla yaptığı hem filolojik hem de dini

⁵⁹ Müller, age. s. 125; Gökberk, age. s. 395, 400

⁶⁰ Müller, age. s. 125

⁶¹ Müller, age. s. 126

araştırmalar neticesinde, dinlerin gelişimi ile ilgili bir sistem ortaya koymuştur. Ancak Müller, temelde insanlığın ilkel bir yapıdan günümüze doğru geliştiği konusunda Darwin'le aynı fikirde olmasına rağmen, onun savunduğu biyolojik evrim fikrine karşı çıkar. Zira ona göre, bir evrimden söz edilebilir; fakat bu evrim, bizzat Tanrı'nın eliyle ve bir plan dahilinde gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Andrew Von Hendy, *Modern Construction of Myth*, Blomington, USA: India Üniversty Press, 2001
- Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul, 2001
- Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Orhan Tuncay, İstanbul, 2002
- David Hume, *The Natural History of Religion*, sec. 1, 2, www.utm.edu/research/hume. Erişim tarihi: 02. 09. 2000
- Edward. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1903, c. I
- Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2000
- Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1997
- Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, 2005
- Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, a History*, London, 1975
- Eric J. Sharpe, "Comparative Religion", *Encyclopedia of Religion (ER)*, ed. Mircea Eliade, New York, 1986–1987, c. 3 (574–580)
- Eric J. Sharpe, 50 Key Words, Comparative Religion, London, 1971
- Edward- Evans Pritchard, *İlkelerde Din*, Öteki Yayınevi, çev. Hüsen PORTAKAL, Ankara, 1998
- Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London, 1882

- Friedrich Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, London, 1891
- Friedrich Max Müller, *Natural Religion, The Gifford Lectures*, Londra, 1889
- Friedrich Max Müller, *The Science of Thought*, Londra, 1887
- G. Radick, "Darwin on Language and Selection", *Selection*, Vol. 3, Num. 1 / Budapeste, November, 2002 (7-16)
- Günay Tümer, "Çeşitli Yönleri İle Din", *A.Ü.İ.F.D.* c. XXVIII, 1986 (333-339)
- Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993
- Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, New York, 1897, c. I
- İbrahim Ethem Karataş, *Friedrich Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir, 2006
- Joachim WACH, *Din Sosyolojisi*, çev. Enver Günay, M. Ü. İ. F. Yayınları, İstanbul, 1995
- John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1996
- Joseph Mitsuo Kitagawa, "The History of Religions in America" *The History of Religions Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade ve J. M. Kitagawa, Chicago, 1959 (1-35)
- Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine" *A.Ü.İ.F.D.* V-IV, Ankara, 1959 (15-134)
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1994
- Mircea, Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya, 1995
- Rafealla Pettazzoni, *Tanrıya Dair*, der. ve çev.: Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002
- Seymour Cain, "Din Çalışmalarının Tarihi", *Batıda Din Çalışmaları*, ed. Ömer Mahir Alper, İstanbul, 2002 (11-75)
- Sigmund Freud, *Hız. Musa ve Tektanrıçılık*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, 1998
- Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, 1971
- Sirvappella Radakrishnan, *East and West in Religion*, London, 1967

Volkhard Krech, "From Historicism to Functionalism: The Rise of Scientific Approches to Religions Around 1900 and Their Socio-cultural Context" *Numen, (International Review for the History of Religions)*, vol: 47, No: 3, Leiden, 2000 (245–265)

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 241-259.

OSMANLI HUKUK SİSTEMİ'NDE FIKHİN BELİRLEYİCİLİĞİ (1509 No'lu Rize Şer'iyye Sicili Boşama Kayıtları Örneği)

Ümit Erkan | İlyas Yıldırım

Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör., İslam Mezhepleri Tarihi | Arş. Gör., İslam Hukuku

Özet: Bu çalışmada, Hicrî 1330-32 (Miladî 1911-13) tarihlerini kapsayan 1509 No'lu sicil ışığında, Osmanlı Dönemi Rize Ailesi'nde boşanma ile ilgili bulguları ilk elden kaynakları kullanarak ortaya koymaya çalıştık. XX. yüzyıl başında Rize ailesinde boşanma salâhiyetinden sonuçlarına kadar geçen süreçte elde ettiğimiz bu bulguları fikhin, boşanmayla ilgili ortaya koyduğu prensiplerine göre değerlendirmeye gayret ettik.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Fıkıh, Şer'iyye Sicilleri.

Determines the Fiqh on Ottoman Legal System

Abstract: In this study, we have evaluated the findings about divorce and its results according to the principles of the fiqh in the Rize family structure of the Ottoman Empire period in the lights of the Rize Shari'a Register numbered 1509, which covers the dates between 1911 and 1913 (h. 1330-1332).

Key words: Ottoman, fiqh, Shari'a Registers

حسم الفقه على النظام القانوني العثماني

الملخص: في هذه الدراسة، تحت ضوء السجل المرقم 1509 الذي يغطي التواريخ بين 1330 و 1332 هـ. (1911-1913 م.) حاولنا الكشف عن المعطيات حول الطلاق في نموذج أسرة ريزة في عهد العثمانيين من خلال استخدام المصادر المباشرة. فقمنا بتقييم المعطيات التي توصلنا إليها من صلاحية الطلاق ونتائجه وغير ذلك في أسرة ريزة في بدايات القرن العشرين على أساس مبادئ الطلاق في علم الفقه.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، الشريعة الإسلامية، سجلات المحكمة الشرعية

Giriş

Osmanlı Devleti Şer'i hukukun cari olduğu bir yargı sistemine sahiptir. Özellikle Hanefi Mezhebi içtihatları doğrultusunda tanzim edilen hukuki hayat, devletin yıkılmasına kadar bu genel çerçevede muhafaza edilmiştir.¹ Makalemizde bu husus, 1911-1912 yıllarını kapsayan 1509 no'lu Rize Şer'iyye Sicili ekseninde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bütün defterin çalışılması bir makale boyutunun çok üstünde olduğu için sadece boşanma ile ilgili kayıtlar esas alınacaktır. Konuyla ilgili fıkhn prensipleri de daha çok nassla tayin edildiği için kaynak olarak ayetlere işaret edilecektir. Bununla birlikte Osmanlı hukuk sistemindeki belirleyiciliği sebebiyle Hanefi Mezhep görüşlerini takip edebilme adına da İbrahim el-Halebi'ye² ait *Mülteka'l-Ebhur*³ adlı esere atıfta bulunulacaktır. Konuyla ilgili ihtilaf varsa onlar da serdedilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar tarih itibarıyla sonraki bir düzenleme olsa da Hukuk-ı Aile Kararnamesinde⁴ benimsenen farklı hükümler varsa onlara da yer verilecektir. Bu sayede mezkûr konuda hangi hususların tadile ihtiyaç duyduğu görülebilecektir.

İlk önce Şer'iyye Sicilleri hakkında kısaca bilgi verilip, daha sonra boşanma konusunu ele alınacaktır.

¹ Konunun ayrıntıları için bkz. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul, 2009, s. 65, 89-94.

² Tam adı Burhânuddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebi olup Halep'te dünyaya geldi. İlk tahsilini kendi beldesinde tamamlayıp Kahire'de tahsiline devam etti. Suyûti'den ders okuyan el-Halebi, daha sonra İstanbul'a gitti ve hayatının sonuna kadar burada çeşitli vazifelerde bulundu. 956/1594 yılında İstanbul'da vefat etti. Bkz. Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, s. 122-123.

³ İbrahim b. Muhammed (ö.956/1594) tarafından Hanefi fıkına dair kaleme alınan eserdir. Zamanla Osmanlı Devletini idare eden kanunlar mecmuası hüviyetine bürünmüştür. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Selim Has, *DİA*, "Mülteka'l-Ebhur", İstanbul, 2006, XXXI, 549-552.

⁴ Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan kısa bir süre sonra başlayan kanunlaştırma hareketlerinin bir neticesi olan, İslam ve Osmanlı hukuk tarihinde aile hukukuyla ilgili ilk örnek olma özelliği taşıyan ve etkisi Osmanlı devletinin sınırları ötesine taşan 1917 tarihli Osmanlı Aile Kanunudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Akif Aydın, *DİA*, "Hukuk-ı Aile Kararnamesi", İstanbul, 1998, XVIII, 314-318.

I. Şer'iyye Sicilleri

Osmanlı Devleti'nin hukuki işleyişinin anlaşılmasında şer'iyye sicillerinin inkâr edilemez bir rolü vardır. Bu itibarla şer'iyye sicilleri İslâm hukuku ve uygulanaşı, İslâm hukukunun kaynakları, örfî hukuk ve işleyişi, hukukun icrasında görevli makamlar, idarî organlar ve çalışmaları gibi Osmanlı hukuk tarihinin önemli bir kaynağını teşkil eder.⁵

Osmanlı ailesi hakkında yapılacak araştırmalarda da Şer'iyye Sicilleri önemli veriler içermektedir. Bu siciller sadece Osmanlı kanunlarının uygulaması değil; üzerinde çalışıldığında sosyal tarihimiz için birçok gerçeklerin ortaya çıkmasında⁶, evlilik tiplerinden, ailenin çözülmesi ve ailedeki roller ve statülerin daha doğru ve daha detaylı resminin çizilmesine kadar önemli bilgilere sahiptirler. Ayrıca şer'iyye sicilleri, aile ile ilgili sosyal tezahürlerin yalnız fetvalardan yararlanılarak yansıtılmasının haricinde birincil kaynak konumundadır.⁷

Üzerinde çalıştığımız sicil örneği ise Hicrî 1330-32 (Miladî 1911-13) tarihlerini kapsayan, içerisinde 608 adet kaydın yer aldığı, 389 sayfalık, 1509 no'lu son Rize Şer'iyye Sicilidir. 608 kaydın ilk 367 adetlik kısmı Hicrî 1330-31 tarihlerini kapsamakta, diğer 241 adetlik kısım ise Hicrî 1331-32 tarihlerini kapsamaktadır. Defter 11 Muharrem 1331 tarihli hükümlerle başlayıp 27 Recep 1332 tarihli hükümlerle sona ermektedir.⁸ Çalışmamıza esas olan bu sicilin Milli Kütüphane'de 8226 numarada kayıtlı mikrofilminin Rize Halk Kütüphanesi'ndeki kopya mikrofilm ve fotokopilerinden yararlanılmıştır.

⁵ Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri, Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, İstanbul 1988, I, s. 12-14.

⁶ Halil İnalçık, "Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi", *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, Edt. Tülay Artan, İstanbul 1998, s. 5.

⁷ İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri", *Türk Aile Ansiklopedisi*, I, Ankara 1991, s. 74.

⁸ Defterdeki kayıtlar, tarih sırasına göre düzenlenmediği için hicri 1330-1332 yıllarını kapsamamasına rağmen ilk kayıt 1331 yılına aittir.

II. Boşanma

Boşanmak (talak), nikâh ile şer'an sabit olan bağın kaldırılmasıdır.⁹ Bu konuyla ilgili farklı mahiyette pek çok çalışma bulunduğu için ilgili ilave bir bilgi vermeden spesifik bir mevzu olan asıl konumuza yoğunlaşacağız.

Biz bu çalışmada, 1509 no'lu Rize Şer'iyye Sicilinde konuyla ilgili kayıtları esas alarak bir tasnif yapmak suretiyle değerlendirmelerde bulunacağız. İlk olarak boşama yetkisinin kimde olduğunu ele alacak, daha sonra boşanma şekilleri üzerinde duracak ve son olarak da boşanmadan doğan sonuçlara 1509 no'lu R.Ş.S. ekseninde yer vereceğiz.

A. Boşama Salahiyeti

Boşama temelde, mükellef olan (akıllı, bülûğ çağına ulaşmış) erkek tarafından nikâhlısı olan veya boşamanın mümkün olduğu bir iddet¹⁰ içerisinde bulunan karısı için söz konusu olabilir.¹¹ Temel kural böyle olmakla birlikte erkek, karısına boşama yetkisi verme hakkına da sahiptir.¹²

Üzerinde çalıştığımız sicildeki kayıtlarda boşamanın erkek tarafından yapıldığıyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Mahkemeye intikal eden boşamayla alakalı davalar, genelde boşanma neticesinde elde edilen hakların talebiyle ilgilidir. Ancak sicillerdeki ifadeler-

⁹ Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim Halebî, *Mülteka'l-Ebhur (Mecmeu'l-Enhur şerhiyle birlikte)*, tahrir: Halil İmran Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1419, II, 3.

¹⁰ Hanefilere göre bir kadın, yeni bir nikahla evlilik hayatına devamın mümkün olduğu boşamanın iddetini bekliyorsa bu esnada kendisine talak verilmesi mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerhu Tenviri'l-ehsar = Hâşiyetu İbn Abidin*, haz. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003, IV, 431.

¹¹ Şeyhzâde Damad Efendi Abdurrahman b. Mahmud b. Süleyman el-Gelibûlî, *Mecmeu'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, tahrir: Halil İmran Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1419, II, 3.

¹² Tefviz-i talak diye ifade edilen bu uygulama için bkz. Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 43-56.

den anlaşılın, boşamanın koca tarafından gerçekleştirildiğidir.¹³ Bu husus, yukarıda zikrettiğimiz temel esaslarla paralellik arz etmektedir.

Bu genel esasın yanında daha özel bazı durumlar da bulunmaktadır. Bu da muhalaa (hul') olup nikâh bağına kaldırmaktan ibarettir.¹⁴ Kadının, kocasından kendisini bir mal karşılığında boşamasını talep etmesi demek olan muhalaada yine kocanın boşaması söz konusu olmaktadır. Hanefî mezhebinin de dâhil olduğu cumhura göre bu boşama, bir bâin talak olarak tahakkuk eder. Bazı fakihler ise muhalaayı fesih olarak kabul etmişlerdir.¹⁵

Muhalaa neticesinde eşlerden her birinin diğerinin zimmetinde bulunan mehir, dondurulmuş nafaka gibi bütün hakları ve borçları Ebû Hanife'ye göre sakıt olmasına karşın içlerinde İmam Muhammed'in de bulunduğu cumhur, açıkça zikredilmedikçe bu hakların düşmeyeceği kanaatinde-dir. İddet nafakasına gelince ıskatı açıkça zikredilmedikçe bunun bir hak olarak devam edeceği konusunda ittifak vardır.¹⁶

Sicillere baktığımızda konuyla ilgili iki tane kayıt karşımıza çıkmaktadır.

24 Cemâziyelâhir 1332 tarihinde Rize'nin Atina (Pazar) kazasının Vanik (Örnek) köyünden olup Kanboz köyünde yaşayan Kırkoroğlu kerimesi Emine bint Salih mahkemeye gelerek, Kanboz Kaşatoz köyünden olan eşi ile beş seneden beri 800 kuruş mehr-i müeccel

¹³ Örnekler için bkz. 1509 No'lu Rize Şer'iyye Sicili (R.Ş.S.), Adet no 87, 138, 175, 254, 357, 364, 33 B, 116 B, 138B, 183 B, 64 C. Sicildeki kayıtlar adet sırasına göre tanzim edilmiştir. Hicrî 1330-31 yılları arasındaki kayıtları adet numarasını yazarak belirttik. Hicrî 1331-32 yılları arasındaki kayıtları ise adet numarasının yanına konan "B" veya "C" harfi ile gösterdik.

¹⁴ Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 101. Farklı tanımlamalar için bk. Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, (çev. Ahmet Efe ve diğ., red. Hamdi Arslan), İstanbul, 1990, IX, 379-380. İlgili ayetler için bk. el-Bakara, 2/229; en-Nisa 4/4, 19. Ayrıca ilgili hadisler ve değerlendirmeleri için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Neylü'l-evtar Şerhu Mülteka'l-ahbar*, thk. Muhammed Subhî Hallâk, yy., 1428, XII, 444-458.

¹⁵ Hanefilerin yaklaşımı için bk. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 102-103. Bu görüş sahipleri ve delilleri için bk. H. İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum, 2000, s. 137-139.

¹⁶ Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, IX, 399-400; Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 108-110.

ile evli olmalarına rağmen, aralarında hüsn-i muaşeret olmadığını (geçimsizlik olduğunu) belirtmiştir. Mehir, iddet nafakası ile maûnet-i süknâ hakkından feragat ettiğini belirterek boşanma talebinde bulunmuştur. Eşi de boşanma talebini kabul etmiş, mahkeme de onları boşamıştır.¹⁷

Diğer bir sicil de şöyledir: 16 Recep 1332'de Rize'nin Rados (Uzunköy) köyünde ikamet eden Reisoğlu kerimesi Musibe bint Hacı Salih mahkemeye gelerek Hanes (Bildırcın) köyünden Mustununoğlu Hamza bin Süleyman ile bir seneden beri yediyüz kuruş mehr-i müeccel ile evli olduklarını ancak aralarında hüsn-i imtizac olmadığını (geçimsizlik olduğunu) belirtmiş. Mehir, iddet nafakası ile maûnet-i süknâ hakkından feragat ettiğini belirterek boşanma talebinde bulunmuştur. Eşi de boşanma talebini kabul etmiş, mahkeme de onları boşamıştır.¹⁸

Şiddetli geçimsizlik durumunda yapılacak olan şey hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefiler bunun tefrik sebebi olamayacağını belirtmişlerdir. Diğer mezheplerden ise hem Hanefilerle paralel hem de bu durumda kadının tefrik talebinde bulunabileceği şeklinde farklı rivayetler mevcuttur.¹⁹

İşin mahkemeye intikali ve mahkemenin onayıyla boşamanın gerçekleşmesi intibamı uyandıran ifadelerden ise işin tescil boyutunu gösterdikleri sonucunu çıkartmamız mümkün görünmektedir. Zira kocanın boşamayı kabul ettiğinin özellikle belirtilmesi bunu göstermektedir. Ayrıca fakihler, muhalaada hâkimin kararına ihtiyaç duyulmadığını da belirtmişlerdir.²⁰

Bu kayıtlarda yer alan kadının mehrin iadesi, iddet nafakasının talep edilmemesi ve iddet esnasında ikamet edilecek yer temininin istenmemesi mukabilinde kocasının kendisini boşamasını talep etmesi, ilgili nasslar ile içtihadın söz konusu olduğu yerlerde genelde cumhur özelde de Hanefi mezhebiyle tam bir uyum içerisindedir.

¹⁷ R.Ş.S., 143 B.

¹⁸ R.Ş.S., 163 B.

¹⁹ Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 179.

²⁰ Bk. Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, IX, 383; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 136.

Bu kayıtlarla ilgili Şu hususa da değinmek gerekir: EŞler arasındaki uyumsuzluk sebebiyle başvurulan muhalaa yolu, kadın için en uygun çözüm olarak görölüyordu. Lakin daha sonraki Hukuk-ı Aile Kararnamesinde aralarındaki uyumsuzluk, nihayetinde tefrike yani kadının bir bedel ödemesini gerektirmeyecek bir iŐlemlle ayrılmaya olanak sağlamıştır. Şöyle ki erkeğin sebep olduğu bir uyumsuzluk durumu aile meclisine taŐınır ve onlara, eşlerin aralarını bulamadıkları takdirde gerekirse tarafları ayırma yetkisi verilir. Bunlar ittifak edemedikleri durumda başka hakem heyetleri oluŐturulur ve onların vereceği hüküm, kat'i ve itiraz olanağı bulunmayan kesinliktedir. Bu Őekildeki ayırma da bir bain talak kabul edilir.²¹

Kararnamenin esbáb-ı mûcibe lâyihasında bu durum, aile meclisinin fonksiyonel olabilmesi için tasarruf yetkisine sahip olması gerektiği; bu müessesenin çalıŐtırılmasıyla eşler arasındaki sorunların giderilmesinin kolaylaŐacaęı ve boşama yetkisini elinde bulunduran erkeğin, bunu suistimal etmesinin bu vesile ile engelleneceği Şeklinde gerekçelendirilmiŐtir.²²

B. Boşama Şekilleri

Boşama, Kur'ân ve Sünnet'e uyup uymaması cihetiyle sünni-bid'i; yeni bir nikah ve mehre gerek olmaksızın aynı eşle evlilik hayatına dönüşün mümkün olup olmamasına göre de ric'i-bâin gibi farklı isimlere ve hükümlere sahiptir.²³ 1509 no'lu R.Ő.S. kayıtlarında bu cihetten sadece talakın sayısıyla ilgili bilgi mevcut olduğundan biz de mevzuun bu yönünü değerlendireceğiz.

Bir evlilikte boşama, en fazla üç defa söz konusu olabilir.²⁴ Bu hakkı aynı anda iki veya üç defa kullanmak her ne kadar dinen uygun olmayan bid'i boşama kabul edilse de hukuken geçerli sayı-

²¹ Aile Hukuku Kararnamesi md. 130-131. S. 45-46.

²² AHK. S. 80-81. Şiddetli geçimsizlik sebebiyle tefrikle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 178-182.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 66-122.

²⁴ İlgili nass için bk. el-Bakara 2/229-230.

larak kaç talak verilmişse ona itibar edilmiş ve duruma göre eşlerin ayrılması istenmiştir.²⁵

1509 No'lu R.Ş.S. kayıtları arasında konuyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Bu kayıtlarda rastladığımız kadarıyla boşama, genelde ya tek talakla gerçekleşmekte ya da üç talak hakkı bir anda kullanılmaktadır. Bir kayıтта iki talakın gerçekleştiği de görülmektedir. Konuyla ilgili sicillerden bazılarını özetle verip diğerlerine dipnotta işaretle yetineceğiz.

Tek boşamanın söz konusu olduğu sicillere örnek:

Hicri 1331 tarihinde Rize'nin Ayancanoz köyünden Araboğlu Mustafa bin Hasan eşi olan Hamrik mahallesinden Hotanınoğlu kerimesi Keziban bint Kamil'i tek bain talakla boşamıştır.²⁶

29 Muharrem 1332 tarihinde Rize'nin Aron Mağloz köyünden Sadıkoğlu Abdulhalim ibn İbrahim aynı köyden olan eşi Sadıkoğlu kerimesi Elmas bint İsmail'i bir bain talakla boşamıştır.²⁷

18 Ramazan 1331 tarihinde Rize'nin Varankoz köyünden Deli İsmailoğlu Hüseyin bin Kamil eşi olan Asbet köyünden Fatıma bint Mustafa'yı bir bain talakla boşamıştır.²⁸

İki talak ile boşamanın gerçekleştiği örnek bir tane olup o da şöyledir:

4 Rebiulevvel 1332 tarihinde Rize'nin Mirekaloz köyünden Kaboğlu Receb bin İzzet eşi olan Kozandinoz köyünden Yavaşoğlu kerimesi Ayşe bint Ali'yi iki bain talakla boşamıştır.²⁹

Üç talak hakkının kullanıldığına dair dört tane örneğe rastlamaktayız. Bunlardan birkaç tanesi şöyledir:

10 Rebîulevvel 1332'de Rize'nin Yalıboyu Ruspa (Uzunkaya) köyünden Kandiloğlu Mehmet bin Osman eşi olan Hacı Sururoğlu kerimesi Ümmü Gülsüm bint Şakir'i üç talakla boşamıştır.³⁰

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 3-7. Cumhur, bir seferde üç talak hakkı kullanıldığında hepsinin geçerli olduğu kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 92-98.

²⁶ R.Ş.S., 87.

²⁷ R.Ş.S., 348.

²⁸ R.Ş.S., 357. Diğer örnekler için bkz. R.Ş.S., 138 b, 183 b, 364, 367, 64 c.

²⁹ R.Ş.S., 33 B.

21 Rebiulahir 1331'de Rize'nin Hamrik mahallesinden Kasbaroğlu Rasim bin Ahmed eşi olan Sandık köyünden Pupuze bint Kasım'ı üç talakla boşamıştır.³¹

Örneklerde görüleceği üzere bir anda yapılan iki veya üç talakta sayıya itibar edilmiş ve boşama geçerli kabul edilmiştir. Bu husus, yukarıda yer verdiğimiz ve Hanefilerin de dâhil olduğu cumhurun görüşüyle uyumludur.

