



ÇİLT 5-SAYI 10-ARALIK 2015
VOLUME 5-NUMBER 10-DECEMBER 2015



SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

ISSN 2146-4561

www.sbe.kilis.edu.tr

Cilt 5/Sayı 10/Aralık 2015
Volume 5/Issue 10/December 2015

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

ISSN 2146-4561

Baskı: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası - 79100 Kilis
Kapak Tasarımı: Mustafa ÖZYAĞLI

Bu dergi Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından
yayınlanmaktadır.

www.sbe@kilis.edu.tr
www.sbedergi.kilis.edu.tr

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Sahibi (Publisher)

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü Adına
Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Editör (Editor)

Doç. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM

Bölüm Editörü

Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU

Editör Yardımcısı (Assistant Editor)

Arş. Gör. İlker Ozan YILDIRIM

Arş. Gör. Ahmet Cihan BULUNDU

Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU

Türkçe Dil Editörü (Turkish Language Editor)

Öğr. Gör. Muhammet HÜKÜM

İngilizce Dil Editörü (English Language Editor)

Okt. Emrah PEKSOY

YAYIN KURULU (EDITORIAL BOARD)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. H. Mustafa PAKSOY (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Doç. Dr. Metin AKİS (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Taner AKÇACI (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Doç. Dr. M. Ruhat YAŞAR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hasan ŞENER (Fırat Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CİNOĞLU (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Erdinç GÜLCÜ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dergimiz EBSCO, AKADEMİK DİZİN, ARAŞTIRMAX ve ASOS İNDEKS,
tarafından indekslenmektedir.

Indexed by EBSCO, AKADEMİK DİZİN, ARAŞTIRMAX and ASOS İNDEKS.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
79100 Kilis / TÜRKİYE

Tel: +90 (348) 813 93 45, Fax: +90 (348) 813 93 50

E-mail: sbedergi@kilis.edu.tr / sbedergikilis@hotmail.com

web: www.kilis.edu.tr

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Sedat AVCI	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Musa ÇADIRCI	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Salih ÇEÇEN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan ÇELİK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Cihat GÖKTEPE	Uluslararası Antalya Üniversitesi
Prof. Dr. Cahit KAVCAR	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ	Ardahan Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin MACİT	Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Tacettin UZUN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Nesimi YAZICI	Ankara Üniversitesi

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Servet BAYINDIR	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Aydın TEMİZER	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent Sönmez	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞDU	Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Osman DEMİR	Çanakkale 18 Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Osman GÜMAN	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Soner DUMAN	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Gülşah Parlak KALKAN	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN	Adıyaman Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK	Trakya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Osman YILMAZ	İstanbul Aydın Üniversitesi

Sosyal Bilimler Dergisi yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayınlanan çalışmaların bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimize gönderilen çalışmalar, alanında uzman üç ayrı hakem tarafından incelendikten sonra uygun görülenler yayınlanmaktadır. Yazım kurallarına ilişkin bilgilere dergimizin son kısmında yer verilmiştir.

Bu derginin tüm hakları saklıdır. Önceden yazılı izin almaksızın hiçbir iletişim ve kopyalama sistemi kullanılarak yeniden kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve satılamaz.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored or introduced into a retrieval system without prior written permission.

EDİTÖRDEN

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2010 yılında yayımlanmaya başlanan Sosyal Bilimler Dergisi, 2015 Aralık sayısı itibariyle beşinci yılını tamamlamış bulunmaktadır. Bu vesile ile birinci sayıdan itibaren gerek yazar gerekse hakem olarak dergimizin varlığını devam ettirmesine katkı sunan bütün akademisyenlere, danışma ve yayın kurulumuzun saygıdeğer üyelerine ve nihayet çalışma arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

Dergimizin Haziran 2016 tarihli 11. sayısı **Sosyal Bilimler Eğitimi** alanına yönelik olacaktır. Sosyal Bilimler Dergisi ailesi adına siz değerli akademisyen, araştırmacı ve okuyucularımıza göstereceğiniz ilgiden dolayı şimdiden teşekkür ederim.

Doç. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM

Editör

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KOMŞULUK VE TİCARİ İLİŞKİLER BAĞLAMINDA GAYRİ MÜSLİMLERİN KESTİKLERİ

Meat of Animals Slaughtered by Non-Muslims: An Investigation Within The Context of Social and Economic Relations

Ahmet Selman BAKTI..... 1-16

VAHİY SIRASINDA HZ. PEYGAMBER'İN MELEKİYETE YÜKSELMESİ YA DA VAHİY MELEĞİNİN BEŞERİYETE BÜRÜNMESİ TEORİSİ

The Theory of Transformation of Revelation Angel to The Human or Rising of Prophet Muhammad to The Angel Dimension During Revelation

Halil ALDEMİR 17-26

ARAP DİLİ VE TEFSİRLE İLGİLİ ŞEVÂHİD LİTERATÜRÜ

The Literature of Shawâhid in Arabic Language and The Tafsir Books

Harun ÖĞMÜŞ 27-45

'ANTERE B. ŞEDDÂD'IN HAYATI VE ŞİİRLERİNDE HAMÂSET TEMASI

The Theme of Heroism in The Poetry of 'Antara b. Shaddad

Yakup GÖÇEMEN 46-80

MU'TEZİLE'DE ŞEFAAT ANLAYIŞI

Understanding Intercession in Mutazilah

Mehmet TAŞDELEN 81-101

YANLIŞ CİNAYET: YANLIŞLIK

Wrong Homicide: The Misunderstanding

Hüseyin POLAT 102-129

KOMŞULUK VE TİCARİ İLİŞKİLER BAĞLAMINDA GAYRİ MÜSLİMLERİN KESTİKLERİ

Ahmet Selman BAKTI*

Öz

İslam, etinin yenilmesini helal kıldığı hayvanların kesimine ilişkin bir takım kurallar koymuştur. Bu kuralların anlaşılması ve yorumlanması konusunda fıkıh geleneğimizde son derece zengin bir literatür oluşmuştur. Hayvan kesimine ilişkin hükümlerin bir bölümü kesilen hayvana, bir bölümü kesiciye diğer bir bölümü ise kesimin şekline ilişkindir. Ehl-i kitabın kestiklerine ilişkin naslarda genel bir ifadeye yer verilip ayrıntıya girilmemiş olması fıkıh geleneğinde konu ile ilgili farklı görüşler serdedilmesine yol açmıştır. Bu çalışmada hayvan kesimine ilişkin fıkıh ekollerinin yaklaşımları ve bu yaklaşımların mesnedi mahiyetindeki ilkeler ele alınacak, kesim hususunda ehli kitabın diğer gayri müslimlerden ayrı düşünülmesinin imkânı tartışılacak ve ardından helal kesimin standardize edilmesi hususuna değinilecek, son olarak ilgili ahkâmın gayri müslimlerle beşeri ilişkiler dikkate alınarak okunmasını temel alan bir yaklaşım ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Helal Kesim, Gayri Müslim, Ehl-i kitap, Komşuluk, Ticaret.

MEAT OF ANIMALS SLAUGHTERED BY NON- MUSLIMS: AN INVESTIGATION WITHIN THE CONTEXT OF SOCIAL AND ECONOMIC RELATIONS

Abstract

No doubt about that there are some rules was established by islam regarding the halal slaughtering and a very rich literature on understanding and interpretation of these regulations has been generated. The regulations in the matter of slaughtering are three-sided. Some of them concern the animals which are being subject of slaughtering and some of them concern who are slaughtering, while some others concern the form and fashion of slaughtering operation. On the other side, the variety of views about animals slaughtered by Ahl al-Kitâb (People of the Book), is arising from that the islamic texts (nusûs) about slaughtering have indicated some general rules without touching upon specific details. In this presentation, first, I treat main approaches in the fiqh tradition to the case of animals slaughtered by Ahl al-Kitâb and identify the principles which are grounding these approaches. Next, I discuss, whether,

* Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı; Okutman, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, selman_bkt@hotmail.com

with regard to slaughtering, giving ahl al-kitap a different and privileged place among other non-muslims as is often the case in the fiqh tradition is proper and tenable. After dealing with some efforts aiming to standardize the halal slaughtering, in concluding, I suggest an approach which says that the rules in question must be interpreted on the basis neighbourhood and social relations with non-muslims.

Keywords: Halal Slaughtering, Non-muslims, Ahl al-kitâb, Neighbourhood, Trade.

Giriş

İnsanoğlunu yeryüzüne imtihan etmek üzere gönderen Yüce Allah burada onun yaşaması için çeşitli geçim yolları, rızık sebepleri yaratmıştır. Bu rızıklar bitkiler ve hayvanlardan oluşmaktadır. Allah (c.c.) gönderdiği vahiyler aracılığıyla yeryüzündeki hayvanların bazılarının yenilmesine ilişkin yasak hükümleri koymuştur. Yine yenilmesinde beis görülmeyen hayvanların yenilebilmesi için bir takım ön şartlar getirmiştir. Hayvanlardan elde edilen ürünlere olan ihtiyaç sebebiyle hayvanlar hakkındaki yasaklar ve yenecek hayvanlara dair getirilen düzenlemeler doğrultusunda konunun ehemmiyeti artmaktadır.

Bütün şeriatlarda hayvanlara ilişkin düzenlemeler aynı olmayıp yenilecek hayvanlara ilişkin cevaz/adem-i cevaz hükmü değişkenlik arz eder. Fakat kimi zaman insanlar sosyal hayatta diğer din mensupları ile birlikte yaşar ve bir şekilde insani ya da ticari ilişkiler kurar. Hayvansal gıdalar yer yer bu insani veya ticari ilişkilerin konusu olur, bu da tarafları mensup oldukları dinlerin bu konularda getirdiği düzenlemelerin mahiyetini anlamaya yöneltir.

Kur'an ve Sünnetin konuya ilişkin beyanları yanında fıkıh literatüründe de hayvan ve hayvansal gıdalar hakkında zengin bir fikhî birikim bulunduğu görülür. Genel anlamda söyleyecek olursak balık ve balık çeşitlerinin yenilebilirliğine ilişkin söz konusu literatürde bir tartışma bulunmamakla birlikte¹ balık dışında etinin yenilmesinde beis görülmeyen hayvanlara ve bunların kesimine ilişkin bir takım şartlara yer verilir. Bu

¹ Tartışma bulunmamasının sebebi el-Maide 5/96 (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ) ayetidir. Yiyecekler hususunda çerçeveyi en dar tutan Hanefiler balığın yenebileceği konusunda her hangi bir ihtilaf göstermemiş denizden her türlü av yapılabileceği fakat sadece balığın yenmesinin caiz olduğu ifade etmişlerdir (Merğînânî, IV: tsz.: 353). Suda yaşayan her şeyin yenebileceğine dair bkz. (İbn Kudâme, 1968: IX, 425; Şirbîni: 1994: VI, 147; Karafi, 1994: IV, 96; İbn Hazm, tsz.: VI, 60.)

şartların yerine gelmemesi durumunda bu hayvanların etinin yenilmesi caiz görülmez.

Kur'an-ı Kerimde nelerin yenilip yenmeyeceğine ilişkin düzenlemeleri içeren ayetler manzumesinde ehli kitabın kestiklerinin Müslümanlar için helal olduğu bildirilir (el-Maide 5/5 **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الدِّينِ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ (وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ)**). Bu bildirimde her hangi bir kayıt söz konusu olmadığı için Müslümanlara yönelik getirilen şartların gayri müslimler için de aynen geçerli olup olmadığı fikhî gelenekte geniş bir şekilde tartışılmıştır. Bu çalışmada ehli kitabın kestiklerine dair hükümlere ilişkin fıkıh literatüründe yer alan söz konusu tartışmalara değinilecek, yaklaşım farklılıklarının temelinde yatan kriterler ele alınacak ve ardından tartışmaya kaynaklık eden ayete ilişkin ihtilafları en aza indirecek bir yaklaşım ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İslam Hukukunda Hayvanın Yenilebilmesi İçin Gerekli Şartlar

Kur'an-ı Kerimde hiçbir kayıt konulmaksızın eti haram kılınan tek varlık domuzdur. Bunun dışında kalan hayvanların -ekollere göre farklılık arz etmekle birlikte- eti kural olarak helaldir (İbn Rüşd, 2004;: III, 19). Fakat eti helal olan hayvanların yenilebilmesi için de bir takım ön şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar a) kesilecek hayvana; b) kesim yapacak kişiye, c) kesim usulüne yöneliktir.

1.1. Kesilecek Hayvana İlişkin Şartlar

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere etinin yenilmesi helal olan bir hayvanın yenilebilmesi için kendi kendine, boğularak, bir şeyle vurmak suretiyle, bir yerden düşerek veya boynuzlanarak ölmemiş olması gerekir. Yırtıcı bir hayvan tarafından avlanıp bir kısmı yenilen hayvanın etini yemek de caiz değildir. Yine Allah'tan başka bir varlık adına kesilenler de yenmez.² Fakat bunlardan her hangi birine ölmeden önce yetişilir ve kesme imkanı bulunursa yenilmesi caizdir.³

² Ehli kitabın Allah'tan başkası adına kestiklerinin yenilebileceğine daha sonra değinilecektir.

³ El-Maide 5/3. Bunlar ölmeden yetişilip kesilmesi durumunda helal olacağına dair bkz. (İbn Kuteybe, tsz.: I, 123; Taberi, 2000: IX, 502-504).

1.2. Kesim Yapan Kişiyeye İlişkin Şartlar

Bir hayvanın yenilebilmesi için Allah'tan başkası adına kesilmemiş olması gerekir (El-Maide 5/3; el-En'am 6/145; Nahl 16/115). Yine kesim anında Allah'ın adının anılmasına yönelik bir nass bulunmaktadır.⁴ Bu da beraberinde hayvanı kesecek kişinin dinî durumunu gündeme getirir.⁵ Nitekim kesim sırasında Müslümanların uyması gereken mezkur kuralların gayri müslimlerden de talep edilmesi bir sorun teşkil edeceği gibi bu kuralları gayri müslimler hakkında işletmemek de aynı toplumun üyeleri olmaları itibarıyla Müslümanlar açısından bir eşitsizliğe yol açacaktır. Vahyin nüzul sürecinde de bu durumun zihinlerde bir soru işaretine yol açtığı anlaşılmaktadır.⁶ Kur'an-ı Kerim bu soruya cevaben gayri müslimlerin yaptıkları kesimlerin hükmüne değinmekte ve bunların helal kapsamında olduğunu belirtmektedir. Gayri müslimlerin kestiklerinin helal olduğunu bildiren Maide 5/5. (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ) (Ehli kitabın kestikleri size helaldir.) ayette her hangi bir kayıt bulunmaz. Fakat Müslümanlar için getirilen şartların ehl-i kitap için de söz konusu olup olmadığı fıkıh geleneğinde enine boyuna tartışılmış ve bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımları üç başlık altında ele alabiliriz.

1.2.1. Birinci Yaklaşım: Mutlak Olarak Yenilebilir

Maide 5/5, ayette geçen (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ) ifadesinde bir istisna veya kayıt bulunmadığı noktasından hareket edenlere göre ehli kitabın kestiği şeylerin yenilmesinin helal olması için her hangi bir şart öne sürülemez. Bu bağlamda aralarında Ebu'd-Derdâ, Atâ, Zühri, Rebî'a, Şa'bî ve Mekhul'un de bulunduğu bir grup âlime göre ehli kitabın Allah'ın adını anarak veya anmayarak kestiği yenilebileceği gibi Üzeyr, Mesih ya da kilise adına kestikleri dahi yenilebilir (İbn Rüşd, 2004: II, 213; Taberi, 1964: VI, 76).⁷ Atâ'nın ifadesiyle vahiy indiğinde ehl-i kitap bu şekilde kesmekte, Allah da bunu bilmekteydi (Kurtubî, 1964: VI, 76). Bu görüş sahiplerine göre ehli

⁴ El-Maide 5/4; el-En'am 6/121; Bu iki ayetten ilki köpek vs hayvanın av üzerine yollanması esnasında ikincisi ise hayvan kesimi sırasında Allah'ın adının anılmasından bahsetmektedir.

⁵ Burada bir Müslüman'ın hayvan kesimi veya avı esnasında -unutarak veya kasten- Allah'ın adını anmaması durumunda o hayvanın etinin yenmesinin caiz olup olmadığı tartışılmaktadır. Meselenin kesim usulüne ilişkin kısımlarını daha sonra ayrı bir başlık altında ele alacağız.

⁶ Maide 5/4 (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَكُمْ) şeklinde başlayarak bu soruya değinmektedir.

⁷ Kilise için kesilen hayvanın yenmesini kerih görmekle birlikte İmam Malik bunu haram saymamaktadır. (Sehnûn, 1994: I, 544.)

kitabın kestiklerinin helal olduğunu bildiren nass (el-Maide 5/5), Allah'tan başkası adına kesilenlerin haram olduğunu bildiren ayeti (el-Maide 5/3) tahsis etmektedir. Böylece Allah'tan başkası adına kesilen hayvana ilişkin haramlık hükmü, hayvanı kesen kişinin ehl-i kitap olması durumunda ilga edilmektedir (İbn Rüşd, 2004: II, 213).

1.2.2. İkinci Yaklaşım: Şartlı Olarak Yenilebilir

Hanefiler Allah'ın adını anmaları şartıyla ehli kitabın kestiklerini helal sayar; ancak Mecusileri ehl-i kitap saymadıkları için kestiklerini cevaz kapsamında değerlendirmez (Merğınani, tsz.: IV, 346; Serahsî, 1993: XII, 18). Kesim sırasında Allah'ın adının unutarak anılmaması durumunda etin yenilmesi helal, kasten anılmaması veya Allahtan gayrısı adına kesilmesi durumunda ise haram olmaktadır(Merğınani, tsz.: IV, 347-348; Serahsi, 1993: XII, 5; Kâsânî, 1986: V, 46). Hanefilere göre ırkın dine etkisi bulunmayıp kişinin Yahudi veya Hıristiyan olması ehl-i kitap sayılması için yeterli görülmektedir. Dolayısıyla Yahudi veya Hıristiyan olan kişinin Arap olması bu kişinin ehl-i kitap dairesi dışında tutulmasını gerektirmez (Merğınani, tsz.: IV, 346; Kâsânî, 1986: V, 46). Yine kişinin biyolojik ve psikolojik durumunun -çocuk, kadın veya akıl hastası vb.- kesimle ilgili hükme her hangi bir etkisi bulunmaz (Merğınani, tsz.: IV, 346).

Hanefiler mürtedin durumunu farklı kategoride değerlendirmektedir. Onlara göre İslam'dan çıkan kişi Yahudi veya Hıristiyanlık dinine girmiş olsa bile ehl-i kitap addedilmez ve bu kişinin kestiği helal olmaz(Merğınani, tsz.: IV, 346). Hıristiyan birinin Yahudi olması veya Yahudi birinin Hıristiyan olması durumunda ise bu kimseler yine ehl-i kitap kategorisinde değerlendirilir(Merğınani, tsz.: IV, 346).⁸

Şafîiler gayri müslim'in kestiğinin helal olması için Allah'tan başkası adına kesilmemiş olması şartını arar, bununla birlikte Besmele çekmeyi şart koşarlar(Nevehî, tsz.: VIII, 412; el-Maverdî, 1999: XV, 11; ibn Kudâme, 1968: IX, 391). Bunun yanında Hanefilerin aksine Behrâ', Tenûh, Tağlib gibi Hıristiyan Arap kabileleri ehl-i kitaptan addedilmez, dolayısıyla kestikleri helal olmaz(Nevehî, tsz.: IX, s. 74; Şîrâzî, tsz.: I, 457).⁹ Mecusi, mürted ve

⁸ Bu konuda Hanefilerde farklı düşünenler bulunmaktadır. Örneğin Kâsânî, Yahudi'nin Hıristiyan olması veya aksi durumda kestiklerinin yenmeyeceğini, fakat ehl-i kitap dışındaki gayri müslimlerin ehl-i kitap olması durumunda yenilebileceğini söylemektedir. (Kâsânî, 1986: V, 45).

⁹ Hanbelilere göre bu kabilelerin tamamı ehl-i kitap oldukları için kestikleri yenir (İbn Kudâme,

putperestler de ehl-i kitap kapsamında olmadığı için kestikleri helal değildir (Şîrâzî, tsz.: I, 457).

Malikilere göre kesilen hayvanın helal olması için Allah'ın adının anılması gerekir. Allah'ın adı unutulmuş anılmadığında kesilen hayvanın eti helal olur, kasten anılmadığında ise caiz olmaz (İbn Rüşd el-Cedd, 1988: I, 420). Fakat gayri müslimlere ilişkin hükmün istisnai bir durumu ifade ettiği düşüncesinden hareketle kilise veya dini bayramları için kestikleri hayvanların yenilmesi kerahetle de olsa caiz görülmektedir (İbn Rüşd, 2004: II, 213; Karafî, 1994, IV, 122; Sehnun, 1994: I, 536). Bir Müslüman'ın Hıristiyan ya da Yahudi olması durumunda kestiğinin yenilmesi caiz değildir (Sehnun, 1994: I, 545). Hanefilerde olduğu gibi Malikilere göre de ırkın dine etkisi bulunmayıp kişinin Yahudi veya Hıristiyan olması ehl-i kitap sayılması için yeterlidir. Ehl-i kitap dışında bir gayri müslim'in Yahudi veya Hıristiyan olması durumunda da bu kişinin kestiğini yemek caizdir (Karafî, 1994: IV, 124-125).

Hanbelilere göre kesim sırasında tesmiye şarttır. Tesmiyenin kasten terk edilmesi durumunda kesilen hayvanın eti helal olmayıp unutulması durumunda helal olur.¹⁰ Irk ayrımı yapılmaksızın bütün Yahudi ve Hıristiyanların kestikleri aynı kategoride değerlendirilir (İbn Kudâme, 1968: IX, s. 391; İbn Teymiyye, 1987: V, 549). Ehl-i kitabın -Mesih, Meryem gibi- Allah'tan başkası adına kestikleri hayvanın etinin yenilmesi caiz değildir (İbn Kudâme, 1968: IX, s. 391). Fakat mutlak olarak kiliselere kesilenlerin yenilebileceği hususunda ibaha ve kerahetle cevaz hükümleri bulunur (İbn Kudâme, 1968: IX, s. 391). Akıl hastası veya sarhoş olan bir kimsenin kestiği hayvanın yenilmesi caiz görülmez (İbn Kudâme, 1968: IX, s. 396).

Zahirilere göre hayvanı kesen kişi Müslüman veya ehl-i kitap değilse bu kişinin kestiği kesinlikle yenilmez (İbn Hazm, tsz.: VI, 146). İbn-i Hazm'a göre Mecusiler de kitap ehlidir (İbn Hazm, tsz.: VI, 146). Müslüman veya ehl-i kitabın kestikleri Allah'ın adının anılması şartıyla yenilebilir. Bu şartın unutulması sebebiyle yerine getirilmemesi durumunda kesilen hayvanın etinin yenilmesi caiz olmaz (İbn Hazm, tsz.: VI, 87, 143). Bununla birlikte kişinin mürted, Yahudi iken Hıristiyan veya Hıristiyan iken Yahudi olması

1968: IX, 391).

¹⁰ İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'den bu rivayeti aktarır (İbn Kudâme, 1968: IX, 388). Bununla birlikte İbn Teymiyye kesim sırasında unutulmuş da olsa Allah'ın adının anılmaması durumunda kesilen hayvanın etinin yenilemeyeceği görüşünü doğruya daha yakın bulur. (İbn Teymiyye, 1995: XXXV, 239).

durumunda Allah'ın adını ansa dahi kestiği caiz görülmez(İbn Hazm, tsz.: VI, 146; Şafîî, 1990: VI, 177). Dolayısıyla Zahirilere göre din değiştirme söz konusu olduğunda geçiş yapılan dinin hüviyeti önem taşımamaktadır. İbn-i Hazm'a göre akıl hastası, sarhoş ve çocuğun kestiği de helal dairesinin dışındadır (İbn Hazm, tsz.: VI, 147).

Caferî fıkhdında Allah'ın adının anılması durumunda her hangi bir ayırım gözetilmeksizin gayri müslimlerin tamamının kestiğinin yenileceğine dair görüşler bulunmaktadır (Şeyh Sadûk, tsz.: III, 107). Bunun yanı sıra Mesih adına kesilenlerin de Mesih ile Allah'ı kastettikleri te'viliyle yenebileceğine dair görüşlere de rastlanmaktadır (Şeyh Sadûk, tsz.: III, 107).

1.2.3. Üçüncü Yaklaşım: Mutlak Olarak Yenilemez

Zeydî-Hâdevî fıkhdına göre kesilen hayvanın etinin helal olması için kesim yapan kişinin Müslüman olması gerekir. Dolayısıyla ehl-i kitap da olsa gayri müslimlerin kestiklerini yemek hiçbir surette caiz değildir(Şevkânî, 2004: I, 711).

1.3. Kesim Usulüne Yönelik Şartlar

Kanathılar, küçükbaş, büyükbaş ve develerin her birinin çeneye yakın kısmından (zebh) veya gerdandan (nahr) kesilmesi durumunda etinin yenilebileceğinde çoğunluk ittifak etmiştir (İbn Rüşd, 2004: II, 207). Fakat her iki kesim türünde de nefes ve yemek borularıyla iki şah damarından hangilerinin ne kadar kesilmesi gerektiğinde farklı görüşler bulunur.

Hanefilere göre nefes borusu, yemek borusu ve iki şah damarından her hangi üçünün kesilmesi durumunda etin yenilmesi caizdir(Merğînânî, tsz.: IV, 349; Kâsânî, 1986: V, 41).

Şafîilere göre sadece nefes ve yemek borusunun kesilmesi etin helal olması için yeterlidir (Şirbini, 1994: VI, 107; Şirazi, tsz.: I, s. 459).

Malikilere göre iki şah damarı ile nefes borusu kesilmediği sürece etin yenilmesi caiz değildir (İbn Rüşd el-cedd, 1988: I, 429; İbn Rüşd, 2004: II, 207).

Hanbelilere göre nefes ve yemek borularının kesilmesi etin helal olması için yeterlidir (İbn Kudâme, 1968: IX, s. 397). Bununla birlikte mezhep içinde, sayılan dört organın (İbn Kudâme, 1968: IX, s. 397) veya dört

organdan her hangi üçünün (İbn Teymiyye, 1987: V, 549) kesilmesi gerektiğine dair görüşler de bulunmaktadır.

Zahirilere göre nefes borusu, yemek borusu ve iki şah damarından hayvanın ölümünü sağlayacak şekilde her hangi birinin kesilmesi yeterlidir (İbn Hazm, tsz.: VI, s. 122).

2. Kitap Ehli Olma[ma]nın Helal Kesime Etkisi

Kesim yapan kişinin Müslüman olmasını şart koşan yaklaşımı bir tarafa bırakırsak gayri müslimlerin kestiklerinin yenilebileceğini kabul eden fukaha arasındaki yaklaşım farklılığı, esas alınan ölçüt/ölçütlerdeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Burada ölçüt/ölçütler kesim işlemi yapan gayri müslim'in; a) sadece ehl-i kitap olması, b) sadece Allah'tan başkası adına kesmiş olmaması, c) kesim işlemi sırasında sadece Allah'ı anmış olması kriterlerinden bir veya bir kaçıdır.¹¹ Buna göre kesimi yapan kişiye ilişkin sadece ilk kriteri yeterli görenler¹² kilise ya da Mesih adına kesilen hayvanların etlerinin yenilmesinde bir beis görmemektedir. İlk ve ikinci kriteri aynı anda zorunlu görenler¹³ kilise veya Mesih adına kesilmiş hayvanın etini caiz görmezler. Bununla birlikte kesim sırasında unutarak ya da kasten Allah'ın adının anılmaması bu etin haram olmasını gerektirmez. Sadece üçüncü kriteri zorunlu görenlere göre¹⁴ ise gayri müslim'in ehl-i kitap olup olmamasının önemi bulunmamakta kesim sırasında Allah'ın adını anması yeterli olmaktadır. Birinci ve üçüncü kriterleri esas alanlara göre¹⁵ ise kitap ehli olmanın yanında kesim sırasında Allah'ın adının anılması gerekmekte aksi takdirde kesilen hayvanın eti helal olmamaktadır. Bu kriteri esas alanlar nezdinde tesmiyeyi unutarak kesmenin hükme etkisi, unutmanın ahkama etkisi konusundaki yaklaşımlara göre farklılık arz eder.

¹¹ Bu kriterler sırasıyla Maide 5/5 (الْيَوْمَ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الدِّينِ أَوْتُوا الْكِتَابَ جَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ); Bakara 2/173 (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ); En'am 6/121 (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ) (رَجِيمٌ); (أَطْعَمْتُمُوهُمْ إِثْمُكُمْ لِمُشْرِكُونَ) ayetlerinden elde edilmiştir. Ayrıca III ile II. kriter arasında umum husus mutlak nispeti bulunmaktadır. Bu sebeple III. kriter II. Kriterden bağımsız bir şekilde esas alınmazken II. Kriter III. Kriterden bağımsız bir şekilde esas alınabilmektedir.

¹² Bkz. I. Yaklaşım (Mutlak olarak yenilebilir); II. Yaklaşım (Şartlı olarak yenilebilir/Malikiler)

¹³ Bkz. II. Yaklaşım (Şartlı olarak yenilebilir; Şafii'ler)

¹⁴ Bkz. II. Yaklaşım (Şartlı olarak yenilebilir; Câferî'ler). Burada ikinci kriterin de zorunlu olarak esas alındığına dikkat edilmesi gerekir.

¹⁵ Bkz. II. Yaklaşım (şartlı olarak yenilebilir; Hanefiler/Malikiler/Hanbeliler/Zahiriler). Burada ikinci kriterin de zorunlu olarak esas alındığına dikkat edilmesi gerekir.

Kesim işlemini yapan gayri müslim'le ilgili mezkur üç kriterden yalnız ikinci kriterin esas alındığı bir yaklaşım olmadığını görmekteyiz. Tek başına ikinci kriterin esas alınması Allah'tan gayrisi adına kesilmemek kaydıyla kesim işleminin her hangi bir din mensubu tarafından yapılabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu yaklaşımın mantikî sonucu olarak örneğin Şintoist bir kasabın ibadet maksadı gütmekten sadece kasaplık mesleğinin gereğini yerine getirerek boğazladığı hayvan helal olabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in beyanlarına bakıldığında ehli kitabın Allah'a şirk koştuğu (Maide 5/73 (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا) (عَمَّا يَقُولُونَ لِيَمْسَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابَ أَلِيمٍ وَأَذَى قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ) (قُلْتُ لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالنَّصَارَى الْمَسِيحَ ابْنَ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتِلِهِمُ اللَّهُ أَنِّي يُؤْفِكُونَ (30) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31)) ayetlerde efaatle ifade edildiği halde ehli kitabın kestiklerinin helal olduğu bildirilir. Fıkıh geleneğinde geride geçtiği üzere bu helalliğin mutlak olduğu yaklaşımının yanında helalliğin ancak bir takım şartlarla mümkün olabileceğini savunanlar da bulunmaktadır. Ayrıca ehli sünnete mensup fıkıh ekolleri içerisinde tüm görüşler incelendiğinde gayri müslimler içinde Allah'a şirk koşmalarına rağmen sadece ehli kitabın kestiklerinin helal olduğunda ittifak bulunmaktadır. Bu sebeple ehli kitabın kestiklerinin şartlı yenilebileceği yaklaşımları kesilen etin yenilebilmesi için şirk unsurunu şeklen izole etmeye çalışmakta, Allah adına kesme veya Allah'tan başkası adına kesmeme şartları üzerinde önemle durmaktadır.

Gayri müslim'lerin kestiklerinin helalliği hususunda Maide 5/5. ayette bulunan (*Ehli kitabın kestikleri size helaldir.*) ifadesinde geçen ehl-i kitap kaydının niteliği oldukça önem arz eder. Bu kaydın ihtirazi kabul edilmesi durumunda ehl-i kitap dışı gayri müslim unsurların kestiklerinin yenilmesi mümkün değildir. Fakat bu kayıt ittifâkî (raslantısal/vakiya uygun) kabul edildiğinde kesim konusunda ehl-i kitap ile diğer din mensupları arasındaki farklılık ortadan kalkar. Hal böyle olunca ehl-i kitap olmak Allah'tan başkası veya Allah adına kesme kriterlerinin ön şartı olmaktan çıkmaktadır. Ayetin bu yorumu "Allahtan başkası adına olmamak kaydıyla tüm gayri müslim unsurların kestiği helaldir" tezini güçlendirir.

Ehl-i kitap kaydının ihtirazî olduğu hususunda bir nevi icma bulunduğu, aksinin kesinlikle savunulamayacağı şeklinde bir itiraz söz konusu olabilir. Fakat bu yaklaşımın bir takım açmazları bulunmaktadır.

Çünkü bu anlayışa göre teslis inancına rağmen bir Hıristiyan'ın kestiği yenilebilirken İslam öğretisindeki Allah inancını bilmeyen bir kasabın kestiği yenilmemektedir. Bu sebeple ehl-i kitap olmayı gayri müslim'in kestiğinin yenilebilmesi için ön şart olarak görmek çok da isabetli bir yaklaşım değildir. Dahası bu anlayışa göre kestiğinin yenilebilmesi için ehl-i kitap dışı bir gayri müslim'den Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi olması istenmektedir. Bu ise Allah'ı birlemesi veya ortak koşması anlamına gelir. Oysa Allah'a şirk koşmak şu veya bu şekilde Allah inancına sahip olmamaya tercih edilebilecek bir özelliğe sahip değildir. Bu açıdan "şirk de koşular bir şekilde vahye muhatap olup Allah inancına sahip olmaları sebebiyle ehli kitabın kestiklerinin helal kılındığı" şeklinde getirilecek bir izah yeterince tatmin edici görünmemektedir. Tam tersine gayri müslimler arasında kestikleri yenmemesi gereken bir zümre varsa bu zümre vahye muhatap olmalarına rağmen şirk koşmaları sebebiyle ehl-i kitap olmalıdır. Fakat tüm bunlara rağmen ehli kitabın kestiklerinin Müslümanlar için helal olduğu hükmü bulunmaktadır. Bu durum bizde ehl-i kitap ifadesinin ihtirazi bir kayıt olmaktan öte birlikte yaşama, dostluk akrabalık ilişkilerine sahip olma gibi fiili bir durumun neticesi olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Modern dönemde birçok alanda olduğu gibi fıkıh alanındaki problemlerin çözümü veya mevcut çözümlerin gözden geçirilmesinde de bir küreselleşme yaşanmaktadır. Bunun neticesinde bir problemin çözümünde farklı usullere sahip ekollerin ürettikleri fıkhi malzemeler arasında hızlı bir şekilde gelgitler yapılmaktadır. Helal standartlarının oluşturulmasına yönelik çalışmalar da buna örnek teşkil eder. Ulusal veya uluslar arası helal standartlarını oluşturmaya yönelik çalışmaların istikrarı sağlama, tüketiciler açısından kolaylık, dini hassasiyetlerin korunması vs. birçok olumlu tarafı bulunduğu kesindir. Fakat fıkıh geleneğinde tartışılmış, farklı ölçütlerden hareketle çeşitli yaklaşımların vücut bulduğu bir meselede belirlenecek standartlardan çok bu standartları belirleme usulü önem arz eder. Dolayısıyla standart belirleme işleminden önce standart belirlemede takip edilecek usul tartışılmalıdır.

Helal kesim konusunda oluşturulacak standartlara ilişkin genel olarak esas alınabilecek üç yöntem bulunur.¹⁶ Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁶ Bu üç yöntem yanında, söz gelimi balık dışındaki deniz ürünlerinin yenmesinde Hanefi mezhebinin görüşünün esas alınması gibi, her hangi bir fikhî doktrinin esas alınması şeklinde bir usulün takip edilmesi de mümkündür.. Fakat standart belirleme işlemi haddi zatında birden fazla mezhepten yararlanmayı zorunlu kıldığı için bu şıkki resen devre dışı bıraktık.

2.1. Mevcut Görüşlerin İttifak Noktalarından Hareket Etmek

Bu usulle çok hızlı bir şekilde standart oluşturulabilir, fakat bu standardın uygulama alanı oldukça kısıtlıdır. Örneğin kesimin helal olabilmesinde ittifak noktalarından hareket ettiğimizde Müslüman bir kişinin Allah'ın adını anarak hayvanın iki şah damarı ile nefes ve yemek borularını kesmesi gerekmektedir.¹⁷ Görüldüğü üzere böyle bir kesim işlemine tabi tutulan hayvanın etinin helal olduğunda ittifak bulunmakla birlikte bu standardın uygulama alanı oldukça dardır. Dolayısıyla bu usulle oluşturulan standartlar ulusal ya da uluslar arası standartların konuluş gayesine de uymaz.

2.2. Mevcut İhtilafların Tamamının Dikkate Alınması

Bu yöntemin helal kesim standartlarında uygulanması yapısal olarak mümkün değildir. Nitekim Mesih adına kesimi caiz gören yaklaşım ile Allah'ın adını kesim sırasında zorunlu gören yaklaşım arasında mübâyenet ilişkisi bulunmaktadır.

2.3. Mevcut Fıkhî Birikim İçinden Seçme Yapılması

Mezkur iki yöntemin helal kesim standartlarını belirleme noktasındaki yetersizliği sebebiyle standart belirlemede seçmeci bir usulün takip edilmesi zorunluluk arz eder. Bu ise beraberinde seçim yapılırken hangi usulün takip edileceği ve standartlara dahil edilmeyen görüşlerin neye göre dışarıda bırakılacağı sorusunu gündeme getirir. Ayrıca bu yöntemin uygulanabilmesi için fıkhî çoğulculuk şart olmakla birlikte yöntem son tahlilde tek tipleştirici özelliği sebebiyle fıkhî çoğulculuğun ilgası anlamını taşır. Dolayısıyla teorik zeminde uygulanabilirliği olmakla birlikte bu yöntem son kertede bindiği dalı kesmek anlamına gelmektedir.

Standart belirleme işlemi sırasında devre dışı bırakılan hükümler, bu standartların çeşitli sebeplerle güncellenmesi gerektiğinde yeniden kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında seçmeci yöntemin fıkhî çoğulculuğun ilgası anlamına gelmediği söylenebilir. Fakat bu defa fıkhî birikimin ilkesiz bir şekilde kullanılması gündeme gelecektir ki bu durumda güncellenen

¹⁷ Dört organının kesilmesi gerektiğine dair bkz. 46 numaralı dipnot, Kesin kişinin Müslüman olması gerektiği şartına dair bkz. 40 numaralı dipnot, Kesim esnasında besmelenin şart olduğuna dair bkz. 35 numaralı dipnot.

standartlarla evvel emirde vaz' edilen standartlar arasında ademi meşruiyet açısından bir fark kalmayacaktır.

Standart belirleme işlemine ilişkin zikrettiğimiz üç yöntemin her birini geçersiz kılmakla kastımız çözümsüzlük önerisi değildir. Burada tam olarak kastettiğimiz şey hayvansal gıdalar konusunda bir standart geliştirilmesinin aklen değilse bile adeten mümkün olmadığıdır. Ayrıca bu konuda standart belirlemenin haddi zatında doğru olmadığını düşünüyoruz.

3. Gayri Müslimlerle Müslümanlar Arasındaki Beşeri İlişkilerin Helal Kesim Hükümüne Etkisi

Kesilen hayvanın etinin helal addedilebilmesi için İslam fıkıh mezheplerince öne sürülen şartların öncelikli muhatabı mezhep müntesipleridir. Bununla birlikte geride zikredildiği üzere konuya ilişkin ekoller arasındaki ihtilafların yanı sıra aynı ekol içinde de ihtilaflar bulunur. Dolayısıyla kesilen hayvana ilişkin fıkıh geleneğinde mevcut şartların gayri müslimler için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum ilk etapta sorun gibi gözükmemekle birlikte gerek ticari gerek insani ilişkilerde Müslümanlar açısından cevaz-adem-i cevaz noktasında bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Şöyle ki koşulan şartlar Müslümanlar tarafından yerine getirilmediğinde kesim helal olmamakta, ehl-i kitap tarafından yerine getirilmemesi durumunda ise helal olmaktadır. Özetle kimi durumlarda gayri müslim için gerekli görülmeyen şartlar Müslümanlar için gerekli görülebilmektedir.

Günümüzde özellikle içinde bulunduğumuz toplumda gayri müslimlerle "birlikte yaşama" kültürüne sahip bulunmamaktayız. Ne var ki dünya ölçeğinde Müslümanların gayri müslimlerle birlikte azınlık statüsünde yaşadığı bir çok yer mevcuttur. Medine toplumunda olduğu gibi birlikte yaşamanın doğal bir sonucu olarak Müslümanlarla gayri müslimler arasında komşuluk, dostluk ve hatta akrabalık ilişkileri kurulmaktadır. Bu ilişkiler ister istemez hediyeleşme, karşılıklı gidip gelme, bir sofrada yeme-içmeyi sonuç vermektedir. Karşılıklı sevgi ve saygıyı artırma hatta İslam'ı tebliğ etme amacına matuf olarak gayri müslim olan konu komşu eve davet edilmekte ve et ürünlerini içeren yemekler ikram edilebilmektedir. Davete icabet eden gayri müslim komşu da doğal olarak karşı davette bulunabilmekte ve aynı türden yiyecekler sunabilmektedir. İşte tam da burada davete icabet eden Müslüman'ın helal kesim için gerekli olan fikhî

hükümlerin ikram edilen etin kesiminde yerine getirilip getirilmediğini sorması muktezaı hale uygun düşmeyecektir. Aksi takdirde kesen kişinin dini kimliğiyle başlayacak sorular kesilen hayvanın boğazındaki damarlara dek sürecek, eğer ikram edilen et av eti ise bu defa av yapan kişinin dini kimliği, av yapılan hayvanın eğitimi, avda kullanılan alet edevatın niteliği vs şeklinde uzayıp gidecektir. Dolayısıyla bizce Maide 5/5. ayette bulunan ehli kitap kaydı ittifâki (raslantısal/vakiaya uygun) olmakla birlikte orada bulunan helallik hükmü bu tarz olumsuzlukların yaşanmamasına yöneliktir.

Ehli kitabın [bizce tüm gayri müslimlerin] kestiğinin yenip yenmemesi tartışmasında mutlak bir hükme gidilmesi mümkün gözükmez. Yapılması gereken şey, gayri müslimlerin kestiğine ilişkin mutlakçı bir yaklaşım sergilemektense hayvan kesimine ilişkin gerekli şartların bazı özel durumlarda gayri müslimler için de aranmasıdır. Dolayısıyla gayri müslim olma noktasında müşterek olan şahıslar arasında verilecek hüküm her şartta aynı olmamalı, başka vasıfların devreye girmesiyle değişmelidir. Şöyle ki gayri müslimlerle ilişkiler komşuluk, dostluk, akrabalık türünden olabileceği gibi ticaret ilişkisi şeklinde de gerçekleşebilir. Akrabalık ve komşuluk hukukuna dayalı ilişkilerin ticari ilişkilerden farklılık arz edeceği açıktır. Nitekim ticarete müşterinin alacağı mala ilişkin detaylı sorular sorması, malda bir takım vasıflar araması ve aradığı özelliklere sahip olmadığına kani olduğunda malı almaması yadırganmaz. Fakat komşuluk ilişkisi çerçevesinde yapılan ikram karşısında ikrama konu olan et, av ise av fikhına; değilse hayvan kesimine dair soruların sorulması komşuluk hukukuyla bağdaşmayacaktır. Dolayısıyla gayri müslimlerin kestiklerinin yenilip yenilmeyeceği meselesi kişinin gayri müslim olması bağlamında değil, gayri müslim olan kişiyle hangi türden bir ilişki bulunduğu bakılarak ele alınmalı ve özellikle komşuluk ilişkilerinde kesim usulüne ilişkin ayrıntılar dikkate alınmamalıdır.

Sonuç

Fıkıh geleneğinde usul veya dönem farklılığı sebebiyle ekoller arası veya ekol içi farklı yaklaşımlara sıkça rastlanılabilir. Uygulama kolaylığı ve hukuki istikrarı sağlama gayesiyle farklı ekollerden seçme yapılarak muayyen bir konuda standart oluşturulması teorik olarak mümkündür. Meşruiyetini büyük oranda fikhî ihtilafların "olumsuz etkilerinden" alan bu işlemin gerçekleşmesi ancak bu ihtilaflar sebebiyle vücut bulan fikhî çoğulculuğa bağlıdır.

Dini bir hükmü ifade eden "helal" kavramının her hangi bir meselede küresel bazda şartlarının konulabilmesi için o meseleye ilişkin tüm doktrinlerin nazar-ı itibara alınması gerekir. Aksi takdirde kavramın içi doldurulurken deyim yerindeyse malzemedan çalınmış olacaktır. Bu da helal damgası vurulan ürünlerde görüşü dikkate alınmayan mezhep müntesipleri açısından bakıldığında tağrir anlamına gelecektir.

Temelde bütün meselelerde özelde ehli kitabın kestiklerinin helal olup olmaması meselesinde fikhî çoğulculuğun korunması gerekmektedir. Bununla birlikte ehli kitabın kestikleri meselesindeki "ehl-i kitap" kaydı bizce ittifaki bir kayıttır.¹⁸ Yine kesimin helal olabilmesi için Allah'tan gayrisi adına kesilmemiş olması da bizce yeterlidir. Bu şartla tüm gayri müslimlerin kestikleri yenilebilir. Fakat bu veya başka bir yaklaşımın gelenekteki bir çok yorumu olumsuzlayıp bertaraf etmesi sebebiyle standart haline getirilmesi son derece yanlıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus böyle bir görüşü benimsemenin değil, standart haline getirmenin yanlışıdır.

Fıkıh geleneğinde helal kesim için birçok şart söz konusudur. Bu şartların muhatabının Müslümanlar olduğu hususunda her hangi bir ihtilaf bulunmaz. Bununla birlikte gayri müslimlerin kestiklerinin helal olduğu nassla sabittir. Burada gayri müslimlerin bu hükümlere muhatap olduğunu söylemek kadar aksini söylemek de mümkün değildir. Bizce gayri müslimlerin kestiklerinin helal olduğuna ilişkin hüküm komşuluk, dostluk, akrabalık gibi beşeri ilişkiler kapsamında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla gayri müslimlerle bu türden bir ilişki söz konusu olduğunda kesim usulüne ilişkin ayrıntılı hükümler mevzu bahis edilmeyebilir. Ancak gayri müslimlerle alıcı-satıcı ilişkisi söz konusu olduğunda Müslümanların muhatap olduğu ahkam, satıma konu olan üründe aynıyla aranmalıdır.

¹⁸ Ayette geçen ehl-i kitap kaydının ittifaki olarak alınması beraberinde ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin de aynı sebeple diğer gayri müslim kadınlarla evliliğe teşmil edilebileceği sonucunu akla getirir. Çalışmanın konusu dışında kaldığı ve müstakil olarak başka bir çalışmada ele alınacağı için bu konuya burada değinilmemiştir.

KAYNAKÇA

- el-Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb, *el-Havi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed el-Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahira, Kahire 1968.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Ğarîbu'l-Kur'an*, thk. Saîd el-Lahhâm, ysz. tsz.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Mukaddimât el-Mümehhidât*, Daru'l-ğarbi'l-islamî, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehit ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebu'l-Kasım b. Muhammed, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1987.
- *Mecmû'ul-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecme'ul-melik Fahd li tibâ'ati'l-mushafi'ş-şerîf, Suud 1995.
- Karafî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî, Said E'râb, Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Kâsânî, Alaaddin Ebubekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir b. Ferah, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî, İbrâhim Atfîş, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Merğînânî, Ali b. Ebubekir b. Abdülcelil, *el-Hidaye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Nevevî, ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-mühhezzeb (me'a tekmileti's-Sübkâ ve'l-Mutî)*, Daru'l-fikr, Beyrut tsz.
- Sehnûn, Malik b. Enes b. Malik b. Amir el-Asbahî, *el-Müdevvene*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. ebi's-Sehl, *el-Mebsût*, Daru'l-marife, Beyrut 1993.

- Şafî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman b. Şafi' b. Abdülmuttalip b. Abdü Menâf, *el-Ümm*, Daru'l-Marife, Beyrut 1990.
- Şevkânî, *es-Seylû'l-Cerrâr el-Mütedeffik alâ Hadaiki'l-Ezhâr*, Dâru İbni Hazm, Beyrut 2004.
- Şeyh Sadûk, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut 1986.
- Şîrâzî, ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-imami's-Şafî*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut tsz.
- Şîrbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma' rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.
- Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000

VAHİY SIRASINDA HZ. PEYGAMBER'İN MELEKİYETE YÜKSELMESİ YA DA VAHİY MELEĞİNİN BEŞERİYETE BÜRÜNMESİ TEORİSİ

Halil ALDEMİR*

Öz

Ulumu'l-Kur'ân kaynaklarından hadis şerhlerine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye yayılan İslâmî yazında vahyin keyfiyetine ilişkin bir teori dillendirilmiştir. Söz konusu teori, beşerî düzlemde iletişimin gerçekleşmesi için olmazsa olmaz iki temel şarta; dil birliğine ve aynı kategoriye mensup varlık olma esasına dayanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile vahiy meleği arasındaki iletişimde bu esasa dayanarak geliştirilen bu teoride vahiy sırasında ya melek insan suretine bürünür, ya da peygamber beşer suretinden sıyrılıp melekleşir. Bu makalede tarihte ve günümüzde dile getirilen ve savunulan bu teori, delilleri ile birlikte ele alınacak ve kritik edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Peygamber, melek, beşer, dil.

THE THEORY OF TRANSFORMATION OF REVELATION ANGEL TO THE HUMAN OR RISING OF PROPHET MUHAMMAD TO THE ANGEL DIMENSION DURING REVELATION

Abstract

In the Islamic literature ranging from From Qur'anic studies to hadith commentaries, there is a theory on the nature of revelation. This theory hinges on two fundamental conditions, linguistic unity and being categorically the same entity, which are the sine qua non of human communication. According to this theory, in the relationship between the angel of revelation and Prophet Muhammad, either angel transforms into a human being or the Prophet transforms into an angel during revelation. In this article, this theory that has been discussed and defended until now, will be examined and critically analysed in the light of evidences.

Keywords: Revelation, the Prophet, angel, humanbeings, language.

Giriş

Asıl anlamı itibariyle iki varlık arasında gerçekleşen gizli ve hızlı iletişimi ifade eden vahyin keyfiyeti insanların dikkatini ve merakını celbetmiş, bu nedenle de bu hususta bir takım teoriler geliştirilmiştir. Farklı görüşler ileri sürülse de ehl-i sünnetin görüşüne göre vahiy, hem lafzen hem de manen Allah'a aittir. (Mennâ, 1992: 30; Kur'ân'ın nüzulü hakkındaki diğer görüşler için bk. Zerkeşî, 1990: I, 323; Suyûtî,2006: I, 139) Melek

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, aldemirhalil@gmail.com

Cebraîl Arapça olarak onu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iletmiştir. Ayrıca vahyin melek Cebraîl tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iletilmesi Kur'ân ayetleri ile sabit bir hakikattir.(el-Bakara, 2/97; en-Nahl, 16/102; eş-Şu'arâ, 26/193-195)

Vahyin keyfiyeti hakkında merak uyandıran ve ulemanın görüş beyan etmesine neden olan hususlardan biri de vahiy sırasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve melek Cebraîl'in durumlarıdır. İşte tam da bu konuda tarihte ve günümüzde farklı disiplinlerde ön plana çıkmış âlimler ve araştırmacılar tarafından vahyin keyfiyetine ilişkin dile getirilen oldukça dikkat çekici bir teori ileri sürülmüştür. Buna göre vahiy bir iletişimdir ve iletişimin gerçekleşmesi için bazı şartların sağlanması gerekir. Bunlardan ilki vahyi getiren ile vahyi alan arasında bir dil birliğinin olması, ikincisi ise vahyi getiren melek ile vahyi alan peygamberin aynı varlık kategorisine mensup olmalarıdır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.), melek Cebraîl'den vahiy alırken bazen kendisi beşer suretinden sıyrılıp melek suretine bürünmüş, bazen de melek, insan suretine girmiştir. Böylece vahiy gerçekleşmiştir.

Kendi dünyamızdan hareketle düşündüğümüz zaman son derece tutarlı ve sağlam görünen bu teori hangi tarihte ortaya çıkmıştır? Bu teoriyi ileri sürenler vahyin keyfiyeti konusunda muteber kabul edilen delillere dayanıyorlar mı? Peygamber ve Melek arasında olduğu kabul edilen mahiyet değiştirme teolojik problemleri ortaya çıkar mı? Bu teorinin Müslümanın pratik hayatı veya entelektüel düzeyi bakımından bir yararı var mıdır? Bu çalışmada bu sorulara yanıt aranarak melek ve peygamberin vahiy anında aynı kategoriye mensup varlık olup müşterek dili konuşmaları ele alınıp kritik edilecektir.

1. Teori

Peygamberin veya meleğin kendi suretlerinden sıyrılarak diğersinin mensup olduğu varlık kategorisine geçmesi iddiasının ne zaman ortaya çıktığı, kimler tarafından dile getirildiği ve hangi delillere dayandığının tespiti bu iddianın kritiği için gerekli olan ön şartlardır. Bu nedenle araştırmanın bu safhasında bu iddianın kimler tarafından hangi dönemde ve ne tür delillere dayanılarak dile getirildiği tespit edilecektir.

1.1. Ortaya Çıkışı

Vahyin kaynağının Allah Teâlâ olduğuna (en-Nahl, 16/102; el-Müzzemmil, 73/5) vahyin peygambere melek Cebraîl (el-Bakara, 2/97; en-

Nahl, 16/102; eş-Şu'arâ, 26/193-195) vasıtasıyla iletildiğine ve peygamberin Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ ile sorumlu tutulduğuna (el-Mâide, 5/67) dair ayetler olmakla birlikte vahyin mahiyetini ve keyfiyetini en ince ayrıntısına kadar bize anlatan ayetler bulunmamaktadır. Esasında bu durum, Kur'an'ın salt enformatik değil de mesaj odaklı bir kitap olmasının doğal sonucudur. Çünkü Kur'an'da, insanın herhangi bir konuda bütün meraklarını giderecek, her türlü bilgi açlığını doyuracak, indiği dönemden sonra dünyaya gelecek insanların kendi kültürel muhitlerinin oluşturduğu ilgiler ve sorunlar nedeniyle öğrenmek isteyecekleri detayları aktarmak hedeflenmemiştir. Bunun yerine İlâhî İrâde'nin yeryüzünde gerçekleşmesini istediği tevhid-adalet merkezli bir pratik amaçlanmış ve bunun gerçekleşmesi için çeşitli araçlara başvurulmuştur. Dolayısıyla ayetler de bu çerçevede nazil olmuştur.

Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere bakıldığı zaman konuyla ilgili bir ayrıntıyı bulmak mümkün görünmemektedir. Bunun nedeni ilk dönem Müslümanların dini iç dünyada özümsemiş pratiğe aktarılması gereken bir unsur olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü sahabenin temel amacı iman ettikten sonra, imanının gereğini pratiğe dökmektir. Hiçbir zaman onların öncelikleri entelektüel birikimlerini artırmak, bugünkü akademik anlamda meraklarını gidermek ve pratikte yararını düşünmedikleri konularda bilgilerini geliştirmek olmamıştır. Bu nedenle de bugün "sahabe bunu neden peygambere sormamış?" şeklinde hayrete düşülen birçok konuda vahyi kendilerine getiren Allah'ın elçisine bir soru yöneltmemişlerdir. Dolayısıyla hadislerde vahyin keyfiyeti hakkında bu konuyu aydınlatacak bir ifade bulmak mümkün değildir. Her ne kadar Amr İbnu'l-Âss ve el-Hâris İbn Hişâm (Ahmed İbn Hanbel, 1992: VI, 159) gibi sahâbîler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy hakkında soru sormuş olsalar da bu sorular ve bunlara verilen yanıtlar bu konuyu aydınlatacak düzeyde değildir.

Amr İbnu'l-Âss Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyi hissedip hissetmediğini sormuş. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) " نَعَمْ أَسْمَعُ " *Evet. Çıngırak sesini andıran bir ses duyuyorum. Bunu duyunca susuyorum. Bana her vahiy geldiğinde mutlaka ruhumu teslim edeceğimi sanırım.*" (Ahmed İbn Hanbel, 1992: II, 222) buyurmuştur.

el-Hâris İbn Hişâm'dan gelen rivayet ise vahyin keyfiyeti hakkında bu rivayete göre daha fazla bilgi içermektedir. İbn Hişâm Hz. Peygamber'e

(s.a.v.) vahyin kendisine nasıl geldiğini sormuş. Hz. Peygamber (s.a.v.) de şu şekilde cevap vermiştir: “ أَحْيَانًا يَا بُنَيَّ مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ فَيُقْصَمُ عَلَيَّ وَقَدْ وَعَيْتُ ” *Bazen melek bana, çingirak sesine benzer bir şekilde gelirdi. Bu, vahyin bana en ağır geleniydi. İçinde bulunduğum bu durum sona erince ben onun ne söylediğini ezberlemiş olurdum. Bazen de melek bir erkek suretinde bana görünür, ben de onun ne söylediğini ezberlerdim.*” (Buhârî, Bed’ü'l-vahyi: 2, Bed’ü'l-halk: 6; Müslim, Fadâil: 87; Tirmizî, 7; Nesâî, İftitâh: 37; Ahmed İbn Hanbel, 1992: VI, 159, 258; İbn Hibbân, 1993: I, 225; Abd İbn Humeyd, 1988: 433; Rabî', h.1415: 23; Humeydî, ts.: I, 124;) Dikkat edilirse bu rivayette meleğin bir erkek suretinde Hz. Peygamber'in yanına geldiği ve ona bir takım bilgiler aktardığı görülmektedir.

Vahiy keyfiyeti hakkında yöneltilen bu sorulara verilen cevaplarda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşer suretinden sıyrıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Zamanın ilerlemesi ile birlikte, daha net ifade ile nüzul sürecinden uzaklaşıldıkça insanların dine ve dînî konulara bakışlarında ve yaklaşımlarında farklılıklar meydana gelmiştir. Kur'an'ın indiği tarihî bağlamdan farklı bir bağlamda yaşayan insanlar doğal olarak bazı konuları öğrenmek için gayret sarf edecekler ve o tarihsel bağlamı öğrenme peşinde olacaklardı. Bu tabii durumun yanı sıra zamanla bazıları gereksiz ayrıntıların, pratik yaşamda bir yeri olmayan bilgilerin peşine düşmüşlerdi. Söz gelimi Kur'an'da ismi bile zikre değer görülmemişken Sebe' kraliçesi Belkıs'ın danışmanlarının sayısını tespit etmeye bile çalışmışlardır. (Abdurrezzak İbn Hemmâm, h. 1410: II, 80; Taberî, 2000: XXIX, 19; Mekki İbn Ebî Tâlib, 2008: XXVIII, 8.)

Vahiy süreci sonrasında insanların zihninde merak uyandıran konulardan biri de hiç kuşkusuz vahiydir. Esas itibarıyla Allah ile peygamber arasında bir iletişim yolu olan vahiy, Hz. Peygamber (s.a.v.) açısından meseleye bakılınca öznel bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır. (Demirci, 1996: 38.) Ashab-ı kiram bu öznel tecrübe sonucu kendilerine tebliğ edilen ayetlere iman edip gereğini yerine getirmekle meşgul olmuştur. Bunun mahiyeti ve keyfiyeti üzerinde yoğunlaşmış salt zihinsel bir aktivite içinde olmamışlardır. Ne var ki, daha sonra gelen insanların zihninde vahyin mahiyeti ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) intikal keyfiyeti konusunda bazı meraklar uyanmıştır. Naslardaki bilgilerin bu konuyu aydınlatıcı içerikte olmamasına rağmen bazı İslam âlimleri âdeta ana tablonun bütününe tamamlamak adına bu tür boşlukları doldurmaya yönelmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) melek Cebrâîl'den nasıl vahiy aldığı konusunda bazı âlimler bir takım naslardaki işaretlerden yola çıkarak görüş

beyan etmişlerdir. Farklı varlık kategorilerine mensup olan peygamber ile Cebrâîl'in nasıl iletişim kurdukları bu âlimler tarafından izah edilmeye çalışılmıştır. Bu görüşü İsfehânî (ö. 502/1108), Kirmânî (ö. 786/1384), Zerkeşî (ö. 792/1392), İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi İslam âlimleri dile getirmiştir.

İmkânlarımız ölçüsünde yaptığımız araştırma sonucu bu görüşün hicrî V. yüzyıldan itibaren dile getirildiğini görmekteyiz. Bu dönemden sonra çeşitli ilimlerde otorite olmuş İslam uleması bunu benimsemiştir.

Son asırda yeniden canlılık kazanan Kur'ân ilimleri çalışmalarında da vahiy sırasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) melekleştiği ya da meleğin beşer suretine büründüğü teorisinin benimsenip tekrarlandığı müşahede edilmektedir. (Duman, 1997: 50; Demirci, 2014: 31-35; 1996: 36-38; Pakiş, 2013: 14; Heyet, ts.: I, 7.). Toshihiko Izutsu da bu teoriyi destekleyenlerden biridir. (Izutsu, ts.: 207). Dolayısıyla İslâmî yazında yaklaşık on asırdır bu teori canlılığını korumuştur.

1.2. Delilleri

Bu teoriyi dile getirenler iki temel delile dayanmaktadırlar. Bunlardan ilki meleğin bir insan suretinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelmesi, diğeri ise vahiy anında Allah Resulü'nde (s.a.v.) görülen bazı durumlar.

Hz. Âişe'den gelen ve İmam Buhârî başta olmak üzere birçok hadis âlimi tarafından nakledilen rivayet, vahyin keyfiyeti hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *“Bazen bana melek, bir beşer suretinde görünür ve benimle konuşurdu. Konuşması biter bitmez onun ne söylediğini öğrenirdim.”* (Buhârî, Bedu'l-vahyi: 1; Tirmizî, Menâkıb: 7, Nesâî, İftitah: 37; Ahmed İbn Hanbel, 1992: VI, 258) sözü, melek Cebrâîl'in Allah Resulüne bir insan şeklinde görüldüğü konusunda açık delildir. Vahiy meleğinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) insan suretinde görüldüğünü gösteren başka rivayetler de vardır. Mesela kaynaklarda Cibrîl hadisi ismiyle şöhret bulmuş rivayette de böyle bir durum söz konusudur. Bu rivayete göre Cebrâîl beyaz bir elbise içinde ahabın gözleri önünde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile konuşmuştur. (Müslim, İman: 1, Tirmizî, İman: 4) Ayrıca vahiy meleğinin ashâb-ı kiramdan Dihye el-Kelbî'nin suretinde geldiğine dair rivayetler de vardır. (İbn İshâk, 1991: 105; Nesâî, es-Sünenü'l-kübrâ, 1991: VI, 528; Ahmed İbn Hanbel 1992: II, 107; İshâk İbn Râhuye, ts.: I, 209; Bezzâr, ts.: IX, 420; Halebî, ts.: I, 408;). Bu rivayetler Kur'ân'ın melekler hakkındaki anlatımları ile de uygunluk göstermektedir. Nitekim ayetlerde anlatıldığına göre melekler peygamberlerin yanı sıra peygamber olmayanlar tarafından da görülmüştür. Mesela Hz. İbrahim'in eşi, (ez-Zâriyât 51/24-30) Hz. Lût'un kavmi (Hûd, 11/77-80) ve Hz. Meryem (Meryem 19/17) melekleri görmüştür.

Dolayısıyla Cebrail'in (a.s.) bir insan suretine bürünmesi durumunda ashab-ı kiram tarafından görülmesini yadırgamak mümkün değildir.

Bu teorinin ikinci büyük dayanağı ise vahiy alırken Hz. Peygamber'de görülen bir takım hallerdir. Bu teoriyi benimseyen kimseler tarafından bu haller onun beşeriyetten sıyrılıp melekleşmesi şeklinde yorumlanmıştır. Hadis kaynaklarında aktarılan rivayetlere göre Hz. Peygamber'de (s.a.v.) vahiy sırasında bazı belirtilerin ortaya çıktığı anlatılmaktadır. Mesela soğuk günlerde bile terlemesi (Buhârî, Şehâdât: 15) gözlerini bir noktaya çevirip öylece kalması, (Buhârî, Tefsir: 75/2) vücudunun ağırlaşması, (Ahmed İbn Hanbel, 1991: V, 184, 190) uykusunun gelmesi,(Müslim, Salât: 53) benzinin sararması veya kızarması (Buhârî, Hacc: 17, Umre: 10) ve kendisinden horultuyu andıran bir sesin ortaya çıkması (Ahmed İbn Hanbel, 1991: I, 238; VI, 103, 150) bu belirtiler arasındadır. Aralarında *İsfehânî* (ö. 502/1108) (*Âlûsî*, 1994: X, 121; Suyûtî, 2006: I, 138, İbn Kayyim, ts.: I, 275), *Kirmânî* (ö. 786/1384) (Kirmânî, ts.: I, 28.), *Zerkeşî* (ö. 792/1392) (Zerkeşî, 1990: I, 322), *İbn Haldûn* (ö. 808/1406),(İbn Haldûn, ts.: I, 127.) *İbn Akîle* (1150/1734), (İbn Akîle, 2009: I, 32.), *Tehânevî* (ö. 1158/1745) (Tehânevî, ts.: II, 1310.) ve *Elmahlı'nın* (ö. 1391/1942/) (Elmalılı, ts.: VI, 4259.) bulunduğu âlimler; Hz. Peygamber'de (s.a.v.) görülen bu belirtileri onun Kur'ân vahyini alırken beşeriyetten melekliye yükseltilmesi şeklinde yorumlamışlardır.

2. Eleştirisi

Delillerden ilki; daha açık ifade ile meleğin vahiy getirirken bir insan suretinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) görünmesi güçlü görünmekte ve iddiaya sağlam zemin hazırlamaktadır. Ancak vahiy anında Hz. Peygamber'de görülen bir takım haller üzerine ikame edilen ikinci delil ise tamamen bir içtihadı dayanmaktadır.

Melekler Kur'ân ayetleri ve hadislerden anlaşıldığı üzere zaman zaman kendi varlıklarından çıkıp insan suretine bürünmüşlerdir. Bu konu kesinlik taşımaktadır. Ancak insan suretine büründükten sonra melek Cebrail'in Kur'ân vahyi getirdiğine dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Meleklerin insan suretinde görünmelerinin ve peygamberlerle konuşmalarının sabit olması, bunun farklı kategorilere mensup iki varlığın iletişime geçmeleri için temel şart olduğu anlamına da gelmez. Kaldı ki bunu ispatlamak için haricî bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Konu gaybî bir mesele olduğu için de söz konusu haricî delilin mutlaka naslardan meydana gelmesi gerekir. Ancak naslar incelendiği zaman böyle bir delilin olmadığı görülmektedir.

İkinci delil ise Hz. Peygamber'de (s.a.v.) vahiy sırasında ortaya çıkan bazı belirtilere dayanan bir ictihaddır. Bu belirtiler vahye muhatap olmanın zorluğundan mı ortaya çıkmaktadır, yoksa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşeriyetten sıyrılmasını mı göstermektedir? Esasında bununla ilgili rivayetlerde buna ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanların gözünden uzaklaştığı, bedeninin kaybolduğu veya bedeninin fonksiyonlarını yitirdiğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Tam tersine bedeninin ashabın arasında olduğunu gösteren rivayetler vardır. Mesela rivayete göre Zeyd İbn Sâbit'in bacağı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bacağına değince bundan etkilendiği görülmektedir.(Buhârî, Salât: 12; Tirmizî, Salât: 115) Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soğuk kış günlerinde terlemesi de onun vücudunun beşeri fonksiyonlarını yitirmediği anlamına gelir. Söz konusu belirtiler olsa olsa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahye muhatap olduğunu ve vahiy alırken yaşadığı zorluğu gösterir. Bunun üzerine bir düşünce bina etmek mutlaka güçlü ve kesin bir delile ihtiyaç duyar. Ancak böyle bir delilin olmadığı anlaşılmaktadır.

Konu sadece Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Melek Cebrail arasında kalacak kadar da sınırlı değildir. Çünkü önce iletişim için iki şart koyup sonra vahiy buna göre değerlendirmek şeklinde karşımıza çıkan bu teori, tutarlılık bakımından bütün vahiy çeşitlerine uygulanmak zorundadır. Bu durumda araştırmanın başında da ifade edildiği gibi vahyin kaynağı olan Allah ile Cebaril arasındaki iletişimde ve Allah'ın Hz. Musa örneğinde olduğu gibi doğrudan peygamberlerine vahyetmesi durumunda ciddi bir teolojik sorunla karşılaşırız. Hâşâ bu tür vahiylerde bu teorinin işlevsel hale getirilmesi halinde Allah'ın melekleşmesi veya beşeriyete bürünmesinden ya da peygamberin veya meleğin ilahlaşması kaçınılmaz hale gelir. Bu da elbette tevhid dini olan İslam ile hiçbir şekilde bağdaşmaz. Vahyin meleğe intikali veya vasıtasız bir şekilde peygambere iletilmesi konusunu bu teorinin dışında tutmak için bu teolojik sakıncadan başka bir neden var mı? Ortaya teolojik bir sakınca ortaya çıkınca teori bir kenara bırakılabiliyorsa, melek ve peygamber arasında gerçekleşen vahiyde de pekâlâ bırakılabilir.

Bu teori Müslümanların pratik bir sorununu da çözmemektedir. Onların entelektüel düzeylerine ve yaşantılarına bir katkı sunmamaktadır. Tam tersine tutarlılık testine tabi tutulunca çok ciddi sorunlara yol açmaktadır.

Sonuç

Vahiy, sadece peygamberlerin yaşadığı bir tecrübedir. Bu tecrübenin mahiyeti hakkında söz söylemek ancak bu tecrübeyi yaşayan elçilerden gelen bilgilere veya onların tebliğ ettikleri ilahi mesajlara dayanarak mümkün olur. Kur'ân vahyi için de bu durum aynen söz konusudur. Durum böyle olmakla birlikte insanın içinden gelen ve onu güdüleyen araştırma arzusu, boşlukları doldurma ve bilinmeyenin peşine düşme hevesi bu konuda bazı iddiaların ve teorilerin dillendirilmesine neden olmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hicrî V. asırdan itibaren dile getirilen vahiy sırasında meleğin beşer suretine bürünmesi veya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) melekleşmesine dair teori kesin delillere dayanmamaktadır. Beşer düzleminde gerçekleşen iletişim ile yine bir tür iletişim olan vahyi kıyaslamaya dayanan bu teori tutarlılık bakımından da sorunludur. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ile melek arasında gerçekleşen vahiy olgusunda rahatlıkla tatbik edilen bu teori, melek veya peygamber ile vahyin kaynağı Allah arasında gerçekleşen vahiy konusunda tatbik edilemez. Çünkü böylesi bir durum dini temelinden sarsan itikâdî bir soruna neden olur. Dolayısıyla bu teorinin tutarlılığından ve her koşulda geçerliliğinden söz edilemez. Hal böyle olunca kesin delillerle görüş belirtmenin mümkün olduğu alana ait olan bu meselede de kesin delillerden uzaklaşılması gerekir. Ayrıca bu teori Müslümanların pratiklerine herhangi bir katkı sunmamaktadır. Tam tersine çok ciddi teolojik sorunlara kapı aralamaktadır.

Vahiy, peygamberlerin yaşadığı öznel bir tecrübedir. Dolayısıyla ancak onların anlattığı keyfiyet ile yetinilmeli bunun üzerine akıl yürüterek bir takım iddialar ortaya atılmamalıdır. Vahyin keyfiyetini konu edinmek yerine vahyin kendisinin pratik hayattan talepleri karşılanmaya çalışılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abd İbn Humeyd, *Müsned*, Mektebetü's-sünne (Subhî el-Bedrî es-Sâmîrrâî, Muhmûd Muhammed Halîl es-Sa'îdî), Kâhire 1988.
- Abdurrezzâk İbn Hemmâm, *es-San'ânî, Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm* (nşr. Mustafa Müslim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd h. 1410.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddin Mahmud İbn Abdillâh (ö. 1270/1854), *Ruhû'l-maânî fî tefsîri'l-Kur'ân'i'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (nşr. Ali Abdulbari Atiyye), I-XV, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1994.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri, *Müsned*, Beyrut, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, I-VIII*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, ty.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İFAV, İstanbul 1996.
- _____, *Kur'ân Tarihi*, İFAV, İstanbul 2014.
- Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1971.
- Halebi, Ebû Muhammed Bedreddin Hasan b. Ömer İbn Habib, *es-Sîratu'n-nebevîyye*, Kahire, 1996.
- Heyet, *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye*, el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Mısır, 2002.
- Humeydî, Abdullâh İbnü'z-Zübeyr Ebu Bekr, *Müsnedu'l-Humeydî* (nşr. Habîburrahmân el-A'zamî), Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye-Mektebetü'l-Mütenebbî, Beyrut-Kahire, ts.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- İbn Akîle, Cemâluddîn Muhammed İbn Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986.
- İbn Hanbel, Ahmed eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Bedreddin Çetiner), I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed İbn Ahmed et-Temîmîel-Büstî, *Sahîh İbn Hibbân bi tertibi İbn Ballân* (nşr. Şu'ayb Arnâvut), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993.

- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed ö. 150/767), *Siyer* (nşr. Muhammed Hamidullah, trc. Sezai Özel), Akabe Yayınları, İstanbul 1991.
- İbn Kayyim, Ahmed b. İbrâhim b. İsa, *Tavdihu'l-makâsîd ve tashihü'l-kavâ'id fi şerhi kasideti'l-imam İbn Kayyim*: el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1986.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kub İbn Rahûye İshak b. İbrâhim b. Mahled, *Müsnedu İshak b. Raheveyh*, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- Kirmanî, Şemsuddîn Muhammed İbn Yûsuf, *el-Kevâkibu'd-derâri fi şerhi sahihi'l-Buhârî*, Beyrut 1981.
- Mekkî İbn Ebî Tâlib, Hammûş İbn Muhammed İbn Muhtâr el-Kaysî el-Kayravânî el-Endelüsî el-Kurdubî el-Mâlikî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ulmi ma'ânî'l-Kur'ân ve tefsirihi ve ahkâmihî ve cümelin fi funûni 'ulûmihi* (nşr. eş-Şâhid el-Bûşeyhî), Şarikâ, yy. 2008.
- Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-ma'ârif, Riyâd 1992.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki), I-V, Dâru'l-hadis, Kahire 1991.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed İbn Ali (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, (nşr. Mektebu Tahkiki't-turâsi'l-İslâmî), I-IX, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1992.
- _____, *es-Sünenü'l-kubrâ*, (nşr. Abdulğaffâr Süleyman, Seyyid Kesrevî Hasan), I-VII, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- Pakiş, Ömer, *Kur'ân Tarihi*, Kitâbî Yayınları, İstanbul 2013.
- Rabî', İbn Habîb İbn 'Umar el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmi' Müsnedü'l-İmâm er-Rabî'* (nşr. Muhammed İdrîs, 'Âşûr İbn Yûsuf), Dâru'l-Hikme-Mektebetü'l-istikâme, Beyrut h. 1415.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrut-Dımaşk 2006.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000.
- Tehanevi, Muhammed İbn Ali İbn Ali, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, İstanbul 1984.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-V, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed İbn Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Cemal Hamdi ez-Zehabî), I-IV, Dâru'lma'rife, Beyrut 1990.

ARAP DİLİ VE TEFSİRLE İLGİLİ ŞEVÂHİD LİTERATÜRÜ*

Harun ÖGMÜŞ**

Öz

Bu makalede şevâhid ve istishâd gibi kavramların tarifleri üzerinde duruluyor, istishâdın kaynakları ve şartları hakkında bilgi veriliyor, daha sonra asıl olarak Arap dili ve tefsir kitaplarında zikredilen şevâhidi açıklamak üzere yazılmış eserler tanıtılıyor. Yazıldıkları alana göre tasnif edildikten sonra kronolojik olarak sıralanan bu eserler içerisinde en dikkat çekenler; Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb'ı*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ı*, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye'si*, İbn Hâcib ve İbn Hişâm'ın kitaplarındaki şevâhidi açıklayan eserlerdir.

Anahtar Kelimeler: İstishâd, şevâhid, şâhid, misâl, Arap dili, tefsir.

THE LITERATURE OF SHAWĀHID IN ARABIC LANGUAGE AND THE TAFSIR BOOKS

Abstract

This article centers on the definition of the terms shawāhid (witnesses) and istishhād. It explores the sources of istishhād and its requirements. This paper also introduces the Arabic and Tafsir materials written to explain the term shawāhid and classifies them based upon the topics they cover. Furthermore, the most important books for gaining an understanding of the term shawāhid, — al-kitāb of Sibawayhī, al-kashshāf of Zamakhsharī, al-alfiyya of Ibn Mālik, — and also the books of Ibn Hācib and Ibn Hishām will be deciphered in detail.

Keywords: Istishhād, shawāhid, shāhid, misāl, Arabic language and tafsir.

Giriş

Şevâhid, “şâhid” شاهد kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır.¹⁹ “Şâhid”, “bildiğini açıklayan, bir şeyi müşahede eden ve bir yerde hazır

* *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri adlı doktora tezimizde* bu yazıda tanıtılan kaynakların konu açısından zikredilmesi zarurî olan az bir kısmına yer vermiş, ancak sadetten çıkmak endişesiyle tamamını zikretmemiştik. (Öğmüş, 2010: 23-25) Daha sonraki çalışmalarımızla tesbitlerimiz zenginleşip bir makale hacmine ulaşıncaya bu yazı ortaya çıktı.

** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ogmusharun@yahoo.com

¹⁹ Kelimenin bu vezinde cemedilmesi kıyasa uymamaktadır. Çünkü حائض gibi mânasında müenneslik olanlar haricindeki sıfatların "fevâil" vezninde gelişi şâzdır (Çârperdi, 1998: 137-139). Nahiv ve belâgat kitaplarındaki şevâhidi açıklayıcı telifler veren âlimlerden çoğu kitaplarının isminde bu kelimeyi kullanmıştır. Meselâ bk. Süyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye; Abbâsî, Abdürrahîm b. Ahmed, *Meâhidü't-tensîs alâ şevâhidi't-telhîs*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1947.

bulunan" anlamlarına gelmektedir. (Cevherî, 1990: II, 494; İbn Manzûr, 1300: IV, 225-227) Arap dilcileri ise bu kelimeyi, bir kaide ortaya koymak için Kur'ân'dan veya Arapça'sına güvenilen Araplar'ın sözlerinden getirilen delil anlamında kullanmaktadırlar. (Tehânevî, 1996: I, 1002)

Şâhid, tümevarım metoduyla genel bir hükme varmak için kullanılan tikel bir önerme mesabesindedir. Meselâ مَا خَلَا'dan sonra gelen ismin mansûb olacağını ispatlamak için aşağıdaki beyit şâhid/delil getirilir (Bk. İbn Hişâm, 1963: 248):

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ / وَكُلُّ نَجِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ (الطويل)

"Haberdar olun ki Allah'ın dışında her şey bâtıldır, sebatsızdır. Her nimet muhakkak yok olacaktır" (Lebîd, 1997: 111)

Bu beyit tek bir örnektir. Ancak bu tek örnekten yola çıkılarak مَا خَلَا'dan sonra gelen bütün isimlerin mansûb olacağı genel hükmüne ulaşılır.

Kelimenin ıstilahî mânası, yukarıda zikredilen hakiki anlamları içinde en çok "şahitlik etmek" anlamına yakın görünmektedir. Şahitlik eden kişinin mahkemede bildiğini beyan etmek suretiyle hâkimin hükmüne mesnet olması gibi, kaideyi ispatlamak için getirilen söz de o kaideye mesnet teşkil eder.

Şâhid kelimesinin ıstilahî mânasından yola çıkılarak "şâhid getirme" ameliyesi olan istişhâd ise, "bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" şeklinde tarif edilebilir (Bk. Durmuş, İsmâil, "İstişhâd", *DİA*, XXIII, 396).

Şâhid yerine hüccet²⁰ ve delil; istişhâd yerine ihticâc (İbnü'l-Enbârî, ts: II, 451, 456, 585) ve istidlâl kelimeleri de kullanılmaktadır. (İbnü'l-Enbârî, ts: 290; İbn Hişâm, ts: 30) Bu kelimeler, lügat anlamları itibariyle birbirine yakındır.²¹

Arap dili ile ilgili kitaplarda şahidin dışında ayrıca bir de misâl kelimesi kullanılır. Eşitlik ve benzerlik anlamındaki "m-s-l" maddesinden türetilmiş bir isim olan misâl kelimesi, lügatta miktar mânasına gelir. (İbn Manzûr, 1300: XIV, 131, 134) Dilcilerin ıstilahında ise, kaideyi izah etmek ve onu anlamayı sağlamak için zikredilen söze denilir. (Tehânevî, 1996: II, 1447)

²⁰ İbn Kuteybe, Adî b. Zeyd hakkında "Âlimlerimiz onun şiiirini hüccet görmezler" der. (İbn Kuteybe, ts: I, 225; İbnü'l-Enbârî, ts.: II, 455, 565, 590, 591, 595)

²¹ Delil, "yol gösterici, rehber" demektir. Hüccet ise "burhan, delil" mânasındadır (Cevherî, ts: IV, 1698; Zemahşerî, 1965: 193; İbn Manzûr, 1300: III, 151).

Fâil merfû'dur, dedikten sonra içinde fâil ve merfû olan "Zeyd" kelimesinin bulunduğu كتب زيد "Zeyd yazdı" cümlesini zikretmekte olduğu gibi.

Her misâl şâhid değildir. Şâhidin söyleyeninin bilinmesi, güvenilir bir râvi tarafından nakledilmesi, delil getirildiği meseleye delâletinin kesin olması, ittifak edilen bir hususa aykırı olmaması ve delil getirildiği konuda zarûret içermemesi gibi birtakım şartları hâiz olması gerekir (Bk. Öğmüş, 2010: 120-131). Bununla birlikte bu şartlara çoğu zaman uyulmadığı ve "şâhid" kelimesinin "misâl"i de kapsayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî (ö. 963/1556), Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* adındaki eserinde yer alan belâgatla ilgili örnekleri açıkladığı kitabına *Meâhidü't-tensîs alâ şevâhidi't-Telhîs* adını vermiştir.

İstişhâd, Arap diliyle ilgili çalışmalar yapılırken kaidelerin tesbiti ve kelimelerin anlamlarının belirlenmesi esnasında, doğruluğuna güvenilen örneklere ihtiyaç duyulması sebebiyle ortaya çıkmıştır. Şevâhidin ilk kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Lügatçiler, Kur'ân'da vârid olan kelimeleri en fasih kelimeler olarak kabul etmişlerdir. (Suyûtî, ts: I, 212-215; Ahmed Emîn, 2000: II, 258-259) Nahiv usulüne²² dair eser veren müellifler de mütevâtir, âhâd ve şâz ayırımı yapmaksızın bütün kıraatleriyle Kur'ân'ın dilde hüccet olduğunu belirtmişlerdir. (İbn Cinnî, 1999: I, 32-34; Suyûtî, 1975: 20) Taberî (ö. 310/922) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi bir kısım âlimler, bazı kıraat vecihlerini ret ve tenkit etmiş (Taberî, 2002: V/VI, 58-59; Zemahşerî, 1995: II, 67) olsa da onların bu tenkitleri bizzat Kur'ân'a değil; o kıraatleri nakledenlerin zaptına yöneliktir. Kur'ân, Arap diliyle ilgili ilimlerin ittifakla birinci kaynağıdır.

Hadislere gelince, mâna ile rivayet câiz görüldüğü, dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sav) kullandığı kelimelerin râvilerce aynı anlamdaki başka kelimelerle değiştirilmiş olabileceği gerekçesini ileri süren Ebû Hayyân (ö. 754/1353) gibi bazı âlimler, hadislerle nahivde istişhâd edilmesini uygun bulmamışlar ve bu yola başvuranları tenkit etmişlerdir. (Ebû Hayyân, 1997: II, 154) Sîbeveyhi (ö. 182/798) gibi ilk nahivcilerin böyle bir gerekçe ileri sürdükleri sâbit değilse de hadislerle istişhâda çok az yer verdikleri de bir

²² Nahiv usulü; nahvin icmâlî delillerini, delil olmaları açısından ele alan ve onlarla delil getirme keyfiyetini, delil getiren kişinin durumunu konu edinen bir ilimdir. Nahiv usulü, semâ, icmâ ve kıyas gibi icmâlî delilleri incelediği için tafsîlî ve cüz'î delillere dayanarak kaideleri tesbit eden nahivden ayrılır. Nahivle nahiv usulü arasındaki münasebet fıkıhla fıkıh usulü arasındaki münasebete benzer (Süyûtî, 1975: 5-6)

gerçektir.²³ Hz. Peygamber'in (sav) komşu hükümdar ve kabile reislerine gönderdiği mektuplarda geçen yazılı ifadeler, lafzı mütevâtir hadisler, cevâmiu'l-kelim cinsinden veya me'sur dua kabilinden olan hadisler gibi lafzının Hz. Peygamber'e (sav) âidiyetinden emin olunan hadislerle istişhâd edileceğinde ise şüphe yoktur. (Suyûtî, 1975: 23)

İstişhâdın Kur'ân ve hadis dışındaki diğer bir kaynağı da, Arap dilinin fesâhatinde bozulmaların görülmeye başladığı hicrî II. asrın yarısından önce yaşayan Müslüman-gayr-ı Müslim Arapların manzum-mensûr sözleridir. (Suyûtî, 1975: 20) Bunlar içerisinde darb-ı meseller, değişmeye kapalı kalıp ifadelerden oluştukları ve geniş halk kitleleri tarafından kullanıldıkları için en makbul sözlerden sayılmıştır. (Suyûtî, ts: 487)²⁴ Kaynaklarda bedevîlerden nakledilen mensûr sözler yer almakla birlikte (Bk. Sîbeveyhi, 1988: I, 147, 309) bunlar nazma göre yok denilecek kadar azdır (Bk. Abdüllatîf, ts: 33-34). Kaynaklara bakıldığında şevâhidin çoğunun manzum olduğu görülür. Bunun sebebi büyük ihtimâlle, nazmın, kelimelerin müterâdifleriyle değiştirilmesini kısmen engelliyor olmasıdır.

Âlimler, şâirleri dört tabakaya ayırmışlardır: Câhiliye şâirleri, muhadram (hem câhiliye hem de İslâmî devri idrâk eden)²⁵ şâirler, İslâmiyyûn (İslâmî dönemde yaşayan müslüman-gayr-ı Müslim Arap şâirleri) ve muhdesûn (yeni, yani İslâmiyyûn'dan sonraki şâirler). Hicrî II. asrın yarısından sonraki şâirler muhdes sayılmış ve -Zemahşerî ile onu izleyen Radyyyüddin el-Esterâbâdî (ö. 686/1287) gibi âlimlerin münferit bazı uygulamaları istisnâ edilirse— bunların şiirleriyle istişhâd edilmemiştir. İlk iki tabakaya mensup şâirlerin şiirleri ittifakla, üçüncü tabaka şâirlerinin şiirleri ise kâhir ekseriyetle hüccet görülmüştür. (Bağdâdî, 1984: I, 6) Bununla birlikte ilk üç tabaka şâirleri içerisinde de Ebû Duâd el-İyâzî²⁶ ve Adî b. Zeyd²⁷ gibi Necd lehçesini kullanmadıkları vb. gerekçelerle şiirleri istişhâda değer bulunmayanlar vardır. (İbn Kuteybe, ts: I, 238) Selikalarının bozulmuş olması ihtimâline binâen başka milletlerle karışmış olan

²³ Tesbitimize göre Sîbeveyhi, eserinde 8 hadisle istişhâd etmiş ve bunların bir kısmının da hadis olduğunu vurgulamamıştır. Bu tutum, onun sözün hadis oluşundan ziyade Araplarca kullanılış ve aktarılışına dikkat ettiğini gösterir. meselâ bk. (Sîbeveyhi, 1988: I, 74, 258, 327; II, 32, 393; IV, 116)

²⁴ Kaynaklarda yer alan darbimeseller için örnek olarak bk. (Halîl, 1410: II, 62; VII, 205; Sîbeveyhi, 1988: I, 329; Kazvîni, 2002: 66)

²⁵ Arap dilinde muhadram, "Hz. Peygamber devrini idrâk edip müslüman olduğu halde onu görmeyen kimse" anlamındaki hadis teriminden daha geneldir. (İbnü's-Salâh, ts: 303) Yukarıdaki tariften de anlaşılacağı üzere muhadram şâirin müslüman olması şartı yoktur.

²⁶ Şâir hakkında bk. (Bağdâdî, 1984: IX, 590)

²⁷ Temîm kabilesine mensup şâir hakkında bk. (Cumahî, ts: I, 150)

kabilelerden dil malzemesi alınmaması (İbn Cinnî, 1986: II, 7; Suyûtî, 1975: 35) ilkesinin bir uzantısı olan bu tutum, şairler hakkında çok sıkı uygulanmamıştır. Bunun en muhtemel sebebi, câhiliye devrinde şâirlerce kullanılan ortak bir şiir dilinin büyük ölçüde yaygınlaşmış olmasıdır. (Çetin, ts: IX, 532; Bk. Blachere, 1998: I, 210)

Tariflerinden anlaşılacağı üzere istişhâd ve temsil (misâl vermek); lügat, sarf, nahiv ve belâgat gibi Arap diliyle ilgili ilimlerde başvurulmuş bir metottur. Ancak hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin, bilhassa tefsir ilminin dille ilgili hususlarında da istişhâda rastlanabilir.²⁸

İstişhâd edilen şevâhidin ekseriyeti şiidir. Hatta bu sebeple “şevâhid” denilince zamanla sadece şiir anlaşılır olmuştur. Söz konusu şiirler, yukarıda özetle zikrettiğimiz istişhâd şartları gereği hicrî II. asrın yarısından önce yaşayan şâirlere aittir. Kadîm şâirler, hayâle dayalı duygulardan çok yaşadıkları hayatla alâkalı gerçek hâdiseleri terennüm etmektedirler. Dolayısıyla pek çok şiirin yaşanmış bir hikâyesi vardır. Bu hikâyeyi ve bağlamı bilmek özel çalışmalar yapmayı gerekli kılmış ve bunun neticesinde şevâhidi açıklayıcı mâhiyette geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Biz, bu yazıda tesbit edebildiğimiz kadarıyla şevâhidi açıklamayı veya ona kolaylıkla ulaşmayı hedefleyen matbû veya yazma eserleri kısaca tanıtacak, günümüze gelmeyip de varlığını kaynaklardan öğrendiğimiz eserlerin de isimlerini kaydedeceğiz. Böylece bu alandaki eserleri bir başlık altında tanıtmaya çalışacağız.

1. Nahiv Kitaplarındaki Şevâhidi Ele Alan Eserler

Nahiv şevâhidini şerh eden eserler yanında, onlara kolaylıkla erişmeyi sağlamak amacıyla fihrist çalışmaları da yapılmıştır. Öncelikle günümüz araştırmacıları tarafından yapılan bu fihrist çalışmalarını zikrederim:

1.1. Nahiv Şevâhidiyle İlgili Alfabetik Fihristler

1. Fâize bt. Ömer el-Müeyyed, nahiv kitaplarında zikredilen Kur'ân şevâhidini gösteren *Keşşâfu's-şevâhidi'l-Kur'âniyye fi'l-Mesâdiri'n-nahviyye* adında bir fihrist hazırlamıştır. Fihrist, Mushaf'taki sûre ve âyet sırasına göre nahiv kitaplarında yer alan şevâhidi göstermektedir. Önce sûre adı ve âyet

²⁸ Tefsir ve hadisle ilgili kitaplardaki bir örnek için bk. (Herevî, 1999: VI, 1880); fıkıh kitaplarında bulunan bir örnek için bk. (İbn Rüşd, 1995: I, 37); bu çalışmada tefsirle ilgili kaynaklar ayrıca tanıtılacaktır.

numarasını zikretmekte sonra da bunların karşısında, çizgiyle ayrılmış yerde numarası verilen âyetin nahiv kitaplarında şâhid olarak zikredildiği yerleri sıralamaktadır. Bu eser Mektebetü'l-Fehd el-Vataniyye tarafından 1994'te Riyad'da basılmıştır.

2. Emil Bedî' Ya'kûb da nahiv kitaplarında şiirden getirilen şevâhidi dîvanların tertûbinde olduğu gibi kâfiyelerine göre alfabetik olarak toplamış, zikredildiği kitapları ve istişhâd edildikleri yerleri göstermiştir. İlk iki cildinde şiire, son cildinde de receze yer verilen ve önce sâkin harfle biten beyitleri, sonra sırasıyla fetha, damme ve kesre ile biten beyitleri gösteren üç ciltlik bu eserin adı *el-Mu'cemü'l-mufassal fi şevâhidi'n-nahvi's-ş-riyye* olup Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 1992'de Beyrut'ta basılmıştır.

3. Şiirden getirilen nahiv şevâhidinin alfabetik diğer bir fihristi de Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından yapılmıştır. 1996'da Mektebetü'l-Hanci tarafından Kâhire'de basılan *Mu'cemü Şevâhidi'l-Arabiyye* adındaki bu eser de, bir önceki eser gibi tertûb edilmiş, ancak beyitlerin tamamı alınmayıp sâdece kâfiyelere yer verilmiştir.