Bu mevzuyla bağlantılı olarak mahkemeye intikal eden ve kocanın, karısının yaptığı ikinci evliliğin geçersizliği iddiasıyla davada bulunduğu kayıtlarla da karşılaşmaktayız. Bu kayıtlardan ikisi şöyledir:

9 Muharrem 1332'de Andre (Hurmalık-Kayabaşı) köyünden İsmailoğlu İsmail bin Hasan, Zehir Alioğlu kerimesi Sabire bint Ali ile 10 senelik evli iken, Sabire, kocasının kendisini Hicrî 1328'de üç talak ile boşadığını iddia ederek Taşcıoğlu Mehmet bin Hasan'a kaçmış. Mehmet de Sabire'nin, eşinden ayrıldığını ve kendisinin iddetini tamamladığını söyleyerek onunla evlendiğini iddia etmiş. İsmail de bunun üzerine Sabire'nin hâla kendi eşi olduğunu ve o tarihte Dersaadet'te ikamet ettiğini şahitler huzurunda ispat etmiş. Mahkeme de Sabire'yi Mehmet'den ayırıp İsmail'in evine dönmesi için tembihte³² bulunmuştur.³³

7 Rebiulevvel 1332 tarihinde Hanis köyünden Mustinioğlu Osman bin Mahmud, İnceninoğlu kerimesi Hafize bint Mehmed ile 8 yıllık evli iken, Hafize, kocasının 1328 tarihinde kendini şahitler huzurunda bir talakla boşadığını iddia ederek Petran köyünden Bektaşoğlu Mustafa b. Tufan ile evlenmiştir. Mustafa da Hafize'nin eşinden ayrıldığını ve iddetini tamamladığını söyleyerek onunla evlendiğini kabul etmiştir. Osman da Hafize'yi boşamadığını hala eşi olduğunu şahitler huzurunda beyan etmiştir. Mahkeme de Hafize'nin şahit olarak getirdiği kişilerin şahitliklerini sıhhatli bulmaya-

³⁰ R.Ş.S., 138.

³¹ R.Ş.S., 175. Diğer örnekler için bkz. 254,116b,

³² Bu ifade günümüz hukuk dili açısından uygun olmasa da bu sicillerin ait olduğu dönem için emir manasını tazammun etmektedir. bk. *Türk Hukuk Lügati*, Ankara, 1998, 336.

³³ R.Ş.S., 334.

rak ikinci nikâhı fesh etmiş, Hafize'ye iddetinden sonra asıl kocası olan Osman'a dönmesini tembihlemiştir.³⁴

Başkasıyla evli bir kadınla nikâh yapılamayacağı hususu en-Nisa suresi 24. ayetinde belirtilmiştir. Ancak buna rağmen - yukarıda özetle verdiğimiz sicillerde de görüleceği üzere- hayatta bu türden örneklere rastlamak mümkün olabilmektedir. Bu tip durumlar, bazen hâkimin araştırmasını gerektirebilir ve onun hükmü neticesinde takip edilecek yol ortaya çıkabilir. O takdirde de işin mahkemeye intikali gerekecektir.³⁵

Binaenaleyh, her iki sicilde de talak ve yeni bir nikâh iddiası söz konusudur. Lakin iki kayıta da talakın gerçekleşmediği şahitler aracılığıyla ispat edilince devam eden bir nikâh söz konusu olduğundan ikinci evliliğin feshine hükmolunmuştur.³⁶ Ayrıca iddet bekledikten sonra ilk eşe dönülmesinin gerektiği de karara bağlanmıştır. Bütün bu hususlar, yukarıda özetlenen esaslara muvafık bir hüviyettir.

C. Boşanmanın Sonuçları

Karı-kocanın ayrılması, pek çok açıdan ele alınabilecek bir mahiyette olmakla birlikte biz, sicillerde geçen bilgiler ışığında bir tasnifte bulunacağız. Bu çerçevede mehr-i müeccel (nikâhtan sonraki bir zaman diliminde ödenmesi kararlaştırılan mehir), iddet ve ona taalluk eden nafaka ile süknâ hakkı (iddet esnasında kadının, ikamet edeceği yer) konularını ele alacağız.

1. Mehr-i Müeccel

Mehir, tespit edilsin yahut ondan hiç bahsedilmesin fark etmez, nikâhı geçerli kılan bir esas olmayıp sahih nikâhla birlikte derhal elde edilen bir hak hüviyetindedir.³⁷ Hanefilere göre mehrin asgari miktarı on dirhem olup, bundan daha azı kararlaştırılsa bile bu miktar tahakkuk eder. Miktarı belirlenip fiili birliktelik veya halvet-i

³⁴ R.Ş.S., 24 B. Diğer örnek için bkz. R.Ş.S., 32.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 189-212.

³⁶ Burada meselenin boşanmayla ilgili kısmı yer almaktadır. Sicilde işin cezai boyutuna değinilmediği için biz de meselenin bu yönünü ele almadık.

³⁷ Bu konuda ittifak vardır. bk. Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, IX, 228.

sahiha³⁸ gerçekleşirse yahut bunlardan önce taraflardan birisi ölürse zikredilen bu miktarın tamamı kesinleşir ve kadının lehine bir hak olarak sabit olur. Ancak fiili birliktelik veya halvet-i sahiha gerçekleşmeden boşama durumu söz konusu olursa bu miktarın yarısını vermek gerekir.³⁹ Mehrin miktarı belirlenmeden şayet fiili birliktelik veya ölüm gerçekleşirse mehr-i misl;⁴⁰ fiili birliktelikten veya halvet-i sahihadan önce boşama söz konusu olursa müt'a⁴¹ gerekir.⁴²

Koca, mehri peşin verebileceği gibi daha sonra da verebilir.⁴³ Bu bağlamda ödeneceği zamana nispetle mehir, farklı isimlerle adlandırılır. Peşin (nikâh esnasında verilen mehre) mehr-i muaccel, daha sonra verilmesi kararlaştırılan mehre de mehr-i müeccel denir. Ayrıca kadın, daha sonra istediği takdirde belirlenen miktardan indirim gitme hakkına da sahiptir.⁴⁴

Sicilimizde mehirle ilgili otuzdan fazla kayda rastlamaktayız.⁴⁵ Konu olarak boşanma üzerinde yoğunlaştığımız için, bu sicillerden boşanma sonrası mehrin talebiyle ilgili olan kayıtlar üzerinde duracağız.

Bu özellikteki siciller, tespit edebildiğimiz kadarıyla sekiz tanedir. Bunları, kendi içerisinde bir tasnife tabi tuttuğumuzda üç durum karşımıza çıkmaktadır:

1-Mehr-i müeccelin talebi. Bu, aslında ilgili bütün davaların ortak noktasını oluşturmaktadır. Bir veya üç talak ile boşanmalarda kadın tarafından açılan davalardaki talepler, mehr-i müeccelin is-

³⁸ Kimsemin göremeyeceği ve ansızın gelemeyeceği bir yerde evlilerin baş başa kalmalarıdır. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 2001, I, 336. İlgili hükümler için bkz. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 514-515.

³⁹ el-Bakara 2/237.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 524-525.

⁴¹ Boşanma durumunda belli esaslar çerçevesinde kadına verilecek hediye mahiyetinde olup ayrıntılı bilgi için bkz. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 509-510.

⁴² el-Bakara 2/236. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 508-510.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 526-528.

⁴⁴ Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 514.

⁴⁵ Örnekler için bkz. R.Ş.S., 15, 32, 34, 56, 66, 86, 87, 114, 135, 138, 159, 175, 232, 244, 266, 334, 343, 348, 13 B, 24 B, 28 B, 32 B, 91B, 116 B, 117 B, 121 B, 138 B, 143 B, 145 B, 166 B, 183 B, 215 B.

tenmesiyle alakalıdır. Bazı sicillerde mehr-i müsemma diye bir kayıt bulunsa da boşanma söz konusu olduğu için istenecek mehir, bu ifadenin dışına çıkmış sayılmayacaktır. Şimdi de konuyla ilgili bazı kayıtları özetle aktarıp değerlendirmelerde bulunalım:

3 Şaban 1331 tarihinde Rize'nin Kavaro mahallesinden Gül Hanım bint Rıfat Efendi, fiili birlikteliğin gerçekleştiği bir evlilikten eşi olan Mapavri nahiyesinin Yaka köyünden Sofoğlu Hacı Mahmud Efendi ibn Ömer Efendi'den boşandıktan sonra alacağı olan onyedü aded Osmanlı lirası mehr-i müeccelini tahsil etmek için mahkemeye başvurmuş.⁴⁶

Diğer bir örnekte ise Rebiulahir 1331 tarihinde Rize'nin Hamrik mahallesinden Hotaninoğlu kerimesi Keziban bint Kamil, fiili birlikteliğin gerçekleştiği bir evlilikten eşi olan Ayancanoz köyünden Araboğlu Mustafa bin Hasan'dan boşandıktan sonra üç yüz lira mehr-i müeccelini alabilmek için mahkemeye başvurmuştur.⁴⁷

Yukarıda da belirttiğimiz üzere mehir miktarı belli olur ve fiili birliktelik gerçekleşirse mehrin tamamı kadının lehine sabit bir hak olarak kaydedilir. Ölüm, boşanma gibi eşleri ayıran durumlarda mehrin ödenmesi gerekir. Bu bilgiler ışığında kayıtlarımıza baktığımızda birlikte olunan bir nikâhtan sonra meydana gelen boşanma⁴⁸ için mehrin talep edildiğini görmekteyiz. Ki bu durum, mehirle ilgili zikrettiğimiz temel esaslara muvafıktır.

2-Mehir bedelinde sulh. Diğerlerinden farklı olarak iki kayıta daha önce tespit edilen mehir bedeli hususunda taraflar arasında anlaşmazlık çıktığı için sulh yolu tercih edilmiştir. Bu iki kayıt şöyledir:

18 Ramazan 1331 tarihinde Rize'nin Asbet köyünden Fatıma bint Mustafa, boşandığı eşi olan Varankoz köyünden Deli İsmailoğlu Hüseyin bin Kamil'den alacağı olan bin yüz kuruş mehr-i mücceli, inkar ettiği için sulh yoluyla altı yüz kuruşa indirmesine rağmen alamadığı için mahkemeye başvurmuştur.⁴⁹

⁴⁶ R.Ş.S., 232.

⁴⁷ R.Ş.S., 87. Diğer örnekler için bkz. R.Ş.S., 114, 138, 175, 348, 215 B.

⁴⁸ Bu ifade kayıtlarda "zevce-i menkûhe-i medhûle-i bihâ" şeklinde geçmektedir.

⁴⁹ R.Ş.S., 357.

Başka bir örnekte ise 23 Cemaziyelahir 1331 tarihinde Rize'nin Harvel mahallesinden Gülfem bint Mustafa, boşandığı eşi Salarha Atyanoz köyünden Hopoğlu Cevahir bin Hasan'dan alacağı olan bes lira-i Osmanî mehr-i müeccel hakkını, inkar ettiği için sulh yolu ile altıyüz kuruşa indirmesine rağmen alamadığı için mahkemeye başvurmuştur.⁵⁰

Eşler arasında çıkan sorunların halli için Kur'an tarafından⁵¹ bir çözüm yolu olarak gösterilen sulh, Mecelle'de tanımlandığı şekliyle taraflar arasındaki niza'ı ortadan kaldıran bir akit olup icap ve kabul ile gerçekleşir.⁵² Sicillerimizde eşler arasında mehrin miktarıyla ilgili bir anlaşmazlık söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlaşmazlık da her iki tarafın onaylayacağı bir bedel üzerinde sulh yapmakla giderilmiştir.⁵³

3-Mehrin yarısını hak etme. Mehrin belirlenip fiili birliktelikten önce boşanmanın söz konusu olması halinde mehr-i müsemmanın yarısının kadına verilmesi gerektiğini yukarda belirtmiştik. Bu esas çerçevesinde sicillerde sadece bir tane örnek tespit edebildik. Bakara suresi 237. ayetiyle sabit olan hükümlerle tam bir uyum içerisinde olan bu kayıt şöyledir:

27 Recep 1332 tarihinde Rize'nin Emineddin mahallesinden Ümmü Gülsüm Behice Hanım bint Mehmed Ali Bey, fiili birlikteliğin meydana gelmediği bir evlilikte⁵⁴ eşi olan Tuzcuzâde İhsan Bey ibn İzzet Bey'den boşandıktan sonra daha önce belirledikleri dörtüzbir adet lira-i Osmanî yerine yarısı olan iki yüz buçuk adet lira-i Osmanî alabilmiştir.⁵⁵

⁵⁰ R.Ş.S., 116 B.

⁵¹ en-Nisa 4/128-129.

⁵² *Açıklamalı Mecelle*, Haz. A. Himmet Berki, İstanbul 1982, s. 321.

⁵³ Mehrdeki ihtilaflar ve ilgili hükümler için bk. Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, IX, 242-246. Sulh konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, III, 422-442.

⁵⁴ ...zevce-i mekûhe-i gayr-i medhûle-i bihâsı olup...

⁵⁵ R.Ş.S., 138 B.

2. İddet

İddet, kadın için gerekli olan bir bekleyiştir.⁵⁶ Genel çerçevesi ayetlerle⁵⁷ belirlenen bu bekleyiş, boşanma vefat gibi farklı etkenlerle değişmektedir. Muhtelif görüşler⁵⁸ bulunmakla birlikte Hanefi mezhebi içtihatlarına göre hür bir kadın, boşandığı veya nikâhı feshedildiği zaman üç hayız süresi beklemek durumundadır. Yine nikâh şüphesiyle veya fasit bir nikâh neticesinde fiili birlikteliğin gerçekleştiği kadın, ayrılma neticesinde yeni bir evlilik gerçekleştirebilmek için iddet beklemek zorundadır.⁵⁹

Sicillere baktığımızda daha çok iddet nafakasının talebiyle ilgili kayıtlarda iddet mevzuunu görmekteyiz. Bunun yanında yeni evlilik yapıldığında önceki boşanmadan dolayı iddetin tamamlandığını gösteren sicillere de rastlamaktayız. Örneğin, 9 Muharrem 1332 tarihinde Rize'nin Komes köyünden Zehir Alioğlu kerimesi Sabire bint Ali, eşi olan Kura-i Seba nahiyesinin Andre köyünden İsmailoğlu İsmail bin Hüseyin'den boşandıktan sonra iddetini bekleyip Komes köyünden Tasçioğlu Mehmed bin Hasan ile yeni bir evlilik yapmıştır.⁶⁰

Yine ikinci evliliği gerçekleştirmek için iddet beklenildiğini ifade eden bazı kayıtlara da tesadüf etmekteyiz. Ancak bu kayıtların diğerlerinden farkı, yapılan ikinci evliliğin geçersizliği için açılan davada, iddet süresi bitince bu evliliğin gerçekleştiği iddiası esnasında zikredilmiş olmalarıdır. Yani geçersiz bir nikâhla evlilik gerçekleştirilmiş olsa bile yine iddet beklemek gerekecektir. Aşağıdaki kayıt, bu mevzuya örnek teşkil edebilecek evsiftadır:

7 Şaban 1332 tarihinde Rize'nin Muskas köyünden Molla Osmanoğlu kerimesi Emine bint Mansur kendisinden küçük aynı köyden Hacıoğlu Rıfat bin Gül Ali ile izinname olmaksızın evlendirilmiş.

⁵⁶ Bazı durumlarda kocanın da iddet beklemesi gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 295-296.

⁵⁷ İlgili naslar için bk. El-Bakara 2/204, 228; et-Talak 65/4.

⁵⁸ Buradaki görüş ayrılığı, ayette geçen “*selâsete kurû*” ifadesindeki kar' ile ne kastedildiği noktasındadır. İlgili içtihatlar için bk. Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, IX, 494-495.

⁵⁹ Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 142-143.

⁶⁰ R.Ş.S., 334.

Emine bu nikâhı redderek kendisinin Of kazasının Havan Haraz köyünden Usta İbrahimoglu Rıdvan bin Abdullah ile evli olduğunu iddia etmiştir. Mahkeme tarafından şahitler huzurunda yapılan incelemede Emine'nin ikinci eşinden ayrılması ve iddet süresi bitiminde ilk eşi olan Ali'ye dönmesi Emine'ye tenbih edilmiştir.⁶¹

Sicillerden gerek örnek olarak özetle aktardıklarımız ve gerekse sadece numaralarını vermekle iktifa ettiklerimize bakınca verilen hükümlerin, yukarıda genel çerçevesini vermekle yetindiğimiz ve ayetlerle belirlenen genel esaslarla tam bir uyum içinde olduğunu görmekteyiz. İhtilafın söz konusu olduğu *kur'* konusunda ise açık bir bilgi olmadığı için iddet süresi konusunda hangi görüşün tercih edildiğini bu kayıtlar çerçevesinde tespit etmek mümkün olamamaktadır.

a. İddet Nafakası

Bir masiyet sayılamayacak buluş muhayyerliği, kefaet olmadığı için tefrik gibi kadından kaynaklanmayan boşanmalarda iddet beklerken, kadının nafakası kocasına aittir. Ancak ölüm veya irtidat gibi bir masiyet sebebiyle kadından kaynaklanan bir durum neticesinde kocanın böyle bir sorumluluğu yoktur.⁶² Yukarıda geçtiği üzere muhalaada, özellikle zikredilmemişse koca için nafakayı temin etme sorumluluğu söz konusudur.

Sicillere baktığımızda iddet esnasında nafakanın teminiyle ilgili davaların söz konusu olduğunu görmekteyiz. Mesela;

14 Rebiulahir 1331 tarihinde Rize'nin Samri mahallesinden Fazlıoğlu kerimesi Hesna Gül bint Hasan eşi olan Haldoz mahallesinden Aligelinoğlu Ali bin Ömer'den boşanmasından sonra iddet süresince nafakasının temini için mahkemeye başvurmuş, mahkeme de doksan kuruş nafaka takdir etmiştir.⁶³

Bu ve diğer kayıtlarda kadının, iddet esnasında kocası tarafından nafakasının karşılanması talebinin mahkemece tasdik edilerek

⁶¹ R.Ş.S., 145 B.

⁶² Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 190.

⁶³ R.Ş.S., 254. Diğer örnekler için bkz. R.Ş.S., 138, 175, 87, 116 B

yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak kocaya yüklendiği görülmektedir.

Yine muhalaa yapıldığında özel bir kayıt konulmadıysa kocanın nafaka sorumluluğu bulunmaktadır. Konuyla ilgili iki kayıt mevcut olup bunlar da bahsettiğimiz esas çerçevesindedir. Örneğin;

24 Cemaziyelahir 1332 tarihinde Atina kazasının Vanik köyünden olup Kanboz köyünde yaşayan Kirkoroğlu kerimesi Emine bint Salih eşi olan Kanboz Kaşatoz köyünden Hacı Alioğlu nam-ı diğeri Topçuoğlu Rıza bin Hasan ile aralarında geçimsizlik olması nedeni ile muhalaa yolu ile boşanmışlar. Emine, iddet nafakası kendi üzerine almıştır.⁶⁴

b. Süknâ Hakkı

Kadının, iddet esnasında oturacağı evi temin etmek kocanın vezifesidir.⁶⁵ Sicillerde konuyla ilgili bilgiler, muhalaa ile ilgili sicillerde kadının süknâ hakkını ıskat edeceği şeklindeki kayıtlarda geçmektedir. Bu kayıtlara, yukarıda geçtikleri için tekrar yer vermeyeceğiz. Ancak burada karşımıza iki durum çıktığını belirtmeliyiz: normal boşanmalarda bu hak ya nafaka içerisinde mütalaa edildiği için sarahaten zikredilmemiş ya da mahkemeye intikal eden olaylarda kocanın temin edeceği yerde oturmama gibi bir tercih söz konusu olmuştur.

İddetle ilgili mahkemeye intikal eden konulara baktığımızda verilen kararlarda fıkhnın, ilgili esaslarına tam bir riayet söz konusu olduğunu görmekteyiz.

⁶⁴ R.Ş.S., 143 B. Diğer örnek için bkz. 163 B.

⁶⁵ Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, II, 190. Konunun teferruatındaki farklı içtihatlar için bk. Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, IX, 517-518.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde hukuki işleyiş hakkında değerlendirmelerde bulunabilmek için şer'iyeye sicilleri önemli veriler barındıran kayıtlar hüviyetindedir. Toplumun pek çok meselesinin takibine imkân tanıyan bu kayıtlar, aile hukukuyla ilgili sunduğu bilgilerle bize, toplumun temeli olan bu müessese hakkında o dönem için bir fikir elde etme fırsatını sunmaktadır. Bu açıdan mezkûr dönemde aile kurumunun oluşmasından sorunlarına, onların çözümünden hakların sahiplerine ulaştırılmasına kadar pek çok hususta sağlıklı bilgi elde etmemiz mümkün olabilmektedir.

Osmanlı Devleti hukuk siteminde fıkhın aktif bir belirleyiciliği vardır. Bu hususun tespitinde şer'iyeye sicilleri bize ciddi veriler sunmaktadır. Sicillerde ortaya konan hükümler, ilgili dönemde uygulamada öne çıkan fıkıh ve özellikle Hanefi Mezhebi eserlerine baktığımızda daha net görülebilecektir.

1509 no'lu Rize Şer'iyeye sicili özelinde boşanmayla ilgili kayıtlara baktığımızda davalar, doğrudan boşanmayı talepten ziyade gerçekleşmiş bir boşanma neticesinde ortaya çıkan hakların elde edilmesi gayesiyle açılmıştır.

Bu sicillere baktığımızda konuyla ilgili verilerin boşama salahiyeti, boşama şekli, mehr-i müeccel ve iddetle alakalı olduğunu görmekteyiz. Bu mevzularla ilgili hükümlerin büyük çoğunluğu ayetlerle sabit olduğu için içtihat etme imkânı bulunmamaktadır. Ayrıntıları yukarıda yer alan muhalaanın bazı hakları düşürmesi, geçimsizlik durumunda tefrikin değil de muhalaanın talebi gibi içtihadın söz konusu olduğu yerlerde de verilen hükümlerin, Hanefi Mezhebi esaslarıyla tam bir uyum içinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla gerek nass ve gerekse içtihatla ortaya konan hükümler olsun fark etmez, hepsinde fıkhın ve özelde de Hanefi mezhebinin belirleyiciliği açık bir şekilde görülmektedir.

1509 no'lu defterden takriben 5-6 yıl sonra aile hukukuyla ilgili düzenlemeler barındıran Hukuk-i Aile Kararnamesine baktığımızda sadece kocadan kaynaklanan geçimsizlik durumunda muhalaaya gerek kalmaksızın hakemlerin vereceği hükümlerle boşanmanın gerçekleşeceği şeklinde bir tadil yapılmıştır. Konuyla ilgili mezkûr def-

terde yer alan diğer hükümler konusunda ise bu kararnamede farklı herhangi bir düzenleme yapılmamıştır.

KAYNAKÇA

1509 No'lu Rize Şer'iyye Sicili, Rize Halk Kütüphanesi.

Acar, H. İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, EKEV Yayınları, Erzurum 2000.

Akgündüz, Ahmet, *Şer'iyye Sicilleri, Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, İstanbul 1988.

Aydın, M. Akif, *DİA*, XVIII, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", İstanbul 1998.

Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul 2009.

ed-Dımaşki, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenviri'l-ebsar = Hâşiyetu İbn Abidin*, haz. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003.

el-Gelibûlî, Şeyhzâde Damad Efendî Abdurrahman b. Mahmud b. Süleyman, *Mecmeu'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, tahrir: Halil İmran Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1419.