4. Muhammed Muhammed Hasen Şurrâb'ın *Şerhu's-şevâhidi's-ş-riyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye li-erbaati âlâfi şâhidin ş-riyy* adındaki çalışması da önceki iki eser gibi alfabetik bir fihrist hüviyetinde olmakla birlikte şevâhidin açıklamalarını içermekle mümtaz bir yere sahiptir. Müellif, —adında geçtiği gibi— dört bin şevâhid içeren eserinde zikrettiği şevâhidin şâirlerini araştırıp şiirleri onlara nispet ettiğini, şevâhidin geçtiği kaynakları kaydettiğini, ihtiyaç olduğunda beytin öncesini ve hatta bulunduğu kasidenin matlamı zikrettiğini, kapalı olan kelimelerini açıklayıp gerektiğinde i'râb ettiğini, istişhâd mahallini belirttiğini, —varsa— şiirin kıssasına yer verdiğini ifade etmektedir. (Şurrâb, 2007: 7) Müellif, açıklamalarını kısa tutmakla birlikte mukaddimede vaat ettiği bu metoda büyük ölçüde uymaktadır.²⁹ Üç cilt olan eser Müessesetü'r-Risâle tarafından 2007 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

1.2. Nahiv Kitaplarındaki Şevâhidi Açıklayan Eserler

Nahiv kitaplarındaki şevâhidi açıklayan birçok eser kaleme alınmıştır. Hâşiyeler vb. eserlerde de şevâhidle ilgili açıklamalar bulmak

²⁹ Meselâ bk. (Şurrâb, 2007: 260, 262, 417); böyle kapsamlı bir diğer fihrist de Hannâ Cemîl Haddâd'ın *Mu'cemü şevâhidi'n-nahvi's-ş-riyye* adındaki fihristidir. Bizzat görme imkânına ulaşamadığımız şerh içermeyen bu fihrist 1984'te basılmıştır. Bk. (Şurrâb, 2007: 5)

mümkündür. Ancak biz burada yalnızca şevâhidle ilgili tesbit edebildiğimiz eserleri aşağıdaki şekilde tasnif ederek zikrediyoruz:

1.2.1. Sîbeveyhi'nin Kitabının Şevâhidiyle İlgili Eserler

Sîbeveyhi'nin (ö. 182/798) şevâhidini açıklayan pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmının isimlerini sâdece tabakat ve ilimler târihiyle ilgili kitaplardan öğrenebilmekteyiz: Ebû'l-Abbâs el-Müberred'in (ö. 285/898) *Şerhu Şevâhidi'l-Kitâb*'ı (Suyûtî, 1979: I, 270), Ebû İshâk ez-Zeccac'ın (ö. 330/941-2) (İbnü'n-Nedîm, ts: 97) talebesi Muhammed b. Ali Ebû Bekr el-Merâğî'nin (ö. 311/923'ten sonra) (Suyûtî, 1979: I, 196) ve Mebremân lâkabıyla meşhûr olan Muhammed b. Ali b. İsmâîl Ebû Bekr el-Askerî'nin (ö. 345/956) *Şerhu Şevâhidi'l-Kitâb* (Suyûtî, 1979: I, 177) adındaki eserleri, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî'nin (ö. 420/1029) *Şevâhidü Sîbeveyhi* adındaki eseri (Suyûtî, 1979: I, 150), Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Şerhu ebyâti'l-Kitâb* adındaki eseri (Suyûtî, 1979: II, 280) bunlardandır.

Sîbeveyhi'nin şevâhidiyle ilgili günümüze ulaşan eserler ise şunlardır:

1. Ebû Ca'fer en-Nehhas'ın (ö. 338/949) *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi* adındaki eseri. Ahmed Hattâb'ın tahkikiyle Metâbiu'l-Mektebeti'l-Arabiyye'ce 1974 yılında Halep'te basılmış olan bu eser, neşreden de işaret ettiği üzere³⁰ Sîbeveyhi'nin zikrettiği 1050 şevâhiddin sâdece 750 kadarını içermekte ve onların da ekseriyetini kısaca açıklamaktadır.³¹

2. Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzübân es-Sîrâfî'nin (ö. 385/995) *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi* adındaki eseri. Muhammed Ali er-Rîh'in tahkikiyle Mektebetü'l-Ezher tarafından 1974'te Kâhire'de 2 cilt hâlinde basılmış olan bu eser de Sîbeveyhi'nin şevâhidinin tamamını ihtivâ etmemektedir. Çünkü sıfat-ı müşebbehe konusundan başlamaktadır. Halbuki bu konudan önce Sîbeveyhi'nin kitabında bir çok konu yer almaktadır.³² Kezâ sıfat-ı müşebbehe konusunda üç beyit açıklamıştır. (Sîrâfî, 1974: I, 3-11) Halbuki bizim tesbitimize göre Sîbeveyhi, bu başlık altında 18 adet beyit zikretmiştir. (Sîbeveyhi, 1988: I, 194-211)

³⁰ (Nehhas, 1974: §) (Not: Neşreden, kitabı tanıttığı bölümde rakam yerine harf kullandığı için bu şekilde atıfta bulunulmuştur.)

³¹ Meselâ bk. (Nehhas, 1974: 340, 332); eserin Züheyr Gâzî Zâhid'in tahkikiyle Âlemü'l-Kütüp ve Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye'ce 1986'da Beyrut'ta yapılmış başka bir baskısı daha mevcuttur.

³² Bu konu Sîbeveyhi'nin kitabında I. cilt 198. sayfada yer alır. Halbuki bunun öncesinde pek çok konu yer almaktadır. bk. (Sîbeveyhi, 1988: I, 198 ve öncesi. krş. Sîrâfî, 1974: I, 3)

3. Ebü'l-Haccac Yûsuf b. Süleyman b. Îsâ el-A'lem eş-Şentemerî'nin (ö. 476/1084) *Tahsilü 'ayni'z-zeheb min ma'dini cevheri'l-edeb fi 'ilmi mecâzâti'l-Arab* adındaki eseri Züheyr Abdü'l-Muhsin Sultan tarafından tahkik edilerek 1994'te Müessesetü'r-Risâle tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Müellif, eserini Endülüs'te hüküm süren Abbâdî emirlerinden Mu'tedid billah'ın emriyle kaleme almıştır. (Şentemerî, 1994: 57)³³

4. Afîfü'd-din Rebî' b. Muhammed b. Mansur el-Kûfî'nin (ö. VII. asrın başları) *Şerhu Ebyâtı Sibeveyhi ve'l-Mufassal* adındaki eseri Süleymâniye kütüphânesi, Yeni Câmî bölümünde 1064 numarada kayıtlıdır. Adından da anlaşıldığı üzere Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki şevâhidin yanı sıra Zemahşerî'nin *el-Mufassal*'ındaki şevâhidi de açıklamaktadır.

5. Günümüz araştırmacılarından Abdü'l-Âl Sâlim Mekrem, Sibeveyhi'nin *el-Muallâkât*'tan getirdiği şevâhidi tenkitli bir şekilde ele alan *Şevâhidü Sibeveyhi mine'l-Muallâkât fi mîzâni'n-nakd* adında bir eser kaleme almıştır. Bu eser, Müessesetü'r-Risâle tarafından 1987'de Beyrut'ta basılmıştır.³⁴

1.2.2. Ebû Ali El-Fârisî'nin (ö. 377/987) *Kitâbu'l-Îzâh*'ının Şevâhidi İle İlgili Eserler:

1. Ebu'l-Hasen b. Abdillâh el-Kaysî'nin (ö. VI. asır) *Îzâhu şevâhidi'l-îzâh*'ı. Bu eser, Muahammed b. Hamûd ed-Da'cânî'nin tahkikiyle Dâru'l-Garbi'l-İslâmî tarafından 1987'de Beyrut'ta 2 cilt hâlinde basılmıştır.

2. Abdullah b. Berrî'nin (ö. 582/1187) *Şerhu şevâhidi'l-îzâh* adındaki eseri. Bu eser de Ubeyd Mustafa Dervîş ve Muhammed Mehdî Allâm'ın tahkikiyle 1985'te Kâhire'de basılmıştır.

1.2.3. İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye* ve *Şâfiye*'sinin Şerhlerindeki Şevâhidle İlgili Eserler

1. Radiyyüddin el-Esterâbâdî'nin (ö. 686/1287) *Kâfiye* şerhindeki şevâhidi açıklayan Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab* adındaki eseri, şevâhid

³³ Eser 1316'da Bulak'ta basılan *Kitâbü Sibeveyhi* ile birlikte de neşredilmiştir.

³⁴ Sibeveyhi'nin şevâhidi hakkında Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nda Yunus Karakullukçu tarafından *Şevâhidü Kitâbü Sibeveyhi* adında bir tez de hazırlanmıştır. Ayrıca internet imkânlarıyla tesbit ettiğimize göre Mekke Melik Fehd Kütüphânesi'nde Hamdi Ali el-Mehdî tarafından telif edilen *el-Künûzu'z-zehebiyye fi şerh ve i'râbi şevâhidi Sibeveyhi eş-şî'riyye* adında bir eser bulunmaktadır.

hakkındaki şâheserlerdendir. Şevâhid hakkında en çok eser veren müelliflerden biri, hatta birincisi olan Bağdâdî, bu eserinde şevâhidin öncesi ve sonrasını, istişhâd mahallini ve onunla ilgili meseleleri incelemesinin yanı sıra şevâhidin yer aldığı şiirleri ve onların açıklamalarını, söyleniş sebeplerini ve şâirlerin biyografilerini de ele almıştır (Bk. Bağdâdî, 1984: II, 174-183, 194-212). Böylece Bağdâdî, şevâhidi açıklamanın ötesine geçerek hem Arap şiir ve edebiyâtı sâhasında hem de terâcim hakkında haklı bir nam salan büyük bir eser vermiştir. Bağdâdî, muahhar olmasına rağmen birçoğu günümüze gelmemiş olan zengin kaynakları sebebiyle de ehemmiyet arz eden bu eserini Osmanlı Pâdişâhı Sultan IV. Mehmed'e (ö. 1104/1693) ithâf etmiştir. (Bağdâdî, 1984: I, 4) Eser, Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un tahkikiyle Mektebetü'l-Hancı tarafından Kâhire'de 13 cilt hâlinde basılmıştır.³⁵

2. İbn Hâcib'in sarfa dair olan *Şâfiye*'sinin Radiyyüddin el-Esterâbâdî tarafından yapılan şerhinde yer alan şevâhidi yine Bağdâdî *Şerhu Şevâhidi'ş-Şâfiyye* adındaki eserinde açıklamış ve bu açıklamalar Radiyyüddin'in 4 cilt olan eseriyle birlikte Beyrut'ta Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından 1982'de basılmıştır.

3. Mustafa b. Mustafa el-Mihalicî'nin (ö. ?) *Şerhu şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmî* adındaki eseri de, *Kâfiye* ve onun Molla Câmî (ö. 898/1492) tarafından yapılan *el-Fevâidü'z-Zıyâiyye* adındaki şerhinde zikredilen şevâhidi açıklamaktadır. Bu eser de 1286/1869 yılında İstanbul'da basılmıştır.

1.2.4. İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) *Elfiye*'sinin Şerhlerindeki Şevâhidle İlgili Eserler

1. İbn Hişâm (ö. 761/1360), İbn Mâlik'in oğlu olduğu için "İbnü'n-Nâzım" diye meşhûr olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh b. Mâlik'in (ö. 686/1287) *Elfiye* şerhinin³⁶ şevâhidini *Tahlîsu'ş-şevâhid ve tellîsu'l-fevâid* adıyla telif ettiği kitabında şerh etmiştir. Ne var ki bu eser İbn Hişâm'ın ömrü yetmediği için yarım kalmış³⁷, tenâzu' bâbında son bulmuştur. Eser Abbas Mustafa es-Sâlihî'nin tahkikiyle Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî tarafından 1986'da Beyrut'ta basılmıştır.

³⁵ Eser daha önce 4 cilt halinde Bulak matbaasında da basılmıştır.

³⁶ İbnü'n-Nâzım'ın *Elfiye* üzerine yazdığı şerh, Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd'un tahkikiyle Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye'ce 2000'de Beyrut'ta basılmıştır.

³⁷ *Tahlîsu'ş-şevâhid*'i neşreden de bu durumu belirtmiştir. Bk. (İbn Hişâm, 1986: 14); eserin yarım kaldığına daha önce Bağdâdî de işaret etmiştir. Bk. (Bağdâdî, 1984: I, 19)

2. *Elfiye* şerhlerindeki şevâhid konusunda telif edilen en geniş eser Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) eş-Şevâhidü'l-Kübrâ diye de anılan *el-Mekâsıdu'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şurûhi'l-elfiyye* adındaki eseridir. Bu eser, Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) Bulak matbaasında 4 cilt hâlinde basılan *Hizânetü'l-edeb*'inin kenarında yer almaktadır. Müellifinin ifadesine göre İbnü'n-Nâzım (ö. 686/1287), İbnü Ümmi Kâsım (ö. 749/1348), İbn Hişam (ö. 761/1360) ve İbn Akil'e (ö. 769/1367) âit *Elfiye* şerhlerinde geçen şevâhidi açıklamaktadır. (Aynî, ts: I, 3) Eser, *Hizânetü'l-edeb* kadar geniş olmamakla birlikte şevâhidin yer aldığı şiirleri, bunların açıklamalarını, söyleniş sebeplerini ve şâirlerin biyografilerini de ihtiva eder.

3. *Elfiye* şerhlerinden İbn Akil şerhinin şevâhidini açıklayan husûsî kitaplar da vardır: Bunlardan Abdü'l-Mün'im el-Cercâvî'ye (ö. 1195/1781) âit *Şerhu şevâhidi İbn Akil 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve kardeşlerince Mısırda basılmıştır. Bu eserin hâmişinde yine İbn Akil şerhinin şevâhidini açıklayan Muhammed Kitta el-Adevî'nin (ö. ?) *Fethu'l-Celîl bi-şerhi şevâhidi İbn Akil* adındaki eseri de mevcuttur.

1.2.5. İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebîb*'indeki Şevâhidle İlgili Eserler

1. Suyûtî'nin (ö. 911/1505), *Şerhu şevâhidi muğni'l-lebîb* adındaki eseri, Mahmud b. et-Telâmid eş-Şinkîti'nin tashîhiyle Mısır'da el-Matbaatu'l-Behiyye'de basılmıştır.

2. Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb* adındaki eseri, Abdü'l-Aziz Rabah ve Ahmed Yûsuf Dekkak'ın tahkîkiyle Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs tarafından 1981'de Dimaşk'ta 8 cilt hâlinde basılmıştır.

3. Günümüz müelliflerinden Muhammed Ali Tâhâ ed-Dirre'nin *Fethu'l-karîbi'l-mücîb i'râbu şevâhidi muğni'l-lebîb* adındaki eseri, Mektebetü'r-Râzî tarafından 1984'te Dimaşk'ta 4 cilt hâlinde basılmıştır.

1.2.6. İbn Hişâm'ın Diğer Kitaplarında Zikrettiği Şevâhidle İlgili Eserler

Muhammed Ali el-Feyyûmî eş-Şâfiî (ö. ?), *Şerhu şevâhidi şüzûri'z-zeheb fi ma'rîfeti kelâmi'l-Arab* adındaki eserinde *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*'teki şevâhidi açıklamıştır.³⁸

³⁸ Bu eserin Ahmed Ali el-Melîcî el-Kütübî tarafından Mısır'da neşredilen başka bir baskısı daha mevcuttur.

Günümüz müelliflerinden Rayyad b. Hasen el-Havvâm, İbn Hişâm'ın *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adındaki kitabında geçen Kur'an ve hadis şevâhidini, *İ'râbu's-şevâhidi'l-Kur'âniyye ve'l-Ehâdisi'n-Nebeviyyeti's-Şerife fi kitâbi Şerhi Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adıyla kaleme aldığı eserinde açıklamıştır.³⁹

1.2.7. Diğer Nahiv Eserlerindeki Şevâhidle İlgili Eserler

1. Zemaşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Mufassal*'ında zikrettiği şevâhid, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından *Şerhu ebyâti'l-mufassal ve'l-mütevassıt* adıyla yazılan eserde şerhedilmiştir. Bu eser, Abdülhamid Câsim Muhammed el-Feyyaz el-Kebisî'nin tahkikiyle Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından 2000 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ının şevâhidini açıklayan eserleri sıralarken belirttiğimiz üzere, Zemaşerî'nin *el-Mufassal*'ındaki şevâhid Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki şevâhidle birlikte Afifi tarafından da şerhedilmiştir.

2. Zeynüddin Ebû Hafs Ömer el-Muzaffer b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'l-Fevâris b. Ali'nin (ö. 689/1290), metni de kendine âit olan *Şerhu't-tuhfeti'l-verdiyye* adındaki eserinde zikredilen şevâhid, Bağdâdî (ö. 1093/1682) tarafından kaleme alınan *Şerhu Şevâhidi Şerhi't-tuhfeti'l-verdiyye* adındaki eserde açıklanmıştır. Bu eser, Nazif M. Hoca tarafından neşre hazırlanarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde bulunan Şarkiyat Enstitüsü'nce 1978'de İstanbul'da basılmıştır.

3. İmam Birgivî'nin (ö. 981/1573) *el-İzhâr* adıyla bilinen kitabının Mustafa b. Hamza el-Adavî'ye (ö. 1085/1674) âit olan şerhinde bulunan şevâhid de, Mustafa b. el-Hac Mustafa el-Mihâlicî'nin (ö. ?) *Şerhu şevâhidi Netâyici'l-efkâr* adıyla kaleme aldığı eserde şerhedilmiştir. Bu eser 1286'da İstanbul'da basılmış olup bir nüshası Âtîf Efendi Kütüphanesi'nin ekler kısmında 639 numarada bulunmaktadır.⁴⁰

4. Yakın zamanda yaşayan müelliflerden Mustafâ el-Ğalâyînî'nin (ö. 1364/1945) *Câmiu'd-dürûsi'l-Arabîyye* adındaki eserinde zikredilen şevâhid de Muhammed Ali Tâhâ ed-Dirre tarafından kaleme alınan *Fethu Rabbi'l-*

³⁹ Ahmed Hasen Kahîl'in danışmanlığında Abdülaziz b. Abdül-Muhsin b. Abdilaziz tarafından *Dirâsetü's-şevâhidi'l-Kur'âniyye fi kitâbi Evdahi'l-mesâlik* adıyla yapılan bir çalışma da Mekke'deki Melik Fehd kütüphanesinde bulunmaktadır.

⁴⁰ Eserin başka bir baskısı, yine aynı müellife âit olan daha önce zikrettiğimiz *Şerhu şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmî* adındaki eserle birlikte 1329 yılında İstanbul'da Matbaa-i Ahmed Kâmil'de Kırîmî Yusuf Ziyâ tarafından basılmıştır. Bu baskının bir nüshası yine Âtîf Efendi Kütüphanesi'nin ek bölümünde 651/2 numarada bulunmaktadır.

Beriyye i' râbu şevâhidi câmiî'd-dürûsi'l-Arabiyye adındaki eserle şerhedilmiştir. Bu eser, Metâbiu'l-İrşâd tarafından Mısır'da basılmıştır.⁴¹

2. Lügat Kitaplarındaki Şevâhidi Ele Alan Eserler

Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzüban es-Sîrâfî'nin (ö. 368/978), İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretü'l-Lüga* adındaki eserinde zikredilen şevâhidin büyük kısmını şerhettiği bir kitabının yazma hâlinde Leiden'de bulunduğu belirtilmektedir. (Çetin, ts: X, 698) Bunun dışında, günümüz müelliflerinden Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi şevâhidi'l-lügati'l-Arabiyye* adında lügat, nahiv, belâgat ve şevâhid kitaplarında zikredilen şiirleri kâfiye sırasına göre alfabetik olarak gösteren bir eser hazırlamıştır. Müellifin nahiv şevâhidi hakkında hazırladığı fihristle aynı tertîbe sâhip olan eser, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 1996'da Beyrut'ta basılmıştır. 14 ciltten oluşan eserin ilk 8 cildi şiire, 4 cildi receze ayrılmış, 2 cildinde ise fihristlere yer verilmiştir.

3. Belâgat Kitaplarındaki Şevâhidi Ele Alan Eserler

1. İbrâhim b. Abdurrahman eş-Şânî el-Karamânî'nin (ö. 1069/1658) *el-İfsâh fi şerhi şevâhidi'l-Miftâh* adındaki eseri, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm*'unda zikredilen manzûm misâlleri açıklamaktadır. Yazma hâlindeki bu eserin müellif nüshası Nûru Osmâniye Kütüphanesi'nde 4464 numarada kayıtlıdır.⁴²

2. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adındaki eserinin Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından yapılan hülâsası olan *Telhîsu'l-Miftâh* ve onun şerh ve hâşiyeleri de, misâlleri açıklanan belâgat kitaplarındandır.

a. Abdurrahim b. Ahmed el-Abbâsî'nin (ö. 963/1556) *Meâhidü't-tansîs 'alâ şevâhidi't-Telhîs* adındaki Muhammed Muhyiddin Abdülhamid'in tahkikiyle Âlemü'l-Kütüb tarafından 1947'de Beyrut'ta basılan eseri, sadece *Telhîs*'in misâllerini açıklar. Bununla birlikte misâllerin öncesi ve sonrasındaki pek çok beyti (Bk. Abbâsî, 1947: I, 8, 26) ve şâirler hakkında

⁴¹ Mekke'de Melik Fehd Kütüphanesinde, İbrâhim Hasan İbrâhim'in danışmanlığında Zeyneb Es'ad Hâşim b. Muhammed es-Sebbâk tarafından *İbn Cinnî ve'ş-şevâhidü'l-Kur'âniyyetü'n-nahviyye* adıyla yapılan bir çalışma mevcuttur. Ayrıca M. Reşit Özbek tarafından Arap gramerinde *Kur'ân ve hadisle istişâh* adıyla 1985'te Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir doktora tezi hazırlanmıştır. Bk. (Durmuş, ts: XXIII, 397)

⁴² Eserini beş yılda hazırladığını söyleyen müellif, metodunu da kitabının sonunda açıklamıştır. Bk: (Karamânî, vrk: 228-229)

bilgileri de⁴³ ihtivâ eden eser 2 mücellet içinde toplanan 4 ciltten oluşmaktadır.

b. Mehmed Zihnî Efendi'nin (ö. 1846-1913) Türkçe kaleme aldığı *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid* adındaki eseri, *Telhis*'in misâlleri yanı sıra Teftâzânî (ö. 791/1390) tarafından yazılan *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-meânî* adlarındaki *Telhis* şerhleriyle Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *el-Mutavvel* üzerine yazdığı *Hâşiy'e*'de zikredilen misâlleri de açıklayıp i'râb bakımından tahlil etmekte, şiirlerin söyleniş sebeplerini belirtmekte ve şâirler hakkında bilgi vermektedir. Eser, bizim tesbitimize göre 1304 yılında Şirket-i Kütüphâne tarafından ve 1327 yılında da Dâru't-Tibâati'l-Âmire tarafından İstanbul'da basılmıştır.⁴⁴

4. Tefsir Kitaplarındaki Şevâhidi Ele Alan Eserler

1. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adındaki tefsirinde zikrettiği şevâhid hakkında günümüz araştırmacılarından Muhammed el-Mâlikî tarafından *Cühûdu't-Taberî fi dirâseti'ş-şevâhidi'ş-şi'riyye fi câmi'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adıyla bir çalışma yapılmıştır. Ancak müellifinin de işaret ettiği üzere (Mâlikî, ts: 6) eser, Taberî'nin bütün şevâhidini açıklamaya yönelik olmayıp muayyen örnekleri ele almakta ve Taberî'nin bu konuda faydalandığı kaynaklar (Mâlikî, ts: 66-69) ve benzerî konular üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte sonunda Taberî'de yer alan şevâhidin şâir isimlerine göre yapılmış bir fihristi yer almaktadır.⁴⁵

2. Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf* ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'inde zikrettikleri şevâhidi açıklayan eserler de yazılmıştır. Bunları da şöyle sıralayabiliriz:

a. Hıdır b. Atâillâh b. el-Mevsilî'nin (ö. 1007/1598) *el-İs'âf fi şerhi şevâhidi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf* adındaki eseri yazma halinde olup iki ciltten oluşan

⁴³ Meselâ İmru'ül-Kays hakkında 5 sayfa, Ru'be hakkında 3 sayfa bilgi verir. Bk. (Abbâsî, 1947: I, 9-14, 15-18)

⁴⁴ Eserin Yâsin Yayınevi tarafından İstanbul'da yine eski harflerle yapılan yeni bir baskısı da mevcuttur. Ayrıca bizzat görme imkânı elde edememekle birlikte Mekke'de Melik Fehd kütüphânesinde bulunduğunu öğrendiğimiz belâgatte temsîl ile ilgili başka çalışmalar da vardır: Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: 1. Necah Ahmed ez-Zihâr'ın *eş-Şevâhidü'ş-şi'riyye fi Delâilil-i'câz li-Abdi'l-Kâhir el-Cürçânî* adındaki eseri. 2. Ali el-Bedrî'nin danışmanlığında Âid Selîm el-Harbî tarafından hazırlanan *eş-Şevâhidü'ş-şi'riyye fi kitâbi Esrâri'l-belâğa li-Abdi'l-Kâhir el-Cürçânî* adındaki çalışma.

⁴⁵ Fihrist, tefsîrin Halebî baskısına ve Mahmud Şâkir'in tahkik ettiği baskıya göre şevâhidin yerlerini göstermektedir. Bk. (Mâlikî, ts: 203 vd)

bir nüshası Süleymâniye kütüphanesi Hamîdiye Bölümü 174 ve 175 numarada kayıtlıdır. Müellif, eserinin başında, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinin çok okunduğunu, fakat bu kitaplarda pek çok hatâ ve tashiflerin bulunduğunu, bu tefsirleri tahşiye edenlerin ise şevâhidin maksatlarından gâfil olduklarını, kâfiyeleri değiştirip mânaları yanlış verdiklerini zikrederek eserini yazmaktaki gâyesini açıklamıştır. (Mevsîlî, vrk: 3a) Eserini önceki ve sonraki kaynaklara mürâcaat ederek meydana getirdiğini söyleyen müellif, sadece Zemahşerî'nin zikrettiği şevâhidi kırmızı mürekkeple, sadece Beydâvî'nin zikrettiği şevâhidi sarı mürekkeple, her ikisinin de zikretmiş oldukları şevâhidi ise yeşil mürekkeple yazdığını, önce istişhâd mahallini, daha sonra da sırasıyla lügat, i'râb, arûz ve kâfiyeyle ilgili hususları ele aldığını, şâiri ve kasîdesini tanıttığını belirtmektedir. (Mevsîlî, vrk: 3b) Şevâhidi tefsirlerde zikredildikleri sıraya göre açıklayan eserin, ferağ (yazılışının tamamlanma) târihi 1004 (1595) yılını gösteren bizim baktığımız nüshasında, *Keşşaf*'ın beyitleri kırmızı mürekkebiyle ayırt edilmekle birlikte, müellifin belirttiği diğer renkler tamamen siyahlaşıp ayırt edilemez hâle gelmiştir.⁴⁶

b. Muhibbüddin Efendi'nin (ö. ?) *Tenzîlü'l-âyyât 'ale's-şevâhid mine'l-ebiyât* adındaki eseri sadece Zemahşerî'nin tefsirinde geçen şevâhidi açıklamakta, şiirlerin söyleniş sebepleri ve istişhâd mahalli üzerinde durmaktadır. Eser, dîvanların tertibinde olduğu gibi kâfiyeye göre alfabetik olarak hazırlanmış olmakla birlikte bir kâfiye içinde yer alan beyitler alfabetik sıraya dizilmemiş, tefsirdeki sıraya göre tertip edilmiştir. Meselâ *السماء* kâfiyesiyle biten beyit *الرفقاء* kâfiyesiyle biten beyitten önce zikredilmiştir. (Muhibbüddin, ts: 4-5) Bu durum, arandığı bir beyti bulmak için, o beyitle kâfiyesi aynı olan bütün beyitlere bakmayı gerektirmektedir. *Tenzîlü'l-âyyât Mısır*'da Bulak'ta basılmıştır.⁴⁷

c. Yeni araştırmacılarından el-Mahcûb Binsâlik, *el-Kavlü'l-Mâdî fî şerhi şevâhidi tefsîri'l-Kâdî* adındaki eseriyle Beydâvî tefsirinde şiirden getirilen şevâhidi açıklamıştır. Müellif, 266 adet olduğunu belirttiği (Binsâlik, 2000: 1) Beydâvî'nin şevâhidini sırasıyla açıklamış ve istenilen beyte ulaşmayı kolaylaştırmak üzere eserin sonuna kâfiye fihristi koymuştur. (Binsâlik, 2000: 258-270)

⁴⁶ Eserin Yeni Câmî 13 numarada kayıtlı başka bir nüshası daha vardır. Ancak ferağ tarihi 1109 yılını gösteren bu nüshanın Enfal sûresinden sonrası mevcut değildir.

⁴⁷ Eserin, sonunda "Muhammed Efendi Mustafa'nın matbaasında basıldı" ifâdesi bulunan fakat nerede basıldığına dâir bir bilgi bulunmayan eski bir baskısı daha mevcuttur. Ayrıca, Mustafa el-Bâbî el-Halebî tarafından Mısır'da 4 cilt hâlinde basılan *Keşşaf*'ın sonunda da yer almaktadır.

3. Zamanımız müelliflerinden Abdü'l-Âl Sâlim Mekrem'in Âlemü'l-Kütüb tarafından 1998'de Beyrut'ta basılan *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fî tefsîri'l-Kurtubî* adındaki 4 ciltlik eseri, Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adındaki tefsirinde şiirden getirilen bütün şevâhidin kaynaklarını göstermekte ve delil getirilen yerlerini açıklamaktadır. Eser, tefsirde zikredilen şiirleri lügat, garîbü'l-Kur'ân, kırâat, nahiv, belâgat, edebiyat, din ve tarih olmak üzere 8 başlık altında ele almaktadır. Her başlık altındaki şiirleri tefsirdeki sıraya göre ele alan eser, her bölüm sonunda içerdiği şiir ve recez fihristiyle aranılan beyitlere ulaşmayı mümkün kılmaktadır.

4. Zamânımızda yapılan çalışmalardan bir diğeri de Sabri İbrâhim es-Seyyid'in *Şevâhidü Ebî Hayyan fî tefsîrih* adındaki eserdir. Bu eser Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye tarafından 1989'da İskenderiye'de basılmıştır. Müellif, eserin başında lügat ve istişhâd hakkında bilgi vermekte (es-Seyyid, 1989: 29-106), sonra da konulara göre Ebû Hayyan'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît* adındaki tefsirinde zikredilen şevâhid üzerinde durmaktadır. Eserde, Ebû Hayyan'ın şevâhidinin tamamının açıklanıp açıklanmadığı vurgulanmamıştır. Ancak eserin sonunda sadece eserde geçen şevâhidin fihristine yer verilip (es-Seyyid, 1989: 671-705) ayrıca tefsire atıfta bulunulmaması, çalışmanın plânının sadece lügat, sarf ve nahivle sınırlı olması (es-Seyyid, 1989: 737-754) Ebû Hayyân'ın tefsirindeki şevâhidin tamamının açıklanmadığını göstermektedir. Ebû Hayyân'ın tefsirinde lügat, sarf ve nahivle ilgili 457 şiirin yer aldığı belirtilmesine (es-Seyyid, 1989: 652) mukabil *el-Bahru'l-muhît*'in bundan çok daha fazla şevâhid içermesi de bunu gösteren başka bir delildir.⁴⁸

Sonuç

İstişhâd sarf, nahiv, belâgat gibi âlet ilimlerinde başvuru bir yöntemdir. Ona, diğer ilimlerde yalnızca âlet ilimleriyle ilgili konulara temas edildiğinde başvurulur. Bu sebeple şevâhid şerhiyle ilgili eserler, – yukarıda tanıtılan literatürden de anlaşılacağı üzere – genellikle sarf-nahiv, belâgat ve onlara çokça yer veren tefsir kaynaklarındaki şevâhidi açıklamak üzere yazılmıştır. Bunlar içerisinde de Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb'ı*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ı*, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sinin şerhleri, Kazvînî'nin

⁴⁸ *el-Bahru'l-muhît*'le ilgili benzeri bir çalışma da Şuâ' Abdurrahman el-Mansûr tarafından master tezi olarak hazırlanan *Ebyâtu'n-nahv fî tefsîri'l-Bahri'l-muhît*'tir. Bizzat görme imkânı elde edemediğimiz bu eser 1410/1989'da Kâhire'de Matbaatu'l-Medenî'de basılmıştır. Bk. (Zirikli, 1998: I, 284); ayrıca bizzat görme fırsatına sâhip olamadığımız bir diğer eser de Ali Eroğlu'nun *Şiirle istişhâd ve istişhâd açısından Medârik tefsîri* adındaki çalışmasıdır.

Telhîsu'l-Miftâh'ı, İbn Hişâm ve İbn Hâcib'in kitapları en fazla ilgi gören eserler olmuştur. Çünkü Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı nahivle ilgili günümüze ulaşan en eski eser olarak özellikle ilk dönemlerde çok yoğun müracaat edilen bir kaynak olmuştur. *el-Elfiyye*, *Telhîsu'l-Miftâh*, İbn Hişâm ve İbn Hâcib'in kitapları ise asırlarca medreselerde okunup ezberlenen ve hâlâ bu hizmeti ifa eden ders kitaplarıdır. Bu sebeple onlarda ve şerhlerinde yer alan şevâhidin öğrenciler için açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ise Beydâvî, Neseî (ö. 710/1310), Ebüssuûd (ö. 982/1574) gibi sünnî müfessirlerin yöntem açısından örnek alıp temel referans kaynağı kabul ettikleri bir eserdir. Dolayısıyla mezkûr müelliflerin eserlerindeki şevâhidin birçoğuna daha önce *el-Keşşâf*'ta da yer verilmiştir. Şevâhid türü eser veren müelliflerin yoğunlaştıkları eserlerden birinin *el-Keşşâf* oluşunun sebebi kanaatimizce burada aranmalıdır.

Bu yazıda çalışmalarımız boyunca şevâhidle ilgili tesbit ettiğimiz eserleri tanıtmaya çalıştık. Bu alanda telif edilmiş literatürün tamamını burada ta'dâd ettiğimizi elbette söyleyemeyiz. Mutlaka bizim tesbit edemediğimiz birçok eser vardır. Ancak bizim bu çalışmamızın ileride yapılacak daha geniş çalışmalara bir basamak oluşturacağını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbâsî, Abdürrahîm b. Ahmed, *Meâhidü't-tensîs alâ şevâhidi't-telhîs*, I-IV (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1947.
- Affü'd-din, Rebî' b. Muhammed b. Mansur el-Kûfî, *Şerhu Ebyâtu Sîbeveyhi ve'l-Mufassal*, Süleymâniye Kütüphanesi Yeni Câmi bölümü, no: 1064.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I-III, Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- Aynî, Bedreddin, *el-Mekâsıdu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-elfiyye* (Bağdâdî'nin *Hizânetü'l-edeb min lübbi lübâbi lisâni'l-Arab* adındaki eseriyle birlikte), I-IV, Bulak, Mısır ts.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-edeb fî lübbi lübâbi lisâni'l-Arab*, I-XV (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1984.
- Blachere, Regis, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I-III (trc. İbrâhim el-Kîlânî), Dârü'l-Fikr, Dimâşk 1998.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye*, I-IV, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Mısır ts. (şu baskıdan da yararlanılmıştır: I-VII, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 4. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990)
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü fuhûli's-suarâ*, I-II (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Matbaatü'l-medenî, Kahire ts.
- Çârperdî, Ebû'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. Hasan b. Yûsuf, *Metnü'l-Muğnî fi'n-nahv* (*Kitâbü Şerhi'l-Muğnî fi'n-nahv* ile birlikte, nşr. Abdülkâdir el-Heytî), Câmiatü Kâryûnus, Bingâzî 1998.
- Çetin, M. Nihad, “Şiir”, *İA*, IX, 532.
- , “Sîrâfî”, *İ. A.*, X, 698.
- Durmuş, İsmâil, “İstişâd”, *DİA*, XXIII, 396.
- Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-teknîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*, I-II (nşr. Hasan Hindâvî), Dârü'l-kalem, Dimâşk 1997.
- Halîl, Ebû Abdurrahman b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, I-IX (nşr. Mehdî el-Mahzûmî), Müessesetü dâri'l-hicre, 1410.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, I-IV, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1999.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I-III, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme, 1986.

- , *el-Muhteseb fi teybîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâh anhâ*, I-II (nşr. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalîm en-Neccâr-Abdülfeţhâh İsmâil Şelebî), Mektebetü's-Safâ, Kahire 1999.
- İbn Hişâm, Ebû Abdullah Cemâleddin el-Ensârî, *Kavâidü'l-i'râb*, İstanbul, ts.
- , *Şerhu Katri'n-nedâ ve Belli's-sadâ*, Matbaatü's-saâde, Mısır 1963.
- , *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid* (nşr. Abbas Mustafa es-Sâlihî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, I-II, Dâru'l-maârif, Mısır ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XX, Bulak 1300.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, I-II, el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.
- , *Esrâri'l-Arabiyye* (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr), Matbûâtü'l-mecmaî'l-ilmî'l-Arabî, Dimaşk ts.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübâ, Kahire ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddime* (nşr. Âişe Abdurrahman), Dâru'l-maârif, Kahire ts.
- Karamânî, İbrâhim b. Abdurrahman eş-Şânî, *el-İfsâh fi şerhi şevâhidi'l-Miftah*, Nûru Osmâniye Kütüphânesi, no: 4464.
- Kazvînî, Hatîb Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman, *Telhîsü'l-Miftâh fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut: 2002.
- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvân*, Şirketü dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997.
- el-Mahcûb Binsâlik, *el-Kavlü'l-Mâdî fi şerhi şevâhidi tefsîri'l-Kâdî*, el-Matbaa ve'l-Verrâkatü'l-Vataniyye, 2000.
- Mâlikî, Muhammed, *Cühûdu't-Taberî fi dirâseti's-şevâhidi's-şiriyye fi câmi'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Fas ts.
- Mevsilî, Hıdır b. Atâillâh, *el-İs'âf fi şerhi şevâhidi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, I-II, Süleymâniye Kütüphânesi, Hamîdiye bölümü, no: 174-175.

- Muhibbüddin Efendi, *Tenzîlü'l-âyyât 'ale's-şevâhid mine'l-ebiyât*, Bulak, Mısır ts.
- Nehhas, Ebû Ca'fer, *Şerhu ebyâti Sibeveyhi*, (nşr. Ahmed Hattâb), Metâbiu'l-mektebeti'l-Arabiyye, Halep 1974.
- Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (III/VIII. Asır Çerçevesinde)*, İSAM, İstanbul 2010.
- es-Seyyid, Sabri İbrâhim, *Şevâhidü Ebî Hayyan fi tefsîrih*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye 1989.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, I-V (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-hancî, Kahire 1988.
- Sîrâfî, Merzûbân, *Şerhu ebyâti Sibeveyhi*, (nşr. Muhammed Ali er-Rîh), I-II, Mektebetü'l-Ezher, Kahire 1974.
- Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, (nşr: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, 1979.
- el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1975.
- , *el-Müzhir fi ilmi'l-luga ve envâihâ*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Mısır ts.
- , *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, el-Matbaatü'l-Behiyye, Mısır ts.
- Şentemerî, el-A'lem, *Tahsîlü 'ayni'z-zehab min ma'dini cevheri'l-edeb fi 'ilmi mecâzâti'l-Arab* (nşr. Züheyir Abdü'l-Muhsin Sultan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Şurrâb, Muhammed Muhammed Hasen, *Şerhu's-şevâhidi's-şer'iyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*, I-III, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX (15 mücellet), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, I-II (nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.
- Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Dâru sâdır, Beyrut 1965.
- , *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvül fi vücûhi't-te'vîl*, I-IV, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995.

‘ANTERE B. ŞEDDÂD’IN HAYATI VE ŞİİRLERİNDE HAMÂSET TEMASI

Yakup GÖÇEMEN*

Öz

Câhiliye dönemi Arap Edebiyatı'nın en önemli edebi türü şiidir. Bu dönem, Arap şiirinin zirveye ulaştığı zaman dilimidir. Söz konusu dönemin en gözde eserleri Arap şiirinin mihveri sayılabilecek olan muallakalardır. Bu seçkin koleksiyonun şairleri Arap şiirinin zirvesine yerleşmiş şairlerdir. Şiir ustası muallaka şairlerden biri olan 'Antere b. Şeddâd, Arap şiirinde kahramanlık konulu şiirlerde öncü şahsiyetlerdendir. Habeşli cariye bir kadının oğlu olarak kölelikten, savaşlarda kabilesinin öncüsü özgür bir kahramana uzanan hayatı boyunca, savaş meydanlarında düşmanlarıyla, iç dünyasında ise aşkına karşılık bulamadığı sevgilisi 'Able'nin özleminin sebep olduğu buhranlarla mücadele etmiştir. Bu çalışmada, bu türün en seçkin örneklerinden birinin sahibi ve bir çok eleştirmen tarafından "süvarilerin en büyük şairi" olarak değerlendirilen 'Antere B. Şeddâd'ın hayatı ve şiirlerinde hamâset teması üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: 'Antere, 'Able, Hamâset, Şiir, Kılıç, At.

THE THEME OF HEROISM IN THE POETRY OF 'ANTARA B. SHADDAD

Abstract

The poetry is the most important literary types of Arabic literary in pre-Islamic (Jâhiliyyah) Period. Arab poetry reached its peak during this period. During this period, the most beautiful works that can be considered as the axis of Arab poetry, are the mu'allaqas. The poems of this exclusive collection are poems who are in the peak of poetry. A mu'allaqa poems, the master of poetry, 'Antara b. Shaddâd, is one of the pioneer of heroism. As the son of a Ethiopian female slave, from slavery to being a hero of his tribe in the battlefield, he fought against his enemies in the battlefield and against his depression that caused by his unrequited love 'Ablah. This study mainly focusus on 'Antara b. Shaddad's life and the theme of heroism in his poetry who was the owner of one of the best examples in poetry and who named "the best poet of cavalaries" by the many literary critics.

Keywords: 'Antara, 'Ablah, Heroism, Poetry, Sword, Horse.

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Araçça Öğretmeni, yakupgocemen@kilis.edu.tr

Giriş

Tarih boyunca ve özellikle câhiliye dönemi Arap toplumunda şiir ve şairin çok özel bir yeri olmuştur. Arapların yaşamış oldukları hayata ve içinde buldukları topluluğun duygularına sıkı sıkıya bağlılıklarını sağlayan ve en büyük sanat eserleri sayılan şiir (Çetin, 2011: 9); aynı zamanda Arapların divanı kabul edilerek dil, kültür, savaş, barış, inanç, ahlâk, düğün, matem vb. gelenek ve göreneklerini koruyup günümüze aktaran bir edebî tür olarak değerlendirilmiştir (Emîn, 1964: 57). Câhiliye döneminin en yaygın edebî türü olan şiirin zirvesinde yer alan seçkin şiirleri ifade eden “Muallakalar”, Arap şiirinin söz konusu dönemde ulaştığı seviyeye işaret eden en büyük deliller arasında gösterilmektedir. ‘Antere b. Şeddâd’ın şiirlerinin derlendiği divanın en gözde kasidesi olan “*el-Mühezzabe*”, muallakalar adıyla bilinen bu seçkin şiir koleksiyonunun bir parçasıdır.

Araplar, yiğitçe savaşan, centilmenlikten hiçbir zaman taviz vermeyen aynı zamanda şiir söyleyen şairlere “*eş-Şu‘arâu’l Fursân*” yani “*Süvari Şairler*” adını vermişlerdir. Câhiliye Araplarının bu yiğit süvari şairlerinden biri olan ‘Antere b. Şeddâd, muallaka şairi olmasının yanında el-Asma‘î (ö. 216/831) dahil birçok Arap edebiyat tarihçisine göre “*Eş‘aru’l-Fursân*” yani “*Süvarilerin en yetenekli şairi*” vasfına layık görülmüştür (el-İsfahânî, 2008: VII, 148; Ebû Nâcî, 1984: 55; el-Bustânî, tsz.; 177). Usta şair ‘Antere; sadece yaşadığı câhiliye döneminde değil, tüm zamanlarda Arap şiirinde hamâset temalı şiirlerin öncü şahsiyetlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. ‘Antere’nin, Habeşli siyahi bir cariyeinin oğlu ve babasının kabilesi olan ‘Abs oğullarının köle çobanı olarak başladığı hayat serüveni, cesaretiyle savaşlarda kendisinden ve kahramanlıklarından medet umulan özgür bir komutan olarak doksanlı yaşlarda savaş meydanında son bulmuştur. Bu savaşçı şairin şiirlerinin arka planında Amcası kızı ‘Able’ye beslediği platonik aşk yatmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi; özgürlüğü, kabilesinin savaşlarındaki liderliği, şairliği ve savaş meydanlarında kazandığı zaferleri de dahil hayatta elde ettiği kazanımların temelinde, sosyal statüsü sebebiyle reddedildiği sevgilisine kendini ispatlama ve köleliğin ruhuna kazındığı kompleksten kurtulma arzusunun yattığı görülmektedir.

Çalışma, doğası gereği klasik ve modern kaynakların taranmasına dayanmaktadır. Arapça kaynaklar ağırlıklı olmak kaydıyla, konuya dair bilgiler içeren Arapça ve Türkçe eserlerden yararlanılmıştır. Konuyla ilgili Türkçe kaynakların genel olarak makalelerden ibaret olduğu görülmüş, Arapça kaynaklarla kıyaslandığında bu konuda Türkçe çalışmaların oldukça az olduğu neticesine ulaşılmıştır. Bu çalışma, Antere'nin Türkiye'de daha iyi tanınmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle yapılmıştır.

1. 'Antere B. Şeddâd'ın Hayatı

Miladi VI. yüzyılda yaşamış, câhiliye dönemi savaşçı şairlerin en meşhurlarından birisi olan Necd'li şair 'Antere b. Şeddâd'ın neseb silsilesi birkaç şekilde rivayet edilmiştir (el-İsfahânî, 2008: VIII, 168; et-Tebrîzî, 1992: 7). Bu silsilelerin en çok kabul göreni, 'Antere b. Şeddâd b. 'Amr b. Kırâd b. Mahzûm b. 'Avf b. Mâlik b. Gâlib b. Katia b. 'Abs b. Bağîd'dir (İbn Kuteybe, 1967: I, 250). 'Antere, Arap menkıbelerinde muallakasındaki aşk ve hamâsî yönüyle, Ahd-i Atîk'teki Samson'a ve Yunan mitolojisindeki Herkül'e benzetilmiştir (Tülücü, 1999: 15; Ceviz vd., 2010: 145). Şair, bazı vasıflarından dolayı çeşitli lakaplarla anılmıştır. Her daim insanların yardımına koştuğu ve Arapların meşhur süvarilerinden biri olduğu için "*Antere el-Fevâris*" (İbn 'Abdirabbih, 1983: I, 105; ez-Zevzenî, 2004: 197), gece karanlığında düşmana hücum ettiği için "*Ebu'l-Muğallis*" (es-Suyûtî, 1998: II, 363; ez-Zevzenî, 2004: 197), alt dudağı yarık olduğu için "*Antere el-Felhâ*" (el-İsfahânî, 2008: VII, 148) ve Amcası kızı 'Able'ye olan sonsuz aşkından dolayı "*Ebû 'Able*" (el-Esed, 1992: 408) bu lakaplardan birkaçıdır. Câhiliye döneminde melezlikleri nedeniyle kendilerine "*Ağribetu'l-'Arab*" (Arap Kargaları) lakabı verilen ve yiğitlikleriyle ünlene üç zenci⁴⁹ şahsiyetten birisi olan 'Antere'nin babasının adı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Babasının Necd bölgesinde oturan Abs kabilesinin ileri gelenlerinden Şeddâd veya 'Amr (İbn Kuteybe, 1967: I, 250) ya da Mu'âviye (Brockelman, tsz.: I, 91) olduğu bilinmekle beraber, Şeddâd'ın dedesinin veya amcasının adı olduğu rivayet edilmiştir (İbn Kuteybe, 1967: I, 250; el-

⁴⁹ Bu üç kişi: 'Antere, Hufâf B. en-Nedebeh ve es-Süleyk B. es-Sülekeh'dir. (ez-Zevzenî, 2004: 197; el-Bağdâdî, 1997: I, 128; eş-Şentemerî, 1983: II, 107)

Bağdâdî, 1997: I, 128; Muhtar, 1991: 237).

‘Antere’nin doğum tarihi net olarak bilinmese de, câhiliye döneminden aktarılan bazı olayların rivayetlerinde ‘Antere’ye ait şiirlerin bulunması onun o dönemlerde yaşadığına işaret etmektedir. Bu rivayetlerin en önemlisi ‘Abs ve Zübyân kabileleri arasında iki atın yarışması hakkındaki bir iddia sonucunda vukû bulan Dâhis ve el-Gabrâ savaşında ‘Antere’nin otuzlu yaşlarda bu savaşın kahramanlarından biri olması (Mevlevî, 1970: 37), savaşı tasvir eden ve kabilesinden öldürülen kişiler için söylediği mersiyelerin mevcudiyeti, ‘Antere’nin bu savaştan daha önce hayatta olduğuna işaret etmektedir (İbn ‘Abdirabbih, 1983: II, 263; İbn Kuteybe, 1967: I, 252; Mevlevî, 1970: 34). Tarihçilerin genel kanaatine göre Dâhis ve el-Gabrâ savaşı 40 yıl sürmüş, İslâmiyet’in doğuşundan kısa bir süre önce milâdî 600 yılında son bulmuştur (et-Tebrîzî, 1992: 7). Şairin 605-615 yılları arasındaki bir tarihte doksanlı yaşlarda Tay’ kabilesine karşı yapılan savaşta öldürüldüğü dikkate alındığında (ez-Ziriklî, 1980: V, 91; ez-Zeyyât, tsz.: 59; Muhtar, 1991: 237; Demirayak, 2012: 217) takriben milâdî 520-530 yılları arasında doğduğu söylenebilir (el-Bustânî, tsz.: 166).

‘Antere’nin annesi, babası Şeddâd’ın savaşlarından birinde elde ettiği Habeşli siyâhî bir cariye olan Zebîbe’dir (ez-Zevzenî, 2004: 197; Ceviz vd., 2010: 145). ‘Antere teninin rengini yani siyahiliğini annesinden almıştır (ez-Zevzenî, 2004: 197). Buradan hareketle ‘Antere’nin hayatının ilk dönemlerinde göze çarpan en önemli durumun, câhiliye anlayışına göre bir cariyeden dünyaya gelmesi hasebiyle köleliği olduğu iddia edilebilir (Mevlevî, 1970: 36). Arap kabile geleneğine göre cariyeden olan melez çocukların, babalarının kabul ve itirafı gerçekleşmeden kölelikten kurtulmaları ve babalarının neseplerine ilhak edilmeleri mümkün olmayıp, kölelerin özgürlüklerini kazanabilmeleri için büyük işler başarmaları gerekmektedir (Tülücü, 1999: 15). Buna göre köle statüsünde doğan ‘Antere, kölelerin yaptığı işler arasındaki hizmetkârlık ve çobanlıkla iştiğal etmiş ve hayatının uzun bir bölümünü köle olarak sürdürmüştür (İbn Kuteybe, 1967: I, 250; Mevlevî, 1970: 36).

‘Antere’nin doğum tarihi, lakapları ve babasının adında olduğu gibi özgürlüğüne kavuşmasında da çeşitli rivayetler bulunmaktadır (et-Tebrîzî, 1992: 8; Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 409). Babasının ‘Antere’yi oğlu olarak

kabul etmesi ve nesebine ilhâk etmesine vesile olan bu rivayetlerin en meşhuruna göre; bazı Arap kabileleri ‘Abs kabilesine baskın düzenleyerek kimi kadınları kaçıır ve develerine el koyarlar. Baskından sonra aralarında ‘Antere’nin de olduğu ‘Abs kabilesi savaşçıları saldırganların peşlerine düşerler. Çetin çarpışmanın ortasında babasının ona “*Hücum et!*” çağrısını “*Bir köle nasıl savaşılacağını bilmez, onun işi develerden süt sağmak ve memelerini bağlamaktır*” diyerek reddeder. Bunun üzerine babasının “*Hücum et, hürsün*” demesiyle şu şiiri söyler ve saldırıya geçer (İbn Kuteybe, 1967: I, 250; eş-Şentemerî, 1983: II, 107; ez-Zevzenî, 2004: 197; Dayf, 1960: 369; Mevlevî, 1970: 38):

أَنَا	الْهَجِينُ	عَنْتَرَةَ	كُلُّ	أَمْرِي	يُجْمِي	حِرَّةَ
أَسْوَدَهُ	وَأَحْمَرَهُ	وَالشَّعْرَاتِ	وَالشَّعْرَاتِ	وَالشَّعْرَاتِ	وَالشَّعْرَاتِ	وَالشَّعْرَاتِ
الْوَارِدَاتِ	الْمِشْفَرَةَ	الْمِشْفَرَةَ	الْمِشْفَرَةَ	الْمِشْفَرَةَ	الْمِشْفَرَةَ	الْمِشْفَرَةَ

“*Ben melez ‘Antere’yim. Siyahı, kırmızısı, uzun saçlısı ve iri dudaklısı herkes namusunu korur.*” (İbn Kuteybe, 1967: I, 250; et-Tebrîzî, 1992: 72; ‘Afîf, 1984: 491; Mevlevî, 1970: 38; Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 409).

‘Antere bu hücumla, kabilesinin aleyhine giden savaşı çevirmeyi başarır. Aralarında sevgilisi ‘Able’nin de bulunduğu düşmanlarının kaçırdığı kadınları ve yağmaladıkları develeri kurtararak özgürlüğünü büyük fedakârlıklar neticesinde sökerek alır. Bu şekilde ‘Antere, câhiliyede melez bir kölenin, saf kan Arap statüsünü kazanabildiğini kanıtlar (İbn Kuteybe, 1967: I, 250; Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 409; Ebû Nâcî, 1984: 53).

Cesaret, kahramanlık ve aşkın, ‘Antere’nin kişiliğini derinden etkilediğini söylemek mümkündür. Cesaret ve hamâset gibi sıfatlar ‘Antere’nin kişiliğiyle o kadar özdeşleşmiştir ki, kimilerine göre o, Arapların gelmiş geçmiş en meşhur binici şairidir (el-Bustânî, 1944: 146).

‘Antere’ye insanların en cesuru olduğu söylendiğinde bunu kabul etmemiş, cesaret ve yiğitlik namını, gerektiğinde atılğan davranıp gerektiğinde de geri çekilmeyi bilmesine, çıkışını görmediği yola asla girmemesine ve cesurların gözünü korkutmak için korkaklara amansız darbeler vurmasına bağlamıştır (el-İsfahânî, 2008: VIII, 173; ez-Zeyyât, tsz.: 58). Arapların en meşhur atlılarından biri olan ‘Amr b. M’adikerb’in

(ö.21/642) “Arapların iki hür atlısı ve iki melez atlısıyla karşılaşmadığım sürece geriye kalanlar umrumda bile değildir.”⁵⁰ (Munkiz, 1987: 181; el-Bustânî, 1944: 146) demesi de ‘Antere’nin cesaretine delildir.

‘Antere’nin cesaretinin yanında, gönlü zengin ve kanaatkâr bir kişiliğe sahip olduğu, ganimetlerden pay almadığı ve savaşlarda tamahkârlıktan kaçındığı rivayet edilmektedir. Ganimet için savaşmayı basitlik olarak gören ve savaş gayesi kendini sevgilisine kanıtlamak, kabilesini tehlikelerden korumak ve kabilesinin şanını yüceltmekten ibaret olan ‘Antere;

هَلَّا سَأَلْتِ الْقَوْمَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ إِنَّ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي
يُخْبِرُكَ مَنْ شَهِدَ الْوَقِيعَةَ أَنَّنِي أَغْشَى الْوَعْيَ وَأَعْفُ عِنْدَ الْمُعْتَمِ

“Ey Mâlik’in kızı! Eğer bilmiyorsan atlılara sorsaydın ya! Savaşa tanık olanlar, benim savaşa atıldığımı, ganimet dağıtılırken de geri durduğumu söylerlerdi.” (et-Tebrîzî, 1992: 171; Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 410) diyerek bu hasletini dile getirmiştir.

‘Antere b. Şeddâd’ın amcası Mâlik’in kızı ‘Able’ye olan büyük aşkı, kahramanlığı kadar meşhur olan bir diğer yönüdür. ‘Antere şiirlerinde kahramanlık ve aşk arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. Şair yigittliğiyle düşmanlarının korkulu rüyası olmuş ve cesaretiyle kölelikten kurtulmuş; ancak, kalbinin ‘Able’nin aşkına köle olmasının önüne geçememiştir. ‘Antere’nin aşkı öylesine derin ve öylesine içtendir ki, muallakası baştan sona bu aşkı ortaya koyan gazel ve hamasî beyitlerden oluşmaktadır. “el-Mühezzebe” olarak ünlünen şiirinin ilk yarısında aşka dair duygu ve hatıralarını, ikinci yarısında ise kahramanlığını ve iffetini anlatmaktadır (Muhtar, 1991: 237; Ceviz vd., 2010: 146). ‘Able’ye olan aşkın ilk kıvılcımını;

رَمَتِ الْفُؤَادَ مَلِيحَةً عَذْرَاءُ بِسِيْهِمْ لَحْظٌ مَا لَهْنٌ دَوَاءُ

“Hoş bir bakire kalbime devası olmayan bakış oklarını attı.” beytiyle dile getirmiştir (et-Tebrîzî, 1992: 21). ‘Antere’nin şu şiiri ‘Able’ye karşı beslediği derin duyguların benliğini kapladığının ve bu aşkın esiri olduğunun en açık

⁵⁰ İki hür atlıdan kasıt Amr b. Tufeyl ve Atebeh b. Haris, iki melezen kasıt ise Antere b. Şeddad ve es-Süleyk b. es-Sülekeh’dir (el-Bustânî, tsz.: 163).

göstergesi olarak görülebilir:

وَأَقْدُ ذَكَرْتُكَ وَالرَّمَّاحُ نَوَاهِلُ
مَنْي وَيَبِيضُ الْهَيْدُ تَقَطَّرُ مِنْ دَمِي
فَوَدِدْتُ نَقِيلَ السُّيُوفِ لِأَنَّهَا
لَمَعَتْ كَبَارِقِ تَغْرِكِ الْمُتَبَسِّمِ

“Mızraklar bedenime batıp etimi parçalarken ve Hindistan yapımı kılıçlardan kanım damlarken seni hatırladım. O kılıçlar sen gülümserken dudaklarının parıltısı gibi parıldadığı için o kılıçları öpmeyi diledim.” (et-Tebrîzî, 1992: 191; Dayf, 1977: 21).

Şair, birçok şiirinde hayattaki kazanımlarını sevgilisi ‘Able’ye bağlamaktadır. Savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarına karşın kıymetini bilmeyen kabilesine yakın olma ve köle statüsünden kurtularak kabilesinin cesur savaşçılarından birine dönüşmesinin arka planında ‘Able’nin olduğunu belirtmektedir. ‘Antere Yemen’e gerçekleştirdiği seferlerden birinin dönüş yolunda ‘Able aklına düşüp te aşkı ve özlemi depreştiğinde sevgilisini şöyle anmaktadır:

إِذَا الرِّيحُ هَبَّتْ مِنْ رُيِّ الْعَلَمِ السَّعْدِي
طَفَا بَرْدُهَا حَرَّ الصَّبَابَةِ وَالْوَجْدِ
وَذَكَرْتَنِي قَوْمًا حَفِظْتُ عُهُودَهُمْ
فَمَا عَرَفُوا قَدْرِي وَلَا حَفِظُوا عَهْدِي
وَلَوْلَا فَتَاةٌ فِي الْخِيَامِ مُقِيمَةٌ
لَمَا اخْتَرْتُ قُرْبَ الدَّارِ يَوْمًا عَلَى الْبُعْدِ

“Rüzgar (sevgilinin diyarı) el-‘Alem es-‘Adî tepelerinden estiğinde, esintinin serinliği aşk ve özlem ateşini bastırdı. O rüzgâr bana, benim ahitlerine sadık kaldığım ancak onların kıymetimi bilmediği ve bana vefa göstermediği kabilemi hatırlattı. Çadırlarda yaşayan bir genç kız (‘Able) olmasaydı, o diyara yakınlığı uzakta kalmaya asla tercih etmezdim.” (et-Tebrîzî, 1992: 61). ‘Antere, sevgilisinin aşkına karşılık vermesini hak ettiğini, özgürlüğünü kazanması ve kabilesi nezdinde edindiği mevki itibarıyla sevgilisinin rıza göstermesini ümit ettiğini belirterek şiirlerinin asıl amacını ortaya koymaktadır:

دَعْنِي أَجِدُ إِلَى الْعَلْيَاءِ فِي الطَّلَبِ
وَأُبْلُغُ الْعَايَةَ الْفُصْنَوَى مِنَ الرُّتَبِ
لَعَلَّ عَابِلَةَ تَضْحَى وَهِيَ رَاضِيَةٌ
عَلَى سَوَادِي وَتَمُحُو صُورَةَ الْغَضَبِ

“Bırakın da en yüce makamlara ermek için çaba sarf edeyim ki; mevkilerin en uzak hedeflerine ulaşayım. Umulur ki, ‘Able artık benim siyah tenime razı olur ve bana olan kızgınlığından vazgeçer.” (et-Tebrîzî, 1992: 36; Sa‘îd, tsz.: 23).

'Able'ye olan aşkı kabilesi ve ailesi tarafından bilinmesine rağmen köleliğinden dolayı 'Able'yle evlenmesine izin verilmemiştir. Kölelikten kurtulup özgürlüğüne kavuşmasının onu 'Able'yle bir araya getireceği ümidiyle mücadele etmiş, özgür olmasına rağmen 'Able ile evlenememiş ve şiirlerinde hep bu aşkı dile getirmiştir ('Abdurrahmân, 1984: 495; Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 409; Ebû Nâcî, 1984: 52). Ancak Ebû Hilâl el-'Askerî (ö.395/1005) ve el-Meydânî'nin (ö.518/1124) rivayetlerine göre; babası 'Antere'ye düşmana saldırma emri verdiğiinde "*Saldır! Seni 'Able'yle evlendirdim.*" sözü, Suyûtî'nin rivayetine göre ise, amcası Mâlik'in 'Antere'ye; "*Sen kardeşimin oğlusun, seni kızım 'Able'yle evlendirdim.*" demesi, 'Antere'nin aşkıyla evlendiğinin delilidir (et-Tebrîzî, 1992: 9).

'Antere'yle ilgili birçok bilgi gibi ölümü de farklı rivayetlerle aktarılmıştır. Bunların en meşhur olanı ve âlimlerin çoğunun tercih ettiği İbn Habîb (ö.245/860)'in rivayetine göre; 'Antere yaşlı haliyle Tay' kabilesinden Benî Nebhân'a saldırmış, Benî Nebhân'dan el-Esedü'r-Rahîs lakaplı Selmâ'nın oğlu Vezer b. Câbir (ö.9/630) tarafından okla vurularak öldürülmüştür (el-İsfahânî, 2008: VIII, 174; İbn Düreyd, 1991: 396; el-Bustânî, tsz.; 165; Ebû Nâcî, 1984: 53). Meşhur dil âlimi Ebû 'Ubeyde M'amer b. Müsennâ (ö.210/825) 'Antere'nin şiddetli bir yaz rüzgarının çarpması sonucu öldüğünü söyler (el-İsfahânî, 2008: VIII, 174; el-Bağdâdî, 1997: I, 129; et-Tebrîzî, 1992: 9; el-Bustânî, tsz.: 165; Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 411). Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö.206/821) ise, 'Antere'nin kabilesiyle birlikte Tay' kabilesine saldırdığını, kabilesinin yenilmesi üzerine oradan kaçarken atından düştüğünü, yaşlılığından dolayı tekrardan atına binemediğini ve bir çalılığa sığındığını, bunu gören Tay' kabilesi gözcüsünün onu esir almak istemesine karşı koyarken gözcünün onu öldürdüğünü söyler (el-İsfahânî, 2008: VIII, 174; et-Tebrîzî, 1992: 10; el-Bustânî, 1944: 165).

Arap şairlerini, yaşadıkları devirleri baz alarak tasnif eden Arap edebiyat tarihçilerinden biri olan İbn Sellâm el-Cumahî (ö.231/846), câhiliye dönemi şairlerini on tabakaya ayırmış, 'Antere'yi el-Hâris b. Hillîze (ö.580) ve 'Amr b. Kulsûm (y.ö. 584)'le birlikte bu tabakaların altuncısına dahil etmiştir (el-Cumahî, 2001: 64). 'Antere'ye, câhiliye şairlerinin tasnif edildiği bu on tabakadan birinde yer verilmesi, onun en önemli Arap şairleri arasında görülebileceğinin delilidir.

‘Antere b. Şeddâd bir muallaka şairi olmakla beraber aralarında el-Asma’î'nin de bulunduğu birçok Arap edebiyat tarihçisinin nazarında “Eş‘aru'l-Fursân” yani “Süvarilerin en yetenekli şairi” vasfına layık görülmüştür (el-İsfahânî, 2008: VII, 148; ez-Zevzenî, 1983: 232; ez-Ziriklî, 1980: V, 91; Muhtar, 1991: 237; el-Bustânî, tsz.: 177).

Câhiliye dönemi seçkin şairlerinin ifade edildiği muallaka şairlerinin beşincisi olan ‘Antere (İbn ‘Abdirabbih, 1983: VI, 118; el-Bağdâdî, 1997: I, 128), bir çok edebiyatçıya göre yaşadığı dönemin en önde gelen ve Arapların en büyük hamâset şairlerindedir. el-Asma’î, şairleri şiir nazmetmeye sevk eden etkenlerin varlığından ve bazı şairlerin ayrıcalıklarından bahsederken; “Şairlerden dört kişi sana yeter: Heveslendiğinde Züheyr, korktuğunda en-Nâbiğa, içip şen şakrak olduğunda el-A’sâ, öfkelenildiğinde de ‘Antere.” diyerek, onun câhiliye şairleri arasında sayılı şairlerden biri olduğunu ifade etmektedir (el-Kureşî, 1981: 70; el-İsfahânî, 2008: IX, 80; İbn Reşîk, 1907: I, 60; el-Bağdâdî, 1997: I, 175). ‘Antere savaşlarda süvarilerin, şiirde de hamâset şairlerinin efendisidir (el-Bustânî, 1944: 167). O ortaçağ atlılarının taşımaları gereken cesaret, ulvi bir amaç uğruna savaşma, zayıflara kol kanat germe ve gönlünü hoşnut etmeye çalıştığı asilzade bir sevgiliye olan aşkı gibi meziyetleri kendinde barındıran yiğit bir şairdir (el-Fâhûrî, 1986: 211).

İbn Reşîk el-Kayravânî (ö.463/1071) ‘Antere’nin;

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفْتِ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمٍ

“Şairler onarılacak bir yer (söylenecek bir söz) bıraktılar mı ki? Düşünüp taşındıktan sonra evi tanıyabildin mi acaba?” (et-Tebrîzî, 1992: 147; Ceviz vd., 2010: 146) şiirinin onun şiirdeki ustalığını ortaya koyduğunu belirtir. Zira kendinden önceki şairler şiirde söylenecekleri söylemişler, ona pek fazla bir şey bırakmamışlardır. Ancak ‘Antere’nin, câhiliyenin geç dönemlerinde böylesine içten, duygularından süzülüp gelen bir şiir söyleyebilmesinin onun ne kadar büyük şair olduğuna delalet ettiğini ifade eder (el-Bustânî, 1944: 167).

‘Antere’nin şiirlerinde hamâset temasına geçmeden önce, hamâset kavramına açıklık getirmenin ve câhiliye dönemi Arap edebiyatında hamâset şiirlerinin gelişim sürecinin ele alınmasının uygun olacağı belirtilmelidir.

2. Hamâset Kavramı ve Câhiliyede Hamâset Şiirlerinin Gelişimi

Arapçada "şiddetli, sert ve yaman olmak" anlamına gelen "ح م س" kökünden türemiş olan "hamâset" terimi, "kahramanlık, yiğitlik, atılğanlık ve cesaret" anlamında da kullanılmıştır (İbn Manzûr, 1993: VI, 57). Din ve dünya ile ilgili konularda katı ve tavizsiz tutumlarından dolayı câhiliye döneminde Araplar, Kureyş kabilesine "hamâset" kelimesiyle aynı kökten gelen "حُمس" adını vermişlerdir (el-Merzûkî, 2002: I, 19). Hamâset şiirleri başlangıç aşamasında birbirinden kopuk ve ilkel bir şekilde başlamış, zaman geçtikçe olgunlaşmış bütünlük kazanarak millî kahramanlıkları dile getiren manzûmelere dönüşmüştür (el-Fâhûrî, tsz.: 53). Klasik Arap edebiyatında, Yunanlıların İlyada, Hintlilerin Mahabharata, Japonların Narayama destanı gibi, ait oldukları toplulukların duygusal dünyalarında derin etkileri bulunan olayları konu edinen manzûm eserler bulunmamakla birlikte; İslâm öncesi dönem şiirlerinde şahısların ve kabilelerin yiğitliklerini, zaferlerini konu edinen çeşitli tasvirlerle bezenmiş hamâset şiirleri bulunmaktadır (el-Fâhûrî, tsz.: 54; Demirayak, 2012: 152). Câhiliye döneminde savaş, baskın ve yağmalarla geçen çöl hayatında yiğitliğin en büyük erdem sayılması buna karşın korkaklığın da en kötü haslet görülmesi, Arap edebiyatında "hamâset" veya "eş-şi'ru'l hamâsî" denilen kahramanlık şiirlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Durmuş, 1997: 437).

Hamasî şiirin altın çağı olarak görülen câhiliye döneminde (Durmuş, 1997: 438), bu tür şiirlerin söylenmesine neden olan bir çok sebep bulunmaktadır. Bunlar arasında; Arapların içinde yaşadığı çöl coğrafyası ve buna bağlı olarak kuraklık, kuraklığın neticesinde daha verimli yerler bulma adına göçebe hayatı, bu durumun yol açtığı kabileler arası çekişmeler ve Eyyâmü'l-'Arab denilen savaşlar, bedevi Arapların şeref, komşuluk ilişkileri, zayıfı himaye ve kabileye bağlılık gibi değerleri, başka bir deyişle savaşların başlamasına yol açan tüm etkenler hamâsî şiirlerin nazmedilmesine sebep olan faktörlerdir (el-Fâhûrî, tsz.: 56).

Hamâset şiirleri, kabileler veya komşu devletlerle yapılan savaş ve mücadeleler, savaşlarda kullanılan binek ve savaş aletlerinin tasviri, cengaverlik, kahramanlık, atılğanlık, baskınlar ve yağmalamalar gibi

konuları içerir. Şairin kendiyile veya atalarıyla övünmesi, başa gelen çetin olaylar ve musibetler karşısında metanetli olma, dost ve akrabalarından ayrılmanın zorluklarına göğüs germe, çöl hayatının tamamen edebiyat ve şiire bürünmüş halini ifade eden yiğitlik, cömertlik, bağlılık ve korkaklık gibi lirik duygular, bu şiirlerin duygusal yapısının temel taşlarıdır. Bundan dolayı, hamâset şiirleri içerdiği detaylı savaş tasvirleri sebebiyle bir tasvir türü olduğu gibi, şairin kendine has duygularını coşkulu bir dille anlatması bakımından da lirik şiir (eş-şi'rü'l-ginâî) sayılmaktadır (Ferrûh, 1981: I, 211).

Hamâset şiirlerinin diğer şiir türleriyle güçlü bağları bulunmaktadır. Bu şiirler, şairin kabilesinin ve savaşçıların kahramanlıklarıyla övünmesi bakımından fahr ve medihle, savaşta ölenlerin yiğitlik ve erdemlerinin dile getirilmesi bakımından mersiyeyle, düşmanın yerilmesi bakımından da hicivle iç içe olan bir şiir türüdür (Durmuş, 1997: 437). Öte yandan, içerdikleri tema bakımından birbirlerini tamamlayıcı ve tetikleyici olmaları nedeniyle bütünleşerek adeta tek bir tür gibi olan fahr ve hamâsetin birbirlerinden ayrı olarak mütalaa edilmelerinin pek güç olduğu ifade edilmelidir. Câhiliye dönemine ait şiirlerde fahr ve hamâsete dair eserler o kadar çok yer tutar ki, bunları konu edinen şiirlerin câhiliye şiirlerinden çıkarılması halinde geriye Arapların İslâm öncesi durumlarını tasvir etmekten uzak olan pek az şiir kalacağı görülecektir ('Abdurrahmân, 1984: 235).

Câhiliye dönemi hamâset şiirlerinin ana temalarından olan güç, zafer ve kahramanlıkla övünme bir çok hamâset şairinin şiirinde görülmektedir. Muallaka şairlerinden 'Amr b. Kulsûm kabilesinin gücünü ve kahramanlığını şu şekilde dile getirmektedir:

يَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدْرًا وَطِينًا	وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا الْمَاءَ صَفْوًا
تَخْرُ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَ	إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ
وَمَاءُ الْبَحْرِ تَمْلُؤُهُ سَفِينًا	مَلَأْنَا الْبِرَّ حَتَّى ضَاقَ عَنَّا

“Biz, bir suya gelirse onu duru olarak içeriz, başkalarına ise bulanık ve çamurlusunu içmek kalır. Bir çocuğumuz sütten kesilme çağına geldiğinde zorbalara ona secdeye eğilirler. Yeri (atlarımızla) tıka basa doldurduk, hatta bize dar geldi. Denizin suyunu da kaplarız gemilerimizle.” (ez-Zevzenî, 1983: 197).

Câhiliye döneminin yoğun aksiyonlu yapısı, Meymûn b. Kays el-A'şâ (ö.7/629), 'Antere, Âmir b. Tufeyl (y.ö. 612), 'Amr b. Kulsûm, el-Hansâ (ö.25/645) ve Hassân b. Sâbit (ö.54/674) gibi şairlerin yetişmesinde temel etken olmuştur (Durmuş, 1997: 438). el-A'şâ'nın muallakasında kabilesinin kahramanlığı ve savaşçılığıyla övündüğü şu beyit eski edebiyat eleştirmenlerince "hamâset beyitlerinin en güzeli (eşca'u beyt)" olarak değerlendirilmiştir:

قَالُوا الرُّكُوبَ فَقُلْنَا تَأْكُ عَادَتُنَا أَوْ تَنْزِلُونَ فَإِنَّا مَعْشَرٌ نُزِّلُ

"Düşman tarafı, atlara binip savaşacaksınız dedi; biz de o zaten bizim adetimiz dedik. Yahut atlardan inip göğüs göğüse, kılıç kılıca savaşacaksınız deyince de zaten biz piyade erleriz dedik." (ez-Zevzenî, 1983: 322; Dayf, 1960: 353).

3. 'Antere Şiirlerinde Hamâset (Kahramanlık)

Yaşadığı dönemin önde gelen şairlerinden biri olan 'Antere b. Şeddâd'ın şiirleri, başta hamâset (kahramanlık) olmak üzere fahr (övünme), el-gazelü'l afif (iffetli gazel), vasf (tasvir), az da olsa hicâ (yerme), mersiye (ağıt) ve methiye (övgü) gibi konuları içermektedir (el-Fâhûrî, 1986: 205; el-Bustânî, tsz.: 166). Ancak 'Antere şiirinde bu konuları işlerken bunları soyut bir şekilde ve müstakil konular olarak ele almamış, savaş tasvirleri ve kahramanlıkları konu edinen beyitlerle birlikte yoğurmuştur. Bundan dolayı da Arapların en meşhur hamâset şairi olarak ün kazanmıştır (Ebû Nâcî, 1984: 59).

'Antere'nin hamâset konulu şiirlerine bakıldığında, bu şiirlerin şu temaları içerdiği görülmektedir:

3.1. Savaş Kahramanlığı

Özellikle Dâhis ve el-Gabrâ savaşlarında Benî Zübyân'ın saldırılarına karşı cesaretiyle kabilesinin hâmisi, savaşçı ve şair kimliğiyle de en etkili silahı olan 'Antere, savaşlarda ortaya koyduğu kahramanlığı ve kahraman süvari savaşçıda bulunması gereken sıfatları kendi şahsında tasvir ederek gerçek bir süvari portresi çizmeye çalışmaktadır. Şair hasmının gücünü ve cesaretini takdir ederek kendi kahramanlığını ortaya koyma

gayreti içerisine girmektedir. Örneğin sonu ölümle biteceğinden, tam tehzatlı süvariler mübâreze için savaş meydanına çıkıp kendilerine meydan okuyacak kimseyi bulamadıklarında, kendi üstünlüğünü gösterebilmek için hasmının cesur bir kahraman olduğunu itiraf ederek;

وَمُدَّجَجِ كَرِيهِ الْكُمَاةِ نِزَالُهُ لَا مُمَعِينَ هَرَبًا وَلَا مُنْتَسِلِمِ

“Yiğitlerin savaştan çekindikleri, ne kaçmayı aklından geçiren ne de teslim olan nice savaşçılar var ki..” deyip önce rakibinin hakkını vermekte, sonra da korkusuzca meydana atıldığını ve hasmını nasıl öldürdüğünü tasvir etmektedir:

جَادَتْ لَهُ كَفَى بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ يَمْتَقِفُ صَدَقِ الْكُعُوبِ مُقَوِّمِ
كَمَشَّتْ بِالرُّمَحِ الطَّوِيلِ ثِيَابَهُ لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْفِنَاءِ بِمُحَرِّمِ
فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السَّبَاعِ يَنْشَنُهُ مَا بَيْنَ قُلَّةِ رَأْسِهِ وَالْمِعْصَمِ

“Düz, boğum başları sert, sağlam mızrağı süratle saplamakta hünerini ona gösterdi ellerim. Sağlam mızrağımla o savaşçının da elbisesini deldim; soylu kahramanlar da mızrağa karşı korumalı değil ya! Onu yırtıcı vahşi hayvanlara yiyecek olarak bıraktım; yiyecekler onu, kemirecekler başının etini ve kollarını.” (et-Tebrîzî, 1992: 174).

Bir tasvir ustası olan ‘Antere, kendisinden kahramanlık bekleyen kabilesinin hücumu teşviklerini farklı teşbihlerle tasvir ederken şöyle demektedir:

يَدْعُونَ عَنَّتَرَ وَالسُّيُوفُ كَأَتْهَا لَمْعُ الْبَوَارِقِ فِي سَحَابِ مُظْلِمِ
يَدْعُونَ عَنَّتَرَ وَالذُّرُوعُ كَأَتْهَا حَدِيقِ الضَّفَادِعِ فِي غَدِيرِ نَيْجَمِ

“Kılıçlar, karanlık bulutlar arasında parlayan şimşek misali savrulurken “‘Antere” diye bağıryorlardı. Kalkanlar, durgun su birikintilerindeki kurbağaların gözleri gibi ışıldarken, ‘Antere” diye sesleniyorlardı.” (et-Tebrîzî, 1992: 182).

‘Antere detaylı bir tabloyu andıran savaş tasvirlerinden birinde, Verd b. Hâbis Nadlati’l-Esedî’yi öldürdüğünü ifade ederken onun ölüm sahnesini şu şekilde anlatmaktadır:

وَعَاذَرْنَا نَضْلَةَ فِي مَعْرِكِ يَجُرُّ الْأَسِنَّةَ كَالْمُحْتَطَبِ
فَمَنْ يَكُ عَنْ شَأْنِهِ سَائِلًا فَإِنَّ أَبَا نَوْفَلٍ قَدْ شَجَبَ

“Savaşta atlar Nadla’yı terkedip kaçtıklarında o, bedenindeki mızrakları odun toplayıcının odunları sürüklemesi gibi sürüklüyordu. Onun durumunu merak edenler bilsinler ki Ebû Nevfel helâk olmuştur.” (et-Tebrîzî, 1992: 23).

Câhiliye dönemi savaşçılarının övündükleri karakteristik özelliklerinden biri olan savaş meydanından ve düşmanla karşılaşmaktan kaçmama, şairin bir çok şiirinde görülmektedir. ‘Antere bu özelliğini şu şekilde tasvir etmektedir:

إِذَا التَّقِيْتُ الْأَعَادِي يَوْمَ مَعْرَكَةٍ تَرَكْتُ جَمْعَهُمُ الْمَعْرُورَ يُنْتَهَبُ
لِي النُّفُوسُ وَلِلطَّيْرِ اللَّحُومُ وَلِلدِّ وَخَشِ الْعِظَامُ وَالْخَيْالَةَ السَّلْبُ

“Savaş günü düşmanla karşılaştığımda onların kibirli topluluklarının yağmalanmasını sağlarım. Canları benim, leşleri yırtıcı kuşların, kemikleri vahşi hayvanların ve ganimetleri de süvarilerindir.” (et-Tebrîzî, 1992: 25).

Şair, savaş meydanlarındaki kahramanlıklarından birini şu şekilde tasvir etmektedir:

وَلَقَيْتُ الْأَبْطَالَ فِي كُلِّ حَرْبٍ وَهَزَمْتُ الرَّجَالَ فِي كُلِّ وَادٍ
وَتَرَكْتُ الْفَرَسَانَ صَرْعَى بَطْعِنٍ مِنْ سِنَانٍ يَحْكِي رُؤُوسَ الْمَزَادِ

“Her savaşta kahramanlarla karşılaştım, her vadide yiğitleri bozguna uğrattım. Çayırılara içini döken bir kılıç darbesiyle süvarileri de ölü olarak yere serdim.” (Sa’îd, tsz.: 57).

Bir başka şiirinde, Âmir ve Benî Kilâb kabileleriyle yaptığı savaşları ve öldürdüğü düşmanların sayısını yine sevgilisi ‘Able’ye anlatır gibi şöyle demektedir:

سَلِي يَا عَبْلُ عَنَّا يَوْمَ زُرْنَا قَبَائِلَ عَامِرٍ وَبَنِي كِلَابٍ
وَكَمْ مِنْ فَارِسٍ خَلَيْتُ مُلْقَى خَضِيبَ الرَّاحَتَيْنِ بِلَا خِضَابٍ
يُحَرِّكُ رِجْلَهُ رُعْبًا وَفِيهِ سِنَانُ الرُّمْحِ يَلْمَعُ كَالشَّهَابِ
قَتَلْنَا مِنْهُمْ مَائَتَيْنِ حُرًّا وَأَلْفًا فِي الشَّعَابِ وَفِي الْهَضَابِ

“Ey ‘Able! Âmir ve Benî Kilâb kabilelerine saldırdığımız günleri bir sor! Onların nice atlısını elleri kınalanmış gibi kıpkızıl kanla öldürüp yerde yatar halde bıraktım. Korkudan ayakları tir tir titrerken mızrağın ucu onların bedeninde kayan

yıldız gibi parlıyordu. Onlardan 1200 özgür savaşçıyı vadilerde ve tepelerde öldürdük.” (et-Tebrîzî, 1992: 35).

Savaş meydanındaki çarpışma anını, tarafların çarpışması neticesinde oluşan toz bulutlarını, öldürülen savaşçıların uçuşan kellelerini ise şöyle tasvir etmektedir:

وَضْرَبُ وَطَعْنُ تَحْتَ ظِلِّ عَجَاجٍ كَجُنْحِ الدُّجَى مِنْ وَقَعِ أَيْدِي السَّلَاحِ
تَطِيرُ رُؤُوسُ الْقَوْمِ تَحْتَ ظَلَامِهَا وَتَنْقُضُ فِيهَا كَالنُّجُومِ النُّوَابِ
وَتَلْمَعُ فِيهَا الْبَيْضُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ كَلْمَعِ الْبُرُوقِ فِي ظَلَامِ الْغِيَابِ

“Uzun ayaklı atların yere vurmasından ortalığı kaplayan ve gece karanlığı gibi çöken toz bulutunun altında kılıç darbeleriyle düşmanın kelleleri uçuşarak parlak yıldızlar gibi yere dökülüyor. O toz bulutunun karanlığı içerisinde kılıçlar gecenin karanlığında şimşeklerin parlaması gibi parlıyor.” (Sa’îd, tsz.: 15).

Şair düşmanla karşılaşma anını tasvir ederken, çarpışmanın şiddetinden savaş meydanında tam bir panik havası yaşanacağını, öyle ki herkesin kendi derdine düşerek kimseyi düşünecek durumda olamayacağını bir benzetmeyle şu şekilde anlatmaktadır:

أَيَّقَنْتُ أَنْ سَيَكُونُ عِنْدَ لِقَائِهِمْ ضَرَبُ يَطِيرُ عَنِ الْفِرَاحِ الْجَثِمِ

“Onlarla karşılaştığımız zaman kuluçkaya yatmış kuşun yavrularını savuracak kadar şiddetli bir çarpışma olacağından emin oldum.” (et-Tebrîzî, 1992: 191).

Düşmana saldırı esnasında atıyla bu toz bulutu içerisine tereddütsüz bir şekilde dalarken atının durumunu ise şöyle ifade etmektedir:

خَضْتُ الْغُبَارَ وَمُهْرِي أَدَهَمَ حَلِكُ فَعَادَ مُخْتَضِبًا بِالْدَّمِ وَالْجَيْفِ

“Kapkara atım Edhem’le bu toz bulutu içine daldım, o toz bulutu içinden atımın ayakları düşmanın leş kanıyla kıpkırmızı kınayla boyanmış olarak çıktı.” (Sa’îd, tsz.: 91). Atının ak ayaklarıyla çarpışmanın yaşandığı toz bulutu içine daldığını ve çarpışma sonrası ayaklarının kana büründüğünü bir başka beytinde şu şekilde dile getirmektedir:

وَرَمَيْتُ مُهْرِي فِي الْعَجَاجِ فَخَاصَنَهُ وَالتَّارُ تَقْدَحُ مِنْ شِفَارِ الْأَنْصَلِ
خَاضَ الْعَجَاجُ مُحْجَبًا حَتَّى إِذَا شَهِدَ الْوَقِيعَةَ عَادَ غَيْرَ مُحْجَلِ

“Kılıçların uclarından kıvılcımlar savrulurken atımı toz bulutu içine sürdüm, atım toz bulutu içine ak ayaklarıyla girdi, savaştan sonra artık ayakları ak değildi.” (Sa‘îd, tsz.: 114).

Savaştan sağ kurtulan düşman askerlerinin çarpışma sonrası arkalarına bakmadan kaçmalarını, savaş meydanından kaçmanın utanç olarak onlara yeteceğini şu şekilde dile getirmektedir:

تَرَكُوا اللَّبُوسَ مَعَ السَّلَاحِ هَزِيمَةً يَجْرُونَ فِي عَرَضِ الْفَلَاةِ الْمُفْقِرِ
وَنَشَرْتُ رَايَاتِ الْمَذَلَّةِ فَوْقَهُمْ وَقَسَمْتُ سَلْبَهُمْ لِكُلِّ غَضَائِفِرٍ

“Bozguna uğrayıp silahlarını ve zırhlarını bırakarak ıssız çölde kaçıyorlar. Onların üzerine utanç bayraklarını çektim, ganimetlerini ise aslan askerlere paylaştırdım.” (et-Tebrîzî, 1992: 85).

‘Antere, savaşlarla dolu hayatındaki en büyük mücadelesini düşmanlarından ziyade, sevgilisi tarafından hor görülmenin ve reddedilmenin iç dünyasında yarattığı kompleks ve olumsuz duygularla baş etmek uğruna vermiştir. Onun için en büyük zafer sevgilinin hoşnutluğunu kazanmak olacaktır. Bundan dolayı kahramanlıklarının temelinde yatan sevgilisi ‘Able’ye kendini ispat etme güdüsü, savaşlarını aşkı uğruna kazanma arzusuna dönüşmüştür. Şiirlerindeki savaş tasvirlerinde çoğu kez sevgilisi ‘Able karşısındaymışçasına kahramanlıklarını ona anlatmakta, bir bakıma bu kahramanlıkları gerekçe göstererek ona olan sevgisinin karşılığını beklemektedir:

يَا عَيْبَلُ لَوْ أَبْصَرْتَنِي لَرَأَيْتَنِي أَقْدِمُ فِي الْحَرْبِ كَالْوَهْرِيِّ الضَّيِّعِ
وَصَغَارُهَا مِثْلُ الدُّبِيِّ وَكِبَارُهَا مِثْلُ الضُّفْضَاعِ فِي غَدِيرِ مُفْحَمِ

“Ey ‘Able! Beni savaşta bir görsen, ben savaşta aslan gibi ileri atılıyorum. Düşmanın küçükleri karşımda çekirge yavruları, büyükleriyse su birikintisindeki kurbağalar gibi perişan yatıyorlar.” (et-Tebrîzî, 1992: 191).

Böylesine savaşçı bir kişiliğe sahip ‘Antere, düşmana amansızca saldırmanın ve kabilesinin düşmana saldırması yönündeki beklentilerin kendisini rahatlattığını ve ruhuna huzur verdiğini şu beytiyle dile getirmektedir:

وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَبْرَأَ سَفْمَهَا قَبِيلُ الْفَوَارِسِ وَيَاكَ عَنَّتْ أَقْدِمِ

“Ruhuma şifa veren ve onun acısını dindiren bir şey varsa, o da atlıların: “Neredesin ‘Antere? Hücum etsene!” demeleriydi.” (et-Tebrîzî, 1992: 184). Bu savaşçı karaktere sahip şair iç dünyasında huzuru ve ruhunun çektiği ızdırâbı ancak savaşla dindirebildiğini belirtmektedir.

Câhiliye döneminde savaşçıların hayatlarının savaş meydanlarında değil de yataklarında son bulması utanç sayılmaktaydı. Savaş, baskın ve çarpışmalarla dolu ömrün bu uğurda son bulması yiğitlerin en büyük dileklerinden idi. ‘Antere’nin şu sözleri onun gerçek bir cengaver olduğuna ve savaşçı ruhuna işaret olarak görülebilir:

فَتَيَا رَبِّ لَا تَجْعَلْ حَيَاتِي مَذْمَةً وَلَا مَوْتِي بَيْنَ النِّسَاءِ النَّوَاحِجِ
وَلَكِنْ قَتِيلًا يَذُجُ الطَّيْرُ حَوْلَهُ وَتَشْرَبُ غُرْبَانُ الْفَلَا مِنْ حَوَاحِي

“Ey Rabb'im! Benim hayatımı kınanarak, ayıplanarak sonlandırma, ölümümü ağıt yakan kadınlar arasında eyleme! Beni çölde üzerimde kuşların uçtuğu ve çöl kargalarının göğsümden kanımı içecekleri şekilde öldür .” (Sa'îd, tsz.: 36).

3.2. Kişisel Kahramanlık ve Ahlaki Değerler

Kişisel kahramanlıklar ve sahip olunan manevi değerleri öne çıkaran temalar, ‘Antere’nin hamâset konulu şiirlerinde en çok karşılaşılan temalardandır. Cesareti, savaşçı kişiliği, zulme karşı tepkisiz kalmaması, ganimetlerin pay edilmesinde gösterdiği gönül zenginliği , kendisine hakaret edene aynı şekilde karşılık vermemesi ve cömertliği bunlar arasında gösterilebilir (‘Abdurrahmân, 1984: 502). ‘Antere’nin şiirlerinde sürekli olarak kahramanlık ve ahlaki değerlere sahip olduğunu vurgulamasının arka planında, teninin rengi ve cariye olan annesinin nesebinden dolayı sosyal statü olarak kabilesinden daha düşük bir yerde olmasının yarattığı kompleks bulunmaktadır. Kabilesinin ona karşı davranışları da şairin yaşadığı ruh halini körüklemekte, hayatı boyunca şaire iç dünyasında kölelik ve özgürlük arasında gelgitler yaşatmaktadır. Şair, kişisel kahramanlıklarını ve sahip olduğu ahlaki değerleri ön plana çıkararak kabilesinin kendisine karşı takındığı bu haksız tutumun sonucu olan kompleksten kurtulmaya ve kusurlarından dolayı kendisine yüz vermeyen

sevgilisinin rızasını kazanmaya çalışmaktadır. ‘Antere, bu durumu şiirlerinde şu şekilde anlatmaktadır:

يَتَادُونِي فِي السَّلْمِ يَا ابْنَ زَبِيبَةٍ وَعِنْدَ اصْنَدَامِ الْخَيْلِ يَا ابْنَ الْأَطَايِبِ

“Barış zamanı beni;“Ey Zebîbe’nin oğlu”, atların çarpıştığı savaş zamanında da “Ey Soyluların oğlu” diye çağırıyorlar.” (el-Bustânî, 1944: 146; Sa‘îd, tsz.: 24). Ancak şair, kabilesinin teninin rengini yüzüne vurarak kendisini aşağılamaya çalışmalarına rağmen, kahramanlıklarıyla her zaman kabilesinin koruyucusu olduğunu ilan etmektedir:

أَنَا الْحِصْنُ الْمَشِيدُ لِأَلِ عَبْسٍ إِذَا مَا شَادَتِ الْأَبْطَالُ حِصْنَا
شَبِيبَهُ اللَّيْلُ لَوْنِي غَيْرَ أَنِّي بِنَفْعِي مِنْ بَيَاضِ الصُّبْحِ أَسْنَى

“Kahramanlar kale bina etse de, Abs oğullarının muhkem kalesiyim ben. Rengim geceye benzese de yaptıklarımla sabahın beyaz ışıklarından daha parlağım.” (et-Tebrîzî, 1992: 195).

Cesaretini, yiğitliğini ve kabilesinin koruyucu kalkanı olduğunu her fırsatta dile getirmeyi ilke edinen şair, kahramanlığını ve düşmanlarına karşı direnişini dile getirip kendini övmektedir:

إِنِّي أَمْرٌ مِنْ خَيْرِ عَبْسٍ مَنْصِبًا شَطْرِي وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمَنْصِلِ
إِنْ يَلْحَقُوا أَكْرُرُ وَإِنْ يُسْتَلْحَمُوا أَشُدُّ وَإِنْ يُلْفُوا بِيضَنَّا أَنْزِلِ
حِينَ الْكُرُولِ يَكُونُ غَايَةً مِثْلَنَا وَيَغْرُ كُلُّ مُضَلَّلٍ مُسْتَوْهَلِ

“Ben, baba tarafı Abs kabilesinin eşrafından olan biriyim, kabilemi kılıcım ile korurum. Bir kuşatmaya maruz kalırlarsa saldırır, savaşa girerlerse onlarla hücum ederim, bir sıkıntıya uğrarlarsa bunu gidermek için ortaya atılırım. Korkaklar ve zayıflar kaçarken, kendimi feda etmek benim gibilerin kârıdır.” (et-Tebrîzî, 1992: 126).

‘Antere karakterinin en keskin özelliği olan savaşçı kişiliği ve cesaretini şu beyitle anlatmaktadır:

يَا عَيْلَ لَوْ أَنِّي لَقَيْتُ كَتِيبَةً سَبْعِينَ أَلْفًا مَا زَهَبْتُ لِقَاهَا

“Ey ‘Able! Ben yetmiş bin kişiden oluşan bir birlikle karşılaştım da onlarla çarpışmaktan korkmam.” (et-Tebrîzî, 1992: 211). Bir başka şiirinde ise, hayatta hiçbir şeyden korkmadığını, geceleri çöllerde tek başına dolaştığını ve bu

gecelerde kendisine yoldaşlık edenin silahları olduğunu anlatmaktadır:

وَكَيْفَ أَحْسَى مِنَ الْأَيَّامِ نَائِبَةً وَالذَّهْرُ أَهْوَنُ مَا عِنْدِي نَوَائِبُهُ
كَمْ لَيْلَةٍ سِرْتُ فِي النَّبْدَاءِ مُنْفَرِدًا وَاللَّيْلُ لِلْغَرْبِ قَدْ مَالَتْ كَوَاكِبُهُ
سَيْفِي أُنَيْسِي وَرُمْحِي كُلَّمَا نَهَمْتُ أَسْدُ الدَّحَالِ إِلَيْهَا مَالَ جَانِبُهُ

“Benim için zamanın en kolay tahammül edilebilir şeyi musibetleriyken günlerin getirdiği beladan korkar mıyım hiç? Gecenin yıldızları batıya doğru meylederken o karanlık gecelerde ıssız çöllerde tek başıma ne çok yol aldım! Bu ıssız gecelerde kılıcım ve mızrağımdan başka yoldaşım olmadı. Bana saldırmak için kükreyen çöl aslanlarından hiç korkmadım, onlar kılıcım ve mızrağımdan çekindiler.” (Sa‘îd, tsz.: 9).