Halebi, Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Mülteka'l-Ebhur* (Mecmeu'l-Enhur şerhiyle birlikte), tahrir: Halil İmran Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İnalçık, Halil, "Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi", *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, Edt. Tülay Artan, İstanbul 1998.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Ortaylı İlber, "Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara 1991.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

Selim, Şükrü Has, *DİA*, XXXI, "Mülteka'l-Ebhur", İstanbul 2006.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neylû'l-evtâr Şerhu Mün-teka'l-ahbar*, thk. Muhammed Subhî Hallâk, Daru İbni'l-Cevzî, yy. 1428.

Türk Hukuk Lûgati, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1998.

Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, (çev. Ahmet Efe ve diğ., red. Hamdi Arslan), Risale Yayınları (Zaman Gazetesi'nin ilavesi olarak verilmiştir), İstanbul 1990.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 261-287.

“KIRAÂT-I AŞERE”NİN İMAM, RÂVÎ VE TARİKLERİNE DAİR MANZUM BİR ESER İNCELEMESİ

Necattin Hanay

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Tefsir

Özet: İslamî ilimlerin her alanında manzum tarzda eserler kaleme alınmıştır. Özellikle kıraât ilmiyle ilgili manzum eser yazmanın gelenek halini aldığını görmekteyiz. Sahih kıraâtleri nihai anlamda, “aşere”ye itmam eden İbnü'l-Cezerî ve öncesinde Şatıbî gibi kıraât âlimlerinin manzum eserler verdiği bilinmektedir. İşte bu makalede biz, İbnü'l-Cezerî'nin Takrîb adlı mensur eserinden hareketle kaleme alınmış ve on mütevatir kıraâtin imâm, râvî ve tariklerini içeren manzum bir yazma eseri inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Kıraât, manzum eser, imam, râvî, tarik

An Examination of Manuscript Regarding Transmitters of Variants of Reading

Abstract: Some books have been written in poetic style in all areas of Islamic sciences. In particular, we see that the writing in poetic style in the science of Qur'anic reading has become a tradition. Some qurrâ such as ibn al-Jazari and before him al-Shatibî are known to have written such works. In this article, we will examine the manuscript, which comprises qurrâ and transmitters, sanads of ten mutawatir variants and has been written on the basis of al-Taqrîb written in the prose style by Ibn al-Jazari.

Key words: Qiraat, written in verse, imam, râvî (transmitter), tarîk (variant)

دراسة مخطوط منظوم لدى الأئمة و الرواة و الطرق في القراءات العشر

الملخص:

كتبت بعض المؤلفات بالأسلوب الشعري في جميع مجالات العلوم الإسلامية. على وجه الخصوص، ونرى أن الكتابة عن علم القراءات في الأسلوب الشعري لقد أصبحت أمراً تقليدياً. ومن المعروف أن القراء مثل ابن الجزري الذي أتم القراءات الصحيحة عشرة في نهاية المطاف وقبله الشاطبي قد ألفوا المنظومات. ففي بحثنا، سنقوم بدراسة مخطوط يضم الأئمة والرواة والطرق للقراءات العشر المتواترة، و الذي ألف مستمداً من "التقريب" الذي على هيئة المنشور لابن الجزري.

الكلمات المفتاحية: القراء، المنظوم، الإمام، الراوي، الطريق

Giriş

Dünyanın en geniş ilmi mirasına sahip geleneklerinden biri İslam'dır. İslam âlimleri Kur'an'la dolaylı veya doğrudan ilişkili olan her konuda eser ortaya koymuştur. Kütüphaneler dolusu yazmaların mevcudiyeti de bunun en belirgin kanıtıdır.

Eserler telif edilirken genellikle düzyazı (nesir) şeklinde kaleme alınmış, bununla birlikte bazı âlimler eserlerini şiirsel (manzum) tarzda da telif etmişlerdir. Gelenek içerisinde, şiirin imkânlarını kullanarak, manzum eserler vermek ayrı bir öneme sahiptir. Başta Arap dili ve belâğatı olmak üzere usûlden furûa, bu yöntemle hemen her alanda başvurulmuştur.¹ Özlü/muhtasar ve içeriği bir hayli yüklü olan bu metinler aynı zamanda ait olduğu ilim dalında bir kemalin de göstergesidir.

İlmî eserlerin şiir şeklinde yazılma âdeti çok erken dönemlerde başlamıştır. İslam dünyasında takriben hicrî 3-4. yüzyıldan sonra bu türde ciddi eserler verilmiştir.² Manzum eserler, özet ifadelerin kullanılması, takdim-tehir, vezin ve kafiye gibi sınırlamaların olması yönünden bir takım zorlukları bünyesinde barındırır. Ancak bu eserler geleneksel medrese eğitiminde talebeye kolaylık olsun ve temel bilgiler zihinlerde yer etsin diye çoğunlukla ezberlenmeye yönelik hazırlanmış tablet metinlerdir.³ Böyle bir telif ve eğitim tarzı günümüzde yaygın olmasa da geçmişte, eğitim metodu olarak ezberlenme amaçlı kullanılmıştır. Özellikle sıbyan mekteplerinde körpe dimağlara bir ilmin "içindekiler"ini yerleştirmek ve sonraki çalışmaların alt yapısını oluşturmak için başvurulan bir metottur. Bu yöntemin daha Hz. Ömer zamanında açılmış olan "küttâb"larda, Kur'an'ın okunması ve ezberletilmesi için kullanıldığını biliyoruz.⁴

¹ Fetvâların manzum bir tarzda verildiğini de görebilmekteyiz. bk. Muhittin Eliaçık, "Osmanlı'da Manzum Fetvâ Geleneği", *İÜ Türkiyat Mecmuası*, 2011, 21(2), s. 105-146.

² bk. Eliaçık, "Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikayetü'r-Rivâye Tercümesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 2009, II, 17.

³ bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİF Dergisi*, 2008, c. 17, sy. 1, s. 40.

⁴ bk. Raşit Öymen Hıfzurrahman, "İslamiyet'te Öğretim ve Eğitim Hareketleri I", *AÜİF Dergisi*, IX, s. 66, 73-74.

Osmanlılar döneminde ise bunun revaç bulmaya başladığını görmekteyiz.⁵

Günümüzde etkin öğrenmede ezberin öncelenmemesine karşılık İmam Şafii'nin “*İlim ezber edilen şey değil; lakin ezberden hasıl olan faydadır.*”⁶ sözü, herhangi bir ilmin altyapısı için ezber yapılmasına dair söylenmiş güzel bir ifadedir. Bunun en güzel ve kalıcı yollarından biri de manzum bir eseri ezberlemektir.

Yine bir çok alanda sayısız eserler ortaya koyan Allâme Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), ilme rağbetin azalması ve ilim tahsil metodunun değişmesinden hareketle “*el-Hassu 'alâ hifzi'l-ilm ve zikru kibâri'l-huffâz*” adlı bir eser kaleme almıştır. Özelde Kur'an ve hadisle, genelde ise tüm ilimlerle alakalı ezber metodunun ihmal edildiğini, ilmin kitap satırlarına değil, sadırlara yazılması gerektiğini, ilim tahsilinde ezberin ne denli bir fonksiyon icra ettiğini dile getirmektedir.⁷

⁵ bk. Nurettin Ceviz, Soner Gündüzöz, “Osmanlı Medrese Kültüründe Manzum İlmî Eser Geleneğinin Güzel Bir Örneği: Lûgat-i Yûsuf”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 29, s. 212-215.

⁶ İbn Cemaa el-Kinânî, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlimi ve'l-mute'allim*, thk. Abdüsselam Ömer, Dâru'l-Âsâr, Kahire 2005, s. 85, 92; Ayrıca Şafii'nin bu konudaki şiiri için bk. *Divânü'l-İmâmi'sh-Şafî'i*, thk. Emil Bedî' Yakub, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996, s. 110.

⁷ İbnü'l-Cevzî, eserinin girişinde şunları söyler: “...Allah Kur'an'ı ve hadisi/bilgiyi ezberlemeyi bu ümmete özgü kılmıştır. Bizden öncekiler kitaplarını yazılı metinlerden okuyor, ama ezberleyemiyorlardı... Biz yedi yaşındaki bir çocuğun Kur'an'ı ezberden okuması ayrıcalığının şükrünü nasıl eda ederiz! Diğer ümmetler kimin yazdığı ve naklettiği belli olmayan şeyleri okumalarına rağmen, bu ümmet haleften selefe hadisleri nakletmiş ve Rasûlullah (a.s.)'a varıncaya kadar râvinin sikalığına bakmışlardır. Öyleyse bu büyük lütfu hifz etmeye muhtacız. Bu mirasın baki kalması için ezber yapmak sürekli bir çalışmaya ve tekrara bağlıdır. Selefimiz çok şey ezberlemiştir. Fakat durum günümüzde tersine dönmüştür. (İlim talebeleri) tembellik ederek bunu devam ettirmekten kaçmaktadırlar. Onlardan biri (öncekilerin ezberlediği) bir bilgiye ihtiyaç duyduğunda ezberden onu okuyamaz.

İlim tahsil edenlerin, dersi iki veya üç defa tekrar ettiklerini ve fakat iki gün sonra unuttuklarına şahit oldum. Bir münazara esnasında konuyla ilgili bir bilgi lazım olduğunda onu hatırlamıyorlar. Böylece çalıştıkları onca zaman zayi olmuş oluyor. İlk başta ezberlemekten imtina ettiklerinden (tembellik gösterdiklerinden) tekrar başa dönüp ezberleme ihtiyacı duyuyorlar. Bunun sebebi onu ilk başta hifz etmemeleridir. İlimle iştiğal edenleri saran tembelliği gördüğümde, onları çalışmaya teşvik etmek ve onların tembelliklerini kırmak için bu kitabı yazdım.” bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Hassu alâ hifzi'l-ilm ve zikru*

İslamî ilimlerle ilgili, medreselerde ezberlene gelmiş ve dillere pelesenk olmuş, oldukça fazla manzum eser mevcuttur. Özellikle kıraât ve tecvidle alakalı bu türden eserler fazladır. Kıraât âlimi Şâtıbî (ö. 590/1194)'nin *Kaside-i lâmiyye, Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı manzum eserleri yıllarca medreselerde ezberlenmiştir. Yine İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr* adlı eseri, ezberlene gelmiş bin beyitlik manzum bir eserdir.⁸

Biz bu çalışmamızda, manzum eser yazma geleneğinin mahsulü olan bir eseri ele alacağız. Kıraât ilminin “imâm”, “râvî” ve “tarîk”lerinin konu edildiği bu yazma nüsha, Suudi Arabistan Kralığı Üniversitesi'nin (King Saud University) yazmalarında⁹ kıraât ve tecvid ile ilgili eserleri incelerken karşılaştığımız bir metindir.¹⁰ Bu metni, kıraât ilmiyle uğraşanların istifadesine sunmak istedik. Eserin özelliklerine geçmeden önce kıraât ilmiyle ilgili bazı kavramların izah edilmesinin, metni anlamada faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kıraât: İbnü'l-Cezerî'ye göre kıraât, Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını râvilerine nisbet etmek suretiyle bilmektir.¹¹ Bununla birlikte on kıraât

kibâri'l-huffâz, mhk. Fuâd Abdülmün'im, Müessesetü Şebabi'l-Cami'a, İskenderiye 1993, s. 31-32.

⁸ Medreselerde okutulan manzum ve mensur eserler için bk. Şükran Fazlıoğlu, “Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Ocak 2003, c.1, sy.1, s. 97-110; Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri -XIX. Asır-*, İstanbul 2004, s. 71-84; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİF Dergisi*, 2008, c. 17, sy. 1, s. 28-46. Ayrıca kitaplar hakkında bilgi için bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi el-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Ş. Yalpkaya-R. Bilge, MEB, İstanbul 1941-43.

⁹ Yaklaşık on bir binin üzerinde yazma eserin elektronik ortamda araştırmacıların istifadesine sunulduğu site için bk. <http://makhtota.ksu.edu.sa/>

¹⁰ Metnin yer aldığı adres için bk. <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/3733/1> (10.02.2012)

¹¹ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmran, Kahire ts., s. 49. Kıraât ilminin birbirine yakın, farklı tanımları yapılmıştır. Mesela bk. Şihâbüddin el-Kastalânî, *Letâifü'l-işârât fi fûnüni'l-kırâât*, mhk. 'Amir Seyyid Osman, Abdüssabûr Şahin, Kahire 1972, s. 170-172.

imâmından her birinin tercih ettiği okuyuşlar için de kıraât terimi kullanılmıştır: Nafi kıraâti, Asım kıraâti gibi.¹²

Kurrâ: Yedi veya on mütevatir kıraâtın kendilerine isnat olun meşhur kişilerdir. Aynı anlamda “imâm” veya “mukri” tabirleri de kullanılmaktadır.¹³ **Râvi:** Kurrâ olarak bilinen kişilerden kıraât rivayet eden kimsedir. Râviye nisbet olunan her ihtilafa da *rivâyet* denilmiştir. Râviden rivâyet eden kişiye kıraâtın nispet edilmesine ise *tarîk* adı verilmektedir. Tanımlardan da anlaşıldığı üzere kıraâtlerin birinci derecesini imâmlar teşkil etmektedir. İmamları, râvileri takip etmekte; râvileri de tarîk sahipleri izlemektedir. (Asım kıraâtının Hafis rivayetinin Ubeyd b. es-Sabbah tariki gibi)¹⁴

Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ında, okuyuşların ihtilaf noktasından hareketle bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Eğer ihtilaf, yedi, on veya diğer kıraât imâmlarından birine ait olur, rivâyet ve tarîkler bunun üzerinde birleşirlerse, buna *kıraât* denir. Eğer ihtilaf, bir imâmdan rivayet eden râvilere göre farklılık arz ediyorsa bu, *rivâyet*'tir. Eğer ihtilaf bu râviden sonra gelenlere ait ise bu, *tarîk*'tir. Okuyucuya tercih hakkı bırakılmışsa bu da *vecih*'tir.¹⁵

Kıraât imâmlarının çok sayıda râvisi olmakla birlikte daha çok ders kitabı şeklinde telif edilen kıraâte dair eserlerde, her imâm için bunlardan en meşhur ikisine yer verilmiştir. Şatıbî'nin *Hirzül-emânî*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin bu esere tetimmesi olan *ed-Dürretül-mudîe*'si bu tür eserlerin en güzel örneklerden ikisidir. Aynı şekilde râvilerin de birden çok râvisi (tarîk) bulunmaktadır. Fakat onların

¹² Hicri ilk asırlarda aynı manada “harf” kelimesi de kullanılmıştır. bk. Mekki b. Ebî Talib, *el-İbâne an me'âni'l-kıraât*, mhk. Abdulfettah İsmail Şelebî, Daru Nehda, Kahire ts., s. 41; Abdülhamit Birişik, *Kıraât İlmi ve Tarihi*, Bursa 2004, s. 17-18; a.mlf., “Kıraât”, *DİA*, XXV, s. 426.

¹³ İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2001, s. 218, 273.

¹⁴ Ahmed el-Yezîdî, *el-Ca'berî ve menhecuhu fî kenzi'l-me'ânî me'a tahkiki nemûzecîn mine'l-kenz*, el-Memleketü'l-Ğarbiyye 1998, II, 99; Seyit Rizkut-tavîl, *Fî ulûmi'l-kıraât medhal dirase ve't-tahkik*, el-Mektebe el-Faysaliyye, Mekke 1985, s. 30; Birişik, “Kıraât”, s. 426-427; a. mlf. *Kıraât İlmi ve Tarihi*, s. 20.

¹⁵ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Merkez Dirâseti'l-Kur'âniyye, Suudi Arabistan ts., II, 488-489. Benzer açıklamayı Kastalânî'de (ö. 923) de görmekteyiz. bk. Kastalânî, *Letâif*, s. 337.

sayılarını da iki ile sınırlayan eserler yazılmış olup bunların en meşhuru, İbnü'l-Cezeri'nin *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr* ve bin beyitlik *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserleridir.¹⁶ İbnü'l-Cezeri, *Neşr* adlı eserini, daha sonra *Takribü'n-neşr* adı altında ihtisar etmiştir. İşte incelediğimiz *manzume* de İbnü'l-Cezeri'nin *Takrib*'i esas alınarak hazırlanmış bir metindir.

Manzume, ayrı bir fasikül şeklinde, düzgün ve anlaşılır nesih yazıyla, Arapça kaleme alınmıştır. Herhangi bir manzum veya mensur eser eğer imla yoluyla yazdırılmışsa ve de imla eden talebe veya kâtip eserin müellifini belirtmemişse eserin aidiyetini tespit etmemiz çoğu kere imkânsız ya da çok zordur. Bu eserde de şimdilik böyle bir imkânsızlıkla karşı karşıyayız. Tanıtım kartında¹⁷ yaklaşık hicri 13. asırda yazıldığı ifade edilen eserin kim tarafından yazıldığı belli değildir. Ebatları 25.5x17.5 cm olan eser 3 varaktan oluşmakta ve bir sayfada on beş satır bulunmaktadır. Toplam beyit sayısı ise altmış altıdır.

Eser besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Üçüncü beytinden de anlaşıldığı üzere, İbnü'l-Cezeri'nin "*Takribü'n-neşr*" adlı eseri esas alınarak hazırlanmıştır. Burada imâm, râvî ve tarîklerinin adları nazmedilmiştir. Elli ikinci beyitten itibaren "*Tahbîr*"¹⁸ ve "*Dürre*"¹⁹ eserlerinin metni esas alınarak, yine ikişer râvî ve birer tarîk zikredilmiştir. Son dört beyitte ise eseri tanzim edene, Müslümanlara dua; Allah'tan başlanma talep edilmekte ve yine başlangıçta olduğu gibi Hz. Peygamber'e (a.s.), âline, ashabına ve eseri okuyana salat ve selam edilmektedir. Vezne uydurmak gayesiyle bazı harflerin hafzedilmesi, harekelendirme farklılıklarına gidilmesi, takdim-tehir vb. durumlar, her manzum eserde olduğu gibi, bu eserde de kendini göstermektedir.

¹⁶ Kıraât ilminde "seb'a", "aşere", "takrib" vb. tarîkler mevcuttur. İbnü'l-Cezeri'nin bu eseri "takrib/tayyibe tarîki"nde temel ittihaz edilen eserlerdendir. Tarîkler hakkında bilgi için bk. Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraât İlminin Talimi*, İşaret Yay., İst. 1990, s. 126-145.

¹⁷ Tanıtım kartı için makalenin sonuna bakınız.

¹⁸ İbnü'l-Cezeri'nin *Tahbîrü't-teysîr fi'l-kıraâti'l-aşr* adlı eseridir.

¹⁹ İbnü'l-Cezeri'nin *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kıraâti's-selâsi'l-merdiyye* adlı eseridir.

Kıraât ricaline dair *manzumeyi* aşağıda aynen verdik ve anlaşılmasına yardımcı olması için metinde geçen isimlerin birbirleriyle irtibatını tablo halinde sunduk. Yine metinde geçen on kıraât imâmının ve râvîlerinin fark edilebilmesi için *imâmları* tek, *râvîleri* ise çift çizgiyle belirttik. Metindeki diğer isimler ise *tarîklerde* yer alan isimlerdir ve herhangi bir işaret koymadık.

Metin

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ

- | | | |
|---|---|------|
| علي مَنْ به فَجَّرَ الْهُدَى لَاحَ وَ انجلا | حَدَّثْتُ إِلَهِي مَعَ صَلَاتِي مُسَلِّمًا | (1) |
| وَ آلٍ وَ صَحْبٍ كَالنُّجُومِ وَ مَنْ تَلَا | مُحَمَّدٍ الْمَبْعُوثِ لِلْخَلْقِ رَحْمَةً | (2) |
| كَمَا جَاءَ فِي التَّقْرِيبِ نَقْلًا مُفَضَّلًا | وَ بَعْدَ فَخْذِ طُرُقِ الرِّوَاةِ لِعَشْرِهِمْ | (3) |
| إِذَا ضَرَبْتَ فِيهَا ثَمَانِينَ تُجْتَلَا | لِكُلِّ مِنَ الْقُرْآنِ ثَمَانِيَةَ أَتَتْ | (4) |
| عَنْهُ ابْنُ بُوَيَّانَ وَ قَرَأَهُمْ وَلَا | فَعَنْ نَافِعِ قَالُونَ عَنْهُ أَبُو نَشِيطٍ | (5) |
| طَرِيقَانِ لِلْحُلُوانِي صَحًّا عَنِ الْمَلَا | وَ نَجَلِ أَبِي مَهْرَانَ أَيْضًا وَ جَعْفَرِ | (6) |
| كَذَاكَ ابْنُ سَيْفٍ كَانَ عَدْلًا مُجَمَّلًا | وَ الْأَزْرَقِ عَنْ وَرَيْثٍ فَتَحَاسَهُمْ لَهُ | (7) |
| فَمُطَوَّرَعِي مَعَ نَجَلِ جَعْفَرِ اغْتَلَا | وَ قُلِّ مِنْ طَرِيقِ الْأَضْبَهَانِيِّ لَوْرَشِهِمْ | (8) |
| رَبِيعَةَ الْحَبْرِيِّ الْمَفْضُلُ ذُو الْعُلَا | لِمَلِكِ رَوَى التِّرْمِذِيُّ وَ عَنْهُ فَقُلُّ أَبُو | (9) |
| وَ ثَانٍ لَهُ فَابْنُ الْحَبَابِ تَهَلَّلَا | فَتَحَاسَهُمْ عَنْهُ كَذَا ابْنُ بَنَانِهِمْ | (10) |
| كَذَاكَ لِعَبْدِ الْوَاحِدِ الْعَدَلِ وَ ضَلَا | وَ عَنْهُ رَوَيْنَا مِنْ طَرِيقِ ابْنِ صَالِحِ | (11) |
| لَهُ السَّامِرِيُّ فَاحْفَظْ وَ صَالِحُهُمْ جَلَا | وَ عَنْ قُتَيْبِ يَزُوي لَنَا ابْنُ مُجَاهِدِ | (12) |
| أَبُو الْفَرَجِ الْقَاضِي مَعَ الشُّطُورِيِّ وَلَا | كَذَاكَ ابْنُ شَيْبُوذِ آتَى مِنْ طَرِيقِهِ | (13) |
| فَعَنْهُ أَبُو الرَّعْرَعِ طَرِيقًا تَحَمَّلَا | أَبُو عَمَرَ الدُّورِيِّ لِبَصْرِيبِهِمْ رَوَى | (14) |
| وَ ثَانٍ لِدُورِ فَابْنِ فَرَحِ تَجَمَّلَا | مُعَدَّلُهُمْ عَنْهُ كَذَا ابْنُ مُجَاهِدِ | (15) |
| فَمُطَوَّرَعِي فَاحْفَظْ وَ كُنْ مُتَأَمِّلَا | لَهُ ابْنُ أَبِي بِلَالِ الْحَافِظِ الرِّضِيِّ | (16) |
| لَهُ ابْنُ حُسَيْنٍ وَ ابْنُ حَبِيشِ تَسَهَّلَا | وَ سُوسِيهِمْ يَزُوي لَهُ ابْنُ جَرِيرِهِمْ | (17) |
| يَلِيهِ ابْنُ ²⁰ شَيْبُوذِ وَ فِي الذِّكْرِ قَدْ خَلَا | وَ قُلِّ لِابْنِ جَهْفُورِ الشُّدَائِيِّ أَحْمَدِ | (18) |

²⁰ ابن ifadesi burada fazladır. Aşağıdaki tabloya bakınız.

- (19) هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ رَوَى لِابْنِ عَامِرٍ
 (20) وَقَدْ جَاءَ خُلَوَانُ طَرِيقَ هِشَامِهِمْ
 (21) وَثَابِيهِمَا الدَّاجُونِي عَنْهُ وَقَدْ آتَى
 (22) وَتَقَاشَهُمْ ثُمَّ ابْنُ الْأَخْرَمِ خُصِيصًا
 (23) وَثَانٍ لَهُ الصُّورِي وَرَفْلِيُّهُمْ لَهُ
 (24) وَعَنْ عَاصِمٍ قُلُوبُ شُعْبَةَ ثُمَّ حَفْصُهُمْ
 (25) وَعَنْهُ أَبُو حَمْدُونَ ثُمَّ شُعَيْبُ خَذُ
 (26) وَعَنْهُ آتَى نَجَلِ الْخَلِيعِ وَمَعَهُ قَدْ
 (27) عُيَيْدُ بْنُ صَبَّاحٍ طَرِيقَ لِحَفْصِنَا
 (28) وَثَانٍ فَقُلُوبُ عَمْرُو بْنِ صَبَّاحِ الْفَنِّي
 (29) لِحَمْرَةَ خَلَادٍ يَلِي خَلْفًا رَوَى
 (30) وَعَنْهُ ابْنُ عُثْمَانَ يَلِيهِ ابْنُ صَالِحٍ
 (31) لِحَلَادِ الْوَزَّانِ ثُمَّ ابْنُ هَيْثَمٍ
 (32) عَلِيٌّ لَهُ لَيْثٌ مَعَ الدُّورِيِّ ذِي الثَّقِيِّ
 (33) فَبَطِيئُهُمْ عَنْهُ كَذَا الْقَنْطَرِي وَقُلُوبُ
 (34) رَوَى ثَعْلَبُ عَنْهُ الَّذِي قَدْ أَدَاعَهُ
 (35) وَدُورِ آتَى عَنْهُ النَّصِيبِيُّ جَعْفَرُ
 (36) وَ أَيْضًا أَبُو عُثْمَانَ قَدْ جَاءَ رَاوِيًا
 (37) لَهُ ابْنُ أَبِي هَاشِمٍ رَوَيْنَا طَرِيقَهُ
 (38) أَبُو جَعْفَرٍ عَيْسَى ابْنُ وَرْدَانَ عَنْهُ قُلُوبُ
 (39) لِعَيْسَى رَوَى الْفَضْلُ بْنُ شَادَانَ مُعَلِّنًا
 (40) كَذَا هِبَةُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِهِمْ آتَى
 (41) سُلَيْمَانَ عَنْهُ الْهَاشِمِيُّ وَقَدْ رَوَى
 (42) وَقُلُوبُ وَوَلَدُ النَّفَّاحِ ثُمَّ ابْنُ نَهْسَلٍ
 (43) وَ يَعْقُوبُ قُلُوبُ عَنْهُ رُوَيْسٌ وَ رُوَيْسُ
 (44) أَبُو الطَّبَّيِّبِ اعْلَمَ وَ ابْنُ مَقْسَمِهِمْ لَهُ
- وَمَعَهُ ابْنُ دَكْوَانَ بِالْإِسْنَادِ نَقْلًا
 وَعَنْهُ ابْنُ عَبْدِانٍ وَ جَمَالُهُمْ خَلَا
 طَرِيقَ لَزَيْدٍ وَ الشَّدَائِي عَلِيِّ الْوَلَا
 بِالْأَخْفَشِ عَنْ نَجَلٍ لِدَكْوَانَ فَضِلًا
 كَمَطْوَعِي أَيْضًا طَرِيقَانَ بَجَلًا
 فَعَنْ شُعْبَةَ يَحْيَى بْنُ آدَمَ يَجْتَلَا
 وَثَانٍ لَهُ يَحْيَى الْعَلَيْمِيُّ أَخُو وَلَا
 رَوَى الْحَافِظُ الرَّزَّازُ فَأَفْهَمَ مُحَصِّلًا
 أَبُو طَاهِرٍ وَ الْهَاشِمِيُّ عَنْهُ فَأَقْبَلَا
 وَعَنْهُ رَوَى زَرْعَانُ وَ الْفَيْلُ مَا تَلَا
 فَعَنْ خَلْفِ طُرُقٍ لِإِدْرِيسَ ذِي الْعُلَا
 وَ مُطْوَعِي ثُمَّ ابْنُ مُقْسِمٍ انْقَلَا
 فَطَلْحِيُّهُمْ ثُمَّ ابْنُ شَادَانَ مُسَجَلًا
 فَعَنْ لَيْثِهِمْ نَجَلٍ لِيَحْيَى تَوْضَلَا
 لِثَانٍ عَنِ اللَّيْثِ ابْنِ عَاصِمٍ اجْتَلَا
 كَذَا ابْنُ الْفَرَجِ فَاحْفَظْ طَرِيقَهُ تَفَضَّلَا
 لَهُ ابْنُ الْجُلُنْدَا وَ ابْنُ دَيْرُودِيَّةِ تَلَا
 عَنِ الْحَافِظِ الدُّورِيِّ طَرِيقًا مُجَمَّلًا
 يَلِيهِ الشَّدَائِيُّ الْمُقَدَّمُ يَا فُلَا
 كَذَا ابْنُ جَمَّازٍ سُلَيْمَانَ قَدْ خَلَا
 لَهُ ابْنُ شَيْبِ بْنِ هَارُونَ مُثَلَا
 لَهُ الْفَاضِلُ الْحَمَّامِيُّ وَ الْحَبْتَلِيُّ كَلَا
 لَهُ ابْنُ رَزِينِ ثُمَّ الْأَزْرَقُ وَضَلَا
 أَدَاعَا عَنِ الدُّورِيِّ طَرِيقَيْنِ عَدَلَا
 رُوَيْسٌ لَهُ التَّمَّارُ يَزُوي عَلِيَّ الْوَلَا
 فَتَحَاسَهُمْ فَالْجَوْهَرِيُّ تَقَبَّلَا

- (45) وَرُوْحَ رَوَى عَنْهُ ابْنُ وَهْبٍ وَجُوهَهُ
 (46) وَقُلْ لِلرَّبِّيرِي نَجْلٌ حَبْشَانٌ جَاءَ مَعَهُ
 (47) وَعَنْ خَلْفِ إِسْحَاقَ قَدْ جَاءَ رَاوِيًا
 (48) فَبَكَرَ بِنُ شَادَانَ أَبُو الْقَاسِمِ السَّرِي
 (49) عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ إِسْحَاقَ نَفْسِهِ
 (50) عَثِيَتْ ابْنِ إِسْحَاقَ وَ حَدَادُهُمْ لَهُ
 (51) كَذَاكَ الْقَطِيعِي ثُمَّ شَطِئُهُمْ فَقَدْ
 (52) وَمِنْ نَصِّ تَحْبِيرِ لِحَزْرٍ وَ دُرَّةٍ
 (53) فَأَبُو نَشِيطٍ قُلْ لِقَالُونَ ثُمَّ خُذْ
 (54) وَعَنْ أَحْمَدَ الْبَرْزِيِّ أَبُو رَبِيعَةَ
 (55) وَقَدْ جَاءَ أَبُو الرَّعْرَاءِ طَرِيقًا لِدُورِهِمْ
 (56) هَسَامٌ لَهُ الْخُلُوَانِي يَزُوي طَرِيقَهُ
 (57) وَعَنْ شُعْبَةَ يَحْيَى بِنُ آدَمَ نَاقِلٌ
 (58) وَعَنْ خَلْفِ إِدْرِيسَ يَزُوي كَمَا مَضَى
 (59) طَرِيقُ ابْنِ يَحْيَى جَاءَ لِلْيَثِّ وَاحْفَظْ
 (60) وَعَيْسَى لَهُ الْفَضْلُ بِنُ شَادَانَ ثُمَّ قُلْ
 (61) رُوَيْسٌ لَهُ النَّخَاسُ بِالْحَاءِ مُعْجَمًا
 (62) رَوَى السُّوسَنُجَزْدِي لِإِسْحَاقِهِمْ كَذَا
 (63) فَخُذْهُ بِحُسْنِ الطَّنِّ وَ ادْعُ لِنَاظِمٍ
 (64) وَقُلْ رَبَّنَا فَاعْفُزْ لِرِضْوَانِ مَنَّةٍ
 (65) بِجَاءِ خِتَامِ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيَّنَا
 (66) عَلَيْهِ صَلَاةُ اللَّهِ ثُمَّ سَلَامُهُ
- مَعَدَّلُهُمْ مَعَ حَمْرَةَ الْبَصْرِي نُوْلَا
 غَلَامُ بِنِ شَبُودِ بِنَقْلِ تَنَقَّلَا
 إِدْرِيسُ الْحَدَادُ أَيْضًا تَوَصَّلَا
 كَذَاكَ السُّوسَنُجَزْدِي قَدْ كَانَ نَاقِلًا
 وَ يُزْصَاطُ أَيْضًا مَعَ مُحَمَّدٍ اعْتَلَا
 طَرِيقُ ابْنِ بُويَانَ وَ مُطَوَّعِي انْجَلَا
 تَوَالَتْ عَنِ الْحَدَادِ أَرْبَعُ أَكْمَلَا
 طَرِيقُ عَلِيِّ التَّزْيِيبِ مَا كَانَ أَوْلَا
 لِلْأَزْرَقِ عَنْ وَرِثِ طَرِيقًا تَسْبَلَا
 وَعَنْ قُتَيْبِ فَاثْنِ الْمُجَاهِدِ قَدْ جَلَا
 كَذَا ابْنِ جَرِيرٍ عِنْدَ سُوسِ كَمَا خَلَا
 وَ الْأَخْفَشُ عَنْ نَجْلِ لِدَكْوَانَ نُقَلَا
 عُيَيْدُ بِنُ صَبَّاحٍ لِحَفْصِ تَعَمَلَا
 طَرِيقُ ابْنِ شَادَانَ لِحَلَادِهِمْ خَلَا
 لِدُورِ طَرِيقًا لِلتَّصْبِي تَعَدَّلَا
 سَلِيمَانُ مِنْهُ الْأَهَاشِمِي تَنَوَّلَا
 وَرُوْحُ فَقُلْ عَنْهُ ابْنُ وَهْبٍ تَجَمَّلَا
 لِإِدْرِيسِ الشُّطَيْي وَ بِالْحَمْدِ أَكْمَلَا
 بَعْفُو وَ عُفْرَانِ وَ لِلْعُدْرِ فَاثْبَلَا
 وَ عَمَّ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ تَفَضَّلَا
 مُحَمَّدِ الْمُهْدَى إِلَي الْخَلْقِ مُرْسَلَا
 مَعَ الْأَلِ وَ الصَّحْبِ الْكِرَامِ وَ مَنْ تَلَا

Kıraât İmamları, Râvileri ve Tarîklerine Ait Tablolar

Kıraât-ı Aşere, hicri beşinci asra kadar imâm, râvî ve tarîkleriyle birlikte yukarıda metnini verdiğimiz manzum eserde yer almıştır. Metnin, İbnü'l-Cezerî'nin *Takrîb* adlı eserinden hareketle oluşturulduğunu söylemiştik. Tetkik maksadıyla, söz konusu isimlerin bulunduğu *en-Neşr* ve bu eserin muhtasarı olan *Takrîbü'n-neşr* adlı eserlerin ilgili yerlerine²¹ müracaat ederek aşağıdaki tabloları oluşturduk. Yukarıdaki metinde herhangi bir eksikliğin olmadığını da böylece tespit etmiş olduk.

Kıraâtlerdeki farklı okuyuşların ya imâm ya râvî ya da râvînin râvisine nispet edildiğini söylemiştik. Aşağıdaki tablolarda "İmâm", "Râvî", "Tarîk I" ve "Tarîk II" sütunlarını oluşturmuş bulunuyoruz. İbnü'l-Cezerî, her imâmdan iki râvî, her bir râvîden iki tarîk (tabloda Tarîk I) ve bu tarîklerin her birinden de ikişer tarîk (tabloda Tarîk II) geldiğini, fakat bazı yerlerde râvînin ilk tarîkinin (Tabloda Tarîk I) olmayıp son dördünün direk râvîye bağlandığını, böylece Tarîk II'nin, mükerrerleriyle seksen kişi olduğunu söylemektedir.²² Yukarıdaki manzûmenin dördüncü beytinde bu durum şöyle ifade edilmişti:

Her bir kurrâ (kıraât imâmın)dan sekiz tarîk gelmektedir. On kurrânın tamamından ise toplamda seksen eder.

Bu bilgiler dikkate alınarak tablolar oluşturulmuştur.

Mükerrer isimler hariç toplamda 119 kıraât ricalinin (10 imâm, 18 râvî, 91 tarîk I ve II) hayatı hakkında malumat alınması için, ilgili kaynaklardaki,²³ özellikle de İbnü'l-Cezerî'nin *Ġayetü'n-nihâye* adlı tabakat kitabındaki yerlerine dipnotlarda işaret ettik.

İsimlerin okunuşlarında bazı farklılıklar olabilmektedir. Bunun sebebi kitaplardaki harekelendirme farklılıkları ve ismin latinize edilirken geçirdiği değişimdir. Mümkün mertebe doğru telaffuzlarını yakalamaya çalıştık.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 54-57; a. mlf., *Takrîbu'n-neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 23-33; a.mlf., *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kıraâti'l-aşr*, thk. Ahmet Muhammed, Dâru'l-Furkân, Ürdün 2000, s. 105-114, 125-178.

²² bk. İbn Cezerî, *Takrîbü'n-neşr*, s. 25.

²³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr I-IV*, mhk. Tayyar Altıkulaç, TDV İSAM Yay., İstanbul 1995; İbnü'l-Cezerî, *Ġayetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ I-II*, edtr. G. Bergstraesser, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982; *DİA* Maddeleri.

TABLO I

İMAM ADI	RAVİ	TARİK I	TARİK II
1. Nâfi ²⁴	1. Kalûn ²⁵	1) Ebû Neşîr ²⁶	1. İbn Büyân ²⁷
			2. el-Kazzâz ²⁸
		2) el-Hulvânî ²⁹	1. İbn Ebî Mehrân ³⁰
			2. Ca'fer Bağdâdî ³¹
	2. Verş ³²	1) Ezrak ³³	1. en-Nahhâs ³⁴
			2. İbn Seyf ³⁵
		2) Esbehânî ³⁶	1. Hibetullâh b. Ca'fer ³⁷
			2. Mut(t)avvî'î ³⁸

²⁴ Ebû Abdurrahman Nâfi b. Abdurrahman b. Ebî Nuaym el-Leysî el-Medenî, Yedi kıraât imâmının ilkidir. Hicrî 70 yılında doğmuş ve 169/785'te vefat etmiştir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 241-47; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 330-34.

²⁵ Ebû Mûsâ İsa b. Mînâ b. Verdân b. İsa ez-Zerkâ, Medine kurasındandır. Lakabı Kâlûn'dur. Bizzat Nâfi'den kıraâtı almış ve uzun süre talebeliğinde bulunmuştur. 120/737 yılında Medine'de doğmuş ve 220/835 yılında Medine'de vefat etmiştir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 326-328; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 615-616; Tayyar Altıkulaç, "Kâlûn", *DİA*, XXIV, 268-269.

²⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Hârûn (ö. 258/871). Kâlûn'un en meşhur iki tarîkinden biridir. İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 272.

²⁷ Ahmed b. Osman b. Muhammed b. Cafer b. Büyân (ö. 344/955). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 79.

²⁸ Ali b. Sa'îd b. Hasen b. Zuâbe, Ebu'l-Hasen el-Kazzâz (ö. 340/951). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 543.

²⁹ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî (ö. 250/864). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 149.

³⁰ Hasen b. Abbas b. Ebî Mihrân el-Cemâl (ö. 289/901). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 216.

³¹ Ca'fer b. Muhammed b. el-Heysen (ö. 290/902). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 197.

³² Osman b. Sa'îd b. Abdullah ismi olup lakabı Verş'tir. Hicri 110 yılında Mısır'da doğmuştur. Mısır kurasındandır. Nâfi'den kıraâtı almıştır. 197/812 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 323-326; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 502-503.

³³ Yûsuf b. Amr b. Yesar el-Medenî el-Mısırî, el-Ezrak (ö. 240/854). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 402.

³⁴ İsmail b. Abdullah b. Amr, Ebu'l-Hasen en-Nehhâs (ö. 283/896). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 165.

³⁵ Abdullah b. Malik b. Abdullah b. Yûsuf b. Seyf el-Mısırî (ö. 307/919). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 445.

³⁶ Muhammed b. Abdurrahim, Ebûbekr el-Esedî (ö. 296/908). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 169.

³⁷ Hibetullah b. Ca'fer b. Muhammed b. el-Heysen, Ebû'l-Kâsım, el-Bağdâdî (ö. 350/961). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 350.

³⁸ Hasen b. Sa'îd b. Ca'fer b. Fadl b. Şâzân el-Muttavvî, Ebû'l-Abbas (ö. 371/981). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 213.

TABLO II

2. İbn Kesir ³⁹	1. Bezzî ⁴⁰	1. Ebû Rabî'a ⁴¹	1. en-Nakkâş ⁴²
			2. İbn Benân ⁴³
		2. İbn Hubâb ⁴⁴	1. Ahmed b. Sâlih ⁴⁵
			2. Abdolvâhid ⁴⁶
	2.Kunbül ⁴⁷	1. İbn Mucâhid ⁴⁸	1. Sâmirî ⁴⁹

³⁹ Abdullah ibn Kesir, hicri 45 yılında Mekke'de doğmuş 120/737'de orada vefat etmiştir. Yedi kiraât imâmından biridir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 197-203; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 443-445; Altıkulaç, İbn Kesir, *DİA*, XX, 131-132.

⁴⁰ Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Bezzî, Mekke'de 170/786 yılında doğmuş ve seksen yaşında 250/864'de vefat etmiştir. Mescid-i Haram imâmlığı ve müezzinliğini yapmıştır. Zehebî, *Ma'rife*, I, 365-370; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 119.

⁴¹ Muhammed b. İshak b. Vehb b. E'yûn b. Sinan er-Rabî el-Mekki (ö. 294/906). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 99.

⁴² Muhammed b. Hasen b. Muhammed b. Ziyad b. Harun el-Mevsili (ö. 351/961). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 119.

⁴³ Ömer b. Muhammed b. Abdussamed b. el-Leys b. Benân (ö. 374/984). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 597.

⁴⁴ Hasen b. el-Hubâb ed-Dekkâk (ö. 301/913). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 209.

⁴⁵ Ahmed b. Salih b. Ömer b. İshak el-Bağdadî (ö. 350/961). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 62.

⁴⁶ Abdülvahid b. Ömer b. Muhammed b. Ebî Haşim, Ebü Tahir el-Bağdadî (ö. 349/960). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 139.

⁴⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Halid el-Mekki el-Mahzümi, 195/811'de Mekke'de doğmuş ve 291/904'te orada vefat etmiştir. Hicâz kârîsi olarak da bilinir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 452-453; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 165-166; Altıkulaç, "Kunbül", *DİA*, XXVI, 275.

⁴⁸ Ahmed b. Mûsâ b. Abbas b. Mucâhid, (ö. 324/935) *Kitabü's-seb'a* müellifidir. İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 139; Altıkulaç, "İbn Mucâhid", *DİA*, XX, 214-215.

⁴⁹ Abdullah b. El-Hüseyn b. Hesenün el-Bağdadî (ö. 386/996). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 415.

			2. Sâlih b. Muhammed ⁵⁰
		2. İbn Şen(n)ebûz ⁵¹	1. Kâdi Ebû'l-Ferec ⁵²
			2. Şatvî (Şenebûzî) ⁵³

⁵⁰ Salih b. Muhammed b. el-Mubarek (ö. 380/990). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 334.

⁵¹ Muhammed b. Ahmed b. Eyyüb b. es-Salt b. Şenebûz (ö. 328/939). Zehebî, *Ma'rife*, II, 546-553; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 52-56; Altıkulaç, “İbn Şenebûz”, *DİA*, XX, 376-377.

⁵² el-Me'âfi b. Zekerîyya b. Tıraz en-Nehrevânî, el-Kâdi (ö. 390/999). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 302.

⁵³ Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. Yûsuf Ebû'l-Ferec eş-Şenebûzî eş-Şatvî el-Bağdâdî (ö. 388/997). Zehebî, *Ma'rife*, II, 640-642; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 50.

TABLO III

3. Ebü Amr ⁵⁴	1. Dürî ⁵⁵	1. Ebu'z-Za'râ ⁵⁶	1. İbn Mucâhid ⁵⁷
			2. Muaddel ⁵⁸
		2. İbn Ferh ⁵⁹	1. İbn Ebî Bilâl ⁶⁰
			2. Muttavvî ⁶¹
	2. Sûsî ⁶²	1. İbn Cerîr ⁶³	1. İbn Hüseyin ⁶⁴
			2. İbn Habeş ⁶⁵
		2. İbn Cemhür ⁶⁶	1. Şezzâî ⁶⁷
			2. Şenebûzî ⁶⁸

⁵⁴ Ebü Amr b. el-'Alâ, Zebân b. El-'Alâi b. Ammar b. Reyyân el-Mâzini el-Basrî, en fazla hocası olan kurrâdır. Mekke'de 68 senesinde doğmuş, 154/770'te vefat etmiştir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 223-237; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 288; Altıkulaç, "Ebü Amr b. Ala", *DİA*, X, 94-96.

⁵⁵ Hafs b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dürî el-Ezdî (ö. 246/860), kıraâtleri toplayan ilk kişidir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 386-389; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 255-257; Altıkulaç, "Dürî", *DİA*, X, 5-6.

⁵⁶ Abdurrahman b. Abdüs, Ebü'z-Za'râ el-Bağdâdî (ö. 280/893). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 373.

⁵⁷ bk. 48. dipnot.

⁵⁸ Muhammed b. Ya'küb b. el-Haccâc, Ebü'l-Abbas el-Muaddel (ö. 320/932). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 298.

⁵⁹ Ahmed b. Ferh b. Cibrîl, Ebü Cibrîl (ö. 303/915). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 95.

⁶⁰ Zeyd b. Ali b. Ahmed, Ebü'l-Kâsım el-İclî (ö. 358/968). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 298.

⁶¹ bk. 38. dipnot.

⁶² Salih b. Ziyad b. Abdullah, Ebü Şuayb, es-Sûsî (ö. 261/874). Zehebî, *Ma'rife*, I, 390-391; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 332-333.

⁶³ Musâ b. Cerîr er-Rakyî ed-Darîr, Ebü İmrân (ö. 316/928). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 317.

⁶⁴ Sâmirî aynı kişidir. bk. 49. dipnot.

⁶⁵ el-Hüseyin b. Muhammed b. Habeş (ö. 373/983). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 250.

⁶⁶ Mûsâ b. Cemhür b. Zerîk el-Bağdâdî, Ebü İsa (ö. 300/912). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 318.

⁶⁷ Ahmed b. Nasr b. Mansur, Ebü Bekr eş-Şezzâî el-Basrî (ö. 373/983). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 144.

⁶⁸ Şatvî aynı kişidir. bk. 53. dipnot.

TABLO IV

4. İbn Âmir ⁶⁹	1. Hişâm ⁷⁰	1. el-Hulvânî ⁷¹	1. İbn Abdân ⁷²
			2. Cemâl ⁷³
		2. Dâcûnî ⁷⁴	1. Zeyd b. Ali ⁷⁵
			2. Şezzâî ⁷⁶
	2. İbn Zekvân ⁷⁷	1. Ahfeş ⁷⁸	1. en-Nakkâş ⁷⁹
			2. İbnu'l-Ehram ⁸⁰
		2. Sûrî ⁸¹	1. Ramli ⁸²
			2. Muttavvi'i ⁸³

⁶⁹ Abdullah b. Âmir el-Yehsibî, Ebû İmrân, yedi kıraât imâmından biri olup, Şam imâmıdır. (ö. 118/736). Zehebî, *Ma'rife*, I, 186-197; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 423-425; Altıkulaç, “İbn Âmir”, *DİA*, XIX, 308-310.