Şair, cesaretini tasvir ederken kendisinin ölümden korkmadığını hatta kendini ölümün ta kendisi olarak gördüğünü belirtmektedir.

أَنَا الْمَوْتُ إِلَّا أَنِّي غَيْرُ صَابِرٍ عَلَيَّ أَنْفُسُ الْأَبْطَالِ وَالْمَوْتُ يَصْبِرُ

“Ben kahramanların canlarını almak için sabırsızlanan ölümün ta kendisiyim, ölüm sabretse de ben sabredemem.” (Sa‘îd, tsz.: 68).

‘Antere küçüklüğünden beri savaşlar içerisinde büyüdüğünü, savaş tekniklerini, cesareti ve kahramanlığı ortamında yaşayarak öğrendiğini şu sözleriyle anlatmaktadır:

وَإِنِّي قَدْ شَرَيْتُ دَمَ الْأَعَادِي بِأَحْقَابِ الرُّؤُوسِ وَمَا رَوَيْتُ
وَفِي الْحَرْبِ الْعَوَانَ وَلِدْتُ طِفْلًا وَمِنْ لَبَنِ الْمَعَامِعِ قَدْ سَقَيْتُ
فَمَا لِلرُّمْحِ فِي جِسْمِي نَصِيبٌ وَلَا لِلسَّيْفِ فِي أَعْضَائِي قُوْتُ

“Ben düşmanlarımın kanını kafataslarında içtim ama susuzluğum geçmedi. Şiddetli savaşın içinde doğdum ve çetin çarpışmaların sütünü içtim. Ne mızrakların bedenimden alacakları bir nasip vardır, ne de kılıçlara bedenimde bir yiyecek!” (Sa‘îd, tsz.: 28).

Şair, cesur duruşunu muhafaza ederek her zaman savaşa hazır olduğunu belirtmektedir. ‘Antere için savaş, meydanlara inmeden başlamaktadır. Savaş öncesi, düşman üzerinde baskı kurup psikolojik üstünlüğü ele almak için hasmı tehdit etmektedir. Bundan dolayı düşmana verilecek gözdağı, hasmın savaş meydanında bozguna uğratılması için ilk

adımdır. Bunun bilincinde olan ‘Antere, bir çok hasmını savaştan önce tehdit ederek gözlerini korkutmaya çalışmaktadır. Bunun örneklerinden bazıları şu beyitlerinde görülmektedir:

فَوَيْلٌ لِّكَيْسَرَىٰ إِن حَلَّتْ بِأَرْضِهِ وَوَيْلٌ لِّجَيْشِ الْفُرْسِ حِينَ أُعْجِجُ
وَأَحْمِلُ فِيهِمْ حَمْلَةً عَنِّيَّةً أَرْدُ بِهَا الْأَبْطَالَ فِي الْفَقْرِ تَتَّجُ

“Topraklarına ayak bastığımda o Kistrâ’nın vay haline! Savaş naralarını savurduğumda Pers ordusunun vay haline! Onların üzerine Anterîce bir hamleyle yüklenir, o ıssız çölde kahramanlarını yere serer savaşı sonlandırırım.” (et-Tebrîzî, 1992: 42). Bir başka beytinde hasımlarına şu şekilde gözdağı vermektedir:

أَلَا مِنْ مُبَلِّغِ أَهْلِ الْجُحُودِ مَقَالَ قَتَىٰ وَفِيَّ بِالْعُهُودِ
سَأَخْرُجُ لِبِرَّازِ خَلِيٍّ بَالٍ بِقَلْبٍ فُذِّ مِنْ زُبْرِ الْحَدِيدِ
وَأَطْعَنُ بِالْقَنَا حَتَّىٰ يَرَانِي عَدُوِّي كَالشَّرَارَةِ مِنْ بَعِيدِ

“Ahdine sadık delikanlının (benim) sözlerini inkarcı nankörlere ulaştıracak yok mu? Demir parçası gibi olan kalbimle zihnim duru olduğu halde tereddütsüz bir şekilde meydan okumaya çıkacağım. Düşmanım beni uzaktan bir kıvılcım gibi görene kadar mızrağımı saplamaya devam edeceğim.” (et-Tebrîzî, 1992: 64).

Acem diyarındaki savaşlarının biri öncesinde düşman süvarilerini mübârezeye davet ettiği andaki cesur duruşunu ve savaşın kendi iç dünyasındaki etkisini şöyle dile getirmektedir:

نَفَّسُوا كَرْبِي وَدَاؤُوا عَلِيَّ وَابْرُزُوا لِي كُلَّ لَيْثٍ وَبَطَلٍ
وَأَنهَلُوا مِنْ حَدِّ سَيْفِي جُرْعًا مُرَّةً مِثْلَ نَقِيعِ الْحَنْظَلِ

“Bütün aslan parçası kahramanlarınızı karşıma çıkararak sıkıntımı giderin, hastalıklarımı tedavi edin. Kılıcımın Ebû Leheb karpuzunun suyu gibi acı olan yudumlarını için.” (et-Tebrîzî, 1992: 135).

Kişisel kahramanlık ve ahlaki değerler içerisinde görülebilecek hasletlerden biri de, zulme razı olmama ve zulme baş kaldırmaktır. ‘Antere muallakasının bir bölümünde kendinden bahsederken zulme maruz kalmadığı müddetçe hoş geçimli birisi olduğunu, ancak zulümle karşılaşması halinde buna asla tahammülü olmadığını anlatmaktadır:

أَتَنَّبِيَّ عَلَيَّ بِمَا عَلِمْتِ فَإِنَّنِي سَمَحٌ مُخَالَفَتِي إِذَا لَمْ أُظْلَمِ

فَإِذَا ظَلِمْتُ فَإِنَّ ظُلْمِي بِأَسِئَلٍ مُرٌّ مَذَاقُهُ كَطَعْمِ الْعَلَقَمِ

“Beni bildiğin şekilde öv, çünkü haksızlığa uğramadıkça hoş geçimliyimdir. Zulme uğrarsam eğer, cevabım çetindir, tadı Ebû Cehil karpuzu gibi acıdır.” (et-Tebrîzî, 1992: 167).

Başka bir şiirinde ise kendisi küfredmediği halde, kendisine küfrederek aşağılamaya çalışanla savaşımadan ölme ihtimalinin nefesine ağır geleceğini ifade etmektedir:

وَلَقَدْ خَشِيتُ بِأَنْ أَمُوتَ وَلَمْ تُدْرُ لِلْحَرْبِ دَائِرَةٌ عَلَى ابْنِي ضَمَضَمَ
وَالشَّاتِمِي عِرْضِي وَلَمْ أَشْتُمُهُمَا وَالتَّائِزِينَ إِذَا لَمْ أَلْقُهُمَا دَمِي

“Hep endişe etmişimdir Damdam’ın iki oğluyla savaşımadan ölmekten. Onlara sövmediğim halde namusuma dil uzatan, arkamdan, kanımı akıtmaya ant içen ikisiyle.” (et-Tebrîzî, 1992: 186).

‘Antere’nin sahip olduğu ve şiirlerinde yer verdiği ahlaki değerlerden biri de güçlü akrabalık bağlarıdır. Kabilecilik anlayışı üzerine kurulu câhiliye toplumunda akrabalarla olan bağın güçlü ve canlı tutulması kabilenin gücünü koruması adına önemli bir değerdi. ‘Antere de yaşadığı toplumun önemseydiği değerlerden olan sıla-ı rahime büyük önem vermiş, bu durumu şiirlerinde şu şekilde dile getirmiştir:

سَكَتٌ فَغَرَّ أَعْدَائِي السُّكُوتُ وَظَنُونِي لِأَهْلِي قَدْ نَسِيتُ
وَكَيْفَ أَنَا عَنْ سَادَاتِ قَوْمِ أَنَا فِي فَضْلِ نِعْمَتِهِمْ رَبِيتُ
وَإِنْ دَارَتْ بِهِمْ خَيْلُ الْأَعْدَادِي وَنَادُونِي أَجِبْتُ مَتَى دُعِيتُ
بِسَيْفٍ حَذُّهُ يُرْجِي الْمَنَائِيَا وَرُمَحٍ صَدْرُهُ الْخَتَفُ الْمُمِيتُ

“Sustum, suskunluğum düşmanlarımı yanıldı ve ailemi unuttuğumu sandılar. Ben kabilemin iyilik ve lütufları sayesinde yetişmişken onları nasıl ihmal ederim? Düşman atlıları onları kuşattığında ne zaman benden yardım isterlerse, ölüm denizinin dalgaları kadar güçlü kılıcım ve ölüm saçan siveri mızrağımla onlara yardıma koşarım.” (et-Tebrîzî, 1992: 38).

Bedevilerin çöl hayatında savaşta şan ve kahramanlık kadar yüceltikleri ahlâkî değerlerden biri de, komşu kadınların namuslarına kesinlikle yan gözle bakmamaktır. Bu hususta şair, komşusunu rahatsız

etmemek adına gözlerini sakındığını ve bakışlarına sahip çıktığını şöyle dile getirmektedir:

وَأَغْضُ طَرْفِي مَا بَدَتْ لِي جَارَتِي حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي مَاوَاهَا
إِنِّي امْرُؤٌ سَمَحُ الْخَلِيقَةِ مَا جِدُّ لَا أَتَّبِعُ النَّفْسَ اللَّجُوجَ هَوَاهَا

“Komşum mahremini gizleyene kadar onun görünebilecek mahreminden gözlerimi sakınırım. Ben hoşgörülü şan ve şeref sahibi bir kimseyim, kötüye meyleden, yılışik nefsin arzularına boyun eğmem.” (Sa‘îd, tsz.: 159).

Komşuluk haklarını da gözettiğini ifade eden şair, komşusunu her türlü haksızlığa karşı koruduğunu ve misafire ikramda bulunmaktan duyduğu sevinci de şöyle anlatmaktadır:

وَإِنِّي لِأَحْمِي الْجَارَ مِنْ كُلِّ مَذَلَّةٍ وَأَفْرَحُ بِالضَّيْفِ الْمُؤَيَّمِ وَأَبْهَجُ

“Komşumu her türlü zillete karşı korurum, yatılı gelen misafire sevinir ve bundan kıvanç duyarım.” (Sa‘îd, tsz.: 34).

Şair, bir başka güzel haslet olan zayıfları koruma ve kendisine sığınanlara kol kanat germe gibi yüce değer de kendisinde bulunduğunu ifade etmektedir:

أَنَا الْأَسَدُ الْحَامِي جَمِي مَنْ يَلُودُ بِي وَفَعَلِي لَهُ وَصْفٌ إِلَى الدَّهْرِ يُذَكِّرُ

“Ben bana sığınanların yurdunun koruyucusuyum, bana sığınanı korumam hayat boyu anlatılacaktır.” (Sa‘îd, tsz.: 68).

‘Antere’nin bir başka yönü de örf ve adetlerin hüküm sürdüğü kabile hayatında nefsinin şehvet ve arzularına boyun eğmeyerek onu kontrol altında tutabilmesidir. İslam öncesi Arap toplumunda yaşamış şairlerden İmruu’l Kays (y.ö. 545), Tarafe (y.ö. 564), el-A‘şâ gibiler kendilerinden geçene kadar içmişler, kadınlarla ilgili iffetsiz şiirler söylemişlerdir. Ancak ‘Antere içtiğinde içkinin kendisini esir almasına müsaade etmemiş, şiirlerinde de iffeti elden bırakmayarak aşkını temiz bir şekilde dile getirmiştir (Tuleymât ve el-Aşkar, 1992: 411).

فَإِذَا شَرِبْتُ فَإِنِّي مُسْتَهْلِكٌ مَالِي، وَعَرِضِي وَأَفِرُّ لَمْ يُكَلِّمْ
وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أَقْصُرُ عَنْ نَدَى وَكَمَا عَلِمْتَ شَمَائِلِي وَتَكْرُمِي

“Şarap içtiğimde ırzıma halel gelmeden malı mülkü harcarım, ırzım da

zedelenmez. Ayıldığımda cimrileşmem, ahlakım da cömertliğim de yine bildiğin gibidir.” (et-Tebrîzî, 1992: 169). Şair iffetli bir kişiliğe sahip olduğunu ve nefsinin alçalmasına asla müsaade edemeyeceğini şu ifadeyle belirtmektedir:

وَلَأَحْمِيَنَّ النَّفْسَ عَنْ شَهَوَاتِهَا حَتَّىٰ أَرَىٰ ذَا ذِمَّةٍ وَوَفَاءٍ

“Nefsimi namus, emanet ve vefa sahibi biriyle karşılaşana kadar şehvetlerine karşı koruyacağım.” Bu erdemli duruştan sonra teninin siyahiliğinin bir kusur görülemeyeceğini, asıl ayıplanması gerekenin ahlaksızlık olduğunu ve kendisinin de bu ahlak dışı davranışlara adeta yer ile gök arasındaki mesafeler kadar uzak olduğunu şu sözleriyle aktarmaktadır:

لَنْ أَكُ أَسْوَدًا قَالِمِسْكَ لُونِي وَمَا لِسَوَادٍ جَلْدِي مِنْ دَوَاءٍ
وَلَكِنْ تَبْعُدُ الْفَحْشَاءَ عَنِّي كَبُعْدِ الْأَرْضِ عَنِ جَوِّ السَّمَاءِ

“Eğer ben karaysam bilin ki misk benim rengimdir, tenimin karalığına bir ilaç yoktur. Ancak ahlaksızlık ve kötü işler, yerin gökten uzaklığı gibi benden uzaktır.” (et-Tebrîzî, 1992: 22).

Hayatının önemli bir bölümünü köle olarak geçiren ‘Antere, kadınların savaşlarda cariyeler edinildiği câhiliye döneminde yaşamasına rağmen cariyelere karşı saygılı ve iffetli olduğunu belirtmektedir. Kendisini kabul edip etmeme özgürlüğünü tamamen cariyeye bıraktığını, kabul etmesi halinde de velisine mehrini ödemediğine ona sahip olmadığını ifade etmektedir. Kendisi de bir cariye oğlu olan şairin bu tutumunun arka planında, cariye üzerinden annesine itibarını ve onurunu iade etme arzusunun olabileceğini belirtmek mümkündür:

مَا اسْتَمْتُ أَنَّنِي نَفْسَهَا فِي مَوْطِنٍ حَتَّىٰ أُوقِيَ مَهْرَهَا مَوْلَاهَا

“Velisine (efendisine) mihriyi verene kadar hiçbir yerde hiçbir kadını baştan çıkarmaya çalışmadım.” (et-Tebrîzî, 1992: 208).

‘Antere’nin sahip olduğu manevi değerlerin en önemlilerinden biri de kanaatkarlığı ve gönül zenginliğidir. ‘Antere savaş meydanlarında gözünü budaktan sakınmadan kahramanca çarpışıp kabilesi ve değerleri uğruna canını hiçe saydıktan sonra sıra ganimetlere gelince, kanaatkar bir şekilde maddiyatta gözü olmadığını şöyle ifade etmektedir:

إِنَّا إِذَا حَمِسَ الْوَعْيَ تَرُوي الْقَنَاوَنِعْفُ عِنْدَ تَقَاسِمِ الْأَنْفَالِ

“Biz savaş kızıştığında mızrakları kanla sular, ganimetler taksim edilirken de kanaatkar davranarak geri dururuz.” (Sa‘îd, tsz.: 111). Bir başka beyitte ise savaş sonrası ganimetleri gördüğünü, dilediği takdirde onlara sahip olabileceğini ancak içindeki iffet duygusunun buna engel olduğunu belirtmektedir:

فَأَرَى الْمَغَايِمَ لَوْ أَشَاءُ حُويْنُهَا فَيَصُدُّني عَنْهَا كَثِيرٌ تحَشُّمي

“Ganimetleri görüyorum dilersem onları elde ederim ancak nezaketim ve utanma duygumun çokluğu buna engel olmaktadır.” (et-Tebrîzî, 1992: 192).

‘Antere, kanaatkarlığını, hakkı olmayan şeye elini uzatmamasını ve gönlünün zenginliğini belki de en güzel şekilde tasvir ettiği beyitte şöyle demektedir:

وَلَقَدْ أَبَيْتُ عَلَى الطَّوَى وَأَظْلُهُ حَتَّى أَنَالَ بِهِ كَرِيمَ الْمَأْكَلِ

“Yiyeceklerin hoş ve meşru olanını elde edene kadar aç yatar aç kalkarım.” (et-Tebrîzî, 1992: 127). Hazreti Peygamber (s.a.v) onun bu beyti kendisinin önünde inşâd edildiğinde; “Hiçbir bedevi, ‘Antere kadar bende görme arzusu uyandırmamıştır.” buyurmuşlar, câhiliye döneminde yaşamış savaşçı bir köle olsa da adeta onun erdem sahibi bir şahsiyet olduğunun ebedi şahidi olmuşlardır. (el-İsfahânî, 2008: VIII, 172; eş-Şentemerî, 1983: II, 109; Ebû Nâcî, 1984: 55).

3.3. Savaşta At Tasviri

Kabile hayatının hüküm sürdüğü câhiliye dönemi Arap yarımadasındaki sürekli savaş hali, savaşçı kahramanlara toplumda önemli bir pozisyon sağlamıştır. Kabilelerin onurunu korumak ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı koymak gibi bir misyon yüklenen kahramanların zamanın şartlarına göre mücadelelerinde kullandıkları binek hayvanları bulunmaktaydı. Câhiliye toplumunda yüklendikleri misyon gereği önemli yerleri bulunan binicilerine değer veren kabilelerin, savaşlardaki zafer ve fetihlerin vazgeçilmez unsuru olan atları çok önemsemeleri anlaşılabilir bir durumdur (Ceviz, 2002; 175). O dönemde süvari savaşçılar baskın ve savaşlarında hızlarından dolayı daha çok atları kullanmaktaydılar. Binici

savaşçı karakterin tamamlayıcı motifi olan at, câhiliye dönemi hamâset şiirlerinde genişçe yer almıştır.

‘Antere’nin şiirlerine baktığımızda şairin bir çok şiirinde bineğinin fiziksel özelliklerini, savaş zamanı kendisiyle uyumlu bir şekilde hareket ettiğini, düşmana saldırı sonucunda atın göğsüne saplanan mızrakları ve maruz kaldığı darbeleri, hücum için toz bulutunun içine daldığında toynaklarının ayak bileklerine kadar kana boyandığını ve nallarının taşlara sürtünmesinden dolayı kıvılcımların çıktığını anlattığı sahneleri görmekteyiz. Şair atının fiziksel özelliklerini, yürüyüşünü ve yol almasını detaylı bir şekilde şöyle anlatmaktadır:

مُتَقَلَّبٌ عَبَثًا بِفَأْسِ الْمِسْحَلِ	سَلِسِ الْمُعَدَّرِ لِأَجْحَقِ أَفْرَائِهِ
مَلْسَاءَ يَغْشَاهَا الْمَسِيلُ بِمَحْفَلِ	نَهْدِ الْقَطَاةِ كَأَنَّهَا مِنْ صَخْرَةٍ
جِدْعٌ أَذْلٌ وَكَانَ غَيْرَ مُذَلَّلِ	وَكَأَنَّ هَادِيَهُ إِذَا اسْتَقْبَلَتْهُ
سِرْبَانٌ كَأَنَّا مَوْلَجِينَ لِجِبَالِ	وَكَأَنَّ مَخْرَجَ رُوحِهِ فِي وَجْهِهِ
وَنَزَعَتْ عَنْهُ الْجُلَّ مَثْنَا أَيْلِ	وَكَأَنَّ مَثْنَيْهِ إِذَا جَرَدَتْهُ
صُمُّ النَّسُورِ كَأَنَّهَا مِنْ جَنْدَلِ	وَلَهُ حَوَافِرُ مُوْتَقِّ تَرْكِيْبِيهَا
مِثْلُ الرِّدَاءِ عَلَى الْغَنِيِّ الْمُفْضِلِ	وَلَهُ عَسِيْبٌ ذُو سَبِيْبٍ سَابِغٌ
قَبْلَاءُ شَاخِصَةً كَعَيْنِ الْأَحْوَلِ	سَلِسُ الْعِنَانِ إِلَى الْقِتَالِ فَعَيْنُهُ
بِالْكَلِّ مِشْيَةً شَارِبٍ مُسْتَعْجَلِ	وَكَأَنَّ مِشْيَتَهُ إِذَا نَهْنَهَتْهُ

“Ağzındaki gemi geven, böğürleri birbirine yakın yağız atım kolayca hücumla kalkar. Atımın kaya gibi sert ve pürüzsüz sırtına düşen sular akar gider. Budanmış hurma ağacı gibi uzun olan boynu ve geniş alnıyla asla baş edilemez. Burun delikleri sırtlanın yer altındaki yuvasına giderken geçtiği oyuklar gibidir. Eyeri çıkarılsa beli, ren geyiğinin sırtı gibi dümdüz ve dolgundur. Kaya parçası gibi sert ve yere sağlam basan toynakları; kuyruk sokumu kemiği üzeri eksiksiz, uzun killarla dolu gösterişli kaftana benzeyen uzun bir kuyruğu vardır. Atım savaşa kolayca sevedilir, gözü şaşkımsenin gözü gibi yukarı bakmaktadır. Dizginini çekip yavaşlattığımda gidişi, acele ile giden sarhoş gibidir.” (et-Tebrîzî, 1992: 124). Muallakasında da atının fiziksel özelliklerini, çizdiği şu portreyle ifade etmektedir:

ثُمَّسِي وَتُصْبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيئَةٍ وَأَبِيْتُ فَوْقَ سَرَاةِ أَذْهَمِ مُلْجَمِ
وَحَشِيئَتِي سَرَجٌ عَلَى عَجَلِ الشَّوَى نَهْدُ مَرَكَلَةٍ نَبِيلِ الْمُخَزَمِ

“(Sevgilim) yumuşak döşeğinde yatar ve sabahlar. Ben se, ağzı gemli yağız atın sırtında gecelerim. Benim yatağım, kalın bacaklı, iri kemikli, adaleli, iki yanları dolgun ve mahzemi semiz olan atın eyeridir.” (et-Tebrîzî, 1992: 159).

‘Antere atının fiziksel özellikleri gibi atının hızını, savaş meydanındaki tavırlarını, binicisiyle olan uyumunu ve adeta savaşa fiilen katılımını şöyle tasvir etmektedir:

إِذْ لَا أزالُ عَلَى رَحَالَةِ سَابِحٍ نَهْدُ تَعَاوُرَةِ الْكُمَاهُ مُكَلَّمِ
طَوْرًا يُجَرِّدُ لِطَطْعَانٍ وَتَارَةً يَأْوِي إِلَيَّ حَصِيدِ الْفَيْسِيِّ عَزْمَرِ

“Ben her daim, yiğitlerin nöbetleşe hücum ettikleri su gibi akıp giden yaralı yüksek atın eğrinin üstünde dururum. O at, düşmanlara saldırı için bazen tek başına ilerler, bazen de okları muhkem olan savaşçı toplulukla hareket eder.” (et-Tebrîzî, 1992: 172). ‘Antere, bedeni kanlara boyandığı halde düşmana saldırmaya devam eden atını şöyle tasvir etmektedir:

يَدْعُونَ عَنَّتَرَ وَالرَّمَاخَ كَأَنَّهَا أَشْطَانُ بِئْرٍ فِي لَبَانِ الْأَذْهَمِ
مَا زِلْتُ أَرْمِيهِمْ بِتَغْرَةٍ نَحْرِهِ وَلِبَانِهِ حَتَّى تَسْرِبَلَ بِالْذَمِّ

“Mızraklar, kuyuya sarkmış ipler misali yağız atımın göğsüne asılmışken: “‘Antere, ‘Antere!’ diye sesleniyorlardı. Atım kandan bir giysiye bürününceye kadar göğsü ile onlara vurmaya devam ettim.” (et-Tebrîzî, 1992: 183).

Şair atının hızını tasvir ederken, atın şimşek kadar hızlı olduğunu ve renginin de gecenin karanlığından daha koyu olduğunu belirtmektedir:

وَجَوَادًا مَا سَارَ إِلَّا سَرَى الْبَرْزِ قُ وَرَاهُ مِنْ أَقْتِدَاحِ النَّعَالِ
أَذْهَمٌ يَصْنَدُ الدُّجَى بِسَوَادٍ بَيْنَ عَيْنَيْهِ غُرَّةٌ كَالْهَيْلِ

“Nalların taşlara çakmasından çıkan kıvılcımlar, atımın şimşek gibi ışık hızıyla yol alan bir at olduğuna işaretler. Atım öyle kara yağız bir attır ki; geceleyin alnı hilal gibi parlar.” (et-Tebrîzî, 1992: 131).

3.4. Savaşta Kullanılan Silahlar

Hakkın kuvvette olduğu kanaati üzere kurulu câhiliye dönemi düşüncesine göre; cengaver binici karakter mutlaka silah edinir, savaşta kendisine kahramanlığı getirecek silahlarıyla ilgilenir, şiirlerinde bu araçları ön plana çıkarır ve bununla bir şekilde düşmana gözdağı verme gayreti içinde olurdu. Cahilî şairlerin cesaret, kuvvet, övgü ve övünme aracı olan bu silahları şiirlerinde tasvir ettikleri ve onlara sahip olmakla övündükleri açıkça görülmektedir. At, kılıç, mızrak, ok, yay ve kalkan kahramanlık için gerekli olan silahların başında gelmektedir. ‘Antere’nin şiirleri dikkatle okunduğunda; savaş aletlerini zikrettiği yerlerde, silahla kendi arasında bağ kurarak onu uzunca anlattığı ve bundan haz aldığı gözlemlenmektedir. Şair ya silahların kahramanlığın vazgeçilmez bir parçası olduğunu düşünmekte ya da kendisinin özgürlük ve itibarı dahil hayattaki kazanımlarını onlarla elde ettiğinden, silahlara karşı vefasını ortaya koymaya çalışmaktadır. ‘Antere şiirinde silahlardan bahsederken tüm silahlara karşı takdirini ve övgüsünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak câhiliye dönemi kahraman tasavvurunda yakın dövüş silahları olan kılıç ve mızrak esas olduğu ve düşmanla yüz yüze kıran kırana savaşmak daha kahramanca bir algı olduğundan ‘Antere’nin şiirlerinde bu silahlar diğerlerine nazaran daha çok görülmektedir. Câhiliye döneminde kılıç, savaşçıların en çok önem verdikleri savaş aletidir. Şair şu beyitlerinde kılıç ve mızrağı bir arada zikrederken temayı, öldürdüğü kahramanın üstün vasıflarıyla başarılı bir şekilde birleştirerek bir bakıma kendi kahramanlığına ve gücüne işaret etmektedir:

فَطَعْنَتْهُ بِالرُّمْحِ ثُمَّ عَلَوْتُهُ بِمُهَنْدٍ صَافِي الْحَدِيدَةِ مَخْنَمُ
بَطَلٌ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ يَحْدِي نِعَالَ السَّبْتِ لَيْسَ بِنَوَامُ

“Mızrağımı ona sapladım ve saf demirden keskin kılıcımla ona vurdum. Elbise giydirilmiş iri bir ağaç gövdesi gibi boylu, güçlü bir sıçır derisinden ayakkabı giyecek kadar iriyarı eşi bulunmayan bir kahramandı.” (et-Tebrîzî, 1992: 178). ‘Antere kılıcının keskinliğini ve gücünü şöyle dile getirmektedir:

وَلِي حُسَامٌ إِذَا مَا سَلَ فِي رَهَجٍ يَشُقُّ هَامَ الْأَعَادِي حِينَ يُمْتَسَقُ

“Savaşın hengamesi içerisinde kınından sıyrılarak çekilen ve

savrulduğunda düşmanların kafasını ikiye bölen keskin bir kılıcım vardır.” (et-Tebrîzî, 1992: 105). Şair kılıca bağlılıklarının güçlü olduğunu ve her an savaşıyorlarmış gibi kılıçlarının hazır beklediğini belirtirken çok savaştıkları için yaralarının kabuk bağlamaya fırsat bulamadan yeniden kanadığını ifade etmektedir:

فَظَلْنَا نَكُرُّ الْمَشْرِفِيَّةَ فِيهِمْ وَخَرُصَانَ لُدُنِ السَّمْهَرِيِّ الْمُتَّقِفِ
عَلَّلْنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ كَرِيهَةً بِأَسْيَافِنَا وَالْقَرْحُ لَمْ يَتَقَرَّفِ

“Düşmanlarımıza Sakif yapımı kılıçlarımız ve esnek, güçlü mızraklarımızla saldırırız. Savaş günlerinde kılıçlarımızla meşgul olur ve eğleniriz. Çok savaşmaktan yaralarımız kabuk bağlamaz.” (et-Tebrîzî, 1992: 102).

‘Antere’nin şiirlerini incelendiğinde en önemli savaş aleti olan kılıcın değişik bir çok isimle anıldığı görülmektedir. “el-Husâm”, “el-Yemânî”, “el-Mâdiye veya el-Mevâdî”, “er-Rikâk”, “el-Ensul veya el-Minsal”, “el-Bîyd”, “el-Mühenned”, “el-Hindî, el-Hindiyye, el-Hindivânî”, “es-Sârim veya es-Savârim”, “el-Faysal” ve “el-Kavâdib” bu isimlerin sadece bazılarıdır. ‘Antere’nin şiirlerinde, câhiliyede kılıçtan sonraki en önemli silah olan mızrak ta kılıç gibi farklı isimlerle anılmıştır. “es-Sinân veya el-Esinnatü”, “er-Rumh veya er-Rimâh”, es-Sumr” ve “es-Semheriyy” gibi isimler ‘Antere’nin şiirlerinde görülen mızrağın isimlerindedir.

‘Antere kılıç, mızrak ve kalkan kadar olmasa da bir çok şiirinde ok ve yaya da yer vermiştir. Bunlar diğer silahlara göre uzak mesafe silahları olduğu için, her fırsatta düşmanlarıyla göğüs göğüse çarpıştığını, onlara baskınlar düzenleyerek hezimete uğrattığını tasvir eden şairin şiirlerinde çok fazla yer bulamamıştır. Bir şiirinde bazen düşmana baskın düzenleyerek kılıç darbeleri indirdiğini, bazen de düşmanı kuşatan ve çok fazla okçusu bulunan kabilesinin arasına girerek savaşı bu şekilde sürdürdüğünü söylemektedir:

طَوْرًا يُجَرِّدُ لِطَعَانٍ وَتَارَةً يَاؤِي إِلَى خَصِيدِ الْقَيْسِيِّ عَزْمَرَمِ

“Bazen atı üzerinde düşmana kılıcını saplamak için saldırır, bazen de (yeniden güç kazanmak için) düşmanı kuşatan kabilemin okçularına sığınırım.” (et-Tebrîzî, 1992: 172). Okların ve okçuların çokluğunu güç ve sayı üstünlüğü şeklinde yorumlamak mümkündür.

Başka bir şiirinde şair attığı oklardan bahsederken, her zaman olduğu gibi silahlar üzerinden kendi kahramanlığına vurgu yapmayı hedeflemekte ve şöyle demektedir:

وَهَلْ يَدْرِي جُرِيَّةً أَنْ نَبِيَّ يَكُونُ جَفِيرَهَا الْبَطْلُ التَّجِيدُ

“Benim oklarımın tirkeşi, yürekli kahramanların bedenidir. Cüreyye bunu bilir mi?” (et-Tebrîzî, 1992: 52). Bu şiirinde şair atıcılığıyla övünerek attığı okların hedefini asla şaşmadığını, oklarıyla yürekli kahramanların vücutlarını adeta ok kesesine çevirdiğini belirtmektedir.

‘Antere şiirlerinde silahlarından özellikle de kılıç ve mızrağından “dostum, yoldaşım, annem ve babam” gibi kelimelerle bahsetmekte, kendisi ve silahları arasında özel bir bağ bulunduğuna işaret etmektedir:

سَيْفِي أَنْبَسِي وَرُمْحِي كَلَّمَا نَهَمْتُ أَسْدُ الدَّخَالِ إِلَيْهَا مَالٌ جَانِبُهُ

“Geceleri ıssız çöllerde kılıcım ve mızrağımdan başka yoldaşım yoktur. Çöl aslanları yüksek sesle kükrediklerinde ben onlardan korkmam, onlar benim kılıcım ve mızrağımdan korkarlar.” (et-Tebrîzî, 1992: 28). Şair bir şiirinde, kılıç ve mızrağının anne ve babası, bir diğer şiirinde amcası ve dayısı olduğunu ifade etmektedir. Şair bu sözleriyle silahın, kendi adına hayattaki en önemli varlık olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır:

جَوَادِي نَسَبْتِي وَأَبِي وَأُمِّي حُسَامِي وَالسَّنَانُ إِذَا انْتَسَبْنَا

“Eğer bir yere mensup olacaksak atım benim atam, kılıcım ve mızrağım da anam babamdır.” (et-Tebrîzî, 1992: 195).

مَنْ قَالَ إِنِّي سَيِّدٌ وَأَبْنُ سَيِّدٍ فَسَيْفِي وَهَذَا الرُّمْحُ عَمِّي وَخَالِنَا

“Kim soylu bir efendi olduğumu söylerse bilsin ki; işte bu kılıcım ve mızrak benim amcam ve dayımdır.” (et-Tebrîzî, 1992: 216).

Yine şiirinde kılıç ve mızrağın kendi eli için yaratıldığını ve beşikte geçirdiği günlerden beri bu silahların yoldaşı olduğunu belirtmektedir:

خُلِقَ الرُّمْحُ لِكَفِّي وَالْحُسَامُ الْهَنْدُونَانِي

وَمَعِي فِي الْمَهْدِ كَانَا فَتَوَقَّ صَدْرِي يُؤْنِسَانِي

“Mızrak ve Hint yapımı kılıç benim avucuma göre yaratıldı, beşikteyken de göğsümde bana yoldaştılar.” (et-Tebrîzî, 1992: 199).

Küçüklüğünden beri silahları kendine yoldaş edinen ‘Antere, hayattaki tüm kazanımlarını cesareti, kahramanlığı ve yiğitliğine mal ederek kılıcının gücüyle kabilesinin nazarında yüce bir mevkiye sahip olduğunu belirtmektedir:

وَقَدْ طَلَبْتُ مِنَ الْعُلَيَاءِ مَنزِلَةً بِصَارِمِي لَا بِأُمِّي وَلَا بِأَبِي

“*Makam ve mevkiyi kılıcımınla aradım, anamla babamla değil.*” (et-Tebrîzî, 1992: 36). Kılıcını ve kahramanlığını kölelikten kurtularak özgür bir savaşçıya dönmesinin başlıca aracı olarak gören şair; bir cariye olan annesi ve kendisini ancak gösterdiği kahramanlıktan sonra nesebine ilhak eden babasının, kabilesi nazarındaki durumuna olumlu bir etkide bulunmadığını ifade etmektedir.

‘Antere’nin divanında savaş aletlerinin ele alınışına baktığımızda şairin bu silahların seslerinden de bahsettiğini, bu seslerin kendisine mutluluk verdiğini, öyle ki kendisi için en güzel sesin Hint yapımı kılıcın savaşta çıkardığı ses olduğunu belirttiğini görmekteyiz:

وَأَسْمِعَانِي نَعْمَةَ الْأَسْيَافِ حَتَّى تُطْرِيَانِي
أَطْيَبُ الْأَصْوَاتِ عِنْدِي حُسْنُ صَوْتِ الْهِنْدُونِي
وَصَرِيرُ الرُّمُوحِ جَهْرًا فِي الْوَعَى يَوْمَ الطَّعَانِ

“*Beni keyiflendirip mest etmek için bana kılıçların sesini duyurun. Zira savaş meydanında savaşırken benim için seslerin en güzeli Hint kılıcının hoş sesi ve mızrakların yüksek gıcırtsıdır.*” (et-Tebrîzî, 1992: 199). Bir diğer şiirinde ise kılıcının sesinin keyfini yerine getiren unsur olduğunu ifade ettikten sonra parıltısının da savaş meydanının toz topraktan oluşan karanlığında ışığı olduğunu belirtmekte ve bununla düşmana gözdağı vermeye çalışmaktadır:

وَصَوْتُ حُسَامِي مُطْرِبِي وَبَرِيقُهُ إِذَا اسْوَدَّ وَجْهُ الْأَفْقِ بِالنَّقَعِ مِقْبَاسِي

“*Savaşta kılıcımın sesi neşem, parıltısı toz bulutu altında ışığımdır.*” (et-Tebrîzî, 1992: 88).

Şair bazen kılıcını baş ağrısı çeken hastanın hastalığını iyileştiren doktora, bazen de mızrağını korkağın kalbini cesaretle dolduran ve görünüşüne heybet katan etkin bir unsura benzetmektedir. Şairin bu benzetmelerle ne kadar büyük bir savaşçı olduğunu anlatmaya çalıştığını

anlamak mümkündür. Öyle ki sadece kendisine ait silah bile korkağı cesaretlendirmeye yetiyorsa, şahsen kendisinin içinde bulunacağı topluluğun çok daha fazla yürekleneceği aşikardır:

وَسَيْفِي كَانَ فِي الْهَيْجَا طَبِيبًا يَدَاوِي رَأْسَ مَنْ يَشْكُو الصَّدَاعَا
وَلَوْ أُرْسَلْتُ رُمَحِي مَعَ جَبَانٍ لَكَانَ بِهَيْبَتِي يَلْقَى السَّبَاعَا
مَلَأْتُ الْأَرْضَ خَوْفًا مِنْ حُسَامِي وَخَصَمِي لَمْ يَجِدْ فِيهَا اتِّسَاعَا

“Savaş meydanında kılıcım baş ağrısı çekenin (başını kopararak) hastalığını iyileştiren doktordu. Mızrağımı korkak biriyle göndersem, heybetimden aslanlarla korkusuzca kapışır. Kılıcımınla yeryüzünü korkuyla doldurdum, öyle ki yeryüzü düşmanıma dar geldi.” (et-Tebrîzî, 1992: 90).

Öte yandan; ‘Antere’nin hayatına yön veren en önemli etken olan sevgilisini hatırladığı zamanlardaki duygularını silahlarla birleştirerek anlatması, şairin silahlarıyla arasındaki bağın çok güçlü olduğunun delili olarak görülebilir. Zira şair, ‘Able’ye olan aşkı dile getirdiği bazı beyitlerde bu aşk portresini savaş aletlerini anarak güçlendirmeye çalışmıştır. Mızraklar ve Hint yapımı parlak kılıçlar cesedini parçalarken bile sevgilisini hatırladığını, öyle ki sevgilisinin gülümserken dudaklarının parıltısını hatırlattığı için o parıltılı kılıçları öpmeyi istediğini dile getirdiği beyitler, aşkın bir an bile aklından çıkmadığının işareti olarak okunabilir. Şairin uzun mızrakları zikretmesini güç ve dayanıklılık, kılıçları zikretmesini de cesaret ve yiğitlik olarak yorumlamak mümkündür. Her iki sıfat ta kahraman bir savaşçıda olması gereken temel vasıfların başında gelmektedir. Zira uzun ve ağır mızrakları kaldırmak, kavramak ve savurmak güçlü bir beden gerektireceği gibi, kılıçla savaşmak ta cesurca düşmana yaklaşmayı, düşman saflarının arasına dalmayı ve göğüs göğüse çarpışmayı gerektirecektir. İşte şair bu iki silahı kendine nisbet ederek her iki sıfatın da kendisinde bulunduğunu dolaylı bir şekilde şöyle zikretmektedir:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ وَالرَّمَا حُ نَوَاهِلُ مِنِّي وَيَبِضُّ الْهِنْدُ تَقَطَّرُ مِنْ دَمِي
فَوَدِدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ لِأَنَّهَا لَمَعَتْ كَبَارِقِ تَغْرِكِ الْمُتَبَسِّمِ

“Mızraklar bedenime batıp etimi parçalarken ve Hindistan yapımı

kılıçlardan kanım damlarken seni hatırladım. O kılıçlar sen gülümserken dudaklarının parıltısı gibi parıldadığı için o kılıçları öpmeyi diledim.” (et-Tebrîzî, 1992: 191; Dayf, 1977: 21).

Sonuç

Câhiliye döneminin ve hatta bütün Arap edebiyatı tarihinin en önemli şairlerinden biri ‘Antere b. Şeddâd’tır. ‘Abs oğullarının ileri gelenlerinden biri olan bir Arap baba ve Habeşli siyahî bir cariye anneden dünyaya gelen şair; kabilesinin develerini güden köle bir çoban olarak başladığı hayatını cesareti, yiğitliği ve cengaverliği sayesinde kabilesinin ve tüm savaşçıların saygınlığını kazanmış özgür bir savaşçı olarak noktalamıştır.

Köle olarak geçirdiği gençlik yıllarından itibaren büyük bir tutkuyla bağlandığı amca kızı ‘Able, adeta şairliğinin ilham perisi, savaşlardaki kahramanlıkları ve özgürlüğü dahil olmak üzere hayatta elde ettiği kazanımların ardındaki en büyük etken olmuştur. Hz. Peygamber (sav)’in gönlünde câhiliyeden görmeyi arzuladığı kişi hissini uyandıran gönül zenginliği, haksızlığa tahammül edememesi, vefakarlığı, bir cariye olan annesi Zebîbe’ye itibarını iade etme arzusuyla savaşlarında kazandığı cariyelerine saygılı davranması, elindeki imkanlar ölçüsünde cömertliği ve özellikle de kahramanlığı şairin kişiliğinde öne çıkan vasıflardandır. Hayatını at sırtında savaş meydanlarında geçiren ‘Antere, şiirlerinin aşk ve hamâsî yönüyle bir çok Arap edebiyat eleştirmenine göre “*Eş’aru’l-Fursân*” “*Süvarilerin en yetenekli şairi*” vasfını hak etmektedir. Bu binici şairin şiirlerinde en belirgin konu hamâsettir. Şairin hamâset temalı şiirlerinin; savaş kahramanlığı, kişisel kahramanlıklar, şairin sahip olduğu ahlâkî değerler, savaş meydanlarında at ve savaş aletleri tasviri gibi konularda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu konularla şairin, kahramanlığını öne çıkarma ve kendiyi övünme çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Köle psikolojisinin ruhuna kazıdığı kompleksten kurtulabilmek için kendi kahramanlıklarına vurgu yaparak övünmenin arka planında ise, ‘Able’nin sevgisini kazanma arzusu yatmaktadır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrahmân, ‘Affif, *eş-Şi‘ru ve Eyyâmu’l-‘Arab fi’l-‘Asri’l-Câhilî*, Dâru’l-Endelüs, Beyrut 1984.
- el-Bağdâdî, ‘Abdülkadir (v. 1093/1682), *Hizânetü’l-Edeb*, I-XIII, (thk.: ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1997.
- Brockelman, Carl, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, I-VI, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire tsz.
- el-Bustânî, Butros, *Udebâi’l-‘Arab fi’l-Câhiliyyeti ve ‘Asri’l-İslâm*, Dâru Mârûn ‘Abbûd, Beyrut tsz.
- _____, *eş-Şu‘arâu’l-Fursân*, Dâru’l-Makşûf, Beyrut 1944.
- Ceviz, Nurettin, “Câhiliye Döneminde Süvari Şairler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Kış 2002, sy: X, ss. 175-203.
- Ceviz, Nurettin - DEMİRAYAK, Kenan - YANIK, Nevzat H., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara Okulu, Ankara 2010.
- el-Cumahî, İbni Sellâm (v. 231/846), *Tabakâtu’s-Şu‘arâ*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- Dayf, Şevkî, *eş-Şi‘ru ve Tavâbi’uhu’l-‘Asriyye ‘alâ Marri’l-‘Usûr*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire 1977.
- _____, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-‘Asru’l-Câhilî*, Dâru’l- Ma‘ârif, Kahire 1960.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Câhiliye Dönemi)*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2012.
- Durmuş, İsmail, “Hamâse”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Ebû Nâcî, Mahmud Hasan, *Şu‘arâu’l-‘Arabî’l-Fursân*, Müessesetu ‘Ulumi’l-Kur‘ân, Şam, 1984.
- Emîn, Ahmed, *Fecru’l-İslâm*, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, Kahire 1964.
- el-Esed, Nâsiruddîn, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-Edebu’l-Câhilî*, Dâru’l-İrşâd, Hums 1992.
- el-Fâhûrî, Hanna, *el-Câmi’ fi Târîhi’l-Edebi’l-‘Arabî*, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1986.
- _____, *el-Fahru ve’l-Hamâse*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire tsz.

- Ferrûh, 'Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1981.
- Hafâcî, Muhammed 'Abdumun'im, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-'Asri'l-Câhilî*, Dâru'l Cîl, Beyrut 1992.
- İbn 'Abdirabbih (v. 328/940), *el-'İkdu'l-Ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîhe, C. I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Düreyd (v. 321/933), *el-İştikâk*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991.
- İbn Kuteybe (v. 276/889), *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, C. I-II, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1967.
- İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1993.
- İbn Munkiz, Usâme (v. 584/1188), *Lubâbu'l-Âdâb*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Cîl, Kahire 1987.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec (v. 356/967), *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd., C. I-XXV, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.
- el-Kavvâl, Antuvan Muhsin, *Dîvânu Muhelhil*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1995.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk (v. 456/1064), *el-'Umde fi Sinâ'ati's-Şi'ri ve Nakdihî*, C. I-II, Matba'atu's-Sa'âdeh, Kahire 1907.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd (v. 170/876), *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, thk. 'Alî Muhammed el-Bacâvî, Dâru Nahdati Mısır, Kahire 1981.
- el-Merzûkî, Ahmed b. Muhammed (v. 421/1030), *Şerhu Dîvâni'l-Hamâseti li-Ebî Temmâm*, thk. Ahmed Emîn ve 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, C. I-IV, Dâru'l Kütubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2002.
- el-Mevlevî, Muhammed Sa'îd, *Şerhu Dîvâni 'Antere*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1970.
- Muhtar, Cemal, "‘Antere”, *DİA*, III, İstanbul 1991.
- Sa'îd, Emîn, *Şerhu Dîvâni 'Antere b. Şeddâd*, el-Matba'atu'l-'Arabiyye, Kahire tsz..
- es-Suyûtî (v. 421/1030), *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Âdâbihâ*, thk. Fuâd 'Alî Mansûr, C. I-II, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1998.
- eş-Şentemerî, el-A'alem (v. 476/1084), *Eş'âru's-Şu'arâi's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*,

- I-II, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1983.
- et-Tebrîzî, el-Hatîb (v. 502/1109), *Şerhu Divâni 'Antere*, thk. Mâcid Tırâd, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992.
- Tuleymât, Gâzî - el-Aşkar, 'İrfan, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebi'l-Câhilî*, Dâru'l-İrşad, Humus 1992.
- Tülücü, Süleyman, "Muallaka Şâirlerinden 'Antere", *Ekev Akademi Dergisi*, sy: IV- Mayıs 1999.
- Yanık, Nevzat H., *Arap Şiirinde Tasvir (Câhiliye-Abbasiler)*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2010.
- ez-Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed (v. 486/1093), *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Dâru Mektebetu'l-Hayât, Beyrut 1983.
- ez-Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed (v. 486/1093), *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Daru'l-M'arife, Beyrut 2004.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru Nahdatu Mısır, Kahire tsz.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn , *Kâmûsu Terâcim li-Eşhari'r-Ricâli ve'n-Nisâ (el-A'alâm)*, I-VIII, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1980.