⁷⁰ Hişâm b. Ammar b. Nusayr b. Meysere es-Sülemî, Ebû'l-Velîd (ö. 245/859). Zehebî, *Ma'rife*, I, 396-402; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 354-356; Altıkulaç, “Hişâm b. Ammar”, *DİA*, XVIII, 151.

⁷¹ bk. 29. dipnot.

⁷² Muhammed b. Ahmed b. Abdân el-Cezerî, Vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. (Yaklaşık ö. 300/912). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 64.

⁷³ el-Hüseyn b. Ali b. Hammâd b. Mehrân el-Cemâl el-Ezrak, Ebû Abdullah (ö. 300/912). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 244.

⁷⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ömer b. Ahmed b. Süleyman er-Ramli ed-Dacûnî (ö. 324/935). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 77.

⁷⁵ İbn Ebî Bilâl aynı kişidir. bk. 60. dipnot.

⁷⁶ bk. 67. dipnot.

⁷⁷ Abdullah b. Ahmed b. Bişr, Ebu Amr el-Fihri ed-Dımeşki (ö. 242/856). Zehebî, *Ma'rife*, I, 402-405; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 404-405; Altıkulaç, “İbn Zekvân” *DİA*, XX, 462.

⁷⁸ Harun b. Mûsâ b. Şerik Ebû Abdullah et-Teğlibî el-Ahfeş (ö. 292/904). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 347.

⁷⁹ bk. 42. dipnot.

⁸⁰ Muhammed b. en-Nadr b. Mürre b. el-Hurr ed-Dımeşki (ö. 341/952). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 270.

⁸¹ Muhammed b. Mûsâ b. Abdurrahman b. Ebî Ammar es-Sûrî ed-Dımeşki (ö. 307/919). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 268.

⁸² Dâcûnî aynı kişidir. bk. 74. dipnot.

⁸³ bk. 38. dipnot.

TABLO V

5. Âsım ⁸⁴	1. Şu'be ⁸⁵	1. Yahya b. Âdem ⁸⁶	1. Ebû Hamdûn ⁸⁷
			2. Şuâyib ⁸⁸
		2. Uleymî ⁸⁹	1. İbn Huley ⁹⁰
			2. Razzâz ⁹¹
	2. Hafs ⁹²	1. Ubeyd b. Sabbâh ⁹³	1. Ebû Tâhir ⁹⁴
			2. Hâşimî ⁹⁵
		2. Amr b. Sabbâh ⁹⁶	1. el-Fîl ⁹⁷
			2. Zer'ân ⁹⁸

⁸⁴ Âsım b. Behdele Ebi'n-Necûd el-Esedî Ebû Bekr (ö. 127/745). Tabiinden ve de yedi kıraât imâmından biridir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 88-94; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 346-349; Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *DİA*, III, 475-476.

⁸⁵ Ebû Bekir Şu'be b. 'Ayyâş b. Salim el-Esedî en-Nehşeli el-Küfî (ö. 193/805). Zehebî, *Ma'rife*, I, 280-287; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 325-327; Altıkulaç, "Ebû Bekir b. Ayyâş", *DİA*, X, 109-110.

⁸⁶ Yahya b. Adem b. Süleyman es-Sulhî, Ebû Zekeriya (ö. 203/818). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 363.

⁸⁷ Tayyib b. İsmail ez-Zühelî (ö. 240/854). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 343.

⁸⁸ Şuayb b. Eyyûb b. Zerik es-Surayfî, Ebû Bekke (ö. 261/874). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 327.

⁸⁹ Yahya b. Muhammed b. Kays el-Uleymî el-Ensârî el-Küfî (ö. 243/857). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 378.

⁹⁰ Ali b. Muhammed b. Cafer el-Becî, Ebû'l-Hasen (ö. 356/966). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 566.

⁹¹ Osman b. Ahmed b. Sem'an er-Razzâz, Ebû Amr (ö. 367/978). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 501.

⁹² Hafs b. Süleyman b. El-Muğîre, Ebû Ömer el-Esedî el-Küfî el-Bezzâz (ö. 180/796). Zehebî, *Ma'rife*, I, 287-290; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 254-255; Altıkulaç, "Hafs b. Süleyman", *DİA*, XV, 118-119.

⁹³ Ubeyd b. es-Sabbah b. Ebî Şureyh en-Nehşeli, Ebû Muhammed, ölüm tarihini 235 diyenler varsa da sahih olan 219/833 olduğudur. İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 495.

⁹⁴ Abdülvahid b. Ömer aynı kişidir. bk. 46. dipnot.

⁹⁵ Ali b. Muhammed b. Salih el-Hâşimî (ö. 368). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 568.

⁹⁶ Amr b. es-Sabbâh b. Subeyh ed-Darîr, Ebû Hafs (ö. 221/835). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 201.

⁹⁷ Ahmed b. Muhammed b. Hamîd, Ebû Ca'fer (ö. 289/901). Zehebî, *Ma'rife*, II, 513; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 112.

⁹⁸ Zer'ân b. Ahmed b. İsa et-Tahhân ed-Dekkâk el-Bağdâdî (ö. 290/902). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 294.

TABLO VI

6. Hamza ⁹⁹	1. Halef ¹⁰⁰	1. İdris Haddâd ¹⁰¹	1. İbn Osmân ¹⁰²
			2. İbn Miksem ¹⁰³
			3. İbn Sâlih ¹⁰⁴
			4. Muttavvi’î ¹⁰⁵
	2. Hallâd ¹⁰⁶		1. İbn Şâzan ¹⁰⁷
			2. İbn Heysem ¹⁰⁸
			3. Vezzân ¹⁰⁹
			4. Talhâ ¹¹⁰

⁹⁹ Hamza b. Habîb b. Ammâre b. İsmail el-Kûfî ez-Zeyyat, yedi kıraât imâmından biridir. Hicri 80 yılında doğmuş ve 156/773’te vefat etmiştir. Zehebî, *Ma’rife*, I, 250-265; İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, I, 261-263; Altıkulaç, “Hamza b. Habîb”, *DİA*, XV, 511-513.

¹⁰⁰ Halef b. Hişam b Sa’leb, Ebû Muhammed el-Esedî el-Bezzâz, on kıraât imâmından biridir. Aynı zamanda İmam Hamza’nın da râvisidir. (ö. 229/843). Zehebî, *Ma’rife*, I, 419-422; İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, I, 272-274.

¹⁰¹ İdris b. Abdülkerim el-Haddâd, Ebu’l-Hasen el-Bağdâdî (ö. 292/905). Aynı zamanda, onuncu imâm Halef’in ikinci râvisidir. İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, I, 154.

¹⁰² İbn Büyân, aynı kişidir. bk. 27. dipnot.

¹⁰³ Muhammed b. el-Hasen b. Yakub b. Hasen b. Hüseyin b. Muhammed b. Süleyman b. Davud b. Ubeydullah b. Miksem el-Attâr (ö. 354/965). Zehebî, *Ma’rife*, II, 597-600; İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, II, 123; Altıkulaç, “İbn Miksem el-Attâr”, *DİA*, XX, 200.

¹⁰⁴ Ahmed b. Ubeydullah b. Hamdân b. Salih el-Bağdâdî (ö. 340/951). İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, I, 78.

¹⁰⁵ bk. 38. dipnot.

¹⁰⁶ Hallâd b. Hâlid, Ebû İsa (Ebû Abdullah es-Sûfî) (ö.220/835). Zehebî, *Ma’rife*, I, 422-423; İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, I, 274-275; Altıkulaç, “Hallâd b. Hâlid”, *DİA*, XV, 381.

¹⁰⁷ Muhammed b. Şâzân el-Cevherî (ö. 280/893). İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, II, 152.

¹⁰⁸ Muhammed b. el-Heysem el-Kûfî, Ebû Abdullah (ö. 249/863). İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, II, 274.

¹⁰⁹ Kasım b. Yezîd b. Küleyb el-Vezzân el-Eşce’î (ö. 250/864). İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, II, 25.

¹¹⁰ Süleyman b. Abdurrahman b. Hamdân b. İmrân et-Talha el-Kûfî (ö. 252/866). İbn Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, I, 341.

TABLO VII

7. Kisâi ¹¹¹	1. Leys ¹¹²	1. İbn Yahyâ ¹¹³	1. el-Betî ¹¹⁴
			2. Kanturî ¹¹⁵
		2. İbn Âsım ¹¹⁶	1. Ebu'l-Abbâs Sa'leb ¹¹⁷
			2. Muhammed b. Ferec ¹¹⁸
	2. Dürî ¹¹⁹	1. Câfer Nusaybî ¹²⁰	1. İbn Cülündâ ¹²¹
			2. İbn Deyzûye ¹²²
		2. Ebû Osm. Darîr ¹²³	1. İbn Ebî Hâşım ¹²⁴
			2. Şezzâ'î ¹²⁵

¹¹¹ Ali b. Hamza b. Abdullah b. Osman, Mevlâ Benî Esed, Kisâi, Bağdâdî, Kûfi diye tanınmaktadır. Nahiv ilminde ve kıraât ilminde imâmdır. 189/804'te vefat etmiştir. Kıraât, nahiv ve tefsirle ilgili kitapları vardır. Zehebi, *Ma'rife*, I, 296-305; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 535-540; Altıkulaç, "Kisâi, Ali b. Hamza", *DİA*, XXVI, 69-70.

¹¹² Leys b. Hâlid el-Bağdâdî, Ebû'l-Hâris (ö. 240/854). Zehebi, *Ma'rife*, I, 424; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 34; Altıkulaç, "Ebu'l-Hâris", *DİA*, X, 322.

¹¹³ Muhammed b. Yahya el-Kisâi es-Sağır, Ebû Abdullah (ö. 288/912). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 279.

¹¹⁴ Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî el-Betî (ö. 330/941). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 47.

¹¹⁵ İbrahim b. Ziyâd el-Kanturî, Ebû İshak (ö. 310/922). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 15.

¹¹⁶ Seleme b. Asım el-Bağdâdî en-Nahvî, Ebû Muhammed (ö. 270/883). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 311.

¹¹⁷ Ahmed b. Yahya b. Yezid eş-Şeybanî Sa'leb en-Nahvî (ö. 291/903). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 148.

¹¹⁸ Muhammed b. Ferec el-Ğassânî el-Bağdâdî (ö. 300/912). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 219.

¹¹⁹ İmam Ebû Amr'ın râvisiyle aynı kişidir. bk. 55. dipnot.

¹²⁰ Cafer b. Muhammed b. Esed ed-Darîr en-Nusaybî (ö. 307/919). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 195.

¹²¹ Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Cülündâ el-Mevsilî (ö. 340/951). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 201.

¹²² Abdullah b. Ahmed b. Deyzûye ed-Dimeşki (ö. 330/941). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 406.

¹²³ Sa'îd b. Abdurrahim b. Sa'îd ed-Darîr (ö. 310/922). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 306.

¹²⁴ Abdülvahid b. Ömer, aynı kişidir. bk. 46. dipnot.

¹²⁵ bk. 67. dipnot.

TABLO VIII

8. Ebû Câ'fer ¹²⁶	1. İsa b. Verdân ¹²⁷	1. Fadl b. Şâzân ¹²⁸	1. İbn Şübeyb ¹²⁹
			2. İbn Harûn ¹³⁰
		2. Hibetullâh b. Câ'fer ¹³¹	1. el-Hanbelî ¹³²
			2. el-Hemmâmî ¹³³
	2. İbn Cem-maz ¹³⁴	1. Hâşimî ¹³⁵	1. İbn Rezîn ¹³⁶
			2. Cemâl ¹³⁷
		2. Dürî ¹³⁸	1. İbn Neffâh ¹³⁹
			2. İbn Nehşel ¹⁴⁰

¹²⁶ Ebû Cafer Yezîd b. El-Ka'ka' el-Mahzûmî el-Medenî (ö. 130/748), on kıraât imâmından biridir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 172-178; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 382-384; Altıkulaç, "Ebû Ca'fer el-Kâri", *DİA*, X, 116.

¹²⁷ Ebû'l-Hâris İsa b Verdân el-Medenî (ö. 160/777). Zehebî, *Ma'rife*, I, 247-248; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 616; Altıkulaç, "İbn Verdân", *DİA*, XX, 445.

¹²⁸ Fadl b. Şâzân b. İsa er-Râzî (ö. 290/902). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 10.

¹²⁹ Ahmed b. Muhammed b. Osman b. Şübeyb er-Râzî (ö. 312). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 123.

¹³⁰ Muhammed b. Ahmed b. Harun er-Râzî (ö. 330/941'den sonra). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 90.

¹³¹ bk. 37. dipnot.

¹³² Muhammed b. Ahmed b. el-Feth b. Simâ (ö. 385/997). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 79.

¹³³ Ali b. Ahmed b. Ömer b. Hafs el-Hemmâmî (ö. 417/1026). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 521.

¹³⁴ Süleyman b. Cemmaz b. Müslim b. Cemmaz, Ebu'r-Rebi' ez-Zühri (ö. 170/786). Zehebî, *Ma'rife*, I, 293-294; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 315; Altıkulaç, "İbn Cemmâz", *DİA*, XIX, 395-396.

¹³⁵ Süleyman b. Davud b. Davud b. Ali b. Abdullah b. Abbas el-Hâşimî (ö. 219/834). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 313.

¹³⁶ Muhammed b. İsa b. İbrahim b. Rezîn el-Esbahânî (ö. 253/867). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 223.

¹³⁷ Ezrak el-Cemâl, bk. 73. dipnot. Verş'in tariki Ezrak ile karıştırılmamalıdır.

¹³⁸ Ebû Amr ve Kisâi'nin râvisidir. bk. 55. dipnot.

¹³⁹ Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Bedr en-Neffâh el-Bâhili (ö. 314/926). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 242.

¹⁴⁰ Cafer b. Abdullah b. es-Sabbah b. Nehşel (ö. 294/906). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 192.

TABLO IX

9. Yākūb ¹⁴¹	1. Rūveys ¹⁴²	1. Temmâr ¹⁴³	1. Nehhâs ¹⁴⁴
			2. Ebû Tayyib ¹⁴⁵
			3. İbn Miksem ¹⁴⁶
			4. Cevherî ¹⁴⁷
	2. Ravh ¹⁴⁸	1. İbn Vehb ¹⁴⁹	1. Muaddel ¹⁵⁰
			2. Hamza b. Ali ¹⁵¹
		2. Zübeyrî ¹⁵²	1. Gulâm b. Şe- nebûz ¹⁵³
			2. İbn Hubşân ¹⁵⁴

¹⁴¹ Yakub b. İshak el-Hadramî (ö. 205/821). Basra imâmıdır. On kıraât imâmından biridir. Zehebî, *Ma'rife*, I, 328-332; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 386-389.

¹⁴² Muhammed b. el-Mütevekkil el-Basrî Rūveys (ö. 238/852). Zehebî, *Ma'rife*, I, 428; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 234-235.

¹⁴³ Muhammed b. Harun b. Nafî' b. Kureyş et-Temmâr (ö. 310/922). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 271.

¹⁴⁴ Abdullah b. el-Hasen b. Süleyman en-Nehhâs (ö. 368/978). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 414.

¹⁴⁵ Ġulam İbn Şenebûz, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf b. Cafer (ö. 350/960 küsur). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 92.

¹⁴⁶ Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen b. Yakub b. Miksem el-Attâr. Babasından kıraâti almıştır. bk. 103. dipnot. (Ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Yaklaşık ö. 380/992). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 110.

¹⁴⁷ Ali b. Osman b. Hubşân el-Cevherî (ö. 340/951). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 556.

¹⁴⁸ Ebû'l-Hasen Ravh b. Abdulmü'min el-Basrî (ö. 235/849). Zehebî, *Ma'rife*, I, 427-428; İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 285.

¹⁴⁹ Muhammed b. Vehb b. Yahya b. el-Alâ el-Kazzâz (ö. 270/883). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, II, 276.

¹⁵⁰ bk. 58. dipnot.

¹⁵¹ Hamza b. Ali el-Basrî (ö. 320/932). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 264.

¹⁵² Zübeyr b. Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö. 300/912). İbn Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 292.

¹⁵³ Ebû Tayyib aynı kişidir. bk. 145. dipnot.

¹⁵⁴ Cevherî aynı kişidir. bk. 147. dipnot.

TABLO X

10. Ha- lef ¹⁵⁵	1. İshak el- Verrak ¹⁵⁶	1. İbn Ebî Ömer ¹⁵⁷	1. es-Sûsencerdî ¹⁵⁸
			2. Bekr b. Şâzân ¹⁵⁹
	1. İshak el- Verrak		1. Muhammed b. İshâk ¹⁶⁰
			2. el-Burzâtî ¹⁶¹
	2. İdris el- Haddâd ¹⁶²		1. Şuttî (Şattâ) ¹⁶³
			2. Muttavvî ¹⁶⁴
			3. İbn Bûyân ¹⁶⁵
			4. Ebû Bekr el-Kutay ¹⁶⁶

¹⁵⁵ İmam Hamza'nın râvîsi Halef, aynı kişidir. bk. 100. dipnot.

¹⁵⁶ İshak b. İbrahim b. Osman b. Abdullah, Ebû Yakub el-Mervezî (ö. 286/889). Zehebî, *Ma'rife*, I, 499-500; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 155.

¹⁵⁷ Muhamed b. Abdullah b. Muhammed b. Merre et-Tûsî en-Nakkâş (ö. 352/963). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 186.

¹⁵⁸ Ahmed b. Abdullah b. Hadr b. Mesrûr (ö. 402/1011). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 73.

¹⁵⁹ Bekr b. Şâzân b. Abdullah el-Harbî (ö. 405/1014). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 178.

¹⁶⁰ Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Osman b. Abdullah el-Mervezî, babasından kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Vefat tarihi tam bilinmiyor. (Yaklaşık ö. 290/902). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 97.

¹⁶¹ Hasan b. Osman Ebû Ali el-Müeddib en-Neccâr el-Burz(s)âtî (ö. 359/970). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 220.

¹⁶² bk. 101. dipnot.

¹⁶³ İbrahim b. Hüseyin b. Abdullah en-Nessâc (ö. 370/980). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 11.

¹⁶⁴ bk. 38. dipnot.

¹⁶⁵ bk. 27. dipnot.

¹⁶⁶ Ahmed b. Cafer b. Hamdân, Ebû Bekr (ö. 368/978). İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 43.

Değerlendirme

Kıraatlerin sahih senet ve tariklerle sonrakilere ulaşması için gösterilen hassasiyet ilgili kaynaklara bakıldığında görülmektedir. Kıraatlerin belli kriterler çerçevesinde ayrıma tabi tutulması sadece Arap gramerine uygunluğu veya “mesâhif-i Osman”ın hattındaki kelime iskeletine uyması değil, aynı zamanda ve hatta en önemlisi muttasıl bir senetle Hz. Peygamber’den naklediliyor olmasıdır.

Hz. Peygamber’den bir şey nakledilirken senedin muttasıl bir şekilde, şaz ve illetten uzak olması önemlidir. Söz konusu Kur’an ve onun kıraâti olunca durum daha da bir önem kazanmaktadır. Zira şifahen nakledilmesi esas olan Kur’an’ın kusursuz ve doğru bir şekilde okunması Hz. Peygambere aidiyetine bağlıdır.

Oryantalistlerin ve onlara tabi olanların iddialarının aksine kıraatte esas umde, elçiden duyulmuş olmasıdır. İnananların keyfede tasarrufta buldukları bir alan olmayıp okunuşundaki tevâtür ulema tarafından tespit edilmiştir. Bu çerçevede kıraât âlimleri ve özellikle Muhammed İbnü’l-Cezerî tarafından kaynağından tespiti kadar, yukarıdaki her bir halka dikkatle incelenerek kıraatlerin ne denli sıhhat derecesinde olduğu ortaya konulmuştur.

Kıraatler bir disiplin içerisinde ve hassasiyetle, tıpkı hadis ilminde olduğu gibi aynı metotlarla, senet ve tarik zinciriyle nakledilmiştir. Kıraât ilmiyle meşgul olanlar rivâyetleri kayıt altına almaktan geri kalmamışlardır. İşte mütevatir, meşhur ve şaz kıraatlerin birbirinden ayrılmasında en büyük rol, yine bu senet ve tariklere düşmektedir.

Makalemizin ana konusu olan eser de mütevatir kıraatlerin imâm, râvî ve tarik zincirinin nazma dökülmüş, ezberlenmeye matuf, manzum ve muhtasar metinler silsilesinin güzel bir örneğidir. Kıraât ilminin belli bir disiplin ve sistem içerisinde talimi hususunda önemli adımlar atmış olan İbnü’l-Cezerî’nin, *Takrib*’i esasına dayalı bir manzûme olması; hâli hazırda ülkemizde kıraât eğitiminde takip edilen “*takrib/tayyibe tariki*”nin ricalini içermesi sebebiyle önemi haizdir. Muradımız ilmi mirasımızın her alandaki eserlerinin gün yüzüne çıkmasıdır. Elyazması eserlerin tahkik ve neşrinin ne kadar önemli olduğu ilim erbabınca malumdur. Bu çalışma da böy-

le bir gayeye hizmet etme yolunda atılmış küçük bir adım olma ümidi beslemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamit Birişik, *Kıraât İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa 2004.
- Ahmed el-Yezîdî, *el-Ca’berî ve menhecuhu fî kenzi’l-me’ânî me’a tahkiki nemûzecîn mine’l-kenz*, el-Memleketü’l-Ğarbiyye 1998.
- <http://makhtota.ksu.edu.sa/>
- <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/3733/1> (10.02.2012)
- İbn Cemaa el-Kinânî, *Tezkiretü’s-sâmi’ ve’l-mütekellim fî edebi’l-âlimi ve’l-mute’allim*, thk. Abdüsselam Ömer, Dâru’l-Âsâr, Kahire 2005.
- İbnü’l-Cevzî, *el-Hassu alâ hifzi’l-ilm ve zikru kibâri’l-huffâz*, thk. Fuâd Abdülmün’im, Müessesetü Şebabi’l-Cami’a, İskenderiye 1993.
- İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraâti’l-aşr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *Ğayetü’n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ I-II*, edtr. G. Bergstraesser, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- _____, *Müncidü’l-Mukriîn ve Mürşidü’t-Tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmran, Kahire ts.
- _____, *Tahbîru’t-Teysîr fî’l-kıraâti’l-aşr*, thk. Ahmet Muhammed, Dâru’l-Furkân, Ürdün 2000.
- _____, *Takribu’n-neşr fî’l-kıraâti’l-aşr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu’cemü ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 2001.
- Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÛF Dergisi*, 2008, c. 17, sy. 1.
- _____, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÛF Dergisi*, 2008, c. 17, sy. 1.
- Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, *DİA*, III, 475-476.

- Mekki b. Ebî Talib, *el-İbâne an me'âni'l-kıraât*, mhk. Abdülfettah İsmail Şelebî, Daru Nehda, Kahire ts.
- Muhammed İdris eş-Şafiî, *Dîvânü'l-İmâmi's-Şafi'i*, thk. Emil Bedi' Yakub, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Muhittin Eliaçık, "Osmanlı'da Manzum Fetvâ Geleneği", *İÜ Türkiyat Mecmuası*, 2011, 21(2), s. 105-146.
- , "Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikayetü'r-Rivâye Tercümesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 2009/II.
- Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri -XIX. Asır-*, İstanbul 2004.
- Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraât İlminin Talimi*, İşaret Yay., İst. 1990.
- Nurettin Ceviz, Soner Gündüzöz, "Osmanlı Medrese Kültüründe Manzum İlmî Eser Geleneğinin Güzel Bir Örneği: Lûgat-i Yûsuf", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 29.
- Raşit Öymen Hıfzurrahman, "İslamiyet'te Öğretim ve Eğitim Hareketleri I", *AÜİF Dergisi*, IX.
- Seyit Rizkuttavîl, *Fî ulûmi'l-kıraât medhal dirase ve't-tahkik*, el-Mektebe el-Faysaliyye, Mekke 1985.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, Merkez Dirâseti'l-Kur'âniyye, Suudi Arabistan ts.
- Şihâbuddîn el-Kastalânî, *Letâifü'l-işârât fî fûnûni'l-kıraât*, thk. Âmir Seyyid Osman, Abdüssabûr Şahin, Kahire 1972.
- Şükran Fazlıoğlu, "*Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm* ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Ocak 2003, c.1, sy.1, s. 97-110.
- Tayyar Altıkulaç, "Kâlûn", *DİA*, XXIV, 268-269.
- , "Dûrî", *DİA*, X, 5-6.
- , "Ebû Amr b. Ala", *DİA*, X, 94-96.
- , "Ebû Bekir b. Ayyâş", *DİA*, X, 109-110.
- , "Ebû Ca'fer el-Kârî", *DİA*, X, 116.
- , "Ebu'l-Hâris", *DİA*, X, 322.
- , "Hafs b. Süleyman", *DİA*, XV, 118-119.
- , "Hallâd b. Hâlid", *DİA*, XV, 381.

_____, “Hamza b. Habîb”, *DİA*, XV, 511-513.

_____, “Hişam b. Ammar”, *DİA*, XVIII, 151.

_____, “İbn Âmir”, *DİA*, XIX, 308-310.

_____, “İbn Cemmâz”, *DİA*, XIX, 395-396.

_____, “İbn Kesîr”, *DİA*, XX, 131-132.

_____, “İbn Miksem el-Attâr”, *DİA*, XX, 200.

_____, “İbn Mücahid”, *DİA*, XX, 214-215.

_____, “İbn Şenebûz”, *DİA*, XX, 376-377.

_____, “İbn Verdân”, *DİA*, XX, 445.

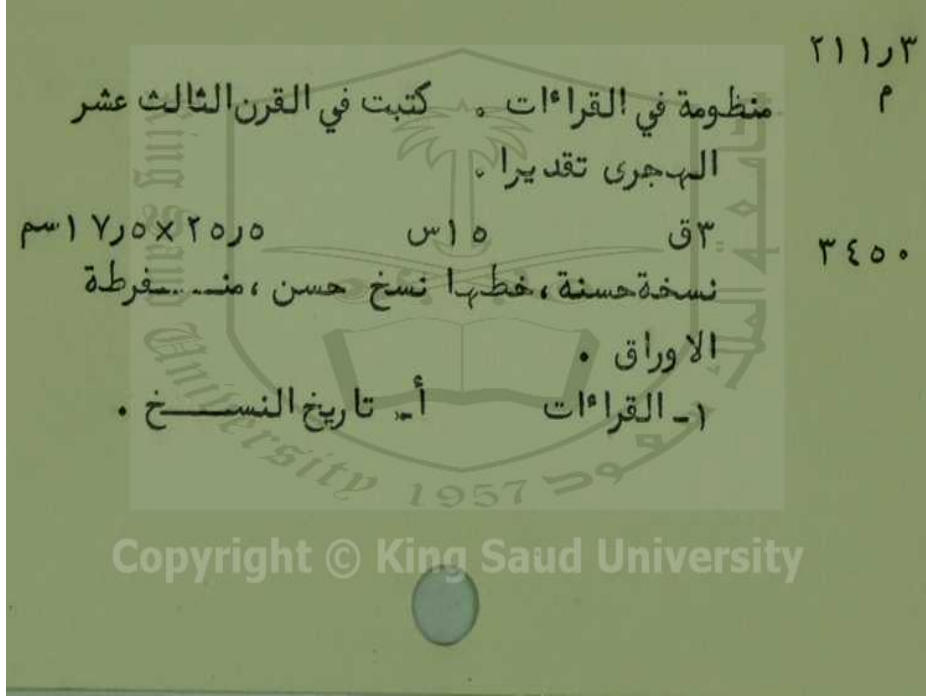
_____, “İbn Zekvân” *DİA*, XX, 462.

_____, “Kisâi, Ali b. Hamza”, *DİA*, XXVI, 69-70.

_____, “Kunbül”, *DİA*, XXVI, 275.

Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibâr ‘ale’t-tabakâti ve’l-a’sâr I-IV*, thk.

Tayyar Altıkulaç, TDV İSAM Yay., İstanbul 1995.

Ekler

a. Eserin küyesinin bulunduğu tanıtım kartı.



b. Manzum metnin ilk iki sayfası

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 289-298.

İNSAN, NEFS, RUH, AKIL*

A. S. Tritton

Çev. Zafer Erginli

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., Tasavvuf

ÖZET: Bu çalışma, ağırlıklı olarak İbn Kayyim'in *Kitâbü'r-rûh* adlı eseri ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ'* ve *el-Mukâbasât* adlı eserlerinde nefis ve ruhla ilgili mânâlandırma ve nakiller çevresindeki görüşleri içermektedir. Bu terimlerden hareketle akıl ve kalbe de değinilmekte ve sonuçta İslâm düşüncesinde insan denince anlaşılın şeyin ne olduğu sorusu üzerinde durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: İnsan, ruh, nefis, kalb, akıl.

Man, Nafs, Rûh, 'Aql

ABSTRACT: This article consists of opinions on *nafs* (soul) and *rûh* (spirit) by meanings and transfusions mainly in Ibn Qayyim's *Kitâb ar-Rûh* and Abu Hayyân at-Tawhîdî's *el-İmtâ'* ve *el-Muqâbasât*. Moving from these concepts it is mentioned 'aql (intellect) and qalb (heart) and as a result discoursed that what is human.

Key words: Man, rûh (spirit), nafs (soul), qalb (heart), 'aql (intellect)

الإنسان، النفس، الروح، العقل

الملخص: يحتوي هذا البحث الآراء حول تفهيم الروح والنفس ورواياتهما مركزا على كتاب الروح لابن القيم الجوزية و الإمتاع والمقابسات لابن حيان التوحيدي. وانطلاقا من هذه المصطلحات يُنطَرَق أيضا إلى مفهوم العقل والقلب. وأخيرا يتم التركيز على مفهوم الانسان في الفكر الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، النفس، الروح، العقل

* Makalenin aslı için bk. A. S. Tritton, "Man, Nafs, Ruh, Aql", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, Hertford 1971, XXXIV, 491-495. Yıldız (*) sembolüyle gösterilen dipnotlar mütercime aittir.

Bu çalışma, İslam Ansiklopedisi'nde D. B. Macdonald ve W. E. Calverley tarafından yayınlanmış madde ve bildirileri kısa bir özet olarak ele almaktadır. *Nefis* ve *ruh* kelimeleri çoğu kez geniş anlamda hayatla irtibatlı herhangi bir şeyi ifade etmek için kullanılmış, fakat tarihi gelişim içerisinde yeni anlamlar kazanmıştır. Nefs, ruh ve akıl unsurlarının tabiatı ve işlevi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Çoğu zaman '*benlik*' (*self*) anlamına tahsis edilip edilemeyeceğine karar vermenin zorluğuna rağmen, '*soul*' kelimesi açık anlamı içerisinde nefsin hemen hemen eşdeğeridir. *Araz* (*genus*) ya da *cevhere* (*proprium*) sahip olmamasından dolayı, nefsin varlığını kabul etmek, onu tanımlamaktan daha kolaydır. Onunla ilgili her tanım eksik, her tasvir yetersizdir. Aklın (*intellect*), evren aklının bir parçası olması gibi¹, nefis de evren nefsinin bir parçası, tanrı ruhunun, akıl yardımıyla ayırd edilebilen, basit, yok olmayan ve değişmez bir cüzüdüdür². Bu konuda pek çok teori üretilmiştir. O, *rükünlerin birleşimi*, *unsurların birliği*, kendi kendine hareket eden bir araz, sıcak ruh, sürekli hareket halinde bir tabiattır³. O canlı bir *cevherdir*⁴, ama beden içerisinde *ruhla* aynı durumda değildir⁵. Yahudi kanaatine yakın bir görüşe göre, bütün nefisler birdir ve yer-yüzüne yolculukları sırasında aralarından veya yanlarından geçtik-

¹ Ebü'l-Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, Kahire 1939-44, III, 108; krş. II, 114.

² Ebü'l-Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, Kahire 1929, 318.

³ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 111.

⁴ *Lisân'a* göre, İbn Sîdâ, sözlüğünün bu kelimenin tam karşılığını bulmanın yeri olmadığını söylemiştir. Çoğu kez kelimenin içinde bulunduğu bağlam bu terimi karşılamıyorsa da, bu çalışmada bu kelime '*substance*' (cevher) olarak çevrilmiştir. Bu terim şu anlamlara gelebilir: 1. Bizatihi var olan bir şey 2. Asıl, öz. Bu anlamda Tanrı için kullanılabilir. el- Gazâlî, *el-Maznûnû's-sagîr*'inde *cevheri*, *ruh* olarak anlar, sıklıkla insanın hakikatini karşılamak için özel bir terim olarak kullanır. Kelamcılar bu terimi mümkünce atfetmişler, filozoflar maddî olmayan ve öze ilişkin şey için kullanmışlardır. Sonuç olarak cevher, zihindeki bir fikir ya da dış dünyadaki bir nesne, başka deyişle, bir canlı, bir durum ya da arazlarının kendisinde tevarüs ettiği şey olabilir. Tehânevî, *Dictionary of Technical Terms*, Calcutta 1856-1862, agmd; Cürcânî, *Ta'rifât*, İstanbul 1883, agmd.

⁵ Tevhîdî, *a.g.e.*, III, 133.

leri gezegen ve yıldızların etkisiyle farklılaşırlar⁶. Nefsin bitkisel, hayvansal ve akli olmak üzere üçlü bölümlenmesi önceden biliniyordu. Bu bölümlenmenin, nefsi imanda huzura ermiş, kötülükleri kınayan ve arzularına yenilen olarak ayıran dini bölümlemeyle bir ilişkisi olabilir*. “Kötülükleri kınayan” yerine “değişebilir” anlamı da verilmiştir⁷. Değişik bir görüş de, münâfık ve kâfirde bir nefis bulunmaktayken, mü’minin yukarıda sayılan her üç nefse de sahip olmasıdır⁸.

İnsan, inkâr edemeyeceği bir birliğin farkındadır. Ona dayanır, onda mutluluğu ve iyiyi arar. Nefis insana hayat verir, bu nedenle onunla birlikte ölmez; varlık itibariyle beden ya da araz olmadığı gibi, ikisinin birleşimi de olamaz. Öldükten sonra dünyada ne olduğunu bilmez. Ayrıca, sıcak, kuru gibi unsurlar ve bunların ateş, toprak gibi ürünlerini hareket ettiren tabiatla, onları bilen ve güneş gibi parladığında karşılık beklemeden aydınlatan akıl arasında ilahi bir güçtür⁹. Bundan başka nefis, kusursuz bir cevher ya da hayatı kapsayan bir araca sahip bir atom, özü sayesinde birleşik yapı ortamında harekete neden olan akli bir cevherdir. Bu bileşik yapı, nefsin işleviyle oluşur¹⁰. Nefsin insanla ilişkisi, gözüyle olan ilişkisinden daha yakın bir ilişkidir.

Benzer düşünce yolunu izleyen diğerleri gibi Ebu Süleyman b. Tâhir (dördüncü/onuncu yüzyıl), insanın, topraktan farklı olarak *ilk maddeyle (hyle)* suretinin aynı görünmesine rağmen, onun gizli unsuru olan madde (matter) ve suretten (form) ibaret olduğunu düşünüyordu¹¹. Bir insanın nefse sahip olduğunu söylemek yanlıştır,

⁶ Goldziher, *Wesen der Seele*, Berlin 1907, 58; Muhammed b. Ebu Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü’r-nih*, Haydarabad 1906, 144; Râzî, *Mebâhis*, Haydarabad 1925, II, 391.

* Bu üçlü bölümlenmenin, tasavvuf kültüründeki *nefs-i mutmeinne*, *nefs-i levvâme* ve *nefs-i emmâre* terimlerinin karşılığı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁷ İbn Kayyim, *a.g.e.*, 355.

⁸ İbn Kayyim, *a.g.e.*, 345.

⁹ Tevhîdî, *a.g.e.*, III, 110.

¹⁰ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 315, 318.

¹¹ Tevhîdî, *a.g.e.*, 185.

çünkü kişi onsuz insan olamaz¹². İnsanın ilahi sezgileri, beşerî düşünceleri vardır, gerçi bunlar genellikle her insanda eşit oranlarda bulunmaz, uyku ve uyanıklık, farklılığın örnekleri olarak kullanılır. *Tabiat* (nature=*tabi'a*), bilhassa aklın, hatta ilahi olanın *nefsi* (*psyc-hic*) bir gücüdür. Hareket ve sükûnun sebebidir, dünyada el değmemiş ne varsa, onları eskitir ya da yeniler ve duyularla algılanabilir¹³. Bu tabiat, görülmeyen âlemde süreklilik ve mutluluk içerisinde varlığını sürdürmekteyken, bu dünyaya hapsedilmiştir. O, artık tanrının yeryüzündeki temsilcisidir¹⁴. Nefsin faaliyeti, aklın yol göstermesiyle bilgiye ulaştırır ve kendisini mükemmelliğe erdiren şeyler kazandırır. Bu mükemmellik onun kutsallığının kaynağıdır. Her şeyden önce o, pek çok şeyi bilen bir bilgin (*allâme*) ve bilgisi de onun suretidir. Kendisini insan yapan bir bedenle örter. İnce ya da kalın perdeler, cismi olan nefisle onun biçimi olan bilgi arasına girer. Yapabildiği ölçüde görünmeyen âlemdeki nasibine ulaşmak için perdeleri yırtar. **Geçmiş**i araştırma (*inquiry*), **geleceği** eğitim-öğretim (*instruction*) ve uyarılar (*warning*), **şimdiyi** de duyular ve karşılıklı konuşma (*conversation*) yoluyla bilir¹⁵.

İnsanın tabiatından ortaya çıkan fiiller alçak, iradeden gelen akıl ise üstündür. İnsan, varlığının her iki yanına da meyledebilir. Ne yapacağına ve kendisiyle ilgili yargılarındaki değişikliklere ilişkin sonuç kesin değildir¹⁶. İradenin, nefsin güçlerinin bir parçası olması yanında, insandaki ihtiyacın etkisi olan tabiat, iradeden daha kolay bir şekilde fark edilebilir.¹⁷ Madde ve suret terimleriyle düşünenler, daha yüksek güçlerin araçları, daha düşük güçlerin de alıcıları olduğunu söylemişlerdir. Yüksek güç olan aracıda, suret *maddeden* (*hyle*) güçlüdür, ama daha düşük düzeydeki alıcıda *madde* (*hyle*) daha güçlüdür¹⁸. Bir şey olağanüstü güzel olunca, ferdî akli etkiler.

¹² Tevhîdî, *a.g.e.*, 181.

¹³ Tevhîdî, *İmtâ'*, III, 113, 202.

¹⁴ Tevhîdî, *a.g.e.*, III, 115.

¹⁵ Tevhîdî, *a.g.e.*, III, 202.

¹⁶ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 243.

¹⁷ Tevhîdî, *a.g.e.*, 257.

¹⁸ Tevhîdî, *İmtâ'*, III, 115.

İnsan, aklın yardımıyla kendisini o güzelliğe yaklaştırmaya ve onu yaşamaya (practise) zorunlu hisseder. Bu tecrübe, nefis-i nâtkanın, bedenî davranışları Yaratıcı katında yüksek derecelere ulaştıracak biçimde yerine getirmesini sağlayacak bir eğitim içindir. Bu hedefin açıkça tanımlanmış ve önceden var olması yeterli değildir, bunu amaçlayanın berrak bir niyeti ve tutkusu da olmalıdır. Yine insan, hedefe ulaşmanın lütuflardan biri olup olmadığını ve ona, kendisiyle birleşilerek mi, yoksa diğer ödüller yoluyla mı ulaşılacağını bilir¹⁹.

“İnsanla nefsi (benliğin süflü güdülleri) arasında sürekli çatışma” ifadesinde olduğu gibi *nefs*, genellikle ‘alçak tabiat’ anlamını taşımaktadır. Nifferi’nin *Mevâkıf* adlı eserinin (İngilizce) çevirisinde *nefs*, *shevî benlik (carnal soul)* olarak çevrilmiştir²⁰.

Ruh. Zamanla bu kelime orijinal anlamına ek olarak yeni bir anlam kazanmıştır. Önceleri bu kelime, insan ve hayvan bedenlerinin her tarafına dağılmış halde bulunan bir cevher ve bedeni kontrol eden nefsin (*soul*) bir aracı anlamında maddî bir şeydi²¹. Bu anlamını karşılayan hiç bir İngilizce sıfat yoktur, *spirituous* kelimesi teklif edilebilir. Fârâbî “Yaratılışın ayrılmaz bir parçası olan insan **ruhunda** hiç dumanlılık yoktur.” demişti²². Odun ateşinden yükselen sıcak havanın izi, kelimenin orijinal anlamına ışık tutar. Hayvanlarda *ruh* vardır, nefis yoktur; insandaysa her ikisi de vardır, ama onun *ruhu* hayvanınkinden daha üstündür. Beden **ruh** ile canlıdır, ama insan **nefis** ile insandır²³. *Ruh*, iyi veya kötü, güçlü veya zayıf olabilir, arzu ve öfke, nefsten çok *ruha* yakın olabilir²⁴. Kelimenin, genel olarak Dübeyş b. Sadaka’nın ‘Biz onu para karşılığında, kefaletle kurtardık, o bizi **ruhuyla** (hayat) kefalet ödeyip kurtardı.’²⁵ sözünde olduğu gibi, *hayat* olarak tercüme edilmesi mümkündür.

¹⁹ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 307.

²⁰ Tevhîdî, *a.g.e.*, 325; Nifferî, *Mevâkıf*, (GMS), 1935, 90.

²¹ Tevhîdî, *İmtâ’*, II, 113.

²² Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, Leiden 1895, 58.

²³ Tevhîdî, *a.g.e.*, II, 114.

²⁴ İbnü’l-‘Adîm, *Zubdat*, Dımaşk 1951-68, II, 250.

²⁵ İbnü’l-‘Adîm, *a.g.e.*, II, 250.

Ruhsuz hayat mümkün olmadığından ölüm, '**ruhun kayboluşu**'dur²⁶. Kelimenin eski anlamı da kullanılmaya devam etmiştir; çünkü anlama işinin gerçekleşebilmesi için *nefs* kolayca hareket eden latif bir **ruha** ihtiyaç duyar. Ama hafızayı kullanılabilmek için bileşik bir **ruha** ihtiyaç vardır²⁷. Daha sonraları farklı olarak ortaya çıkan bir görüşe göre, nefis ateşin ve toprağın tabiatını, *ruh* ise canlılık ve aydınlığı ifade etmektedir^{28*}.

Buna rağmen Gazâlî, hayvansal *ruhun*, kalpteki boşlukta bulunan ve beyine yükselebilen latif bir buhar olduğunu söyleyebiliyordu²⁹. Bu görüş Beyzâvî tarafından şöyle taklit edilmiştir: "*Mânevî fikirler hafızaya yerleşir. İlk olarak ruhta birikir, aralarındaki yakın ilişki sebebiyle kalbe geçer, oradan beyine yükselir.*"³⁰ Gazâlî, açıklık gerekmediğinde, dindar insan için *nefis* kelimesini kullanmasına rağmen, insandaki en üstün unsur anlamında *ruh* kelimesini kullanır. İngilizce karşılığı *spiritual* olan **rûhî** ya da **rûhânî** sıfatlarını da bu anlamda alır. O, filozofların *nefs-i nâtıkay* **rûh** anlamında kullandıklarını, sûfilerinse buna *kalp* dediklerini söyler. O aynı zamanda yüce, nebevî ve Muhammedî ruh (Mohammadic spirit) hakkında da söz söylemiştir³¹. Onun çocuk gelişimiyle ilgili açıklamaları ilginçtir. Buna göre çocuğun başlangıçta hiç bir duyusu yoktur, önce dokunma duyusu, son olarak da tatma duyusu gelişir. Yedi yaşlarında ayırd etme (temyiz, distinguish) gücü belirir, ancak bu güç, soyut kavramları içermez. Akıl daha sonra gelir, onu soyut olanı ve geleceği gören bir başka göz izler. Bir güç olarak ayırd edicilik (temyiz) düşünceleri kapsamadığından, akıl da soyut olanı kavrayamaz. Peygamberlik, bir insanın aydınlatılmış bir göze sahip olduğu ve onun ışığı yardımıyla, görülmeyen görülür hale geldiği zaman ortaya çıkan bir derecedir. Kendi âleminde bu ruhânî haz, bu dünyadaki

²⁶ Malatî, *Tenbîh*, Leipzig 1936, 84.

²⁷ Râzî, *a.g.e.*, II, 420.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 345.

* Burada nefsin ateşli çamur, ruhun ise ruhanî nur olduğunu söyleyenlerin görüşü kastedilmektedir.

²⁹ Gazâlî, *Maznûn*, Kahire 1886, 13.

³⁰ Beydâvî, *Commentary*, 26/193-194. âyetler.

³¹ Gazâlî, *a.g.e.*, 17.

doğrudan görme ve nesnelere kavrama ile aynı düzeydedir. İnsan beden ve kalptir. Kalp onun, Tanrı hakkındaki bilgisinin merkezi olan rûhudur³².

Nifferî'nin İngilizce çevirisinde *ruh* kelimesi, hem inananlar, hem de inanmayanlar için *soul* (can, nefis) kelimesiyle karşılanmıştır³³.

Âdemoğullarının şahitliği [Ârâf 7/172]** *ruhlarına* atfedilmiştir. Âdem'in bedeni *ruhundan* önce yaratılmış³⁴, ruh da *melekût* âleminde yaratılmıştır³⁵. Bir rivâyet, ruhun bedenle birleşmesinden önce ve ölümden sonra Berzah'ta olduğu, bir müslüman, bir mü'minin kabrine selam verdiği zaman cevap verenin ruh olduğu şeklindedir. Bir başka rivâyet de, doğumdan önce ve ölümden sonra ruhun mutlak gayr-ı mevcûdiyetidir³⁶. Buna göre ruh, bu dünyanın ne içinde ne de dışında olduğu için, ölümden sonra bu dünyaya ait olmayan başka bir beden alır³⁷.

Akıl. Âlem akı ile insan akı arasındaki fark, bir derece farkıdır. İlk Akıl'la insan akı arasındaki ilişki, güneşle ışığın ilişkisi gibidir³⁸. İnsan akı, tüm güzelliği ve etkileri algılayabilmesine rağmen, duyu-larla algılanamadığı gibi, yaklaşık olarak da olsa tanımlanamaz. O, bizzat tabiattaki elementlerden daha basit, ilahi bir güçtür. '*Saf akı*' alır, '*kesin aydınlık*' olduğu kabul edilebilir. Bu, akıl kelimesinin en yüksek anlamıdır, en düşük anlamı ise muhâkeme gücüdür³⁹. İnsanı İlk Sebep'le birleşmeye çağıran akıl, İlk Sebep'in in-

³² Gazâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, Beyrut 1959, 41 vd.

³³ Nifferî, *a.g.e.*, 94, 177.

** Ayetin meali şöyledir: "Rabbin, Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye onları kendilerine şahid tutmuştu. "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyâmet günü "Biz bundan habersizdik!" demeyesiniz." Makalenin aslında âyetin 171. âyet olarak verilmiş olması, müellifin eli altında bulunan İngilizce meâlin numaralama farkından kaynaklanmış olabilir. bk. 494.