MU'TEZİLE'DE ŞEFAAT ANLAYIŞI

Mehmet TAŞDELEN*

Öz

Şefaata, âhirette günahkâr mü'minlerin affedilmesi, günahı olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin, dua etmeleri ve günahlarının bağışlanmasını istemeleri demektir. Öldükten sonra günahkâr olan insanların şefaate nail olacakları tartışmalıdır. Çalışmamızda Mu'tezile mezhebinin şefaate bakış tarzını vermeye çalıştık. Mu'tezile, şefaatin, günahların bağışlanması şeklinde anlaşılmasını kabul etmemektedir. Onlara göre şefaata; mü'min için cennette makamın yükseltilmesidir. Bunun dışındaki şefaata anlayışları Mu'tezile'nin tevhid, va'd ve'l-void ve adalet prensiplerine aykırı olduğundan kabul edilmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Şefaata, Mu'tezile, Âhiret, Büyük günah.

UNDERSTANDING INTERCESSION IN MUTAZILAH

Abstract

Intercession means prophets asking for forgiveness of sinner believers, for reaching of those without sin to a higher position, praying and asking for forgiveness of the sins. It is uncertain if sinners will gain intercession or not. In this study, we try to explain view of the Mutazilah sect about the intercession. Mutazilah sect says that intercession means not accept the agreement in the form of forgiveness of sins. According to them, it means getting higher positions in the heaven afterdeath fort he believers. Except for those opinions about intercession, all other opinions are not accepted because they are contrary to the belief of Mutazilah tawhid, va'd vel-void and justice principles.

Keywords: Intercession, Mu'tazilah, Hereafter, A great sin.

* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kelâm Ana Bilim Dalı, mehmettasdelen02@hotmail.com

Giriş

Yaratılan insan, iyi veya kötü, hak ya da bâtil olanı seçebilme potansiyeline sahip özgür bir varlıktır (Örnek için bk.: Bakara, 2/286; Tîn, 95/4-5). Allah, gönderdiği kitaplar ve peygamberler aracılığıyla insana; doğru yolu göstermiş (el-Bakara, 2/129), yaptığı her şeyin karşılığını göreceğini hatırlatarak (el-Zilzâl, 99/7-8), ona hak yolda yürümesini emretmiştir. Bunun yanında insanoğlu kimi zaman hatalar yapmakta, günahlar işleyebilmektedir. Ancak insan, bu günahlarıyla baş başa bırakılmamış, yaratılışındaki temiz fitrata dönme imkânları kendisine sunulmuştur. Böyle olduğu halde insanın birtakım tesirler sebebiyle işlediği günahlarından kurtulma isteğinin doğurduğu sonuçlardan biri de şefaata inancıdır. Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve Cahiliye Arap inancında da önemli bir yer tutan şefaata, tarih boyunca insanların inanç dünyasında çeşitli şekillerde kendini göstermiştir (Kesler, DİA, 2004: XIII, 120).

Tarih boyunca insanların, peygamberlerinden şefaata beklentilerinin psikolojik sebebi, sıkıntıya düştüklerinde, özellikle bütün ilâhî kitaplarda çok çetin geçeceği bildirilen mahşer gününün dehşetinden kurtulmak, peygamberlerinin kendilerine yardım edeceklerini ümit etmeleriyle bağlantılı olarak değerlendirilebilir. İnsanoğlu, öteden beri âhiret hayatını ve bu hayatta yaşanacakları merak etmiştir. Âhiret hayatında başına gelecek kötü şeylerden sakınmak veya azade olmak için şefaata onun için bir çıkış kapısı gibi görünmektedir.

Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflere baktığımızda şefaata, daha çok âhiret hayatıyla ilgili olan bir husustur. Âhirete iman, İslâm inancının Allah'a imandan sonra en temel esaslarından biridir.

Kur'ân-ı Kerim'de, ilâhî mesajların öncelikle insanların sahip oldukları yanlış inanç ve davranışların ortadan kaldırılması ve daha sonra onların yerine doğrularının yerleştirilmesi hedeflenmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'daki bazı âyetlerde putların herhangi bir şefaata yetkisinin olmadığına, şefaatin tamamen Allah'a ait olduğuna ve O'nun izni olmadan kimsenin şefaata edemeyeceğine vurguda bulunulurken bazı âyetlerde Allah'ın izniyle bazı seçkin kulların, O'nun razı olduğu kimselere şefaata edebilecekleri bildirilmiştir (Akay, 2012: 5).

Ameli imandan bir cüz saymayan Ehl-i sünnet inancına göre iman, kalbin tasdikinden ibarettir (el-Mâturîdî, 1981: 324; el-Bâkullânî, 1957: 346-356). Kur'ân'da, imanla amelin birbirinden ayrı şeyler olarak ifade edilmesini (el-Yûsuf, 12/17; el-Mâide, 5/41; el-Hucurât, 49/14; el-Mücâdele, 58/22), kadınların hayırlı oldukları zamanlarda, üzerlerinden bazı ibadetlerin mükellefiyeti düşmesine rağmen iman mükellefiyetinin düşmeşiğini ve fakirin zekâtı yoktur, denildiği halde, imanı yoktur denilmez. O halde iman ve amel ayrı şeylerdir

(Ebu Hanife, 1992: 72). Buradan hareketle şefaate meselesi; imanın tarifi ve dolayısıyla amelî imandan bir cüz olup olmamasıyla ilişkilidir. Amelî imandan bir cüz kabul eden Havaric ve Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyip de şartlarına uygun bir biçimde tevbe etmeden ölen kimsenin âhirette şefaate nail olması mümkün değildir. Bu iki ekol şefaati, iman ve amelî sayesinde kurtuluşa erişmeyi hak eden kimselerin cennetteki makamlarının yükseltilmesi manasına yorumlamaktadırlar (Topaloğlu-Çelebi, 2010: 287).

Bu çalışmamızda Mu'tezile'nin şefaate konusuna bakışını ve bunu kabul etmeyişinin temelinde yatan sebepleri işlemeye çalıştık. Öncelikle şefaatin kelime ve terim manası üzerinde duruldu. Daha sonra da Mu'tezile'nin şefaate bakış açısı genel hatlarıyla verilmeye çalışıldı.

1. Şefaatin Anlamı

Şefaate, sözlükte bir şeye bir mislini daha ekleyerek çift kılmak, tek olan bir şeyi bir başka şeyle birleştirmek anlamına gelen, "ş-f-a"nın mastarı, "şef" kökünden türemiştir. Tek anlamına gelen "vetr" in zıddıdır. Çift, eş manasına gelir (İbn Manzûr, 1970: "ş-f-a" md.). Nitekim Fecr sûresinin "*Her şeyin çiftine de tekine de and olsun*" (el-Fecr, 89/3) âyetinde bu manada kullanılmıştır.

Lugat kitaplarında sıklıkla vurgulanan "çift olmak" şeklindeki kök anlam hakkında önemli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlara göre, ihtiyaç sahibi şefaate istemeden önce tek iken, şefaateçi ile çift oldukları için, şefaate kelimesi bu kökten alınmıştır (er-Râzî, 1305: III, 495) denmektedir. Bu yorum, üzerinde duracağımız, aracılık manasına gelen şefaate anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Komşuluk manasına gelen, "şüf'atün" kelimesi de aynı köktendir. "Eşşef'u" kelimesi ise, bir şeye mislini, bir o kadarını eklemek anlamında kullanılmıştır. "Şef" kelimesi aynı zamanda, gözde meydana gelen, nesnelere çift görmeye sebep olan bir görme kusuru manasına da kullanılmıştır. Ayrıca Arap dilinde "Şin-fe-'ayn" harflerinden türeyen tüm kelimeler, her zaman iki ayrı şeyin birbirine yaklaşması anlamını kapsayacak şekilde kullanılmıştır (İbn Manzûr, 1970: "ş-f-a" md.).

Şefaate ise birisine yardımcı olarak katılmak demektir. Bu, genellikle merteye ve hürmet bakımından yüksek birinin, merteye ve hürmet bakımından düşük birine katılıp eş olması anlamında kullanılır. Yani kim kıyamet gününde birine eş olur ve onu desteklerse, onun iyiliğine de kötülüğüne de ortak olmuş olur (el-İsfahânî, 1997: 266). Nitekim şu âyette bu mana ifade edilmektedir: "*Kim iyi bir işe aracılık ederse, onun sevabından ona bir pay vardır.*" (en-Nisâ, 4/85).

Bir başkasının ihtiyacını, sultanın karşılmasını isterken, şefaateçinin ricada bulunup söylediği söz (İbn Manzûr, 1970: "ş-f-a" md.) olarak kullanılan

şefa'at, bununla birlikte yardım etmek, başka birisi için yardım dilemek, bir kimseden aracılık yapmasını istemek, suçlu ve muhtaç bir kimse için dilek ve tazarruda bulunmak, derece ve mertebe elde etmek için başkasınaraya koymak (Fîrûzâbâdî, 1988: "ş-f-a" md.) gibi anlamlarda da kullanılmıştır.

Arap dilindeki şu kullanım şekilleri de yardımcı olmak anlamını desteklemektedir: "şefaa, şefaaten li fülânin ilâ Rıza" veya "şefa'a, şefa'aten fihi ilâ Rıza" denildiğinde, "Rıza'dan ona yardım etmesini istedi" ve "şefaa aleyhi bi'l-adâve" denildiğinde ise, "düşmanına karşı ona yardım etti ve düşmanıya muhalefet etti" anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, 1970: "ş-f-a" md.).

Yukarıda vermeye çalıştığımız sözlük anlamlar içerisinde "aracı olmak", "yardım etmek" anlamları ağır basmakta ve şefa'at kelimesi türevleriyle birlikte, Kur'ân'da bu yönüyle hem dünyaya hem de âhirete dönük olarak kullanılmaktadır (bk. el-Bakara, 2/255; en-Nisa, 4/85).

İslam'ın geldiği toplumda, şefa'at kelimesi farklı türevleriyle çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Meme emen yavrusu varken gebe kalan ve çift yavru sahibi olan deveye "şâfi'i" isminin verilmesi, bu kelimenin İslâm'dan önce de kullanıldığını göstermektedir (İbn Manzûr, 1970: "ş-f-a" md.; el-İsfehânî, 1997: "ş-f-a" md.; Fîrûzâbâdî, 1988: "ş-f-a" md.).

Şefaatin terim anlamlarına gelince bunların bazısında; "dünya veya âhiret ayrımı yapılmaksızın, bir kimsenin herhangi bir menfaate nâil olması yada kendisine zarar verecek bir şeyden kurtulması için şefa'atçinin yüksek bir makama sözlü olarak aracılık etmesi," (et-Tehânevî, 1996: "ş-f-a" md.) şeklinde genel olarak ifade edilirken, kimi tanımlarda ise, "mahşer gününde veya daha sonra peygamberlerin ve diğer büyük zatların Allah'ın izniyle, yine O'nun razı olduğu ve izin verdiği günahkâr müminlerin azaptan kurtulmaları ve cennetliklerin cennetteki derecelerinin yükseltilmesi için Allah'tan talepte bulunmaları" (el-İsfehânî, 1997: 263), tarzında, şefaatin âhirete dönük sonuçlarına dikkat çekilmektedir.

"Suç işleyen birisinin günahlarının bağışlanmasını talep etmek (ec-Cürcânî, 1995: "ş-f-a" md), bir kimseyi iyi ve hoş olan şeylerden faydalandırmak, kötü ve zararlı olan şeylerden de uzaklaştırmak" (Kâdî Abdalcabbâr, 1996: 688) şeklinde yapılan tanımlarda ise bir başkasının bağışlanması için dua etmenin, iyiliğe vesile olmanın ve kötülükten uzaklaştırmanın şefa'at olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Şefaatin ıstılah anlamlarıyla ilgili diğer bir kısım tanımlarda şu şekildedir:

Şefaath günahlardan kurtulup bağışlanma, yani işlenen suçların görmezden gelinmesini, dikkate alınmamasını talep etmektir (Topaloğlu-Çelebi, 2010: 287).

Şefaath, âhirette günâhkar mü'minlerin affedilmesi, günahlı olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin, Allah'a yalvarmaları, dua etmeleri ve günahlarının bağışlanmasını istemeleri demektir. Bir iş için başvurulmuş bir makamdan kendisi için aracılık edilmesini istemek, talep etmektir (Dini Kavramlar Sözlüğü, 2010: 614).

Şefaath; Rasuller, Nebiler, alimler ve Allah'ın izin vereceği kimselerin, yine Allah'ın izniyle mü'minlerden bazılarının günahlarının bağışlanmasını ya da Allah katındaki derecelerinin yükseltilmesini talep etmeleridir (Gölcük-Toprak, 1996: 423).

Peygamber'in ya da diğer kimselerin şefaath, başkası adına, dua etmek, günahın bağışlanmasını, ya da bir ihtiyacın giderilmesini talep etmektir. Bir bakıma şefaath, dua ve talepten ibarettir (el-'Âmilî, *Keşfu'l-İrtiyâb*; www.rafed.net).

Taftazani ise şefaathı üç gruba ayırır:

- a- Hz. Peygamber, hayatta iken bir kimsenin hidâyete ermesi ve günahlarının affedilmesi için Allah katında şefaathçi olur. Allah da peygamberinin şefaathini kabul ederek o kulu hidâyete erdirir (et-Taftâzânî, 2010: 271). Şefaathın bu şekli aslında Peygamberlerin tebliğ sıfatı ve görevi arasında yer almaktadır.
- b- Hz. Peygamber'in mahşer günü umûmî bir şefaatte bulunmasıdır. Bu şefaath, "şefaath-i uzmâ" kelimesi ile ifade edilmiştir (et-Taftâzânî, 2010: 272).
- c- Hz. Peygamber'in, âhiret hayatında hesap gününü müteakip, cennetlikler cennete cehennemlikler cehenneme gittikten sonra şefaath etmesidir. Böyle bir şefaathin imkânı ise tartışmalıdır (et-Taftâzânî, 2010: 272).

Yapılan tanımlardan anlaşılıyor ki şefaathle ilgili dünya ve âhirete dönük sonuçlar doğuran çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Yapılan bu tanımlarda; pişmanlık duymak, tevbe etmek, dua etmek, yalvarmak, aracılık etmek, fayda sağlamak, bir zararı uzaklaştırmak ve bağışlanma dilemek gibi anlamlar öne çıkmaktadır. Bu anlamlar ise şefaath inancının ana unsurlarını oluşturmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra şefaathı şu şekilde yorumlayabiliriz:

Şefaath, kendisi üstün durumda bulunan bir kimsenin zayıf ve kötü durumda bulunan bir kimseye katılması, eklenmesi, ona yardım etmesi, onu desteklemesi, onunla birlikte olması gibi anlamlara gelebilmektedir. Bu anlam zamanla üstün durumda olan kimselerin alt seviyede bulunanlara, onları bu

kötü durumlarından kurtarmak için üstün bir varlık nezdinde girişimde bulunmaları, aracılık etmeleri anlamını kazandığını söyleyebiliriz.

2. Şefaathin Ortaya Çıkışı

Müslümanlar arasında ilk ihtilaflar, Allah Resûlü'nün (s.a.v) vefatıyla başlamış olup bu ihtilafların en başı çekenini de imâmet/hilâfet konusu olmuştur (Fığlalı, 1996: 33-35). Ayrıca Hz. Osman'ın (r.a) şehit edilmesinin (35/656) ardından katillerin bulunup cezalandırılması, onların mü'min olma durumu, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin (r.a) savaşa devam edip etmeme hususunda tahkime (37/657) gitmesi (hakemi kabul etmesi), hakemlerin vereceği karara uyması ve Hâricîlerin, Allah'tan başka hiçbir kimsenin hüküm verme yetkisi olmadığını (Lâ hükme illâ lillâh) söyleyerek hakem tayinine rıza gösterenleri kâfirlikle itham etmeleri gibi olaylar sonrasında müslümanlar arasında görüş ayrılıkları doğmuş ve bundan hareketle zamanla değişik itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır (et-Taberî, 2004: 156; el-Eş'arî, 1980: 3; İrfan Abdülhamid, 2011: 78-79; Fığlalı, 1995: 40-50).

Bu dönemde tartışılan konulardan biri de büyük günah işleyen kimsenin durumunun ne olduğu meselesidir. Belki de Müslümanlar arasında şefaathin inancına dair tartışmaların başlangıcını da bu zamana kadar götürmek ve büyük günah işleyenin âhirette şefaate nail olup olmayacağı meselesine kadar gitmek mümkündür. "Hakem Olayı" nı bahane ederek İslâm tarihinde ilk tekfir hareketini başlatan Hâricîler (eş-Şehristânî, 1997/I/114-115; Ebû Zehrâ, 1970: 141; İrfan Abdülhamid, 2011: 89), Ehl-i sünnet'in aksine ameli imandan bir parça kabul ettiklerinden, tevbe etmeden ölen büyük günah sahibinin imandan çıkıp kâfir olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Buradan hareketle Hâricîler, büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen kimsenin kâfir gibi ebedî olarak cehennemde kalacağını, azap göreceğini ve onlar için Allah'ın mağfiretinin ve Hz. Peygamber'in şefaatinin de geçerli olmadığını savunmuşlardır (el-Eş'arî, 1969: I, 204; el-Bağdâdî, 1948: 44; eş-Şehristânî, 1996: I, 122; et-Taftazani, 2010: 178).

Hâricîlerle bazı sahabiler arasında da tartışılan bir konu olan şefaatin (bk. İbn Hacer, 1987: XI, 434), kelâm âlimleri arasında bir inanç problemi olarak Mu'tezileyle beraber daha sıkça tartışıldığı görülmektedir. Mu'tezile'nin va'd-va'id prensipleriyle bağlantılı olarak tevbe etmeden ölen büyük günah sahibi (mürtekib-i kebîre) kimselerin şefaatten istifade edemeyeceklerini açıklamalarından sonra yaygın bir şekilde tartışılmaya başlandığı anlaşılmaktadır (Bk. Kâdî Abdülcabbar 1988: 687; İbn Hazm, 1986: IV, 63; eş-Şehristânî, 1996: I, 43). Zira o zamana kadar Müslümanlar, -Hâricîler istisna

edilecek olursa- Kur'ân'da ve hadîs-i şeriflerde haber verildiği üzere putların şefaata edemeyeceğine, fakat başta Hz. Peygamber (s.a.v) olmak üzere Allah'ın kendilerine şefaata etme izni vereceği kimselerin, yine Allah'ın haklarında şefaate izin vereceği kimselere şefaata edebileceklerine inanıyorlardı. Ancak Hâricîlerve onlardan etkilenen Mu'tezile'nin büyük günah sahibi kimselerin şefaate erişemeyeceği iddiaları üzerine Ehl-i sünnet âlimleri, inanç esaslarının muhafazası adına naslara dayanarak bu konuda görüşlerini ortaya koymuşlar ve o günden bu yana konu, farklı yorumlarla tartışıla gelmiştir (Bk. Ebû Hanîfe, 1992: 90; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 1910: 24 vd.; *et-Tebssiratü'l-Edille*, 2003: II, 397; Topaloğlu 1985: 175-176).

Bu tartışmalar çerçevesinde Hâricîler, ameli imandan bir cüz/parça kabul ettiklerinden dolayı büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğu için şefaatten istifade edemeyeceğini savunurken, bunun aksine Mürcie büyük günahın işleyenini (mürtekib-i kebîre) imanına hiçbir zararının dokunmayacağını, dolayısıyla büyük günah işleyenlerin şefaatten yararlanacaklarını söylemişlerdir. Mu'tezile ise Haricilerde olduğu gibi ameli imandan bir cüz kabul ettiği için büyük günah işleyen mü'minin (mürtekib-i kebîre) imandan çıkacağını fakat -burada Haricilerden ayrı düşünerek- kendisinde hâlâ mevcut olan kelime-i şehâdet ve benzeri iyiliklerden dolayı kâfir de olmayıp bu ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne menziletayn) bulunacağı tarzında kendine has yeni bir fikir ortaya atmışlardır. Onlara göre böyle bir kimseye ölünceye kadar Müslüman muamelesi yapılır. Eğer şartlarına uyarak tevbe ederse imana döner, tevbe etmeden öldüğü takdirde ise öldüğü andan itibaren kâfir sayılır (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 688).

Ehl-i sünnete göre ise amel imandan bir cüz olmadığı, (el-Eş'arî, 1969: II, 167; el-Mâturîdî, 1981: 10; et-Taftazânî, 2010: 173; el-Bağdâdî, 1948: 68; en-Nesefî, 1910: 41; Sinanoğlu, *DİA*, 2000: XXII, 13) bir kimse iman ettikten sonra inkâr etmeyip helal haramı helal saymadıkça işlemiş olduğu günah büyük bile olsa o kimseyi imandan çıkarmadığı (Ebû Hanîfe, 1992: 18; en-Nesefî, 2003: II, 398-399; et-Taftazânî, 2010: 173-174) ancak günahkâr olduğu ifade edilir. Ancak bu kimse için şefaata geçerlidir (bk. el-Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne*, 1987: 93-94, 97; er-Râzî, *et-Tefsîr*, 1305: III, 59; et-Taftazânî, 2010: 185; İbn Ebul-İz, 1993: 282, 294) der. Ehl-i sünnete göre böyle bir kimsenin imanı ile mü'min, işlediği günahıyla fâsık olduğunu ve büyük günah işlemiş olsa bile şefaatten istifade edebileceği görüşü benimsenmiştir (Ebû Hanîfe, 1992: 90; et-Taberî, 2004: 178).

3. Mu'tezile'de Şefaate Genel Bir Bakış

3.1. Mu'tezile'de Şefaati Farklı Yorumlamaya Yönelten Amiller

Mu'tezile ekolünün beş temel prensibi olan tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'îd ve emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-yi ani'l-münker⁵¹ ilkeleri onların bütün fikirlerine yansımıştır. Hemen tüm konular hakkındaki görüşlerini bu çerçevede ele almış ve değerlendirmişlerdir. Şefaate konusuna da bu prensiplerine uyup uymaması cihetiyle yaklaşmış ve ona göre değerlendirmeler yapmışlardır. Biz de Mu'tezile'nin şefaate konusunu bu prensiplerinden hangisine göre ve nasıl değerlendirdiklerine kısaca değinmek yerinde olur kanaatindeyiz.

Mu'tezilî düşünce sisteminin üzerine inşa edildiği en temel ilke tevhiddir. Tevhide verdikleri anlamdan ve bu ilkeyi diğer alanlarında da uygulamak istediklerinden diğer İslam öğretilerinden ayrılırlar. Mu'tezile'nin benimsediği tevhid ilkesine göre, Allah tektir, eşi benzeri yoktur. Allah'ın bir ve kâdim olması O'na mahsus sıfatlardır. Eğer Allah'ın kâdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnad edilirse birçok kâdim varlığın mevcudiyeti kabul edilmiş olur. Bu ise birden fazla kâdimin kabul edilmesi demektir ki, bu Allah'ın birliği ilkesine aykırıdır (Kadî Abdülcabbar, 1988: 151). Mu'tezile'nin bu şekilde Allah'ı tenzih etmedeki aşırı hassasiyetinden dolayı kendilerine göre buna aykırı gibi görünen her şeyi red yoluna gitmişlerdir. Bu hassasiyet, şefaate etmeyi deşirk olarak nitelendirmelerine sebep olmuştur. Şefaate kabul etmeyi bir nevi uluhiyete ortak olma manasına yorumlamışlardır. Bu da uluhiyete düşüncesine aykırı olduğundan şefaate kabul Allah dışında bir tasarruf kabul etme manasında düşünerek şefaate Ehl-i Sünnetin anladığı tarzda yorumlamamışlar ve kabul etmemişlerdir (Kadî Abdülcabbar, 1974: 207; 1988: 687-688).

Mu'tezile, şefaate konusuna va'd ve'l-va'îd penceresinden de bakarak, Allah'ın mükâfat ve ceza vereceği amelleri önceden Kur'an'da beyan ettiğinden buna göre ahirette de muamele edecektir. Onlar Kur'an'da geçen va'd ve va'îd ayetlerinin hükümlerinin kat'î olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre Allah, ayetlerin zahiri dışında bir anlamı kastetmiş olsaydı bunun hükmünü açıkça ortaya koyardı. Bunu mükelleflerden gizlemesi, O'nun adaletine gölge düşürecektir (et-Taftazani, 2010: 271-275; Bilgin, 1991: 34). Bu yüzden Mu'tezile, diğer konularda olduğu gibi şefaate konusuna da bu pencereden bakmışlardır.

⁵¹ Kâdî Abulcebbâr, Mu'tezile'nin esaslarını, Şerh-u Usul'il-Hamse'de beş, el-Muğni'de tevhid ve adalet olmak üzere iki, el-Muhtasar fi Usûli'd-Din de tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâi' olmak üzere dört esas halinde taksime tâbi tutmuştur (Çelebi, DİA, 2006: XXXI, 396, Çelebi, DİA, 2012: XLII, 211).

Şefaati, “el-va’d ve’l-va’id” görüşü doğrultusunda anlamlandırarak, insanların bu dünyada yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerin karşılığını tam olarak göreceğini prensip olarak kabul etmiştir. Buna göre âhiret hayatında, gerek Allah’ın lütfu ve mağfireti, gerekse peygamberlerin, Allah katında günahkârlar lehine yapacakları ümit edilen şefaate girişimini şiddetle reddetmiştir. Çünkü Mu’tezile’ye göre sevapların karşılığı olarak mükâfat Allah’ın “va’d”i, günahların karşılığı olarak cezalandırma da, O’nun “va’id”idir. Bu Kur’ân’la sabit olduğu gibi, akla da uygun bir görüştür (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 609; Yılmaz, 2006: 106; Serdar, 2012: 218; Akay, 2012: 165-180).

Kur’ân’daki bazı âyetleri “el-va’d ve’l-va’id” ilkesi doğrultusunda yorumlayan Mu’tezile kelâmcıları, şefaatin günahkârlara değil, yalnızca cennetliklerin derecelerinin artırılmasına yarayacağını ileri sürmüşlerdir (Bkz. Kâdî Abdülcabbar, 1974: 208; ez-Zemahşerî, 1998: III, 110; el-Mu’tık, 2001: 219-232).⁵² Mu’tezile buradan hareketle şefaate farklı bir anlam yükler ve der ki bu durumdaki kimseler, Allah’ın va’idi gereği ebedî olarak cehennemde kalır. Bu şekilde ölen kimseler için şefaate geçerli değildir, çünkü şefaate, sadece cenneti hak etmiş kimseler için bir ödüldür (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 689) diyerek şefaatin kim için olacağına dair şefaate ile ilgili görüşlerinin ilk ipuçlarını bize vermektedir.

Mu’tezile’nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcabbâr (v. 415/1025), “Şerh-ulUsûli’l-Hamse” adlı eserinde şefaate konusunu, “el-va’d ve’l-va’id” prensibi bağlamında ele almakta ve mezhebinin genel görüşlerini zikretmektedir. Kâdî Abdülcabbar, burada şefaati inkâr edenin büyük bir hata etmiş olacağını ifade ettikten sonra Mu’tezile’nin şefaate anlayışını şöylece özetlemektedir: “Bize göre şefaate, günah işleyen cehennemlikler için değil, sevap işleyen cennetlikler içindir. Hz. Peygamber (s.a.v), cennet ehline büyük makam ve lütuflara erişmeleri için şefaate edecektir. Çünkü şefaate eden, ancak şefaate edilmesi câiz olan kimselere şefaate edebilir. Hz. Peygamber de cennet ehline şefaate edecek, mü’minlerin sevaplarının artırılıp mükâfatlandırılmasından dolayı mutlu olacaktır.” (Kâdî Abdülcabbar, 1974: 207).⁵³ Ayrıca Kâdî Abdülcabbâr, Hz. Peygamber’in şefaati konusunda

⁵² Mu’tezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâi ise günahkâr mü’minler için de şefaatin câiz olduğu görüşündedir. (Bk. Kâdî Abdülcabbar, 1988: 690).

⁵³ Kâdî Abdülcabbâr, şefaatin sevap ehlinin cennetteki makam ve derecelerini artırmak mânasında olduğuna dair Kur’ân’dan şu âyetleri delil getirir: “(Melekler), Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaate etmezler.” (el-Enbiyâ, 21/28), “Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar (melekler) rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na inanırlar ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: “Ey Rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla ve onları cehennem azabından koru!” (el-Mü’min, 40/7) Bu ayette bağışlanmayı isteme anlamına gelen “istiğfar”, şefaate mecrâsında cereyan eder. Belâlardan kurtulmak, şefaate ile olduğu gibi, yaşadığımız olgular âleminde ihsan ve nimetlerin artırılması da bir nevi şefaate ile gerçekleşir. Bk. (Kâdî Abdülcabbar, 1974: 208).

ümmetin ihtilafı olmadığını, ihtilafın sadece kime şefaate edileceği konusunda ortaya çıktığını belirtir. Kâdî Abdülcabbâr, Mu'tezile'ye göre, tevbe eden mü'minlerin, Mürciye'ye göre ise namaz kılan günahkârların şefaate erişeceklerini dile getirir (Bk. Kâdî Abdülcabbâr, 1988: 687-688). Mu'tezile'ye göre tevbe etmeden ölen günahkârların şefaate mazhar olması, şefaati, bir kimsenin çocuğunu öldürüp ikincisini öldürmeye hazırlanan caniyeye şefaate olunması konumuna indirecek kadar çirkindir" (Kâdî Abdülcabbâr, 1988: 688) tarzında yorumlamıştır.

Öte yandan Mu'tezile, va'd ve va'îd bağlamında sevabın da cezanın da devamlı olması gerektiği ilkesinden hareketle günahkâr kimselere cezanın devamlı olması gerektiğini; buna bağlı olarak fâsıklar için şefaatin geçerli olmadığını savunur (Kâdî Abdülcabbâr, 1988: 689).⁵⁴ Onlara göre Yüce Allah, zâlimlere asla şefaate edenin olmayacağını beyan ettiği halde eğer Peygamber, yine de zâlimlere şefaate etmeye kalkışırsa bu, onun Allah'tan daha büyük ve daha yüce olduğu anlamına gelir ki bu da muhâldir. Nitekim şu ayetler, bu hususa delil teşkil eder: "*(Resûlüm!) Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın!*" (ez-Zümer, 39/19); "*(Melekler), Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaate etmezler.*" (el-Enbiyâ, 21/28). Kâdî Abdülcabbâr, bu ayetlerden cehennemli hak etmiş olan günahkârlara âhirette şefaatin olmayacağı sonucuna ulaşır ve büyük günah işleyen kimseye şefaate edileceğine dair rivayetleri âhâd yolla geldiği için zan taşıdıkları için şefaate konusunda delil olamayacağını iddia eder (Kâdî Abdülcabbâr, 1988: 689-691; Altıntaş, 2004: 59-79).

Şefaate konusunda Mu'tezile ile diğer mezhepler arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının temelinde, büyük günah işleyen kimsenin konumunun ne olduğu hususu yatmaktadır (Erdal, 2006: 133). Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, benimsedikleri beş inanç esasından "el-menzile beyne'l-menziletayn"e göre küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığından dolayı kâfir olmadığı gibi işlediği günah nedeniyle imanda da kalamaz. Böyle bir kişi imanla küfür arasında bir yerdedir ve "*fâsık*" olarak nitelendirilir. Büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne kâfir olup ikisinin arasında bir yerde olduğu anlayışını ilk olarak Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ortaya atmıştır. O, büyük günah sahibi kimsenin tövbe etmeden ölmesi halinde ebedî olarak cehennemde kalacağını savunur. Fakat Hâricîlerin yaptığı gibi onu kâfirle bir tutma çelişkisinden kurtulabilmek için büyük günah işleyen azabının kâfirden daha hafif olacağını ve onun cehennemdeki konumunun kâfirin

⁵⁴ Onlar bu görüşlerine şu ayetleri delil gösterirler: "*Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiçkimseden şefaate kabul olunmaz, fidiye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz.*" (el-Bakara, 2/48); "*...Zâlimlerin ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaateçisi olacaktır.*" (el-Mü'min, 40/18).

üstünde bulunacağını söyler (eş-Şehristânî, 1996: I, 45; el-Bağdâdî, 1948: 71; Ammâra, 1998: 96-97). Ancak onun ortaya attığı bu görüş, problemin çözümü adına tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü o, büyük günah işleyen kişiyi “kâfir” olarak isimlendirmese de sonuçta onu ebedî olarak cehennemde kalmaya müstehak görerek kâfir muamelesi yapmaktadır. Aslında Vâsıl, bu düşüncesinden dolayı kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Zira o, bu yaklaşımıyla eleştirdiği Hâricîlere benzer bir yaklaşım sergilemektedir (Aydınlı, 2001: 63). Nitekim Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, Abdulkâhir Bağdadî tarafından “kaypak Hâricilik” olarak nitelendirilmiştir. Çünkü Hâricîler de büyük günah işleyen kimsenin kâfir olacağını ve ebedî olarak cehennemde kalacağını savunmuşlardır (el-Bağdâdî, 1948: 71; Aydınlı, 1998: 63).

Mu'tezile'ye göre büyük günah işlemiş günahkâr, imanını yitirmiştir. Onları müminlerden ayırmak gereklidir. Bu açıdan şefaathat Mu'tezile'ye göre, ancak müminlerin faziletlerinin ve derecelerinin bir ikramla artması için söz konusu olacaktır. Dolayısıyla fâsık için bu durum geçerli olmayacaktır. “... Zalimlerin ne sıcak bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaathatçisi vardır.” (el-Mü'min, 40/18) ayeti bu duruma işaret etmektedir. Mu'tezile, “... Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaathat edemezler...” (el-Enbiya, 21/28) ayetine bakarak şefaathatın Allah'ın razı olduğu kişilere geçerli olacağını söylemişlerdir. Oysa kâfir ve fâsık Allah'ın razı olmadığı kişilerdir. Bu yüzden fâsık kimseye şefaathat caiz değildir. (el-Mu'tık, 2001: 241) Mu'tezile, cehenneme bir kez girenin bir daha oradan çıkamayacağı görüşünden hareketle, “Hakkında azap sözü (hükümü) gerçekleşenler, hiç onlar gibi olur mu? Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın.” (ez-Zümer, 39/19) âyetine bakarak Peygamberin cehennemlik birine şefaathat etmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir (el-Mu'tık, 2001: 242; en-Nesefî, 1910: 397).

Mu'tezile'nin, büyük günah sahipleri için şefaathatı reddetme gerekçelerinden birisi de, böyleleri için şefaathatı kabul etmenin, günahı tasvip etmek ve o günaha teşvik etmek anlamına geleceği görüşüdür (Kâdî Abdulcabbar, Şerh, 1988: 650). Onlara göre günah işlemekte ısrarlı olan, büyük günahından dolayı tevbe etmeden ölenlerle, itaat ve sevabı silinenler -ki büyük günahından dolayı tevbe etmeyenlerin iyi amellerinin silineceği görüşü hakimdir (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 632) ve kesinlikle şefaathatten istifade edemeyeceklerdir (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 681).

Büyük günah işleyen kimseye şefaathat konusunda Mu'tezile âlimleri arasında bir kısım ihtilafların da olduğunu görmekteyiz. Ebu Ali el-Cübbâ'î'ye göre, büyük günah işleyen kişiye sözlük anlamı itibarıyla “mü'min” dense de günahlarına tevbe etmedikçe gerçek mü'min sayılmaz, bu halde öldüğü takdirde kâfir muamelesi görür ve cehennemlik olur (Yavuz, DİA, 1993: VIII,

99-102). Kâdî Abdülcabbar'a göre ise Cehennem ehlinde olan kimse ise laneti, gazabı ve azarlanmayı hak eder. Bu kimseler için şefaata etmek, Hz. Peygamber hakkında câiz değildir. Çünkü şefaata edeceği kimseleri sevmesi ve onlardan razı olması, şefaataçının hakkıdır. Eğer Hz. Peygamber onlara şefaata edecek olsa bu, Allah'ın lanetlediği ve memnun olmadığı kimseden razı olmasını gerektirir ki bu doğru olmaz. Bu dünyada bile işlediği suçu ve verdiği zararı terkedip tevbe etmedikçe suçlu bir kimseye şefaata geçerli değildir. Çünkü böyle bir durum, birisinin çocuğunu öldüren veya malını gasbeden kimseye şefaata etmeye ve onun affını istemeye benzer. (Kâdî Abdülcabbar, 1974: 208). Buna karşılık Mu'tezile âlimlerinden olup Behşemiyye fırkasının kurucusu olarak gösterilen Ebu Hâşim el-Cübbâi (v. 321/933) (Bkz. Kâdî Abdülcabbar, 1974: 304-308) şefaataçi, günahkâr kişiye kızsız ve günahkâr kimse tevbe etmemiş olsa bile şefaatin sahih olacağını; bu hususta başvurulacak temel kaynağın, vârid olan naslar olduğunu söylemiştir. Ebû Hâşim'in, mezhebinin genel görüşünün hilafına ortaya koyduğu, tevbe etmeyen günahkâra şefaata edilebileceği düşüncesi Ehl-i sünnet'le paralellik arz etmektedir. Nitekim babası Ebû Ali el-Cübbâi, oğlunun bu görüşüne karşı çıkararak cehennemlik kimselerin cehenneme girdikten sonra oradan çıkmalarının mümkün olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre ceza ehlinde olduklarından dolayı günahkâr kimselerin aynı zamanda sevap ehlinde olmaları câiz olmaz. Böyle bir durum birbirleriyle zıtlık arzeder (Kâdî Abdülcabbar, 1974: 208-209).

Mutezile'ye göre şefaatin büyük günah işleyenlere hasredilmesi, Cennete gireceğinden emin olmayan kişilerin, büyük günah işlemelerine, hatta bu günahta ısrar etmelerine sebep olabilir. Böyle bir kişi "Ya Rabbi! Bizi şefaata ehl-i kıl" diyerek dua ederek şefaata sonucu Cenneti elde etmiş olacaktır. Bu ise Mu'tezile'ye göre çok yanlış bir durumdur. Mu'tezile'ye göre Cennet amellerin hakkıdır. Eğer büyük günah işleyen kişiye şefaata caiz olup bu kişi Cennete girerse bu kabîh (çirkin) bir iş olacaktır. Onlara göre mükellef olan kişi tefaddul olarak Cennete giremez (el-Mu'tik, 2001: 244-245).

Mu'tezilenin şefaata anlayışının şekillenmesinde, ameli imandan bir cüz sayan düşüncesi de tesirli olmuştur diyebiliriz. Zira onlara göre uhrevî hayatta cezadan kurtulup, mükâfata nâil olmak ancak iman edip salih ameller işlemekle mümkündür (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 706).

İmanı, farzların edası ve haramlardan kaçınmak olarak gören Mu'tezile, namazın terkinin imanın parçalanması, dolayısıyla imanın yokluğu olarak kabul etmiştir (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 727). İman konusundaki bu görüşleri sebebiyle onlar, şefaati, cennetliklerin derecelerinin yükseltilmesi noktasında prensip olarak kabul etmekle birlikte, Ehl-i sünnetin anladığı şekliyle büyük günah sahiplerine şefaati reddetmiştir (eş-Şehristânî, 1996: I, 56; ez-Zemahşerî,

tsz.: III, 44). Hatta şefaata talebinde bulunmayı, şefaata için dua etmeyi bile şirk olarak değerlendirmişlerdir (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 690).

Mu'tezile şefaata konusuna temel prensiplerinden diğeri bir tanesi olan "adalet" penceresinden de bakmaktadır. Mu'tezile'nin benimsediği "adalet" prensibi, insanların bu dünyada yaptıkları iyilik ve kötülüklerin karşılığını âhirette tam olarak almalarını gerektirir. Mu'tezile, şefaati bu prensipleriyle bağlantılı ele alarak âhiret hayatında, günahkârlar için gerek Allah'ın lütfunu ve mağfiretini, gerekse peygamberlerin, Allah nezdinde yapacakları şefaati bu zaviyeden de redde gitmiştir (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 727).

Mu'tezile'nin adalet anlayışının temelinde Allah'ın, kabîh (çirkin) bir fiili yapmayacağı görüşü yer alır. Onlara göre Allah Teâlâ'nın âdil olması, sadece güzel (hasen) olan fiilleri işlemesi, kötü ve çirkin hiçbir fiil yapmaması demektir. Mu'tezile, "Allah adil ve Hakimdir. O'ndan çirkin iş sadır olmaz, O'nun bütün fiilleri güzeldir" demektedir. Allah çirkin işin çirkinliğini bilir, ama onu seçmez. Onlara göre Allah'tan zulüm, haksızlık gibi fiiller sâdir olmaz; O, sadece güzel fiil işler. Bu adaletinden dolayı büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen kimseleri cezalandırmamak Allah'a yaraşmaz. Dolayısıyla bu kimselerin, ebedî olarak cehennemde cezalandırılması, şefaata ya da ilâhî af ile cehennemden çıkmamaları gerekir. (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 301-302; İbnü'l-Murtezâ, 1961: 125) Böylece Mu'tezile, adalet prensibi cihetiyle de şefaatin genel olarak anlaşılman manasına karşı çıkmaktadır.

3.2. Mu'tezile'de Şefaata

Mu'tezile, Ehl-i Sünnetin kabul ettiği manada müminler için gerçekleşecek şefaati yukarıda anlattığımız sebeplerden dolayı kabul etmemektedir. Mutezile'nin bu konudaki ihtilafı şefaatin kim için olacağı noktasındadır. Mutezile'ye göre şefaata, günahı olmayan veya tevbe etmiş günahkâr kimselerin cennetteki makamlarının yükseltilmesi için bir vesiledir. (Bebek, 1998: 157) Mu'tezile bu düşüncesini, fâsıkın Cehennemde ebedî olarak kalacağını iddia etmelerinden dolayı söylemişlerdir. Onlara göre cehenneme bir defa giren oradan asla çıkamayacaktır. (et-Taftazanî, 2010: 273) Bu açıdan şefaatin Ehl-i Sünnetin iddia ettiği gibi büyük günah işleyen kişiye olması caiz değildir. Çünkü Mutezile'ye göre fâsıkın şefaate uğraması onlara vâdin uygulanmasını geçersiz kılacaktır. Fâsıkın şefaate affı ise tıpkı kâfirin affı gibi çirkin bir şey olacaktır (el-Mu'tık, 2001: 236; Çelik, 2008: 59).

Mu'tezile şefaatin "fâsık"a uygulanmasının caiz olmadığını temellendirmek amacıyla birtakım nasslara da başvurmuşlardır. Örneğin, el-Bakara: 2/48: "Öyle bir günden korkun ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey

ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez." Bu ayeti Mu'tezile, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hiç kimseye şefaati ve yardımı olmayacağını ve azabın kat'i olduğunu kanıtlamak için ileri sürmüşlerdir. Bu ayete rağmen Hz. Peygamberin şefaata edeceğini ileri sürmek "o gün hiçbir kimseden şefaata kabul edilmez"⁵⁵ lafzını hükümsüz kılmak demektir. Yine şefaatin kabulü ve bunun sonucunda azabın kalkması "o gün kimseden karşılık alınmaz"(el-Bakara: 2/48) lafzını görmezlikten gelme anlamına gelecektir. Çünkü şefaata ile azabın düşmesi bir kişi için gerçekleşecek her türlü zarara karşı verilecek fidyeden daha büyük olacaktır (en-Nesefî, 1910: II, 397).

Mu'tezile'ye göre şefaatin faydası, şefaata edenin Allah katındaki makamının yükseltilmesi ve şefaata edilene göre mertebesinin yüceliğinin gösterilmesidir (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 689). Şefaatin gayesi konusunda ise ihtilaf vardır. Mu'tezile'ye göre şefaatin gayesi, şefaata olunanın ihtiyacının karşılanmasıdır. Onun ihtiyacı bir mal gibi ona fayda verecek bir şey olabileceği gibi, ondan bir zararın defedilmesi de olabilir. Mürcie'ye göre ise şefaatin gayesi, sadece şefaata edilenden zararın def edilmesidir. Mu'tezile, bu konuda aslolanın fayda olduğunu, zararın giderilmesinde faydanın zaten var olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle Kâdî Abdülcabbâr, mezhebinin görüşünün daha doğru olduğunu belirterek Mürcie'nin görüşünün aksine şefaatin, sadece günahkâr olmayan veya günahlarından tevbe eden Mü'minler için geçerli olduğunu ileri sürmüştür (Kâdî Abdülcabbar, 1988: 690).

Mu'tezile'nin, şefaatin büyük günah işleyene değil de taat ehl-i kullara olduğunu ispatlamak için başvurduğu ayetlerden biri de Nisa 4/173. ayettir: "İman edip salih amel işleyenlere gelince, (Allah) onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir..." Bu ayeti açıklarken Mu'tezile, Peygamberler ve meleklerin, taat ehli kulların sevaplarının artırılması için Allah'tan talepte bulunacaklarını söylemişlerdir. Mu'tezile, Peygamberimizin "Şefaatin ümmetinden büyük günah işleyenler içindir" (et-Tirmizî, Kıyâme, 1992: 11; İbn Mâce, Zühd, 1992: 37; Ahmed b. Hanbel, 1997: III, 213) hadisini de delil olarak şüpheli bulduğu için kabul etmemiştir (el-Mu'tık, 2001: 238).

Mu'tezile, Kur'ân'da mü'minlere şefaata edileceğinin açıkça ifade edildiğini (el-Mü'min, 40/7) söyler. Ancak büyük günah işleyenlere şefaata edilmesini kabul etmez. Çünkü âyette "zâlimlerin dostu ve sözü dinlenen şefaataçisi olmadığının" (el-Mü'min, 40/18) bildirildiğini ayrıca da büyük günah işleyenlere şefaata edileceğine dair hadis ise sahih kabul edildiği takdirde "tevbe etmiş

⁵⁵ Ayetin tamamı: "Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının" (el-Bakara: 2/123).

olma" şartına bağlanması gerektiğini savunur (Kâdî Abdulcabbar, 1974: 207-208; Çelebi, 2002: 340). Mu'tezile'ye göre günahı ısrar edenin şefaate erişmesi mümkün değildir.⁵⁶ Çünkü hak etmeyi mükâfatlandırmak aklen çirkindir. Kaldı ki, böyle bir kimseyi şefaate ile affetmek, fâsıkın cehennemde ebedî azap görmesi prensibine aykırıdır. Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre pek çok âyet-i kerîme (örnek için bk.: el-Bakara, 2/48; el-Enbiyâ, 21/28; ez-Zümer, 39/19; el-Mü'min, 40/18) ve hadîs-i şerif (örnek için bk.: Müslim, "Îmân", 1992: 168-170; Ahmed b. Hanbel, II, 69, 128, 134; VI, 441; İbn Mâce, "Eşribe", 1992: 3; en-Nesai, "Zekât", 1991: 69) vardır ki, fâsıkın şefaate cehennemden çıkmasının mümkün olmayacağını ifade eder (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 689, 691; 1974: 209-210).