³⁴ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 249, 274.

³⁵ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 345.

³⁶ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 67, 148.

³⁷ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 57.

³⁸ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *Zerî'a*, Kahire 1299/1881-2, 53.

³⁹ Tevhîdî, *İmtâ'*, III, 116.

sandaki temsilcisi ve insanın mutluluğa ulaşmak için bindiği bir binektir⁴⁰. O, nesnelere kendi gerçeklikleriyle zaman içerisinde değil, birdenbire kavrayan basit bir özdür. Onun özelliği parçasının bütün haline gelebilmesidir. Evrendeki akıl Faal Akıl'dır, onun en alt basamağı ise yaratılmış, harekete geçirilmeye muhtaç bilkuvve durumundaki insan aklıdır⁴¹. Kişinin mükteseb (sonradan kazanılmış) aklı, İlk Sebep'i en yüce ve mükemmel olarak düşünür ve bu nitelikleri paylaşmayı aklın görevi sayar. Akıl, kutsallık içinde bir unsur olduğundan dolayı, akıl hakkında başka türlü düşünmek uygun değildir⁴². Akılsız din olmaz⁴³.

Akıl-nefis ilişkisi hakkındaki görüşlerse farklıdır. Bazıları onların aynı olduklarını söylerken, bazıları buna karşı çıkmışlardır. Genellikle nefis-i nâtika bütün gelişmiş yeteneklere sâhip bir insanı ifade ederken, akıl çoğu kez nefisten ayrı kabul edilmiştir. Böylece akıl, temsilcisi olan nefisten, akıl âlemi de, nefis âleminden daha yücedir⁴⁴. Kişinin dünyevî işleri için nefsi, düşünmek için de akli vardır⁴⁵. Tabiat kendi sahasında nefsin, nefis kendi sahasında aklın, akıl da kendi sahasında Tanrı'nın hâkimiyeti altında yetkindir.

Fârâbî başka terimler kullanır: '*Nefs-i nâtika*'; '*bir şey bilmek arzusu meydana geldiğinde nefis-i nâtika harekete geçer.*'⁴⁶ İnsanın düşünme konusunda tabii bir sistemi vardır ve bunun ilk basamağı bilkuvve akıldır. Madde ile sûret —tam olarak birleştiğinde— bu bilfiil akıl olur. Sonuçta akıllar arasında aşağıdan yukarı doğru şöyle bir sıralama vardır: Bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve faal akıl. Bunlardan her biri kendisinden üstte yer alan aklın maddesidir. Bu sıralama tamamlanıp bir bütün haline geldiğinde Faal Akıl insanda yerleşir⁴⁷.

⁴⁰ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 371.

⁴¹ Tevhîdî, *a.g.e.*, 289.

⁴² Tevhîdî, *a.g.e.*, 371.

⁴³ Râgıb, *a.g.e.*, 70.

⁴⁴ Tevhîdî, *İmtâ'*, III, 119; Tehânevî, *a.g.e.*, 1030.

⁴⁵ Tevhîdî, *a.g.e.*, III, 110.

⁴⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, 67, 36.

⁴⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, 58; Tehânevî, *a.g.e.*, 1030.

Bir insanda aklın tamamı değil, ancak bir kısmı bulunur. Sıradan insanlarda akıl, tabiattan yükseltip nefs-i nâtıkanın gölgesinde ona geri dönen bir güçtür⁴⁸. Genel olarak akıl, güvenilir, doğru bilgiye yakın, düşüncesini açıklayabilen, zaman yetersiz olmadıkça ve engeller araya girmedikçe anlaşılabilir olan her şeyi anlayan tikel (cüz'î) bir varlıktır. Eksik duyular veya karışık düşüncelerden dolayı yanılabilir. '*Satıcı, iyi mallarını kötü biçimde dizerse müşteri ne alacağını bilemez.*'⁴⁹ İbn Abbâd aklın, doğruyu tasdik ettiği gibi, yalanı da tasdik edebileceğini söylemiştir. Bu görüş yanlış bir görüş olarak kabul edilmiş ve eleştirilmiştir⁵⁰.

Akıl, şekilsiz bir cevherdir, faaliyetleri bakımından bedenî vâsitalardan bağımsızdır. Bedeni kontrol etmez, ama etkiler. O, ne beden, araz, *hyle*, ne de sùrettir. Nefs-i nâtıka da değildir⁵¹. O, '*ruh (soul) âleminde ayırım yapmak için doğru bir ölçek, nur âleminde gelmiş, idrâk edebilen ve kendisinde İlk Akıl'da var olan bütün bilinebilir şeylerin sùretlerinin görüldüğü bir unsur*' olarak kabul edilir. Bazıları Cebraîl'in İlk Akıl olduğunu ileri sürmüştür⁵². Genel doktrinden hareket edilecek olursa, fiil halindeki akıl muhâkeme halindeki akıldan üstündür. Ama vahy edilmiş bilgileri müstefâd akıl alır⁵³.

Bir düşünce organı olarak *kalbe* ya da onunla ilgili şeylere dair örnekler yukarıda verilmişti. '*Kalbin hastalığı*'⁵⁴ ifadesi '*sağlıksız bir zihin*' anlamını karşılayabilir. Kalp, inançların ekilebildiği bir tarlaya benzetilir⁵⁵. Fârâbî hayal gücü ve arzuyu birer güç olarak adlandırıp kalbe yerleştirmişti⁵⁶. '*Göğsün genişlemesi*' ifadesi '*kalbin neşesi*' demektir⁵⁷. Keder ve tasa anlamlarındaki *cez'* kelimesi ise nefiste

⁴⁸ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 235.

⁴⁹ Tevhîdî, *İmtâ'*, II, 89.

⁵⁰ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 237.

⁵¹ Tehânevî, *a.g.e.*, 1027.

⁵² Tehânevî, *a.g.e.*, 1029.

⁵³ Tehânevî, *a.g.e.*, 1033.

⁵⁴ Ahzâb 33/32.

⁵⁵ Râgıb, *a.g.e.*, 70.

⁵⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, 35 vd.

⁵⁷ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 348.

zayıflık, kalpte kaygı anlamına gelir⁵⁸. Dinî coşku olarak tanımlanan kalbin neşesi ifadesi, nefsin hazlarından ayrı kabul edilip ayrıntılarıyla ele alınırken, nefsin hazlarıyla ilgili hiç bir ayrıntı verilmemiştir⁵⁹. Gazâlî iyi ve kötü davranışların tümünü kalbe atfeder⁶⁰. Kalbin {olumsuz} davranışları hata, paslanma, anlayışsızlık ve acele hükümlerdir. Bunların çaresi iman, cömertlik, âhirete ve peygamberlere inanmaktır⁶¹. Kalp, nefis, ruh ve akıl, bunların hepsi beden bileşik, tabii güçleri, rûhî ve nefsî (psychic) özelliklerin birleşmesinden oluşan aynı anlamdaki kelimelerdir⁶².

⁵⁸ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 398.

⁵⁹ İbn Kayyım, *a.g.e.*, 394.

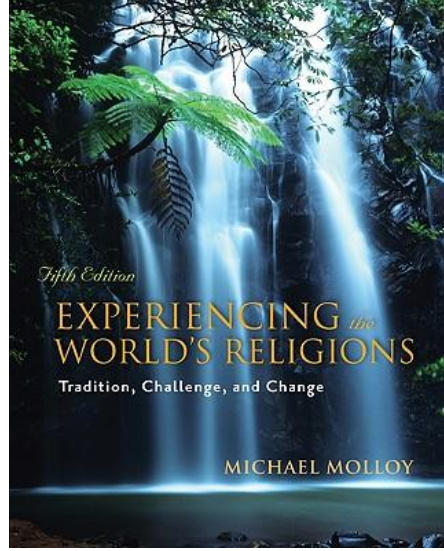
⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, 3.

⁶¹ Tevhîdî, *Mukâbasât*, 324.

⁶² Tehânevî, *a.g.e.*, agmd.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 299-302.

Michael Molloy, ***Experiencing the World Religions:
Tradition, Challenge, and Change***,
New York: The McGraw Hill Companies,
5. Baskı, 2010, XXVII + 563 s.



Bilindiği üzere Dinler Tarihi [Religionswissenschaft]; yaklaşık bir buçuk asırdır beşeri bilimler içinde bulunan, otonomisini ispatlamış, normatif olmayan, herhangi bir dinin savunuculuğunu yapmayan, karşılaştırma, tarihsel ve fenomenolojik yöntemleri kullanan bir disiplin olarak varlığını sürdürmektedir. Dinler Tarihi, dinleri doğuş ve gelişmesinden inanç, ibadet, ahlak vb konularına kadar tarihi seyir içinde inceleyen; karşılaştırmalı incelemelere göre; dinlerin diğer dinlerle olan ilişkilerini benzer, farklı ve ortak özelliklerini karşılaştırmalı olarak ele alan bir disiplindir ve konusu tarih sahnesinde ortaya çıkmış bütün dinlerdir. Gerek Batı'da gerekse ülke-

mizde kaleme alınan genel Dinler Tarihi literatürü incelendiğinde bu son noktadan hareketle Yunan ve Roma Dinleri ya da Sümer, Babil, Asur gibi Eski Mezopotamya dinlerine yer veren S.G.F. Brandon'un *A Dictionary of Comparative Religion*, Helmer Ringrren ve Ake V. Ström'ün *Religions of Mankind: Today & Yesterday*, Ekrem Sarıkçıoğlu'nun, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* vb eserlerle karşılaşılabilirdiği gibi, tarih sahnesinden silinmiş, takipçisi kalmamış dinlere hiç yer vermeyerek daha ziyade yaşayan dünya dinlerini konu edinen Marry Pat Fisher ve Lee W. Bailey'in *An Anthology of Living Religions*, John L. Esposito'nun *World Religions Today*, Şinasi Gündüz'ün *Yaşayan Dünya Dinleri ve Mahmut Aydın'ın Anahatlarıyla Dinler Tarihi* gibi eserlere de rastlamak mümkündür. Bir ders kitabı niteliğinde hazırlanan, tanıtımını yaptığımız *Experiencing the World Religions* adlı kitap, ikinci grupta değerlendirilebilecek bir çalışmadır.

Dünya dinleri hakkında bilgi sahibi olmaya başlamanın bir karşılaşmayla başladığını ve öğrencilerin çoğu zaman uzak bölgelerden gelen ve kendi kültürlerinden farklı kültürlere sahip insanların tanıdık olmayan inançlarıyla karşılaştığına vurgu yapan yazar Michael Molloy'a göre bu kitap, söz konusu karşılaşmanın ilgi çekici ve istifade edilebilir bir hal almasına katkı sağlayacaktır. Yine ona göre bu çalışma, öğrencileri dünyanın temel dinlerinin inanç ve uygulamalarına daldırarak ve onların sanat, mimari, müzik, edebiyat, politika ve sosyal meseleler gibi kültürün unsurlarını ayrıntılı bir şekilde tecrübe etmelerini sağlayacaktır. Aslında Molloy'a göre bu tecrübeye sadece öğrenciler değil, diğer insanlar da ihtiyaç duymaktadır. Çünkü günümüz dünyasındaki dini gerilimlere cevap olarak dinlerle ilgili kitaplar önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Bazı kitaplar, din adına yapılan zalimliklerden ve baskılardan söz ederken diğer bazıları din mensuplarını birbirlerine karşı barışçıl bir yaklaşım benimsemeye, diğer bazı çalışmalar ise daha rasyonel bir zeminde inançsızlığa teşvik edebilmektedir. Bu doğrultuda yazarın temel amacı, dinlerin verilerinden hareketle öğrencilerin/ ve diğer okuyucuların bu gibi meselelere, en azından bir kısmına farklı bakış açılarından yaklaşabilmelerine katkı sağlamaktır (ss. x-xii).

Yazar, “Önsöz” bölümünde dinler hakkında bilgi sahibi olmak isteyen başlangıç düzeyindeki okuyucular için kaleme aldığı belirttiği eserin hazırlanışında 5 hususa dikkat ettiğini ve dahası bu hususlar tarafından yönlendirildiğini dile getirmektedir: 1) temel noktaları ortaya koymak ve teferruattan kaçınmak, 2) Haritalar, fotoğraflar, tanımlar ve zaman çizelgeleri kullanarak verilmek istenen bilgileri açık bir şekilde sunmak, 3) Dinlerin çok boyutlu tabiatlarını göstermek, 4) Dinlerin doğrudan tecrübe edilmesini teşvik etmek, 5) Akademik bakış açısının yanında farklı dinsel geleneklerinin düşünce ve hislerine empatiyle yaklaşmaya çalışmak (ss. xiii-xiv).

Experiencing the World Religions, 12 temel bölümden oluşan bir çalışmadır. “Dini Anlamak” başlıklı birinci bölümde dinin ne olduğu, temel özellikleri, din araştırmaları ve dini anlamada temel problemler üzerinde durulduktan sonra on birinci bölüme kadar sırasıyla Yerel Dinler, Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm, Taoizm/Daoizm ve Konfüçyanizm, Şintoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri inceleme konusu yapılmaktadır. “Alternatif Yollar” başlıklı on birinci bölümde Yeni Dini Hareketler, bu hareketlerin kökleri ve Wicca, Teosofi ve Scientology gibi bazı hareketler hakkında bilgi verilmektedir (ss. 488-525). “Modern Araştırmalar” başlıklı on ikinci ve son bölümde ise dinin geleceğine dair modern etkiler, pluralizm, dinlerarası diyalog, kadın hakları hareketleri, bilim ve teknoloji, bilim ve ahlaki meseleler, sekülerizm ve ayrıca çevre meseleleri gibi temel konular üzerinde durulmaktadır (ss. 527-563).

İlk baskısı 1999 yılında yapılan kitap, 2010 yılında 5. baskıyı gerçekleştirmiştir. Verilen bilgilerin çok sayıda resim, harita ve tablo ile desteklendiği her bölümün sonunda ayrıca konuya ilişkin ileri okumalar için literatür bilgisine yer verilmesi, temel kavramların ayrı bir sayfada açıklanması, faydalı olacağı düşünülen bir takım internet sitelerine yönlendirmeler yapılması ve yine konuya ilişkin çeşitli film ve müzik koleksiyonlarına göndermelerin yapılması bütün baskılarda rastlanan ve kitabın içeriğine zenginlik katan temel noktalar. Bununla birlikte kitabın ilk baskısı ile sonraki baskıları karşılaştırıldığında, yazarın da açıkça dile getirdiği üzere gerek günün şartları gerekse akademisyen ve öğrencilerden gelen talepler üzerine bir takım değişikliklerin yapıldığı da görülmektedir. Bazı

kavram kullanımlarında değişikliğe gidilmesi, bazı terimlerin açıklanması, bazı harita ve tabloların güncellenmesi ve yine kitabın son bölümünde yer verilen konulardan biri olan çevreciliğin, birkaç paragrafla geçiştirildiği daha önceki baskıların aksine daha geniş bir şekilde ele alınması son baskıdaki temel iyileştirmeler olarak ifade edilebilir.

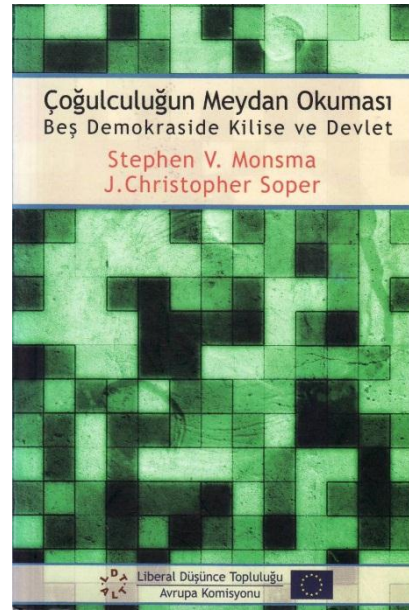
İnceleme konusu yaptığı dinler ve konular hakkında doyurucu bilgiler sunan ve bir ders kitabı olarak oldukça güzel hazırlanan bu kitaba dair olumsuz söylenebilecek belki de en temel şey, -- her ne kadar kuşe kağıda basılması ve içerdđi onlarca renkli fotoğraf, gerekçeyi ortaya koyuyor olsa da -- hem Türkiye hem de Batı şartları açısından oldukça yüksek olan fiyatıdır. Buna rağmen kitap, temel okuma metinleri arasında önerilebilecek ve dahası ülkemizde ders kitabı hazırlanırken örnek alınabilecek bir çalışmadır. Temel hedef kitlesi öğrenciler olmakla birlikte din olgusu, yaşayan dünya dinleri ve yeni dini hareketler hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak isteyen Türk araştırmacı ve okuyucuların oldukça istifade edebilecekleri bir çalışmadır.

Süleyman Turan

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 303-308.

Stephen V. Monsma-J. Christopher Soper, **Çoğulculuğun
Meydan Okuması: Beş Demokraside Kilise ve Devlet**
çev. Bilal Sambur, Ankara 2005: Liberal Düşünce Topluluğu



Din eğitiminin okullardaki konumu, günümüzde tüm dünyada yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Bu tartışmaların merkezinde, çoğu zaman, din ve devlet ilişkilerinin düzenlenmesiyle ilgili temel ideolojik, politik ve felsefi ayrışmalar yer almaktadır. Kuşkusuz devletlerin kendi geleceklerini garanti altına almak için muhtaç oldukları makbul insanların yetiştirilmesinin temel kurumu olan okullarda, bu amaç dışında farklı nitelikte bireylerin yetişmesine hiçbir devletin kolay kolay müsaade etmeyeceği aşikârdır. Çünkü okul, devletin benimsediği ideolojik, politik ve felsefi düzenin kurumsallaşması, sürekli kılınması ve yeniden üretilmesi için gerekli insan gücünü yetiştiren temel bir toplumsal kurumdur. Bu kurum, tüm

nitelikleri önceden belirlenmiş; bu nitelikleri hem anayasa ve kanun gibi yazılı metinlerle hem de teamül ve gelenek gibi yazılı olmayan kurallarla korunmuş ve sorgulanamaz hale getirilmiş makbul vatandaşlar dışında bireylerin yetişmemesi için dizayn edilmiştir. Ulus devlet çağıyla birlikte okul, devletlere egemen olmuş erklerin kontrolü altında kalarak, bu erklerin tüm boyutlarıyla mevcut statülerini korumalarını sağlamakla mükellef kılınmıştır. Okul ortamı; idarecisinden öğretmene, müfredatından ders kitabına, bilimsel etkinliklerinden kültürel kutlamalarına, milli bayramlarından modern mitlerine kadar bu çerçeveye içinde kalmaya mecbur edilmiştir.

Oysa din ve dolayısıyla din eğitimi, kendine has bir insan tanımı olan, 'makbul vatandaş'ı başka bir şekilde tanımlayan, referansları kutsal kabul edilen ve çoğu ülkede mevcut eğitim paradigmasını zorlayan bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Batılı olan veya Batı gibi olmaya çalışan devletlerde din ve din eğitiminin bu farklılığı, din-devlet tartışmalarını daha da hararetli hale getirmektedir. Zira bu gibi devletlerde toplumsal tabandan gelen din eğitimi talepleriyle bu talepleri reddetmekle demokratik kabuller gereği kabul etmek arasında sıkışan politik ve akademik bir atmosfer bulunmaktadır. Bugün, net bir tarih vermek gerekirse belki Fransız Devrimi'yle başlatılabilecek olan, ama kökleri daha da eskiye dayanan din eğitiminin okullardan dışlanması düşüncesinin ve bu eğitimin yerini ulusal bilinç oluşturmaya dayalı yeni bir eğitimle doldurma gayretlerinin başarısızlıkla sonuçlandığı görülmektedir. Din eğitimi, uzun yıllar sonra ulus devletlerin makbul vatandaşlık anlayışının inşasında yeniden göreve çağrılmakta; yavaş yavaş da olsa vatandaşlık eğitiminin önemli araçlarından biri haline gelmektedir. Hatta din eğitimi, bugün, üçüncü dünya ülkelerinden aldığı göçlerle toplumsal yapısı tamamen değişen, çoğulcu (pluralism) olmasa bile çoğul (plural) olmaktan kaçamayan Batı'da, ulusçu kodlarla güçlendirilmiş iki yüzyıllık vatandaşlık eğitimine meydan okumaktadır.

Çoğullaşan toplumlarda, çoğulculuğun da dayatmasıyla din eğitiminin yarattığı meydan okumaları tanımlamak, betimlemek ve buna karşı yeni yollar açmak için akademik çevrelerde yoğun bir bilimsel gayretin olduğunu ifade etmek gerekir. Bu gayretler sonucunda ortaya konulan eserlerden bir tanesi de S. V. Monsma ve J.

C. Soper tarafından yazılan, Türkçeye Bilal Sambur tarafından çevrilen ve Liberal Düşünce Topluluğu tarafından yayımlanan *Çoğulculuğun Meydan Okuması: Beş Demokraside Kilise ve Devlet* adlı kitaptır. Giriş ve Sonuç hariç beş bölümden oluşan kitap; Amerika, Hollanda, Avustralya, İngiltere ve Almanya'nın din özgürlüğüne, din-devlet ilişkilerine ve din eğitimi ve öğretimine yaklaşımlarını ele almaktadır. Kitapta bu beş ülkenin ortak özellikleri, çoğulcu toplum yapısı ve demokratik idare biçimi şeklinde belirtilmektedir. Giriş kısmında kitabın yazımında takip edilen metot açıklanmakta ve konunun şu üç temel soruya verilecek cevaplar aracılığı ile sistemleştirileceği ifade edilmektedir: 1. Demokratik bir idare, toplumsal refaha ya da normlara zıt olan din motifli davranışlara nereye kadar izin verebilir? 2. Devlet, toplumu bir arada tutan ortak değer ve inançları desteklemek için üzerinde uzlaşma sağlanmış dini inanç ve gelenekleri teşvik edip yaygınlaştırmalı mıdır? 3. Devlet ve din, aynı alanlarda faaliyet gösterdiğine göre, devletin bir dini diğerlerine göre avantajlı ya da dezavantajlı duruma düşürüp düşürmeyeceğinden nasıl emin olabiliriz? Giriş kısmında, devamlı, bu sorular karşısında devletlerin üç model geliştirdiği; bunlardan birinin *devlet-din ayrımının mutlak olduğu model*, diğerinin hâkim konuma sahip *resmi kilise modeli* ve sonuncusunun da *çoğulcu model* olduğu belirtilmektedir.

Amerika'da din-devlet ilişkilerinin ele alındığı bölümde yazarların tespitlerine göre, din (Kilise) ve devlet arasında katı bir ayırım vardır. Bu bölümde Amerika'nın uluslaşma sürecinde yaşadığı toplumsal/dini tartışmalara; yüksek mahkeme başta olmak üzere yargı erkinin din-devlet ilişkilerine olumlu-olumsuz müdahalelerine; aydınlanmacı liberallerin ve Protestanların Katoliklerin şahsında dini, kamu alanından ve vergi gelirlerinden mahrum etme gayretlerine ve Amerika'nın din özgürlüğü anlayışına güçlü bir vurguyla temas edildiği görülmektedir. Dahası, bu bölümde ABD'nin, ayrımcılık olmaması için dini okulların hiçbirisine doğrudan yardımda bulunmadığı ortaya konulmaktadır. Bu da Amerika'da katı bir din-devlet ayrımı bulunduğu anlamına gelmektedir. Amerika'da kamu okullarında din eğitiminin olmaması, ancak özel okulların çoğunluğunun dini cemaatlere bağlı olması gerçeği de bu durumun doğal bir sonucudur.