Mu'tezile, "Hiç mü'min, fasık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar"(Secde, 32/18) âyetinde "mü'min" ile "fâsık" lafızları yan yana anıldığından, büyük günahı işleyene Hâricîlerin dediği gibi "kâfir", Mürcie'nin dediği gibi "mü'min" denilemeyeceğini, ona bu ikisi arasında bir yer verilerek (el-menzile beyne'l-menziletayn)"fâsık" denileceğini ve tevbe etmeden ölen fâsıkın ebedî olarak cehennemde kalacağını söyler (Bkz. Kâdî Abdulcabbar, 1988: 137-138, 688, 697; el-Bağdâdî, 1948: 68; el-Hayyât, 1957: 93; İbnü'l-Murtezâ, 1961: 8).

Mu'tezile, bir taraftan "şefaatin, ümmetinden büyük günah sahiplerinedir" (et-Tirmizî, "Kiyame", 1992: 11) hadisinin ahad yolla geldiği ve zan ifade ettiğini, zan ifade eden bir nassla da hüküm verilemeyeceğini savunurken, diğer taraftan "Koğuculuk eden cennete giremez."(el-Müslim, "İman", 1992: 45), "Kendini demirle, zehir içerek, dağdan atarak öldüren cehennemde ebedi olarak kalacaktır" (el-Müslim, "İman, 1992: 47) şeklindeki benzer özellikler taşıyan hadisleri görüşlerine delil olarak kullanmaktan da geri durmamıştır (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 673).

Bütün bu açıklamalarla, Mu'tezile'nin, şefaate hakkındaki görüşlerinin, "el-va'd ve'l-va'id" prensibi çerçevesinde şekillendiği, büyük günah işleyen bir kişinin ahiretteki durumunu ise ameli imandan bir cüz sayan görüşleri doğrultusunda değerlendirdikleri açığa çıkmaktadır. Bu bakış açısıyla onlar özellikle inkârcılar ve müşrikler hakkında nâzil olduğunda şüphe olmayan, "artık onlara şefaateçilerin şefaati fayda vermez" (el-Müddessir, 74/48). "Zalimler için hiçbir şefaateçi yoktur" (el-Bakara, 2/280). âyetlerini, şefaate konusunda kendi görüşlerinin lehine delil olarak göstermişlerdir (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 699-701; Öner, 2008: 71).⁵⁷

⁵⁶ Bu konuda Mu'tezile içinde ihtilaf vardır. Zira Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Ebû Hâşim'e göre günahı ısrar eden kimseye şefaate mümkünüdür bk. (Kâdî Abdulcabbar, 1988:689).

⁵⁷ Şefaatin aleyhine görünen âyetler için ayrıca bk. (el-Bakara, 2/48-123-254; eş-Şuarâ, 26/100; ez-Zümer, 39/19).

Ayrıca Mu'tezile, cennet veya cehenneme gittikten sonra buralardan çıkışın imkânsız olduğunu, dolayısıyla büyük günah sahibinin cehenneme gittikten sonra oradan çıkmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Aksi düşüncenin, Allah'ın va'd'ine aykırı olduğunu iddia etmiştir. Bu yaklaşıma göre, büyük günah sahibinin, tevbe dışında başka bir kurtuluş ümidinin kalmadığı ve tevbe etmeden ölen kimsenin şefaate mazhar olması mümkün olmadığı anlaşılmaktadır (Kâdî Abdulcabbar, 1988: 667).

Sonuç

Sonuç olarak Mu'tezile şefaati ele alırken, başta ameli imandan bir cüz olarak kabul etmesi sebebiyle amelinde eksiklik olanların veya büyük günah işleyenlerin imanının tehlikeye girdiğini söyler. Buradan hareketle Mu'tezile kendilerinin beş prensibinden (usul-u hamse) olan tevhid, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menziletayn (büyük günah işleyenin durumu) ile adalet prensiplerine göre bu konuyu ele almıştır. Eğer şefaati kabul edilirse, Allah'ın bu dünyadaki yapılanlara göre ahiretteki va'd ve va'idine aykırı düşünülüyor gibi aynı zamanda Allah'ın adalet prensibine de aykırı hareket edilmiş olur. Bu çerçevede şefaatin varlığını iddia edenlerin ileri sürdükleri nasları Mu'tezile kendi düşünceleri ekseninde te'vil yoluna gitmişlerdir.

Mu'tezile şefaati tamamen inkâr etmemiştir. Ancak Mu'tezilenin şefaati kabulü farklı bir perspektiften olmuştur. Şefaati, peygamberin ümmetine bir ikramı olarak değerlendirip, prensipte kabul etmekle birlikte, şefaati sadece cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesine mahsus görerek ve büyük günah sahibinin de şefaatten kesinlikle istifade edemeyeceğini benimseyerek, şefaatin kapsamı konusunda Ehl-i sünnetten farklı düşünmüşlerdir.

Bizde Ehl-i Sünnetin görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca bu konuda Yüce Allah hakkında Mu'tezile'nin va'd ve va'id tarzında bir prensibi zorunluluk halinde düşünüp şefaati de bu bağlamda ele alması O'nun uluhiyyetine aykırı bir düşüncedir. Ayrıca Mu'tezile'nin şefaati konusundaki diğer bir açmazı da mü'min ile kâfiri aynı kefeye koyarcasına bir tavır sergilemesidir. Mu'tezile'nin büyük günah işleyen mü'mini, "fâsık" olarak isimlendirerek kâfirden ayırdığı halde onun Allah'ın af ve mağfireti ya da şefaatiyle cehennemden çıkamayacağını ve ebedî olarak cehennemde kalacağını söyleyerek bu durumdaki bir mü'mine kâfir muamelesi yapması da, bizce birbiriyle çelişen düşüncelerdir.

Ayrıca mezhepler arasındaki farklılığa rağmen, kelâm âlimleri, şefaatin hak olduğunu kabul ettikten sonra onun nasıl ve kimler hakkında gerçekleşeceği hususundaki değerlendirmelerin dinin özü ve esasına ilişkin bir

mesele değildir. Dolayısıyla bu konuda farklı görüşler serdetmenin imanı zedelemeyeceğini belirterek bu tür konuların imandan çıkarıcı bir problem gibi anlaşılması gerekir. Yapılacak tartışmaların bu meyanda bakılarak yapılması daha uygun olur kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- 'Abdulcabbar, Kâdî Ebu'l-Hasen Kadi'l-kudât b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1024), *Şerh-ulUsûli'l-Hamse*, (Nşr. Ahmed Ebû Hâşim-Abdülkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988.
- , *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974.
- Ahmed, **Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. eş-Şeybâni el-Mervezî**, (v. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Akay, 'Akif, İslam İnancında Şefaât, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2012.
- Altıntaş, Ramazan, "Kâdî Abdulcabbar'ın Sem'iyâtla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimnâme: Düşünce Platformu*, 2004, sy. 1, C. II, S. 4.
- 'Amili, Muhsin El-Emin (v. 1127/1715), *Keşfu'l-İrtiyâb*, (Çevrim İçi) www.Rafed.Net.
- 'Ammâra, Muhammed, *Mu'tezile Ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Aydınli, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu Ve Ebu'l-Huzeyl el-'Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v. 403/1013), *Kitâbu't-Temhîd* (Nsr. Richard J. Mccarty), Beyrut 1957.
- el-Bağdâdî (v. 1093/1682), 'Abdulkâhir, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırâk ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciye Minhum*, (nşr. Zâhid el-Kevserî), 1948.
- _____, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1981.
- Bebek, Adil, *Maturidî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, SBE, Bursa 1991.
- Bursevî, İsmail Hakkı (v. 1137/1725), *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, I-X, Mektebetu Eser, İstanbul 1969.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif (v. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Dar-u Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006.
- _____, "Usul-ü hamse", *DİA*, XLII, İstanbul 2012.

- Çelik, Ahmet, *Mu'tezile Açısından İman Ekseninde Günah Ve Tevbe*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2008.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı 'A'zam Nu'mân b. Sâbit (v. 150/767), *Vasıyyetu'l-İmâm Ebî Hanîfe Nu'mân b. Sâbit* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri'nin İçinde), MÜİF Vakfı, İstanbul 1992.
- _____, *el-'Âlim ve'l-Müte'allim* (İmâm-ı 'A'zam'ın Beş Eseri'nin içinde), (nşr. Mustafa Öz), MÜİF Vakfı, İstanbul 1992.
- Ebû Zehrâ, Muhammed (v. 1974), *İslâm'da Siyasi Ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, (Trc. Ethem Ruhi Fırlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970.
- Erdal, Mesut, *Kırk Soruda Kur'an ve Sünnet'e Göre Şefaat İnancı*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâîl b. İshâk (v. 324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tashih. Helmut Ritter, 1980.
- _____, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (nşr. Sâlih b. Mukbil b. Abdillâh el-Useymî), Dâru'l-Fazîle, Riyad 2011.
- _____, *el-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (nşr. 'Abdülazîz 'İzzüddin es-Seyrevân), Dâru Lübnân li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrût 1987.
- _____, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, (nşr. Muhammed Seyyid Celyend), Külliyyetu Dâri'l-'Ulûm, Kâhire 1987.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995.
- Fîrûzâbâdî, Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub (v. 817/1415), *Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (çev. Asım Efendi), I-IV, İstanbul 1988.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Yayınları, Konya 1996.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn 'Abdurrahîm b. Muhammed (v. 300/913), *el-İntisâr Ve'r-Red 'Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid-Kitabü'l-İntisâr*, (Nşr. Albert Nasri Nader), Matbaatü'l Katolikiyye (Imprimerie Catholique), Beyrût 1957.
- Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- İbn 'Abdilvehhâb, Muhammed, b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî (v. 1206/1792), *Kitâbü't-Tevhîd*, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyâd, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, (nşr. Muhammed Fuad 'Abdulbâkî, Muhyiddin Hatîb), Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, Kâhire 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Ez-Zâhirî (v. 462/1069), *el-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ Ve'n-Nihâl*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

- İbn Mâce, Ebu 'Abdillah Muhammed b. Yezîd El-Kazvinî (v. 273/887), *Es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr (v. 711/1311), Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut 1970.
- İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ (v. 840/1437), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (nşr. Susanna Diwald Wilzer), el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye, Beyrût 1961.
- _____, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu'l-Kalâid fi Tashîhi'l-'Akâid*, (Nşr. Albert Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1985.
- İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler Ve Akâid Esasları*, (Trc. Mustafa Saim Yeprem), TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- el-İsfehânî, Râğîb Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed (v. 502/1108), el-*Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut Ts.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (Trc. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- Kalaycı, Hasan Hüseyin, *Tefsir Disiplini Geleneğinde Şefaât Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- el-Kari, Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevi (v. 1014/1605), *Fıkhu'l-Ekber Şerhi* (Çev. Hüseyin Erdoğan), İstanbul 1987.
- Kesler, Fatih, "Kur'ân-ı Kerîm Ve Hadislerde Şefaât İnanç", *Tasavvuf, İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004.
- el-Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân (v. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrût 1968.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Nşr. Fetullah Huleyf), İstanbul 1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî (v. 261/875), *es-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- el-Mu'tık, 'Avvâd b. Abdillâh, *el-Mu'tezile ve Usûluhumi'l-Hamse ve Mevki'fu Ehli's-Sünne Minhâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
- en-Nesaî, Ebu 'Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (v. 303/915), *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, I-VI, (Thk. 'Abdülgaffar Süleymân el-Bündarî, Seyyid Kesrevî Hasen, Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1991.
- en-Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), *Tabşiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay Ve Şaban Ali Düzgün, DİB. Yayınları, Ankara 2003.
- _____, *Bahru'l-Kelâm fi 'Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Matbaatu Meşrikî'l-İrfân, Konya

1910.

Öner, İsa, *Mu'tezile Ve Eş'ariyye'de Va'd Ve Vaid Problemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

er-Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-VIII, İstanbul 1305.

Serdar, Murat, *Kelam Tarihi*, Kelamiyat Yayınları, Kayseri, 2012.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (v. 548/1153), *El-Milel Ve'n-Nihal*, I-II, Dar'ul-Ma'rife, Beyrut 1996.

et-Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr (v. 310/922), *Et-Tebisîr fi Me'âlimi'd-Dîn*, (nşr. Ali b. 'Abdülazîz b. Ali Eş-Şebel), Mektebetu Rüsd, Riyâd 2004.

et-Tahanevi, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûki (v. 1158/1745), *Keşşâf-u Istilahati'l-Fünun*, (nşr. Ali Dahruc Ve Diğerleri), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

et-Taftazanî, Sa'duddin Mesud b. Ömer (v. 93/1390), *Kelam İlmi Ve İslam Akaidi*, (Şerhu'l-'Akaid, trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

_____, *Şerh-u 'Akaidi'n-Nesefiyye*, (nşr. Muhammed Adnân Derviş), tsz.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam, İstanbul 2010.

_____, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1985.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizi*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâi, Ebû 'Ali", *DİA*, VIII, İstanbul 1993.

_____, "Şefaat", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.

Yılmaz, Mehmet, *Kur'an'da Şefaat Kavramı Ve Yaygın Şefaat Anlayışıyla Karşılaştırılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

Yez-Zemahşeri, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer (v. 538/1144), *el-Keşşaf Hakaiki't-Tenzil Ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, I-V, Dar'ul-Fikr, tsz.

YANLIŞ CİNAYET: YANLIŞLIK

Hüseyin POLAT*

Öz

Dünya klasikleri arasında yer alan Albert Camus'un "Yanlışlık" adlı tiyatro eseri yaşamın absürt olduğu tezi üzerine kuruludur. Hikâye çalışmak için küçük yaşta gurbete giden bir erkeğin, aradan çok uzun bir süre geçtikten sonra memleketine dönünce kaldığı otelin sahibi olan annesi ve kız kardeşi tarafından yanlışlıkla öldürülmesini anlatmaktadır. Ancak genel olarak bakıldığında bu hikâye hayata başkaldırışı anlatmaktadır. Eser Aristocu mantıkla yazıldığı için klasik tiyatro eseri unsurlarını barındırmaktadır. Bu çalışmada eserin serim, düğüm, çatışma, çözüm bölümleri tespit edilmiştir. Eserdeki dekor, zaman, kahramanlar incelenerek eserin Türk kültürüyle ilişkili yönlerinin bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Ayrıca eserin eğitim sistemindeki yeri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Albert Camus, yanlışlık, tiyatro, drama.

WRONG HOMICIDE: THE MISUNDERSTANDING

Abstract

The drama of Albert Camus's "mistake" located between the classics of world theater work and it is based on the premise that life is absurd. It is story of a man goes to foreign lands to work at a young age and accidentally killed by his mother and sister the owner of the hotel he stayed after returning to his hometown after a long time. But in general this story describes the life of insubordination. This theater piece incorporates elements of classical drama because it is written with Aristotelian logic. In this study the series of works, story, conflict, part of the solution have been identified. Decor, time, heroes of this teater piece were examined. It is discussed in this study if piece has aspects related to the existence of Turkish culture. It is also focused on the place of work in the education system.

Keywords: Albert Camus, mistake, theatre, drama.

Giriş

Absürt "saçma" düşüncesinin temelini atan Fransız yazar Albert Camus'un İkinci Dünya Savaşı yıllarında (1944) yazdığı, 1964 yılında Ferid Edgü'nün ve daha sonraları Bedrettin Tuncel'in Türkçeye aktarmış oldukları "Yanlışlık" adlı tiyatro oyunu 1973-74 sezonunda Raik Alınçık yönetmenliğinde Devlet Tiyatrosu İstanbul ve Ankara Temsillerinde oynanmıştır (Akış, 2007: 23). Bu oyunlarda Bedrettin Tuncel'in tercümesi temel alınmıştır. Dünyanın yaratılışının saçmalığını, yaşamın aslında gereksiz oluşunu, ancak gereksiz de olsa yaşanması gereken bir hayat olduğunu savunan Camus'un bu düşüncesini somutlaştırdığı bir oyundur Yanlışlık.

* Okutman Doktor, Gazi Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, polat312@hotmail.com

Oyun, 1957 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü almış bir yazar tarafından yazıldığı için de başka bir önem taşımaktadır.

“Yanlılık” adlı oyunun Fransızcadaki orijinal adı “Le Malentendu” şeklinde olup İngilizceye “Cross Purpose” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu çalışmada esas alınan eser, Ferid Edgü'nün 1964 yılında Ataç Yayınevi tarafından yayınlanan tercümesidir.

7 Kasım 1913 tarihinde Cezayir'in Mondovi şehrinde dünyaya gelen Camus, doğumundan bir yıl sonra Avrupa'daki Marne Savaşı'nda babasını kaybetmiştir. Bunun üzerine annesi, ailesini Cezayir'in Belcourt kırsalına taşımıştır. Albert, yaşamını burada sürdürmüştür. Henüz ilkokuldayken öğretmeni Louis German kendisindeki edebî yeteneği keşfetmiş ve bu konuda onu yüreklendirmiştir. 1930 yılında üniversite eğitimine başlayan Albert, verem hastalığına yakalanınca bir süre eğitime ara vermek zorunda kalmıştır. Bu sırada özel dersler vermiş, Meteoroloji Enstitüsü'nde çalışmış, araba parçaları satmış, bütün bunların yanında Cezayir'deki Theatre du Travail'de tiyatrosunda da görev almıştır. Sonunda Cezayir Üniversitesi'nin Felsefe Bölümünden mezun olmuştur. Üniversite eğitiminden sonra Fransa'nın Metropolitan şehrine taşınıp gazetecilikle uğraşmıştır. Albert, 1938 yılında Cezayir gazetesi Republicain'ın değişik birimlerinde çalışmıştır. İlk oyun deneme yazıları “Revolte dans les Asturies” adlı oyun grubunda yayınlanmıştır.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında ise gazetecilik ve yazma işini yasadışı kabul edilen Combat gazetesinde devam ettirmiştir. Savaştan sonra ise bütün siyasi yazılarını ve gazeteciliği bir tarafa bırakarak sadece kitap yazmakla uğraşmaya başlamıştır. Bu dönemde yazmış olduğu The L'Étranger “Yabancı” (1942), La Peste “Veba” (1947), L'Homme Révolté “Başkaldıran İnsan” (1951), Le Mythe de Syshpe “Sisifos Efsanesi” (1942) eserleri dünya çapında tanınmasını sağlamıştır.

Albert, 1957 yılında edebiyat alanında Nobel Ödülü'ne layık görülmüştür. Ancak kısa bir süre sonra 4 Ocak 1960 tarihinde henüz 47 yaşındayken yayımcı arkadaşı Michel Gallimard ile Paris'e dönerken bir otomobil kazasında hayatını kaybetmiştir.

Albert Camus'un eserlerinden bazıları şunlardır:

Romanları: L'Étranger “Yabancı” (1942), La Peste “Veba” (1947), La Chute “Düşüş” (1956), La Mort Heureuse “Mutlu Ölüm” (Ölümünden sonra, 1970), Le premier homme “İlk Adam” (Ölümünden sonra, 1995)

Hikâyeleri. L'exil et le royaume “Sürgün ve Krallık” (1957)

Oyunları: Caligula (1938`de yazılmıştır, 1945`de oynanmıştır.), Les Possédés “Ecinniler” (1959), Le Mythe de Sysphe “Sisifos Efsanesi “ (1942), L'envers et l'endroit “Tersi ve Yüzü” (1937) , L'Homme Révolté “Başkaldıran İnsan” (1951), Lettre a un ami allemand “Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar” (1945), Le Malentendu “Yabancı” (1944). Bu eseri 1965 yılında Bursa Oda Tiyatrosu tarafından oyunlaştırılarak dünyada ilk defa sahneye konulmuştur.

1. Yöntem ve Amaç

Var olan bir duruma müdahale etmeden sadece tasvir etmek anlamına gelen betimsel tarama yöntemi kullanılan bu çalışmada Albert Camus’un dünya edebiyatının ölümsüz klasikleri arasına girmiş bulunan “Yanlışlık” adlı tiyatro eserinin günümüz Türkiye’sinde tekrar incelenmesi amaçlanmıştır (Karasar, 2011: 77). Bu amaç doğrultusunda söz konusu tiyatro eserinin Türk toplumundaki karşılığının bulunup bulunmadığı araştırılmıştır.

2. Bulgular ve Tartışma

Taş’ın (2010:243) da belirttiği gibi tiyatro aslında dram sanatının sahneye taşınması demektir. Dram sanatında aslında insanlar estetik yoluyla eğitilmektedirler. Aristocu başka bir ifadeyle benzetmeci bir tiyatrodaki amaç izleyicide ortak ruh oluşturmaktır. Kurgu da bu amaç doğrultusunda serim, çatışma, düğüm, doruk nokta ve çözüm şeklinde meydana getirilmektedir. Aristocu yaklaşımla kaleme alınan “Yanlışlık” adlı eser yine aynı yaklaşım doğrultusunda incelenmiştir. Eserde tespit edilen bulgular ilgili yerlerde tartışmaya açılmış, ayrı bir tartışma bölümü oluşturulmamıştır.

2.1. Öz ve Biçim

Oyun, genç yaşta memleketini bırakıp sıcak ülkelerden birisine gittikten sonra oraya yerleşen ve orada evlenen Jan’ın yıllar sonra annesini ve kız kardeşini ziyarete geldiğinde bir yanlışlık sonucu onlar tarafından öldürülmesinin hikâyesidir.

Jan, hayatından memnundur. Diğer taraftan yıllar önce memleketinde bıraktığı annesi ve kız kardeşinin eksikliğini hâlâ hissetmektedir. Bu nedenle kendisini çok seven eşi Maria’yı ikna ederek onların yaşamakta olduğu ve aynı zamanda kendisinin de doğup büyüdüğü topraklara sıra ziyaretinde bulunacaktır. Eşini, annesi ve kız kardeşiyle tanıştırmak istemektedir. Ancak

bunu bir sürpriz şeklinde yapacaktır. Oysa kendisini canı bir anne ve kız kardeşin beklediğinin farkında değildir.

Jan'ın annesi ve kız kardeşi Martha seri katillerdir. Martha'nın sürekli sıcak olan, güneşin kasıp kavurduğu bir ülkeye gitme sevdası uğruna işletmecisi ve sahibi oldukları otele gelen zengin ve yalnız müşterileri çaylarına uyku ilacı atarak bayılttıktan sonra paralarını almakta, sonra da otelin yakınındaki nehre atmaktadırlar. Kasabanın bir de barajı vardır. Bu baraj ara sıra temizlenmektedir. Temizlik sırasında da Martha ve annesinin nehre atmış oldukları insanların cesetleri ortaya çıkmaktadır.

Son kurbanları da Jan olur. Jan, eşi Maria'yı kasabadaki başka bir otele gönderdikten veya bıraktıktan sonra ailesinin işlettiği bu otele gelir. Ancak annesi ve kız kardeşi, onu kendi kanlarından birisi olduğunu fark edemeyecek derecede unutmışlardır. Jan'ın da diğer zengin ve bekâr kurbanlarından biri olduğundan emindirler. Aradan yirmi yıl geçmiştir. Jan'ı tanımaları imkânsız hale gelmiştir. Annenin ve kız kardeşin kendi canlarından olan Jan'ın sürprizini anlayıp onu tanımaları beklenirken çayına ilaç attıktan sonra diğer kurbanları gibi onu da nehre atarlar. Bu sırada kurbanla ilgili bütün delilleri yok ettiklerini düşünmektedirler. Ne var ki ihtiyar uşak sabaha karşı resepsiyonun önündeki masanın altında Jan'ın pasaportunu bulur ve Martha'ya verir. Pasaportu okuyan Martha ve annesi son işledikleri cinayetin kurbanının kendi canlarından bir kişi olduğunu öğrendikleri zaman iç çatışma doğar. Anne acımalıdır, vicdan sahibidir. Oğlunu kendi elleriyle öldürdüğü için çok pişmandır. Nitekim pişmanlık onu oğlunun peşinden intihara sürüklemiştir. Kız ise hala acımasızdır. Hiçbir şey olmamış gibi davranmaktadır.

Cinayetin işlendiği gecenin sabahında otele Jan'ın eşi gelir. İlk başta Martha cinayeti itiraf etmek istemez. Maria'yı başından savmak ister. Maria ise ikna olmaz, üsteler. Sonunda Martha soğukkanlılıkla her şeyi itiraf eder. Maria ile tartışır. Ruhsal çatışmaya girer. Sonunda intihara karar verir. Eserin doruk noktasını bu intihara karar verme durumu yansıtmaktadır. Böylece oyunda Anne, oğlu Jan, kızı Martha, yani bir ailenin bütün bireyleri ölür.

Jan'ın otele gelişiyile başlayan oyun onun esrarengiz ölümünün sırrının çözülmesinden sonra kız kardeşi Martha'nın intihar etmesiyle son bulur.

Eser, klasik tiyatro ya da diğer bir adıyla Aristocu tiyatro şeklinde yazılmıştır. Klasik drama sanatında kendine özgü bir norm bütünlüğü bulunmaktadır. Temel nitelikleri arasında usçuluk, duruluk, belirginlik, idealleştirme ve ağırbaşlılık bulunan bu tür tiyatro eserinde amaç okuyucuyu veya seyirciyi olayla, olaydaki kahramanlarla özdeşleşir hale getirmektir. Seyirci oyun kişilerini olduğu gibi kabul etmek zorundadır. Olayın akışında

kendisini onlarla özdeşleştirerek onların duygularıyla hareket eder. Klasik tiyatro eserinin diğer bir özelliği de zaman, yer ve olay birliğidir. Olay ise serim, düğüm ve çözüm şeklinde anlatılır. “Yanlılık”ta klasik tiyatrodaki olması gereken bu öğelere uygunluk vardır.

2.2. Ana Fikir

Oyun Martha'nın düzene, hayata başkaldırması, kendi zevki için dünyadaki diğer insanların canlarına kıyılmasını meşru kılacak cesareti üzerine kuruludur. Çünkü yaşamın saçma olduğunu savunan Albert Camus, bu eserinde de bu “saçma” düşüncesini işlemiştir. İyiyle kötünün iç içe girdiği bir dünyada yaşamının kendisinin anlamsız olduğunu, buna karşın yine de yaşanması gerektiğini savunarak eserinde değer yargılarını sorgulamaktadır.

2.3. Olay Dizisi

Trajik yönü kuvvetli olarak yazılan bu tiyatro eserinde olay dizisi üç ana kişi çevresinde cereyan etmektedir: Sonucu etkileyen kişi oyunun başından beri en önemli karakter olan Martha olmuştur. Ancak sonucun gelişmesinde, oyunda pek fazla yer almayan Maria'nın ölümünün gerçekleştiği gecenin sabahında otele gelip eşini araması etkili olmuştur. Maria ile Martha arasındaki psikolojik ve sözlü çatışma, Martha'nın intihar etmesine ivme kazandırmıştır. Anne evlat ilişkisinin de sergilendiği oyunda Martha olağan dışı bir karakterdir.

Oyun üç perde ve yirmi sahneden oluşmaktadır. İlk iki perdede sekizer sahne, son perdede ise dört sahne vardır.

Otuz sekiz yaşındaki evin tek oğlu Jan, yirmi sene önce henüz küçükken doğup büyüdüğü topraklardan ayrılarak sıcak bir yerde çalışıp kazanmış ve maddi açıdan çok iyi duruma gelmiştir. (Belki de yazarın gerçek doğum yeri olan Cezayir'dir.)

Martha - Doğum tarihi ve yeri?

Jan – Otuz sekiz yaşındayım (Camus, 1964: 14).

Bu arada beş yıl önce Maria adında birisiyle evlenmiştir.

Maria – Jan bak beş yıldır evliyiz (Camus, 1964: 1).

Cinayete kurban gideceği gece Maria'yı şehirdeki başka bir otelde bırakarak annesinin ve kız kardeşinin çalıştırdığı aynı zamanda cinayetin işlendiği otele gider.

Serim bölümü Jan'ın otele gelip odaya yerleşmesine kadar olan kısımdır.

Çatışma bölümleri şu şekildedir:

Olay aslında yıllar önce ailesinden uzaklaşmak zorunda kalmış olan bir gencin yuvasını ziyaret etmesi gibi çok doğal bir durumun trajediye dönüşmesidir. Oyunun en başında Martha ile annenin neden bu cinayetleri işlediklerinin nedenleri annenin kendisiyle ve kızıyla yaşadığı iç çatışmalarla okuyucuya aktarılmaktadır. Cinayetlerin kendilerine göre haklı gerekçeleri açıklanmaktadır. Bu çatışmalarda amaca giden her yolun mubah olduğu sezdirilmektedir. Annenin çocukları ile ilişkileri, onlara karşı beslediği duygu, doğa kanunları içerisinde olmakta ve gerçekçi bir görüntü ile yansıtılmaktadır. Martha'nın akıl dışı cinayetleri ise daha çok hayal dünyasını yansıtmaktadır. Ancak bu hayal dünyası olaya ağırlığını koymuş, oyunun gelişip sonlanmasında temel unsur haline gelmiştir.

Oyunda ele alınan tema; evlat-ane sevgisi, eşlerden güçlü sezgilere sahip olan kadının sezindiği halde kocasının ölümüne sırf onu kırmamak için engel olmamasıdır. Kocasına ondan ayrı kalmayı, onu kaybetmeyi göze alacak kadar âşık olan Maria'nın yuvasının dağılışının hikâyesidir bu. Başlangıçta eşi Jan'ı ikna etmek için yoğun bir çatışmaya giren Maria, eşine olan sevgisi nedeniyle yüreğine taş bağlamak zorunda kalmıştır.

Jan ile kız kardeşi Martha'nın ilk karşılaşması çatışmayla başlamış ve birlikte oldukları süre içerisinde Martha'nın baskın karakteri çatışmanın zaman zaman yumuşayıp tekrar alevlenmesine yol açmıştır. Jan bazen onun bu tavrından için için zevk almaktadır. Kız kardeşini şımartmakta, küçükken onunla oynayamadığı oyunları, şakaları artık söz oyunları ile gerçekleştirmektedir. Martha'nın bu kayıtsız, küstah, acımasız tavırları bir ağabeyin küçük kız kardeşini şımartmak istemesinden başka bir şey değildir.

Martha - ... Jan sizin, çok küçükken insanı şaşırtan şakalar yaptığınızı anlatırdı (Camus, 1964: 44).

Oyunda anne ile kızı sık sık çatışmaktadır. Oğul sevgisini kendi canına tercih eden annenin oğlunun peşinden nehre atlamak üzere otelden ayrılması, anne ile kızı arasındaki çatışmayı doruğa ulaştırmıştır. Martha, annesi kapıdan çıktığı işte o anda manen yıkılmıştır. Bu son hareket oyunun düğümlemesine neden olmuştur. Düğüm Martha'nın intihara karar vermesiyle çözülecektir.

Jan'ın nehre atılmasından sonra pasaportunun tesadüfen bulunmasıyla Aristocu ya da diğer adıyla klasik tarzdaki bu oyunda basamaklı çatışmadan doğan kişinin yazarın kurgusuyla özdeşleşmesi gerektiği olgusu sonucunda,

onu kurtarabilmek için okuyucuların ve seyircilerin belleklerinde zamanı geriye döndürme yarışı başlar. Ancak bu boşunadır.

Düğüm bölümü Jan'ın otelde misafir edilip edilmeyeceğidir.

Doruk nokta, en vurucu taraf Jan'ı annesi ve kız kardeşi Martha'nın tanıyıp tanıyamayacağıdır.

Çözüm bölümü Martha'nın intihar etmesi kısmıdır.

Oyunda anne, kız, oğul ve gelin olmak üzere üç temel **motif** vardır: Bunlar oyun boyunca çatışma halindedirler. Bu çatışmalar zaman zaman düğümlenip sonra da geçici olarak çözüme kavuşmuş olsa da yeni çözümler oyunun sonuna kadar yeni çatışmaların başlangıcı da olmaktadır.

Sevda Şener'in "Kurban" oyununu incelerken belirttiği iç ve dış aksiyon değerlendirmesine göre ele alındığında "Yanlışlık" oyunun serim, düğüm, çatışma ve çözüm noktaları şöyle açıklanabilir (1964:60):

Birinci Perde

Serim: Oğul ve kardeş Jan'ın otele zengin bir müşteri olarak beklenmesidir.

Düğüm: Müşteri kılığındaki Jan'ın öldürmek için yeterince zengin olup olmadığını bilinmemesidir.

Çatışma: Martha, öldürme konusunda annesiyle ters düşmesidir.

Çözüm: Bu müşteriden sonra artık kimseyi öldürmeyecekleri ve Martha'nın hayalindeki ülkeye gitme planıdır.

Serim: Jan'ın ailesinin çalıştırdığı otele gelmesi ve peşinden ise eşi Maria'nın içeri girerek eşinin sağlam ellerde olup olmadığını öğrenme isteğidir.

Düğüm: Aileden birisinin Maria'yı görüp görmeyeceğidir.

Çatışma: Maria'nın eşinin oyununu bozma arzusudur.

Çözüm: Maria'nın eşini otelde bırakarak oradan ayrılmasıdır.

Serim: Jan'ın otele kaydı sırasında kız kardeşi Martha ve annesine kendisini tanıttak ipuçlarını vermeye çalışmasıdır.

Düğüm: Anne ve özellikle de kız kardeşi Martha'nın Jan'ın kendi dünyalarına girmesine engel olma çabalarıdır. Onu bir yabancı gibi görme konusundaki ısrarlarıdır.

Çatışma: Jan'ın bu gece mi öldürüleceği, yoksa ertesi geceye mi bırakılacağı konusudur. Eğer ertesi geceye bırakılırsa Jan'ın dediği gibi oyun bozulacaktır, Jan'ı ya annesi ve kız kardeşi tanıyacaktır ya da Jan kendisini tanıttacaktır.

Çözüm: Jan'ın çayına uyku ilacı atıldıktan sonra canlı canlı nehre atılmasıdır.

İkinci Perde

Serim: Jan nehre atıldıktan sonra Martha'nın sevinci. Hedefine ulaşmış bir savaş komutanı edasıdır.

Düğüm: Tüm evraklarının yok edildiği düşünülen Jan'ın pasaportunun ihtiyar uşak tarafından bulunup okunduktan sonra açık bir şekilde ısrarla Martha'ya uzatılması sonucunda son kurbanın ailenin oğlu olduğunun anlaşılmasıdır.

Çatışma: Annenin kızını tek başına bırakarak oğlunun peşinden intihar etmeye karar vermesinden sonra anne ile Martha arasındaki hesaplaşmadır.

Çözüm: Annenin oğul sevgisini yeğleyerek Martha'yı yalnız bırakıp intihar etmesidir.

Serim: Olayın ertesi sabahı Maria'nın kocasını ailesiyle tanışmış olarak mutlu bir şekilde görme arzusuyla otele gelmesidir.

Düğüm: Kocasını bulamayışıdır. Martha'nın olayı gizlemeye çalışmasıdır.

Çatışma: Maria ile Martha'nın dünyaya bakış açılarıdır. Sevgi ile nefretin kesişmesidir.

Çözüm: Martha'nın intihar etmesidir.

2.4. Dekor

Dekorun inandırıcı öğeler üzerine kurulduğu olay Orta Avrupa'daki ücra bir kasabanın kenar mahallesinde, belki de yol üzerinde nehre yakın bir yerde Jan'ın ailesinin sahip olduğu ve işlettiği bir otelde geçer.

Orta Avrupa'nın bir köşesinde acımasızca işlenen cinayetlere sahne olan bir otelde başlayıp yine aynı otelde bitmektedir. Olayın geçtiği yer oyundaki kahramanlardan Jan ve Martha'nın konuşmalarından anlaşılmaktadır.

Martha – Avrupa'nın bu orta yerindeki küçücük noktanın üstünde oldukça uzun, renksiz yıllar geçti (Camus, 1964: 20).

Martha – Çek'siniz herhalde?

Jan- Evet (Camus, 1964: 15).

Martha – Ah, anne elimize çok para geçince bu ufuksuz toprakları, bu oteli bu yağmurlu şehri geride bırakıp, bu karanlık ülkeyi unutup, o düşlerimi dolduran denize kavuşunca göreceksiniz güldüğümü (Camus, 1964: 6).

Jan'ın annesi ve kız kardeşinin işlettiği bu otel, nehre ve baraj gölüne yakındır.

Martha- Talihleri onun kadar yaver gitmeyip gözü açık kendini suya bırakanlarla beraber barajın duvarlarına yapışmış bulacaklar onu. Barajın temizlenmesini seyrettiğimiz gün bana “en az acı çekenler bizimkilerdir” diyen siz değil miydiniz? (Camus, 1964: 7).

Oyunda başkahraman Martha, adı belirtilmeyen annesi, kardeşi Jan, yengesi Maria ve birkaç yerde yer alan ihtiyar uşak vardır.

Ailenin reisi olan baba yıllar önce öldüğü için oteli Jan'ın annesi ve kız kardeşi Martha işletmektedir.

Martha - Kocam da ben de güç yetiştiriyorduk. Birbirimizi düşünecek zamanım bile kalmıyordu (Camus, 1964:19).

Martha'ya göre kasaba sürekli yağmur yağdığı için sıkıcıdır. Bu durumda olayın geçtiği gün, havanın kapalı olduğu izlenimi verilmiştir. Oyunun başlangıcında koltukların ve sehpa'nın bulunduğu loş bir otel lobisi ve lobinin yanında resepsiyonun bulunduğu tezgâh vardır.

Esere konu olan serüvenin başladığı, iç çatışmaların geçtiği, planların yapıldığı, öldürülmelerine karar verilen müşterilerle olan konuşmalar, onların otele kabulü, Jan'ın eşi Maria ile girdiği iç çatışma, cinayet öncesi ve sonrası planlar ve değerlendirmeler, Maria'nın cinayetin işlendiği günün ertesi sabahı otele geldiğinde Martha ile yaptığı ve olayın çözümünü getiren konuşma, nihayet Martha'nın intiharı bu tezgâhın önünde gerçekleşmektedir. Öldürülmelerine karar verilen müşteriler de genellikle yine bu tezgâhın yanında veya solundaki odalardan birisine yerleştirilmektedir. Jan'ın ölümünden sonra ihtiyar uşağın pasaportunu bulup okuduktan sonra ısrarla Martha'ya vermesi ve böylece yapılan yanlışlığın ortaya çıkması da bu tezgâhın önünde meydana gelmektedir. Cinayetin işlenmesinde araç olarak görev yapan tepsi ve üzerindeki uyku ilacı katılmış olan çay da oyunda önemli dekor unsurlarındandır. Belki bu çay da tezgâhın bulunduğu yerde hazırlanmıştır.

Otelde Jan'ın annesine yapacağı sürprizin planını yaptığı, ancak içtiği uyku ilacı katılmış çay sonucunda ölümünü hazırlayan oda da önemlidir. Jan, annesi ve kız kardeşiyle bu odada görüşmeyi memleketine gelmeden önce planlamıştı. Jan, otele gelecek, bir oda tutacak, akşam olduğu zaman annesini bu odaya çağırarak ve yavaş yavaş ona oğlu olduğunu anlatarak görevini

tamamlamış olacaktı. Odadaki Jan'ın çalışıyor olacağını aklının ucuna bile getirmedeği zilin düğmesi olayın düğümlenmesinde önemli dekindur. Jan, eğer o düğmeye basmamış olsaydı belki de uyku ilaçlı çay kendisine bu kadar erken getirilmeyecekti. Belki de annesi onu öldürme kararından vazgeçebilecekti. Gerçi Jan ayağına gelen bu çayı yine de içmek niyetinde değildir. Ancak kız kardeşi Martha'nın ısrarı üzerine içmek zorunda kalmıştır. Çünkü basamaklı çatışma gereği olayın bu şekilde devam etmesi gerekmektedir.

Martha – Ha, demek uşak yanılmış. Arada bir olur böyle. Ama bu ayağına gelen çayı geri çevireceğinizi sanmıyorum (Camus, 1964: 29).

Otelin dışında bir nehir bulunmaktadır. Otelden nehre giden yol karşımıza gece çıktığı için karanlıktır. Cinayete kurban giden zengin müşterilerin ve Jan'ın uykulu bedeni bu yoldan Martha ve annesi tarafından taşınmıştır. Bütün cinayetlerden haberi olan yaşlı uşak nedense bu taşıma işleminde rol almamıştır. Nehrin döküldüğü yerde baraj gölü vardır. Kurbanlar taşınarak gizlice nehre atılmakta, nehir ise onları baraj gölüne sürüklemektedir.

Martha - Kağıtlarını alıp onu aşağı indireceğiz, sonra kapının önünde bekleyip en uygun zamanı kollayacağız (Camus, 1964: 35).

Jan'ın uyku ilacı katılmış olan çayı içince uykuya dalmasından sonra, bulunduğu odada kız kardeşi Martha ile annesinin yaptığı konuşma, bir annenin can çekişen evladının başucunda oturup ağıtlar yakması sahnesidir. Ancak bu sahnede Martha yer almak istememektedir. Anne ise onu iç sessizliğe davet etmektedir.

Anne – Oturalım Martha.

Martha – Burada, onun yanında mı?

Anne – Evet, niçin olmasın? O, kendini oldukça uzaklara götürecek bir uykuya daldı. Burada ne aradığımızı soracak kadar erken uyanamaz. Çekindiğimiz başkalarıysa, kapalı kapılar ardında kaldı onlar. O da, biz de bu sessizlik içinde, bu dinleme anından faydalanabiliriz (Camus, 1964: 34).

2.5. Zaman

Olay akşamüzeri başlar, gece devam eder, ertesi gün sabahleyin Maria'nın otele gelip işin iç yüzünü öğrenmesiyle son bulur. Bu açıdan bakıldığında eserde, trajedilerde geçerli olan zamanda birlik kuralına riayet edilmiştir.

Psikolojik zamanın başlangıcı ise anne ve Martha'nın konuşmalarının olduğu anlardır. Daha sonra Jan'ın eşi Maria ile konuşmasıyla devam eder. Zamanın geçmesinin istenmediği, heyecanın doruğa ulaştığı an Jan'ın, kız

kardeşi Maria'nın getirdiği çayı içtiği sahnedir. Çünkü Jan o çayı içmezse ölüm yolculuğuna çıkmayacaktır. Nitekim geldiği ülkeye dönmeye karar vermiştir zaten. Ailesine hiçbir şey söylemeden eşyle birlikte mutlu oldukları topraklara dönecektir.

2.6. Kahramanlar ve Fonksiyonları

Klasik tarzda basamaklı çatışmaya uygun olarak yazılan oyunda anne, erkek çocuk Jan, eşi Maria, kız kardeş Martha ve uşak vardır. Olaydaki anne ve kızı katildir. Cinayetler onlar tarafından planlanmakta ve gerçekleştirilmektedir. Ancak cinayetlerin işlenmeye başlanması sırasında ailenin reisi olan babanın sağ olup olmadığı bilinmemektedir. Oyundaki genel izlenim cinayetlerin onun ölümünden sonra işlenmeye başlandığı şeklindedir.

Adı verilmeyen **anne** yaşlı ve yorgundur. Doğup büyüdüğü, yaşadığı yerden uzaklaşıp belki de vicdanıyla hesaplaşabileceği bir yere gitmek istemektedir. Nitekim kızı Martha, kendisine otelde yaptığı işleri de üstlenmeyi önerdiğinde bu öneriyi reddetmektedir.

Anne – Bıkkınlık geldi kızım. İsterdim ki bu sonuncusu olsun. Öldürmek müthiş yoruyor insanı (Camus, 1964: 7).

Anne – Budalaca bir şey belki, ama bazı geceler kendimi Tanrıya bırakmak isteği uyandırıyor içimde (Camus, 1964: 6).

Anne – Sense üstüme çöken hafif bir dürüstlük havasını dağıtmak için söylüyorsun (Camus, 1964: 22).

İnsanoğlu yaşlandığı zaman biraz daha yufka yürekli olmaktadır. Geçmişin deneyimlerinden ders alarak belki de ölüme, yok olmaya yaklaştığının farkına vararak bu dünyanın aslında çok da önemli olmadığını düşünmektedir. Yaşlı insana göre orta yaşlılığında, gençliğinde ve çocukluğunda verdiği hayat mücadelesi bazen anlamsızdır. Yolun sonu yaklaşmıştır artık. Bir gün biteceği kesin olan bu yaşam yolculuğu sırasında birçok kalp kırılmıştır, insanlar boşuna üzülmüştür. İnsan bütün bunların muhasebesini yaşlandığı, yok olmaya yakınlaştığı zaman daha iyi yapmaktadır. Martha ve Jan'ın taş yürekli, acımasız bir adam öldürme makinesine dönüşmüş olan annesi de artık yaşlandığından dolayı işlediği ve işleyeceği cinayetlerle kendi vicdanında hesaplaşmak için yaşadığı ortamdan uzaklaşmak istemektedir. Aslında Camus'un "Yaşamın Saçmalığı" felsefesi hissedilmektedir. Annenin bu vicdan hesaplaşması geceleri yatağına yattığında da gerçekleşmekte, ancak bunu itiraf etmekten korkmaktadır. Anne vicdan

hesaplaşması sonucunda Tanrı'ya yenik düşeceğini ve intihar edeceğini oyunun başında sezdirmektedir.

Anne – Budalaca bir şey belki ama, bazı geceler kendimi Tanrı'ya bırakmak isteği uyanıyor içimde (Camus, 1964: 6).

Anne – Artık bu canı taşımaktan bıktım (Camus, 1964: 8).

O ana kadar birçok insanı gözünü kırpmadan, elleri titremeden diri diri nehre atmaktan kaçınmayan anne son avı olan oğlunu öldürmekten kaçınmakta, kızına Jan'ı o gece yerine, ertesi gece öldürmek istediğini dile getirmektedir. Böylece vicdan muhasebesi için vakit kazanacaktır.

Anne – Bırakın oğlum. Sakat değilim. Gördüğünüz bu eller bir erkeği bacaklarından kavrayacak kadar güçlüdür (Camus, 1964: 21).

Jan'ın ölümünü erteleme nedenlerinden bir diğeri de annenin içindeki annelik duygusundan kaynaklanan, karşı geldiği Tanrı tarafından kendisine hatırlatılmaya çalışılan şefkat duygusundan olabilir. Jan'ın kendi oğlu olduğu annenin içine doğmuştur, kanı çekmiştir.

Jan – Hayır, sizi pek dinleyemedim. Ama niçin bana oğlum dediniz?

Anne - İnanın bana, saygısızlıktan değil bu. Çok mahcubum... Dilime birden öyle geliverdi (Camus, 1964: 21).

Anne – Biliyorum haklısın Martha. Ama rastlantı niçin bizde bir öldürme isteği uyandırmayan bir kurban gönderdi?

Anne - ... Lütfen. Başışlayalım bu geceyi ona. Belki de bizi kurtaracak O'dur (Camus, 1964: 23).

Anne – Mesele olmuş filan değil mösyö, bu çay sizin için hazırlanmamıştı da onun için... (Camus, 1964: 30).

Anne - Evet öyle..... içmeseydiniz daha iyi olurdu (Camus, 1964: 30).

Çevrenin baskısından, kızının ve hizmetçisinin ayıplamasından, onların gözünde prestij kaybına uğramaktan çekindiği için öldürme işinden vazgeçmek istediğini açıkça söyleyememektedir. Öğrencilerine yıllarca iyilikten, hoşgörüden, dürüstlükten bahseden; bu erdemleri bizzat yaşayarak öğreten ve yaşatan bir öğretmen, bir gün aslında bütün yaptıklarının ve öğrettiklerinin yalan ve yanlış olduğunu, kendisinin onları aldattığını, kandırdığını, çocuk yerine koyduğunu söylemesi büyük bir iç çatışmaya yol açacaktır. İşte anne bu çatışmadan kaçmaktadır. Gururu, meslek ahlakı buna el vermemektedir. Sürekli beyaz olduğunu iddia ettiği bir renge birden siyah diyemeyecektir. Anne her ne kadar öldürmekten yorulduğunu, bıktığını söylese de son kurbanını da öldürecek kadar katı yüreklidir. Yani anneye göre öldürmek kötü bir şey değildir, sadece yaşlandığı için bu meslek kendisine artık tekdüze,

renksiz gelmektedir. Üstelik çok da yorucudur. Anne meslek hastalığına yakalanmıştır belki de!

Anne – Alışkanlık iki cinayetten sonra başlıyor. Birincide başlayan bir şey yok, sonu getirilen herhangi bir işten başka bir şey değildir birincisi. Sonra fırsatlar ender çıkıyor, araya nice yıllar giriyor, bir de bakıyorsun alışkanlık onlarla birlikte yerleşmiş insanın içine.

Martha – Baraj'ın temizlenmesini seyrettiğimiz gün bana “En az acı çekenler bizinkilerdir.” diyen siz değil miydiniz? “Hayat bizden daha zalimdir.” dememiş miydiniz? (Camus, 1964: 7).

Anne, klasik bir anne rolündedir. Bir taraftan öğretici, öğretmen, filozoftur; diğer taraftan da şefkat dolu, çocukları uğruna saçını süpürge eden bir karakteri temsil etmektedir.

Anne – Zamanı gelince onu da taşıyacağım. Ama acelesi yok Martha. Dikkatle baksak bile ne çıkar sanki? Daha zamanımız var, unutma ki uyku ölüm değildir. Bak şunun yüzüne. Öyle bir anda ki şimdi, alınyazısı bile yabancı ona. Hayatı, şans, kendine yabancı ellerde. O eller gündoğumuna değin böylece iki yanda olursa, hiçbir şey sezmeden yeniden yaşamaya başlayacak. Ama, ona doğru uzanır, bileklerinden tutup, bir kelepçe durumuna gelirse, toprağa gidecek. O hiç anısı olmayan toprağa.....(Camus, 1964: 34).

Kızını erkekler konusunda bilinçlendirmekten bile geri kalmaz. Ona erkeklerle ilgili kendi deneyim ve önyargılarını da aşılama çabasıdır.

Anne – Nasıl uyuyor Martha, bak

Martha – Hepsi nasıl uyuyorsa bu da öyle uyuyor. Hadi

Anne – Bekle biraz. Gerçekten uyuyan her erkekte, silahlarını bırakmış bir hava var.

Martha – Kendi kendilerini tanıdıklarının bir görünüşü bu. Ama unutmayın ki eninde sonunda uyanırlar.

Anne – Hayır erkekler bu kadar üstlerinde durulmaya gelmez. Sen benim ne dediğimi anlamıyorsun Martha.

Martha – Doğru anlamıyorum. Ama anladığım bir şey varsa o da zamanı geçirdiğimiz (Camus, 1964: 33).

Anne başlangıçta, bir taraftan kızı için hunharca cinayetler işlemekten kaçınmazken bir taraftan da öz oğlunu bile unutacak kadar duygusuz bir tablo çizmiştir.

Anne – Bilmiyorum Martha, ama öyle sanıyorum ki bu suçlamalarını duymaktansa ağabeyin gibi unutmak isterdim seni (Camus, 1964: 23).

Oyunun ilerleyen bölümlerinde ise son öldürdüğü kişinin oğlu olduğunu öğrenince oğluna olan sevgisinden ve yirmi yıldır görmediği yavrusunu kaybetmenin verdiği annelik duygusundan dolayı peşinden intihar etmiştir.

Anne – Bırak Martha, yeterince yaşadım. Oğlumdan daha uzun ömrüm varmış, bu düzensiz bir şey. Yosunların suratını kapladığı o nehir dibinde kavuşabilirim ona (Camus, 1964: 38).

Burada anne, kızı Martha ve oğlu Jan'ın sevgisi arasından bir tarafı tercih etmiştir. Evlat ayrımı yapmıştır:

Anne - ... Bir ananın oğluna duyduğu sevgi bir inançtır benim için (Camus, 1964: 39).

Yirmi yıldır kendisini arayıp sormayan, hayat mücadelesinde küçük kızıyla kendilerini yapayalnız bırakmaktan kaçınmayan oğlunun sevgisini; yıllarını paylaştığı, uğruna kendi elleriyle insanları öldürecek kadar çok sevdiği kızının sevgisine tercih etmiştir. Suçluluk duygusu o kadar ağır basmıştır ki, bir ölüm makinesi haline dönüştürdüğü kızını kaderiyle baş başa bırakarak tanıyamayacağı kadar kendisine yabancılaşan oğlunun peşinden gitmiştir. Oysa oğlu ilaçlı çayı içmemiş olsaydı belki de onu kurban etmeyecekti.

Anne – Biliyor musun Martha, bu akşam gitmek istiyordu (Camus, 1964: 35).

Anne – Çayı götürdüğünü söylediğin zaman buraya geldim. İçmişti bile. Elimde olsaydı engel olacaktım (Camus, 1964: 36).

Bu durumda anne, kızını tek başına bırakabilecek bir tutum sergileyerek onunla bencillik noktasında birleşmiştir: Nitekim kızı Martha da kendi bencilliği için cinayetler işlemiş, kardeşini bile öldürdükten sonra buna üzülmemiş, üstelik bütün cinayetlerinde olduğu gibi bu cinayete de annesini ortak etmiştir.

Oyunda, anne kararsız bir tutum içindedir. Son cinayetinde görüldüğü üzere öldürmekle öldürmemek, acımakla acımasızlık arasında bocalamaktadır. Bu konuda son cinayetinde kızıyla çatışma içine girmektedir. Bu nedenle anne karakter uzantısı taşıyan bir tip niteliğindedir (Acaroğlu 2003: 147).

Albert Camus, bu dünyanın anlamsız (absürt) olduğu felsefesini, dogmasını oyunda annenin ağzından dile getirmektedir. Bu nedenle yazarın bu oyundaki anne olduğunu söylemek mümkündür.

Anne - Düşünülürse bu dünya bütünüyle anlamsız zaten. Bunu ferah ferah söyleyebilirim. Çünkü her şeyini tattım, yaratıştan yok etmeye değin hepsini (Camus, 1964: 40).

Oyunun başkahramanı **Martha** otuz yaşlarında olmasına rağmen gençliğini yaşayamamanın ezikliği içindedir. Gençliğini, hayatını yaşamak arzusuyla kavrulmaktadır.

Martha – Siz ihtiyarsınız, gözünüzü kapatıp unutmak istiyorsunuz her şeyi, bense yüreğimde yirmi yaşın isteklerini duyuyorum yeniden (Camus, 1964: 22).

Tek amacı kasvetli, soğuk ve tiksindirici olarak değerlendirdiği, doğup büyüdüğü şehirden en kısa zamanda uzaklaşıp okuduğu kitaplardan öğrendiği, güneşin kasıp kavurduğu uçsuz bucaksız deniz sularının koynuna atılmaktır. Sahil kenarında alabildiğine özgürce güneşlenmek onun için hayatın anlamıdır.

Martha – Bu kasvetli ufuk iyiden iyiye bezdirdi beni. Öyle sanıyorum ki bir ay daha yaşayamam burada (Camus, 1964: 22).

Martha, kırsal kesimde çeşitli baskılar yoluyla duyguları bastırılan Türk genç kızları gibidir. Nitekim bu tür genç kızlar günümüzde televizyon ve internetin etkisiyle kendi küçük şehirlerinin, kasabalarının, köylerinin dışındaki hayatların cıvıl cıvıl, doyusya yaşandığını düşünmektedirler. Özlemlerini çektikleri büyük şehirlere ve deniz sahillerine ulaşım böyle bir hayatı yaşayabilmek için de aileleriyle iç çatışmaya girmektedirler. Böyle bir yaşamı arzulayan genç kızlardan bir kısmı okuyarak, eğitim görebilen buldukları baskılı ortamdaki uzaklaşabileceklerini düşünürken bazıları da kendilerini düşledikleri yerlere götürebilecek birisiyle hayatlarını birleştirebilmeyi ummaktadırlar.

Martha bir bakıma “özgür kız” olmak istemektedir. Özgürlük uğruna önüne gelen her şeyi, her insanı yok etmekten kaçınmamaktadır. Bu emeli için annesini de kendisine ortak etmektedir. Çünkü genç kızlar cesurdurlar. Özgürlük hedeflerine ulaşmak için içleri içlerini yemektir. O uğurdaki heyecanları akıllarını başlarından alabilir. Anneleri ise onların her istediklerini yapmada kendilerine yardımcı olan, işbirliği yapmak zorunda kalan oyuncakları durumundadır. Nitekim Martha da annesini piyon olarak kullandığını ağabeyini otelde misafir edip etmeme konusundaki konuşmada dile getirmektedir.

Martha – Annemin istekleri tabii benimkiler kadar coşkun değildir. Kalmanızı istemeyebilir. Belki birtakım başka sebepleri de vardır bunun. O, sizin kalmanızı isteyecek kadar denizi, dalgalı kumsalları düşünmez. Yalnız benim için önemlidir bu (Camus, 1964: 27).

Martha, annesini hor görmektedir. Onu çocuk yerine koymaktadır. Annesine yaşlandığını, ölümünün yaklaştığını ima etmektedir. Kendisinin ise henüz yaşamının başlangıcında olduğunu, daha görececek çok günlerinin olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki annesine ders vermekten bile kaçınmamaktadır.

Anne – O adamı, daha doğrusu kendimi düşünüyorum.

Martha – Yarını düşünseniz daha iyi edersiniz. Onu böyle birdenbire düşünecek olduktan sonra yüzüne bakmak neye yarar? İnsan tanımadığı birini daha kolay öldürebilir diyen siz değil miydiniz? Aklınızı başımıza toplayın anne (Camus, 1964: 22).

O kadar küstahtır ki, kendi alın yazısından kendisini kasvetli bir yerde dünyaya getirmesini sorumlu tutarak annesinin kendisine cinayetlerde yardım etmeye mecbur olduğunu ifade etmektedir.

Maria – Bunun için yardım edeceksiniz bana, beni o güneşli dünyalarda değil de burada dünyaya getiren sizsiniz (Camus, 1964: 23).

Martha, düşlediği sıcak deniz kenarına gitmek için son öldürdüğü kişinin kardeşi olduğunu öğrendiğinde bile yüreğinde en ufak bir acı hissetmeyecek kadar bencildir. Kendisine gençliğini yaşatmayan her şeyden ve herkesten nefret etmektedir.

Martha – Çünkü, şimdi anlıyorum ki onu tanısaydım da bir şey değişmeyecekti (Camus, 1964: 41).

Martha - Kardeşim burada değil madam, öldü (Camus, 1964: 43).

Martha – Onu uyuttuktan sonra annemle beraber götürüp attık nehre. Acı çekmedi. Tabi bu ölmesini önlemiyor. Onu annesiyle ben, kardeşi öldürdük, anladınız mı şimdi? (Camus, 1964: 44).

Martha - Evet isteklerimi insan yönümde taşıyorum, bunun için de iyi değildir bu yanımda. Onlara erişebilmek için önüme çıkan her engeli yıkacağımı sanıyorum.

Aşırı derecede inatçıdır. Zaten oyunda kurban giden anne ve kardeş, yuvası yıkılan Maria bütün bu olayları sırf Martha'nın kör bir inadı uğruna yaşamışlardır. Bu inat Martha'ya oyunda tutarlı karakter rolü vermiştir. Oyunun başından sonuna kadar dürüst, kararlı ve tutarlı bir davranış sergilemektedir.

Martha – Öyleyse size yemin ederim ki, bu kurtuluş yolu elimizde. Ama bu kararsızlıktan sıyrılmamız gerek. Ya bu gece, ya hiçbir zaman (Camus, 1964: 23).

Martha – Buraya girecek bir oğul, herhangi bir müşteriden farklı bir şey bulamaz. Güzelim bir ilgisizlik! (Camus, 1964: 20).

Martha - Şunu da çıkarmayın aklımızdan, sizi kendi çıkarımız için kabul ediyoruz.

Martha, annesiyle oyunun başından sonuna kadar çatışma halindedir. Cinayetlerin temel nedeni bu çatışmaya yol açmıştır. Cinayetlerin temel nedeni ise Martha için sıcak, kumsalı ve denizi olan bir yer iken anne sadece ve sadece huzurlu bir yaşam süreceği herhangi bir yere gitmek istemektedir. Anneye göre bu yerin sıcak ya da soğuk, uzak ya da yakın olması hiç önemli değildir. Hatta anne aslında doğup büyüdüğü toprakları terk etmek niyetinde bile değildir. Bu zorunlu göçe sırf kızının kalbini kırmamak için razı olmaktadır.

Anne – Deniz kenarında ya da ovanın ortasında ölecekmişim umurumda bile değil. Ben bu işi becerir becermez buralardan uzaklaşmak istiyorum seninle; başka bir şey değil (Camus, 1964: 7).

Anne - Eğer her şey yolunda giderse tabii ben de seninle geleceğim. Ama ben, yuvama gidiyormuş gibi bir şeyler duymayacağım. Bir yaştan sonra insanın mutluluğa kavuşacağı hiçbir yer yoktur. Eğer anılarla tuğlalardan yalancı bir ev kurup içinde uykuya dalabilirsem bu çok bile (Camus, 1964: 8).

Tam bir karakter rolünü çizen Martha'nın kendi prensipleri vardır. Bu prensiplerini otele gelen bütün müşterilerine dikte ettirmiştir. Onlara karşı mesafelidir, özel hayatından konuşulmasına kesinlikle karşıdır.

Martha - Aramızda bir uzaklık bırakmak ikimizin de iyiliğindedir (Camus, 1964: 17).

Martha – Çokluk gelişigüzel, her şeyden söz ederler. Yalnız bizimle ilgili konularda konuşmak yok (Camus, 1964: 17).

Martha – Bizi rahatsız etmek, rahatsızlık verip vermemek nasıl umurunuzda olmamalıysa, bizim yalnızlığımız da dert olmamalı size (Camus, 1964: 6).

Martha - Burada her şey bana uyar (Camus, 1964: 25).

Nitekim sıradan bir müşteri olmayan kardeşi Jan'a da sık sık otelin ve kendisinin kurallarını hatırlatır. Ara sıra da Jan'la arasındaki mesafeyi azaltır. Onun kendi sınırlarını zorlayarak özel hayatını aralamasına kısmi olarak izin verir.

Jan – Ziyarı yok. Ama size, beni rahatsız etmediğinizi söylemeye bile cesaretim yok.

Martha – Niçin?

Jan – Anlaşmamızda bu var mı, yok mu iyice bilmiyorum da...

Martha – Her şeye uymaya çalışıyorsunuz ama, gene de herkes gibi cevap veremiyorsunuz (Camus, 1964: 24).

Martha bir filozof gibidir. Hem annesi hem kardeşi Jan hem de yengesi Maria ile olan konuşmalarında bilgelik, felsefe, yorumlama, yer yer öğüt verme, iç çatışmaya girme, yargılama hâkimdir.

Bütün bu olanlara rağmen Martha aslında kardeşi tarafından yaşadığı yerin güzellikleri, sıcağı, kumsalıyla tahrik edilmemiş olsaydı annesinin sözünü dinleyecek, onun ölümünü o gece gerçekleştirmeyip ertesi geceye erteleyecek, belki de öldürmekten vazgeçecektir. Ancak inatlaşma sonucunda kardeşine kıymak zorunda kalmıştır.

Jan – Anlıyorum bunu. Oraların baharı, beyaz duvarların üstünde açan binlerce çiçek insanı ister istemez heyecanlandırır. Oturduğum şehri çevreleyen tepelerde bir saatçik dolaşsanız üstünüze sarı gül ve bal kokusu siner (Camus, 1964: 26).

Jan'ın bu sözlerini kasteden Martha, annesine durumu şöyle açıklar:

Martha – Mutlak söylememi mi istiyorsunuz? Bana bu kararı verdiren kendisi oldu. Sizin kararsızlığınıza ben de sürüklenir gibi olmuştum. Ama bana özlediğim ülkelerden söz açtı o. Bana etkilemek için, kendine karşı kullanılacak silahları verdi elime (Camus, 1964: 36).

Oyunun başından itibaren asık suratlı, çirkin, donuk bir yüz çizen Martha kardeşini nehre attıktan sonra ilk defa mutludur, yüzü gülmektedir, çocuklar gibi şendir. Çünkü kendisini özlediği deniz şehrine götüreceği paraya kavuşmuştur artık.

Martha – Denizi şimdiden duyar gibi oluyorum, içimde beni bar bar bağırırtacak bir sevinç var (Camus, 1964: 37).

Martha – Evet anne, ben de öyle umuyorum. N'olur şikâyet etmeyin, bırakın gönlümce mutlu olayım. Yeniden genç kırlığıma dönüyorum. Bedenim ateşini yeniden kazandı. Koşup zıplamak istiyorum (Camus, 1964: 37).

Martha – Anne gene güzel miyim anne? (Camus, 1964: 37).

Martha - ... Bugün sanki ikinci defa dünyaya geliyormuşum gibi geliyor bana. En sonunda mutlu olacağım ülkelere kavuşacağım (Camus, 1964: 37).

Ancak tam hayallerine kavuşacakken bu beklenmedik olay örgüsü sonucunda annesinin kendisini yalnız bırakmasına dayanamayarak düş kırıklığına uğramış ve intiharı yeğlemiştir.

Martha - Ben gidiyorum işte. Görüyorsunuz ki her şey çok kolay. Çakıl taşlarının alıkça mutluluklarıyla, sizi bekleyen o pis yapışkan yatak arasında bir seçim yapmak size kalıyor artık (Camus, 1964: 48).

Maria – Korkmayın sizi dilediğiniz ölümden alıkoymayacağım (Camus, 1964: 47).

Martha annesine ve kardeşine olan nefretini de gizleyememektedir.

Martha - ... Tiksinıyorum ondan. İstediyini elde ettiği için tiksiniyorum (Camus, 1964: 42).

Martha - ... Çünkü şimdi anlıyorum ki onu tanısaydım da hiçbir şey değişmeyecekti (Camus, 1964: 42).

Martha – Ben bilirim o anaları. Ama tanımadığım, ilgisiz bir kardeş karşısında başımı eğecek değilim (Camus, 1964: 42).

İntihar etmeye karar vermeden önce annesine yalvarmıştır. Ne var ki, annesi onu duymamıştır. Bu nedenle kardeşine olan nefreti annesine de duymaya başlamıştır.

Martha – Hayır anne, beni böyle bırakıp gidemezsiniz. Unutmayın ki burada kalan bendim, o değil. O çekip gitmişti, ama beni bir ömür boyu yanınızda buldunuz. O bir sessizliğe gömüp gitti sizi, bunun ödenmesi gerekti. Bunu da hesaba katmanız gerek. Benim yanımda kalmalısınız (Camus, 1964: 40).

Böylesine güçlü bir karakterin bu şekilde bir davranış göstermesi Albert Camus'un absürt felsefesini bir defa daha yansıtmıştır.

Martha - ... Ben de bırakırım bu dünyayı onlarla uyuşmadan (Camus, 1964: 42).

Evin oğlu **Jan'dan** oyunun en başında söz edilmektedir. Olay örgüsü de zaten onun yanlışlık kurbanı olmasından kaynaklanıyor. Jan yanlışlık sonucu öldürülmeseydi ya da öldürülen son kişinin Jan olduğu fark edilmemiş olsaydı bu oyunun özü kaybolurdu.

Oyundaki olayın geçtiği anda otuz sekiz yaşında olan Jan, kız kardeşi Martha henüz oyun çağındayken para kazanmak, zengin olmak, makam ve mevkilere kavuşmak için doğup büyüdüğü topraklardan uzaklaşmıştır.

Jan – Otuz sekiz yaşındayım (Camus, 1964: 14).

Jan – Evet, burası. Yirmi yıl önce şu kapıdan çıkıp gitmiştim. Kız kardeşim ufacıktı daha. Şu köşede oynuyordu (Camus, 1964: 9).

Jan, günümüz Türkiye'sinde ekme parası uğruna evini, ailesini, arkadaşlarını bırakıp ülke içindeki "taşı toprağı altın" olarak kabul edilen büyük şehirlere ya da maddi açıdan çok daha iyi yaşam koşulları sunan dış ülkelere giden gençlerimizi andırmaktadır. O da tıpkı bu gençler gibi bir gün "adam" olacaktır. Sonra maddi servetini taşrada bulunan kasabasındaki veya köyündeki ailesine "hava atmak" için kullanacaktır. Ancak aslında zaman aleyhine işlemiştir. Maddi açıdan rahata kavuşmuş, evlenip bir aile kurmuş olsa da yirmi yıl ayrı kaldığı toprağı, vatanı, annesi ve kız kardeşi artık burnunda tütmemektedir. Annesinin tarhana çorbası olmasa da teninin kokusunu

özlemektedir. Artık annesinin yaşlandığının farkındadır. Doğduğu topraklardan ayrılmadan önce annesine ihtiyacı olduğu yaşlılık döneminde yanında olacağına dair verdiği sözü tutmak uğruna peşinden koşan eşini dinlememiştir. Annesini eşine tercih etmiştir. Bir bakıma saf ve kazak Anadolu genci karakterine bürünmüştür. Babası da ölünce annesinin ve kız kardeşinin çok zor durumda olduklarını düşünmüş ve imdatlarına yetişmek istemiştir.

Jan – Anlaman gerek Maria, yerine getireceğim bir sözüm var. Benim için çok önemli bu (Camus, 1964: 12).

Jan – Babamın ölümünü duyunca onlara karşı sorumlu olduğumu düşündüm (Camus, 1964: 10).

Yaklaşık beş yıl önce evlenmiştir. Kendisine deli gibi âşık olan eşi Maria, baba ocağına seyahate engel olmak için çok uğraşmıştır:

Maria – Jan bak beş yıldır evliyiz.

Jan – Evet, neredeyse beş yıl olacak (Camus, 1964: 1).

Jan, annesinin ve kız kardeşinin karşısına çıkıp başı dik bir şekilde *Senden adam olmaz dediğiniz ben, işte gördüğünüz gibi zengin biriyim artık.* demek için bir oyun oynamıştır onlara. Çünkü eserin en başında otele geldiğinde annesini gördüğü zaman hemen boynuna sarılıp onu kucaklaması beklenirken kimliğini gizleyip maddi varlığını ön plana çıkardıktan sonra kendini tanıtmayı planlamıştır. Böylece belki de ailesinin mutlu olup olmadığını, onları mutlu etmenin yollarını kılık değiştirerek halkın arasına giren padişahlar gibi öğrenmek istemiştir.

Jan – Dilim tutuldu, bir şey söyleyemedim. Oyunuma devam etmek gerektiğini düşündüm (Camus, 1964: 10).

Martha – Görünüşü fakir bir adama benzemiyordu.

Anne – Evet, fiyat üstünde durmadı (Camus, 1964: 5).

Jan, kız kardeşi Martha'ya otele kaydını yaptırdığı sırada kendisinin yabancı olduğunu, bu topraklara yıllar önce geldiğini söylerken uyutucu çayı içtikten sonra annesiyle yaptığı konuşmada ise burasının kendi memleketi olduğunu dile getirmekle davranışlarında bir tutarsızlık olduğunu göstermektedir.

Jan – Evet bana sözünü etmişlerdi. Eskiden gördüğüm hatırımda iyice yerleşmiş bu yerleri yeniden görmek istedim (Camus, 1964: 18).

Jan – İnsanın nice zaman önce bıraktığı memleketine dönmesi kolay bir şey değil. Bunu anlarsınız sanıyorum (Camus, 1964: 31).

Olayın geçtiği gün Jan, otele iki defa gelmektedir. İlk gelişinde bile uzun yıllar ayrı kalan bir oğul yerine, yer ayırtmak için başvuran zengin bir müşteri kimliği sergilemektedir. Annesine ve kız kardeşine oynadığı oyunu bir gizli tutmaya çalışırken için için gülmekte, kimliğini hemen açıklamayıp bulmacayı onların çözmesini beklemektedir. Nitekim Jan otele kaydını yaptırırken kız kardeşi Martha'ya kimlik kartını göstermekte ısrar eder. Martha ise buna gerek duymaz. Kimlik kartına bakmamakta inat eder. Çünkü Jan onun için bir kurbandır. Kurbanın kimliğini bilmenin hiçbir anlamı yoktur. Oysa Martha oyunun sonunda olduğu gibi ağabeyinin kimlik kartına bakmış olsa düğüm çözülecek, şaka anlaşılacak, aile birbirine kavuşacaktır. Martha ağabeyinin pasaportunu eline alır, şöyle bir tartar ve sonra kapağını bile açmadan geri verir.

Hem anne hem de kız kardeş, Jan'ın bu çocukça "Ben kimim?" oyununu fark edemeyecek, şakasını anlayamayacak kadar gözü dönmüş, canavar kesilmiş katillerdir.

Jan, kimliğini gizlerken bilinçaltındaki yalnızlığını da dışa vurmuştur. Kendisini tanıyamayan otel işletmeni kız kardeşine yalan da olsa evli olmadığını açıkça dile getirmek yerine kaçamak cevap vermeyi yeğlemektedir.

Martha – Bu bir şey ifade etmez. Sizi bekleyen bir kimse yok mu?

Jan – Hayır, aşağı yukarı bir bekleyenim yok sayılır (Camus, 1964: 15).

Bu davranışıyla bir taraftan kendisini çok seven eşi Maria'ya haksızlık etmekte, gıyabında ona yalan söylemekte, diğer taraftan ise belki de annesinin ve kız kardeşinin kendisini tanıyamamalarından dolayı duyduğu yalnızlığın son derece fazla olduğunu ve bundan kaynaklanan terk edilmişliğin, eşinin sevgisinden bile ağır bastığını dışa vurmaktadır.

Oyun boyunca kendisini annesine ve kız kardeşine tanıtmayı çok istemiştir. Küçük kasabalı, delikanlı gururu bunu kendisine açıkça itiraf etmeye imkân vermemiş olsa bile dolaylı yoldan hem annesine hem de kız kardeşine kendisinin onların bir parçası olduğunu açıklamaya, zaman zaman da bunun ipuçlarını onlara vermeye çalışmıştır.

Jan – Evet anlıyorum. Ama ... size elini uzatacak bir oğlu belki onu unutmadınız (Camus, 1964: 19).

Jan – Hayır, sizi pek dinleyemedim. Ama niçin bana "oğlum" dediniz?

Anne – Dilime birden öyle geliverdi.

Jan – Çok tabii bir şey bu (Camus, 1964: 21).

Jan - Eğer uzun zaman kalırsam, ağzımı açmasam bile ister istemez öğreneceksiniz kim olduğumu (Camus, 1964: 18).

Jan – Buraya geldim geleli sanki biraz da memleketimdeymiş gibi duyuyorum kendimi (Camus, 1964: 18).

Bir ara yüzü hiçi gülmeyen kardeşiyle iletişim kurarken ona yakınlaşmak için iltifat bile etmektedir.

Jan- Yo hayır.... yalnız.... şey... bana gösterdiğiniz bu güler yüz için teşekkür edecektim (Camus, 1964: 21).

Oysa onların yürekleri mühürlenmiştir. Jan annesine eskiden bir oğlu olduğunu hatırlatmak istediğinde hem annesinden hem de kız kardeşinden buz gibi yanıtlar almaktadır.

Şamar gibi dokunan bu yanıtlardan sonra her ikisinden de soğumuştur. Düş kırıklığı; yıllarca özlemine duyduğu anne, kardeş ve toprak özlemine hâlâ yenilmemiştir, direnmeye devam etmektedir. Bütün bunlara rağmen o geceyi otelde geçirmek için başlarda çok çaba göstermektedir. Martha'nın kendisini defalarca azarlamasına, özel yaşamına girdiği zaman terslemesine karşın Jan direnişinde geri adım atmamaktadır. Kendisine yapılan bu muamele, sonunda "Bu oteli terk et." diyecek düzeye gelmiştir. Annesinin ve kız kardeşinin Jan'ın otelden ayrılmasını istemeleri bilinçaltlarında da olsa hâlâ insanlıklarını kaybetmediklerini fark etmelerinden kaynaklanmaktadır. Jan onların merhamet, acıma, sevgi duygularını okşamamış olsaydı diğer müşteriler gibi kaderine razı olacaktı. Oysa onları hipnotize etmiş, bilinçaltlarına inmiş, geçmişe götürmüş, geçmişleriyle istemeden de olsa yüzleşmelerini istemiştir. Hatta bir ara Martha'yı bile yumuşatmıştır.

Martha – Düşündüğüm tam olarak bu değil. Ama doğrusunu isterseniz, annemle sizi kabul edip etmemekte kararsızız.

Jan – Gerçek istiyor musunuz gitmemi?

Martha – Söyledim size, kararsızız. Daha doğrusu kararsız olan benim (Camus, 1964: 25).

Martha – Annemin istekleri tabii ki benimkiler kadar coşkun değildir. Kalmanızı istemeyebilir. Belki birtakım başka sebepleri vardır. Ama gitmenizi isteyecek kadar güçlü sebepler yoktur (Camus, 1964: 28).

Jan - Bazı günler hayat sizin için pek sıkıntılı olsa gerek Kendinizi çok yalnız hissediyor musunuz? (Camus, 1964: 16).

Jan - Bana birbirimize hiç de yabancı değilmişiz gibi gelmişti (Camus, 1964: 17).

Jan – Bırakın anlatsın. Duyularınızı çok iyi anlıyorum madam. Uzun bir çalışma hayatından sonra duyulan duygular (Camus, 1964: 19).

Martha - Ama görüyorsunuz işte, insanlıktan yana kalan son kırıntıları da canlandırdınız bende (Camus, 1964: 27).

Bu nedenle kız kardeşi tarafından istenmemektedir. Baba ocağında istenmemektedir artık. Annesinin vurdumduymaz tavrı ve kız kardeşinin çıkarıcı davranışları onu, kendilerinden iyice soğutmuştur. Geceyi otelde geçirip geçirmeme konusunda şüphelenmeye başlamış, kararsızlığa düşmüştür. Birkaç saat daha kaldıktan sonra annesinin evinde bir misafir gibi dahi ağır lanmayıp bir duble bira için bile para ödemediğini düşünmeye başlamıştır. Kendisinin bu topraklara ait olmadığını farkındadır.

Jan – Biliyorum. Size bir sitemde bulunmuyorum zaten. Buraya döndüğümde beri ilk karşılaştığım insan sizlersiniz. Beni bekleyen zorlukları, sizinle karşılayacağımı biliyordum. Her şey benden doğuyor. Kendimi gurbette duyuyorum, bilmem anlıyor musunuz? (Camus, 1964: 31).

Annesinin ve kız kardeşinin aradığı, özlediği canı ciğeri insanlar olmadıklarını, mutluluğun ve huzurun eşi Maria'da olduğunu anlamıştır. Jan, eşini dinlemeyip bu topraklara gelmesinin ve mutluluğunu kendisini yıllar önce gönüllerinden silen ailesiyle taçlandırma isteğinin yanlış olduğunu anladığı zaman yıkılıp kendi topraklarına küsmüştür. Yaptığı kötü şakanın farkına varmıştır artık. Kararını verir. Otelden ayrılacaktır. Geldiği gibi gidecektir bu taşra kasabasından. Eşiyle birlikte mutlu olduğu sıcak denizin bulunduğu ülkeye gidecektir. Buraya gelmekle ne kadar büyük bir gafletin içinde olduğunu iyice öğrenmiştir artık.

Jan – Gerçekten öyle. Ama zaten bunları tatlıca ayrılmak için söylüyorum. Belki bir başka zaman gene geleceğim. Belki değil, mutlaka geleceğim. O zaman işler belki daha iyi gider, birbirimizi yeniden bulmaktan memnun oluruz. Ama şu anda yanıldığımı, burada yapacak bir işim olmadığını duyuyorum. Size biraz anlaşılmasız görünmek pahasına da olsa söyleyeyim her şeyi; burası benim kalabileceğim gibi bir yer değil, öyle sanıyorum.

Uzun yıllar yurt dışında kalan; çok para kazanıp annesini, babasını, kardeşlerini, yakınlarını fakirlikten kurtarmak için çıktığı baba diyarına gelen bir genç – artık orta yaşlı olmuştur – anavatanına döndükten sonra anlıyor ki o topraklar artık kendisinin değildir. Oraların sahipleri vardır. O anne, baba kendi annesi babası değildir. Gözden irak olduğu için gönülden de irak düşmüştür. Kendisine baba ocağında misafir gibi davranılmaktadır. Kardeşleri, yakınları herkes, her şey değişmiştir. Onun bıraktığı sıcaklıkta ve samimiyette kalmamıştır. Adamın duyguları altüst olmuştur. Terk ettiği topraklar için koyduğu çok para kazanma hedefi anlamını yitirmiştir. Kimsenin onun parasına da sevgisine de ihtiyacı kalmamıştır. Herkes kendi hayatını, düzenini

kurmuştur. Onun varlığı bile unutulmuştur. Anavatanında yabancıdır. Çalışmak için gittiği ülkede zaten yıllarca yabancı konumundadır. Kendisini oraya ait hissetmemektedir. Öz vatanında da duygularını paylaşabileceği kimseler kalmamıştır. Ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranabilmiştir. Bilinçaltında bir kimlik bunalımına, çatışmasına girmiştir. Çalışıp hayatını kazanmakta olduğu yabancı ülkede zaten yabancıdır. Yallardır buna alışmıştır. Ancak kendi ülkesinde yabancı görülme daha da ağır geldiği için doğduğu yeri değil, doğduğu yeri tercih etmek zorunda kalmıştır.

Gitmeye hazırlanırken her şeye eleştirel gözle bakan bir yabancı gibi rahat durmamıştır. Odasındaki zilin çalışıyor olabileceğini kestirememektedir. Ona göre buradaki her ey köhneleşmiştir. Hiçbir şey çalışmıyordur. Çalışmadığından adı gibi emin olduğu zile basar can sıkıntısından.

Jan – Pardon, bir şey istemiyorum. Zilin işleyip işlemediğini anlamak istedim (Camus, 1964: 28).

Bu zil aslında kendisinin ölüm çanıdır. Kendi çanını kendi eliyle çalmıştır.

Oyunda zaman zaman eşi ve kız kardeşiyle iç çatışma yaşayan, konuşmalarında felsefeye yer veren Jan karakter uzantısı bir tip rolündedir.

Oyundaki bu asıl kişilerin yanında ketum olma özelliğiyle yansıtılan ihtiyar **uşak** da oyunun en önemli kişisidir. Eğer o olmasaydı oyundaki çatışmaların doruk noktalarından birisi olan pasaport bulunmazdı.

Okuyucuya silik bir kişi, tip olarak tanıtılmaya çalışılan ihtiyar uşak otelde meydana gelen bütün olayları, işlenen cinayetleri yakından bilmekte, hatta cinayetlerin işlenmesinde uyku ilacı atılmış olan çayları kurbanlara kendisi götürmese bile haberdar olmaktadır. Bütün bu olup bitenlere ise seyirci kalmaktadır. Uşak, bir taraftan patronlarına karşı aşırı sadık bir dost, diğer taraftan cinayetlere ortak olan bir canidir. Olayın sonuca yaklaşmasında onun pasaportu bulup Martha'ya uzatması önemlidir.

(Anne çıkar, ihtiyar yerleri süpürürken masanın altına eğilir. Orada Jan'ın pasaportunu bulur. Açıp bakar ve açık olarak Martha'ya uzatır (Camus, 1964: 38).

Yabancıya karşı acımasız, ev sahibine kul olan sadık bir dost karakteri taşımaktadır. Ancak olayın çözüm sahnesindeki Martha'nın intiharı sırasında Maria onu kurtarmaya çalışırken kendisinden yardım istediğinde bu talebi reddedecek kadar nankör bir kedidir. Zaten ilk ve son defa bu sahnede konuşur.

Maria – Yardım edin bana!

İhtiyar – Hayır! (Camus, 1964: 48).

Beş yıl önce Jan ile evlenmiş olan **Maria'nın** yaşı ve mesleği konusunda bir bilgi bulunmamaktadır. Eşini çok sevdiği onun için uzun bir yolculuğu göze alarak Orta Avrupa'ya kadar gelmesinden anlaşılmaktadır. Eşinden bir gece bile ayrılmanın kendisine zor geldiğini vurgular. Jan, kendisini kasabadaki başka bir otelde bırakıp annesi ve kız kardeşiyle buluşmak için onların çalıştırdıkları otele geldiğinde Maria onu takip etmiş, peşinden otele girivermiştir.

Jan – Maria'nın hakkı var, bu saatleri geçirmek çok güç (Bir an) Otelin odasında iskemlesine çökmüş ne yapar ne düşünür o tasalı yürekle şimdi?... (Camus, 1964: 24).

Çünkü gözü gibi koruduğu eşinin başına bir iş geleceğini uzun yıllardan beri evli ve sadık olan bir kadın içgüdüleriyle hissetmiştir.

Maria - şimdi beni yolladığın o boş yatakta beni bir ömür boyu yalnız bırakmandan korkuyorum (Camus, 1964:11).

Maria - ne'olursun Jan gidelim, mutluluğu bulamayacağız burada (Camus, 1964: 11).

Maria – Haklı olmanı isterdim. Ama ben yalnız mutlu olduğum ülkeyi düşünüyorum. Benim ödevim senle başlar, senle biter (Camus, 1964: 13).

Jan'dan ailesinin yanına gidip açıkça onun kendi kanlarından birisi olduğunu söylemesi konusunda ısrar etmesine rağmen onu ikna edememiştir. Hayalleri ve ödevlerini aşkına tercih eden sert mizaçlı bir erkek motifindeki Jan'ın kendisini aşağılamasına rağmen büyük bir olgunlukla hareket etmektedir.

Maria – Bak Jan bir yanda aşkın var, öbür yanda hayallerin ya da ödevlerin, neyse, ikisi de aynı şey... (Camus, 1964: 11).

Jan – Düşlerimle, ödevlerime gelince onları da oldukları gibi kabul etmek gerek. Ben onlarsız hiçbir şey olamam, üstelik senin sevgin de azalır (Camus, 1964: 12).

Karakter uzantılı bir tip durumundaki Maria yer yer kadın erkek çatışmasına girmektedir. Eşinin kendisiyle birlikteyken mutlu olmadığını düşünmektedir. Koruyucu, anaç bir anne ve adamını annesinden bile kıskanan divane bir âşık rolündedir.

Maria – Hayır, erkekler hiçbir zaman doğru dürüst sevmesini bilmezler. Hiçbir şey memnun etmez onları. Bildikleri tek şey, yeni ödevler, yeni ülkeler, yeni yuvalar düşlemektir. Oysa biz sevişmek için acele etmek gerektiğini, aynı yatağı paylaşmak, el ele vermek, uzaklaşmalardan korkmak gerektiğini biliriz. İnsan sevdiği zaman başka bir şey düşünmez (Camus, 1964: 12).

Maria - Ben sizin oğlunuzum, işte geldim, bu da karım, onunla deniz kıyısında güneşin altında sevdiğimiz bir evde yaşadık, demek zor bir iş değildi. Ama yeterince mutlu değildim, size ihtiyacım var diyebilirdin (Camus, 1964: 1).

Jan – Haksızlık etme, benim onlara değil, onların bana ihtiyacı var (Camus, 1964: 10).

Jan – Biz mutluluğu aramaya gelmedik ki buraya. Biz zaten mutluyuz.

2.7. İletiler

Oyundaki iletiler çocuk eğitimi açısından uygun olmayan karamsarlık, acımasızlık, öldürme, dünyanın saçma olduğu düşüncesi şeklindedir.

Anne - Biliyorsun önemi yok bunun. Bu ya da bir başkası. Bugün ya da daha sonra, bu gece ya da yarın gece, hepsi bir. Bu işin bitmesi gerek, anlıyorum bunu. (Camus, 1964: 33).

Martha – Onu mutlaka öldürmeliyiz anne.

Anne – Evet onu mutlaka öldürmeliyiz (Camus, 1964: 7).

Ancak kararlılık, kötü de olsa bir amaçta yardımlaşma, anne evlat sevgisi, pişmanlık gibi duyguları vermektedir.

Anne - Ben artık içimde bir oğul sevgisi taşımadan nasıl yaşayabilirim? (Camus, 1964: 39).

Anne – Bırak Martha, yeterince yaşadım. Oğlumdan daha uzun ömrüm varmış, bu düzensiz bir şey. Yosunların suratını kapladığı o nehir dibinde kavuşabilirim ona (Camus, 1964: 38).

Diğer taraftan Maria'nın kocası Jan için endişe etmesi, onu olay anında yalnız bırakmama konusunda diretmesi, cinayetin işlendiği ertesi gün sabahleyin erkenden soluğu otele alması aile düzenine verilen önemi ve sadakati ifade etmesi açısından olumlu bir iletidir.

2.8. Konuşma Örgüsü ve Oyunun Dil Becerilerine Katkısı

Eser tiyatro oyunu olduğu için diyaloglar halinde yazılmıştır. Görünenin aldatıcı olduğu kadar gerçeğin de acımasız olduğu görüşünün hâkim olduğu oyunda, konuşma cümleleri özlem yüklü olup öldürme ve daha iyi bir yaşamla ilgilidir. Oyundaki dil genel olarak sade, anlaşılır bir şekildedir. Ferit Edgü de eseri Türkçeye tercüme ederken bu yalınlığı yansıtmıştır.

Özellikle felsefi düşüncelerin, iç çatışmaların geçtiği durumlarda dil biraz daha karmaşık haldedir. Kahramanların yaptıkları birkaç uzun monolog

yer yer okuyucuyu ve seyirciyi sıksa da genel olarak değerlendirildiğinde iyi bir tercümenin de katkısıyla başarılıdır.

Sonuç

Dünyanın ve onun üzerinde yaşamakla ölmenin aslında bir saçmalık olduğu dogmasını okuyucuya ya da izleyiciye dikte ettirmeye çalışan orta yaşlardaki Albert Camus, bu çabasında oldukça başarılı olmuştur. Ancak onun bu başarılı oyunu; cinnet geçiren, ruhsal boşlukta beşik gibi sallanan günümüz gençliğini yanlış yönlendirmesi konusunda endişeleri barındırmaktadır.

Bulgular ve tartışmalar bölümünde de belirtildiği üzere eser Türk kültürüyle örtüşen bazı motifler içermektedir. Ancak bu çok önemli oyunun ilk ve orta dereceli okullarda okuyan öğrencilere, orta yaş altındaki gençlere izletilmesi ya da okutulması istenmeyen olumsuz davranışlara neden olabilecektir.

KAYNAKÇA

- And, Metin, *Tiyatro Kılavuzu*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1973.
- Acarlıoğlu, Abdullâtif, "Albert Camus'un *Yanlışlık* Adlı Oyununda Kişiler ve Uzamlararası Karşıtlıklar", *Ankara Üniversitesi Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2003, S. 15, ss. 138-165.
- Akış, Yasemin, *Albert Camus ve Jean-Paul Sartre'da "Saçma"nın Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2007.
- Camus, Albert, *Yanlışlık*, çev. Ferit Edgü, Atça Kitabevi, İstanbul 1964.
- Güçbilmez, Beliz, "Absürt Tiyatroda İroni", *Ankara Üniversitesi Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2003, S. 15, ss. 92-134.
- Ionesco, Eugene "Tiyatro Üzerine Çok Basit Düşünceler," *20.Yüzyıl Edebiyat Sanatı*, ed. Hüseyin Salihoğlu, İmge Yayınları, Ankara 1995.
- Karaboğa, Kerem, "Absürd'den Geleneksel'e Genç Oyuncular Deneyimi: Tavatı Kütüpatı ve Vatandas Oyunu", *Ankara Üniversitesi Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2002, S. 13, ss. 35-58.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2011.
- Taş, Songül, "Turgut Özakman'ın Töre Adlı Oyunu Üzerine", *Türk Dili*, Ankara 2010, S.98 ss. 243.
- Schwartz, Jerome, *Irony and Ideology in Rabelais*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Şener, Sevda, "Kurban Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Ankara 1964, S. 1 ss. 49-68.
- Türkyılmaz, Ümran, "Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği", *Ankara Üniversitesi Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2003, S. 43 109-118.

Dergimizin Yayın Kuralları

Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen akademik yazılar, biçimsel olarak dergimizin yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Başlık sayfasında Türkçe ve İngilizce başlık, yazar ad(lar)ı, unvan(lar)ı, kurum ad(lar)ı, e-posta adresleri, Türkçe ve İngilizce öz ile anahtar kelimeler yer almalıdır. Başlık 12 puntuyla, tamamı büyük ve koyu harflerle, satıra ortalanarak yazılmalıdır. Başlığın yazının içeriğini en iyi şekilde yansıması gerekir. Başlıkta kısaltmalar kullanılmamalıdır. Yazarların ad ve soyadları başlık satırının altında, sağa dayalı biçimde olmalıdır. Adın ilk harfi büyük, diğer harfleri küçük; soyadın tamamı büyük harfle yazılmalıdır. Yazarların çalıştığı kurumlar, unvanları ve diğer bilgileri dipnotla gösterilmelidir.

Özet yerine öz kelimesi kullanılmalıdır. Öz, "Verdana" yazı stili 7 punto ile en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özden sonra en az beş kelimedenden oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler "Palatino Linotype" yazı tipinde ve 8 punto olmalıdır. Özde çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi ve sonucu kısaca verilmelidir.

Yazılar Ms Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Kenar boşlukları şu şekilde olmalıdır: Üst 5,4 cm, sol 4,5 cm, alt 5,4 cm, sağ 4,5 cm. Yazı tipi "Palatino Linotype" (ana metin 10, dipnot 8 punto) ve satır aralığı tam ve değer 14 nk olmalıdır. Paragraf aralıkları önce 0 nk, sonra 3 nk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Arapça metinlerde "Simplified Arabic" yazı tipi kullanılmalıdır. Atıflarda ve kaynakçanın hazırlanmasında APA yöntemi kullanılmalıdır.

Yazılar hızlı iletişim amacıyla elektronik ortamda kabul ve takip edilmektedir. Başvurular için dergimizin internet adresine yazar olarak üye olunması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için lütfen dergipark.ulakbim.gov.tr/kilissbd adresini ziyaret ediniz.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KOMŞULUK VE TİCARİ İLİŞKİLER BAĞLAMINDA GAYRİ MÜSLİMLERİN KESTİKLERİ Meat of Animals Slaughtered by Non-Muslims: An Investigation Within The Context of Social and Economic Relations Ahmet Selman BAKTI	1-16
VAHİY SIRASINDA HZ. PEYGAMBER'İN MELEKİYETE YÜKSELMESİ YA DA VAHİY MELEĞİNİN BEŞERİYETE BÜRÜNMESİ TEORİSİ The Theory of Transformation of Revelation Angel to The Human or Rising of Prophet Muhammad to The Angel Dimension During Revelation Halil ALDEMİR	17-26
ARAP DİLİ VE TEFSİRLE İLGİLİ ŞEVÂHİD LİTERATÜRÜ The Literature of Shawâhid in Arabic Language and The Tafsir Books Harun ÖGMÜŞ	27-45
'ANTERE B. ŞEDDÂD'IN HAYATI VE ŞİİRLERİNDE HAMÂSET TEMASI The Theme of Heroism in The Poetry of 'Antara b. Shaddad Yakup GÖÇEMEN	46-80
MU'TEZİLE'DE ŞEFAATANLAYIŞI Understanding Intercession in Mutazilah Mehmet TAŞDELEN	81-101
YANLIŞ CİNAYET: YANLIŞLIK Wrong Homicide: The Misunderstanding Hüseyin POLAT	102-129