Amerika'dan sonra Hollanda'da din-devlet ilişkilerinin incelendiği bir diğer bölümde ilkeli plüralizmin örnekleri görölmektedir. Yazarlar, bu bölümde Hollanda'da, Amerika'nın aksine, din ve inançlar karşısında müdahale ve yardımdan uzak durmanın yerine, her din ve inanca geniş bir özgürlük tanındığı tespitini öne çıkarmaktadırlar. Onlara göre bu ülkede okulların büyük çoğunluğuna dini grupların sahip olması ve bunların devlet yardımı almalarında bir sakınca görölmemesi, ilkeli bir plüralizmin varlığı anlamına gelmektedir. Hollanda, ulus özelliği gelişmiş bir devlet olarak bu kitapta incelenen devletler içinde en özgürlükçü ve en çoğulcu devlet olarak ön plana çıkmaktadır. Yazarlara göre bu ülkede herkes inandığına sıkı sıkıya bağlıdır ve bu durum, kimseyi de rahatsız etmemektedir. Ancak kanaatimizce son yıllarda Hollanda'da belirgin biçimde güçlenen aşırı sağcı siyaset anlayışının özellikle Müslümanlara yönelik provokatif ve saldırgan tavırlarının, ülkenin bu çoğulcu ortamına verdiği zararlar da gözden kaçırılmamalıdır.

Kitabın bir diğer bölümünde yazarlar, Avustralya'daki din ve din eğitimi konularını ele almaktadırlar. Bu bölümde verilen bilgilerden, iki asırlık genç bir devlet olan ve 17 milyonluk nüfusuyla günümüzün zengin ve müreffeh toplumlarının başında gelen Avustralya'da farklı dini grupların kendilerini ifade etmelerine ciddi biçimde imkân sağlandığı anlaşılmaktadır. Devletin din ile olan münasebetlerini, daha çok devlet çıkarlarını göz önünde bulundurarak pragmatik bir yaklaşımla ele aldığı, bu çalışmada verilen bilgiler doğrultusunda iddia etmek mümkündür. Özellikle 1960'lı yıllardan sonra devletin dini okul ve hayır kurumlarına, taraf gözetmeksizin yardım yapması ve bu okul ve kurumların gelişimlerine ciddi katkı sağlaması, çoğulcu bir toplum olarak Avustralya halkının zenginlik ve barış içinde yaşamasını temin eden temel etkenlerin başında gelmektedir. Öte yandan bu yaklaşım, Avustralya'yı, aynı zamanda çoğulcu modelin en verimli uygulandığı ülkelerden biri yapan temel bir etkidir.

13. yüzyılda kabul ettiği Magna Carta'yla tüm dünyada demokrasiye geçiş sürecini başlatan ve bugüne kadar bütün dünyayı ilgilendiren konularda olumlu ya da olumsuz pek çok öncü rol üstlenmesinin yanında önemli bir devlet geleneğine de sahip olan İngiltere-

re, Batı Dünyası'nda resmi mezhebi olan ender devletlerden biridir. Bu doğrultuda 16. yüzyılda kurulan Anglikan Kilisesi'nin asırlardır toplum üzerinde devam eden dominant etkisinin halen sürdüğünü belirtmek gerekir. Ancak Kilise'nin bu etkisi, geçmişte büyük oranda tek inanç ve tek millete dayalı bir toplum olan İngiltere'nin bugün, önemli bir orana ulaşan farklı etnik ve dini yapısı karşısında devletin eski homojen yapısından uzaklaşmasını durduramamaktadır. Nitekim Devlet-Kilise ilişkileri bu yeni çoğulcu yapıya henüz ayak uyduramamıştır. Çünkü Müslümanlar ve Sihler, diğer dini okullar ve yardım kuruluşları gibi devletten maddi destek alamadıkları gibi bu ayrımcılığa karşı haklarını arayacakları bir yasal güvenceleri de yoktur. Hâlbuki Hıristiyanlık vasıtasıyla toplumun ahlaki seviyesini yükseltmeyi amaçlayan devlet, bu dine ait okullara ciddi oranda destek olmakta ve onların dini özgürlük alanlarını genişletmektedir. Bu durumun açıkça gözlemlendiği satırların yer aldığı kitabın bu bölümünde İngiltere'nin yarı resmi kurumsallık kazanan dinsel fotoğrafının plüralizmle yüzleşmesi, artıları ve eksileriyle kendini göstermektedir.

Kitabın son bölümünde Avrupa'nın en kalabalık ülkesi olan Almanya'nın uluslaşma süreci üzerinde durulmakta ve bu süreç, beş kategoride ele alınmaktadır. Bu bağlamda yazarlar, önce Kilise'yle Nazizm ilişkilerine değinmekte ve ardından devletin dinsel okullara ve hayır kurumlarına yaptığı yardımları konu etmektedirler. Yazarlara göre, Avrupa'nın en geç bağımsızlık kazanan devletlerinde biri olan Almanya'da Kilise-Devlet ilişkileri, diğer Avrupa ülkelerinden kısmen ayrılmaktadır. Çok farklı sosyal ve dinsel süreçler yaşayan Almanya, Kilise'yi kurumsallaştırarak ona bir kamu kurumu gibi görev yüklemekte ve onun adına ciddi miktarlarda vergi toplamaya devam etmektedir. Ne var ki, bu geniş din özgürlüğünden Katolikler, Protestanlar ve Yahudiler dışında kalan din ve mezhep gruplarının tam anlamıyla yararlandıklarını söylemek güçtür. Almanya'da din özgürlüğü, Anayasa'nın dördüncü maddesiyle, din eğitimi de yedinci maddesiyle güvence altına alınmıştır. Bu ülkede gönüllü katılım esas olmak üzere kamu okullarında din eğitimi yapılmakta ve bu eğitim, bizzat ilgili dinin temsilcisi tarafından verilmektedir. Bunun dışında özel okul statüsünde kurulan okullar da devletten maddi yardım alabilmektedir. Almanlar, devletin Kilise ile olan iliş-

kilerinde, işbirliği, tarafsızlık, otonomi ve pozitif din özgürlüğü olmak üzere dört temel esastan hareket ederek ve yargının da (Amerika'nın aksine) bu yöndeki desteğini alarak toplumu ahlaki açıdan köksüzleştirecek sekülerleşmeye karşı din eğitimini ve din özgürlüğünü teminat altına almıştır. Bu yönüyle kısmen İngiltere'nin yarı resmi Kilise anlayışına ama daha çok Hollanda'nın ilkeli plüralizmine yakın durmuştur.

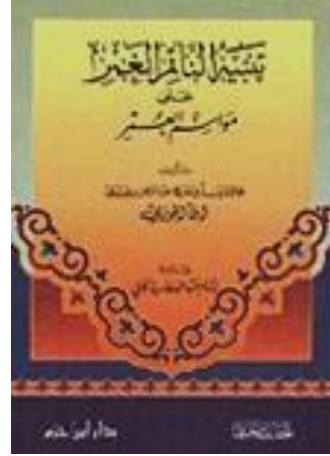
Beş ülkede din ve devlet ilişkilerini tek tek ele alan bu kitabın sonuç bölümünde bütün bu devletlerin dine bakışının kısa bir karşılaştırması yapılmıştır. Yazarlar, çalışmanın başından sonuna kadar kullandıkları yöntemi, sonuç kısmında da devam ettirmişler ve benzer başlıklar altında karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmışlardır. Bu bölümde yazarların kendi görüşleri de daha belirgin hale gelmekte ve yazarlar, yer yer bazı uygulamalara olan itirazlarını dillendirmektedirler. Hemen hemen incelenen bütün ülkelerde geniş bir din özgürlüğünün öyle ya da böyle var olduğunu iddia eden yazarların, bu görüşleri, birer Müslüman ya da Batı için yeni sayılabilecek bir dinin inanırı olmaları halinde ne derece aynı kalırdı; doğrusu, bu gözle de adı geçen ülkelerin din-devlet ilişkilerinin tahlil edilmesinde yarar vardır. Yine de bu haliyle "*Çoğulculuğun Meydan Okuması: Beş Demokraside Kilise ve Devlet*"ın, sağlam bir metodolojiye sahip olduğunu, ciddi bir emekle hazırlandığını ve içinde önemli ve faydalı analizler barındırdığını ifade etmek gerekir.

Bayramali Nazıroğlu

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
1 (2012), ss. 309-315.

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (508-597),
Tenbîhü'n-Nâimi'l-Ġamri 'alâ Mevâsimi'l-'Umri*



Hanbelî İmam, Allâme Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İslam âlimleri arasında en fazla esere sahip müelliflerden biridir. Nakledildiğine göre dört yüz elli kitap telif eden allâmenin hayatı da bir o kadar ilgi çekicidir. Yazı hayatına, kendi ifadesiyle, on üç yaşında başlamıştır. Hz. Peygamber'in hadislerini yazdığı kalemlerin yontuğunu biriktirmiş ve ölümünden sonra ğasl suyunun bunlarla ısıtılmasını vasiyet etmiştir. Vasiyeti yerine getirilmiş ve kalem talaşları yine de artmıştır.¹

İşte böyle velûd bir âlimin, tanıtacağımız eserinin hacmi küçük olmakla beraber; mevzusu ve içeriği dikkat çekicidir. Dili Araççadır.

* "Uykuya bürünmüşlerin, ömrün mevsimleriyle ikazı"

¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr Şâviş, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1984, Tahkik edenin girişi, c. I, s. 30; Hayatı hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz; Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *DİA*, XX, s. 543-545.

İnsan ömrünün mevsimlerinin anlatıldığı eser ilk olarak son dönem Osmanlı müelliflerinden Hersekli Mehmet Kamil Bey tarafından bazı ilavelerle *İkâzu'l-ihvân*² adıyla Türkçeye çevrilmiştir.³ Bu çeviri farklı risalelerin yer aldığı *Mecmûatu'r-resâil*⁴ adlı eserin içinde 1302/1885'te İstanbul'da Matbaa el-Cevâib'de basılmıştır.⁵

Tenbîhü'n-nâimi'l-ğamr, daha sonraları Arefe Hilmi Abbas (Dâru'l-Hadis, Kahire 1990, 159 s.), Muhammed İbrahim Sümbül (Daru's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta 1991, 40 s.), Bessâm Abdulvehhab el-Câbî (Daru İbn Hazm, Beyrut 1997, 84 s.), Süleyman Müslim el-Hırş (Müessese er-Risâle 1999, 40 s.) ve Muhammed b. Nâsir el-Acemî (Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye Daru's-Sıddîq, Dımeşk 2004, 80 s.) tarafından ayrı ayrı neşredilmiştir.⁶

Eserin yazmaları, Kahire'de Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, nu. 1/98 ve 282'de⁷, Daru'l-Kütübi'l-Kavmiyye, Tasavvuf nu. 2380'de⁸ ve de ayrıca Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye nu. 2/3765'de de kayıtlıdır.⁹ "*İbnü'l-Cevzi*" kitabının yazarı Hasan İsâ Ali el-Hakim bu eseri İbnü'l-Cevzi'ye nispet etmektedir. Yine İbnü'l-Cevzi'nin eserlerinin

² Bu tercüme müellifin ilk eseridir. Hayatı ve eserleri için Bkz. Husen Hadzi, *19 Yy. da Osmanlı Devletinin Bosna Eyaletindeki Bilim Adamları*, Kayseri 2007 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) EÜ Sosyal Bilimler Enst. s. 33-34.

³ Bkz. Hadzi, *a.g.e.*, s. 34; "a.m.", *DİA*, XX, s. 549.

⁴ Bu Mecmu'a, daha sonra *Tuhfetü'l-behiyye ve't-turfetü's-şehiyye* adıyla on sekiz risale içerecek şekilde Daru'l-Efkâr el-Cedide tarafından Beyrut'ta 1981'de basılmıştır. Kitabın altıncı risalesi İbnü'l-Cevzi'nin bu eseridir.

⁵ Neşreden, Konevi Abdulbasır Efendi'dir. Mehmet Kamil Bey'in söz konusu tercümesi daha sonra müstakil olarak basılmıştır. (Âsitâne, 1304/1887)

⁶ İbnü'l-Cevzi'nin bu eserini, <http://www.waqfeya.com/index.php> ve <http://www.islamicbook.ws/amma> adreslerinden, arama bölümüne *تنبيه النائم الغمر* yazılarak, pdf olarak indirilebilir. Ayrıca bkz.

<http://www.nawiseh.com/deen/mawase3/books.htm>

⁷ Nâsir b. Su'üd b. Abdillâh es-Selâme, *Mu'cemü müellifâti'l-İmâm İbni'l-Cevzi*, Daru'l-Felah 2002, s. 159.

⁸ Bkz. İbnü'l-Cevzi, *Tenbîhu'n-nâimi'l-ğamr 'alâ mevâsimi'l-'umr*, nşr. Muhammed İbrahim Sümbül, Daru's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta 1991, neşredenin girişi s. 12.

⁹ Bkz. http://mild-kw.net/makhtoot/open_mkht.php?mkcrd_id=289233 (23.02.2012)

yazmalarını araştıran Abdulhamid el-Alüci, “*Müellefâtü İbni'l-Cevzi*” adlı eserinde bu risaleyi zikretmektedir.¹⁰

Risale, beş “bab”dan ve bablarda yer alan “fasıl”lardan oluşmaktadır. Müellif nüshası yoktur. Feraĝ kaydından, 1098 senesinin Cemaziyelâhir ayının 19’u Perşembe günü istinsah edildiği anlaşılan eserin, müstensihi bilinmemektedir.

Kitabı tahkik edenlerin bab ve fasıllara başlık koyması, eserde geçen ayet ve hadislerin tahricini yapması ve de İbnü'l-Cevzi'nin, kendisinden nakillerde bulunduğu kişilerin, kısaca hayatlarının verilir, söz konusu rivayetlerin yerinin belirtilmesi eseri daha kullanışlı hale getirmiştir. Eserde geçen garib lafızların şerh edilmesi ve bazı kelimelerin tashih edilmesi de zikredilmeye değer diğer bazı yönleridir. Arapça metin yine de hatalar barındırmaktadır. Bu da bazı yerlerde metni anlamayı zorlaştırmaktadır. Söz konusu bir rivayetse, farklı kaynaklardan asıllarına bakıp tashih etme imkanı olabilmektedir. İbnü'l-Cevzi'nin, ekseriyetle Ebü Nuaym'ın (ö.430) *Hilyetü'l-evliya*'sındaki rivayetlerden nakillerde bulunduğunu görebilmekteyiz.

Bu risale, Mehmet Fatih Albayrak tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Çeviri, İbnü'l-Cevzi'nin *Saydu'l-hâtır* adlı eserinden seçilen yüz otuz başlığın tercümesini içeren *Hatırlı Satırlar* (Tahlil Yay. 2010) adlı kitabın sonuna ilave edilmiştir. Tercüme edilmesi sevindirici olsa da bazı eksiklikler ve yanlışlıklar söz konusudur. Türkçe ifadelerin anlamsızlığı, metni anlamayı da zorlaştırmıştır. Şairliğiyle de bilinen İbnü'l-Cevzi'nin, eserinde yazdığı şiirlerin tercüme edilmesi büyük eksiklidir. Eserin orijinalinin insanda bıraktığı etkiyi yakalamaya çalışmak, anlaşılır olmak, çevirinin amacı olmalıdır.

İbnü'l-Cevzi, vaaz üslubunu kullandığı bu eserinde, yer yer kendisine ve başka şairlere ait şiirleri de kullanarak insan ömrünün merhalelerini anlatmaktadır. İnsan ömrünün beş mevsimden oluştuğunu, bunların hangi dönemleri kapsadığını, bu dönemlerde nelelerin yapılması gerektiği gibi konuları izah eder. İbnü'l-Cevzi'nin *Say-*

¹⁰ es-Selâme, *a.g.e.*, s. 159'dan naklen, Abdulhamid el-Alüci, *Muellerfâtü İbni'l-Cevzi*, Bağdat 1965, s. 115.

du'l-hâtır ve *et-Tıbbu'r-ruhânî* adlı eserlerinde de buna benzer konular vardır. Müellif ifade etmese de, Kur'an'daki bazı ayetlerden ilham alarak bu mevsimleri oluşturduğunu görmek mümkündür. İbnü'l-Cevzî'nin risalesine geçmeden önce, söz konusu ayetlerin meallerini zikrederim.

“Sizi topraktan, sonra bir damla sıvıdan, sonra yapışkan bir nesneden yaratıp, sonra ergenlik çağına ulaşmanız, sonra da yaşlanmanız için sizi bebek olarak dünyaya getiren O'dur. Kiminiz daha önce öldürülür, kiminiz de belirtilmiş bir süreye kadar ulaşırsınız. Belki artık aklınızı kullanırsınız.”(Mü'min, 40/67)

“Sizi güçsüz olarak yaratan, güçsüzlükten sonra kuvvetli kılan, sonra da kuvvetliliğin ardından güçsüz ve ihtiyar yapan Allah'tır. O dilediğini yaratır. O bilendir, kudretli olandır.” (Rûm, 30/54)

“Ey insanlar! Tekrar dirilmekten şüphede iseniz, (bilin ki) biz sizi topraktan, sonra bir damla sudan, sonra yapışkan bir nesneden, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir çığnemlik etten yarattık ki, size (kudretimizi) açıkça gösterelim. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde tutarız; sonra sizi çocuk olarak çıkartırız, böylece yetişip ergenlik çağına varırsınız. Kiminizi öldürür, kiminizi de ömrünün en fena zamanına ulaştırır da, bilir haldeyken, bir şey bilmez olur... (Hac, 22/5)

İbnü'l-Cevzî, yukarıda da değindiğimiz üzere insan ömrünü beş mevsime ayırmıştır. Birinci mevsim, doğumdan buluşa kadarki çocukluk dönemi; ikinci mevsim, buluşdan otuz beş yaş arası, gençlik faslı; üçüncü mevsim, gençlikten elli yaşına kadarki olgunluk dönemi; dördüncü mevsim, elli ile yetmiş yaş arası yaşlılık dönemi; beşinci mevsim ise, yetmiş ile ölüm arası yaşanan elden ayaktan düşme, iyice kocama mevsimidir. Doğum ve ölüm, ortası hayat olan bir ömrün serüvenidir bu kitap.

İnsanın, her mevsimde kendisini doğru yola iletecek edep, ahlak ve ilmi meseleleri öğrenmesi ve uygulaması gereğinin önemini her fırsatta dile getiren İbnü'l-Cevzî, özellikle mevsimlerin problemlerine değinmekte ve çözümler üretmeye çalışmaktadır.

İnsan olma serüveninin ilk durağı olan çocukluk mevsiminde, ebeveynine bağlı bir hayat süren çocuğun, özellikle ilk beş yaşının,

pedagojik açıdan iyi değerlendirilmesinin sonraki bütün mevsimleri etkileyebileceğini şöyle ifade eder:

“Çocuk, küçük yaşlardan itibaren tercihlerde bulunabileceği akıl nimetiyle rızıklandırılmıştır... Çocuğun, ilk beş yaşında, düşünce ve ilgisi hayırlı şeylere yönlendirilmişse, sonraki seçimleri güzel olur. Küçük düşürücü şeylerden uzaklaşır. Bunun aksi de mümkündür.”

“Anne baba çocuğun eğitim ve öğretiminde ihmalkâr davranmamalıdır. Zira küçükken verilen eğitim mermer üzerine yapılan nakış gibidir... Bu minval üzere anne baba çocuğuna temizliği, abdesti ve namazı öğretecek... Kur'an'ı ezberletip hadis öğretecek ve öğrendikleriyle amel etmesini emrederler.”

“Çocuğun yanında, çirkin olan şeyler çirkin addedilecek ve anne-baba onu güzel ahlaka teşvik edeceklerdir. Ebeveyn, çocuğun kaldıracabileceği eğitimi vermekte tembellik göstermeyecek. Çünkü bu mevsim, ekin ekme mevsimidir.”

İkinci mevsim, otuz beş yaşına kadar süren ve özellikle heva ve hevesle mücadelenin, nefsi kötülüklerden korumanın çok daha önemli olduğu gençlik dönemidir. İnsanların çoğu ihtiyarlığında, elden giden gençliğine yakınmaktadır. Bu nedenle genç, kendini yücelten ameller peşinde koşmalı ve hataların ardından istiğfara sarılmalıdır. Bu dönem için dikkat çeken en önemli hususlardan biri de gençliğe kadar taklidi bir imanla gelen gencin, bu mevsimde “nizâm” ve “gâye” delillerinden hareketle Allah'ı bilmesinin gerekli olduğu ve yazıcı meleklerin daima kendisine eşlik ettiğinin bilinciyle hareket edilmesi gereğidir.

Üçüncü mevsim, gençliğin bakiyesi olan olgunluk mevsimidir ki saçın ağarmasıyla ölümün, kendini daha iyi hissettirdiği dönemdir. Bu bölüm, ömrün otuz beş ile ellinci yılları arasını içerir. Gencin ödünç olan siyah saçları, sahibine verildiğinde, beyazlayan saçları yolu daha iyi aydınlatmaya başlar bu mevsimde.

Dördüncü mevsim, sağlıklı düşünmenin ve kuvvet bulabilmenin son fırsatıdır. Yaş elli ile yetmiş arasındadır. Ölüm kendini iyiden iyiye hissettirmiş ve yaşlılık belî bükümüştür. Diğer başlıklarda olduğu gibi burada da salih kimselerin sözlerine ve şiirlere yer verilmiştir. Bu mevsimin insanına İbnü'l-Cevzî, şöyle seslenmektedir:

*Emanet gençliğimizle aldandık
İhtiyarlıkla sarhoşluktan uyandık
Beyaz saçlar, rüşd yolunu aydınlattı fakat
Haya perdesi yırtılmıştı, pişmandık*

*Zevklerle dolu bir ömre yazık
Utanç rezilliği kaldı geriye, baktık
Ağlıyoruz bugün yaptıklarımıza
Nasıl ve niye düştük bu zarara*

*Üzüntü var, korku var, yok bize bundan sonrası
Uysallıkta matem var, bir de gönül yarası
Haydi gel ağlayalım, elimizden çıkana
Özür için kılalım, gece karanlığında*

*Üzüntü ve ağlamaktan evla
Gayrı yoktur günahın mahvına
Ey aldırmayan sözümün doğruluğuna
Çölün kalbine gömülünce, anlayacaksınız...*

Beşinci mevsim, “Seksan yaşındaki insan, yeryüzünde Allah’ın esiridir.” hadisiyle başlar. Ayette, “*erzeli’l-‘umuri*”¹¹ denilen en “rezil” faslıdır ömrün. Bilir haldeyken bir şey bilmez olan insanın, ömür kitabının sonudur ve bir hayli sıkıcı hale gelmiştir hayat. Elden ayaktan düşüldüğü, iyice kocama dönemidir. Ölüm ha geldi, ha gelecek ve günler artık tükenmiştir. İbnü’l-Cevzî, bu mevsimin “çocuk”larına, Allah’a dua, tevbe ve istiğfarla, Kur’an okuyarak günlerin değerlendirilmesini, Hasan-ı Basrî, Davud et-Taî gibi zatlardan örnekler vererek, tavsiye etmektedir.

Kitabın sonuç cümlesi ise şudur: “Kim ömrünün şerefini ve kıymetini anlamışsa, bir lahzasını bile ziyan etmez.”

İbnü’l-Cevzî’de olduğu gibi, müstakil olarak, özellikle tasavvuf erbabı tarafından da böyle konular işlenmiştir. Ahlak, nasihat ve vaaz kitaplarında da yer alan bu tür mevzuların, hemen her zaman gündeme geldiğini görebilmekteyiz. Abdullah b. Alevî el-Haddad el-Hadramî’nin *Ömrün Beş Mevsimi* (trc. Ali Hüsrevoğlu), İbn Ebi’d-

¹¹ Hac, 22/5.

Dünyâ'nın *Hadislerde Ömür ve İhtiyarlık* (trc. Zekeriya Yıldız) eserleri de bunun diğeri örnekleridir.

Necattin Hanay

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.